DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

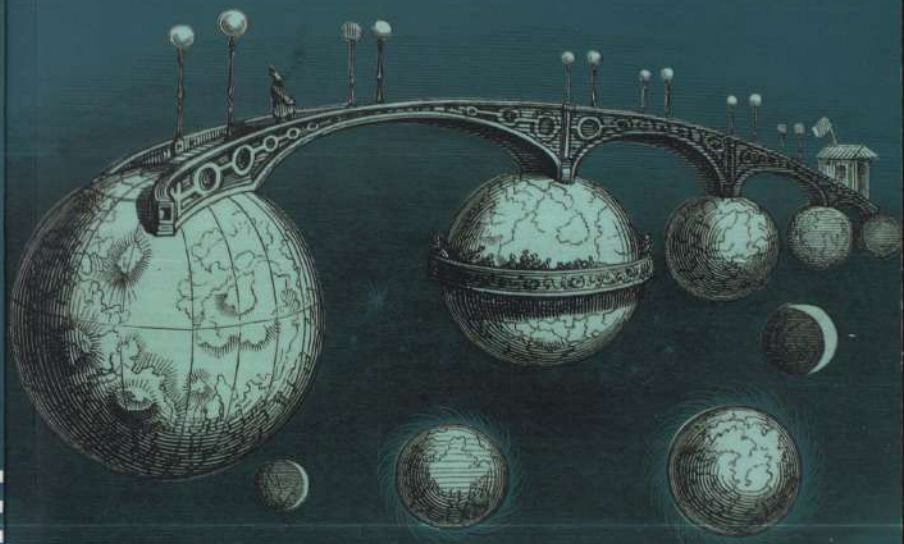
Editör
MERAL ÖZBEK

KAMUSAL ALAN

TOPLUM
•
POLİTİKA
•
KÜLTÜR

Editör
MERAL ÖZBEK

KAMUSAL ALAN



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

büyükparmakkapı sok. no: 3/5
beyoğlu, istanbul, türkiye
tel: (90) (212) 230 09 62 faks: (90) (212) 219 42 92
e-posta: hilyayin@hilyayin.com

kamusal alan
editör: **meral özbek**
düzelti: **metin karabaşoğlu**
mizanpaj: **faruk güney - gökçen ergüven**

baskı: **kayhan matbaacılık san. tic. ve ltd. şti.**
merkez efendi mah. fazılpaşa cad.
no:8/2 topkapı/ist.
tel: (212) 612 31 85
sertifika no: 12156

isbn: 978-975-7638-70-4
3. baskı, hil yayın, mayıs 2015
2. baskı, hil yayın, ocak 2010
1. baskı, hil yayın, aralık 2004
© hil yayın 2008, 2015

kapak illüstrasyonu:
fransız grafik ve karikatür sanatçısı j. j. grandville'nin (1803-1847), 'evrenin flanörü' adlı gravürü. grandville'nin sanatının gizli teması, 'malın ve onu çevreleyen eğlence atmosferinin görkeminin baş tacı edilmesidir.' bu gravürde kendisi, evrensel ulaşım ve iletişim araçlarının gelişmesinin yol açacağı ilerlemeye ilişkin saint simon'cu popüler vizyonu hicvediyor. gravürde, gezegenler birbirlerine demir bir köprüyle bağlanmış ve gazla aydınlatılmış. demir ve camdan yapılmış ve dünyanın çevresini dolanan gözlem galerileri ise tüm güneş sisteminin engelsizce görülmesini sağlıyor.

bu kitap, eserin tüm yayın haklarının sahibi meral özbek'le anlaşmalı olarak yayımlanmıştır. tanıtım amacıyla kullanılacak kısa alıntılar dışında, hiçbir bölümü hil yayın'ın izni olmaksızın çoğaltılamaz, kullanılamaz.

hil yayın
pandora yayın ve bilgisayar tic. ltd. şti.'nin yayın markasıdır.
t.c. kültür bakanlığı yayıncı sertifika no: 13371

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KAMUSAL ALAN

Editör
MERAL ÖZBEK

YAYIN

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

Önsöz
MERAL ÖZBEK 17

I. KISIM
KAMUSAL ALANI KAVRAMLAŞTIRMAK

1 Giriş: Kamusal Alanın Sınırları
MERAL ÖZBEK 21

2 "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü"nün 1989 İngilizce Baskısına Giriş
THOMAS McCARTHY 91

3 Kamusal Alan
JÜRGEN HABERMAS 95

4 Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek:
Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı
NANCY FRASER 103

5 "Kamusal Alan ve Tecrübe"ye Giriş
OSKAR NEGT ve ALEXANDER KLUGE 133

6 Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin "Kamusal Alan ve Tecrübe"si:
Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar
MIRIAM HANSEN 141

II. KISIM
**KAMUSAL ALAN,
POLİTİKA VE YURTTAŞLIK**

7 Giriş: Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık
MERAL ÖZBEK 179

[8] David Harvey'e Göre Postmodernliğin Durumu ve Tarihsel Materyalizm
MERAL ÖZBEK 261

9 Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme
AYKUT ÇELEBİ 265

10 Globalleşme ve Kamusal Alan
KADİR CANGIZBAY 313

11 Demokratik Meşruluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük Sorunu
LEVENT KÖKER 337

12 Yurttaşlığın Kamusal ve Ulusüstü Boyutu: Avrupa Yurttaşlığı ve
"Göçmen Forumu" Örnekleri
ECE GÖZTEPE 349

13 Özgürlük ve Dayanışma Partisi Üzerine
MERAL ÖZBEK 369

14 'Çıplak' İtaatsizlik Olarak 'Cumartesi Anneleri'
ERKAN KAYILI 377

15 'Cumartesi Anneleri'nin İnadı
FİLİZ KOÇALİ 385

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

16 Bergama Direniş Hareketi
PETRA HOLZER ... 389

17 Depremzede Dernekleri: Bir Yerel Örgütlenme Deneyi
ERBAY YUCAK ... 401

18 İmece Evleri: Depremzedelerin Dayanışma İçinde İş Yapma Deneyimi
ERBAY YUCAK ... 407

[19] Mülksüzler İmece İle Ev Sahibi Olacak
... 412

[20*] Erbay Yucak İle 1Umut Derneği Üzerine Söyleşi
MELTEM AHISKA ve ERDEN KOSOVA ... 414

21* Erbay Yucak'la Söyleşi: İstisnalar Şehrinde Muhalefet
AYŞE ÇAVDAR ve PELİN TAN ... 419

[22*] Erbay Yucak ile Söyleşi: "'İş Cinayetleri' İşçinin Yaşam Hakkının İhlalidir. Ve Sınıf Mücadelesinin Esaslı Gündemidir."
SANİYE DENLİ ve ASLI SARIOĞLU ... 437

23 Türkiye'de Sendikalar ve 'Kamu' Anlayışı
HAKAN KOÇAK ... 445

[24*] Kamu Yararı: Tartışmalı Bir Kavram
FİLİZ ÇULHA ZABCI ... 450

25* Serbest Bölgede Novamed Kadın Grevi
FERYAL SAYGILIGİL ... 457

26 Kamusal Alanın Yeniden Ele Geçirilmesi
ANTONIO NEGRI ... 475

27 Topraksızlar Hareketi: Ölümlü Dünyada Yeni Bir Hayat
RAÚL ZIBECHI ... 487

[28] Başka Bir Dünya Mümkün mü? ATTAC, Porto Alegre ve Dünya Sosyal Forumu
MAYA ARIKANLI ... 498

[29] Castells'in ve Lefebvre'in Düşüncesinde Kentsel Toplumsal Hareketlerin Yeri
MARK GOTTDIENER ... 511

30* 10 Soruda Wall Street Eylemleri
HAYRİ KOZANOĞLU ... 523

31* Bir Uzun Haziran: Gezi Eylemleri Kaynakçası
İLKAY KARA ... 529

[32*] "Sabahın Bir Sahibi Var": TEKEL Direnişi, Taksim Meydanı ve ODTÜ Eylemleri
İLKAY KARA ... 556

33* Gezi Komünü: Ortak Mülkler ve Müştereklerleştirme
BEGÜM ÖZDEN FIRAT ... 567

34* Çağdaş Sanattan Radikal Siyasete, Estetik-Politik Eylem
BEGÜM ÖZDEN FIRAT ve EZGİ BAKÇAY ... 575

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

III. KISIM
KAMUSAL–ÖZEL ALAN AYRIMI, KAMUSAL KÜLTÜR VE MEDYA

35 Giriş: Kamusal–Özel Alan, Kültür ve Tecrübe
MERAL ÖZBEK 601

36 Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl
AHMET ÇİĞDEM 659

37 Kamusal Alan Kavramının Kamusallaşması ve Kamu Otoritelerinin Kamusal–Özel Alan Söylemleri
MERAL ÖZBEK 671

38 Kamusal Alan Sahiden "Kamusal" mı?
AKSU BORA 685

39 Saklı Konuşmalar
ESER KÖKER 695

[40] Hannah Arendt: "Çoğulluk, Yeryüzünün Yasasıdır"
FATMAGÜL BERKTAY 707

[41] Sol Politikanın Dili: Yeni Bir Kamusal Dil
TANIL BORA 713

42 Dersliği Kamusal Tartışmanın Oluştuğu Bir Mekan Olarak Yeniden Düşünmek
AYŞE İNAL 717

43 Öğrencilik, Kimlik ve Kamusallık
TÜLİN KURTARICI 733

[44] Karşıt Bir Kamusal Alan Olarak 80'ler Sonrası Öğrenci Hareketi
HAKAN KOÇAK 743

45 Hapishanede Bir Kadın Koğuşu ve Kamusallık
PINAR SELEK 749

46 Alexander Kluge ile Söyleşi: Yeni Alman Sineması, Sanat, Aydınlanma ve Kamusal Alan Üzerine
STUART LIEBMAN 763

47 Kamusal Alan, Deneyim ve Kluge
Z. TÜL AKBAL SOALP 803

[48] ABD'de Alternatif Medya
İLANA NAVARO 826

49 Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı
D. BEYBİN KEJANLIOĞLU 837

50 Tabandan Küreselleşme: Radikal Demokratik Bir Teknopolitikaya Doğru
DOUGLAS KELLNER 861

[51] Medyada Irak Savaşı ve Alternatif Medya
SİNAN SAYRUGAÇ 883

Yazarlar Hakkında 891

Dizin 897

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

78'lilere

&

"Parka giyen kuşağın parka giden çocukları"na...

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

"Düşünceler ve düşünce tarzları vardır; içinde yaşam tohumları taşıyan. Yine başka düşünceler vardır; belki de zihinlerimizin en derinlerinde olan ve içinde genel bir ölümün tohumlarını taşıyan. Bu iki tür düşünceyi ayırt etmedeki ve bunların herkesçe tanınmasını sağlayacak biçimde adlandırmadaki başarı ölçümüz, kelimenin tam anlamıyla geleceğimizin ölçüsü olabilir."

—RAYMOND WILLIAMS

I

'Kamusal alan' kavramı özellikle 1990 başlarından beri ülkemizde çeşitli akademik yayınlarda ele alınmaya, değişik alanlarda kullanılmaya ve 2002'den beri de güncel politik tartışmaların konusu olmaya başladı. Bu derlemenin amacı, günümüzde önem kazanan bu kavramı incelemektir. Modern kamusal alanın tarihsel bir olgu ve de bir norm olarak nasıl geliştiğine ve farklı modellerine bakmak; bugün gerek politik tartışmalardaki yeri, gerekse kültür, iletişim ve medyadan kente dek uzanan değişik konu ve alanlardaki kullanımlarını bir arada resmetmeye çalışarak kavramı elden geldiğince muğlaklıktan çıkarmaktır. Tabii, bu kadar dallı budaklı bir konunun hakkıyla ele alınmasının bu derlemenin gücünü aştığı ve kavramı bu topraklarda yararlı kılmanın, uzun soluklu ve kolektif bir düşünsel uğraş gerektirdiği eklenmelidir.

Kamusal alan kavramıyla tanışmam, 1989 yılında, biri Habermas'ın (elinizdeki derlemede çevirisi bulunan) "Kamusal Alan," diğeri de Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin yazdığı "Proleter Kamusal Alan" olmak üzere iki ansiklopedik madde yazısı aracılığıyla oldu. O dönem vermeye başladığım "Kamuoyu" dersini Amerikan davranışçı sosyal biliminin terimleri içinde kamuoyu önderleri ya da Gallup türü kamuoyu araştırmaları vb.'ne dayanarak kurmak istemiyor, bu nedenle ilgili görünen her eleştirel kaynağı araştırıyordum. Habermas'ın, "Kamusal alan, her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturul-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

duğu alandır" cümlesiyle başlayan kısa ama sıkıştırılmış bilgiyle dolu bu yazısıyla karşılaşmak çok sevindiriciydi. Sayesinde kamuoyu dediğimiz 'hayalet' aniden somutlaşıyor; tarihsel ve toplumsal bir temele oturuyordu. Habermas ve Negt-Kluge'yi birlikte okumak da, önemliydi. Habermas bize burjuva kamusal alanının tarihsel oluşumunu ve yapısal dönüşümünü anlatıyordu; Negt-Kluge ise Habermas'ın anlatısından yola çıkarak, burjuva kamusal alanından apayrı bir tecrübe bağlamına sahip proleter kamusal alanın imkanlarını araştırıyordu.[1]

Yazarların adı geçen yazılarının kaynakları olan (sırasıyla) *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü (Strukturwandel der Öffentlichkeit, 1962)* ve *Kamusal Alan ve Tecrübe (Öffentlichkeit und Erfahrung, 1972)* adlı eserleri 1980 sonlarından itibaren yeniden keşfedildiler. Önce yoğun ve yaygın biçimde Habermas'ın, ardından, daha marjinal biçimde de olsa Negt-Kluge'nin kamusallık düşüncesiyle, özellikle de demokrasi ve kamusal kültür meselesi bağlamında eleştirel bir diyaloğa girildi. Aslında, Batı'da modern anlamıyla 17. yüzyıl ortalarından itibaren şekillenen kamusal kavramının günümüz tartışmalarındaki çeşitli kullanımlarına kaynaklık eden başka önemli düşünürler de var. Nitekim derlemedeki kimi yazılar, anlatıları ve kullandıkları referanslar aracılığıyla kamusal alan konusunda yol gösterici yaklaşımlar geliştirmiş bu diğer düşünürleri de örnekliyor. Ancak bu derlemenin "Kamusal Alanı Kavramlaştırmak" kısmını oluşturan temel çeviriler esas olarak bu konuda ana gelenek yaratıcısı saydığımız Jürgen Habermas ve Oskar Negt-Alexander Kluge ikilisinden ve de onların düşüncesini tanıtan ve değerlendiren makalelerden yapıldı.

Bu derlemedeki yazısında Thomas McCarthy, Habermas'ın 1962 tarihli çalışmasının disiplinlerarası niteliğine işaret ediyor ve çalışmanın 'paradigmatik' bir değere sahip olduğunu öne sürüyor. Aynı cümle içine 've' sözcüğünü ekleyerek Negt-Kluge'nin 1972 tarihli çalışmalarını da dahil etmemek, tablonun bütününü görmezden gelmek olur. Bu paradigmatik değerin, hem Habermas hem de Negt ve Kluge'nin çalışmalarında felsefi, kuramsal ve politik bir çerçeve kurma tarz-

1 Habermas'ın ve Negt-Kluge'nin bu ansiklopedik yazıları, kamuoyu dersinin kilit zeminlerini oluşturmuştu. Çifte devrimler dönemini Hobsbawm'ın *Devrim Çağı* kitabıyla (Verso Y., 1989), liberal kamusal alanın genişlet(il)mesi ve demokratikleştirilmesi konusunu Göran Therborn'un *Sermaye Egemenliği ve Demokrasinin Doğuşu* (Verso Y., 1989) ve kapitalizmin yapısal dönüşümünün hikayesiyle destekliyor; proleter kamusal alan için bir örnek olarak 1871 Paris Komünü'nü işliyordum. Kitle iletişim araçlarına ilişkin İngiliz Kültürel Çalışmalar kaynaklı bir kısım literatür mevcuttu. 'İdeolojik bir çatışma alanı' olarak kamuoyunu işlemek için kullanılacak ideoloji üzerine temel metinler ise Türkçede zaten vardı. Ayrıca, adı geçen Mattelart-Siegelung derlemesi (IG/IMMRC, 1977,198-200) içinde Pierre Bourdieu'nün, sonradan Hülya Tufan tarafından derlenmiş ve çevrilmiş olan *Kamuoyu* kitabında yayınlanan "Kamuoyu Zaten Yoktur" yazısı; ve Alvin Gouldner'ın *The Dialectic of Ideology and Technology* kitabının özellikle dördüncü ve beşinci bölümleri, Habermas'ın özet anlatısının genişletilmesine imkan veriyordu (NY. The Seabury Press, 1976). O sıra Habermas'ın kitabının İngilizce baskısı henüz çıkmamıştı; SBF kütüphanesine gelmesi 1991'i buldu.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

larından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Her iki düşünce gövdesi de, ekonomi politiğin içindeki kültürel olanı ve kültürel biçimlerin kendine özgü baskılarını görmemizi sağlıyor. Ya da Habermas'ın ifade ettiği gibi, kamusal alan kavrayışı, tarihsel yapılarla insan etkinliği ve öznellik arasındaki ilişkiyi kurmayı; eylemlerin ve olayların tarihsel analizini yaparken, bunları sadece kültürel ve ideolojik biçimlerle değil, aynı zamanda toplumsal yapılarla ilişkilendirmemizi sağlayan bütünlüklü bir çerçeve kurmayı mümkün kılıyor.[2] Tarih ve topluma bu türden bütünlüklü bir yaklaşımın ve de 'kamusal alan'ın da buna uygun bir metodoloji içeren kavramlaştırmalar arasında yer aldığının öneminin altı ne kadar çizilse azdır. Aslında toplumsal bütünlüğü kavrarken, belirleyici yapı, kültür (yaşam, tecrübe ve anlamlandırma tarzı) ve eylem arasındaki ilişkiyi kurma biçimini, daha çok sınıf kültürü ve tarihi üzerine çalışan Marksistlere borçluyuz. Onlar bize, maddi yaşamın üretim sürecinde oluşan toplumsal ilişkilerin kolektif ve tekil özneler tarafından ancak 'yaşantılanarak' (tecrübe edilerek) 'anlamlandırıldığını' öğretti. Bu anlam verme süreci ve tarzının, mevcut toplumsal ilişkiler yapısını dönüştürücü ya da pekiştirici kolektif edim ve eylemlerin kaynağı olduğunu da.[3] Bu derlemede 'tecrübe' kavramına verilen önem, toplumsal yapı ve süreçleri ile algı, düşünce-duygu ve eylem arasındaki dolayımı ya da diyalektik ilişkiyi kuran faktör olmasında yatmaktadır. Bu perspektifi Negt ve Kluge ikilisinin, 1972 tarihli kitaplarına yazdıkları ve bu derlemede çevrilmiş olan "Giriş"te ifade etme tarzları ise şöyle:

> "Bu kitaptaki politik istemimiz, ekonomi politiğin analitik kavramlarını *aşağıya* doğru, yani insanların gerçek tecrübelerine indirerek tartışabilecek bir çerçeve oluşturmaktır."

---

2 Jürgen Habermas, "Further Reflections on the Public Sphere," ***Habermas and the Public Sphere***, C. Calhoun (ed.), Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1992, 446. Zaten derlemenin birinci kısmında ele alınan ***Öffentlichkeit*** kavramının mekansal-olgusal ve normatif içerik bütünlüğü de, bu paradigmatik çerçeveye işaret ediyor.

3 Toplumsal düşüncede 'tecrübe' kavramının modernlik tecrübesi ve değişen doğası açısından kullanımını Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramcı kuşaklarına borçluyuz. Özellikle de, kitle kültürü konusunda Walter Benjamin'e ve işçi sınıfı kültürü ve eğitim konusunda Negt ve Kluge'ye. Başka kaynakları mutlaka vardır; ama işçi sınıfı kültürü (nesnel yaşam, anlam üretimi ve politik eylem tarzı) incelemeleriyle; ('işçi sınıfı eğitimine' yönelik pratikleri ve kurucu metinleriyle İngiliz Kültürel Çalışmaları'nın kaynağını oluşturan) Raymond Williams, E. P. Thompson ve Richard Hoggart'ın kültür ve emek tarihiyle ilgili yazıları sayesinde tanıştım. Keza E. Hobsbawm ve A. Gramsci, farklı biçimlerde de olsa, toplumsal ve politik analizde kültürel olanın yeri konusunda ufkumuzu genişlettiler. Dolayımcı rolüyle tecrübe kavramının günümüzün kentsel toplumsal ve kültürel fenomenlerinin incelenmesinde kullanılabilme fikrini ise, kapitalist sosyoekonomik 'modernleşme' süreçleri, 'modernlik' (tecrübe) ve modernizm (temsil) diye üçlü bir kavram seti kuran Marshall Berman'dan öğrendim.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Negt ve Kluge, kendi kitaplarında burjuva kamusal alanının gelişmesi konusunda söylediklerinin anlaşılması için, Habermas'ın kitabının öncelikle okunması gerektiğini belirtiyorlar. İki kitabın ortak yanları ve yaklaşımları arasındaki farka ise, "Kamusal Alanın Kavramlaştırılması" adlı birinci kısımda yer alan ve Negt-Kluge'nin kitabının İngilizce baskısına yazdığı kapsamlı sunuşun çevirisi olan Miriam Hansen'ın yazısında ve "Kluge'yle Söyleşi"de ana hatlarıyla değiniliyor. Derlemede "Kamusal Alanın Kavramlaştırılması"nın yanı sıra "Kamusal Alan, Politika ve Yurttaşlık" ve "Kamusal-Özel Alan Ayrımı, Kamusal Kültür ve Medya" adlı iki ana kısım daha bulunuyor. Bu kısımlamanın amacı bütünün algılanmasını kolaylaştırmak; yoksa konuları itibariyle ayırt edilen farklı kısımlardaki çoğu yazının temaları ve sorgulama izlekleri, kavramın olgusal ve normatif muhtevasından dolayı kaçınılmaz biçimde birbiriyle kesişiyor. Tek tek yazıların tanıtılması, her ayrı kısmın başında yer alan "Giriş"lerde yapıldı. "Kamusal Alanı Kavramlaştırmak" kısmının başındaki "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları" yazısı, bu ilk kısımdaki temel çeviri metinleri ilişkilendirmeye çalışırken, derlemenin bütünündeki ana sorgulama çizgileri için de olabildiği ölçüde bir başlangıç oluşturmaya girişiyor. Ama bu ilk "Giriş," derlemedeki yazıların birçoğu meselelere Habermas dolayımıyla yaklaştığı için, esas olarak Habermas'ın kamusal alan kavramlaştırması üzerinde yoğunlaşmayı amaçlıyor.[4] Diğer iki kısmın "Giriş"leri ise standart bir makale formunda

---

4 Aslında bu derleme projesinin 1996'daki ilk oluşumunda, kamusal alan kavramının güncel kullanımlarının yaygın kaynağını da oluşturduğu için Habermas'ın düşüncesinin tanıtımı esas alınmıştı. O sırada kendisinin 1962 tarihli kitabı da henüz Türkçeye çevrilmemişti. Negt-Kluge yaklaşımını tanıtabilecek kimi çeviri ve yazıların projeye eklenmesi ve onların yaklaşımının derlemenin geneline yedirilmeye çalışılması, derlemenin yayınlanmasını geciktiren nedenleri üreten süreci de başlattı. Bu süreçte giderek, Habermas'ın kitabı *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adıyla Tanıl Bora ve Mithat Sancar tarafından Türkçeye çevrildi (İletişim Y., 1997). *İletişimsel Eylem Kuramı* (çev. M. Tüzel, İst., Kabalcı Y., 2001); *Öteki Olmak, Öteki'yle Yaşamak* (çev. İ. Aka, YKY, 2002) ve *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akibeti* (İst., Bakış Y., 2002) adlı kitapları da yayınlandı. Ayrıca çeşitli dergilerde kamusal alanla ilgili çalışmalar, yazılar, çeviriler, dosyalar ve özel sayılar çıktı. Erişebildiğim kadarıyla: Oktay Akmaner (der.), "Demokrasi Teorisi," "Vatandaşlık," "Katılım" ve "Kimlik" Dosyaları, *Diyalog*, no. 1, Ankara, Türk Demokrasi Vakfı Y., 1997; Serra Ciliv (der.), "Cumhuriyet Alkışla Olmaz" dosyası, *Cogito*, no. 15, Yaz 1998; Kamusal Alan Özel Sayısı, *Doğu Batı*, no. 5, Kasım-Ocak 1998-1999; Hukuk-Demokrasi-İnsan Hakları dosyası, *Toplum ve Bilim*, no. 87, Kış 2000-2001; Kamusal Alan ve Sivil Toplum sayısı, *Sivil Toplum*, yıl 1, no. 1, Nisan-Mayıs-Haziran 2003. [Ayrıca, doğrudan kamusal alan kavramını kullanan makaleler *Birikim*, *Mürekkep*, *Defter*, *Praksis*... gibi dergilerin çeşitli sayılarında da yer alıyor]. Derlemenin planlandığından çok geç yayınlanmasına rağmen yazıların katkılarının eskimediğini görmek, teselli veriyor. Tabii ki gecikmeyi telafi edici görünen nedenler, bir editör olarak, başta yazarlık hakları açısından olmak üzere derlemenin katılımcılarına yönelik sorumluluğumu ortadan kaldırmıyor. Bülent Forta ve Çağatay Keskinok ilk projeye yazılarıyla katılmışlardı; ama 'zaman oku' farklı nedenlerle bu yazıların güncelliğine meydan okuduğundan ve yeniden yazılma koşulları da uygun olmadığından derlemenin son halinde yer almamaları konusunda anlaştık; kendilerine özür borçluyum. Derleme için yazılmış bazı yazılar bu arada tabiatıyla başka kaynaklarda yayınlandı, ama bu derlemede de yer alıyorlar. Yazılarını zamanında teslim etmelerine rağmen aradan geçen süreye rağmen yayınlanacağından umudunu kesmeyen tüm yazarlara ve Hil Yayın'a güvenlerinden ve zerafetlerinden dolayı teşekkür

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

değil, öyle olmadı. Bu yazılar, numaralandırılmış ve belirli konu-temaları işleyen alt-kısımlardan oluşuyor. Bunlar, başka kaynakların yanı sıra o kısımda yer alan yazıları da (özetle tanıtarak) kullanan ve bu yazıları belirli bir tematik çerçeve içinden okumaya ve aralıkları tamamlamaya çalışan yazı parçaları. Elbette okuyucunun kendisi, derlemenin tüm yazılarını bu "Giriş"lerdeki okuma biçiminden değişik biçimlerde okuyacak ya da konunun doğası gereği kapsanmaya çalışılan geniş alanda istediği yerde yoğunlaşacaktır. Birçok okuyucu, haklı olarak, önemli şeylerin dışlandığını ya da ihmal edildiğini düşünecek; bazense, eksik bulduğu aralıklara istediği gibi yerleşecektir. Ben, en çok da, bu derlemenin kamusal alan meselesini işlerken Negt-Kluge aracılığıyla açtığı ve sonuçta sadece kabataslak işaretleyebildiği alanın, daha gelişkin düşünce ve incelemeleri harekete geçirmesini umuyorum. Kamusal alan nosyonunun 'emek,' 'üretim,' 'tecrübe' ve 'sınıf mücadelesi' kategorileri bağlamında işlenerek çoğaltılmasının, son yirmi yıldır toplumsal zihniyet ufkumuzda yükselen neoliberal ve sağ-muhafazakar biçimlerle baş etmede nefes açıcı bir gelişme yaratacağına inanıyorum. Sonuçta bu derlemeye, 'yorumlu bir almanak' diye bakılabilir: Kamusal alan konusunda, kuramsal ile yaşantısal olanı ilişkilendirmeye çalışan, bu yönde bir yandan seçip işaretlediği belirli konu-temaları çeşitli yazılarda ele alırken, aynı zamanda bunları "Giriş" yazılarında bağlantılandırmaya çalışan bir derleme. Dolayısıyla okumakta olduğunuz bu "Önsöz"ün de derlemenin genel bir envanterini verdiğini; hatta, derlemenin kurmayı arzuladığı ana hatları çizdiğini söyleyebiliriz.

II

Habermas ile Negt-Kluge'nin yukarıda anılan 1962 ve 1972 tarihli kitaplarının tarihsel arka planı, İkinci Dünya Savaşı'nın ertesindeki iki kutuplu dünya dönemine denk düşüyor. Miriam Hansen her ne kadar 1968'ler konjonktürünün de etkisini içeren Negt ve Kluge'nin eserinin 1970'ler sonrası dönüşen toplumsal koşulları kimi yönleriyle öngördüğünü öne sürerken haklı olsa da, eninde sonun-

---

ederim. Aradaki süre içinde Türkiye'de ve dünyada önemli olaylar ve gelişmeler yaşandığı için, derlemeye konunun gerektirdiği bazı yeni yazı ve çeviriler eklendi ve isteyen kimi yazarlar yazılarını yeniledi. Yazıların teslim tarihleri ya da daha yeni yazıların hangileri ve yazıların hangi parçaları olduğu, gerek kullandıkları kaynakların tarihlerinden gerekse de yazılarda konu edilen olay ve olgulardan genel olarak anlaşılıyor. Derlemenin ikinci ve üçüncü kısımlarına yazılan iki "Giriş"te, hem konu ve tema hem de bu zaman farklılıkların, birbiriyle geçerli biçimde örülmesi meselesiyle olabildiğince baş etmeye çalıştım. Yine de bu açıdan tutarsız, yetersiz ya da gereksiz sayılacak her yerin sorumluluğu tamamıyla bana aittir. Bu "Giriş" metinlerini değişik zamanlarda okuyan ve önerilerinden yararlandığım Aykut Çelebi, Eser Köker, Adnan Bostancıoğlu, Fatmagül Berktay ve Bülent Forta'ya çok teşekkür ederim. Hakan Koçak ve Bahadır Vural da son okumalarda destek verdiler. Son olarak bu derlemenin üretim sürecinde öğrendiğim önemli bir şeyi paylaşmak isterim: Bu tür derlemelerin bireysel değil, birlikte çalışan, birbirlerinin yazılarını okuyan bir kolektifin çabalarının ürünü olması gerekir; bu nedenle, Türkiye'de düzenli ve sürekli olarak yayın çıkarabilen her kolektifin emek gücü ve iradesi önünde 'şapkamı' çıkarıyorum.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

da her iki kitap da, Habermas'ın deyişiyle "devlet, toplum ve ekonomi üçlüsünün terkibinin aynı ulusal sınırlar içinde bir arada geliştiği" bir dönemin ürünü. Kapitalizmin 1973'lerle açığa çıkan yapısal krizinin ve 1989-1991'lerde sosyalist rejimlerin çöküşünün henüz yaşanmadığı bir tarihsel bağlama aitler. Dolayısıyla bu kitaplardaki kamusal alan(lar) kavramının toplumsal kabını, sermayenin yeni küreselleşme tarzının temellendirdiği süreçler öncesindeki egemen ulusal devlet yapısı oluşturuyor. Tabii ki Habermas küreselleşme süreçleri altında değişen ulus devlet, demokrasi ve kamusal alan ilişkisi üzerinde, Avrupa Birliği düzeyinde ama aynı zamanda 'dünya-içişleri politikası' ve 'dünya yurttaşlığı' meseleleri çerçevesinde düşünmeyi sürdürüyor. Habermas'ın bu yöndeki ve özellikle AB konusundaki düşünceleri, derlemenin ikinci kısmında işleniyor.

Ama bu önsöz madem derlemenin kısa bir envanteri olarak ve kamusal alan konusunda paradigmatik değeri olan eserleri öne çıkartarak kuruldu, burada tam da neoliberal küreselleşme ve küresel kamusal alan meselesi açısından değinmek gereken bir başka eser, Antonio Negri ve Michael Hardt'ın *İmparatorluk*'u var. Bu kitap 11 Eylül 2001'in hemen ardından Türkçede yayınlandı, kuramsal ve politik açıdan çeşitli yönleri öne çıkartılarak çokça tartışıldı ve eleştirildi. Bu derleme bağlamında *İmparatorluk* kitabının özel olarak üç temel özelliğini vurgulayarak öne çıkartmak isterim: Birincisi, küresel sermaye ve şiddet tekelini elinde tutan ABD'nin ve müttefiklerinin emperyalist egemenliği altındaki dünyada küresel bir kamusal alanın 'neredeyse' yokluğunu ve (Körfez Savaşı'yla başlayan ve Afganistan ve Irak'a yönelik yeni paylaşım saldırılarının belirginleştiği gibi) savaş ve sömürüden, yoksullaştırma ve korkuya dek diğer tüm şiddet biçimlerinin nasıl yeni egemen dünya politikasının temeli haline geldiğini resmetmesi. İkincisi, bu yeni dünyanın homojen değil, çelişki ve çatışmalarla bölünmüş bir dünya olduğunu göstermenin ötesinde, "devrimci değeri olan bir kamusal alan kavramı" ve "kamusal alanın yeniden ele geçirilmesi" yönünde küresel ölçekte politik program ilkeleri üzerine düşünmesi. Üçüncüsü ise, bütünlük kaygısı, yani argüman ve analizlerini çok sayıda konu ve problemi bağlantılandırarak disiplinlerarası biçimde kurması.[5] Bu nedenlerle kamusal alan konusunda esaslı bir yaklaşım ürettiğini düşünerek Antonio Negri'nin 1997'de yazmış olduğu 'Kamusal Alanın Yeniden Ele Geçirilmesi' yazısı derlemenin ikinci kısmına eklenirken, *İmpara-*

5 Yukarıda Habermas ve Negt-Kluge'nin eserlerinin paradigmatik değerinden bahsederken söylenenler, Negri-Hardt'ın eseri için de geçerli. Kitabın "Önsöz"ünde şöyle diyorlar: "Bu kitabı yazarken olabildiğince disiplinlerarası bir yaklaşım sergilemek için elimizden geleni yaptık. Argümanımız felsefi ve tarihsel olduğu kadar kültürel ve ekonomik; eşit oranda da politik ve antropolojik bir nitelik taşıyor... Emperyal dünyada, örneğin bir ekonomist, ekonomiyi anlamak için temel kültürel üretim bilgisine, aynı şekilde kültür eleştirmeni de kültürü anlamak için temel ekonomi bilgisine ihtiyaç duyar. Bu bizim projemizin aradığı bir koşuldur." A. Negri; M. Hardt, İmparatorluk, çev. İ. Yılmaz, İst., Ayrıntı Y., 2002, 22.

Ücretsiz PDF kitap Arşivi - https://rantey.org

torluk kitabının kamusal alan açısından önemi ve Habermas ve Negt-Kluge'nin düşünceleriyle bağı, bu kısma yazılan "Giriş" metninde tartışılmaya çalışıldı.

Kluge'nin deyişiyle, eğer "kamusal alan, mücadelelerin savaş dışı yollarla karara bağlandığı" alan ise, alternatif ya da kurucu nitelikli bir kamusal alan düşüncesi, şiddetin tüm biçimleriyle yükseldiği bir toplumsal dünyaya karşı, Williams'ın 'yaşam tohumu' taşıyor dediği düşünsel kaynaklardan biri olsa gerektir. Kamusal alan meselesini önemseyerek çeşitli boyutları üzerinde farklı biçimlerde tartışan elinizdeki derlemenin tüm yazarlarının paylaştığı kaygının, bu türden bir eleştirel düşüncenin ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

III

2015 Baskısına Not:[6]

Derlemenin ilk baskısından bu yana on yıl geçti.[7] İlk baskıda bu önsözde, küresel sermaye ve şiddet tekelinin egemenliği altında küresel bir kamusal alanın 'neredeyse' yokluğundan, (Körfez Savaşı ve Irak-Afganistan işgalleriyle belirginleşen) savaş, sömürü, yoksullaştırma ve korkuya yönelik şiddet biçimlerinin yeni dünya politikasının temeli haline geldiğinden söz etmiştik; bu açıdan 'neredeyse' değişen bir şey yok.[8] Aynı yerde (ve derlemenin ikinci

---

6 Bu baskıya eklenen yeni yazıları ayırt etmek için "İçindekiler" sayfasında ve "Giriş: Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık"ta yazı numaralarının yanına [+] işareti konuldu. Yeni yazıların tanıtımları ve bağlamlaştırılması yine anılan "Giriş"te yapıldı. 2004 Aralık'taki ilk baskı sırasında güncel olup, giderek yazıldıkları tarihsel döneme tanıklık eden alternatif-karşı kamuların mücadeleleriyle ilgili kimi yazılarda olayları güncelleyen bilgi eklendi. Bu baskıda, Nihal Ünver ve Güneş Öztürk yayına hazırlıkta, Faruk Güney ise mizanpajda emeklerini sabır ve beceriyle ortaya koydular. II. Kısım'ın giriş yazısının yeni yazımında Adnan Bostancıoğlu ve Fatmagül Berktay gönülden yardımcıydılar. Bahadır Vural'ın ise editoryal okuması olmasaydı, yazma süreci noktalanamazdı. Minnettarım. Ayrıca on yıldır yazılarını bu derlemeyle paylaşan tüm yazarlarla beraberlikten onur duyduğumu ifade etmek isterim.

7 Geçen on yıl içinde, Türkiye'de kamusal alan kavramının farklı konularda muhalif düşünsel yaratıcılığın sözlüğüne girdiğini, özellikle de toplumsal hareketler literatürünün kamusallık fikrini içselleştirdiğini söylemek yanlış olmaz. Hem egemen kamusal alan hem de proleter/karşı/özerk kamusal alan nosyonları, yeni politik duyarlılıklar ve kavramsal açılımlar içinde kullanılıyor.

8 Derlemenin ilk yayınının üzerinden geçen yaklaşık 10 yıl içinde, gerek dünyada gerek Türkiye'de önemli gelişmelere tanıklık ettik. 2008'de ABD'de baş gösteren finans krizi çığ gibi büyüyerek dünya kapitalist sistemini sarstı. İşsizliğin artması, mülksüzleşmenin, güvencesizliğin ve yoksulluğun yaygınlaşıp derinleşmesi gibi ekonomik sonuçları olan kriz, küresel düzeyde politikanın çehresini de değiştirdi. 2000'li yılların ortalarında neoliberalizme karşı özellikle Latin Amerika'da gelişen tepkilerin iktidara taşıdığı sol partiler, bu kıtadaki güçlerini tahkim ederken benzer bir sol dalga Avrupa'da da kendini hissettirmeye başladı. Krizden en fazla etkilenen Akdeniz kuşağında başta Yunanistan ve İspanya olmak üzere siyasi programını neoliberalizmin yol açtığı yıkıma karşı mücadele üzerinden kuran partiler ve hareketler iktidar ya da iktidar alternatifi haline geldiler. [Hemen her büyük ekonomik krizde gözlendiği gibi, Avrupa'da aşırı sağın yükselişi de bu sürece eşlik etti.] Dünyanın kalan bölümünde ise son derece çalkantılı bir on yıl yaşandı. Kuzey Afrika

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

kısmında) alternatif ya da kurucu nitelikli direniş ve isyan hareketlerinin (Chiapas İsyanı'ndan Topraksızlar Hareketi ve Tiananmen Meydanı'na dek 2000'li yılların başındaki toplumsal hareketler kuşağının) "kamusal alanı yeniden ele geçirmeye" yönelik yerel-küresel düşünce ve eylemlerde yarattığı 'kıpırdanmalar'ı konu etmiştik. İşte burada, on yıl öncesiyle karşılaştırıldığında bugün hem dünyada hem Türkiye'de, kolektif kültürel ve politik yaratıcılığın ve halkların özgüven duygusunun canlanmasını sağlayan bir eşiğin aşıldığını söylemek yanlış olmaz. 2010'la başlayarak, sonuçları gelgitli ve henüz belirsiz olsa da, dünyanın dört bir yanında çalışıp didinen sıradan insanlar ve gençler politikayla gündelik hayatın, kentsel kamusal mekanlarla kolektif öznellik üretiminin iç içe geçtiği, sosyal medyayla bulaşıcı hale gelen çoğul halk isyanlarının özneleri oldular.[9]

Derlemede II. Kısım'a eklenen ve "Giriş: Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık" yazısında tanıtımı ve bağlamlaştırılması yapılan yeni yazılar; neoliberalizmin yaşamsal kaynaklara 'el koyarak biriktirmeye' yönelen mülksüzleştirici ve baskılayıcı saldırılarının yoğunlaştığı yarıklarda ortaya çıkan bu yeni kolektif direniş, isyan ve dayanışma tecrübelerinin peşinden gitmeye çalışıyor. Bu bağlamda, Türkiye'de kentsel dönüşüm tehdidi altındaki mahalle direnişlerinden iş cinayetlerine karşı sürdürülen hak arayışı ve dayanışma pratiklerine, Novamed Kadın Grevi'ne, Wall Street eylemleri başta olmak üzere dünyada 2010'lar sonrasına ait 'kent hakkı' talep eden, "müşterekçi" toplumsal hareketlere ve 2013 Haziranı'nın beklenmedik Gezi İsyanı'na varan kamusal mücadele ve eylem biçimleri ele alınıyor.[10] "Demokratik özerklik" projesiyle bir

---

ve Ortadoğu'da "Arap Baharı" olarak adlandırılan halk isyanları henüz beklentilere uygun radikal sonuçlar doğurmazken, etkili olduğu ülkelerde diktatörlüklerin yıkılmasına yol açtı; bunların yerine dünya kapitalizmine daha organik bir entegrasyona açık Batı yanlısı yeni oluşumlar ortaya çıktı. Libya, Suriye gibi ülkelerde henüz çözüme kavuşmamış iç savaşlara, Irak, Afganistan gibi ülkelerde ise 10-15 yıl öncesine dayanan işgal siyasetinin iflasına tanıklık ettik. Halen iç savaş benzeri bir iklimin yaşandığı bu ülkelerde ikili üçlü iktidar odaklarının bitmeyen hesaplaşması sonu belirsiz bir kaosun da zeminini hazırladı. Son on yılın dikkat çekici gelişmelerinden biri de Kuzey Afrika'dan Güney Asya'ya uzanan müslüman coğrafyasında, modern zamanlarda eşine rastlanmamış bir İslamî radikalizmin yükselişiydi. Bu yükseliş, dünya ölçeğinde çok büyük bir nüfusun insan hakları ve demokratik değerlerden giderek uzaklaştığının göstergesi oldu.

9 2011 yılında ortaya çıkan özgürleştirici toplumsal kalkışmaları ve ardından gelen gerilemeyi değerlendirmeyi ve katılımcıların yorum çoğulluğu içinden bir "bilişsel harita" çıkartmayı amaçlayarak yapılan (komünizm fikri üzerine konferansların üçüncüsü olan) konferansın zihin açıcı kitabı için bkz. Slavoj Zizek (der.), ***Komünizm: Yeni Bir Başlangıç***, İst., Metis Y.

10 Son on yılda, Türkiye'de AKP'nin neoliberal ekonomik uygulamalarının otoriterleşme ve erkek egemen muhafazakarlaşmayla birlikte yol aldığını görüyoruz. İki gerçek, yaşanan sürecin en çarpıcı göstergelerinden olsa gerek: İş cinayetleri ve kadın cinayetleri. Bunlara ilişkin davaların hukuken cezasızlıkla sonuçlanması ve giderek tırmandırılan polis şiddeti, otoriterleşmenin diğer açık göstergeleri. Geçmiş dönemin askeri vesayetinin birçoğu hukuksuz yargılamalarla tasfiye edilmesine paralel olarak AKP'nin kendi iktidarını kurma süreci, sadece devlet organlarında kadrolaşma ile sınırlı kalmadı; medyada, bir kısmı tehdit ve şantajla, bir kısmı ise kamu erki destekli

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://arsiv.org

Türkiye hareketi oluşturmaya da yönelen Kürt toplumsal hareketinin, Rojava Toplumsal Sözleşmesi[11] ve Kobane direnişinin kamusallık açısından çoğul anlatıları ise yazılmayı bekliyor.

MERAL ÖZBEK

özel sermaye kuruluşlarının önü açılarak yaygın bir tahakküm oluşturuldu. Neoliberalizmin yol açtığı ahlaki tahribat, yolsuzluk ve rüşvet en çok (kendi sermayesini yaratmaya girişen) iktidar sahipleri arasında gözlendi. Üstelik bu süreç sadece yolsuzluklarla değil kamusal alanların ve ortak mülklerin, özellikle inşaat sektöründe belli sermaye gruplarına rant imkanı yaratacak biçimde yağmalanmasının önünü açarak ilerledi. Bu dönüşüm, kamuoyunda "Kentsel Dönüşüm" yasası denen "Afet Yasası" altında meşrulaştırıldı. (Sema Erder, "Yeni İstanbul Çalışmaları ve İstanbul'da Yeni Çalışmalar" adlı yazısında 1950'lerden günümüze İstanbul'da yerel siyasetin dış ve iç dinamiklerini analiz ederken, Türkiye'de bugün kentsel rantın oluşumu ve dağıtımına ilişkin "otoriter-popülist" dediği egemen stratejileri sınıflamaya girişiyor: Kamuya ait alanlarda GYO ve büyük sermaye aracılığıyla gerçekleştirilen büyük projeler; kentin tarihi merkezinde terk edilmiş, sahipsiz vb. yapı alanlarında irili ufaklı yerel dönüşüm projeleri; kentin merkeziyle gecekondu bölgeleri arasında kalan ve orta ve alt orta sınıf mahallelerinde sürdürülen dönüşümler; ve "ziyettlik hakkı" çerçevesinde oluşmuş, mülkiyet açısından karmaşık özelliklere sahip, yoksul ve güvencesizlere yaşam alanları sunan gecekondu bölgelerindeki, Afet Yasası'nın baskısıyla da hızlanan "kentsel dönüşüm" projeleri. Kazananları ve kaybedenleri olan bu ayrıştırıcı süreçte, özellikle bu son halka dönüşümler çok önemli, zincirleme etkileriyle muhalif politikanın niteliğini değiştirmekte. bkz. içinde *Yeni İstanbul Çalışmaları*, İst., Metis Y., 2014, 377-385.) İstanbul'un hemen her bölgesinde süren yıkım, mülksüzleştirme, güvencesizleştirme ve metalaşma süreci, politikanın "kent hakkı" talebi çerçevesinde yoğunlaşmasını getirdi. Bu açıdan son on yılın Türkiye'deki çok önemli gelişmesi kuşkusuz 2013'ün Haziran ayında yaşanan Gezi İsyanı oldu. İktidarın olduğu kadar muhalif kesimlerin de beklemediği bu toplumsal kalkışma, sadece yaşandığı günlerle sınırlı olmayan, geleceğe de taşınabilecek güçlü potansiyeller taşıyan bir direniş ve dayanışma geleneğinin canlanmasının imkan ve ihtimalini yarattı. Böyle bir imkan işareti, Hrant Dink suikastini örgütleyen devlet bağlantılı çetelere ve son derece ağır ve çarpık işleyen adalet sürecine karşı çeşitli muhalif hareketlerin ve hassasiyetlerin ilişkilenmesinde ve Dink'in davasını devralan "Hrant'ın Arkadaşları"nın meselelerini kamusallaştırma tarzında kendini önceden göstermişti. Türkiye'nin son 30 yıldır temel meselesi olan 'Kürt sorunu' ise, son on yılda yeni boyutlar kazandı. Politik olarak Kürt hareketinin, sosyokültürel olarak Kürt kimliğinin yerel-ulusal kamusal alanın sınırlarının genişletilmesi ve demokratikleşmesinde çok önemli bir rol oynadığına tanık olduk. 2009-2010 yıllarında Oslo Görüşmeleri ile başlayan Barış Süreci geride kalan son beş yıl içinde fiili bir ateşkes ortamı ile (AKP iktidarının otoriter politikaları kalıcı barışa ilişkin umutları zayıflatsa da) barış ihtimalini ve barış fikrinin topluma yaygınlaşması imkanını beraberinde getirdi.

11 Rojava Anayasası için bkz. http://bit.ly/1ge3DSS

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

I. KISIM

KAMUSAL ALANI KAVRAMLAŞTIRMAK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1
Giriş: Kamusal Alanın Sınırları

MERAL ÖZBEK

"Biz tuhaf bir orduyuz, silahtan çok laf kullanıyoruz. Silahla, konuşabileceğinizi yok edersiniz; ama konuşarak, onu değiştirebilirsiniz."
—MARCOS

Neden 'kamusal alan'? İçinde yaşadığımız 'modern, kapitalist toplumların merkezi bir alanı olarak kamusal alan ya da demokratik meşruiyet ilkesi olarak kamusallık' dediğimizde, toplumsal formasyonun alanları ve temel kurumları hakkında bildiklerimize yeniden ışık saçan bir cümleyle mi karşı karşıyayız? 1962'de Almanca yayınlanan ve bizi bu kavramlaştırmayla tanıştıran Jürgen Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü: Burjuva Toplumunun Bir Kategorisi Üzerine* adlı kitabı, neden otuz yıldan fazla bir zaman sonra, 1989'da İngilizceye, 1997'de de Türkçeye çevrildi?[1] İçinde yaşadığımız dünyayı, toplumu anlama ve dönüştürme gayretinde kamusal alan kavramından nasıl yararlanacağız? Olanakları ve sınırları neler? Derlemedeki yazılar ister istemez bu sorulara yanıtlar arıyor. Yazarlar kamusal alanın kapsadığı kimi temel meseleleri değişik tasarım ve duruşlarla ele alırken, kavramın farklı kullanımlarını ve kullanım alanlarını örnekliyor; çoğu kez de bu alanlarda süregiden tartışmaları aktarıyorlar. Bu yazı ise, bir yandan, "Kamusal Alanı Kavramlaştırmak" adlı birinci kısım için seçilen çeviri metinleri bağlantılandırmaya çalışarak derlemenin bütünündeki tartışmalara bir giriş oluşturmaya niyet ediyor. Diğer yandan, gerek bu derlemede gerekse Türkiye'de kamusal alan tartışmaları daha çok Jürgen Habermas'a dayanarak sürdürüldüğü için, düşünürün kuramsal serüveni içinde kamusal alan kavramının çeşitli veçhelerini resmetmeye ve 'sınırlarını' değerlendirmeye çalışıyor.

Derlemenin "Kamusal Alanı Kavramlaştırmak" adlı birinci kısmının ilk bölümü, Habermas'ın kamusal alan kavramını ve bunun etrafında dönen bazı önemli tartışmaları sunuyor. Bu bölümdeki beş çeviriden ilki, Habermas'ın 1962 tarihli Yapısal Dönüşüm'ünün 1989'daki ilk İngilizce çevirisine Thomas McCarthy'nin

1 Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, çev. T. Burger; F. Lawrence, Cambridge, MA., M.I.T. Press, 1989 (1962). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adıyla (bundan böyle *Yapısal Dönüşüm*) 1997'de yayınlanan Tanıl Bora ve Mithat Sancar'ın bu başarılı çevirisi, kitabın 1990 tarihli Almanca, 17. baskısından yapılmış.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yazdığı "Giriş." McCarthy bu kısa yazıda Habermas'ın bu çalışmasının paradigmatik değerini net biçimde ortaya koyuyor. İkinci çeviri, Habermas'ın kendi kitabından kalkarak 1964'te yazdığı ansiklopedik madde. Kitabın bu özlü anlatısında Habermas, modern toplumda kamuoyunun biçimlenmesini sağlayan merkezi bir alan olarak tanımladığı kamusal alana; bu alanı ortaya çıkaran tarihsel koşullara ve onun yapısal dönüşümüne ilişkin analizinin ana hatlarını anlatıyor. Üçüncü çeviri, 1980'lerle birlikte özellikle Anglo-Amerikan yazınında Habermas'ın kamusal alan fikrinin sahipleniliş tarzını, kendisine getirilen yaygın eleştirileri de kapsayarak gösteren Nancy Fraser'ın yazısı.[2] "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek" adlı bu yazı günümüzde demokrasi üzerine tartışan radikal düşünürlerin Habermas'la girdikleri eleştirel diyaloğu ve kendisine yöneltilen temel eleştiri noktalarını kapsamlı biçimde örnekliyor. Anglo-Amerikan ve Avrupa yazınında kamu/sallık meselesine ilişkin çeşitlilik içeren bir tarihsel birikim bulunsa da, bugün canlanan kamusal alan ve demokrasi tartışmalarının entelektüel kaynağında Alman eleştirel politik düşünce geleneğinin önemli bir yeri olduğunun altını çizmek gerekir. Alman tartışması İngilizce konuşulan dünyada esas olarak, *New German Critique* dergisi aracılığıyla yaygınlaşıyor ve Habermas'ın ansiklopedik makalesi de İngilizcede ilk kez 1974 kışında bu dergide çıkıyor. 1980 sonlarına dek, Almanya'daki tartışmayla bağın kurulmasını esas olarak bu dergi sağlıyor.

Habermas'ın otuz beş yıl öncesine ait çalışmasının etrafında gelişen son on-on beş yıllık tartışma damarı, kendisi gibi Frankfurt Okulu'yla (Eleştirel Kuram) bağlantısı bulunan ve düşüncelerinin etkisi yakın zamanlara kadar Alman camiasıyla sınırlı kalan Negt ve Kluge ikilisinin çalışmalarının etkisiyle de genişleyecek gibi görünüyor (Habermas, Theodor Adorno'nun, Oskar Negt ise Habermas'ın asistanı olmuşlar. Alexander Kluge de Adorno'nun arkadaşı ve takipçisi). Bilindiği gibi, Habermas Frankfurt Okulu'nun ilk dönem tartışma noktalarını ve çözümlemelerini genişleterek yeni bir konuma taşıdı. Bağımsız Marksist sol düşünürler olan ve 1968'lerin politik duyarlılıklarına yakın duran Negt ve Kluge'nin eleştirel yaklaşımında Adorno'nun etkisi bulunsa da, bu derlemedeki Miriam Hansen'ın yazısında kapsamlı olarak anlatıldığı gibi, onlarda gerek kültür endüstrisi gerekse

2 Fraser'ın bu yazısı, *Yapısal Dönüşüm*'ün İngilizcede yayınlanması vesilesiyle 1989 Eylül'ünde North Carolina Üniversitesi'nde Habermas üzerine düzenlenen konferanstaki sunuşların Craig Calhoun tarafından yapılan derlemesinde yayınlandı. Sosyolog, siyaset bilimci, filozof, tarihçi, edebiyat kuramcısı, iletişim kuramcısı ve antropologların katıldığı bu konferansta, Habermas da, 1962 kitabını ve kendisine yönelttilen eleştirileri değerlendiriyor; kendi kuramsal formasyonundaki ve politik görüşlerindeki değişimi anlatıyor. Habermas bu sunuşunu, kitabının Almanya'daki 17. baskısının "Önsöz"ü olarak yayınladı. Calhoun'un derlemesinde "Further Reflections on the Public Sphere" adıyla yayınlanmış olan Habermas'ın bu değerlendirme metni, böylece, Türkçe çevirinin "1990 Baskısına Önsöz" (s.13-56) olarak elimizde bulunuyor. Ayrıca Seyla Benhabib'in bu yazı içinde adı geçecek olan ve daha önce Türkçeye "Kamu Alanı Modelleri" diye çevrilmiş bulunan makalesi de, yine Calhoun'un bu derlemesi içinde "Models of Public Sphere" adıyla yer almaktaydı. Bkz. Craig Calhoun [ed.], 1992.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tecrübe konusunda özellikle Walter Benjamin'in farklı etkisi oldukça belirleyicidir. Jürgen Habermas'ın burjuva kamusal alan kavramlaştırmasını temel alan, ama onun ötesinde bir 'proleter kamusal alan' ya da 'karşıt kamusal alan' tasarımı geliştiren Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin 1972'de yayınlanmış olan *Kamusal Alan ve Tecrübe: Burjuva ve Proleter Kamusal Alanın Analizine Doğru* adlı kitapları, Habermas'ın kitabından dört yıl sonra, 1993'te İngilizceye çevrildi.[3] Negt ve Kluge bu kitapta, burjuva kamusal alanından ayrı, potansiyel bir 'tecrübe' alanı olarak proleter (ya da karşıt) kamusal alanı ve bu iki alanın diyalektik ilişkisini araştırıyorlar. Aslında Negt ve Kluge ikilisinin kitaplarının, Habermas'ın yapıtıyla soldan girişilen ilk en kapsamlı eleştirel diyaloğu oluşturduğunu söyleyebiliriz.[4] Onların kitaplarının içeriği, bugün Anglo-Amerikan dünyasında Habermas'a getirilen bazı temel eleştirilerin (özellikle feminist eleştiri dışında) bundan neredeyse otuz yıl önceden beri Alman camiasındaki tartışmada kapsandığını gösteriyor.

Derlemedeki dördüncü çeviriyi, Negt ve Kluge'nin *Kamusal Alan ve Tecrübe* kitabına kendilerinin yazdığı "Giriş" oluşturuyor.[5] Bu kısa çeviri, onların ne amaçladıkları ve özellikle 'proleter kamusal alan'dan ne anladıklarını kendi dillerinden okumamıza ve böylece de bu çok önemli kitabın Türkçede yayınlanmasına davetiye çıkarabilir. Beşinci çeviri ise, Miriam Hansen'ın Negt ve Kluge'nin bu kitabının 1993'teki İngilizce baskısına yazdığı, kapsayıcı "Önsöz"üdür.[6] Hansen bu makalesinde Negt ve Kluge'nin ortak çalışmalarının temel tezlerini ve kavramlarını tanıtmakla kalmayıp, 1968-70'lerin toplumsal bağlamından kalkarak yazılmış olan bu kitabın 1990'ların Batı dünyasının toplumsal ve politik sorunlarını kavrayabilme yönünde taşıdığı potansiyeli irdeliyor. Hansen, ikilinin proleter kamusal alan anlayışının merkezinde yer alan tecrübe (Erfahrung) kavramının Walter Benjamin ve Siegfried Kraucer'e dek izini sürerken, Eleştirel Kuram içinde gerek tecrübe gerekse medya ve kitle kültürü konusundaki farklı duruşları da ustalıkla resmediyor. Aslında Habermas'ın kurduğu modelden kalkarak proleter

---

3 Oskar Negt ve Alexander Kluge, ***Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of Bourgeois and Proletarian Public Sphere,*** çev. P. Labanyi, J. Daniel, A. Oksiloff, Minneapolis, Minnesota Press, (1972) 1993.

4 Habermas'ın kitabı 1962'de Almanya'da yayınlandıktan sonra kitap etrafında, özellikle dönemin öğrenci hareketleri ve buna karşı gelişen yeni-muhafazakar tepki dalgası bağlamında hem sol hem sağ kanatlarda gelişen polemiksel tartışma, esas olarak demokrasi ve kamusal alan meselesi etrafında yoğunlaşıyor. Habermas'ın bu konuda anlattıkları için bkz. Habermas, 1997, 15 ve dipnot 4.

5 Negt ve Kluge'den 1972 kitaplarının İngilizce baskısındaki bu "Giriş" ve birinci bölümden bir kısım Türkçeye daha önce Almancadan çevrilmişti. Bkz. Negt; Kluge, 1991. Çeviriyi yapan Ahmet Doğukan da, çeviri metninden önce yazdığı notta, Negt ve Kluge'nin düşüncesi için haklı olarak 'zahmetli, ancak toplumsal muhalefetin düşünsel beslenmesi için zorunlu' diyor.

6 Bu "Önsöz", kitabın çevirisi çıkmadan daha önce başka bir adla makale olarak ***Public Culture*** dergisi'nde yayınlanmıştı. Elinizdeki derlemedeki çeviri, bu makaleden yapıldı. Bkz., Hansen, 1993.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

bir kamusal alan anlayışını geliştiren Negt ve Kluge'nin çalışmalarını—bilebildiğim kadarıyla demeliyim—Almanya dışında farklı toplumsal bağlamlarda ileri götürecek yaygın bir eleştirel sahiplenme henüz görülmüyor. Kamusal alan konusunda ilk özel sayıyı 1990'da çıkaran *Social Text* dergisinin "Giriş"inde Negt-Kluge'nin çalışmasına atfedilen önem, daha çok ABD bağlamlı bir kamusal alanda farklılık ve çoğulculuk vurgulu bir yorumlamayla sınırlı görünüyor.[7] Nancy Fraser'ın yazısında kullandığı 'mâdun' (subaltern)[8] karşıt kamusal alan terimi ise, Habermas'ın kavramını burjuva kamusallığının ötesine taşımayı amaçlamak açısından Negt-Kluge tarzıyla bir akrabalık taşısa da,[9] bugüne ilişkin eleştirel kaynağını özellikle feminizm başta olmak üzere yeni toplumsal hareketlerden alıyor ve postkolonyal ve postmodernist bir yaklaşıma daha yakın duruyor.[10] Fraser, politik demokrasi için toplumsal ve ekonomik demokrasinin zorunlu olduğunun altını kuvvetle çiziyor; ama bu daha çok çağdaş kapitalist toplumlardaki demokrasi biçiminin sınırlarının eleştirel kuram tarafından açığa çıkarılması vurgusunun arka planı olarak kalıyor. Fraser'ın yaklaşımı her ne kadar burjuva kamusallığının altında yatan temel varsayımların eleştirisini ve burjuva-sonrası bir kavrayışta bu varsayımlara denk gelen ve ötesine geçebilen tanımlamaları içererek tahayyül imkanlarını genişletse de, üretim temelli bir kamusallık vizyonu içermiyor. Fraser'ın yaklaşımının katkısı esas olarak Habermasçı bir kamusal alan kavrayışının ötekilik ve farklılık içeriğinin genişletilmesine dayanıyor. Miriam Hansen'ın kapsamlı "Önsöz"ü ise, Negt ve Kluge'deki 'proleter' ve 'karşıt' kamusal alan anlayışının yanı sıra, ikilinin bir sonraki çalışmaları *Tarih ve İnat*'ı[11] tanıtma-

---

7 Bkz. Robbins, 1990, 3-7. John Keane de Negt-Kluge'ye ikircikli yaklaşıyor. Çalışmayı (work) tamamıyla bürokratik amaçlı-rasyonel eylemle özdeşleştirerek endüstriyel ve eviçi emeği depolitize etmesi ve bu açıdan kamusal yaşamın liberal kavrayışı içinde kalmasından dolayı Habermas'ı eleştirirken, Negt-Kluge'ye dayanıyor; ama öte yandan Negt-Kluge'nin 'proleter' kamusal alan kavramını, gereğinden fazla yüklü, evrenselci, özcü ve homojen buluyor, tek bir devrimci sınıf ya da grup önermesini dogmatik bir önyargıyla malul bularak eleştiriyor. Bkz. Keane, 1984: 204-205; 261-262 dipnot 44.

8 'Subaltern' terimi için derlemenin bu kısmında yer alan Nancy Fraser'ın yazısındaki 22. dipnota bakınız.

9 Bilebildiğim kadarıyla, Negt-Kluge'nin çalışmasının bütününe hakkını veren yazılar, Amerikalı kültür kuramcısı Fredric Jameson ve dipnotlarda daha önce adı geçen Miriam Hansen gibi Marksistlere ve Hansen'in elinizdeki derlemesinin dipnotlarında da adı geçen, özellikle Alman düşünürlere ait. Bkz. Jameson, 1988; Huyssen, 1988; Pavsek, 1996. Bu yönde diğer yazılar için, ***Public Culture, October ve New German Critique*** gibi dergiler izlenebilir. Tabii artık internet kullananlar, bu konudaki tüm yayınlara erişebilirler.

10 Nitekim Fraser bu yazısından sonra kamusal alana yaklaşımını revize ettikten sonra 'postmodernist' olarak adlandırılmaya başlandı. Derlemenin son kısmında yer alan O. Beybin Kejanlıoğlu'nun yazısında Fraser'daki bu değişime değiniliyor.

11 Negt ve Kluge'nin birlikte yazdıkları ikinci kitap: ***Geschichte und Eigensinn***, Frankfurt, am Main: Suhrkamp Verlag, 1981. Kitabın başlığının ikinci terimini İngilizcede 'inat' ve/ya da 'irade gücü'

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

sı açısından önem taşıyor. Hansen, Negt-Kluge'nin politika, kamusal alan, tecrübe ve medya konusundaki yaklaşımının Eleştirel Kuram içindeki yerini ve gerek Adorno gerekse Habermas'tan farkını da, tarihsel bir arka plan içinde irdeliyor. Hansen'ın bu önemli yazısı, derlemenin son kısmındaki "Kluge'yle Söyleşi"yle ve yine bu kısma "Giriş"teki ilgili anlatıyla birlikte okununca, Negt ve Kluge'nin kamusallık düşüncesi daha bir somutlaşabiliyor. Bu birlikte okuma, Kluge'nin 1980'lerden sonra 'proleter' kavramını bırakarak 'karşıt' kamusal alan adlandırmasına geçişini de yansıtıyor. "Kluge'yle Söyleşi," Almanya'da karşıt medya (film) pratiğine ve Kluge'nin montaj estetiği anlayışına ağırlık veriyor; bunun yanı sıra, Negt-Kluge'nin Aydınlanma, Eleştirel Kuram, Adorno ve Habermas'la ilişkisini; karşıt ve üretici kamusal alan kavrayışını, günümüz kapitalist koşulları altında kamusal ve özel alanın mahiyeti ve empatik anlamıyla tercübenin mümkünlüğüne ilişkin görüşlerini kapsıyor.

Öte yandan Hansen'ın haklı olarak sorduğu gibi, "Avrupa kamusal oluşumlarına ilişkin geliştirilmiş bir kavramsal çerçeve Amerika'ya" bu durumda da, Türkiye'ye "ne derece aktarılabilir?" Her aktarma ve okuma, belli bir zaman, yer ve dünya görüşünün bağlamı içinden yapılıyorsa; Türkiye'de demokrasi, sınıf ilişkileri ve toplumsal hareketler Amerika'da ve Almanya'da olduğundan farklı şekilleniyor ve algılanıyorsa eğer, bizler de Negt ve Kluge'yi bazı açılardan Hansen'dan farklı okuyabiliriz. Özellikle dikkat çekici görünen şey, aslında, Kamusal Alan ve Tecrübe'nin yazılmış olduğu ve Miriam Hansen'ın solda 'parçalanmanın on yılı' diye adlandırarak resmettiği 1970'ler Almanyası'nda, ulus meselesinin yanı sıra sistem karşıtı toplumsal hareketler bağlamının ve bu bağlam içinde Negt ve Kluge'nin yanıt aradıkları temel soru(n)ların, Türkiye'de yaşananlara Amerika'ya nazaran çok daha fazla benzerlik taşıması. Bu bakımdan bizim açımızdan diğer tarihsel toplumsal farkların yanı sıra o ünlü 'zaman aralığı' da geçerli gibi. Bu tespit, Negt-Kluge'yi okurken, kamusal alanın sınıfsal içeriğini vurgulayarak; özellikle proleter kamusal alan, tecrübe ve 'ilişkisellik' ilkesinin[12] altını çizerek geliştiren bir okumanın daha doğru ve ufuk açıcı olduğunu düşündürüyor. Küreselleşmiş yeni elektronik medya endüstrilerinin kültürel ve politik kamusallık tarzında neden olduğu değişimin zamandaşlığı ve yine Hansen'ın da belirttiği gibi, bu konuda Negt-Kluge'nin tezlerinin geçerliliği ise şüphe götürmez.

---

olarak çeviriyorlar (bkz. Jameson, 1988).

12 "Negt-Kluge'nin 'ilişkisellik' (*Zusammenhang*) ilkesi, derlemede Miriam Hansen'ın yazısında, ikinci ve üçüncü kısımlarda yer alan "Giriş"lerde ve "Kluge'yle Söyleşi"de işlenmiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Kamusal Alan ve Sivil Toplum

Kamusal alan tartışmasının 1980 sonlarından başlayarak hem Doğu Avrupa ve eski Sovyetlerde hem de Batılı kapitalist toplumlarda yeniden canlanması ve kavramın eleştirel bir elden geçirmeyle yaygınlık kazanması, bu toplumlarda kamusal yaşamın dokusunu zorlayan genel toplumsal dönüşümler, mücadeleler ve politik meşruiyet tartışmalarıyla yakından bağlantılı. Çağdaş kapitalist toplumlarda demokrasinin toplumsal koşullarını ve imkanlarını sorgulayan Habermas'ın 1962 kitabı, bu yeniden canlanan demokrasi kuramı ve tartışmalarında kilit bir öneme sahip. Habermasçı kamusal alan fikri, birçoğunca, günümüz kapitalizminin koşullarında var olan liberal demokrasinin eleştirisi ve radikal ya da sosyalist demokratik yaşamın tasarımı ve inşasında vazgeçilmez kavramlardan biri olarak kabul ediliyor. Habermas'ın yaklaşımını önemli kılan, kamuoyunun içinde oluştuğu alan olarak kamusal alanın eleştirel akıl ve rasyonel rızaya dayalı modern özyönetim ilkesiyle tarihsel bağını yeniden kurmasından; hukuk devleti ve (müzakereci) demokrasi arasındaki ilişkiyi böylece radikalleştirmesinden; ve kamusallık (eleştirel/iletişimsel akıl) ilkesinin bugünün koşulları açısından gerçekleşebilirliğini irdelerken, analizini kapitalizmin tarihsel ve bütünleyici mantığı içinde, çok yönlü bir şekilde kavramlaştırmasından kaynaklanıyor. Habermas da kendi projesini "radikal demokrasi" ya da "modernlik projesinin demokrasi açısından yeniden kurulması" olarak adlandırıyor. Kamusal alan ilkesiyle yapılan bu modernlik vurgusu, Fordist devlet kapitalizminin ve reel sosyalizmin içine düştüğü krizin aşılması yönünde önerilen çözümlere (neoliberalizm, sivil toplumculuk, çok-hukukluluk, postmodernizm, partikülarizm, milliyetçilik, dinsel reaksiyonerlik, vb.) karşı durarak, 'modernliğin içkin eleştirisi'nden ya da modernliğin diyalektiğinden yola çıkan eleştirel yaklaşımlar açısından önemli hale geliyor (bkz. Beck vd., 1994).

Bilindiği gibi, 1970'lerden itibaren refah devleti döneminin sona ermesi ve neoliberalizmin yükselmesi, Doğu Bloku ve Sovyetler Birliği'nin çözülmesi ve Soğuk Savaş döneminin iki kutuplu dünyasının jeopolitiğini dönüştüren yeniden yapılanma, farklı biçimlerde de olsa devlet ve toplum arasındaki ayrımın altının yeniden çizilmesini getirdi. Modernlik projesinin iki karşıt paradigmatik söylemi olarak liberalizmin ve sosyalizmin içine girdiği meşruiyet krizi, sivil toplum ve demokrasi tartışmalarını canlandırdı. Bu tartışmalarda sivil topluma yaklaşımın hegemonik ve muhalif versiyonlarını ayırt etmek gerekir. Sivil toplum söylemi bir yandan, dünya kapitalist sistemindeki iktisadi ve politik krizi aşmak için yönelinen neoliberal (yeni-muhafazakar/sağ) politikalar bağlamında egemen bir söylem olarak yeniden canlandı. Bu yeniden-piyasa ekonomisinin egemenliği uyarınca uygulanmaya başlayan sosyal devletin küçültülmesi ve özelleştirme politikaları, piyasanın, ailenin, cemaatlerin ve sahiplenici bireyin güçlendiril-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

mesi söylemiyle bitişerek hegemonyasını kurmaya başladı. Buna göre, devletin üstünden atmaya başladığı sağlık, eğitim, sosyal güvenlik, yaşlıların bakımı vb. kamusal görevleri artık yurttaşlar, sivil toplum kuruluşları ve özel şahıslar üstlenebilirdi. Buna karşın, muhalif sivil toplum söylemleri, sosyal devlet anlayışının çöküşünü getiren neoliberal politika ve uygulamaları meşrulaştıran hegemonik sivil toplum anlayışına karşı gelişti. Devlet ve toplum arasındaki ilişkinin bu muhalif sorgulanmasında içerilen yeni toplumsal söz, eylem ve yaşam biçimi arayışlarının tohumları ise, kapitalist refah devletinin meşruluk krizinin belirginleştiği 1968'ler bağlamına dek geri götürülebilir.[13]

Craig Calhoun'un anlattığı gibi, Modern Batı tarihinin temel kavramlarından biri olan ve sistematik olarak ilk kez 18. yüzyılda ortaya çıkan 'sivil toplum' kavramını 1980'lerde muhalif açıdan yeniden çekici hale getirenler, esas olarak Macar ve diğer Doğu Avrupalı entelektüellerdir. 1989 olayları da, fikrin entelektüellerden daha geniş bir kamusal çevreye yayılmasını sağlıyor. Böylece "sivil toplum" giderek sadece Doğu Avrupa'da değil, Kuzey Amerika ve Batı Avrupa ülkelerinde olduğu kadar, Çin'den Tayvan'a Doğu Asya toplumlarında da demokrasinin toplumsal temeli çevresinde dönen tartışmaların bir parçası haline geliyor. Bu tartışmalar içinde ve politik kuram ve sosyolojide, sivil topluma ilişkin iki temel söylem ortaya çıkıyor. Birincisi, klasik ekonomi politik ve onun eleştirisi geleneği içinden sivil toplumun ekonomik-sistemik karakterini vurgularken; ikincisi, Rousseau'dan beri gelen toplumsal sözleşmeci eleştirel geleneği sürdürerek, özerk öznelerin oluşturduğu gönüllü, bilinçli toplumsal ilişki ve birlikleri vurguluyor. Calhoun'a göre 1980'lerde Doğu Avrupa ve Doğu Asya ülkelerinde ortaya çıkan demokrasi ve sivil toplum ilişkisi tartışmalarında, bu iki farklı söylem geleneği

---

13 1968 olaylarıyla başlayan toplumsal, politik ve kültürel kriz, 1970'lerin büyük iktisadi kriziyle örtüştüğünde artık Batılı Refah devletinin krizi çok yönlü hale gelecekti. Ama yeni-liberal politikaların geliştirilmesinden önce, 1968'lerde, Üçüncü Dünya Birinci Dünyaya karşı ulusal kurtuluş için başkaldırıyor, emekçi sınıflar sermayeye karşı ayaklanıyor, grevler yükseliyor; temsili demokrasinin sözde-temsilliliği, denge-demokrasisinin dengesi, refahın babası ve sermayenin annesi devletin kendisi, devlet iktidarının toplumun her alanına girerek yaşamın bizatihi kendisini bürokratikleştirmesi ve kapitalist toplumlarda 'yaşamın niteliği' sorgulanıyordu. Politik temsil, liberal politika, kapitalist devlet iktidarı ve kapitalizmin yarattığı savaşlar ve doğanın kirlenmesi, insanlar ve cinsler arası ilişkiler; ırkçılık, homofobi ve göçmenlerin dışlanmasını sorgulayan yeni çoğul hareketlerin tümüne, 'yeni toplumsal hareketler' adı verildi. Batı'da liberalizm, komüniteryanizm (cemaatçilik) ideolojisi tarafından eleştirilmeye başlandı; ve devlette cisimleşmiş zorlayıcı, bürokratik ve kurumsal güce karşı, toplumun özgür, gönüllü, çoğul eylemi öne çıkarıldı. Habermas, sermayenin ve devletin mantığının, yani kapitalist sistemin kar ve iktidar mantığına göre işleyen toplumsal alanlarının dışındaki alana, "yaşam alanları" diyecek; ve yeni toplumsal hareketlerin amacının yaşam alanlarını korumak, geliştirmek ve özgür bir iletişim alanı yaratmak olduğunu söyleyecekti. Böylece devlete karşı toplumsal hareketlerin mücadelesi ve sivil yaşam alanları geliştirme perspektifi, devlet ve sivil toplum karşıtlığı meselesini gündeme getirdi. Yeni toplumsal hareketlerin özellikleri ve sınıf hareketleriyle ilişkisi konusunda bkz. Wallerstein, 1993. Ayrıca Refah devletinin krizi ve yeni sağın yükselişi konusunda bkz. Özkazanç, 1997.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

arasındaki farklılık gözardı edildiği gibi, 'sivil toplum' nosyonu antikapitalist içeriğini de kaybediyor. Sivil toplum kavramının kullanımlarında, piyasa ekonomisi mi, toplumsal hareketler ya da onların kurumları, sivil inisiyatifler ve politik katılım ve söylem alanları mı, yoksa diğer kamusal yaşam ve topluluk alanları mı kasdediliyor, belli değil. Ayrıca özellikle de Doğu Asya toplumlarında, otoriterlikten demokratikliğe geçiş için toplumsal koşul olarak gösterilen sivil toplumun, ancak ve ancak kapitalist ekonominin gelişmesiyle mümkün olacağı öne sürülüyor (Calhoun, 1993: 267-269). Bu açıdan çevre toplumlara önerilen bu yeni sivil toplumculuğun, klasik Modernleşme Kuramı'nın yeni dünya düzeninin neoliberal politikaları çerçevesinde bir tür yeniden elden geçirilmiş hali olduğu söylenebilir. Öte yandan, solda kullanılan 'sivil toplum' kavramının da sorunları var. Bu kavramın solda kullanılışının 'sosyalist kuramın merkezi örgütleyici ilkesi' olarak onu yeniden canlandıran Gramsci'ninki gibi açıkca antikapitalist bir içeriğe sahip olduğu söylenemez. Biri olumlu, ikincisi olumsuz iki karşıt güdü var gibi: Olumlu yanı, solun

> "devlet baskısının tehlikeleri üzerine liberalizmin dersini öğrenmiş olduğunu gösteriyor, devlet iktidarına karşı devlet dışı kurumları ve ilişkileri savunumuzu güçlendiriyor; ancak ikincisi, bir zamanlar sosyalist gelenekten öğrendiğimiz sivil toplumun baskıları üzerine dersleri unutuyor görünüyoruz" (Wood, 1992: 4-5).

Aslında Habermasçı kamusal alan kavramlaştırmasının, Rousseaucu sivil toplum kavrayışını eleştirel ekonomi politik temelleri üstüne yerleştirip sentezlediği; dolayısıyla da, E.M. Wood'un yukarıdaki alıntıda bahsettiği gibi, 'sivil toplum'un baskılarını görmeyi mümkün kılacak biçimde ayakları üzerine oturttuğu öne sürülebilir. Tabii burada Habermas'ın prosedürel 'söylem modelinde,' Rousseau'nun genel irade kavramını eleştirerek kullandığını hatırlamak gerekir. Çünkü ona göre demokratik meşruluk, meşru yasanın kaynağı olan bireylerin önceden oluşmuş iradelerinin toplamı olarak genel iradede değil, bizatihi bu iradenin oluşumundaki müzakere sürecinin kendisinde yatar.[14] Böylece Habermasçı kamusal alan kavramı, klasik kamusal alanın genişletilmesi sürecinde ortaya çıkan biçimsel demokrasinin tarihsel oluşumunun hikayesini yerli yerine oturtmayı mümkün kıldığı gibi; analitik olarak birbirinden ayrı toplumsal etkinlik ve eylem alanlarını ayrım yapmadan içeren, dolayısıyla analitik gücü olmayan ve demokrasiyle piyasa ekonomisini özdeşleyerek 'kapitalizme kod adı' ya da 'gizleyici örtü' işlevi gören sivil toplumculuk yaklaşımının ideolojik yapısını serimlemede yararlı oluyor. Eğer Batı Avrupa'da mutlakiyetçilikle birlikte yükselen modern bölgesel

---

14 Bu tartışma için bkz. Habermas, 1997, 42-43 ve 12. Bölüm.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

devletin ve ondan özerkleşen bir burjuva ekonomisinin ortaya çıkmasının ürünü olan sivil toplumu, E. M. Wood'a dayanarak şöyle tanımlarsak: Sivil toplum,

> "...devletten farklı, fakat ne özel ne de kamusal, ya da belki her ikisi birden olan, yalnızca ailenin özel alanından ve devletin kamu alanından ayrı bir dizi toplumsal etkileşimi kapsamakla kalmayan, fakat daha özgül olarak ayırt edici bir *ekonomik* ilişkiler ağını, pazar alanını, üretim, dağıtım, değişim alanını da içeren ayrı bir insan ilişkileri ve etkinlik alanını temsil eder" (Wood, 1992, 2-3).

Habermas'ın anlatısına göre kamusal alan, *bu anlamıyla* sivil toplumun içinden ortaya çıkan özgül bir alandır. Habermasçı kamusal alan kavramı 'mekansal olarak' yukarıda Wood'un sivil toplum tanımından 'ekonomik ilişkiler ağı' çıkartıldığında geriye kalan 'insan ilişkileri ve etkinlikleri' alanının ürünüdür. Kamusal alanın tarihsel olarak oluşumunu, mahiyetini ve yapısal dönüşümünü anlamak için onu, önkoşulu ve yatağı olan "özel mülkiyet ve toplumsal —üretim ve dağıtım ilişkilerinin belirlediği dar anlamda burjuva toplumuyla" (Habermas, 1997: 97-98) —ya da Hegel—Marx çizgisinde sivil toplumla— temellendirmek; dahası, modern özyönetim ilkesi olarak 'kamusallığın' önündeki maddi ve yapısal engelleri tam da, devlet iktidarını da bağlayan bu yapısal temellerde aramak gerekir. Böylece kamusal alan kavramının analitik ve normatif gücü, "sosyalist gelenekten öğrendiğimiz sivil toplumun baskıları üzerine dersleri" unutmamanın yanı sıra, 'devlet iktidarının sınırlanması ve meşruluğuyla uğraşma kapasitesi ve aynı zamanda yeni toplumsal hareketler ve insan deneyiminin karmaşıklığına ilişkin artan duyarlılıklara kılavuzluk etme' yararlarını da içerir. (Wood, 1992, 6).

Craig Calhoun da, daha genel sivil toplum kavramı ile daha özgül olan kamusal alan kavramının birbirine karıştırılmaması, aynı anlamda kullanılmaması gerektiğini öne sürüyor:

> "Çünkü kamusal alan, sivil toplum içinden ortaya çıkan özgül bir alandır: politik kavgaların çözümlenmesini amaçlayan etkili bir rasyonel-eleştirel söylemin gelişmesini sağlayacak kültürel ve toplumsal örgütlenme alanıdır. Bu iki terimin, demokratik kuramın gerektirdiği sosyolojik ve kültürel analizi geliştirmek açısından farklı sonuçları bulunur. Sivil toplumu kamusal alandan ayırt etmemiz gerektiği gibi, ekonomik sistemin taleplerini ve analizini de, toplumsal örgütlenmenin öteki biçimlerinden ayırt etmek zorundayız. Burada mesele, toplumsal örgütlenmenin dokularıyla, belli bir tür söylem ve politik katılım arasındaki ilişkinin ne olduğudur. Söylem ya da politikayı, sanki kültür ve aktörlerin iradeleri hiç önemsizmiş gibi, toplumsal örgütlenmeye indirgeyemeyiz. Ne de, demokratik kamusal

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yaşamın özgül toplumsal örgütlenme tiplerine dayandığını unutmak yararlı olacaktır" (Calhoun, 1993, 267-268).

Bu anlamda 'kamusal' ve 'toplumsal' olan arasındaki fark, birinin demokratik politikanın temeli ve koşulu olarak söylem ve eylemin alanına, ötekinin ise, modern toplumlarda mahremiyetin ve mülkiyet ilişkilerinin özel alanlarına, temel yapılar olarak aile ve ekonomiye işaret etmesinden kaynaklanır (Hansen, 1993, 197). Habermas son dönemde, bu meyandaki tartışmalara eklemlenirken 'politik kamusal alan' ve 'sivil toplum' terimlerini birbiri yerine kullanmaya başlıyor. Ancak Habermas'ın sivil toplum terimini kullanışını, bizde genelgeçer bir düzeyde kullanılan ve hükümet-dışı mevcut tüm sivil toplum örgütleri ve sivil inisiyatifler toplamının (iktidar hedeflemeyen) özerk dünyası şeklinde ele alan anlayışla eşlememek gerekir. Habermas'ın son eserlerinde 'sivil toplum,' ilerde işleneceği gibi, 'kapitalist devlet aygıtı-ekonomi sistem(ler)i' ile 'yaşam dünyası' kavramlaştırmasının mimarisi' *içinde* kurulmuş olan ve analitik olarak devlet ve ekonominin dışında kalan yaşam dünyasının (özel değil de) kamusal boyutudur. Habermas sivil toplum terimiyle, 'yaşam dünyasının toplumsal kesimlerinde kamusal iletişimi sağlayan, devlet ve ekonominin dışında kalan, istemli ya da gönüllü kuruluşlar'ı kastetmektedir.

> "Sivil toplum, bu az çok kendiliğinden oluşan ve toplumsal sorunların özel yaşamdaki yansımalarını belli bir yere oturtup, özümseyip, ayrıntılarına inerek onları siyasal kamu alanına taşıyan kuruluş, örgüt ve eylemlerden oluşur. Politik kamusal alan, 'sınıfsal sınırların ötesine geçmiş ve toplumsal katmanlaşma ve sömürünün binlerce yıllık zincirlerini kırmış' bir sivil toplumdan destek alabilir" (aktaran M. Carleheden ve R. Gabriels, 1998, 147).

Habermas'ın kamusal iletişimde eşit katılım ve özgür söylem ilkesi olarak tariflediği kamusal alan ilkesinin, eleştirel toplumsal kuram ve demokratik politika pratiği açısından vazgeçilmez olduğu, Nancy Fraser'ın da temel öncülü:

> "Habermasçı anlamıyla 'kamusal alan' fikri, ...yurttaşların ortak meseleleri hakkında müzakerede bulundukları... kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim alanı. Bu alan, kavramsal olarak devletten ayrı olan; ilke olarak da devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği ve dolaştığı bir alan... aynı zamanda resmi-ekonomiden de kavramsal olarak ayrı; pazar ilişkilerinin değil, söylemsel ilişkilerin alanı; satın alma ve satmak yerine, fikir mücadelesi ve müzakere için bir sahne. Böylece kamusal alan kavramı demokratik kuram için gerekli olan ayrımları, yani devlet aygıtları, ekonomik pazarlar

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ve demokratik birlikler arasındaki ayrımları gözönünde tutmamıza izin veriyor."[15]

Bu analitik ayrımları gözönünde tutmanın demokrasi ve onun toplumsal temelleri açısından politik kuramsal önemi nedir? Kamusal alan kavramlaştırması, yukarıda değinildiği gibi, kategorik olarak ve antikapitalist içeriklendirmeyle, neoliberalizmi haklılaştıran 'sivil toplum' yaklaşımının ideolojik yapısını serimlemede yararlı. Sivil toplumu, (sermayenin sivil örgütleri dahil) her türden hükümet-dışı organizasyona ya da özerk sivil birliklerin toplamına indirgeyerek, gerek sermayenin toplumsal iktidarının gerekse toplum içine gömülü iktidar ilişkilerinin varlığını es geçmesine ve gizlemesine karşı bir duruş oluşturuyor. Ayrıca Fraser'ın üzerinde durduğu gibi kavram, bürokratik devlet yapılanmasına ilişkin reel sosyalizmin derslerini kale alan sosyalist demokrasi tartışmaları açısından, ekonomi başta olmak üzere kamusal meseleleri 'sosyalist devletin kontrolüne bırakmanın, sosyalist yurttaşlığın kontrolüne bırakmak demek olmadığına'; (özel mülkiyet hakkı dışındaki) sivil özgürlüklerin, siyasal katılım ve iletişim meselesinin ciddiye alınması gerektiğine ilişkin duyarlılığa kapı açıyor.

Demokrasi ve anayasal devlet arasındaki ilişkide (rasyonellik ve meşruluğun kaynağı olarak) kamusal alan ilkesi, gerek örgütlü kapitalizm altında devletin yasal düzenlemeler aracılığıyla yaşam alanlarına müdahalesinin ortaya çıkardığı disiplinci iktidar sorunlarının; gerekse sosyalist devletlerde bürokratik yapılanmışlığının öğrettiği dersle, yani sivil özgürlüklerin (düşünce, ifade, toplanma ve örgütlenme özgürlüğü ve seçme-seçilme hakları) ve devlet dışı bir demokratik alanın özerkliğinin korunmasının her türden demokrasinin gerekli koşulları olduğuna ilişkin dersle bağlantılandırılıyor.[16] Kamusal alan kavramı, Batılı Marksistler açısından, 'devletin ideolojik aygıtları' kuramının belirli bir kullanımıyla birlikte gelen ve devlet iktidarının aileden medya ve sendikalara dek tüm toplumsal kurumlarda gözeneksiz ve çatışmasız biçimde var olduğunu varsayan yaklaşımın ötesine geçmek yönünde yararlı olduğu gibi; sınıf temelli olan ve olmayan toplumsal hareketleri birlikte düşünen bir mücadele alanı vizyonunu geliştirmek için de kullanılıyor. Miriam Hansen'ın yazısında anlattığı gibi, özellikle Negt-Kluge'nin 'proleter, karşıt kamusal alan' anlayışı 1970'lerin Almanyası ve sonradan Doğu Avrupa ülkelerinde, çoğul muhalif kamusal alanların ilişkilenmesi ve fark-

15 Kaynak kullanmadan yaptığım referans ya da alıntılar, yazarların elinizdeki derlemedeki yazılarına gönderme yapmaktadır.

16 Burada sivil haklardan (civil rights) kastedilen, kamusal alan oluşturabilme hakları (düşünce, ifade, toplanma, gösteri ve örgütlenme hakları) ve seçme-seçilme haklarıdır. (Bkz. Dalgren, 1991: 4). Başka kullanımlarda genellikle sivil haklar klasik medeni haklar anlamında ele alınmakta ve sonuçta, sivil, politik ve ekonomik-sosyal haklar sınıflaması yapılmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

lıklarını koruyarak birlikte hareket etmesinde önemli bir rol oynamıştı.[17] Ayrıca kavramın belirli bir kullanılışı, üretim araçlarının özel mülkiyetinin ilgasının bürokratikleşme ve metalaşmanın toplumsal yaşamdaki nüfuzunu ortadan kaldırmak için yeterli olmadığından yola çıkarak, yaşam alanlarının bu yönde 'sömürgeleştirilmişliğine' karşı bir kamusal sahiplenme ve mücadele vizyonu oluşturmanın önemine dikkat çekiyor. Kamusal alan kavramının analitik gücünün bir diğer politik kuramsal yararı, özel ve kamusal alan ayrımı ve aralarındaki ilişkiler üzerine tartışmayı derinleştiren çağdaş feminizm açısından.

Fraser'ın işaret ettiği gibi, feministler açısından kavram, "toplumsal cinsiyet meselelerini pazar ekonomisinin ya da devlet idaresinin mantığına tabii kılmanın kadınların özgürleşmesini destekleyip desteklemeyeceği sorusunun" önünün açılmasına neden oluyor. Benhabib'e göre de, kamusal söylem modeli, feminist kuramı toplumsal iktidar sorunlarına yeniden yöneltecek bir model olarak ele alınıyor (1996, 257). Ayrıca, liberalizmi komüniteryen yönden eleştiren ve topluluk/cemaat hakları üzerine odaklanarak kimlik oluşumu, çokkültürlülük, demokrasi ve anayasal devlet meselelerini ilişkilendiren tartışmalarda kamusal alan kavramına çeşitli biçimlerde başvuruluyor.[18]

Türkiye'de "Kamu" ve "Kamusal" kavramının Kullanımı

Bizde kamusal alan kavramının kapsadığı özelliklere ilişkin 'kamu,' 'kamuoyu,' 'umumi,' 'aleni' ve 'amme' gibi terimler var.[19] Aslında Türkçe sözlüklerde bu

17 Aslında kamusal alan kavramı kullanılmadan da, aynı yönde kavramlaştırmalar mevcut. Immanuel Wallerstein, örneğin, 1848'lerle birlikte Batı dünyasında, Doğu Avrupa ve Sovyetlerde ve Üçüncü Dünyada ortaya çıkan sistem karşıtı işçi sınıfı hareketleri ve ulusal mücadelelere, 1945 sonrası dönemde her üç dünyada sırasıyla, yeni toplumsal hareketler, bürokrasi karşıtı hareketler ve Batı karşıtı hareketlerin eklendiğini söylüyor. İkinci Dünya Savaşı sonrası dünya sistemindeki çok yönlü değişimlerin ortaya çıkardığı dünya solundaki siyasi bunalımı aşmak için yaptığı strateji tartışmasında, işçi sınıf hareketleri ve yeni toplumsal hareketlerin bir aradalık deneylerini örnekliyor (ABD, Fransa'da Gökkuşağı hareketleri, vs); ve ulusal ve uluslarötesi düzeyde ezilen sınıf ve grupların oluşturacağı 'sistem karşıtı hareketler ailesinin' kurulmasını öneriyor. Bu yönde kısa vadeli somut siyasal eylem için önerdiği dört adım, yeniden siyasallaşma; yeniden kavramlaştırma; dünya hareketler ailesinin kurulması; bunun hareketlerin kendi küçük dünyalarında yaşamaya son vermeleri. Aslında bu dört somut, kısa vadeli öneri çizgisi, kamusal alan dediğimiz karmaşık kavramlaştırma tarafından geliştirilmeyi mümkün kılacak biçimde içerebilir. Bkz. Wallerstein, 1993.

18 Charles Taylor'ın, çokkültürlülük tartışmasının yaygınlaşmasında etkin olan "Tanınma Politikası" adlı yazısı üzerine, Jürgen Habermas'ın da katıldığı eleştirel tartışmaları içeren makaleler derlemesi için bkz. Gutman (ed.), 1996. Kamusal alan ve demokrasi ilişkisi açısından, özellikle 1989'lardan sonra adlandırılmaya başlanan 'radikal demokrasi'ye ve de bu demokrasi görüşü ile sosyalist demokrasi anlayışı ilişkisine ikinci kısmın "Giriş"inde değinilmektedir.

19 Türk Dil Kurumu'na ait *Türkçe Sözlük*'te 'kamu' şöyle tanımlanıyor: 1. [esk.] Hep, bütün. ["Biz kimseye kin tutmayız. Kamu alem birdir bize" Yunus Emre]. 2. Bir ülkedeki halkın bütünü, 'halk, amme: kamu yararı'...Ardından kamu yararına savcının açtığı 'kamu davası'; kamu düzeni; devlet eliyle yürütülen ekonomik işlerin tümü olarak 'kamu kesimi'; kamu personeli örnekleri geliyor. M.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

terimlerin epeyi geniş tanımları bulunsa da, kamusallık ilkesi olarak 'aleniyet'in, dilimizi ve genel politik kültürümüzü derinden etkileyerek toplumsal geçerlilik kazandığı söylenemez. Günlük dilde 'umumi' terimi daha çok resmi organlar tarafından, herkese açık olan mekanları beyan etmek için kullanılageldi; ya da umumi yerlerde, herkesin ortasında yapılmaması gereken şeyler 'ayıp' ve 'yasak' terimleriyle bitiştirilerek ifade kazandı.[20] Bu kullanımları pekiştiren bir biçimde gündelik konuşmada 'kamu' dendiğinde hemen devlet gelir aklımıza; devlet idaresi, organları, kuruluşları, görevlileri ya da etkinlikleri gibi şeyleri, devlete ait ya da devlet kontrolünde yürütülen resmi bir alanı kastederiz. Halbuki, Habermas'ın dediği gibi, kamusal alan *her şeyden önce* toplumsal yaşamımızda kamuoyunun içinde oluştuğu alandır. Biz de bir yandan aslında, 'kamuoyu'nun halka (umuma) ait fikir-oy olduğunu, 'kamu hizmeti'nin devlete hizmet olmadığını, 'kamu yararı'nın devletin düzen-güvenlik güçlerinin yararı anlamına gelmediğini biliriz. Yine de "kamuoyu'ndaki kamunun kim olduğunu düşünmeden, kamuyu devlet aygıtıyla bitiştirerek, yani kavramı ortadan yarıp esasını kaçırarak kullanmayı sürdürürüz. Eğer kamu-sal kavramını sadece ve öncelikle devlet aygıtı ve erki için kullanırsak ve toplumu da bu anlamda 'özel' sayarsak, halkın hâlâ teba olduğu mutlakiyet dönemindeki kullanımının ötesine geçmemiş oluruz.[21] Çünkü modern toplumda demokratik meşruiyet ilkesi olarak kamusallık, devlet aygıtları ve onların icraatleri için 'örgütlenme ilkesi' olarak gelişmiştir. İdarenin, parlamentonun ve mahkemelerin 'aleniyetinden' yani tüm bu devlet işlerinin halka, onun bilgi ve denetimine açık olması gerektiğinden, bu anlamda söz edilir.[22]

N. Özön'ün *Osmanlıca Türkçe Sözlük*'ünde, ise şu tanımlar yapılıyor: "Umum": 1. genel olma. 2. hep, herkes. "alelumum": genel olarak, bütün. "Bilumum": hep, herkes, ayırt etmeden; "Umumen": bütün, hep. "Umumet": (ayın ile) Amcalık; (elif ile) analık. "Umumi/Umumiyet": Umuma, herkese müteallik, herkesle ilgili. (ahval-i umumiye; emniyet-i umumiye; Harb-i umumi; müdür-ü umumi; tarih-i umumi. "Umumiyat": genel konular. "Alen": açık ve meydanda olma. "Alenen": açık olarak, meydanda. "Aleni:" açık, saklanmayan. "Aleniyye": aleni. "Muhakemey-i aleniye": her isteyenin girip dinleyebileceği mahkeme. Münakaşa-i aleniye; müzayede-i aleniye. müzakere-i aleniye: açık müzakere. "Aleniyyet": bir işin açıkta ve meydanda olması. "Amme": kamu. "Amme Efkarı": kamuoyu. "Amme Hukuku": kamu hukuku. "Amme İdaresi": kamu yönetimi. "Amme menfaati": kamu yararı.

20 Türkiye'de 1980'ler sonrası kamusallık ve mahremiyet meselelerine ilişkin dikkat çekici bir tartışma için bkz. Gürbilek, 1991.

21 Krş.:"Mutlakiyet yönetimi altında, burjuva kamusunun özel bir alan olarak inşasından, ilkin yalnızca toplumsal ilişkilerin kamusal benzeri karakterlerinden soyutlanmaları şeklindeki 'özel' anlamıyla söz edilebiliyordu; siyasal, hukuksal ve idari işlevler, kamu erki oluşturmak üzere bir araya getirildiler. 'Özel', bu kamusal alandan ayrılmış bir sahaydı..." (Habermas, 1997, 159).

22 18. yüzyılda, İngiltere ve Kıta Avrupa'sında akıl yürüten özel şahıslar topluluğunun, yani esas kamunun ve onun işlevlerinin temel haklarla tanımlanmış alanının bir ürünü olarak kamusal alanın bizatihi kendisi, devlet organlarının icraatları için örgütlenme ilkesi olarak ortaya çıktı; aleniyetten bu anlamda söz edilir... Parlamento müzakerelerinin aleniyeti, kamuoyunun etkili

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Demokratik ilke olarak kamusal alan, yurtaşların ortak meselelerini, eşit ve özgür katılımla (söz, irade ve eylemle) halletmeye çalıştığı yerdir. O yüzden bir toplumda var olan kamusal alanın genişliğini ve sınırlarını; düşünce, ifade, bilgiye erişme, tartışma, toplanma, örgütlenme ve tanınma özgürlüklerinin gelişmişliği ve ayırt etmeksizin herkesi kapsayıcılığı (eşitlik, çokluk ve farklılık) belirler. Yurttaşların temel haklarının yanı sıra kamusal haklarını güvence altına almak, devletin görevidir. Anayasal hukuk devleti ilkesi, bunu sağlar. Teorik olarak kamu hukukunda, 'kamu erki'nin alanı olarak devlet dendiğinde, bahsedilenin 'hukukun üstünlüğü' ilkesinin bağladığı bir devlet teşkilatı ve işleyişi olduğu da bilinir.[23] O halde 'kamusal alan' kavramını dilimize yerleştirmek için, öncelikle politik kamusal alanın, tarihsel ve ilkesel olarak, devlet aygıtında yoğunlaşmış keyfi ve baskıcı iktidarı eleştirel olarak denetleyen ve dönüştüren demokratik muhalefetin alanı olarak anlaşılması gerektiğinin altını çizmek gerekiyor. Politik kamusal alan, 'ceberut' devletin ve baskıcı/keyfi siyasal iktidarların hasmıdır. Radikal anlamıyla ve tüm heterojenliği içinde 'halka ait,' bağımlı sınıf ve grupların politik söylem ve eylemleriyle katıldığı bir hegemonya mücadelesi alanıdır. O halde eğer bugün devlet etkinlikleri ve makamlarına 'kamu-sal' sıfatı ekleniyorsa, bu, modern devletin 'hukukun üstünlüğü' ilkesine bağlanmışlık gereğini ve 19. yüzyılın ortalarından itibaren toplumsal mücadeleler sonucu kazanılan politik ve

---

olmasını, ayrıca bir ve aynı kamusal topluluğun unsurları olarak milletvekilleri ve seçmenler arasındaki bağıntıyı sağlar. Yaklaşık aynı dönemde aleniyet, yargılama usullerinde de hayata geçti. Bizzat bağımsız yargı da, kamuoyunun denetimine ihtiyaç duyar; hatta yargının yürütmeden ve özel kesimden bağımsızlığı da, yalnız eleştiri yayan kamusal topluluk aracılığıyla güvence altına alınacak gibi görünür. Aleniyet ilkesine en etkili direniş, idareden geldi..." Habermas, 1997, 159, 172-173. Bu anlamda, 'kamutay' terimi örneğin, toplumun söz-karar yetkisinin devlet aygıtı içinde 'resmileşmiş' bir uzantısı olarak parlamento anlamında, en azından dilde, liberal demokratik kamu kavramına uygun bir kullanımdı. Krş.: "Bir burjuva devleti olarak hukuk devleti, yasa ile kamuoyu arasındaki bağıntıyı kurumsal yönden güvence altına almak için, siyasal işlevli kamuyu bir devlet organı olarak inşa eder." Habermas, 1997, 168.

23 TC. Anayasası'nın .değiştirilemez ve değiştirilmesi teklif edilemez' olan ilk üç maddesinden ikincisine göre de, "Türkiye Cumhuriyeti... demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devletidir." Kamu hizmeti ve kamu yararı kavramları İdare Hukuku'nun temel ve tartışmalı konularından biri niteliğini taşımaktadır (bkz. Aydın Gülan, "Kamu Hizmeti Kavramı," *İHİD, Prof. Lütfi Duran'a Armağan Özel Sayısı*, no. 1-3, 1998, 147-159). Tartışmaların önemli bir ayağı özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası ekonomik yapılanma ve devlet müdahaleciliğinin artmasının etkisiyle ortaya çıkmıştır. Nitekim Habermas da *Yapısal Dönüşüm*'de özel ve kamusal alan arasındaki iç içe geçmenin ('toplumun devletleşmesi, devletin toplumsallaşmasının'), özel hukuk ve kamu hukuku arasında kurulmuş sınırı nasıl muğlaklaştırdığını detaylı olarak işler (255-308). Öte yandan Türkiye'de 1980'lerin yeni ekonomik yapılanması ve özelleştirme politikaları itibariyle, kamu hukukçuları arasında 'kamu' kavramı etrafında; kamu yönetimi, kamu yararı, kamusal alan ve yurttaşlık konularında kritik bir tartışmanın çıkmış olması, bu konuda pek çok yeni yayına erişebilir olmamız beklenirdi. Ayrıca, özellikle kent planlaması konusunda yargı denetimi (kent hukuku) tartışmalarında kamu yararı kavramı özel bir önem taşımaktadır. Bu yönde bir derleme için bkz. Melih Ersoy; Çağatay Keskinok, *Kent Planlaması ve Yargı Denetimi: Koruma ve Geliştirme Bağlamında Kent Planlama ve Uygulama Süreçlerine İlişkin Sorunlar ve Yargı Denetimi*, Ankara, Yargı Y., 2000.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

sosyoekonomik haklara binaen devlet erkinin halkın yararına (kamu yararına) üstlendiği toplumsal görevleri olduğunu kastetmek ya da bundan bir meşruluk ummak içindir, başka bir şey için değil. Habermas'ın bu kısımdaki "Kamusal Alan" yazısında dediği gibi,

> "Her ne kadar sözün gelişi olarak devlet otoritesi için kamusal alanın yürütücüsü deniyor olsa da, devlet aslında kamusal alanın bir parçası değildir. Kuşkusuz devlet otoritesi genellikle 'kamu' otoritesi olarak ele alınır; ama bu kabul, kamusal alanın özelliğinden, yani devletin tüm yurttaşların selametiyle ilgilenmesi görevinden türetilmiştir."

Bu yüzden, devlet gücünün kullanıldığı kurumsal yerleri kast ederken 'kamu erkinin (otoritesinin) alanı' kavramını kullanıp; ' (politik) kamusal alan' kavramını ise, toplumdaki 'demokratik katılım ve eleştirel söylem alanı' olarak kullanmak yerinde olacaktır.[24] Toplumsal yapı ve ilişkiler bütününe egemen liberal ekonomik-politik açıdan yaklaşanlar, kamusal alan dendiğinde ya devleti ya da (sivil) toplumu anlayarak kavramı ortasından yararak indirgeyecek; her iki halde de, demokrasiyi, liberal özel ve kamusal (aile-ekonomi ve politika) ayrımına dayalı bir temsili demokrasi anlayışıyla sınırlayacaklardır. Her ikisi de aslında aynı madalyonun iki yüzüdür ve mevcut politik kamusal alanın kuruluşunda oluşturucu rol oynayan devlet iktidarı ve sermaye kesimlerinin çıkarlarının 'genel çıkar' olarak meşrulaştırılmasına yarar.

Yukarıda tartışıldığı gibi, kamusal alan (kamusal) ile sivil toplum (toplumsal) birbiriyle ilişkili ama ayrı kategoriler olmasına rağmen, 1980'lerden beri Türkiye'de giderek artan biçimde, aslında politik kamusal alanı kastederken sivil toplum demeye, bunu da sivil toplum örgütlerine indirgemeye yöneldik. Hatta TÜSİAD, MÜSİAD gibi farklı sermaye kesimlerinin toplumsal örgütleri ile demokrasi ve emeğin kurtuluşu için mücadele eden kitle örgütleri, sendikalar ya da diğer politik hareketler-inisiyatifler arasında ayrım yapmadan aynı kefeye koyarak, hepsine birden sivil toplum örgütü denmeye başlandı. Bu yaklaşım, Avrupa Birliği'ne uyum yasalarını destekleyen büyük burjuvazinin devlet güçlerine karşı demokratik bir güç oluşturduğu savıyla da pekiştirildi. Halbuki, kapitalist özel mülkiyete göre düzenlenmiş bir alan olan resmi ekonomi alanı ile politik topluluğun alanı olarak kamusal alan arasındaki analitik ayrımı unutmak, bu alanların devletle farklı ilişkileri olduğunun yanı sıra ulusal kamusal alanın şekillenmesinde sınıf mücadelesinin rolünü de gözardı etmek anlamına gelir. Türkiye tarihi sermayenin çeşitli kesimlerinin askeri darbeleri hep desteklemiş olduğunu söyler

---

24 Kavramın önüne 'politik' sıfatının eklenmesi, bu alanı, iletişim, kavramın canalıcı bir boyutu olmasından dolayı politik ya da değil tüm kamusal mekanları birden çapraz kesse del, esas olarak sosyal, yazınsal ve kültürel nitelikli iletişimin alanı olan kamusal mekanlardan analitik olarak ayırt edebilmemiz içindir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bize. 1971'den sonra toplumsal bir aktör olarak TÜSİAD ve 2000'lerden beri de MÜSİAD, olgusal biçimiyle mevcut-egemen kamusal alanın şekillenmesinde giderek daha etkin hale gelmiştir. Bu süreçte, çıkar örgütlerinin kendi aralarında ve devletle ilişkilerinde bilgi üretimi ve müzakere süreçlerinin gelişmesi, aleniyet açısından önem taşıyabilir. AB'ye uyum yasaları, liberal sözleşme haklarının ve özel mülkiyetin garanti altına alınmasını getirerek piyasanın uzun vadeli çıkarlarına uygun düşer. Özellikle de Türkiye gibi geç ve bağımlı biçimde kapitalistleşen bir toplumda (gecikmeyle, çokuluslu ve ulusüstü şirketlerin ekonomik egemenliği dönemine denk gelmesinin sonuçlarını unutmadan) AB'ye entegrasyonu savunan burjuvazinin çeşitli kesimleri, tarihsel 'kara kamu yönetimi' üzerinde, politik liberalizmin kamusal akıl anlayışına uygun bir rasyonel kurumsallaşma açısından olumlu bir etkide de bulunabilir. Tüm bunlar bir yandan mevcut kamusal alanın genişletilmesi mücadelesine katkıda bulunabilir, ama aynı anda mevcut toplumsal ve politik iktidarın meşrulaştırılması sonucunu da yaratır. Halbuki demokratik bir kamusal alan 'ilke' olarak, sadece keyfilik, baskı ve bürokratik hiyerarşileriyle devlet egemenliğine değil, aynı zamanda sermaye egemenliğine, ticarileşme ve metalaşmaya karşın kurulan, kurulması gereken bir alandır. Egemen iktidar ve para ilişkileri, kamusal alanı sakatlar. Kamusal aklın liberal tanımında bile (ki artık siyaset felsefesinde gündemde olan daha çok, Rawls'unki gibi politik liberalizmin çoğulcu ve adaletçi versiyonudur), şirketlerin ve özel grupların kâr ve ranta dayalı çıkarlarının, temel adalet konuları üzerindeki kamusal tartışmanın gücünü felç ettiği kabulü bulunur.

İlke olarak kamusallık eğer özyönetimi hedefleyen ve karşılıklılığı mümkün kılan eşit katılım ve özgür söylemin alanı anlamına geliyorsa, ücretli emek koşulları başta olmak üzere bu özyönetimin önündeki tüm maddi-manevi engellerin ortadan kaldırılması ya da iyileştirilmesi açısından kamusal alan, sadece egemen devlet baskısına değil, aynı zamanda kaçınılmaz olarak sermaye egemenliğine ve kâr mantığına karşı da kurulmak durumundadır. Kavramı böyle yorumlayınca; neoliberal politikalar altında kamu hizmet ve kaynaklarının özelleştirilmesinden sendikal örgütlenme haklarının budanmasına, çıplak yaşam hakkını dahi yok eden yoksullaştırma ve zorunlu göçten insan yaşamının tüm boyutlarıyla giderek metalaştırılmasına dek sorunları ele alışımız serpilebilir. Bu doğrultuda söz ve eylem üreten emek örgütlerini ve onlara dayanan politik ve sivil örgütleri, sermayenin toplumsal örgütleriyle aynı kefeye koyamayız. Sermayeyle emek arasındaki uzlaşmaz çıkarlar gerçeğini bize, Avrupa'da burjuva devrimlerinin ardından, özellikle 1848'lerle başlayan toplumsal mücadeleler tarihi öğretmiştir. Burjuva liberal tasarımında bu sınıfsal uzlaşmazlık meselesi, ekonomi ve politika alanlarını birbirinden ayırarak; ekonomik sömürü ve eşitsizliğin yarattığı sorunların ve dezavantajların telafisi için, yasalar önünde eşit sayılan yurttaşların

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

politik katılımını mümkün kılacak hukuki ilkeleri ve usulleri kabul ederek; bireysel ve kamusal özgürlüklerin garantilenmesini devletin görevi yapıp, yurttaşlara da bunların ihlali ya da yetersizliği durumunda (dördüncü güç, kamu gözcüsü olarak) kamuoyu oluşturup müdahale etme ve denetleme hakkı sağlayarak; yani ekonomik demokrasinin olmadığı bir ortamda, politik katılım ve hukuk mücadelesi aracılığıyla toplumsal sorunların öne sürülüp hukuki adalet içinde halledilmesi usulüyle çözülmüştür. Böylece liberal sözleşmeci kuramda, kamusal alan bir 'ara denetim alanı' olarak kurgulanmış ve politik iktidar, devletin toplumdaki her türden farklı düşünce ve inançlar karşısındaki 'politik tarafsızlığı' ilkesiyle sınırlandırılmıştır. Bu anlamda demokratik hukuk devleti, burjuva kamusal alanının temel ilkesidir. (Ya da, sosyal refah devleti olarak örgütlenmiş anayasal demokrasi, "kapitalizmin içine sığabileceği en iyi kabuktur.")

Türkiye'de, askeri darbelerle parçalansa da, şöyle ya da böyle yetmiş küsur yıllık bir anayasal devletin ve parlamenter rejimin varlığından bahsedebiliriz. Ancak Habermas'a uyarak 'kamusallığı' demokratik anayasal devletin meşruiyet ilkesi olarak ele alıp en azından 1990'lı yıllara bakarsak, politik demokrasi tablomuz karanlık çıkar. İlk başta, 1982 Anayasasının altında, anayasa hukukçularının da dediği gibi, devletin bekasını ve yürütme gücünü topluma karşı korumak üzere çıkartılmış, aslında "anayasal olmayan" bir anayasanın bağladığı hukuki ve yönetsel koşullar altında yaşıyoruz. Bu bağlamda; eğer devletin sivil özgürlükler meselesine bakışı, basit bir uluslararası halkla ilişkiler ve tanıtım meselesine indirgenmişse; yaşam hakkı ve kendi dilinde/görüşünde ifade hakkı başta olmak üzere temel hakları koruyabilmenin önkoşulu olan politik-kamusal haklar yıkıma uğratılmışsa; kamuoyu esas olarak bireysel kanaatlerin toplamı, araştırma şirketlerinin anketlerinin sonuçları ya da egemen medyanın oluşturduğu gündem ve reyting sonuçları olarak anlaşılıyorsa; medya egemen ekonomik-politik çıkarlarla iç içe kamusalın da, mahremin de içini boşaltıyorsa; çene çalma ve gösteri kendisini ifade özgürlüğü ve eleştirel tartışma yerine geçiriyorsa; demokrasi fikri, kısıtlanmış sivil haklar bağlamında yasaklı, barajlı seçimler ve oy çoğunluğu nosyonuna indirgeniyorsa; parti kapatma politikasıyla da beslenen bu şartlar altında, halk kesimleri tepkisini esas olarak seçim ortamlarında gösteren bir 'sessiz çoğunluk' halinde ifade ediyorsa; parlamentodan kamusal aklın ürünü olan bir konsensüse varma yerine kavga döğüş ve çoğunluk partisinin emr-i vakisi çıkıyorsa; aleniyet praksisi yerine, kamu olarak devletin sırları, gizli askeri yönetmelikler, 'derin devlet' çeteleri, yolsuzluk üreten siyasalar hakimse; adil ve bağımsız yargı yerine (simgesel ve fiziki) yargısız infaz ya da faili meçhul praksisi geçebiliyorsa; toplumun ciddi politik meseleleri güvenlik güçleri aracılığıyla çözülüyor ve emniyet görevlileri silah kaldırarak gösteri yapıyorsa; bu ve benzeri manzaralar ülkemizde demokratik bir kültür ve derin bir anayasal norm olarak kamusallık ilkesi içeren

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

demokratik devletten daha çok kanun devletinin hüküm sürdüğünü gösterir. 'Sözde kamusal alanlı' bir cumhuriyet rejiminin varlığına işaret eder.[25]

Habermas'ın demokrasi tartışması, modern bürokratik devletin yasallığa dayalı rasyonelliğinin sınırlarını zorlamaya; yasallığı, bir üretici güç olarak kamusal iletişimsel eylemin (eleştirelliğin ve dayanışmanın) rasyonelliğine tabi kılmaya çalışır. Habermas'ın radikal prosedürcülüğü esasen liberal modelle ortak bir yan taşısa da, ileride Seyla Benhabib'in yorumunda da görüleceği gibi 'demokratik sosyalist' ya da Habermas'ın kendi tanımıyla 'radikal demokratik' bir tasarıma yönelir. Bu bağlamda kamusal alan tartışmaları bizim açımızdan, hem Habermasçı hem de Negt-Klugeci çizgileriyle önem taşıyor: Burjuva demokrasisinin bile (hukuk devleti ilkesi ve kamusal akıl içeren politik kültürüyle) kökleşmediği bir toplum açısından, Habermas'ın 'anayasal bağlılık' ve kamusal alan ilkesindeki, yani diyalog etiğine dayanan radikal prosedür ve aktif yurttaşlık üzerindeki ısrarı çok önemlidir. Habermas'ın demokrasi ve hukuk devletinin iç bağının kurulması üzerindeki bu ısrarı, Korkut Boratav'ın 'devlet aygıtını faşizmden temizleme'[26] dediği köklü dönüşüm hedefini içerdiği gibi; neoliberal politikalar

---

25 Cumhuriyetçiliğin Antik Atina'dan başlayan serüveni ve farklı modelleri için, bkz. David Held, "Cumhuriyetçilik: Özgürlük, Öz-Yönetim ve Aktif Yurttaş," *Cogito*, no.15, der. S. Ciliv, çev. H. Paker; H. Doğan, 1998, 37-67. Aynı sayıda, Ferda Keskin'in yaptığı "Seyla Benhabib'le Söyleşi" (1998, 132-139) bulunuyor. Benhabib şöyle diyor: "Türkiye'de şu anda en önemli sorunlardan biri, (değiştirilmeyecek) anayasal temeller kavramının yerleşmiş olamaması... Yani, insan haklarını korumak, çoğulcu demokrasiyi sürdürmek, devletin laik niteliğini devam ettirmek demokratik anayasa düzeninin temellerindendir... Demokratik politikada devlet, siyasetin alanı değildir; devlet, siyasetin yapısını belirleyen bir çerçevedir, bir düzenleme alanıdır." (133, 138). Ayrıca; ekonomik liberalizmle modernist muhafazakarlığın sentezi olarak doğan Türk liberalizminin, 12 Eylül'ün ardından, 'ortak iyi'si olmayan bir cumhuriyetçilikle 'haklar söylemi' olmayan bir liberalizm telifiyle 'liberal otoriteryanizm' rejimine yol verdiğini öne süren bir çalışma için, bkz. Nilgün Toker; Serdar Tekin, "Kamusuz Cumhuriyet'ten Kamusuz Demokrasiye", *Modernleşme ve Batıcılık* (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 3), İletişim Y., 2002, 82-106.

26 Korkut Boratav, "Tek Çıkar Yol: Demokratik Devrim/Memleketin Hali," *Yeni Dünya Düzeni*, Ank., İmge Y., 2000, 35-38. Boratav 1990'ların sonunda yazmış olduğu bu yazıyı bitirirken, Kıbrıs fiyaskosuyla başlayan toplumsal çalkantının Yunanistan'da 'derin devlet pisliğini' süpürdüğü örneğini vermeden önce, şöyle diyor: "O halde bu çürümeyi süpürüp temizleyecek bir demokratik devrim umudu hiç yok mudur? Bence, bu doğrultuda bir köklü dönüşüm ancak iç ve dış etkenlerin ortak katkısıyla Türkiye'nin bir büyük toplumsal krize sürüklenmesi sonunda gündeme gelebilir. Böyle bir krizin nasıl oluşacağını, nasıl gelişeceğini öngöremeyiz." Boratav'ın bu sözleri, Türkiye'de özellikle 2001'lerle başlayan, ekonomik kriz altında olup temel konulardaki yasaları yeniden şekillendirmeye girişen ülkeyi AB ve ABD (Irak ve Ortadoğu) geriliminde bırakan dönemin, dış dünyadan ve içten kaynaklanan çoklu etkenler altında potansiyel bir büyük toplumsal kriz dönemi olarak mı yoksa yeni bir liberal-muhafazakar restorasyon dönemi olarak mı, yaşanacağı sorusunu akla getiriyor. Tabii, 2001'den itibaren çıkarılan AB Kopenhag siyasi kriterlerine uyum yasaları, 1990'lara ilişkin yukarıda çizilen tablonun en azından sivil özgürlükleri ilgilendiren boyutunda önemsiz sayılmayacak değişiklikler sağlamıştır. Ancak yeni yasaların uygulanması, geleneksel otoriter reflekslerin de değişmesini sağlayacak bir kamusal kültürün, bireysel ve kurumsal zihniyet ve davranışlardaki varlığını da gerektirir. Bu da yine ancak bu yöndeki toplumsal ve hukuki mücadeleler sonucu gerçekleşebilecektir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

altında giderek budanan ve gözden düşürülen sosyal devlet ve sosyal adalet anlayışının, kamu yararı ve kamu hizmeti kavramlarının yeniden içeriklendirilmesi için radikal bir politik-kuramsal bağlam oluşturur. Tabii, yine Habermas'ın deyişiyle, şu gerçeği unutmamak şartıyla:

> "İnsan, bir yandan hayat alanının parasallaşması sonucu ortaya çıkan rezil bedeli gözönünde bulundururken, diğer yandan da sosyal bürokrasinin insanları sıradanlaştıran gücüne karşı hassasiyetini sürdürebilmelidir."[27]

1980'lerden beri neoliberal politikalar ve piyasaya tapınmanın getirdiği değer yitimi, kamu yararı ve sosyal adalet kategorilerinin yanı sıra emek kategorisinin de politik, hukuki ve toplumsal söylemden dışlanmasına neden oldu. Bu açıdan, Negt-Kluge'nin, liberal ütopyanın ötesine geçen ve 'maddi-toplumsal üretim ve emek' zemininde temellenen karşıt kamusal alan yaklaşımları özel bir önem taşıyor. Negt-Kluge kamusal alanı, devlet ile toplum arasında kalan 'bir ara alan' olarak ele alan yerleşik kategorileştirmeyi eleştirerek, kamusal alan analizini, maddi üretim ve toplumsal yeniden üretim zemininden kalkarak ele alıyorlar. Onların yaklaşımı, tam da küresel ekonomik politikalar altında çalışan sınıfların örgütsüzleştirilme ve yeniden proleterleşme (mülksüzleşme ve yoksullaşma) süreci derinleşirken, gündemden düşürtülen ve değersizleştirilen 'üretim,' 'emek' ve 'sınıf mücadelesi' kavramlarının, sadece metaların maddi üretim sürecinde değil, tüm yaşam bağlamlarındaki toplumsal üretim süreçlerinde de geçerli kavramlar olarak yeniden dolaşıma sokulmasını destekliyor. Negt-Kluge'nin 'proleter' ya da 'karşıt' kamusal alanı, kapitalizmin sömürdüğü, parçaladığı, dıştaladığı ya da bastırdığı, değersizleştirdiği ve tedavülden çıkardığı toplumsal emek gücünün tecrübe, yetenek, beceri ve ilişki biçimlerinin karşı stratejiler aracılığıyla bağlantılandırılmasının ve güçlendirilmesinin taşıdığı devrimci potansiyele işaret ediyor. Bu türden fikri temeller, günümüz koşulları altında sosyalist politikaların yeniden formülasyonu ve kitleselleşme stratejilerini ciddiye alanlar açısından çok önemli.

Türkiye'de 1990'lı yıllardan beri kamusal alan kavramının özellikle akademik alanda kullanımı ise, bu derlemenin de ana kısımlarını oluşturan konularda, yani ağırlıklı olarak demokrasi, devlet, yurttaşlık hakları, sivil toplum, kamusal-özel alan ayrımı, çokkültürlülük, kimlik, iletişim ve medya üzerinde yoğunlaşıyor. Bu yöndeki çalışmaların önemlice bir bölümü, bu derlemedeki yazılar ve yazıların verdiği referans kaynaklarla örnekleniyor. Ancak, kavramın sosyal tarih, toplumbilim, politika bilim ve felsefesi, hukuk, edebiyat, iletişim ve medya bilimleri alanlarında kapsamlı araştırma ve inceleme amacıyla kullanıldığı henüz pek

---

27 J. Habermas, *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti*, çev. M. Beyaztaş, İst., Bakış Y., 2002, 112-113.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

söylenemez.[28] Kavramın politik yazındaki tartışmalardaki kullanım şekilleri de, ilgiyi hak ediyor. Bu açıdan sıradan bir gözlem, kamusal alan kavramının feminist düşünce ve politikalar açısından çoğaltıcı etkileri olduğunu; özellikle de liberal öğretide sabitlenen özel alanla ilişkisinin sorgulanmasından yola çıkarak, kamusal alanda 'kadınların görünürlüğünün' eşitlik ve adalet, farklılığın tanınması, iletişimsel demokrasi ve kadınlara yönelik şiddet karşıtlığı mücadelesinde öne çıkartıldığını gösteriyor. İslam eğilimli düşünürlerin kamusal-özel ayrımını, belirli bir sivil toplum (pazar ekonomisi) ve cemaatçilik (gelenek ve sosyal ağlar) perspektifi yedirilmiş bir biçimde, özellikle de din ve vicdan özgürlüğü başta olmak üzere negatif hakların güvence altına alınmasını öne çıkararak devlet-din ilişkisini sorgulayan bir politik liberalizm anlayışıyla verimli kıldıklarını görüyoruz. Kürt kimliği ve dilinin özgür ifadesi etrafındaki kullanımlarını da dahil edersek, bu üç yaklaşımda da kamusallık düşüncesinin sivil haklar, kimlik, iletişim, farklılık ve çoğulluk nosyonları temelinde kurulduğunu söyleyebiliriz. Bunlara karşın, sınıf mücadelesi perspektifli yaklaşımlarda kavramın daha çok, 'sivil toplumculuk ideolojisi' etrafında dönen bir politik tartışma içine kilitlenmiş olduğu ve 'kamusal alancı yaklaşımın' çoğunlukla Batı'da neoliberal yapılanmayı soldan restore eden 'üçüncü yolcu politikalarla' özdeşleştirilerek sahiplenilmediği görülmektedir. Halbuki, kamusal alan Kluge'nin dediği gibi 'politikanın kabıdır' ve tarih, toplum ve politikaya nasıl bakıyorsanız, kavramın analitik ve eleştirel olanaklarını bu yönde kullanıma sokabilirsiniz. Her şeyden öte, Türkiye'de toplumsal mücadeleler tarihinin sosyopolitik biçimde incelenerek yeniden yazılmasında kamusal alan kavramının çok yönlü katkısı olacaktır.

Genelde Türkiye'deki literatürde kamusal alan kavramının en yaygın kullanımının Jürgen Habermas kaynaklı olduğunu; ya onun kavramlaştırmasına dayandığını ya da onun eleştirel yorumlarına yaslandığını öne sürmek yanlış olmaz. Burada, Habermasçı kavrama hakkını vermeyen türden kısmi yorumlara ilişkin birkaç genel gözlemde bulunmak yerinde olabilir: Birincisi, Habermas'ın burjuva kamusal alanını çözümlemek üzere ürettiği anlatının, sanki Habermas'ın önerdiği kamusal alan anlayışı buymuş gibi ele alınması; dolayısıyla burjuva kamusal alanına getirilen eleştirilerin doğrudan Habermas'a yöneltilmesi. İkincisi, sanki

---

28 Burada kavramı çalışmanın bütününde doğrudan kullanan ve erişebildiğimiz bir iki somut araştırmaya referans vermek isteriz: Nilüfer Göle ve öğrenci meslektaşları, *İslamın Kamusal Yüzleri* adlı derlemede, meseleyi sosyallik modeli altında ya da Richard Sennettci bir kamusal mekanlar ve görünürlük perspektifi içinde ele alarak, niteliksel yöntemle bir alan araştırması yapıyorlar (Metis Y., 2002). Nadir Özbek ise, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet* adlı sosyal tarih çalışmasında, özellikle İkinci Abdülhamid ve İkinci Meşrutiyet dönemlerinde olmak üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda modern sosyal devlet, refah sistemi ve hayır işlerini incelerken, siyaset, iktidar ve meşruiyet meselelerini de kapsayan bir perspektif kuruyor. Burada Foucaultcu 'sosyal kontrol' ve (Geoff Eley katkılı) Habermasçı 'kamusal alan' kavramlarını, kendi deyişiyle 'esnek' biçimde ve 'geniş bir tarihsel perspektif içinde kullanıyor' (İletişim Y., 2004).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Habermas 1962'de yayınladığı kitaptaki düşüncelerini dondurmuş ve kavramı yeniden elden geçirmemiş gibi hep bu kitabına dayanılarak eleştirilmesi. Ya da Habermas'ı eleştirel bir şekilde okuyarak sahiplenenlerin görüşüne dayanıldığında, o görüşün Habermas'ın düşüncesine katkıyla geliştiğinin kale alınmaması. Üçüncüsü, Habermas'ın kamusal alanı, sistem ve yaşam bağlamı arasındaki dinamiğe oturtmuş olduğu gerçeği ve demokratik prosedür kaygısı es geçilerek, onun tasarımının yatay bir 'çeşitlilik' anlamıyla çokkültürcülük bağlamında eritilmesi ya da 'iletişimsel eylem'" nosyonunun gözden kaçırılması. Dördüncüsü, Habermas, Hannah Arendt, Richard Sennett, Charles Taylor, John Rawls gibi Türkçeye de çevrilmiş değişik düşünürlerin kamusal alan yaklaşımlarındaki farkların birbiri içine düşürülmesi; böylece, bu düşünürlerin yanı sıra olası başkalarının da farklı kamusallık perspektiflerinin tarihsel, analitik ve politik düşünsel dayanaklarının ve olanaklarının yeterince değerlendirilememesi. Örneğin, 'kamusal mekan' ve 'kamusal alan' kavramlarını eşdeğer kavramlar olarak ele almak, kamusallığa kentsel yaşam, sosyallik ve sosyal mekanlar açısından yaklaşan görüşler ile doğrudan politik bir derdi olan Habermas'ın kavramını yer değiştirebilir olarak kullanmak anlamına geliyor; böylece, kamusal-özel ikiliğinin aslında her farklı temel modelde farklı manalar verilerek kurulmuş olduğu gözardı edilmiş oluyor. Bu gözlemler bağlamında bu yazı, kamusal alan kavramı ve farklı modellerine değinmeye ve ağırlıklı olarak da Habermas'ın kamusal alan kavramını, düşünürün kuramsal serüveni içinde incelemeye çalışacaktır. Yazının sonunda ise, Habermas'ın politik kamusal alan kavramının 'sınırları' üzerine bir tartışma amaçlanmıştır.

Kamusal Alan Kavramı

Eric Hobsbawn, "Sözcükler çoğu kez belgelerden daha canlı tanıklardır" der (1989, 13). Çünkü her sözcüğün bir tarihi vardır ve her yeni sözcük ya da yeni bir anlam kazanan her eski sözcük, ortaya çıktığı dönemdeki yeni toplumsal gelişmelere, yeni olgulara (ve bunları farklı yorumlayan değişik toplumsal sınıf ve kesimlerin varlığına ve değişik görme biçimlerine) işaret eder. Bugün bize çok bildik gelen ve günümüzün toplumsal anlam ufku içindeki anlamıyla aşikarlaştırdığımız 'kamuoyu' sözcüğü de, ilk özgül anlamını somut bir tarihsel dönemde kazanmıştır. İcadını, burjuva toplumunun gelişmesine borçlu olan bir kavramdır. Habermas'ın geliştirdiği kamusal alan kavramının tanımı, kamusallık meselesinin bildik gelen kamuoyu fenomenine işaret etmekten öteye giden çok yönlü kapsamını ve farklı politik kuramsal duruşlara izin veren özelliğini ele veriyor. Almancada kamusal alan aynı anda hem analitik hem de eleştirel bir kavramsal araç olarak; bir yandan tarihsel ve toplumsal 'olanı' açıklamak ve araştırmak için, diğer yandan 'olması gerekeni' belirtmek için normatif bir ilke olarak kullanılıyor.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Habermas kavramın betimleyici (olgusal) ve normatif (ilkesel) yönlerine ilişkin şunları söylüyor:

> "Kamusal alan, yani *öffentlichkeit* kavramı, bazı fenomenleri düzenlemek ve onları kategorik bir çerçevenin parçası olarak belirli bağlamlara yerleştirmek için kullanılan analitik bir araç. Bu kavramın aynı zamanda kaçınılmaz normatif sonuçları var ve bunlar... normatif politik kuramdaki belli konumlarla ilişkili. Bu yan anlamlar, tarihsel analiz ile, özellikle de radikal demokrasi projesine hâlâ bağlı olanların mevcut durumumuza bir tür teşhis koyma yönünde yaptığı değer yüklü ve geleceğe yönelik girişimi birbirine bağlıyor" (Habermas, 1992, 462-463).

Dolayısıyla kamusal alan kavramının zorluğu, kendi içinde iki ayrı anlam boyutunu örerek içermesinden kaynaklanıyor: Birinci yönüyle, mekansal bir kavram: toplumsal yaşantımız içinde fikirlerin, ifadelerin ve tecrübenin üretildiği, açığa çıktığı, paylaşıldığı, dolanıp yayıldığı ve müzakere edildiği toplumsal alanları (kamusal mekanlar); bu süreçte 'ortaya çıkan' anlam muhtevasını (kamuoyu, kültür, tecrübe); ve bu anlam üretim sürecini oluşturan ya da bu süreç içinde oluşan kolektif gövdeleri (ulusal birimlerden, ulusaltı birliklere ve giderek ulusüstü ve küresel düzleme dek uzanan kamuları)[29] tanımlıyor. Tabii toplumsal bir alandan bahsettiğimize göre, kamusal olanı üreten süreçler, yapılar ve kurumlardan, ilişkiler, pratikler, kurallar ve etkileşim biçimlerinden; bunların içinde yer aldığı mekanlar ve tarihsel bağlamlardan ve tabii bu alandaki dönüşümlerden de bahsediyoruz. Böylece kamusal alan kavramı, yaşamımız içindeki farklı alanları ve fenomenleri, zaman ve mekan boyutlarıyla birlikte, toplumsal dinamikler içinde ilişkilendirmeyi sağlıyor. İkinci yönüyle ise kavram, anlam üretim alanları açısından normatif bir ilkeyi, bir ideali belirtiyor: *öffen*, ortak, aleni, açık ve eleştirel olan anlamına geliyor (kamusal). Aslında, özerklik, çoğulluk, açıklık, özdüşünüm ve eleştiri özgürlüğü gibi manalara gelen "glasnost" kelimesi, kavramın bu ilke-

---

29 Kamu, geleneksel yüzyüze insan ilişkileri aracılığıyla kurulan topluluktan farklı olarak, yüzyüze ilişki zorunluluğu taşımayan, birbiriyle mesafe içinde yaşayan insanların aynı sorun, fikir, olay etrafında iradi, gönüllü olarak bir araya gelmesiyle oluşan modern bir bir aradalık tarzı. Kaçınılmaz olarak da tarihsel olarak kitle iletişim araçlarının (basın ve modern haber anlayışının) ortaya çıkışıyla beraber giden, okuma yazma, düşünme, konuşma, tartışma ve toplanmayla bağlantılı bir olgu. Dolayısıyla, bu tür kamusal etkinliklerin gerektirdiği sivil hakların yasal garantilenmişliğini varsayan, talep eden bir bir aradalık tarzı. Bu nedenle kamu olgusu, cemaat ya da geleneksel topluluk ifadelerinin taşımadığı sosyolojik/politik//kültürel boyutlara sahip. Bu bağlamda, kendisi üzerinde demokratik tasarrufta bulunan her topluluk, bir halk/ulus olarak örgütlenen bir insan topluluğundan ulusaltı ve ulusüstü politik birliklere dek, kamu niteliği gösterir. Negt ve Kluge'nin "karşıt kamu" ve "cemaat" arasındaki ayrıma ilişkin görüşleri ise, Miriam Hansen'dan yapılan çeviride bulunuyor.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sel yanını, <ve kavramdaki modernlik vurgusunu> iyi karşılıyor.[30] Bu bağlamda, Habermas'ın bize öğrettiği, toplumsal anlam üretiminde kamuoyunun önemi ve kanaat ile kamuoyunun birbirinden farkıdır (Negt ve Kluge'de ise kamusal alan, kamuoyunu değil, onu da belirleyen kolektif tecrübeyi üreten yapılanmalar bütünüdür). 1962 tarihli kitabında Habermas'ın anlattığına göre, ilkesel olarak kanaatler kamuoyunun hammaddesini oluşturur. Gelmiş geçmiş kolektif önyargılar ve değerler ve kültürel varsayımlar tortusu içinde kurulan gündelik düşünce biçimleri (ortakduyunun ürünü olarak kanaatler), kamusal tartışma ve eleştirinin filtresinden geçirilir. Kamuoyu, kanaatleri böylece işleyen eleştirel aklın ürünü-

30 'Öffentlichkeit' kavramının bu çoklu anlamı için bkz. Hansen, 1993: 179, dipnot 1 (bu derlemedeki çeviride de dipnot 1). Ayrıca bkz. Habermas, 1992: 462-463. Habermas'ın *Yapısal Dönüşümü*'nü Almancadan çeviren Thomas McCarthy de kitabın girişinde *Öffentlichkeit* kavramının İngilizceye çevrilmesindeki sorundan bahsediyor: Almanların farklı fenomenleri ilişkilendiren 'yüksek düzeyde soyutlanmış/şişkin' kavramları, İngilizcenin pratik ve pragmatikliğine yabancı. Bu nedenle Almancadaki bu tek kavram, İngilizcede birden çok terime karşılık geliyor: kamu (public), kamusal mekan/yer (public site, arena) ya da kamusallık/tanıtım (publicity), kamuoyu (public opinion)... (Benzetirsek, Pierre Bourdiu'nün 'social field' kavramı da böyle, çok içerikli bir analitik kavram). Dolayısıyla McCarthy, haklı olarak, çeviride bağlam bu terimlerden birden fazlasına birden hitap ettiğinde hep 'kamusal alan' (public sphere) kavramını kullanmayı seçtiğini söylüyor. Türkçe çeviri açısından da, İngilizcedekine benzer bir zorluk var. 'Kamusal alanı' *Öffentlichkeit* ya da *public sphere* yerine kullandığımızda, içerdikleri için birden çok terim kullanabiliyoruz. Sorun yaratan şeylerden biri, sphere, site, arena, space, field gibi terimlerin karşılığı olarak Türkçede kullandığımız alan, mekan, yer, arena, uzam gibi terimlerin gündelik dilde, klasik anlamıyla coğrafi/mimari yan anlama sahip olması. (Kamusal alan kavramlaştırması ise, mekansal olanın her zaman toplumsal olarak üretilmiş olduğunu söylüyor). Bunlar arasında soyutlama düzeyi açısından daha uygun terimler, alan ve arena terimleri. (Arena, bir mücadele yan anlamını içermesi açısından aslında 'politik kamusal alanı' anlatmada bir kullanım edinebilir; ama, gündelik dilde sık kullanılmama dezavantajına sahip). Kamusal mekan ya da yer terimlerini ise, 'kamusal alan' kavramının mekansal boyutunu/sınırlarını, tabii ki, sosyal ilişkiler, kurallar ve iletişim biçimleriyle birlikte vurgulamak için kullanabiliriz. İkinci sorun, *public* teriminin karşılığıyla ilgili. Modern bir bir aradalık tarzı olarak 'kamu' ve sıfat olarak 'kamusal' terimleri İngilizcedeki bu aynı terime karşılık geliyor. 'Sal' eki kulağa hoş gelmese de, 'kamu alanı' yerine, "kamusal alan" diyenlere katıldım, çünkü 'kamu' Türkçede kullanım alışkanlığı itibariyle devletle tamamıyla bütünleştiği için kavramın esasına aykırı. 'Kamusal alanlar' dediğimizde, bu alanın oluşmasını mümkün kılan kolektif öznelerin (kamularının) yarattığı farkı vurgulamış oluyoruz; ama bu çoğul kullanımda da yine kavramın toplumsal mekan ve kolektif anlam üretimi boyutlarını içerdiğini de gözardı etmeden. Bu bağlamda, Habermas'ın 1962 kitabının başlığının Türkçeye 'Kamusallığın Yapısal Dönüşümü' olarak çevrilmesini de tartışmalı buluyorum. Çünkü, tarihsel-toplumsal bir kategori olarak 'kamusal alanı' mekansal/olgusal ve normatif bütünlüğü içindeki tanımıyla ele aldığımızda, yapısal dönüşüme uğrayanın "alanın bütünü" olması gerek. Yani kitabın başlığının 'Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü' olarak çevrilmesi daha doğru. Kamusallık terimi (Türkçe içinden düşünüldüğünde de), yapı-öznenin etkisiyle oluşmuş bir fenomeni, bir ilişkisellik biçimini, bir muhtevayı ve ilkeyi ifade ediyor ve 'kamusal alan' kavramında zaten içeriliyor. Habermas'ın (liberal modelden sosyal devletçi kitle demokrasisi altındaki modele dek) yapısal dönüşümünü anlattığı kamusal alan da, bütünlüklü anlamıyla 'burjuva kamusal alanı' ve bu kamusal alanla özel alan arasındaki dönüşen ilişkidir. Habermas'ın kitabının yan başlığının özel olarak, 'Burjuva Toplumunun Bir Kategorisi Üzerine' olması da; Habermas'ın yukarda metin içinde alıntılanan ve kavramın açıklayıcı/normatif özelliklerine ilişkin söyledikleri de, bu yorumumu destekliyor sanıyorum.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dür; böylece kamusal akıl, kanaatlerin toplamı ya da egemen kanaat değildir.[31] Habermas, iyi işleyen bir politik kamusal alan olmadan oluşan kamuoyuna, 'kamusal olmayan kanaat' der.

Toplumbilimsel temelleri ve politik felsefeleri ne olursa olsun, kamusal alan yaklaşımlarını çapraz kesen bir özellik var. O da her bir yaklaşımın, (kökleri kadim Yunan demokrasisine ya da Batı'da Rönesans'a dek götürülse de) 'kamusal'ın 18. yüzyıl Batılı Aydınlanma döneminden ve felsefesinden kaynaklanan modern bir fenomen ve kurgu olduğu üzerine anlaşmasında ve 'kamusal söylem ve toplumsal katılım' üzerindeki vurgusunda yatıyor. Kamu(sal) kavramı, sekülerlik, özerklik, eleştirellik, farklılık, çoğulluk ve özyönetimin metaforu. Bu nedenle kamusal alan, ister Hannah Arendt'teki ontolojik toplumsal çoğulluk varsayımı gereği olarak, ister liberallerin farklı tekil iyi yaşam taleplerine karşı nötr ortak kuralları çerçevesinde, ister Charles Taylorcı cemaatçilik şekliyle, isterse de Marksist sınıf mücadelesi uğrağıyla ele alınsın, her birinde şu ortak soru yatıyor denebilir: Bütün ayrılmışlıklara rağmen ya da bunları ortaya çıkaran yapısal engelleri ortadan kaldırarak eşit ve özgür (değerlerin nasıl tanımlandığı değişecektir) bir ortak yaşamı; adil ve çoğul bir üst kimliği ya da kolektif tecrübeyi nasıl mümkün kılarız? Ya da eğer kamusal alan Calhoun'un dediği gibi, toplumsal yaşantımız içinde kendimizi, kurumlarımızı ve kültürel geleneklerimizi yapmak,

---

31 Eski Türkçesi 'efkar-ı umumiye' ya da "amme efkarı" olup, daha sonraları "kamuoyu" dediğimiz kavramdaki 'kamu' teriminin yanındaki 'oy' terimini, İngilizcesi 'public opinion'daki 'opinion' sözcüğünün, yani 'kanaat' sözcüğünün karşılığı olarak kullanıyoruz. Batı'da 18. yüzyıla gelene dek, 'kanaat' sözcüğünün iki anlamı vardı: Birincisi, kesinleşmemiş yargı demekti. [Türkçedeki 'kanaat'a benzer biçimde. Nijat Özön'ün *Türkçe Sözlük*'ünde aynı zamanda: "Kanmak, kanım, inanmak" ve "Az şeyle yetinmek"]. İkinci olarak ise, ün, şeref, itibar, prestij ifadesi için kullanılıyordu. Bu haliyle kanaat, kültürel varsayımlar, değerler, inançlar, sezgiler ve önyargılara dayalı, yanılgıya açık; yani tartışmaya, eleştiriye açık olması gereken düşünceler demekti. 18. yüzyılda bu anlamıyla kanaat ile onun karşıtı olarak konulan 'eleştiri' arasındaki ayrım bu ikisi birleştirilerek kaldırıldı. Kanaat ile eleştiri karşıtlığı yerine, 'eleştirel toplumsal tartışma sonucu ortaya çıkan yargı olarak kesinleştirilmiş kanaat', yani 'kamuoyu' geldi. Bu tasarıma göre, tek tek bireylerin özel tecrübelerine dayalı kanaatleri, üzerinde tartışılan olay/sorun hakkındaki her türlü bilgiyle donanan ve [eşit/özgür koşullarda tartıştığı varsayılan] bu bireylerin eleştirel tartışması sonucu dönüştürülüyor, böylece akla dayalı ve adil bir anlaşmaya [oydaşmaya/mutabakata], yani rasyonel bir rızaya varılıyordu. Bu eleştirel süreç sonucu ortaya çıkan kamuoyu, hem bir ***aydınlanma*** sürecini ve hem de sonuçta tartışılan sorun/olay üzerinde kamusal bir ***anlaşmayı*** içeriyordu. Akla ve eleştiriye dayalı kamusal tartışma anlayışı, 18. yüzyılın 'siyasal kamusal alanından' önce, 17. yüzyılın ikinci yarılarından itibaren 'edebi kamusal alan' içinde ortaya çıkmıştı. Temelinde ise, Aydınlanma düşüncesinin ürünü olan insan haysiyetine ve aklına, bireye inanç yatıyordu. Bu inanca göre, her insan kendi kaderini tayin edebilecek bir iradeye, akla ve kendi kendini geliştirme hakkına, yani aydınlanma hakkına sahiptir. Bu inancın siyasal insana uygulanması, sıradan her insanın siyasal bilgeliğe sahip olabileceği, dolayısıyla da topluluğu ilgilendiren her konuda bireyin akla dayalı tartışma aracılığıyla iyi bir toplum kurulabileceği sonucunu getiriyordu. Eğer kişiler bu bilgili ve eleştirel tartışma sürecine eşit ve özgür koşullarda (temel hakların garantisi altında) girerlerse, toplumsal meseleler etrafında her seferinde ve herkes açısından adil ve doğru olan (rasyonel) sonuçlara varılabilirdi. Burjuva kamusal topluluğunun yasaların kaynağını kamuoyuna, yani 'kamusal akıla' dayandırmalarının ardındaki felsefe, buydu.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

yeniden yapmak <ve dönüştürmek> için organize edilmiş olan alansa (Calhoun, 1999), bu yapma ve yeniden yapma sürecinde, eyleme temel olacak özgür sözü, adil kuralları, hakiki tecrübeyi nasıl bir kamusal iletişim (ilişki, söz, eylem) ortamında geliştiririz, sorusuyla şekilleniyor. Kolektif biçimde kendi kaderini belirlemenin alanı olarak politik kamusal alan kavramı böylece hem özgürleşimci güç ve yapabilirlik (potestas) anlamıyla iktidar pratikleri anlayışı içeriyor; hem de, toplumsal asimetrileri kuran ve yaşatan zor veya rızaya dayalı iktidar ilişkileri ve bunları temellendiren toplumsal sömürü ve tahakküm yapılarını, şu ya da bu biçimde sorun etmeye ya da alt etmeye yönelik bir tasarım içeriyor.

Kamusal-Özel Alan Ayrımı ve Kamusal Alan Modelleri

Modern anlamıyla 'kamu/kamusal'[32] Batı tarihinde 17. yüzyıl sonundan beri dolaşımda olan ve burjuva toplumuna ait modern bir fenomen ve terim. 1980'lerle başlayan demokrasi tartışmalarını esas olarak etkileyen ('tarihsel bir kategori ve demokratik bir norm olarak kamusal alan') kavramlaştırması Jürgen Habermas'a ait olsa da, kavramın farklı çerçeveler içinde kullanımlara izin veren eski ve uzun bir tarihi var. Bu nedenle ve aynı zamanda Habermas'ın yaklaşımını da bir yere oturtabilmek için, günümüzde kamusal alana farklı yaklaşımlara şematik bir biçimde de olsa bakmak yararlı olabilir. Jeff Weintraub'ın dediği gibi, 'kamusal' ve 'özel' nosyonları, verili bir çerçeve içinde birbiriyle kurdukları karşıtlık ilişkisi bağlamında anlam kazanan bir ikilidir.[33] Batı düşüncesindeki kökleri klasik antik çağa uzanan bu ikili kategori, toplumsal ve politik analizde olduğu kadar hukuk ilmi ve pratiğinde ve ahlaki ve politik tartışmalarda da baş köşeye oturan ve tarihsel olarak da değişken anlamlar edinen örgütleyici kategoriler olmuşlardır. Bu terimlerin günümüzde ne anlamlarda kullanıldığını çıkarsamak için, bu ikilinin her kullanımının hangi perspektif içinden ve hangi esaslar itibariyle karşılaştırılarak kurulduğunu bilmemiz gerekir. Weintraub'a göre, yine de en genel düzeyde, (ister 'özgül bir meseleye işaret etmek için analitik bir araç olarak kullanılsın', isterse de kapsayıcı bir toplumsal yapı modeli olarak geliştirmiş olsun'), kamusal ve özel arasında kurulan ayrımın farklı biçimlerinin 'altında yatan' ve 'analitik olarak birbirinden oldukça ayrı' olan iki temel kriter saptanabilir. Birinci kriter, '*görünürlük*'tür. Bu kriter, gizlenmiş ya da kendi içine çekilmiş olan ile açık olan, ortaya çıkarılmış ya da erişilebilir olanı birbirinden ayırt eder. İkinci kriter ise, '*kolektiflik*'tir. Bu kriter de, bireysel olan ya da bireye ilişkin olan ile kolektif olan ya da topluluğun ortak yararını etkiliyeni birbirinden ayırt eder. Bu ikinci ayrım kriteri, belirli bir sosyal kolektifin parçası (özel) ile bütünü (genel) arasındaki ilişki biçimini de alabilir. Weintraub'a göre, bu kriterler, kamusal-özel ayrı-

32 17. ve 18. yüzyıllarda kavramın edindiği anlamlar için bkz. Habermas, 1997, 59-61; 90-91.

33 Weintraub'un burada özetlediğim görüşleri için bkz. 1997. Alıntılar: 4-7.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

mına ilişkin farklı söylemler altında iç içe geçebilir, her biri farklı biçimlerde ve boyutlarla ele alınabilir ve birlikte kullanımları da birden fazla biçime sahip olabilir. Dolayısıyla, 'kamusal-özel ayrımı bir tek değildir, çoktur.' Weintraub ayrıca, aşağıdaki modellemede göreceğimiz gibi, 'kamusal' ve 'politik' nosyonlarının da zorunlu bir bağa sahip olmadığının, politikayla doğrudan ilişkisi olmayan çeşitli kamusal-özel ayrımı kullanımlarının bulunduğunun altını çizer.[34]

Ama kamusal-özel ayrımının daha sık olarak, değişik insan eylemi türlerini ve bunun ötesinde toplumsal yaşamın farklı etkinlik alanlarını ayırt etmek üzere betimsel ve/ya da normatif biçimlerde kullanıldığına dikkat çeken Weintraub, sonuçta, toplumsal ve politik analizde kamusal ile özelin birbirinden ayrıştırılmasının temel yollarını dört model (perspektif) altında sınıflıyor. Bu modeller, kendi içlerinde de varyasyonlara sahiptir: (1) 'Liberal ekonomist' model. Bu modelde kamusal-özel ayrımı, devlet idaresi ve pazar ekonomisi arasında çizilir. Bu ayrım, günümüzde geçerli olan kamusal siyasa analizlerinde ve gündelik hayattaki hukuki ve politik tartışmalarda en yaygın kullanıma sahiptir. Weintraub, tarih, toplum ve politika imajı çok ayrı olsa da, Marksist düşüncedeki devlet ve sivil toplum ayrımının aile ve yakın ilişkiler alanını gözardı eden benzer bir kategorileştirme yaptığını öne sürer. (2) Kökleri antik çağ Yunan "polis"i ve Roma kent cumhuriyetine götürülen "Cumhuriyetçi Erdem" modeli. Kamusal alan, hem devlet idaresi hem de pazar ekonomisi alanlarından analitik biçimde ayrılan politik topluluk ve yurttaşlık alanıdır. Bu modelde özel alan, ailenin (yakın ilişkilerin) alanı ve ekonominin alanı olarak tanımlanır. Weintraub, birbirinden çok ayrı olan bu ilk iki modelde, 'kamusal'ın doğrudan 'politik' anlamına geldiğine işaret ediyor. Liberal modelde, politik olan kamu otoritesi, yani devlet idaresidir. Cumhuriyetçi modelde ise politika, tartışma, müzakere, kolektif karar alma ve birlikte eylem, yani yurttaşların kolektif özyönetimi anlamına gelir; kamusal alan politikanın zeminidir. Dolayısıyla kamusal olmayan alanlar da, politika-dışı alanlar sayılırlar. (3) Devleti ya da yurttaşlık ve katılımın alanını değil de, toplumsal gerçekliğin oluşturucu bir boyutu olan geniş ve "planlanmamış" sosyal etkileşim alanını ele alan üçüncü modelde 'kamusal', sosyallik içindeki kamusal yaşamın alanına; 'özel' ise, mahremiyetin alanına işaret eder. Özellikle sosyal tarih, kültürel antropoloji

34 Weintraub bu önermesini Clifford Geertz'den şu cümleyle örnekliyor: "İnsan düşüncesi hem toplumsal hem kamusaldır." Geertz 'düşüncenin, tamamıyla bireyin zihninde olup biten bir şey değil, esas itibariyle öznelerarası olduğunu; dil ve kültürel sembolizm gibi kolektif olarak geliştirilmiş medyaya dayandığını' ifade eden bu argümanıyla, aslında ve eninde sonunda, 'tüm insan eyleminin kaçınılmaz olarak, belli bir anlamda 'kamusal' diyebileceğimiz bir ögeye sahip olduğu'nu söylüyor [s.7]. Zaten ikilinin özellikle de antropoloji ve sosyal tarihteki kullanımları ise, tamamıyla sosyal ve kültürel boyutlar üzerinde temelleniyor. Öte yandan burada, Jürgen Habermas'ın kurduğu ve Almanca kavramın mahiyetinden de kaynaklanan modelde, politik olan ile sosyal-kültürel olan (edebi kamusal alan ve kurumları) arasındaki ayrım kadar bağın da kavramlaştırıldığına işaret edebiliriz.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ve kısmen de sosyolojide geçerli olan (ve Sosyallik modeli diyebileceğimiz) bu modelde, esas olarak kamusal (kentsel) mekanlardaki akışkan, değişken, çoğul ve zengin bir sosyallik içeren yaşam; gündelik yaşamdaki sosyal bağları ve etkileşimi mümkün kılan kültürel ve dramatik uylaşımlar incelenir. Bu model, özellikle sosyal tarihçilerin başlattığı aile, çocukluk dahil mahremiyet alanının tarihinin incelenmesini de içerir. Bu model açısından kentsel kamusal yaşama atfedilen özgürleştirici, farklılık ve çoğulluğu mümkün kılan sosyallik halinin tersi de geçerli. Bu durumda, modern yaşamın ürünü olan aile yaşamı ve yakın ilişkiler alanının, dış dünyanın anonim ve araçsal ilişkilerine karşı konulduğunu; ve asıl sosyal bağların, yakınlık, şefkat, güven, romantik aşk, cinsellik, sevgi ve arkadaşlığın alanı olarak ele alındığını görüyoruz.[35] (4) Feminist analizde ise, özel-mahrem alan olarak aile (hane) ile pazar ekonomisi ve politik etkinlik alanı arasına bir çizgi çekilir; kamusal alan, evin dışı olarak ele alınır. Ancak neredeyse iki yüz yıldır, yerleşik kamusal-özel alan ayrımının cinsiyetçiliğinin sorgulanması üzerinde yükselen feminist düşüncenin serüveni içinde, özellikle Marksist ve radikal feministler, devlet-sivil toplum, sivil toplumun kendi içindeki özel-kamusal ve aile ve aile-dışı ayrımları üzerine yeniden düşünmeyi sürdürmüşlerdir.[36] Ayrıca, ikinci dalga feminist yaklaşımın, "kişisel olan politiktir" savıyla, politikanın konularını

---

35 Weintraub, 'Sosyallik' modeli diyebileceğimiz bu üçüncü modelin önde gelen figürleri olarak Philippe Aries, Johan Huizinga, Norbert Elias gibi sosyal tarihçileri ve Natalie Davis gibi gündelik hayat ritüelleri ve popüler kültürü inceleyen antropologları gösteriyor. Bu modele, Richard Sennett'in çalışmaları da giriyor. Sennett'in 18. yüzyıla ait burjuva kamusallık tarzının 19. yüzyıl başından itibaren nasıl 'düşüşe geçtiğini' anlatan *Kamusal İnsanın Çöküşü* adlı çalışması, Ayrıntı Yayınlarından Türkçeye çevrildi. Sennett'in tiyatro imgesi üzerine kurulu olan kamusallık modeli, modern kentsel toplumun kamusal mekanlarındaki sembolik gösteriyi ve medeni/kentli bireyin kendini ifade ve temsil etme tarzını temel alır. Düşünürün yine Ayrıntı Yayınlarından *Gözün Vicdanı* ve Metis Yayınlarından *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir* adlı çalışmaları da çıktı. Weintraub'un sınıflaması çerçevesinde, Jürgen Habermas'ın yanı sıra Hannah Arendt'in kamusal alan modelleri de, 'Cumhuriyetçi Erdem 'modelinin versiyonları oluyorlar. Aşağıda görüleceği gibi, Benhabib'in 'Yarışmacı' diye adlandırdığı kamusal alan modelinin ana figürü olarak ele aldığı Hannah Arendt'in başta kamusal alan anlayışını resmeden *İnsanlık Durumu* olmak üzere çalışmaları dört kitap halinde İletişim Yayınlarından çıktı. Hannah Arendt'in kamusal alan anlayışına, elinizdeki derlemenin üçüncü kısmında yer verilmiştir.

36 Weintraub burada özellikle Carole Pateman'ın düşüncesinin önemli etkisini anıyor. Örneğin Benhabib de, özel alanı şöyle kavramlaştırıyor: "Biz, feminist kuramda, özel alanı üçe ayırıyoruz: aile hayatı, iktisadi alan (kapitalist düzende özel mülkiyet anlayışı ile özelleşmiş bir alan) ve sivil toplum örgütleri. Bu üçünü birbirinden ayırmak sosyolojik olarak yararlı, çünkü devlet ile aralarındaki ilişkiler değişik şekillerde saptanıyor." Bkz. "Seyla Benhabib'le Söyleşi," 1998, 140. Feminist toplum ve politika kuramcıları, özellikle çeşitli modelleri kadın bakış açısından yeniden ele almış, eleştirel değerlendirmelerle sentezlere de gitmişlerdir. 59. dipnotta değinilen feminist ve radikal demokrat Iris Marion Young'ın 'iletişimsel demokrasi' kavramını, Weintraub'un modellemesindeki 3. perspektifin sosyallik boyutunu içererek yeniden kurduğu söylenebilir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

(yukarıdaki birinci ve ikinci modellerdeki) özel-kamusal ayrımına sıkışmaktan çıkardığı eklenmelidir.

Weintraub'un ikinci ve dördüncü modellerinin bir versiyonu denebilecek feminist-söylemsel kamusal alan perspektifi içinden düşünen Seyla Benhabib ise, kamusal alan modellerini konu alan yazısında kavramı, kültürel (edebi, sanatsal ve bilimsel) anlam boyutunu içermeden normatif politika kuramıyla sınırlı olarak ele alıyor.[37] Ve Batı politik düşüncesindeki üç ana akıma karşılık gelen üç farklı politik kamusal alan modelini tartışıyor: (1) Benhabib'in Hannah Arendt'in görüşlerine gönderme yaparak çizdiği cumhuriyetçi ve erdeme dayalı kamusal alan anlayışı olarak Yarışmacı (agonistic) model. <Habermas 1962 tarihli kitabında, kadim Yunan'ın yorumuyla bize aktarılan bu modele Helenik model diyor>. (2) Toplumsal sözleşmeci liberal geleneğin 'adil ve istikrarlı kamu düzeni' temelinde kurduğu Yasalcı (legalistic) model. Benhabib burada, özellikle John Rawls'un geliştirdiği; politik toplum ile sivil toplum ayrımını temel alan ve kamusal akıl ve adalet nosyonlarını tartışıyor.[38] (3) Jürgen Habermas'ın modeli, cumhuriyetçi ve liberal modellerle ortak yanları olsa da onları aşan ve Benhabib'e göre 'geç dönem kapitalist toplumların demokratik-sosyalist bir yeniden yapılanışını' öngören Söylemsel (discoursive) kamusal alan modeli.[39] Benhabib, ilk iki modeli kapitalist ya da Sovyet-tarzı toplumlardaki politik meşruiyet tartışmaları için çok yararlı bulmadığını; Habermas'ın modelinin gücünün ise, ileri kapitalist toplumlardaki demokratik meşruiyet sorunlarına merkezi bir yer vermesinden ve kamusal tartışmanın rolünü (Arendtçi ve liberal modellerin üstün yönlerini de içererek) daha iyi açıklamasından kaynaklandığını söylüyor. Söylem etiği ile kadın hareketinin talepleri arasında 'seçici bir yakınlık' olduğunu öne süren Benhabib, Habermas'ın söylemsel modelinin önerdiği diyalog etiğine dayanan 'radikal prosedürcülük' kriterini sahipleniyor. Ancak bu sahiplenmeyi, Habermas'ın özellikle özel olan ile kamusal olan arasında çizdiği katı ayrım çizgisinden kaynaklanan sınırlılığını feminist bir eleştiri süzgecinden geçirerek yapıyor (Benhabib, 1996). Tabii Benhabib'in Habermas değerlendirmesi, Habermas'ın 1962 tarihli kitabının yanı sıra, sonraki temel kitaplardaki, özellikle de *İletişimsel Eylem*

---

37 Bkz. Seyla Benhabib, 1996.

38 Siyaset felsefecisi John Rawls'un üçüncü kitabı olan 1999 tarihli ***Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması***, Türkçeye çevrildi [çev. G. Evrin, İstanbul, Bilgi ÜY, 2003]. Kitaba bir önsöz yazmış olan Murat Borovalı, yazarın [Türkçede yayınlanmamış] önceki ***Bir Adalet Kuramı*** [1971] ve ***Politik Liberalizm*** [1993] adlı kitaplarındaki görüşlerini ve son kitabına kadar ki görüşlerini nasıl eleştirel süzgeçten geçirerek geliştirdiğini de anlatıyor.

39 Benhabib'in Söylemsel Kamusal Alan Modeli dediği, Habermas'ın kendisinin Müzakereci diye kodladığı demokrasi modelinin yerleşik iki modelden, yani Liberal ve Cumhuriyetçi demokrasi modellerinden farkını ve onlara olan borcunu anlattığı "Demokrasinin Üç Normatif Modeli" makalesi için, bkz. ***Demokrasi ve Farklılık***, 1998, 37-50.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Kuramı'ndaki (iki cilt: 1981; 1987)[40] görüşlerine yaslanıyor. Öte yandan yukarıda sunulan tüm modeller içine yedirilemeyecek olan Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin, burjuva değil de proleter kamusal alanı vurgulayan; prosedürle değil de, kamusal alanın üretimle ilişkisini kurarak tecrübe muhtevasıyla uğraşan 'proleter kamusal alan' modelini ayrıca kodlamamız gerekiyor.

Habermasçı kamusal alan kavramlaştırması, kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrımın toplumsal ve tarihi bir ayrım olduğunu anlatıyor: Batı'da feodal otoritenin çözülmesi ve burjuva toplumunun mutlakiyetçi bölgesel devletten özerkleşerek ortaya çıkış sürecinin, kamusal alan ve özel alan kutuplaşmasıyla birlikte gerçekleştiğini; kamusal alanın, kamusal olmayan bir alanla, yani özel alanla birlikte şekillendiğini gösteriyor. Yukarıda adı geçen tüm farklı kamusallık modelleri de kaçınılmaz olarak modern toplumun oluşumundaki bu özellik üzerine temelleniyor; kamusal-özel ayrımına farklı perspektif ve boyutlar itibariyle bakarak yola çıkıyor. Habermas *Yapısal Dönüşüm*'de, klasik dönemdeki burjuva özel alan ve kamusal alan ayrımının burjuvazinin özbilincinde nasıl kurgulandığını ve gerek hukuki, gerek toplumbilimsel boyutlarıyla nasıl gerçekleştiğini betimliyor. "...Kamusal ve özel ayrımı farklı nitelikleriyle kadim Yunan toplumsal formasyonuna ait olan Helenik modelde mevcuttur ve bu modelin normatif gücü (ideolojik ülküsü) olarak bugüne dek gelmiştir." Ortaçağ boyunca kamusal-özel kategorileri, Roma hukukunun tanımları çerçevesinde 'res publica' (cumhuriyet) olarak genelleştirilir. "Bu kategorilerin hukuk tekniği olarak yeniden etkili bir uygulaması, elbette ancak modern devletin ve ondan ayrışan burjuva toplumunun oluşumuyla gerçekleşebildi. Bu kategoriler, özgül anlamda burjuva bir kamunun siyasal bilincinin oluşmasına ve hukuksal kurumlaşmasına hizmet ettiler" (Habermas, 1997, 61).

Habermas'ın 18. yüzyıl Avrupası'nda burjuva toplumunun oluşturduğu kamuyu ve toplumsal alanlar ayrımını gösteren şemasına bakarsak (Habermas, 1997, 97); devletle toplumu ayıran çizgi, dönemin mutlakiyetçi devletinin temsil ettiği 'kamu otoritesi' ile burjuva toplumunun 'özel'ini birbirinden ayırıyor. Bu dönemde egemen kamusal alan kamu erkiyle sınırlı (saray toplumu da dahil). Özel şahısların oluşturduğu 'hakiki' kamusal alan ise, devletin dışında yer alıyor: "Mal dolaşımının ev ekonomisinin sınırlarını yıkması ölçüsünde, çekirdek ailenin alanı ile toplumsal yeniden üretim alanı arasında bir sınır çizilir; *devletle toplum arasındaki kutuplaşma süreci, toplum içinde de devam eder.*[41] Genel anlamıyla burjuva toplumu içinde özel ve kamusal kutuplaşması gerçekleşir. Özel şahıs statüsü, mal sahibiyle aile babasının; mülk sahibiyle 'insan'ın rollerini bağdaştırır." Böylece,

40 Suhrkamp Yayınevinden çıkan bu kitaplar, yine Thomas McCarthy tarafından İngilizceye çevrildi.

41 İtalikler, bana ait.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

burjuvanın hem ekonomik ilişkilerini hem de aile ve yakın ilişkilerini kapsayan ve böylece mülk sahibi ve insan olarak ikili rollerini özdeşleştiren 'özel' alan, burjuva kamusunun siyasal özbilincinin zeminini yaratır. Pazar alanı özel alan, özel alanın çekirdeği olan aile alanı ise mahremiyet alanıdır. Özel alanın mahrem 'iç avlusu' olan çekirdek aile, diğer yakın ilişkilerle birlikte liberal bireyin psikolojik özgürleşmesinin, ahlaki ve kültürel gelişmesinin alanıdır; bu alanda öne çıkarılan bireyin iç dünyası, gönüllülük, sevgi beraberliği ve kültürlülük, dışsal çıkarlardan özgürleşmeyi temel alan 'insaniyet' kavramıyla birleşir. Ancak bu öznellik alanı, kamusal toplulukla ilişkilidir. Aleniyet ilkesi mahremiyetle çatışmaz ("Mahremiyetin karşıtı, doğrudan doğruya aleniyet veya yayın değil, ifşaattır, sırrı açığa vurmadır"). Mahrem alanda geliştirilen ifadeler edebi biçimlerle dolayımlanarak, akran ve ahbaplardan oluşan bir kamusal topluluk içinde yayılır.[42]

İngiltere'de 17. yüzyıl, Kıta'da ise 18. yüzyılda felsefe, edebiyat ve sanat eleştirisi üreten ve okuyan burjuva bireyleri, mutlaki devlet ve kilisenin kültürel hakimiyetinin dışında ve ona karşı bir okuma kültürüyle beslenen, özgür tartışma ve eşitlikçi ilişkilere dayalı çeşitli gönüllü birlikler, 'edebi kamular' oluşturur. Burjuvanın 'yurttaş' rolüyle katıldığı politik kamusal alan işte tam da, onu tarihsel olarak önceleyen ve aile çevresinin mahrem alanının uzantısı olarak şekillenen, Aydınlanma fikirlerinin üretildiği ve evin uzantısı olan bu kültürel kamusal alanın üzerine temellenir. Habermas'ın edebi kamusal alan dediği bu alandaki pratiklerin ürettiği eleştirel içerik, Fransız Devrimi'nin hemen öncesinde burjuva sınıfının dönemin mutlaki/meşruti monarşik devlet iktidarına karşı mücadelesinde polemiksel olarak geliştirilir: kamusal bilgi ve denetim ilkesi, yaşam ve mülkiyet hakkı talepleriyle kamuoyu yaratan ve sansüre karşı düşünce özgürlüğü mücadelesi veren militan basın aracılığıyla politikleşir. Kamusal otorite olarak devlet (ki sosyolojik olarak eski sınıfların elindedir) ile özel burjuva toplumu arasında bir 'ara alan' olarak gelişen politik kamusal alanın işlevi, eşit haklara sahip yurttaşların hukuk güvencesi altındaki eleştirel-rasyonel tartışma sonucu ulaştıkları akla dayalı anlaşma (konsensüs) uyarınca devleti denetlemeleridir. Politik sonuç yaratan tüm karar alma süreçlerinin aklını kullanan yurttaşların tartışarak oluşturdukları genel ira-

---

42 Habermas, çekirdek ailenin kendi hakkında ürettiği 'saf insaniyet' alanı fikrinin, burjuva ailesinin gerçek işleviyle, bizatihi burjuva bilinç düzeyinde bile çeliştiğini söyler: Aile, maddi olarak sermaye birikimine dayandığı ve mülkiyetin miras yoluyla süreklilğinin garantisini oluşturduğu gibi; özerkliğin değil, mülk sahibi aile babasına bağımlılığın alanıdır. Evlilikte aşk, sermayeyi arttırma kaygılarıyla mantığa bağlanır; ve kültür/eğitim, giderek meslek gerekleriyle sınırlanır. Öte yandansa, çekirdek ailenin özel alanında büyüyen özgürlük, sevgi ve kültür fikirlerinin "salt ideolojiden ibaret olduğu söylenemez ...İnsanların ailenin korunaklılığı içinde birbirleriyle kurdukları mahrem ilişkilerdeki insanilik, burjuva ideolojisini ideoloji olmaktan çıkaran hakikat anıdır." Erken liberal dönemde, her şeye rağmen, hakikat içeren sanatın gelişmesini sağlayan kaynak olarak ailenin korunaklı alanının önemi, Frankfurt okulunun önemli bir tezidir. Zaten bu kısımda Habermas, Horkheimer'a atıf yapar. Bkz. Habermas, 1997: 122-124, dipnot 48.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://fantey.org

deye bağlanması, 'politikanın rasyonelleştirilmesi' anlamına gelir. Bu rasyonellik, 'akıllı konsensüs'ün toplumun genel yararını ifade ediyor olmasından kaynaklanır. Bu süreç, burjuva toplumunun özerkleşmesinin ve işlerliğinin önündeki engelleri ortadan kaldırırken, kamusal iktidarın dayandığı meşruiyetin kaynağını da, ulusal egemenliğe dönüştürür. Bu anlamda burjuva kamusallığı rasyonellik açısından tarihsel bir ilerlemeyi temsil eder, çünkü devlet yönetimini politik bir sınıfın özel ve keyfi işi olmaktan çıkarır; modern devlet iktidarının meşruluğunun temelini, temel insan hakları ve rasyonel rızaya dayandırır.

Habermas'ın ansiklopedik makalesinde dediği gibi, "İlk modern anayasalardaki temel haklar kataloğu, liberal kamusal alanın mükemmel bir imajını verir: Bu haklar, özel bir alan olarak toplumun özerkliğinin garantilenmesini ve kamusal otoritenin birkaç işlevle sınırlandırılmasını garanti ediyordu. Anayasalar bundan öte, sivil toplum ile devlet arasında, özel bireylerin kamusal bir gövde olarak toplandığı, yurttaşlara ait bir kamusal alanın varlığını da temin ediyordu. Bu kamusal alan aracılığıyla yurttaşlar topluluğu, politik otoriteyi 'rasyonel' bir otorite haline dönüştürmek idealine dayanan bir amaçla, burjuva toplumunun ihtiyaçlarını devlete ileteceklerdi. Bu tür bir rasyonelliğin ölçüsü, eninde sonunda serbest meta piyasasına dayanan bir toplumun öngereklerine uygun olan bir genel yarardı. Böylece, özel bireylerin piyasadaki etkinlikleri toplumsal zorlamadan, kamusal alan da politik baskıdan azat olunca, genel yarar garantilenmiş oldu." 18. yüzyıl burjuvasının kamusal alan mücadelesi, özel mülkiyet ve patriyarkal aile sistemine dayalı toplumun özerkleşmesini garantileyerek, burjuva devrimlerinin ardından, burjuva sınıf çıkarının 'insaniyet' adına evrenselleştirilmesini sağlar.

Burjuva özbilincinde mahrem/özel alan, ahlak, kültür, sevgi ve sığınmanın alanı; kamusal alan ise sorumluluk, saygı, adalet, akıl ve formel eşitliğin, yasanın alanı olarak kurgulanır. Bu anlayışa göre liberal devlet, özel ihtiyaçlara ve yaşam farklılıklarına karşı nötr kalarak, özel alanın özerkliğini garantilemek üzere gerekli biçimsel sorumlulukları yerine getirmekle yükümlüdür. Batı liberal politik düşüncesine bakıldığında, 'özel alan' ya da bireye ait 'özel haklar'ın, birbirinden farklı en az üç boyut içerdiği görülür.[43] (1) Bireysel özgürlük açısından ilk tarihsel kazanım olan, 'ahlaki ve dinsel vicdan alanı.' Bu gelişmeyle inanç ve iyi yaşam değerleriyle ilgili konular, herkesi bağlayıcı bir biçimde kamusal akıl aracılığıyla değil, bireylerin kendi vicdan ve dünya görüşleri uyarınca halledilmesi gereken konular sayılmaya başlar. (2) Sivil toplumun gelişmesinden kaynaklanan 'ekonomik özgürlüklere' ilişkin haklar. Bu bağlamda 'özel haklar', serbest meta dolaşımı ve emek gücü piyasasına devletin müdahale etmemesi anlamına gelir. (3) Özel hakların üçüncü anlamı, 'kişisel alanla' ilişkilidir. Yani, kamuyu

43 Liberal düşüncede özel denen haklara ilişkin bu üç farklı boyutu Seyla Benhabib'den özetliyorum, bkz. 1996, 254.

ilgilendirmediği söylenen ev işleri, gündelik ihtiyaçların karşılanması, cinsellik ve üreme, çocuk ve yaşlı bakımı, yakın ilişkiler ve bireyin iç dünyasının alanı. Benhabib'in işaret ettiği gibi, iyi yaşam meselelerinin özele; adalet ve genel yarara dayalı meselelerin ise kamusala ait olarak ayrılması; neyin hak taleplerine ve kamusal söyleme konu olup neyin olmadığına ilişkin bu ayrım, toplumbilimsel olarak yapılan özel alan—kamusal alan ayrımından kavramsal olarak farklı bir ayrımdır. Geleneksel liberal söylemde 'özel' denilen toplumsal alanlar olarak ekonomi ve aile, 18. yüzyıldan bu yana yapısal dönüşümler geçirdiği gibi, kamusal alanın sınırları üzerindeki toplumsal tartışma ve özgürlük mücadeleleri tarihi de, toplumsal yapılardaki dönüşümlere tekabül eden ya da onlarla gerilim içinde olan hukuki, politik ve ahlaki yapılardaki değişimlerle sonuçlanır.

Tarihsel olarak özel alan ve kamusal alan arasında çizilen geleneksel formel-enformel ayrım biçimleri, özel alandaki adaletsizliği, tahakküm ve sömürüyü meşrulaştıran ideolojik söylemlere hizmet eder. Fraser'ın dediği gibi özel alandaki sorunlar, kişisel-ailevi sorunlar olarak konu dışı bırakılır ya da uzmanlaşmış kurumların düzenlemesine terk edilir. Ekonomik özel alan söylemi, özel mülkiyet ve sermaye birikiminden kaynaklanan çeşitli sorunları teknik sorunlar olarak ya da kamu düzeni ve kalkınma meseleleri diye ayırt ederek, kamusal tartışma dışı bırakır. Böylece neyin özel alana dahil olduğuna ne neyin kamusal olduğuna karar veren maddi ve söylemsel iktidar yapıları ve ilişkileriyle mücadele etmek demek, kimin, nasıl, politik ve toplumsal yaşama katılabileceği, neyin herkesi ilgilendiren ve adilce çözümlenmesi gereken bir söylemsel, hukuki ve idari mesele olduğu, neyin olmadığı, neyin aleni olarak konuşulup neyin konuşulmayacağı konularının üzerine giderek, özel/mahrem diye dışlanmış, bastırılmış ya da üstü örtülmüş meseleleri herkesin meselesi yaparak, bunların tanınması ve halledilmesi amacıyla adalet ve özgürlük için mücadele etmek anlamına gelir. Farklı sömürü, ezilme ve dışlanma konumlarında olan toplumsal kesimlerin özel alan ve kamusal alan ayrımına ilişkin bakışları başkalaştığı gibi, toplumsal mücadeleler sonucu zaman içinde de özel ve kamusal alanlar arasında var olan sınırlar değişiyor ve yeniden tanımlanıyor. Bu anlamıyla özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırların değiştirilmesi mücadelesi, modern dünyada politikanın mantığında içerilen bir süreçtir.

Burjuva toplumunun yapısal olarak özel alanı içine gizlenen özel mülkiyet ilişkileri ve patriyarkal aile alanlarındaki çelişkiler, 19. yüzyılla birlikte, toplumun bütününü ilgilendiren temel sorunlar olarak açığa çıkmaya başlar. 19. yüzyılda kapitalistin özel alanı içinde, ticari sır ya da iş mahremiyetini ilgilendiren birer unsur olarak ele alınan proleterin iş güvenliği, çalışma koşulları, ifade ve örgütlenme hakları ile seçme-seçilme hakkı için mücadelesi, o zamana dek özel alana hapsedilmiş zulüm, baskı, özel mülkiyet ve emeğin sömürüsü meselelerinin

kamusallaşmasını sağlayan sınıf politikasının mantığına içkindir. Feministlerin 'kişisel olan politiktir' diyerek aile ve mahrem denen alanı politik birer konu haline getirmelerini sağlayan, iyi yaşamla adalet arasındaki ayrımı sorgulayan eşitlik ve kimlik mücadelelerinde olduğu gibi: "Modern dünyada baskıya karşı verilen bütün mücadeleler, daha önce 'özel' denilen, kamuyu ilgilendirmeyen ve politik olmayan konular olarak görülen sorunların kamuyu ve adaleti ilgilendiren, söylemsel meşruiyet kazandırılması gereken iktidar alanları olarak yeniden tanımlanmasıyla başlar... Demokratik politikalar iyi ve adil, ahlaki ve hukuki, özel ve kamusal arasındaki mevcut ayrımlara meydan okur, bunları yeniden tartışır... Bu ayrımlar, modern devletlerde toplumsal ve tarihsel mücadelelerin ürünü olduklarından, içlerinde tarihsel uzlaşmaların sonuçlarını barındırırlar" (Benhabib, 1996, 224, 247-248).

Habermas da *Yapısal Dönüşüm*'de, 19. yüzyılın ortalarından itibaren kamusal alanın dönüşümünü, kapitalizmin yapısal dönüşümünün temel aşamaları boyunca izler; liberal rekabetçi kapitalizmden tekelci kapitalizme dönüşüm sürecini, bir tarihsel kategori olarak kamusal alanın dönüşümünü, gerek kamusal alanın toplumsal mücadeleler aracılığıyla genişletilmesi, gerekse de devletle toplumun iç içe geçmesi açısından çözümler. Habermas'ın kamusal alanın yapısal dönüşümünü çözümleyişi ve bu konuda kendisine getirilen eleştirilere geçmeden önce, genel olarak sol içinde kamusal ve özel alan arasındaki ilişkinin nasıl ele alındığına bakabiliriz. Sol içindeki farklı klasik yaklaşımlara, kamusal alanın sınırlarını nereye dek uzattıkları açısından yaklaşılabilir. Geoff Eley, sivil toplum ve devlet ayrımına ilişkin son dönemde yeniden canlanan tartışmalar işin içine girdiğinde, özel-kamusal ayrımına ilişkin yaklaşımların iyice belirsizleştiğine işaret ediyor. Yine de, kamusal alanın dar anlamıyla hükümet ve kamu idaresiyle ilişkili bir politik mesele olup olmadığına; ya da meşru politik müdahalenin daha 'özel' alanlara uzanması gerekip gerekmediğine ilişkin soru aracılığıyla bakıldığında, klasik sol gelenek içinden üç farklı yanıtın ayırt edilebileceğini söylüyor (Eley, 1992, 317-318): (1) 'Saf demokratik' yaklaşım, kamusal ve özel alan arasında açık seçik bir ayrım üzerine temellenir. Demokratik politik hakları vurgular. Bu yaklaşıma göre anayasa, kamu olarak devlete karşı özel alandaki özerklik haklarını, sivil özgürlükler, vicdan, din, mülkiyet özgürlüğü, kişilik hakları ve benzeri haklar aracılığıyla garanti altına alır. (2) 'Sosyalist' yaklaşımda demokratik kamusal alan, kamulaştırma aracılığıyla ekonomik alana uzanır: kamu sektörünün büyümesi, sendikacılık ve refah devleti ile sağlık, emeklilik, eğitim, dinlenme ve benzeri alanlarda toplumsallaşmış kamusal hizmetlerin diğer farklı biçimlerini içerir.[44] (3) 'Ütopyacı' yaklaşımda demokrasi radikal bir biçimde kişisel yaşam,

44 *October* dergisindeki yazısında, formel bir bakış açısından kamusal alanı, toplumsal iletişimin kurumsallaşmış kanalları olarak tanımlayan Miklos Sukosd, kamusallığın merkezine kitle

ev yaşamına ilişkin düzenlemeler ve çocuk yetiştirmenin geniş alanlarını içerecek şekilde bir bütün olarak toplumsal ilişkilere, genellikle de bir tür komüncülük şeklinde, genişletilir. (4) 1968'lerden sonra ortaya çıkan ve kamusal ve özel alan ilişkisinde her üç yaklaşımı da eleştiren 'feminist' versiyon ise, cinsiyetçiliğin hem özel hem de kamusal alanı ortak biçimde kestiğini öne sürer. Kamusal alanın, bizatihi kadını simgelediği söylenen özel alana karşı kurulmuşluğunun; kamusal ve özel ayrımının partiyarkal akıl (adalet, rasyonellik) ve sevgi (arzu, doğa) ikilemine dayandığının altını çizen feminizm, demokrasi kriterini özel alanın merkezine niteliksel olarak farklı biçimde getirir. Aile, cinsellik, benlik ve öznellik konularını kamusal-özel ayrımını boydan kesen biçimde sorunlaştırarak, toplumsal ilişkilerin kişisel boyutlarını sistematik biçimde politikleştirir. Eley, her ne kadar 1830-40'ların ütopyacı sosyalistleri, 1880-1914'lerde solun belirli marjinal kesimleri ve 1917-1923'lerin kültürel radikalleri bu konuda öncülük etmiş olsalar da, klasik kamusal alanın cinsiyetinin mamur eleştirisinini, çağdaş feminizm tarafından gerçekleştirildiğinin altını çiziyor.

Aslında Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin devrimci bir perspektifle proleter kamusallık meselesini ele alış tarzlarının, sosyalist, ütopyacı ve feminist yaklaşımlarla örtüşen yanları var. Çalışmaları 'cinsiyet körlüğü' taşıdığı için eleştirilmiş olsa da, (bu derlemedeki söyleşisinde görüldüğü gibi) 'mahremin tiranlığından' ve 'kadın üretici gücü'nden bahsederek özel ve kamusal arasındaki geleneksel keskin ayrımı reddeden Kluge'de kamusal alan kolektif tecrübe ufku olarak tariflendiğinden, akıl ve duygu / fantezi, eleştiri ve arzu ikilemlerini iç içe geçiren bir mahiyete sahip. Negt-Kluge, üretim araçlarından ayrılmışlık, mülksüzlük olarak 'proleter' kavramını, ekonomik üretim ve de toplumsal yeniden üretim alanlarını birbirine kavuşturarak tanımlıyor. Böylece proletaryayı, sadece endüstri proletaryasının emek karakteristikleriyle değil, benzer biçimde sömürü ya da tahakküm altında olan, kısıtlanmış her türlü 'üretici' emeği de içine dahil ederek tüm yaşamsal etkinliklere yaygınlaştırarak kullanıyorlar. İkili, 'toplumsal tecrübenin genel ufku' olarak kamusal alan tanımını, yine kavramın olgusal ve normatif boyutları arasındaki diyalektik içinden yapıyor.[45] Ancak fark şu ki onlar, bir yer değiştirmeyle, ilke olarak 'rasyonel söylemi' ilke olarak 'tecrübe'yle, yani *Erfah-*

---

iletişim kurumunu koyuyor. Bu yaklaşım çerçevesinde, Doğu Avrupa'da 'devlet sosyalizmi' altında kamusal alan modellerini tarihsel olarak dörde ayırıyor: 1) Totaliter propaganda devleti. 2) Hoşgörülü baskı modeli. 3) 'İkili' kamusal alan modeli. 4) Komünizm sonrası kamusal alan modeli.

45 Benzer biçimde Negt ve Kluge ikilisinin *Kamusal Alan ve Tecrübe*'sini 1993'te İngilizceye çeviren Peter Labanyi, yazarların *öffentlichkeit*'ı kitap boyunca en azından üç anlamda, birbirleriyle diyalektik bir ilişki içinde ve aynı anda birden çok anlamıyla birlikte kullandıklarını belirtiyor: 1) Anlamların üretildiği, dağıtıldığı ve paylaşıldığı toplumsal alanları ve düzeyleri tanımlayan mekansal bir kavram olarak. 2) Bu alanlarda işlenen ve üretilen zihinsel muhteva olarak. 3) Toplumsal tecrübenin genel ufku olarak. Bkz. Labanyi, 1988: 60, dipnot 1.

rung halindeki (hakiki) tecrübe olarak tanımlıyorlar. Miriam Hansen'ın kapsayıcı bir biçimde anlattığı gibi Negt-Kluge, özellikle de Walter Benjamin ve Kraucer'e geri giden anlamıyla geç kapitalizm koşulları altındaki kolektif tecrübenin hangi farklı yapılar ve mekanizmalar aracılığıyla, nasıl ve kimin çıkarına göre üretildiğinin haritasını çıkartıyor. Klasik burjuva kamusal alanı, endüstriyel-ticari kamusal alan ve proleter kamusal alan (yaşam bağlamı) şeklindeki üçlü yapılanma ve aralarındaki çekişmeli-çelişkili ve örtüşmeli ilişkiler dokusunu tarifleyen yazarlar, böylece bizatihi üretim ve toplumsal emek alanının kamusal olanın üretimindeki yerini teslim ediyorlar.

Kamusal alanı devlet ve sivil toplum arasındaki ara alan olarak kavramlaştıran liberal politik tasarının ötesine geçerek, Marksist sivil toplum eleştirisini temel alan bir kamusal alan tasarımı yapıyorlar:

> "Kamusal alan kavramının geçerlikte olan yorumlarında insanı çarpan şey, bir yığın fenomeni bir araya getirmeye çalışmaları, ama yaşamın en önemli iki alanını dışlamalarıdır: endüstriyel aygıtın bütünü ile ailedeki toplumsallaşma. Bu yorumlara göre, kamusal alan sözde toplumun bütününü temsil etmesine rağmen, esasını herhangi bir belirli yaşam bağlamını özgül olarak ifade etmeyen bir ara alandan almaktadır. Neredeyse tüm burjuva kamusal alan biçimlerine özgü olan zayıflık şu çelişkiden ürer: Burjuva kamusal alanı esaslı yaşam çıkarlarını dışlar ve yine de bir bütün olarak toplumu temsil ettiğini iddia eder." (Negt ve Kluge, 1993, xlvi).

Habermas bize, 18. yüzyıl burjuva kamusal alanını ve refah devleti dönemindeki dönüşümünü anlatırken; Negt ve Kluge, Fransız Devrimi sırasındaki pleb kamusallığından ve 1830'lardan sonraki emekçi halk sınıflarının mücadeleler, devrimci atılımlar ve yenilgilerle şekillenmiş kesintili kamusallık tarihinden bahseder. Negt ve Kluge, toplumun ve yaşamın üretim sürecinde oluşturulan dayanışma tarzlarının ve denenen yeni eylem ve özyönetim tarzlarının da kamusal alana dahil edilmesi gerektiğini söylerler. Proleter kamusal alan kavrayışları, sadece kültürel ve politik tartışma ve politik eylemle sınırlı olmayan biçimde, bir aysbergin ucu gibi dilde, öykülerde ve bellekte taşınan bir tarihsel proleter bilinçaltını, geçmiş ve gelecek hafızası oluşturan ütopik fantazyaları da içerir.

O halde yukarıda kabaca özetlenen farklı kamusal alan modellerine baktığımızda, onları birbirinden ayırt eden temel kriterin, modern toplumsal formasyon şemasının, kurumsal yapı, süreç, kurum ve temel toplumsal öznelerinin nasıl kuramlaştırıldığına; böylece bu şemada kamusal ve özel alanların nasıl-nereye yerleştirildiğine, kamusal alan ve özel alan arasındaki ilişkinin ne olduğu, tarihsel olarak nasıl dönüştüğü ve nasıl olması gerektiğinin formülasyonuna; ve bu çerçevede, kamusallığı yapan hangi farklı boyutun (sosyal, kültürel, politik,

hukuki, ahlaki, ekonomik; ya da tümü) mesele edildiğine dayandığını söyleyebiliriz. Kamusal alana yaklaşım farklarını belirleyen, ilgili bir meseleye yaklaşımda toplumbilimsel kuramsal temeller ve politik felsefi yönelimlerdir. Bu durumda Kluge'nin 'politikanın kabı' dediği politik arenadaki kamusallık tasarımları ya da mevcut, egemen (burjuva) politik kamusallığa yaklaşımlar, kaçınılmaz olarak, toplumsal yapı ve mevcut koşulların yanı sıra siyasal iktidarın nasıl tariflendiğine; politik mücadelenin değer ve hedeflerinin, temel toplumsal öznesinin ve ihtiyaçlarının nasıl tanımlandığına ve bunları mümkün kılacak politik vizyon ve stratejilerinin nasıl temellendirildiğine dayanacakır. Yani Benhabib'in ima ettiği üzere, modern dünyadaki ve günümüzdeki temel politik akımlara ve felsefelere denk düşecektir. Öte yandan, kamusal yaşam dediğimizde, sadece politik kamusal alandan değil, aynı zamanda ve daha çok da sosyallik içinde yaşanan, kültürel pratikleri de içeren bir alandan bahsediyoruz. İkisine de ortak olan şeyler, yurttaş ya da insan olarak egemenlik ilişkilerine karşı olan; ve ister eleştirel politik tartışma, müzakere, ister muhabbet ve serbest vezin itibariyle olsun, isterse de kültürel uylaşım ve yaşantıları paylaşma aracılığıyla olsun, iletişime ve özellikle de konuşma, tartışma, dayanışma ve kolektif tecrübeye atfedilen önemli yerdir. Kamusal alan, kültürel gözlükle baktığımızda 'toplumsal tecrübemizin (ya da zihniyetimizin) ufuklarını' belirten bir kavram, politik gözlükle baktığımızda ise, özgürlük ve adalet mücadelesinin yapıldığı söylem ve eylemin alanıdır.

Jürgen Habermas ansiklopedik makalesinde, 'özel kişilerin kamusal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur' diyor. Dolayısıyla bir tekil, geniş kamusal alandan ve içindeki kamusal alan parçalarından bahsediyoruz. Problemi iki yönüyle birden, bu birlik ve merkezkaçlık-egemenliğe karşıtlık (özerk kamusal alanlar) diyalektiği içinde düşünmek Habermas'a (özellikle de 1962 basımı kitabından sonraki dönemine) özgüdür. Kamusal alan hem belli politik sınırları olan tekil bir birimde, bir politik birlik altında (ulusal devlet, Avrupa Birliği...) ortak olanın kurulmasına işaret ederken, aynı anda farklı toplumsal kesimlerin-birimlerin oluşturduğu kamuların bu tekil alan içinde çatışan, yarışan varlığına, temel iktidar merkeziyle ilişkileri bağlamında işaret ediyor. Ayrıca, Habermas kamusal alan parçalarını oluşturan kamusal hareketleri sınıflandırırken, kimlik oluşumu ve özdüşünüm problemini çok önemsese de, bunları genel olarak 'yan yana, birbirine eşdeğer kimlikler' şeklinde kurmuyor. Değişik kamusal hareketleri yapan ilke ve yapıları, toplumsal bütünün sistematiği içine yerleştiriyor. Sonuçta; egemen-hegemonik burjuva kamusal alanıyla gerilim içinde kurulan bir proleter kamusal alandan ya da karşıt kamusal alanlardan (Negt-Kluge); hegemonik-tekil, özerk, kısmi, ulusal, ulusötesi, kapsayıcı-birleşik kamusal alanlardan (Habermas); dolayısıyla bunları oluşturan farklı toplumsal öznelerden (işçi sınıfı kamuları, köylü, kadın, öğren-

cl, çevreci kamular, eşcinsel kamuları...); bunların ayrı kamusallık anlayışları ve öncüllerinden, farklı konuşma, ilişki, mekan, kurum ve amaçlarından bahsedebileceğimiz gibi, değişik kamusal alanlar arasındaki ilişkiler ve çelişkilerden de bahsedebilmemiz mümkün oluyor.

Habermas, Modernlik ve 'Söylemsel Kamusal Alan Modeli'

Jürgen Habermas, 20. yüzyıl Batı Marksist geleneği içindeki Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşağından olup, Eleştirel Kuram diye adlandırılan bu gelenek içinden yetişmiş biri (1956'da Adorno'nun asistanı oluyor).[46] Bilindiği gibi Frankfurt Okulu, 1923 yılında kurulmuş olmasına rağmen, bütünlüklü bir kuramsal proje olarak Eleştirel Kurama yaygın ilgi 1960 öğrenci hareketleriyle birlikte gerçekleşti. 20. yüzyıl Marksizmi içinde onların çalışmasını her şeyden çok öne çıkaran özellik, metodolojik yaklaşımları oldu. Eleştirel kuramın temel amacı, topluma ilişkin materyalist kuramı geliştirirken, toplumbilimsel araştırma disiplinlerini sistematik biçimde kullanmak; böylece, Marksist kuramla akademik toplumbilimlerin verimli biçimde iç içe geçmesini sağlamaktı. Eleştirel kuramcılar, doğru bilginin ancak doğru (özgürleşimci) istemle üretilebileceğini savlayarak; bu yönde 'geleneksel' dedikleri pozitivist kuramı eleştirip, Marksist felsefe ile disiplinlerarası toplumbilimsel (ekonomi politik, sosyal psikolojik ve kültürel boyutlarıyla) araştırmanın diyalektik bütünlüğünü kurmayı amaçlamıştı (Honneth, 1987). Okulun bu ilk programına sadık kalan Jürgen Habermas da 'burjuva kamusal alanının' ideal tipini tanımlayan, bu alanı ortaya çıkaran toplumsal koşulları ve dönüşümünü izleyen tarihsel anlatısını, tüm tarihsel ve toplumsal belirlemeleriyle kapitalizmin sistemsel bütünlüğü içinde kuruyor. Zaten ilerde göreceğimiz gibi, gerek çalışmanın ampirik zayıflıkları, gerekse kuramsal ihmallerine ilişkin kendisine yöneltilen tüm eleştirilere rağmen Habermas'ın çalışmasını önemli yapan,

> "argümanının tarihsel olarak sağlam ve yaratıcı bir biçimde temellendirilmiş olmasıdır" (Eley, 1992, 294).[47]

Ya da Thomas McCarthy'nin derlemenin bu kısmında yer alan "Önsöz"ündeki deyişiyle, bu çalışmanın 'paradigmatik' olmasıdır. McCarthy, *Yapısal Dönüşüm*'ün aşılmamış, paradigmatik bir çalışma olduğu savını, Habermas'ın konusunu kavramada tarih, sosyoloji, ekonomi, hukuk ve politika bilimlerinin malzeme ve metodlarını ustaca birleştirmesine dayandırıyor. Bugün Habermas'ın çalışmasının kavramsal çerçevesi içine giren farklı disiplinlerde ve disiplinlerarası sor-

---

46 Habermas'ın, genç Marx'tan sonra Lukacs ve Adorno/Horkheimer okuyarak Marx'a dönmesi ve Marksizmle ilişkisi hakkında kendi anlatısı için, bkz. Habermas; 1995, 63-66.

47 Aynı konuda Habermas da Eley'i alıntılıyor; bkz. Habermas,1997: 15.

gulama alanlarında çalışanlar açısından, yani siyaset kuramcıları ve sosyologları; hukuk kuramcıları, feminist toplumbilimciler, edebiyat eleştirmenleri ve kuramcıları ile iletişim ve medya kuramcıları açısından kavramın kullanım değerini tarifliyor.[48] McCarthy'ye göre,

> "Habermas'ın çalışmasının ardından bütün bu alanlarda önemli çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, hiçbir tek çalışma, yukarıda sözü edilen farklı sorgulama çizgilerini Habermas'ınkiyle karşılaştırılabilir bir içgörü ve güçle birleştirebilmeyi başaramıyor."

Habermas'ın kendisi de 1962 kitabına 1990'da yazdığı "Önsöz"de, burjuva kamusal alan tipolojisini analiz etmeyi amaçlayan çalışmasının yöntemine ilişkin şunları belirtiyor: (1) Konunun karmaşıklığı, araştırmanın tek bir toplumbilimsel uzmanlaşma alanının yöntem tarzına bağlı kalmasına izin vermez; aksine, geleneksel 'politika' 'biliminin pespektifini belirleyen o geniş alan içinde araştırılmalıdır; aksi durumda araştırmanın nesnesi dağılıp gider. (2) Hem toplumbilimsel hem de tarihsel bir yaklaşım gereklidir:

> "Kamu ancak bu evrede <17. yüzyıldan başlayarak Batı Avrupa toplumsal yapısının ürünü olarak> kavramlaştırılmayı talep ettiğine göre, bu alanın... ancak o zaman oluşup bir işlev üstlendiğini kabul ederiz; kamusal alan, özgül olarak, aynı dönemde mal mübadelesinin ve toplumsal emeğin alanı olarak kendi yasalarına göre kurumlaşan 'burjuva toplumuna' aittir... Yaklaşık bir yüzyıldan beri, bu kamunun toplumsal temelleri de sarsılmakta; kamunun çözülme eğilimlerini görmemek mümkün değil: Alan olarak gittikçe genişlerken, işlev itibariyle gittikçe güçsüzleşiyor. Öte yandan kamusallık hâlâ siyasal düzenimizin örgütlenme ilkesidir. Belli ki <bu ilke> toplumsal demokrasinin liberal ideolojinin sırtından zahmetsizce sıyırıp çıkarabileceği bir paçavradan öte, ondan farklı bir şeydir. Bugün yeterince karmaşık bir şekilde 'kamusal alan' başlığı altında topladığımız kompleksi kendi yapılarıyla tarihsel olarak anlamayı başarırsak, bu kavramı sosyolojik olarak açıklığa kavuşturmanın ötesinde, toplumumuzun *püf noktasını* da, onun merkezi kategorilerinden birinden hareketle sistematik olarak kavramış oluruz" (Habermas, 1997, 59-61).[49]

---

48 Arthur Strum'un kamusal alan üzerine hazırladığı genel kaynakça, kavramın kapsamlılığını yansıtan şu başlıklar altında kümelenmiş: politik ve toplumsal kuram, felsefe, antropoloji, etnoloji, sosyoloji, psikoloji, teolojide kamusal alanın kuramlaştırılması; toplumsal ve politik tarih; hukuk, politika ve eğitim; basın tarihi ve kuramı; kültür tarihi; kültür kuramı; toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk ve etniklik, sınıf; Avrupa-dışı kamusal alanlar. Bkz. Strum, 1994, 161-202.

49 Alıntıdaki italikler bana ait.

Habermas'tan bu alıntı, 1962 çalışmasının metodolojik özellikleriyle beslenen temel tezlerini özetlemekle kalmıyor. Aynı zamanda bu tezleri türetmesinde ve 'toplumun püf noktası'nı anlamayı sağlayan kamusal alan kategorisinden bahsetmesinde belirleyici olan 1950-60'ların Almanya bağlamına ve modernlikle kurduğu olumlayıcı tavra işaret ediyor.

Habermas'ın 1962 kitabındaki temel tezlerini toparlarsak:[50] İlkin Habermas'a göre, kapitalist toplumlarda demokrasinin mümkünlüğünün gerekli koşulu, hakikaten işleyen bir kamusal alanın kurumsallaşmış varlığıdır. Kamusal alan Habermas'ın içinde yaşadığımız toplumların demokratik yapısını kavramak ve eleştirmek için savunduğu bir ilke. Kamusal alan, formel devlet aygıtının ve meta üretim ve dolaşım alanının dışında duran, yurttaşlara ait toplanma, eleştirel kamusal tartışma, anlaşma ve eylem alanıdır. Hakiki bir kamuoyu, yurttaşların temel meseleler hakkında özgür söylem ve eşit katılım yoluyla oluşturdukları, eleştirel kontrol ve dönüştürme merciidir. Kamusal alan, yurttaşların kanaat ve iradelerinin ortaya çıktığı, adalet ve özgürlük mücadelelerinin verildiği; siyasal iktidarın bir özyönetim ilkesi olarak kamusallığa, iletişimsel akla dayanarak 'rasyonelleştirildiği' alandır. Ama kamusallık, yalnızca yönetimin siyasal tasarruflarını kontrol etmeyi değil, aynı zamanda sistemin egemenliğini 'geriye ittirmek' üzere, yaşamın özel ya da kamusal her alanına yönelik gönüllü, örgütlü ortak fikir, irade ve hareket alanının oluşturulmasını öngörür. Zaten Habermas, 1981'lerden sonra özel ve kamusal ayrımını bir üst düzey soyutlamayla 'sistem(ler)' ve 'yaşam dünyası' içinde yeniden kurduğunda, enformel ilişkiler alanı olarak özel alan ile politik kamusal alanı, 'yaşam dünyası' içine yerleştirecektir.[51]

Habermas'ın ikinci temel tezi, birincisiyle bağlantılı: Bugünün kamusallık sorunlarını anlamak için, kamusal alanın doğası ve varlığının koşulları tarihsel olarak ele alınmalıdır. Habermas bu amaçla, burjuva kamusal alanının kendi kendini nasıl tanımladığını ve gerçekte nasıl şekillendiğini ortaya koymaktan öte, bu alanı ortaya çıkaran ve de kamusal alanın çözülmesine neden olan toplumsal

---

50 Habermas'ın yaklaşımını bu iki tez altında toparlamak fikrini Postone'dan alıyorum: bkz. Postone: 1992, 164-177.

51 Geoff Eley'in haklı olarak işaret ettiği gibi, Habermas 1962 kitabında, kamusal alanın genişle(til)mesinde burjuva hukuk devleti ve ulusal parlamenter mekanizmaların gelişmesini getiren süreçten daha çok, kamusal alanın oluşmasını mümkün kılan sosyokültürel koşullarla ilgilidir. Habermas'ın özellikle altını çizdiği tarihsel olgu ve buradan türettiği tez, belirli bir tarihsel bağlamda kamusal iletişimin kaynağı olan enformel ilişkiler ağının uzantısı olarak kurulan edebi/entelektüel kamusal alanın, muhteva olarak politik kamusal alanın matrisini, kaynağını oluşturmasıdır. Aslında Habermas'ın bu izleği toplumsal düzeyler olan 'yaşam dünyası' ve 'sistem' ayrımıyla daha üst bir soyutlama düzeyinde yeniden kurguladığını söylemek fazla ileri gitmek olmaz: Enformel ve söylemsel ılışkılerın alanı olan yaşam dünyası, özel ve kamusalı birlikte içerir ve mahrem-özel alan, iletişimsel rasyonalitenin çekirdeği, avlusu olarak siyasal kamunun matrisi, temeli, kaynağıdır.

koşulları eleştirel bir biçimde inceliyor. Habermas kamusal alan ilkesinin tarihsel olarak bir yandan burjuva sınıf çıkarının evrenselleştirilmesini sağladığını; ama öte yandan bu ilkenin salt bir ideolojik araç olmadığını belirtiyor. Erken liberal dönemde burjuva entelektüellerinin oluşturduğu 'insanlık' fikri, yeni yaşam tarzının ürettiği öznelliğe ilişkin yeni tecrübelerin anlaşılır kılınmasına yönelik bir bilgi üretimidir; yaşam dünyasından kaynaklanan tecrübenin bu ifadeleri sonra 'ideolojiye indirgenecektir,' ya da diyelim, egemen ideolojinin içerdiği ögeler haline gelecektir (Habermas, 1997, 280-281). Habermas'a göre her ne kadar burjuva kamusallığı, sınıf temelli, yüksek kültür yanlısı ve erkek egemen özelliğiyle dışlayıcı ve sınırlı olsa da, kamu yararı ile özel çıkar arasında bir ayrım çizgisi koymak, ve bunun yanı sıra, eşitlerarası bir açık tartışma süreci sonucu ortak iyiye-yarara ulaşmak amacı, erken liberal kamusal alan içinde sınırlı da olsa gerçekleşmiştir. Yani, daha önce değinildiği gibi kamusal alan ilkesi 'bir paçavra gibi liberal ideolojinin sırtından atılacak bir şey değildir.' Aslında denebilir ki, nasıl kadim Yunan sitesindeki demokratik yaşam tarzı sınıf temelli ve erkek egemen yapısına rağmen ideolojik ülkü olarak günümüze dek gelmiş ve demokratik ütopyanın bir parçasını oluşturmuştur; Habermas da benzer şekilde, eleştirel liberalizmin politik ideali olarak kamusal alanı, kısıtlı gerçekleşmişliğine rağmen, modern dünyada her türden demokrasinin olmazsa olmaz koşulu olan bir norm olarak ele alıyor.

Habermas belli bir tarihsel bağlamdan soyutladığı kamusal alan normuna yaslanarak, yüzyılın ortalarından itibaren kamusal alanın dönüşümünü, kapitalizmin yapısal dönüşümünün temel aşamaları boyunca eleştirel biçimde izliyor. Liberal rekabetçi kapitalizmden tekelci kapitalizme dönüşüm sürecinde tarihsel bir kategori olarak kamusal alanın dönüşümünü, gerek kamusal alanın genişletilmesi, gerekse de devletle toplumun (ekonomi ve aile) iç içe geçmesi açısından çözümlüyor. Ona göre, 'sosyal devletçi kitle demokrasisi' altında artık, rasyonel tartışma yapan yurttaşlardan tüketici kitlelerine; özel şahısların akıllı tartışması sonucu oluşan konsensüsten, devletle örgütlerarası pazarlığa dayalı uzlaşmalara geçiliyor; devlet ve toplumun iç içe geçmesiyle birlikte, kamusal alan (yarar-hukuk) ve özel alan (çıkar-hukuk) ayrımı bulanıklaşarak; ne özel alanın özerkliği ne de kamusal alanın kamusallığı kalıyor; metalaşma ve devlet müdahalesi aracılığıyla iktidar mantığı bireyin yaşam dünyası ve yakın ilişkilerin mahrem alanına nüfuz ediyor. Kamusal alanın sınırlarının siyasal katılım hakları ve söylem özgürlüğü açısından 'formel' olarak genişle(til)mesine rağmen, devletle toplumun iç içe geçmesini getiren kapitalist toplumsal gelişmeler, 'kamusal alan'ın parçalanmasına neden oluyor. Bu durumda artık kamusal meselelerin halledilmesi ve ortak kuralların yaratılması, eşit bireylerarası eleştirel tartışmayla varılan bir konsensüsün sonucu değil; örgütler ve derneklerarası ve bunların kamu erkiyle

sürdürdükleri çıkara dayalı pazarlıklarla üretilir; toplumsal meselelerin halinde demokratik kolektif iktidar kurma yöntemi olarak kamuoyu ilkesi yerine, kamu yararının yasal-bürokratik idaresi geçmiştir. Böylece, devlet, pazar ekonomisi (mülkiyet ilişkileri ve ücretli emek) ve aile alanının dışında kalan politik-sosyal iletişim alanı olarak kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrım, 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren tekelci kapitalizm altında muğlaklaşıyor. Habermas'a göre bu süreç klasik demokratik kamusallığın toplumsal zeminini ortadan kaldırarak, işlevini güçsüzleştiriyor; onu 'apolitikleştiriyor' (1997, 61).

Dolayısıyla bütün yorumcularının dediği gibi, Habermas 1962 kitabında bize kamusallık konusunda bir yükseliş ve düşüş hikayesi anlatıyor. Habermas'a göre, burjuvazinin devrimci olduğu 18. yüzyıl sonunda liberal politik kamusal alan içinde bir ideal olarak parlayan ve bu uğrakta bir an sınırlı olarak gerçekleşir gibi görülen kamusal alan fikri, nihayetinde refah devletinin kitle demokrasisi altında parçalanmış ve "yeniden feodalleşmiş," siyasal iktidarın halkın 'önünde' temsiline dönüşmüş görünmektedir. Jürgen Habermas 1950-60'ların Almanyası'na baktığında, bilinç endüstrisinin egemenliğinde kültürün metalaştığını; araçsal aklın, tekelci çıkarların ve devlet müdahalelerinin sonucunda, hem mahremiyet alanının hem de kamusal alanın içine süzüldüğünü; bu iki alanın birden içini boşalttığını; kamusal müzakerenin örgütler ve devlet arasında pazarlığa dönüşüp, manipüle edilen bir kamusal alanın ortaya çıktığını görüyor. Bugün kanaatlerin toplamı olarak ele alınan ve bunları ölçmeye yarayan araştırma teknikleri, halkla ilişkiler ve tanıtım aracılığıyla oluşan ve anlaşılan kamuoyu, aslında 'kamusal olmayan kanatlerden' ibaret olup, manipüle edilen bir 'onay merciidir'; bu tür bir kamuoyunun işlevi, siyasal kararların etkilenmesi ya da iktidarın sınırlandırılmasından öteye gidemez (1997, 37).

Habermas'ın 1962 tarihli kitabının tezlerini türettiği toplumsal bağlam, Almanya'nın dünü, bugünü ve geleceği hakkında yoğun polemiksel tartışmaların sürdürüldüğü savaş sonrası yeniden yapılanma dönemidir. Habermas bu dönemde Koselleck ve onun temsil etiği Alman radikal muhafazakârlığına karşı kuramsal ve tarihsel bir yanıt vermek istemini taşıyor:[52] Alman romantik eleştirisindeki,

52 "Eğer Max Weber burjuva bir Marx olarak tanımlanmışsa, Habermas da özet olarak Marksist bir Max Weber olarak tanımlanabilir... Weber'in değerden bağımsız bilim doktrinini reddetmekle birlikte, Weber gibi araştırma ve politik tartışma arasında ayrım yapmada ısrarlıdır... Weber ve Savaş—sonrası dönemdeki Karl Jaspers gibi, politik bir role sıvanmayan birisi için beklenebilecek olandan çok daha yüksek bir kamuoyu profili ile <Habermas> Almanya'nın bir tür entelektüel vicdanı işlevini gördü." Bkz. Outwaite, 1993: 253-254. Habermas her ne kadar bilişsel, entelektüel rol ile herhangi bir yurttaş olarak kamusal-demokratik sorumluluk rolünün birbirinden ayrılması gerektiğini iddia etse de, Osborne'un öne sürdüğü üzere, pratikte (basındaki yazıları ve söyleşileriyle özellikle de ulusal kimlik ya da devletin yapısı ve rolüne ilişkin sorunlar çevresindeki tartışmalarıyla bir entelektüel filozof rolünü sürdürüyor (1960'ların öğrenci protestoları ve üniversitenin demokratikleştirilmesi üzerine çıkan çatışmalarda; 1970'lerin terörizm tartışmalarında; 1980'lerdeki Tarihçiler Tartışması'nda ve ardından iki Almanya'nın bütünleşmesi ve Körfez Sava-

Nasyonal Sosyalizmi Aydınlanma düşüncesinin ve siyasal liberalizmin doğal bir uzantısı olarak sunma eğilimine karşı argüman ve analizlerini geliştiriyor. Aynı zamanda savaş sonrası Almanyası'nın refah devleti koşulları altında demokratik bir kültür ve siyasetin imkanları üzerine düşünüyor. Habermas, kamusallık ilkesi aracılığıyla, Alman sağına karşı eleştirel liberal ideali savunurken; Alman soluna karşı da, 'kamusallık' ilkesinin liberal ideolojiye indirgenmemesi gereken, liberalizmin artığı olmaktan öte bir şey, demokratik meşruiyetin çekirdeği olduğunu öne sürüyor. Derdi; kapitalizm ve demokrasi arasındaki bağdaşmazlık. Zaten, Eley'in dediği gibi, Habermas'ın 1962 kitabının sonrasındaki tüm çalışmaları, tarihsel kapitalizmin yapısal dönüşümünün demokrasiyle ilişkisinin kurulması; demokratik meşruiyetin ilkesi olarak kamusallık ilkesinin (iletişimsel eylem ve aklın) toplumun yaşam alanlarına genişletilerek izinin sürülmesi ve bu ilkenin gerçekleşmesinin imkan ve koşullarının tartışılması çabası olarak tariflenebilir (Eley, 1992, 4). Bu bağlamda Habermas,1950-60'larda Koselleck'la başlattığı kuramsal ve politik tartışma çizgisini, 1980'lerden itibaren antimodernist olarak tanımladığı, yaşlı-genç muhafazakâr ve postmodernist kesimlerle de sürdürüyor (bkz. Habermas, 1990).

Kamusallık ilkesi ışığında modernlik savunusu, Habermas'ın 1962 kitabından itibaren çalışmalarının temel bir boyutunu oluşturuyor. Bu nedenle, Benhabib'e göre, "Habermas'ın 'söylemsel kamusal alan modelini' diğer modellerden ayırt eden özelliklerini anlamak için, *'Öffentlichkeit'* ilkesini, Habermas'ın modernlik kuramına ilişkin daha geniş bir çerçeve içinde tartışmak gerekir" (Benhabib, 1992, 89). Habermas'a göre bugün Batılı toplumlar, kapitalist sisteme ait rasyonalizasyon süreçlerinin yaşam alanlarını sömürgeleştirmesi tehlikesiyle karşı karşıyalar. Habermas, bu kronik sorunu 'modernliğin patolojisi' olarak tanımlıyor.[53] Modernliğin patolojisi sorunuyla uğraşmanın yolunun, yine modernlik projesinin kendi diyalektiği içinden çıkartılması olduğunu öne sürüyor (modernliğin içkin eleştirisi). Habermas, 18. yüzyılda Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilen modernliği 'tamamlanmamış bir proje' olarak tanımlayarak, modernliğin yıkıcı ve sömürgeleştirici yönlerini eleştirirken, özgürleşimci ve bilişsel vaatlerini sahipleniyor. Aydınlanma filozofları, uzmanlaşmış kültür birikimini (bilim, evrensel ahlak ve hukuk, özerk sanat) gündelik hayatın zenginleşmesi ve rasyonel biçimde örgütlenmesi amacıyla üretmek ve kullanmak istediler. Bu anlamda

şı'nda...]. Bkz. Osborne [ed.], 1996: xi. Habermas bugün de Almanya'daki göçmenlerin anayasal yurttaşlık hakları lehindeki ve Avrupa Birliği için "anayasal bağlılık" ilkesinin gerçekleştirilmesi yönündeki tartışma ve müdahalelerini sürdürüyor.

53 Böyle bir sorunun saptanabilmesi, toplumsal kuramda anlamak ya da açıklamaktan öte normatif ölçülerin bulunup bulunmadığı konusunda ortaya atılan soruya, Habermas'ın olumlu yanıt vermesiyle ilişkili. Habermas'ın bu yaklaşımı, insani özgürleşmeyi mümkün kılmak yönünde pratik bir amacı olan eleştirel toplum kuramının ürünü. Bkz. Berstein, 1985: 1-32.

modern proje, doğa güçlerinin insan yararına denetlenebileceğine, dünyanın ve benin daha iyi anlaşılabileceğine, ahlaki gelişmenin sağlanabileceğine ve toplumsal kurumların adil ve insan mutluluğunu sağlayacak biçimde geliştirilebileceğine dair inanca yaslanıyordu (Habermas, 1981, 9). Habermas modernliğin sadece toplumsal alanların farklılaşması ve bağımsız değer alanlarının oluşturulmasıyla değil, aynı zamanda bağımsız bir kamusal alanın (politik akıl yürütme ve tartışma) ortaya çıkmasıyla simgelenebileceğini vurgular.

Habermas'a göre modernlik; kurumlarda, kişilikte ve kültürde olmak üzere üç düzeyli bir gelişme olanağını ortaya çıkarmıştır:[54] Toplumsal kurumlar alanında; pratik söylemler aracılığıyla ortak rızaya dayanan genel eylem normlarının oluşturulması öne çıkar. Kişilik oluşumu alanında; bireysel kimliklerin gelişmesi giderek konvansiyonal rol tanımlarının ötesine geçer, düşünümsel (reflexive) ve eleştirel tutumlar aracılığıyla kurulmuş tutarlı yaşam öykülerine daha çok dayanmaya başlar. Kültür düzeyinde ise; gelenek, meşruluğunu hep öyle olagelmesinden değil, aksine, içinde yaşanan zamanın anlam problemleri çerçevesinde yaratıcı biçimde yeniden yorumlanmasından almaya başlar. Habermas, toplum, kişilik ve kültür alanlarını içeren üç düzeyde birden katılım ilkesinin, modernliğin temel öngereklerinden biri olduğunu söylediğinde, bu geniş bağlamda artık katılımın anlamı değişir. Mevcut toplumsal yapı içinde politik denen alanla sınırlanan daha dar anlamdaki katılım anlayışı, böylece, toplumsal ve kültürel alanlarda da gerçekleştirilen bir etkinlik olarak katılıma, daha kapsayıcı olan 'söylemsel irade oluşumu' anlayışına kayar. Bu modernist katılım anlayışı, Habermas'ın demokratik kamusal alan meselesine özgün bakışının temelini oluşturur.

Seyla Benhabib'e göre, Habermas 1962 tarihli kitabında çağdaş toplumların demokratik meşruiyet ilkesi olarak gördüğü kamusal alan ilkesine ilgisini geç kapitalizmin toplumsal ve politik kuramı çerçevesinde işlerken; ilerleyen çalışmalarında, özellikle de 'ideal konuşma durumu' ve 'kısıtlanmamış diyalog-söylem' kavramlarını geliştirdiği *İletişimsel Eylem Kuramı* kitabında, daha çok etik kuramı çerçevesinde işlemeye başlıyor. Kamusal alan, karmaşık modern toplumlarda, genel toplumsal normlar ve kolektif politik kararlardan etkilenen herkesin bunların formülasyonu, garantilenmesi ve kabulünde söz ve karar sahibi olabilmelerini sağlayacak demokratik prosedürlerin yaratılması olarak anlaşılır. Bu bağlamda oluşturulan kamusal diyaloğu değerlendirme kriteri, genel norm ve politik kararların geçerliliğini değerlendiren katılımcıların içine girdiği pratik söylemdir. Böylece norm tartışmalarının sayısı kadar kamusal alan ortaya çıkabilir. Bu açıdan,

54 Bundan sonraki modernlik-kamusallık ilişkisi ve Habermas'ın 'radikal prosedürelciliğini' anlatan kısımları, Habermas'ın "İletişimsel Eylem Kuramı," cilt 2'den özetleyen ve yorumlayan Seyla Benhabib'den aktarıyorum. Bkz. Benhabib, 1992, 85-89. [*Cogito*'daki Türkçe çeviride 251-253 arasındaki sayfalara denk düşüyor; ama o yazı başka bir derlemeden çevrilmiş olabilir; çünkü farklar var].

karmaşık yapılı çağdaş toplumların demokratikleşmesi ile özerk (otonom) kamusal alanların çoğalması ve genişlemesi arasında doğrudan bir bağlantı vardır.

Habermas'ın etik kuramında geliştirdiği pratik söylem modeli, radikal biçimde prosedürel bir modeldir.[55] Burada normatif diyalog, 'ideal konuşma durumu'nun çizdiği sınırlayıcı ilkeler çerçevesinde sürdürülen, geçerlilik iddialarına (validity claims) dayanan bir haklılaştırma, gerekçelendirme söyleşisidir. İdeal konuşma durumunun koyduğu ve hep birlikte 'eşitlikçi karşılıklılık' olarak tanımlanabilecek bir iletişim normu oluşturan prosedürel ilkeler şunlardır:

(1) Her katılımcının konuşmayı başlatma, soru sorma, tartışma, sorgulama ve öneri yapma açısından eşit şansı olması.

(2) Herkesin belirlenmiş olan konuşma konularını sorgulama hakkı olması.

(3) Herkesin istek, arzu ve duygularını ifade etmede eşit şansı olması.

(4) Konuşmacıların, bizzat söylem usulünün kuralları ve bunların uygulanma tarzı konusundaki savlarını ve eğer bu konuşma sürecinde dışlanmışlarsa, konumlarını özgürce ortaya koymayı kısıtlayan iktidar ilişkilerini konu etmekte özgür olması.

Benhabib'e göre, kamusal diyaloğa ilişkin bu radikal söylemsel model, liberal modele içkin olan adalet ve iyi yaşam; kamusal meseleler ve değerle ilişkili özel meseleler; kamusal yarar ve özel çıkarlar arasındaki tözsel ayrımı yıkabilecek bir güce sahiptir. Bu radikalizmin, iktidar meselesini yeniden merkeze oturtmaya çalışan feminist kuram açısından kamusal alan modeli geliştirmede önemi vardır.

Eğer kamusal diyaloğun gündemi radikal biçimde açık ise ve her katılımcı her meseleyi kamusal tartışma alanına getirebiliyorsa, yukarıdaki ayrımları önceden yapmanın imkanı kalmamış; bu ayrımların bizatihi kendisi de tartışma alanına girmiş demektir. Seyla Benhabib söylemsel kamusal alan modelinin böylece, 'çoğunluğu gözeten politikalar' ile 'sivil özgürlüklerin anayasal güvenceleri' arasındaki ikilemi de aştığını söyler. Demokratik politikada hiçbir şey kamusal tartışmanın gündemi dışında değildir. Ama basit çoğunlukçu prosedürle askıya alınamayacak ve iptal edilemeyecek olan, hem 'kurucu' hem de 'düzenleyici' nitelikte temel söylem kuralları vardır. Bu söylem kuralları kaynağını temel anayasal

---

55 Benhabib, Müzakereci demokrasi modelinin prosedür mantığı konusunda şöyle der: "Bu müzakereci demokrasi modeli, öncelikle, herkesi bağlayıcı meselelerde karar almak için belli kurumsal usulleri ve uygulamaları vurguladığı için usulcüdür." Etik Söylem Modeli, "müzakereci bir demokrasi modelinin geçerlilik iddialarının ardındaki en ***genel ilkeleri ve ahlaksal sezgileri*** dile getirir. Bu modelin ardındaki temel fikir şudur: Ancak sonuçlarından etkilenen herkesin üzerinde anlaşacağı normların (yani genel davranış kurallarının ve kurumsal düzenlemelerin) geçerli (yani ahlaksal açıdan bağlayıcı) olduğu söylenebilir." Bu anlaşmaya, metinde yukarıda sayılan prosedürel özelliklere sahip bir müzakere süreci sonucunda varılmış olmalıdır. Seyla Benhabib, "Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru," ***Demokrasi ve Farklılık***, 101-139 (alıntılar: 109, 105).

normlarda bulur. Yapılan tartışmaların kurucu ve düzenleyici kurallarını kurumlaştıran normlar, dolayısıyla kamusal söylemin öngerekleri, temel insani, sivil ve politik haklardır. Bu hakların kapsamı, getirimleri ve niteliği demokratik tartışma gündeminin temel konusudur; ama bu kurumsal haklar 'basit çoğunlukçu prosedürle' askıya alınamaz ya da iptal edilemezler.

Habermas'a göre, içinde yaşadığımız kamusal iletişim tarzını analiz etmenin yolu önce kamusallık ilkesinden kaynaklanan iletişim normunu geliştirmek; sonra, kamusallık fikri ile gerçeklik arasındaki boşluğun analizini yapmaktan geçer. Yukarda belirtilen dört prosedürel ilkenin belirlediği 'eşitlikçi karşılıklılık' normundan kalkarak Habermas, mevcut 'seçici, dışlayıcı ve hatta sömürgeleştirilmiş' diye tanımladığı somut kamusal iletişim biçimlerini değerlendirmede, olgusal bir yaklaşım öneriyor. Böyle bir yaklaşım, mevcut iletişim biçimlerindeki formel içerme, politik katılımın derecesi, tartışmanın kalitesi, tartışılan meselelerin kapsamına ilişkin belirli prosedürel boyutların nasıl işlediğine, ve en son ama en önemlisi, bu kamusal müzakerelerin öngereklerinin gerçekten nasıl kurumsallaştırıldığı konularına bakmalıdır (Habermas, 1992, 467-468). Habermas demokratik meşruiyetin normu olarak 'eşitlikçi karşılıklılığı' (diyalog etiği) mümkün kılacak prosedürlerin kurumlaştırılmasını önerirken, bu öneriye salt modernist katılım idealinden gelmez. Düşüncesinde bu tüme varmayı sağlayan hermenötik bir damar ve gündelik yaşam dünyasının pratik söylem bağlamı bulunur. Bu gündelik söylem bağlamına iletişimsel rasyonellik açısından atfettiği potansiyeli anlamak için, Habermas'ın 'söylem' konusuna yaklaşımını ve özellikle de Foucaultcu 'iktidar söylemi oluşumları'nın tüm söylem alanını tüketmediğine ilişkin eleştirisini gözönüne almak gerekir. Habermas, (bir sonraki kısımda görüleceği gibi) kendi kendini düzeltmeyi (düşünümsellik) ve karşılıklı anlaşmayı amaçlayan 'açık uçlu söylemlerin' var olduğunu düşünür. Jim McGuigan'ın deyişiyle Jürgen Habermas,

> "...söylemi iktidarla tamamıyla ve basitçe özdeşleştirmekten kaçınır... ve insanların zor ya da manipülasyon içermeyen bir biçimde iletişimde bulunmasının mümkün olduğuna inanır. İnsanlararası karşılıklı anlayışa varmanın modeli, evrensel pragmatiğin ideal konuşma modelidir." [56]

---

56 "Evrensel pragmatik teorisi, mümkün karşılıklı anlaşmanın koşullarını sunmaktadır. Dil, anlamanın özgül bir vasatıdır. Çünkü dil, ya da bundan öte dili etkili bir biçimde kullanma yetisi, öncelikle karşılıklı anlaşma olarak kavranılan ve rasyonalite olarak adlandırılan iletişimin, iletişimsel eylemin varlığını gerektirmektedir. Bu iletişim, anlamanın bilgisini içermelidir. 'İletişimsel olarak davranan herkes evrensel geçerlilik iddialarını ortaya koymalı ve bunların yanlışlanabileceğini varsaymalıdır.' Rasyonel olmak, geçerlilik iddialarına sahip olmak ve bunların aynı türden başka iddialarla yarışacağını kabul etmek demektir. Bir kişinin, 'ahlaki ya da sözel önermeler kadar olgusal hakikat alanını da göstermeyi amaçlayan bir anlamaya varmak üzere ortaya koyduğu geçerlilik iddiası, aynı zamanda bu kişinin "anlaşılabilir bir şeyi ***dile getirmek***; anlamak için bir şey sunmak; dolayısıyla ***kendisini*** anlaşılır kılmak; ve ***bir başka kişiyle*** anlaşmaya varmak' iddialarını da içerir." Bkz. Çiğdem, 1997: 204-205 (Çiğdem'in alıntıları Habermas'tan).

Ancak Habermas'a göre bu sadece bir ideal değildir; gündelik, sıradan konuşmanın bir özelliği; akıl ve mantığı savunmanın pratik yoludur. McGuigan'a göre Habermas'ın bu iddiası, en azından, iktidar yüklü olduğundan çarpıtılmış olan söylemsel etkileşim ile politik güç kullanımının ürünü olan görece kısıtlanmamış iletişimsel düzenlemelerin birbirinden ayırt edilmesini mümkün kılar:

> "Eğer Habermas haklıysa, iletişimsel eylem kuramı demokratik iletişimin nasıl engellendiğine ilişkin bir ölçü sağladığı için muazzam bir politik öneme sahiptir. Bundan öte Habermas'a göre bu eleştirel ölçü, karşılıklı anlaşma için herkesin paylaştığı bir insani istemden türetilmiştir... Habermas'ın gündelik iletişimin gücüne beslediği inanç ve umudu değerlendirmek için onun 'sistem' ve 'yaşam dünyası' arasındaki ayrımını kavramak gerekir" (McGuigan, 1996, 177-180).

Bu bağlamda Habermas, müzakereci ya da "söylem merkezli demokrasi kavramının, iletişimsel üretici gücün politik mobilizasyonunu ve kullanımına inanç bağladığını" söyler (Habermas, 1992, 447; 1997, 44).

Habermas'a Eleştiriler ve Sistem-Yaşam Dünyası Kavramları

Jürgen Habermas'ın 1962 kitabı üzerine son on-on beş yıldır yapılan değerlendirmeler daha çok, kamusal alan kavramlaştırmasının zayıf yönlerini aşmak üzere onunla eleştirel bir diyaloğa girmek niteliğini gösteriyor.[57] Nancy Fraser'ın bu derlemedeki makalesinde de görüldüğü gibi, hemen hemen herkes, belirli hesaplaşmalar ve geliştirmelerle kavramı sahipleniyor, vazgeçilmez buluyor (Calhoun (ed.), 1992). Tarihçiler, Habermas'ın olgusal eksiklikleriyle hesaplaşıyor; ya da kavramı onun girmediği alanlara, yer ve zamanlara uyarlıyorlar; ya da kavramsal çerçevesinin sağlamlığını göstermek üzere kamusal alan kavramını kullanmadan yapılan, 18 ve 19. yüzyılın kültürel-politik katılımda canlanma ortamlarına ilişkin sonraki araştırmalara işaret ediyorlar. Jürgen Habermas'ın kendisi de kendi çalışmasının —tüm eksikliklerine, kuramsal ihmal ve yanlış vurgularına ve böylece yapılması gereken ve sonraki çalışmalarında yaptığı revizyonlara rağmen—genel hatlarıyla doğru olduğunu düşünüyor:

> "Yapılan itirazlara rağmen, çalışmayı bir bütün olarak yönlendiren niyete hâlâ bağlıyım. Toplumsal refah devletleri, oluşturduğu kitle demokrasilerinin kendilerine ilişkin normatif yorumları itibariyle liberal anayasal devletin

---

57 Habermas 1962 kitabı çıktıktan sonra özellikle demokrasi ve kamusal alan meselesi etrafında oluşan tartışma ve eleştirilerden önem verdiği ve bugün de izi sürülen bazılarına, Konferans sonundaki konuşmasının metni olan "Concluding Remarks"da değiniyor (1992).

ilkelerini yerine getirme iddiasını sürdüreceklerse eğer, politik işlevler gören kamusal alan mahkemesini ciddi olarak yaşatmak durumundadırlar."[58]

Habermas'a getirilen en temel ve kapsayıcı eleştiri, liberal kamusal alan tipolojisini çizerken onu dayanaksız boyutlarda idealleştirmiş olması. Bu idealleştirme, hem Habermas'ın burjuva kamusunun homojenliğini ve tekilliğini vurgulamasına hem de liberal kamudan sosyal devlet altındaki kitlesel kamuya geçişte bir düşüş hikayesi yazmasına neden oluyor. Bazı yorumcular, Habermas'ın geçmişe bakarken 'nostaljik,' bugüne bakarken de 'karamsar' olmasının nedenlerini bu idealleştirmede buluyor. Bu idealleştirmenin, iki ayrı ama bağlantılı yönü var. İlkin Habermas burjuva kamusunun 'rasyonelliğini'; rasyonel tartışma ve ilke olarak konsensüs boyutunu fazlaca vurguluyor, deniyor. Aşağı yukarı 1820-30'lara kadarki sınırlı liberal burjuva kamusundaki ortak sınıf çıkarına endekslenmeye dayanan konsensüse ulaşabilirlik durumu, kamusal alandan genel olarak homojen ve tekil bir alan olarak bahsetmesini getiriyor. Bu, o dönemde burjuva sınıfı dışındaki, gerek öncülleri itibariyle gerek iletişim tarzı ve süreçleri itibariyle farklı-ayrı kamusallık biçimleri üreten, (Pateman'ın deyişiyle, 'erkek kardeşler arasında' sürdürülen) 'rasyonel akıl yürütme' karakterini taşımayan ya da iletişim zeminini, eski düzene karşı aydınlanmış aristokrat kamularının ahbapça, kibar tartışma geleneğinden değil de, tepkisel ve isyankar halk kültürü geleneğinden türeten rakip ve karşıt kamuların varlığını ihmal etmesine neden oluyor.[59] Bu

---

58 Habermas'ın çalışmasını temellendiren genel hatların her şeye rağmen geçerli olduğunu düşündüğünü söylediği yerler için, bkz. 1997: 15-16, 24-25. Alıntı için bkz. Habermas, 1992: 441; 1997: 37.

59 Gerekçeli savlamaya dayalı 'rasyonel akıl yürütme' biçiminin sınıf-kültür-cinsiyet temelli doğasına yönelik eleştiriyi, Habermas'ın kamusal alan ve müzakereci demokrasi modelini eleştirel biçimde sahiplenerek geliştiren düşünürler, Marksistler, feministler ve Batı-dışı sosyal bilimciler yöneltiyorlar. Özellikle son ikisinin önem verdiği noktaları kendinde toplayan ve yaklaşımını 'iletişimsel demokrasi' olarak adlandıran Iris Marion Young şöyle diyor: "Siyasal meseleler hakkında insanların birbiriyle tartışması ve birbirini ikna etmesi çabasında gerekli bir öge olmakla birlikte, sav, siyasal iletişimin tek biçimi değildir ve öteki iletişimsel biçimlerle iç içe geçmiş olarak ya da onların yanı sıra birçok tarzda ifade edilebilir."Kendisi, iletişimsel bir demokrasi için gerekli üç koşulu (politik birlik; birbirine eşit saygı; usul kuralları konusunda görüş birliği olarak) adlandırdıktan sonra, demokratik iletişim tarzlarının 'eleştirel sav'ın yanı sıra, selamlaşma, retorik ve öyküleme olarak adlandırdığı üç iletişim biçimini daha içermesi gerektiğini öne sürüyor. Bu bütünlüğün, başat öznelerin/sınıfın konuşma ve davranma tarzlarının dışlayıcı karaktere bürününerek toplumsal ayrıcalık göstergeleri olarak işlemesini önleyeceğini; çoğulluğu kullanma ve savunmayı sağlayacağını düşünüyor. Tabii Young, bu politik iletişim sürecinin, bir ulus devlet birliği altında, bir parlamentoda, bir gönüllü birlik içinde, bir mahkeme salonunda, bir özerk girişimde (ya da biz ekleyelim, bir politik partide, bir sendikada, bir akademik kurulda, Zapatistaların Meclisi'nde...) alacağı farklı biçimler ya da sınırlara değinmeyi gözardı etmiyor. Bu açıdan Young, bilginin ve paylaşımının sadece fikirlerin değil aynı zamanda tecrübenin ürünü olduğuna ilişkin (derlemenin üçüncü kısmında yer alan) Klugeci yaklaşımla akrabalık taşıyor görünüyor. Bkz. Young, "İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde," ***Demokrasi ve Farklılık***, 174-196. Bu derlemede, bugün "radikal demokrasi" denilen ve (Benhabib'in giriş yazısında söylediği üzere)

rakip kamular, 18. yüzyıl sonundan itibaren ortaya çıkan kadın, radikal burjuva entelektüelleri, ulusalcı, popüler köylü, kentli emekçi-ayaktakımı ve giderek işçi sınıfı hareketlerinin ürünü olan kamularıdır. Dolayısıyla Fraser'ın elinizdeki derlemedeki yazısında dediği gibi,

> "...Problem yalnızca Habermas'ın 18. yüzyıl liberal kamusal alanını idealize etmesi değil, aynı zamanda öteki, liberal ve burjuva olmayan rakip kamusal alanları ihmal etmesidir. Ya da daha doğrusu, Habermas'ın tam da bu öteki kamusal alanları incelemeyi ihmal etmesinden dolayı sonuçta liberal kamusal alanı idealize ettiği söylenebilir."

Burada mesele tabii ki, Habermas'ın liberal burjuva kamusal alanının ulusbağlı, sınıf temelli, erkek egemen ve elit kültürlü dışlayıcı yapısını serimlememiş olmasından kaynaklanmıyor; mesele, Habermas'ın liberal kamusal alan anlatısının, yapısal ve kuramsal olarak veri saymasına rağmen, sınıf mücadelesi diyalektiğini kamusallık anlatısı 'içinde' kurarak geliştirmemesinden kaynaklanıyor. Habermas, kamusal alan fikrinin tarihsel olarak 18. yüzyılda da gerçekleşmemesine neden olan toplumsal koşulların ve liberal kamusal alanın evrenselci ideolojik yapısının altını çiziyor. Ayrıca, *Yapısal Dönüşüm*'e yazdığı ilk "Önsöz"de, çalışmasının burjuva kamusal alanının 18. yüzyılda ortaya çıkan liberal modelinin yapısı ve işleviyle sınırlı olduğunu; başatlık kazanmış olan liberal kamusal alanla benzer niyet ve amaçlara yöneldiği için bu alanın tarihsel olarak bastırılmış bir çeşitlemesi (varyasyon) olarak değerlendirdiği 'plebyen' kamusal alanı araştırma dışı bıraktığını belirtiyor. Fransız Devrimi'nde Jakobenler, Çartist ve anarşist işçi hareketleriyle ortaya çıkan 'pleb' kamusal alanın politik işlevlerinin farklı olduğunu ve onun katılımcı öznelerinin, aklını kullanan 'tahsilli tabaka'nın edebi kamusal alanının dışından, 'tahsilli olmayan' kesimlerden geldiğini söylüyor (1997, 10-11). Ancak bu serimleme ve farkında olmanın halletmediği asıl mesele, Habermas'ın sonradan kendisinin de kabul ettiği üzere, hegemonik burjuva kamusunun yanında/içinde öteki sınıf, cins ve alt-kültürlere özgü kamusallıkların konsensüse pek de elverişli olmayan 'kendilerine mahsus öncülleriyle' ya da 'kurucu rolleriyle' boy göstermelerinin yarattığı dinamiklerin, bizatihi liberal kamusal alanın oluşumunu ve mahiyetini değiştiren ve giderek dönüşümünü belirleyen mücadele diyalektiğinin ihmalinden kaynaklanıyor (Habermas, 1997, 15-21). Evrensel eşitlik ve özgürlük söylemini kullanarak hakim liberal kamusal alanın sınırlarını genişletme, dönüştürme ya da yıkma mücadelesi içinde olan öteki sınıf, cinsiyet, ırk ve siyasi görüşlere dayanan toplumsal mücadelele-

---

Habermas'ın müzakereci demokrasi modelini eleştirel biçimde sahiplenen görüşün önde gelen [bu derlemede yazısı bulunan Nancy Fraser da dahil] değişik düşünürlerinin yazıları yer alıyor; böylece derleme, Habermas'ın modeline getirilen bu yöndeki farklı eleştirilerin de izlenebileceği bir nitelik taşıyor.

rin, kamusallığın tarihsel biçim ve yapılarının oluşumundaki geçmiş ve gelecek diyalektik rolü önvarsayılmış, ama tüm bu sürecin liberal kamusal alanın mahiyetini oluşturucu ve dönüştürücü sonuçları gereğince işlenmeyerek gözardı edilmiş oluyor. Zaaf, liberal kamusal alanın formel ve informel düzeyde işleyen dışlayıcı/bastırıcı mekanizmalarına neden olan ve liberal kamusal alanın sadece bir çeşitlemesi olmaktan öteye 'fazlalık' yaratan kamusallık kapasitesinin kaynağı olan sınıf mücadelesinin gereğince kale alınmamasından kaynaklanıyor. Habermas, liberal ideal (norm) ile bunun tarihsel gerçekleşme(me)si (olgu) arasındaki modernliğin diyalektiğini öncelikle onun sınıfsal diyalektiği temeline vurguyla kurmayınca, kamusal alanın dönüşümü hikayesini de idealin 'düşüşüyle' sona erdiriyor.[60]

Klasik model içinde kapsanmayan özgürleşimci etkinlikler ve birbiriyle çatışan kamular, kamusal alanın tarihinin başından itibaren her dönemde görüldüğü için, Habermas'ın kavramının sınırlı olduğunu söyleyen Geoff Eley'in öne sürdüğü gibi, erken burjuva kamusal alanın katılımcıları kamusallık mücadelelerinde iki yöne birden bakmak, iki yönde birden yüzleşmek zorundaydılar: Bir yandan önlerindeki eski aristokratlar ve saray otoriteleriyle karşılaşmalarında; öte yandan da arkalarındaki popüler/plebyen unsurlara karşı. Bu nedenle

> "...1760-1850 yılları arasında konsolide olan klasik burjuva kamusal alanını..., burjuva sınıfının kendine özgü, kendiliğinden başarısı olarak görmek yerine, ayrı ve çeşitli kamular arasındaki kültürel ve ideolojik çatışma ve görüşmelerin yer aldığı 'yapılanmış bir sahne' olarak görmek daha anlamlıdır... <Kamusal alan>, oluşumundan itibaren her zaman rasyonel iletişimin yanı sıra çıkar, prestij ve iktidar meseleleriyle ilişkilenmişti. Klasik anlamıyla burjuva liberal kamusal alanı bu anlamda kısmi ve dar olarak temellenmişti ve bir çatışma, yarışan anlamlar ve dışlama alanı içinde oluşmuştu...<Liberal kalkıştaki muğlaklıkların ve> karmaşıklığın farkına varmak için, Habermas'ın fikrini genişletmek gerek; ancak böylece, otoritenin sadece rasyonel ve yasal olarak kurulmadığını, aynı zamanda, toplumun bağımlı kesimlerinin bu otoriteye karşı çıktığını, onu değiştirdiğini (bazen de yıktığını) gördüğümüz daha geniş bir kamusal alan anlayışına varabiliriz."

---

60 Özellikle tarihsel ve güncel kentsel kamusal yaşam üzerine ufuk açıcı çalışmalarıyla önem kazanmış olan Richard Sennett'in *Kamusal İnsanın Çöküşü* kitabındaki 'düşüş' anlatısı da benzer bir zaafı içerir ve Sennett üstelik burada liberal kamusal alanın ideolojik yapısını da ihmal eder; eleştirel olarak ele almaz. Bu durum (her ne kadar özel olanın kamusallaşmasında öznel olanın nesnelleşmesi gerektiğini ve bunun erken burjuvazinin kentsel yaşamında nasıl gerçekleştiğini göstermesi açısından çok önemli bir boyut taşısa da), Batı'da erken burjuva sınıfının aristokrat kültürüyle eklemlenmiş sınıf kültürünün ve sosyal yaşantının ürünü olan 'maskeli' kamusallık modelinin ikirciksiz biçimde idealleştirilmesine neden olur. Böylece, nesnel sınıf konumu, yaşam tarzı, politik kültür ve konuşma arasındaki bağın özgüllüğünü ve başka türlü kamusallık olasılıklarını gözardı eder.

Eley, bu anlamıyla yapılanmış bir sahne olarak kamusal alanla, Antonio Gramsci'nin 'hegemonya' kavramı aracılığıyla başedebileceğimizi öne sürüyor (1992, 306-307, 321). Nitekim Negt ve Kluge de 1972 çalışmalarının Önsöz'ünde benzer bir mantıkla, aslında kamusal alanın parçalanmasına neden olan temel çelişkilerin zaman içinde ortaya çıkmadığını, bizatihi 18. yüzyıl burjuva kamusallığının kendi içinde, yani soyut bir genel irade formülasyonunun ideolojik yapısında ve pratik dışlayıcılığında yatmakta olduğunu söylüyorlar.

Habermas'ın 1962 tarihli kitabına getirilen eleştirilere verdiği yanıtlar ise, şöyle: Kendisi, var olan liberal kamusal alanın özelliklerini idealize etmiş olmaktan dolayı eleştirilmesini haklı buluyor.[61] İdeal bir tip olarak kamusal alan ile onu kuran 18. yüzyıl bağlamı arasındaki ayrımı gereğince dikkatli kurmamış olduğunu; bu 'hafif' idealizasyonun da normu olgunun içine düşürmesine neden olduğunu söylüyor. Ancak ona göre, buradaki idealizasyon teriminin tam da kapsayamadığı gerçek mesele, aslında çalışmanın dayandığı Frankfurt Okulu'nun ideoloji eleştirisi çemberi ile bu ideoloji eleştirisini temellendiren toplum kuramının bütüncüllüğünün yol açtığı sorunlardan kaynaklanıyor. Marksist geleneği ısrarlı biçimde anlamlı bir girişim olarak görmeye devam etse de, kendi çalışmasının içerdiği gibi tarih felsefesi, ahlak ve hukuk kuramı, olgusal kurumsal analiz ve tarihsel analiz düzeylerini içeren Marksist toplumsal kuram girişiminin, aşırı bütünleştirici yapısından kaynaklanan bir tehlike taşımış olduğunu belirtiyor (1992, 463-464). Bu yapı içinde Habermas, 'özgürleşimci istek/çıkar' aracılığıyla kamusal alan fenomeninin kavranmasını, Frankfurt Okulu'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* çalışmalarında olduğu gibi, 18. yüzyılda formüle edilen 'eleştirel akıl'la ilişkilendirirken, 1873'lerden sonra kamusallığın çözülüşü ya da gerileyişinin tahlilinde 'araçsal aklın hakimiyeti' teşhisine dayandırıyor: tekelci kapitalizm dönemine geçişle birlikte, araçsal-akla dayalı teknokratik/bürokratik egemen ideoloji, kültür ve tüketim endüstrisinin standartlaştırıcı ve metalaştırıcı etkileriyle, eleştirellik ve başkaldırıya yer vermeyecek biçimde kitle toplumunun yaşam ve bilinç dokularına sızmıştır. Böylece 1962 çalışmasında Kültür Endüstrisi paradigması içinde kalan Habermas'ın dayandığı bu teşhis uyarınca,

> "endüstriyel olarak üretilen ve kitlesel tüketim için tasarlanan kültür artık ... kamusal alanın matrisi olamazdı; yani bu kültür, mahrem alanda temellenmiş öznellik ile kamusal alandaki öznelerarası ilişkileri birbirine bağlayan dolayım olamazdı" (aktaran Hansen, 1993, 191).

---

61 İdealleştirme tespiti eleştirmenlerince yaygın biçimde paylaşılıyor olsa da, Habermas, özel olarak Eley'in yukarıda adı geçen konferans makalesinde yer alan bu konudaki eleştirel formülasyonuna referans veriyor. Bkz. Habermas, 1997: 18-25.

Bu bağlamda Habermas, 18. yüzyılın liberal bir ütopya üreten sınırlı kamusal alanı ile 1960'ların geniş kitlesel kamusunu karşılaştırma tarzıyla ilgili olarak şöyle diyor:

> "Politik olarak aktif bir kamudan kötü bir mahremiyete çekilmiş bir kamuya, kültür tartışan bir kamudan kültür tüketen bir kamuya geçiş olarak çizdiğim bu tekçizgisel gelişme, eninde sonunda çok basitleştirilmiş bir teşhis. Kitabı yazdığım dönem, sınıfsal sınırları sarsmaya başlayan kültürel tüketimiyle... içsel olarak farklılaşmış bir kitle kamusunun direnme gücü ve her şeyden öte eleştirel potansiyeli konusunda çok karamsardım." (Habermas, 1992, 438).

Dolayısıyla Habermas, dünü idealleştirerek bugünü düşürdüğü, bürokratik rasyonel yapıların sömürü ve tahakküm edici boyutunun bizatihi kendisinin neden olduğu toplumsal direnme ve sınıf mücadelelerinden kaynaklanan dinamikleri ihmal ettiği ve modern kitle iletişim araçlarındaki gelişmeler ve bunların alternatiflik potansiyeli konusunda tek boyutlu düşündüğü yönünde eleştiriliyor.

Aslında Dona Polan'ın haklı olarak gözlemlediği gibi, Habermas'ın Yapısal Dönüşüm'deki kültürel analizi, kültürü salt sanat/edebiyat ve bunların üretildiği kurumlar düzeyinde ele almayıp aile, mimarlık, kentsel yaşam, kamusal mekanlar ve tartışma grupları, gazete ve romanın üretim ve alımlanmasına dek gündelik yaşam düzeyinde irdelemesi, kendisini Frankfurt Okulu'nun iç çemberindeki düşünürlerden ayırt eden ve belki de Walter Benjamin'e yaklaştıran önemli bir özelliğidir (Polan, 1993). Buna rağmen Habermas'ın, özellikle kamusal alanın yapısal dönüşümü anlatısındaki kitle kültürü analizi, kültürü esas olarak tahakkümün sürdürülmesindeki işlevsel rolüyle ele alan Frankfurt okulu'nun izinden gider. Zaten kendisi de, 1960'lar sonrası medya alanındaki gelişmelerin ve yeni araştırmaların bu yaklaşımını yeniden düşünmeyi gerektirdiğini, Raymond Williams ve Stuart Hall gibi kültürel çalışmalar yapanların kültür ve iletişim araçları üzerine yaklaşımlarının kendisininkinden farkını ve kendi görüşünü bu yönde geliştirdiğini teslim ediyor. Habermas, işçi sınıfı kültürüne başka bir perspektiften yaklaşımda çığır açan çalışmaların başında E.P. Thompson'ınkini gösterirken, halk kültürünün iç dinamiği hakkında gözlerini ilk açanın da Michael Bakhtin olduğunu belirtiyor. Bu açıdan, 1962 kitabı aslında Adorno ve Horkheimer'ın Aydınlanmanın Diyalektiği çalışmalarıyla aynı mantığı izlerken, daha sonraları Habermas, Frankfurt Okulu'nun ideoloji eleştirisiyle ilişkisini revize ediyor. Böylece artık hem Adorno ve Horkheimer'ın Aydınlanmanın kendi yıkımını kendi içinde taşıdığını ve araçsal aklın eleştirel aklı yok ettiğini öne süren Aydınlanmanın Diyalektiği tezine yaslanıyor, ama hem de ona karşı duruyor:

> "1940'larda aldığı biçimiyle Eleştirel Kuram'ın temel öncülünü; araçsal aklın... kurtuluşu imkansız kılacak denli güç kazandığını kabul etmiyorum... İdeal konuşma durumu<nu>... 'Aydınlanmanın Diyalektiği'ne karşı... iletişimsel akıl kavramını yeniden inşa etmek için kullanıyorum" (Habermas, 1995, 64-65).

Habermas, kamusal alandan tekil/homojen bir alan olarak bahsetmek yerine, aslında başlangıçtan itibaren birbirine rakip kamusallıkları içerdiği hesaba katılarak ve egemen kamusallıktan dışlanmış iletişim süreçlerinin dinamiği göz önünde tutularak ele alınırsa, kamusal alanın mahiyeti ve dönüşümüne ilişkin başka bir resim ortaya çıkacağını kabul ediyor:

> "Liberal kamusallık içinde öne çıkan gerilimlerin kendi kendini dönüştürme potansiyelleri çok daha açıkça formüle edilmeliydi. Böyle yapılsaydı, (19. yüzyılın ortalarına kadar süren) erken liberal kamusal alan ile iktidarın tahrip ettiği sosyal devletçi kitle demokrasileri altındaki kamusal alan arasındaki karşıtlık, idealistçe yüceltilmiş bir geçmişle, kültür eleştirisi aynasında çarpıtılmış bir bugün arasındaki karşıtlık çınlamasına sahip olmayacaktı" (1992, 430; 1997, 24).

Habermas'ın bu kabulle birlikte irdelediği bir soru, "kadınların burjuva kamusal alanından dışlanmasının, işçiler, köylüler ve 'halk'la, yani ezilen erkeklerle *aynı tarzda*" gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Habermas tartışmayı, iki tür olduğunu düşündüğü 'dışla(n)ma' (exclusion) kavramı üzerine giderek ve bunları söylem tipleriyle ilişkilendirerek geliştiriyor: Foucaultcu anlamdaki birinci tür dışlama, belirli bir kamusal alanın formasyonunda *kurucu* bir rol oynayan toplumsal gruplar için geçerli. İkincisi ise, aynı iletişim yapılarının aynı anda birden çok alanın oluşumuna, hegemonik burjuva kamusal alanının yanı sıra, başlangıçta kolayca uzlaştırılamaz olan *kendi öncülleri* üzerinde temellenen ilave altkültürel ya da özgül olarak sınıfsal kamusal alanların oluşumuna neden olduğu durumlar için geçerli. Habermas'a göre, her iki kategori de siyasal kanaat ve irade oluşumuna aktif katılımdan dışlanmış olmasına rağmen, imtiyazsız erkeklerin dışlanmasına karşıt olarak kadınların dışlanması, "yapı kurucu bir güce sahipti" (1997, 24). Habermas, 1962 çalışmasında, özellikle kadınların dışlanmasını içeren birinci türü hiç 'dikkate almadığını' (burada Carole Pateman başta olmak üzere feminist literatürün burjuva kamusallığının erkek-kardeş egemenliğine ilişkin öğrettiklerine işaret ediyor); 'pleb kamusallığı' olarak adlandırdığı ikincisini ise, çalışmasının "Önsöz"ünde 'zikrettiğini ama işlemediğini' söylüyor (1997, 18). Siyasal kamu, toplumsal mücadelelerin ürünü olarak 19. yüzyıldan itibaren genişletilmeye başlanmış; demokratik hakların genişlemesi ve sınıfsal mağduriyetlerin sosyal devlet düzenlemeleriyle telafi edilmesi süreci, kamusal alan ve özel alan

arasındaki ilişkiyi değiştirmiş, ancak bu süreçte siyasal kamunun yapısal değişimi toplumun ataerkil karakterine dokunmadan gerçekleşmiştir. Kadınların eşit yurttaşlar olarak tanınma mücadeleleri sonucu formel eşitlik haklarına kavuştuktan sonra da, karşıtlık, "erkek imgesinde oluşturulan eşitlik anlayışı ile kadınların kadın olarak gerçek toplumsal konumları arasında yoğunlaşıyor."

Öte yandan Habermas'a göre feminist mücadelede örneklenen bu kurucu dışlanmışlık durumu, yine de modern evrensel söylemlerin politik mücadele söylemlerini mümkün kılan 'kendi kendini dönüştürmeye yönelik' söylemler olması gerçeğini değiştirmiyor. Habermas, kendi ötekisini kendi dışında kuran ve aralarında müşterek bir dili mümkün kılmayan Foucaultcu 'iktidar söylemleri'nden farklı olarak, modern evrensel söylemlerin, kendi kendini dönüştürmeye dönük bir potansiyel taşıdıklarını öne sürüyor ('kendi kendini düzelten' söylemler): Liberal kamusallığın özbilincine yerleşmiş olan kısıtlanmamış katılım, eşit haklar ve muhakemeye dayalı tartışma, burjuva kamusal alanın sınıf temelli ideolojik yapısı ve kapitalist yapılaşmanın tarihsel gerçekliğine rağmen, modern toplumsal mücadeleleri kamusallaştıran 'açık uçlu söylem'lerdir. Böylece Habermas, 'iktidar söylemi oluşumları' ile 'kendi kendini düzelten söylemleri' birbirinden ayırt ediyor. Ve bu tür açık, eleştirel söylemler ile prosedürel demokrasi anlayışı arasındaki bağı kuruyor:

> "Foucaultcu söylem nosyonunun... belli hiyerarşiler, asimetriler ve zulümlerin... ampirik analizi için yararlı olduğunu düşünüyorum... Gizli asimetriler ve iktidar yapılarını açığa çıkarmak için de yararlı... Ama buna rağmen ben, kendi içlerine inşa edilmiş sistematik dışlayıcı yapıların eleştirisine duyarlı olmak anlamında kendi kendini düzelten çeşitli söylem tipleri olduğunu düşünüyorum. Diyelim ki, hiçbir katılımcı aynanın arkasına bakamıyor olabilir. Ama bir kez bir katılımcının bilgisi o zamana kadar değişmemiş olan aynı söyleme girince, bu artık, katılımcıların kendi kendilerini anlama açısından oynayageldikleri oyunun kurallarını dışlayıcı (seçilmiş) bulup düzeltmeden devam edemeyecekleri anlamına gelir. Argümantasyon ya da rasyonel söylem bu türdendir... Kurulu kamusal alanların... cinsiyet, etniklik, sınıf ve popüler kültürü dışlayan... yönlerine ilişkin eleştiri, ancak beyan edilen eleştiri standartları ışığında, bizatihi bu kamusal alanların muhatapları ve katılımcıların kendi anlayışlarını açık etmelerinin sayesinde yürütülebilir... Pratikteki çatışmaları karşılıklı anlayış ve niyetli anlaşma aracılığıyla halletmesi amaçlanan evrensel Aydınlanmacı kavramlar ve iletişim biçimlerini (mahkemeler gibi) icat ettiğinizde, artık açık ya da örtük şiddetin bir çözüm yolu olmasına karşı, şu ya da bu biçimde iyi nedenlerin/aklın gücüne dayanıyorsunuz demektir... Böylece soru şudur: Temel tek standart, yani belli bir zaman ve belli bir yerdeki tüm muhatapların eldeki

> en rasyonel çözümü sağlayacağını kabul ettiği prosedürler olmadan, etnik, kültürel, ulusal, cinsiyetçi ve kimlik farklılıklarının bastırılmasının eleştirel takdirini nasıl yapabilirsiniz?... Sorun, mevcut uygulamaların çok dışlayıcı ve bastırıcı olduğuna dair, en azından birileri bizi belli ki bu dışlayıcı özelliklere sahip olan prosedürler aracılığıyla inandırıncaya kadar, bu prosedürleri en iyi biçimde nasıl kurumlaştırabileceğimizde yatar. Dolayısıyla buradaki mesele düzenin sağlanması değil; eylemlerin koodinasyonu probleminin mümkün olduğunca en az şiddetle nasıl çözülebileceğidir..." (Habermas, 1992, 478-479, 466-467).

Habermasçı demokratik kamusal alan, söylemsel katılımı ön plana çıkartırken, nitelik ve kapsama ilişkin iki özelliği belirtir: bir, içinde yeşeren söylemin niteliği, yani katılımcılarının eşit ve özgür bir iletişim ortamında, bilgili, akla dayalı ve eleştirel bir tartışma içinde olabilmeleri; iki, katılımın herkese açık olması, yani katılımın ve ortaya çıkan söylemlerin dışlayıcı ve ayrımcı değil, çokluk ve farklılık açısından herkesi kapsayıcı olması (Calhoun, 1992, 2). Habermas, bu ilkenin gelişkin formülasyonuna neden olan liberal kamusal alanın dışlayıcılığına değindiği gibi, tarihsel olarak gerçekleşmenin önündeki engelleri de analiz eder. Bir zamanlar mutlaki devlet/kiliseyle çatışan erken liberal kamusal alan döneminde gerek aile gerekse edebi kamusal alanlarındaki 'insan/kültürlülük' ile 'mülk sahibi' arasındaki başlangıçta 'kararsız olan ikiliğin' giderek nasıl özdeşleştirildiğini anlatır.[62]

> "'Mülk sahipleri'nden oluşan kamusal topluluğun 'insanlardan' oluşan kamusal toplulukla özdeşleştirilmesi, burjuva özel şahısların toplumsal statüsünün kural olarak mülkiyet ve tahsille birleşmesi oranında çabuk gerçekleşir" (Habermas, 1997, 133).

---

62 Poggi'nin de dediği gibi, burjuvazinin 'bırakınız yapsınlar bırakınız geçsinler' şeklinde ifadelendirilen siyasal talepleri, mutlaki yönetim sistemine karşı olmaktan çok, ona ***yönelik*** taleplerdi. Çünkü mutlakiyetçi politikaların 'pazara müdahalesi'nin sözkonusu sınıfın çıkarları üstündeki olumsuz etkisi ne olursa olsun, bu etkinin birikimi destekleyen ve ülke sermayesinin büyük bir bölümü üzerinde özel mülkiyeti sürdüren iç ve dış politikalarla fazlasıyla telafi edildiği söylenebilir. Bu nedenle, burjuvazinin özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısındaki devlete ***karşıtlığı***, başka unsurlarca, yani esas olarak burjuva entelektüellerinin fikri mücadeleleri ve etkinlikleri aracılığıyla radikalleştirilmiş ve harekete geçirilmiştir (bkz. Poggi, 1991: 85-89). "Özellikle felsefe, edebiyat ve sanatla uğraşan ve ayrı bir toplumsal kimlik, bir kamu kimliği oluşturan burjuva entelektüellerinin düşüncelerini, burjuvazinin bir ekonomik sınıf olarak çıkarlarına indirgememek gerekir. Doğal Hak kuramlarının normatif içeriği ve bireyin siyasal yükümlülüğünün temeli olarak rasyonel rıza (kamuoyu) prensibi, burjuva ekonomik çıkarlarının bencil talebinin savunusu değildi yalnızca" (bkz. Benhabib, 1986: 30). Her ne kadar mülkiyet hakkı bir doğal hak olarak, yaşama ve özgürlük haklarını temellendirdiğinde, burjuvazinin ve tabii ki kapitalizmin gelişiminin temel ideolojik kaynağını oluştursa da. Sınıf çıkarı, genel çıkarın ifadesi olarak kamuoyu ve ideoloji konusunda ayrıca bkz. Habermas, "Kamunun Burjuva Toplumu İçinde Çelişkili Kurumsallaşması," 1997, 166-179.

Burjuva devrimlerinin ardından, liberal doktrinin formel eşitlik ideali ve tüm evrensellik iddiasına karşın, egemen burjuva kamusal alanı dışlayıcı ve baskıcıdır; kamusal haklar ve seçme-seçilme haklarını içeren yurttaşlık hakları sadece büyük mülk sahibi ve tahsilliler için geçerlidir. Zaten 1830'lardan itibaren liberalizmin gerilimleri, kamuoyunun tehdit olarak görülmeye başlamasıyla kendisini gösterir.

Öte yandan Habermas'a göre modern kapitalist gelişmenin temel paradokslarından biri, daha önceden politikadan dışlanmış olan tüm toplum kesimlerinin formel olarak içerilmesinin, daha çok niteliksel demokrasi getirmemesiyle ilgilidir. Bu bağlamda kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrımın bulanıklaşması ve kamusallığın gerilemesi, kamusal alanın koşullarını değiştiren hızlı toplumsal dönüşümler ışığında; kapitalist toplumun liberal rekabetçi denen döneminden tekelci kapitalizm ve giderek sosyal devletçi dönemine geçişini getiren toplumsal, ekonomik, politik ve kültürel dönüşümlerin ışığında anlaşılmalıdır. Habermas bu dönüşümlerle birlikte geniş kitlelerin yaşam koşullarının yükselmesine ve formel demokrasinin şu ya da bu şekilde yerleşmesine rağmen, sermayenin örgütlenmesinin ve buna bağlı olarak gelişen teknokratik ve bürokratik iktidarın mantığının kamusal alan ve tüm yaşam alanlarını sömürgeleştirmesini neden gösteriyor. Postone'nin işaret ettiği gibi, bu durumda, eleştirel söylem nosyonu sadece kamusal tartışmanın entelektüel düzeyinin yüksekliğiyle değil, ama aynı zamanda politik tartışmanın, eşitsiz iktidar ilişkileri aracılığıyla, yapısal olarak 'önceden belirlenmemiş' olması gerektiği idealiyle de ilgilidir. Böylece bu önceden belirleyici koşulların ortadan kaldırılması gereğine işaret eden, yapısal bir uğrağı vardır (Postone, 1992, 167). Eğer hakiki bir kamuoyuna ölçüt olabilecek kriter demokratik prosedürler esasında oluşan 'genel irade' ise, ekonomik eşitsizlikler ve eşitsizlik yaratan diğer farkların toplumsal aktörlerin/örgütlerin uyuşmaz kimliklerini ve çatışmalı çıkarlarını yarattığı mevcut durumda, meşru bir genel iradenin oluşumu şüphe götürecektir. Habermas, 'rakip toplumsal çıkarların aşılamaz çokluğu' olarak adlandırdığı bu sorunun yanıtını, 1962 tarihli kitabının kuramsal çerçevesi içinde o zamanlar çözümleyememiş olduğunu belirtiyor (1997, 37-38).

Uyuşmayan (uzlaşmaz) toplumsal çıkarların varlığına rağmen meşru bir genel iradenin oluşabilmesi sorununu çözümleyebilecek bir kuramsal çerçevenin en azından genel hatlarını çizmeye yönelik ana durakları, kitabının "1990 baskısına yazdığı Önsöz"de "Kuramsal Çerçevedeki Değişiklik" başlığı altında şöyle anlatıyor: İlkin, kitabın yapısını belirleyen ve Frankfurt Okulu kaynaklı ideoloji eleştirisinden kaynaklanan burjuva kamusallığının diyalektiğinin, yani burjuva hümanizminin idealleri olarak fikir ile gerçeklik arasındaki gerilimin tarihsel gelişmenin mazotu olarak ele alınması meselesi var. Habermas bu düşünce biçiminin, kendisini yöntemsel olarak burjuva kamusallığını kavramlaştırırken başvurduğu ideal tip soyutlamasından öteye bir idealleştirme sorunuyla baş başa bıraktığını;

bundan da öte, en azından yirminci yüzyılın uygar barbarlık gerçekliğinin kendisinin, burjuva idealleri olan norm ve değerlere ilişkin bir rızanın mevcudiyetini bile çöküntüye uğrattığını ifade ediyor. Bu nedenle, eleştirel toplum kuramının normatif temellerini daha derinden atmayı; değerlerini belirli bir zamanda ortaya çıkmış burjuva hümanizminin ideallerini kilit alan bir tarih felsefesine değil, daha antropolojik denebilecek bir tarih felsefesine oturtmayı öneriyor. Böylece Habermas 1981 kitabıyla birlikte, ortaya koyduğu iletişimsel eylem kuramında normatif temelleri, bizatihi gündelik hayatın kendi içinde gömülü olan rasyonellik potansiyelini açığa çıkartmak üzerine kuruyor. Norm ve gerçeklik arasındaki soyut çelişkinin yerini, olgusal tarihteki somut çelişkiler alacak; ve böylece ayrıca tarihsel materyalizmin klasik varsayımlarıyla yeterince işlenemeyen kültürel anlamlandırma sistemlerini, geleneklerin yapısal direncini ve içsel tarihini problem etmek, içermek de mümkün olacaktır (Habermas, 1997, 38-39).

Kuramsal revizyonda ikinci durak, Habermas'ın 1962 tarihli kitabını yazdığı dönemde bağlı olduğu Abendroth çizgisindeki demokrasi kuramı ve bu kuramı temellendiren toplumun bütüncül olduğu ve kendi kendini örgütlediği anlayışıyla ilişkili. Bu anlayışın, Calhoun'un da Habermas'ın yaklaşımında genellikle gözden kaçırıldığını söylediği temel bir meseleyle bağlantılı olduğunun altını çizmek gerekiyor. O da Habermas'ta bir bütün olarak kamusal alan(lar)ın ulus devletle olan ilişkisi, devlet aygıtına yönlenmişliği, ona karşı duruşu, kontrol ve dönüştürme işlevinin önemsenmesiyle ilişkili. (Dolayısıyla eski ya da yeni Habermas'tan kalkarak yapılan yatay bir çokkültürlülük ve çoğul kimliklerle ya da salt 'görünür olmakla' sınırlanmış bir kamusal alan tartışmasının, Habermas'ı eksik yorumladığını düşünmek gerek; ya da tersi, kamusal alanı salt ulus devlet bazında bir birlik problemi alanı olarak görenlerin de). Modern bir ilke olarak kamusallık irdelenirken görüldüğü gibi, Habermas'ın 1962 kitabında kamuoyu ve demokrasi arasındaki ilişkiyi kuran, yurttaşların yaşamlarının politik, toplumsal ve ekonomik koşulları üzerinde kolektif kontrole sahip olmaları anlamında, modern kendi-kaderini belirleme (siyasal katılım ve özyönetim) anlayışıdır: bireyin özerk kalabilmesi ve bir halkın kendini yönetebilmesi, ancak kendi yaptığı yasalara uymasıyla mümkün. Bu politik demokrasi ilkesinin özünde, 'eşitlikçi karşılıklılık' koşulları altında herkese uygulanmak üzere herkesin yaptığı yasaların genelliğiyle garanti altına alınan bir özerklik anlayışı yatıyor. Bu anayasal fikrin kendisi, yasaların yapılışı ve uygulanışı sırasında uyulacak kuralların ve demokratik prosedürel rasyonalitenin mantığını oluşturuyor (Habermas, 1996). Dolayısıyla aslında Habermas'ın nitelediği biçimiyle kurumsallaşmış bir kamusal alan, demokratik radikal prosedürlerin işlerliğinin garantilendiği, bunun da ötesinde gerçek bir eşitlik ve özgürlüğün koşullarının savaş/şiddet dışı yolla, iletişimsel rasyonalite aracılığıyla yaratılmaya çalışıldığı politik alandır (Calhoun, 1993). Bu politik ala-

ni devlete yönelmişliği içinde ele alacaksak, kamusal alanın demokrasi ve özgürleşme açısından politik önemi, gelip şu soruya dayanıyor: Kamusal alanın, sivil toplum ve devleti biçimlendirme, denetleme ya da dönüştürme gücü nedir? Ya da Calhoun'un deyişiyle söylersek, bugün toplumsal bütünleşmeyi sağlayan politik eylem, politika ya da ulusal bütünleşme dediğimiz şeyler, ne ölçüde para, tahakküm ve cebir ilişkileriyle, ne ölçüde rasyonel-eleştirel fikir ve irade oluşumuyla yönleniyor? Politik katılım ve söylem, ya da rasyonelini kamusal iletişimden alan politik güç, kapitalist birikimin rasyonalitesini ve devletin milliyetçi ve bürokratik yapısını ne ölçüde dönüştürebilir; dönüştürüyor mu? Dönüştürebilirse nasıl? Habermas *Yapısal Dönüşüm*'de bu soruya, Abendroth'la hemfikir olarak, olumlu yanıt veriyor (kitabın başında "W. Abendroth'a şükranla" diye atıf yapılıyor). Rasyonel-eleştirel tartışma ve buna dayanan eylemle kamusal alanın devlet ve sivil toplumu denetleyebileceğine, sosyal hukuk devleti bağlamında kamusal alanın siyasi gücünün sosyalist demokratik bir dönüşümü (iktisadi ve bürokratik egemenlik sisteminin ilgasını) mümkün kılacağına inanıyor; ya da diyelim, kitabı yazdığı 1950 sonrası dönemdeki Almanya'nın yeniden yapılanması sürecine verdiği teorik ve politik yanıt bu. Bu yanıt, toplumun bir geniş örgüt gibi bütüncül bir yapısı olduğu; ve ekonomik yeniden üretim dahil tüm yaşam alanlarının hukuk (planlayıcı bir yasama) ve siyasal iktidar (kamusal alandan kaynaklanan halkın siyasi iradesi) gibi araçlar aracılığıyla örgütlendiği, bütünleştiği anlayışına dayanıyor.

Habermas, kuramsal revizyonundaki ikinci durağın, toplumun büyük boyutlu bir topluluk/örgütmüş gibi tasarlanabilmesinin, gündelik anlayışlarımızın ötesinde çalışan sistemsel işleyişlere sahip olan geç kapitalist toplumlarının işlevsel ayrışmalara uğramış yüksek karmaşıklık derecesi karşısında inanırlığını yitirmesi meselesine bağlı olarak geliştiğini söylüyor:

> "Özellikle de bir araya gelmiş bireylerin, kapsayıcı geniş bir örgüte üyeymişcesine katıldıkları bir toplumsal bütünlüğü varsayan holistik tasavvur, piyasanın düzenlediği iktisadi sistemin ve iktidarın düzenlediği idari sistemin gerçekliğini kavramada çok yetersizdi" (1992, 443; 1997, 40).

Bu sorunu aşabilmek için Habermas, ilkin 1968'de yayınlanan *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* adlı çalışmasında eylem kuramına dayanarak, ekonomi ve devlete ait eylem sistemlerini tanımlama yoluna gidiyor. Burada, ekonomik ve idari rasyonalitenin bir sonuç ya da amaca en uygun araçlarla başarıya yönelen rasyonel eylem biçimleri ile ayırt edici bir kriter olarak günlük hayat pratiklerindeki iletişimsel eylem tipini birbirinden ayırıyor. Ancak sonra, eylem sistemleriyle eylem tiplerinin böyle kısa yoldan eşleştirilmesinin, anlamsız sonuçlar ortaya çıkardığını düşündüğünden, 1973 tarihli *Meşruiyet Krizi* adlı kitabında, daha önceden

kullanmış olduğu 'yaşam dünyası' kavramını, sınırları koyan 'sistem' kavramıyla ilişkilendiriyor. Kapitalist modernleşmenin yaşam dünyası ve sistem ikilisini giderek birbirinden ayırdığını söyleyen Habermas, sonuçta 1981 tarihli *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda, yaşam dünyası ve sistem olarak 'iki katlı' toplum kavramını geliştiriyor. Tabii, kuramsal çerçevedeki bu revizyonun demokrasi kuramı açısından önemli sonuçları oluyor:

> "O zamandan itibaren devlet aygıtı ve ekonomiyi artık kendi içlerinden demokratik olarak dönüştürülemeyecek olan; yani, kendilerine denk sistemsel mantığı ve böylece de işleyiş yetilerini tahrip etmeden politik bir bütünleştirme tarzına çevrilemeyecek, sistemsel olarak bütünleşmiş eylem alanları olarak görmeye başladım. Devlet sosyalizminin çöküşü bu görüşümü onaylamıştır" (1992, 444; 1997, 41).

Habermas'ın 'iki katlı' toplum analizinde, ekonomi ve devlet sahaları 'sistemsel' olarak; yaşam dünyası ise, 'sosyal' (social) olarak bütünleşmiştir. İletişimsel eylemin gücü aracılığıyla sosyal olarak bütünleşmiş yaşam dünyası, hem özel hem de kamusal alanlar içerir: Yaşam dünyasının özel alanı, aile ve yakın ilişkiler alanıdır; yaşam dünyasının kamusal alanı ise, politik katılım, tartışma ve fikir oluşumunun alanıdır. Böylece Habermas'ta yaşam dünyası kavramı devlet aygıtı ve resmi ekonominin belirlediği sistemlere ait alanlar dışında kalan her türlü enformel ilişki ve tecrübe alanına işaret ediyor ve bu alan, özelliğini karşılıklı anlayış için paylaşılan bir yönelimi içeren dilsel iletişimden ve anlam üretiminden alan öznelerarası etkileşim alanı olarak tarifleniyor. Yaşam dünyasının rasyonalitesi olan iletişimsel eylem, para ve iktidar ilişkilerinin alternatifi olarak tanımlanıyor. Sistem ise, maddi yeniden üretim süreçlerinin, dil dışı ve kişisel olmayan ilişkilerin, yani para ve iktidar ilişkilerinin hükmettiği, rasyonalitesi araçsal eylem olan devlet ve ekonomi sistemlerinden oluşuyor. Daha önceden değinildiği gibi Habermas'ın 'modernliğin patolojisi' olarak tanımladığı durum, kapitalist sisteme ait rasyonalizasyon süreçlerinin yaşam dünyasını 'sömürgeleştirmesi' sorunundan kaynaklanıyor. Kapitalist ekonomi ve devlet sistem(ler)i, metalaşma, iktidar ilişkileri ve yasal düzenlemeler aracılığıyla yaşam dünyasının günlük pratikleri içine giderek artan biçimde gömülmüş durumdadır. Çekirdek aile, para dolaşımı ortamı aracılığıyla resmi ekonomik sisteme bağlanırken; politik katılım, tartışma ve fikir oluşumunun alanı olarak kamusal alan da iktidar dolaşımı aracılığıyla devlet-idare sistemine bağlanıyor.[63] Sistemin araçsal-rasyonel süreçlerine karşıt olarak insani değerleri ve iletişimsel rasyonelliği yaşatma potansiyeline sahip olan yaşam dünyası, sistemin sömürgeleştirici saldırılarına karşı korunması ve genişletilmesi gereken alandır.

---

63 Fraser'ın analizinden aktaran Eley, 1992: 308.

Habermas sistem ve yaşam dünyasına ait 'güçler ayrımını' varsaydıktan sonra, radikal demokratikleşmenin, toplumsal (societal) bütünleşmenin bu ayrı (sistemsel ve sosyal) kaynakları arasında yeni bir denge kurmayı amaçlaması gerektiğini söylüyor. Hedef artık, kendine ait bir kapitalist yaşama sahip ekonomik sistem ile kendine ait bir bürokratik yaşama sahip bir tahakküm sistemini 'ilga etmek' değil, sistemin yaşam dünyasının alanlarını sömürgeleştiren tecavüzüne set çekecek bir 'demokratik baraj' inşa etmektir:

> "Meşruiyet sürecinde radikal demokratik bir değişim, dayanışmanın sosyal olarak bütünleştiren gücünün, yani 'üretici güç olarak iletişimin,' parasal ve idari iktidar olarak diğer iki kontrol kaynağının iktidarlarına karşı galip gelmesini sağlamak üzere, toplumsal bütünleşmenin bu farklı kaynakları arasında bir denge arayışını amaçlar ki, böylelikle, yaşam dünyasının pratik yönelimli talepleri başarılı bir biçimde kendisini kabul ettirmiş olacaktır." (Habermas, 1992, 444; 1997, 41).

Habermas, *Yapısal Dönüşüm*'ün İngilizcede yayınlanması üzerine, 1989 Eylül'ünde North Carolina Üniversitesi'nde düzenlenen konferansın sonunda yapılan tartışmada Nancy Fraser'ı yanıtlarken, geliştirdiği kamusal alan kavramının sınırlarına ilişkin bir açıklık getiriyor. Nancy Fraser'ın, kamusal alan ve yapısal dönüşümü analizinden çıkarılabilecek politik programa ilişkin sorusu şöyle:

> "...Son çalışmalarınızda, piyasaların ve devlet bürokrasilerinin içinde yaşadığımız karmaşık toplumların gerekli bir özelliği olduğunu ve bunlara karşı eleştirel ve rasyonel düşünce oluşumunu, ancak görece kurumlaşmamış toplumsal hareketlerin bir tür bekçi köpeği işleviyle yapabileceğini öne sürüyorsunuz. Dışlayıcı olmayan ve hakikaten demokratik olan bir kamusal alanda etkili katılımın toplumsal ve ekonomik koşulları nelerdir? (Kapitalizm altında bu mümkün mü?) Sınıf yapısı ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sona ermesi anlamında bir ekonomik eşitlik, böyle bir kamusal alanın olabilirliğinin koşulu olmak zorunda değil mi?"

Habermas'ın yanıtı ise şöyle:

> "Böyle bir soruyu yanıtlamak için önce sorunun şokunu atlatmam gerekiyor... Anladığım kadarıyla, geçen yüzyılın sosyalistleri, yani politik sosyalist ve ütopyacı sosyalistler olmamızı ve sonra da projenin ne olması gerektiğine ilişkin düşüncemizi söylememizi istiyorsunuz... Bütün hayatım boyunca bir reformist olduğumu düşündüm ve son yıllarda belki biraz daha fazla olarak. Bununla beraber, son Marksist olduğuma ilişkin güçlü bir hisse sahibim. Aslında, kapitalist birikim uyarınca yeniden üretilmeyi sürdüren ve oldukça bürokratikleşmiş bir kapitalist devletten gelen zorunluluklarla (emirlerle)

başedilmesi ve tersine çevrilmesi ya da bunların en azından değişirilmesine kesin ihtiyaç olduğunu düşünüyorum. Bu gücün, *Öffentlichkeit* tipinde diyebileceğim özerk (otonom) kamulardan gelmesi gerekir, ki böylece yaşam dünyası ve sistem arasında bir etkileşim yaratıp; bize sadece acı veren değil, ama aynı zamanda özgül sınıfsal ve ırksal altkültür çekirdek alanlarını da tahrip eden yan etkilerini kontrol altına alabilecek biçimde sistemin zorunluluklarını yeniden yönlendirelim... İçinde yaşadığımız bu derece karmaşıklaşmış toplumlarda, herhangi bir türde devrim olabileceğine inanmıyorum; bütün romantik karşı hareketlere rağmen geri dönemeyiz... Akademisyenler açısından devrim bir 19. yüzyıl nosyonudur.... Yaşam alanı ve sistemler arasındaki sınırları, eğer metaforik olarak konuşmama izin verirseniz, geriye doğru ittirmenin—silah, rüşvet ve para, hukuki baskı, vb. gibi tarihsel yollar dışında—tek yolu olduğuna inanıyorum. Tek yol, Batılı ülkelerde bugüne dek kurmuş olduğumuz kurumları radikalleştirmek, idari mekanizmayı değiştirmek ya da onu en azından etkilemeyi mümkün kılacak radikal bir demokrasi biçimine doğru yönlendirmektir... Sendikal biçimlerin zayıfladığı bir dönemde, idare en azından ekonomi alanına girebilmenin yolu olmayı sürdürüyor. Belki sendikal biçimler gelişecektir ve böylece, sadece hukuk dili aracılığıyla gelen politik müdahale değil, kendi içinden ya da en azından sınırlarından müdahale edilebilecek biraz farklı bir ekonomi mümkün olacaktır... Ama bu tür konuşmayla beni, söylemek zorundayım, nefret ettiğim, gevşek düşünceyle yanıt verme biçimine sokuyorsunuz. Daha somut, özgül olmak zorundayız; örneğin, tam da Batı Almanya'da neler olup bittiğinden konuşabiliriz. Bu doğrudan politik bir sorudur... Her halükârda, makul bir ekonomik analiz yapmak zorundayız. Son yıllarda, kalıcı bir politik etkisi olan herhangi bir ekonomik analizin yapılmamış olması şaşırtıcıdır; bu tür analizler her şeyden önce solcuların ayrıcalığındaydı. Friedman ya da popüler sloganlarla yetinmememiz gerektiğini düşünüyorum."[64]

Görüldüğü gibi Habermas, 'kamu idaresinin bürokratik iktidarının yurttaşların iletişimsel gücü aracılığıyla 'kuşatılması' imajını, devlet iktidarını ele geçirmek ve yıkmak şeklindeki klasik devrim görüşüne karşı ortaya atıyor' (Carleheden vd., 1996, 3).[65] Yaşam dünyası ve sistem arasındaki ilişkide yaşam dünyasından kaynaklanan taleplerin galip gelmesi için 'kuşatma' modelini kullanıyor ve bunu birbiriyle ilişkili metaforlarla anlatıyor. Birincisi, 'baraj' metaforu. Demokratik baraj

---

64 Fraser-Habermas tartışması ve alıntılar için bkz. J. Habermas, 1992: 468-470.

65 Mikael Carleheden ve Rene Gabriels'in Jürgen Habermas'la yaptıkları bu söyleşi Türkçeye çevrildi: "Siyasal Kuramın Sorunları Üzerine Bir Söyleşi," çev. R. Urgan, *Cogito*, S. Citiv (der.), no. 15, 1998, 141- 157.

kurmak, yaşam dünyasındaki gündelik iletişim pratikleri içinde yatan rasyonel potansiyeli korumak ve açığa çıkartmak için sistemin sömürgeleştirici saldırılarına karşı set çekmek demek (baraj terimi, barikatı hatırlatıyor). Öte yandan, baraj metaforunu sonuna dek götürürsek, barajlar aynı zamanda, enerji üretmek için depolanmış kaynak anlamına gelir. Yaşam dünyasındaki dayanışmacı enerjilerin sistem üzerinde galip gelmesine yönelik iddia ise, 'ikinci metafor' olan 'kuşatma'yla (siege), sistemi kuşatma altında tutmakla ifade ediliyor Habermas, bu meyanda 'geriye ittirmek' (push back) fiilini de kullanıyor. Sistem ve yaşam dünyası arasındaki ilişkide önemli olan nokta, somut geleneklerle ve çıkar kümeleşmeleriyle iç içe geçmiş olan tekil yaşam biçimlerinde ve yaşam dünyalarında yer alan dayanışmacı enerjilerin, siyasal düzleme (politik kamusal alana) öyle kendiliğinden, aracı olmadan, dolayımsız olarak nakledilemeyeceğidir. Buradaki dayanışma kavramının Rousseaucu genel irade kavramıyla eşlenmemesi gerektiğini söyleyen Habermas, 'meşru yasanın genel iradenin ifadesi değil, genel müzakerenin bir sonucu olduğunu kabul etmeliyiz' diyor. Aslolan herhangi bir sorun etrafında irade ve fikirlerin söylemsel oluşumunu mümkün kılan iletişim koşullarıdır; ancak özerk kamuların yaşam dünyalarındaki dayanışma enerjileri ve ahlaki-pratik talepleri, çıkarların ve iktidar taleplerinin çatışan ortamında politik bir güce kendiliğinden, aracı olmadan ulaşamaz. Politik olarak çalışabilen bir kamusal alan için 'yaşam dünyasının rasyonelleştirilmesi' gerekir. Birbiriyle çekişen, çatışan çıkarlar ve iktidar mücadelelerinin politik düzeyde halledilebilmesi için gerekli olan, adil müzakere ve özgür tartışma önkoşullarına, 'eşitlikçi karşılıklılığa' (diyalog etiğine) dayanan iletişim normları ve bu normları cisimleştiren rasyonel, yasal prosedürlerdir; ve "iletişim ve örgütlenme biçimlerinin, iktidar tarafından bozulmamış politik bir kamusal alanı destekleyecek kurumlaşmaların" anayasal devletin garantisi altına aldırılmasıdır (Habermas, 1992, 453, 449; 1997, 51).[66]

Habermas, sistem ve yaşam dünyası arasındaki bağlantı için 1996 yılında yayınlanan *Olgular ve Normlar Arasında (Between Facts and Norms)* kitabında

---

66 Habermas'a göre formel olarak garantilenmiş eşit haklardan yararlanmak için, maddi önkoşullar ve eşit fırsatların olması gerekir. Bu yalnızca politik katılım için değil, aynı zamanda toplumsal katılım ve özel haklar için de geçerlidir, "çünkü insanlar bireysel özerkliğin koşulları gerçekleşmeden politik alanda özerk biçimde davranamazlar" (bkz. Carleheden; Gabriels, 1996, 12). Habermas yurttaşlık hakları ve insan hakları arasındaki ilişkiden bahsederken de şöyle diyor: "Bireysel özerklik ve yurttaşların özerkliği karşılıklı olarak birbirlerini önvarsayarlar. Halk egemenliği ile insan hakları arasındaki bu bitişiklik gereği, politik katılım hakları biçiminde kurumsallaştırılması gereken yurttaş yasamasının gerçek pratiğinden türediği gösterilebilir. Bu, öznel hakların taşıyıcısı olarak yasal kişi statüsünü önvarsayar ve böyle bir düzenleme klasik liberal haklar olmadan gerçekleştirilemez. Gerçekten de bu klasik haklar olmadan pozitif haklar var olamaz ve pozitif haklar da yurttaşların özerk yasa yapımında, böylece de halk egemenliğini yerleştirme sürecinde birbirlerine katılım hakkı bahşetmelerini sağlayan tek dolayımdır." (bkz. Carleheden; Gabriels, 1996, 13.)

'kuşatma modeli' yerine, çok daha kapsayıcı bir demokratikleşme sürecini varsaydığını söylediği 'savak kapağı' (sluice-gate) modeline geçiyor. Birinci model, idarenin iktidarını biçimlendirme ve kontrol etmeyle ve yasama organlarının almak durumunda olduğu kararların haklılaştırılması (gerekçelendirilmesi) yönünde bir meşruluk arayışıyla sınırlı. Halbuki Habermas'a göre bugün giderek artık, idarenin yürütme organları da, yargı da, sadece hukuki normların uygulanmasına değil, ama aynı zamanda bunların haklılaştırılmasına ilişkin söylemleri de somutlaştırıp, geliştirmekteler. İkinci model, bu ikincil yasal süreçlerin meşruluğunun sağlanması için, idare ve yargıya da demokratik irade oluşumu ögesinin girmesine olanak açarak, yasama pratiğinin eleştirisinin genişletilmesini sağlıyor. Çevredeki politik kamusal alan aracılığıyla kanalize olan iletişim akışları, 'parlamento, mahkemeler ve idarenin oluşturduğu merkezi etkilemek için demokratik ve anayasal prosedürlerin savak-kapağından geçmek zorundalar' (Carleheden vd., 1996, 3-4). Habermas'ın, 'anayasal bağlılık' anlayışı böylece temelleniyor:

> "Eğer halkın egemenliği bu şekilde, prosedürel işlemler içine yedirilirse... iktidarın sembolik yeri de boş kalmış olur ve böylece, 'millet' gibi yeni kimlik-taşıyıcı sembolleştirmelerden kurtulunur" (Habermas, 1992, 452).

Habermas'ın "1990 Baskısına Önsöz"ünde son kısmın başlığı, "Sivil Toplum ya da Politik Kamusal Alan." 'Ya da,' iki terimi birbiri yerine kullanmaya başladığını; yani sivil toplumu, politik kamusal alan karşılığıyla kullandığını gösteriyor. *Yapısal Dönüşüm*'ün temel probleminin otuz yılın ardından 'sivil toplumun yeniden keşfi' başlığı altında tartışılıyor olmasına istinaden yaptığı bu ilişkilendirmede, sivil toplum teriminin yaygınlaşmasının kaynağı olan Doğu Avrupalı muhalif, özerk kamusal alanların 'iletişimsel praksisleri' ve Sovyetlerdeki 'glasnost' hareketinin, aslında, politik kamusal alan nosyonunu olumlayan olgular olduğunu ima ediyor.

Öte yandan Habermas'a göre, Batı tipi toplumlar açısından 'bu anlamıyla sivil toplum' meselesi farklı bir karakter gösteriyor. İlkin, bu toplumlarda sosyolojik olarak sivil toplumun 'kurumsal çekirdeği' olan gönüllü birliklerin ve benzeri formel, enformel kamusal oluşumların (toplumsal hareketlerin) demokratik bir anayasal devletin kurumsal çerçevesi içinde yerleşikleşmiş olduğuna işaret ediyor. Bununla bağlantılı olarak ikinci sorun elektronik iletişim araçlarıyla ilgili, özellikle de televizyonla.[67] Habermas, 'kitle iletişim araçlarının tahakkümü altında olan bir kamusal alanda, sivil toplum üyelerinin politik ve ekonomik istilacıların medya iktidarıyla rekabetlerinde, dışsal etkilerle kanalize edilen bu değerler, konular

---

67 Habermas'a göre günümüzde politik kamusal alan birbirini kesen iki farklı süreç tarafından tanımlanır: "Birincisi, meşru iktidarın iletişimsel olarak oluşturulmasıdır. İkincisi ise medya iktidarının, kitlesel itaat sağlamak, tüketici talebi oluşturmak ve sistemin gereklerine boyun eğdirmek için manipülatif olarak kullanımıdır." Bkz. Habermas, 1992: 452; 1997: 51.

ve akıl yürütmeler tayfını değiştirme, bunlar hakkında yaratıcı bir biçimde söz üretme ve eleştirel süzgeçten geçirme yönünde gerçekçi sayılabilecek bir şanslarının olup olmadığı' sorusunu soruyor. Bu problemi ele almada *Yapısal Dönüşüm* kitabındaki politik kamusal alan kavramının hâlâ uygun bir analitik perspektif sağladığını düşünen Habermas, Areto ve Cohen'in de sivil toplum kavramını güncel bir demokrasi kuramı için verimli hale getirme çabasında, kendisinin "'sistem' ve 'yaşam dünyası' mimarisi"ni benimsemelerine işaret ediyor (Habermas, 1992, 445; 1997, 54). Bunu, Habermas'ın sivil toplum terimini ancak, temelini Hegel'le Marx'ın attığı 'societas civilis'in üzerinde yükselen 'sistem ve yaşam dünyası'nın iki katlı, (zaman içinde farklı malzemelerle yeniden inşa edilmiş) şumüllü kavramsal mimarisi içindeki politik kamusal alanla eşanlamlı olarak kullanmayı uygun bulduğu yönünde yorumlayabiliriz.[68]

Habermasçı Kamusal Alanın 'Sınır'ları

Habermas'ın politik kamusal alan kavramlaştırmasına düşünürün kuramsal serüveni içinde bakıldığında, bu kavramın kelimenin çeşitli anlamlarıyla 'sınırlar' taşıdığı görülüyor. Nötr anlamıyla sınır, bir düşünsel bağlama işaret ediyor. Yukarıda da anlatıldığı gibi, politik kamusal alan (ya da sivil toplum) kavramının Habermas'ın genel kavramsal mimari çerçevesi dahilinde anlamlı olduğunu kastediyor; Habermas'ın kavramını bu bağlamı gözardı ederek kullanamayız.

Habermas'ın düşünsel bağlamının yarattığı dış sınır, pejoratif anlamıyla, 'sistem' kavrayışını 19. yüzyıl anlamıyla devrim anlayışı konusundaki karamsarlığıyla bitiştirerek gözönüne aldığımızda bir tür 'politik duvar' ("...tek yol, Batılı ülkelerde bugüne kadar kurmuş olduğumuz kurumları radikalleştirmek...") olarak karşımıza çıkıyor. 21. yüzyılın devriminin kendisini nasıl tahayyül edeceği ya da fiiliyata dökeceği henüz bilinmese dahi, bu arayışın sınırlanmaması, hem praksis düzleminde hem de siyaset bilimi ve felsefesinde önemli sonuçlar yaratır. Bu açıdan bakıldığında Negt ve Kluge'nin proleter/karşıt kamusal alan kavramlaştırması, Habermas'taki politik sınırlılığa sahip değil. Zaten belki de Habermas'a kuramsal olarak en kapsamlı ve politik olarak en radikal eleştirinin, bu kitabın liberal

---

68 "...Sivil toplum, devlet ve ekonomi dışında kalan ve yaşam dünyasının iletişimsel boyutunu güven altına alan gönüllü birlikler ve ittifaklardan oluşur... Sivil toplum, özel alanda yankılanan toplumsal sorunlara verdikleri yanıtı bir kamusal alan içinde yoğunlaştırarak büyüten, az çok kendiliğinden ittifaklar, örgütler ve hareketlerden oluşur... Kamusal alan kendisini ancak sınıfsal engelleri ve toplumsal tabakalaşma ve sömürünün yüzyıllık zincirlerini geride bırakmış bir sivil toplum üzerinde temellendirebilir." Habermas'ın ***Olgular ve Normlar Arasında*** (***Between Facts and Norms*** , London, Polity Press, 1996) adlı son kitabından aktaran: Carleheden; Gabriels, 1996, 7. ("Söyleşi"nin Türkçe çevirisinde: 147-148).

burjuva kamusal alanının tarihsel oluşumuna ilişkin kuramsal anlatısını veri kabul ederek onun ötesine geçen Negt-Kluge tarafından yapıldığı söylenebilir.[69]

Negt ve Kluge, Habermas'ın 1962 tarihli kitabını, bundan on yıl sonra yazdıkları *Kamusal Alan ve Tecrübe*'de geliştirdikleri tartışmaların (özellikle de burjuva kamusal alan bağlamının) anlaşılması için bir öngereklilik sayıyorlar (Negt ve Kluge 1993, 1, dipnot 1). Ancak, Habermas'ın perspektifinde katılmadıkları şeyler var. Bir kere, Habermas'ın devrimci burjuvazinin kamusallık ilkesi ve fikrini, kapitalist gelişmenin ağına takılıp tamamıyla gerçekleşmemiş olsa bile, sınıf-dışı, evrensel bir eleştiri ölçütü olarak ele almasına itiraz ediyorlar. İtiraz nedenleri, Eley ve Fraser başta olmak üzere 1980 sonlarından beri Habermas'a getirilen 'idealleştirme' eleştirisinin politik sonuçlarını kapsıyor, denebilir. Miriam Hansen'ın da anlattığı gibi, Negt ve Kluge'ye göre burjuva kamusal alanının çelişkileri sonradan, yani bu alanın giderek parçalanması ve çöküşüyle birlikte ortaya çıkmıyor; tersine bu çelişkiler bizatihi kamusal alanın oluşumu sürecinde mevcut: Burjuva kamusal alanının toplumsal statü ve özel çıkarlar yokmuşcasına kurduğu

> "soyutluk içindeki genellik ilkesi aslında, bir kenara koymaya çalıştığı liberal kapitalist piyasanın evrenselleştirici eğiliminden daha çok insani ya da daha çok demokratik (ve daha az şiddet dolu) değildir. Böylece burjuva kamusunun genel iradeyi temsil ettiği iddiası, ta başından beri güçlü bir dışlama mekanizması olarak çalışır..." (Negt ve Kluge, 1993, xlvi).

Derlemenin son kısmında yer alan "Kluge'yle Söyleşi"den seçilmiş şu cümleler, Kluge'nin diliyle, Habermas ve Negt-Kluge'nin kamusal alana ilişkin yaklaşımlarının esas farkını ortaya koyuyor:

> "Negt'in ve benim *Öffentlichkeit* fikrimiz, üretim alanından yola çıkıyor. Bunu hukuk ilminden alınan bir örnek yoluyla yorumlayacağım. Biz, bir üretim yasası olduğunu söylüyoruz. Bir işçi bir şey üzerinde çalıştığında o şey kendisine aittir. Birinin elinden üzerinde çalıştığı bir şeyi almak

---

69 Birazdan Negt-Kluge formülasyonuyla değinilecek olan eleştiri dışında Habermas'a yöneltilen ikinci temel eleştiri olan, kamusal iletişimde rasyonel düşünce (gerekçeli savlama) üzerindeki vurgusunun sınırlılığı ve (böylece sınıf, cinsiyet ve Batı-dışı açısından) dışlayıcılığı konusu da, Negt-Kluge'nin yaklaşımı içinden söze dökülebilir: Kluge, bu derlemedeki "Kluge'yle Söyleşi"de Habermas'ın iletişimsel eylem nosyonunun içerdiği 'ifade' anlayışı hakkında şöyle diyor: "Habermas'ın, son kitaplarında olağanüstü bir şekilde önemli bir rol oynayan 'ifade' kavramına geri döndüğünü fark etmişsinizdir. Bu onun iletişim kuramının özüdür, en azından son zamanlarda. Ama 'bilgi' ve 'istemler/çıkarlar' hâlâ mekanik bir şeymiş gibi algılanıyor. Halbuki bilgi ve duygudan bağımsız istem alanları olmadığı için, bunlar soyut özgülleştirmelerdir. İstemler ve tahayyül her zaman olacaktır. Aydınlanmanın bunları birbirinden ayırma çabası yanlıştır. Bu ayrım, cansız bir şey yaratır. Bilgi, yalnızca istemle karşılıklı ilişki içinde değildir; aynı zamanda her zaman, örneğin insanın ebeveynlerine duyduğu sevgi, tembellik, merak, güvenlik duyguları, kendine güven, bir fırsat ya da uğurlu bir an gibi, inanılmaz sayıda çok başka şeylerle de ilişkilidir. Bunların tümü birlikte bilgiyi oluşturur."

haksızlıktır. Bu çeşit bir yasayı masallarda görüyoruz ve bu insanların gerçekten anlayabildiği yasadır. Bununla beraber toplumumuzda dağıtım ilkelerine dayanan Roma hukuku var ve burada önemli olan bir şeyi kimin yaptığı değil de, kimin sahip olduğu. Habermas'ın *Öffentlichkeit*'i dağıtıcı (bölüştürücü) Öffentlichkeit iken, bizim bahsettiğimiz üretimsel *Öffentlichkeit*'tır. Bizce, üzerinde asıl çalışılması gereken, özel yaşamın en mahrem alanlarında bile işleyen bu üretim alanıdır..."[70]

Habermas açısından, (Kluge'nin Roma hukukunun dağıtım ilkelerine dayandığını söylediği) anayasal hukukun bağlayıcılığı çok önemli. Kendisi, toplumdaki uzlaşmazlıkların ve çatışmaların ifade edilmesi ve diyalektik olarak çözümlenmesi sürecine yaslanan bir radikal demokratik politikanın mümkün olması için, iletişimsel eylem ortamının ulusal ve uluslarüstü hukuk düzeyinde garantilenmesinin elzem olduğu konusunda ısrar ediyor.[71] Bu savunusunun ne kadar önemli ve acil olduğunu, en azından bizler, hem demokratik hukuk devleti geleneğini kuramamış Türkiyeliler olarak ulusal düzeyde hem de Körfez Savaşı, Afganistan ve Irak saldırılarının belirginleştirdiği haliyle bağlayıcı bir uluslararası demokratik hukukun yokluğunun istenmeyen sonuçlarıyla yaşayarak görüyor, biliyoruz. Ancak, Habermas'ın demokratik gelişme için hukuki garantinin 'gerekliliği'ne yüklenmesine yönelik olarak, gerekliliğin yeterlilik anlamına gelmediği; bu ısrarın devrimci bir kalkış için 'yeterli' bir politika anlayışını sınırladığına ilişkin, (elinizdeki derlemede Aykut Çelebi'nin katkısıyla da örneklenen) önemli bir eleştiri çizgisi daha mevcut. Etienne Balibar, örneğin, Jürgen Habermas'ın sivillik politikasının "sınırlarını" tartışırken, çok ikna edicidir:

> "...*Uluslararası hukukun* dünya çapında demokrasinin elzem bir boyutu olduğunu kabul etsem bile, bir sivillik siyasetinin temelinin basitçe bunun üzerinde ısrar etmekle oluşacağı fikri bana tatminkar gelmiyor. Örneğin buna bir iletişim etiği vurgusu da ekleyen Jürgen Habermas istikrarlı bir biçimde bu yönde hareket etti. Ama Habermas, 'iletişimin' kapılarının bazen zorla, hatta bazen şiddetle açılması gerektiğini, yoksa sonsuza kadar

---

70 Yirmi yıldır Habermas'ın düşünsel serüvenini 'heyecanla' izlediğini belirten William Outhwaite ile, Habermas'ın 'şumüllü' kuramsal projesine yöneltilen (ve hak verdiği) eleştirilerden birinin, şimdiye kadar, değil dünyanın geri kalan ülkelerindeki, ileri kapitalist toplumlardaki üretim ve sınıf ilişkileri ya da insanın doğayla etkileşimi hakkında oldukça az şey söylediğine ilişkin olduğunu belirtir (1994, 152-153).

71 Habermas kamusal söylemsel etkileşim ve bunun anayasal kabının gereğini vurgularken, söylemin politik dönüştürmedeki sınırlı yerini şöyle ifade ediyor: "Söylemler, yönetmezler. Söylemlerin ürettiği iletişimsel iktidar idarenin yerini alamaz; onu sadece etkileyebilir. Bu etki, meşruiyetin sağlanması ve geri çekilmesiyle sınırlıdır. İletişimsel iktidar, devlet bürokrasilerinin sistematik iç mantığının yerine ikame edilemez. İletişimsel güç, bunun yerine, bu mantık üzerinde kuşatmacı bir şekilde etki etme başarısını gösterir" (Habermas, 1992, 452).

kapalı kalacaklarını unutuyor. Uluslararası hukuk burada zorunludur, ama yeterli değildir. Tersi bir açıdan bakıldığında, devasa şiddetin görünür hale gelen karşı devrimci veya karşı isyankar karakterinin 'karşı karşı isyanı' davet ettiğini, bunun da devrim fikrinin yenilenmesi demek olacağını öne sürebiliriz. Bu devrim belki de gerçek bir 'dünya devrimi' olarak, şiddeti kapitalizme, emperyalizme; Negri ve Hardt'ın *İmparatorluk* dediği şeye bağlantılandırılan küresel yapıların bizzat kendilerine karşı yönelecektir..." (Balibar, 2000-2001, 42-43).

Yine de Habermas'ın kamusal alan kavramlaştırması pejoratif anlamıyla (yani bir 'politik duvar' olarak) sınırı, kendisine rağmen yıkabilecek olan 'politik diyalektik' anlayışı da içeriyor: Bir baraj olarak duvarı yıkıp geçebilecek kolektif güçlerin ya da iletişimsel eylemin ürünü olan kolektif yaratıcılık biçimlerinin dinamiğini veri aldığından, toplumsal çatışmaların yaratabileceği radikal dönüştürme potansiyelini içeren, buna açık bir politika anlayışı var. Bu anlamıyla Habermas'ta 'duvar' gibi görünen sınırın gözenekli olduğunu ve böylece aslında toplumsal dönüştürme olanağını içeren bir 'eşik' yeri niteliği taşıdığını söyleyebiliriz. Habermas'ın düşüncesini paradigmatik kılan özelliklerin temelinde yatan, (liberal çoğulcu, sosyal demokrat, feminist, cemaatçi, vb. sıfatlarıyla niteleyebileceğimiz) kamusal alanın diğer gelenek yaratıcı düşünürleri kamusal alanı, şu ya da bu biçimde olsa da, esas olarak farklılık ve çoğulculuk bazında adalet içinde birlikte yaşayabilmenin yeri olarak ele alırken, burada kendisinin 'uzlaşmaz' toplumsal çıkarlar meselesiyle *yüzleşmesidir.* Onun demokrasi anlayışını 'radikal' kılan ya da Benhabib'in tanımıyla 'demokratik sosyalist' yapan ve kendisinin kendisine 'reformist' demesine neden olan şey, kuramsal serüveninde, uzlaşmaz toplumsal çıkarların varlığını teslim eden gerçek bir yüzleşme içinde, şiddet dışı ve meşru bir genel iradenin oluşabilmesi sorununu çözümleyebilecek bir kuramsal çerçeve geliştirmeye çalışmasıdır. Habermas'ta kamusal alanın oluşumu ve dönüştürülmesinde sınıf mücadelesinin kurucu yeri ve sonuçlarına ilişkin temeli, varsaydığı Marksist 'sivil toplum' kavramında buluruz:

> "...Kamusal alan kendisini ancak sınıfsal engelleri ve toplumsal tabakalaşma ve sömürünün yüzyıllık zincirlerini geride bırakmış bir sivil toplum üzerinde temellendirebilir."

Sonuç olarak, Habermas'ın düşüncesindeki çeşitli sınırlar bir arada düşünüldüğünde, onun kavramsal mimarisindeki sivillik anlayışının, yaygın olarak STÖ (sivil toplum örgütleri) de denilen hükümet dışı kuruluşlar toplamına, mutedil uzlaşmacılığa ya da yeni sosyal demokrasinin 'Üçüncü Yol' kavramlaştırmasına indirgenemeyecek bir dönüştürücü 'eşik ilkesi'ni içerdiği öne sürülebilir.

Bugün Jürgen Habermas dahil kamusal alan konusunda düşüncelerinden beslendiğimiz düşünürler, kamusal alanın 'politikanın kabı' olduğu ya da 'mücadelelerin şiddet dışı yollarla sonuçlandırıldığı yer' olduğu konusunda anlaşıyorlar ve yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesine karşı mücadeleyi önemsiyorlarsa, onların çıkarsamalarını genel geçer 'uzlaşma diline' indirgeyemeyiz. Bu genelgeçer kamusal alan ve uzlaşma anlayışı, toplumsal çatışmaları değer ve kimlik çatışmaları olarak tanımlıyor; diyaloğu ya da iletişimsel eylemi, daha çok 'hoşgörü ve pazarlık' girişimleri olarak kavrıyor. Bağdaşmaz toplumsal çıkarların ve yepyeni sosyal ilişki arayışlarının var olduğu toplumsal bir dünyada genelgeçer uzlaşma dili, iyi niyetli olsa da, egemen olan bir konuşmacının nötrlüğü, pragmatikliği ve körlüğünü taşıyor. Bu dil, neoliberal küreselleşmenin yeni sosyal demokrasisinin, denge ve istikrar arayışının dili. Tabii ki, emperyalist, şöven ve köktenci şiddet dillerine tercih edilir bir dil. Ama bu dil, diyalog dahil her bir yolu birbirine boca edip anlamını değiştirecek olan bir politika anlayışına, kolektif iradeye, hakiki bir çoğulluk anlayışına, isyana, ütopyaya, mucizeye imkan tanımıyor; yüzyıllardır toplum ve insan yaşamlarındaki yarılmalara neden olan ve bu yönde tahayyül üreten olağandışı yolların ve devrimci kalkışmaların izlerine; bunların muhtemel yeni biçimlerine geçit vermiyor. Bugün Zapatistlerin seçtiği yol hangi şablona girer? Öyle ya, silahlı bir güç olan Zapatista hareketi yıllardır Mayalarla dayanışma içinde kendilerini bir ormanda ayrıştırarak, Meksika hükümetine karşı mücadele veriyor. Onlar zor gücünü ellerinde tutmayı sürdürerek, ama sivil toplum olarak adlandırdıkları ve toplumsal tabanları olan yerli halk komünlerinin arzusuna uyarak, sorunu şiddet politikası (tecrit ve özel timler) aracılığıyla çözmeye çalışan kamu otoritesiyle diyaloğun yollarını zorlamayı seçtiler. Chiapas'ta doğrudan demokrasinin yollarını ve kültürünü geliştirerek; mekansal ayrışmayı ve silahlarını elden bırakmadan ve ulusötesi iletişime ve dayanışmaya açık olarak, 'iletişimin kapılarını zorla açmaya' giriştiler. Taleplerinin yasal olarak garantilenmesinde ısrar da ederek. Ben, Habermas'ın kamusal alan kavramlaştırmasının, günümüzde revaçta olan biçimleriyle 'dağıtımsal' kamusal alan anlayışının ötesine geçen radikal bir politik eşik ilkesine sahip olduğunu; 'üçüncü yol' denen yeni sosyal demokrasinin 'diyalog' anlayışına indirgenemeyecek bir derinliği ve açılımı olduğunu; bu nedenle de, örneğin, Zapatistlerin 'sivil toplum' dediğinde ne kastettiğini gerçekten anlamamızı mümkün kıldığını düşünüyorum:

> "Sivil toplum çözümün vahşet olmadan, uzlaşmacı biçimde olmasında ısrar ediyor, hükümeti zorlayabileceği bir alan yaratıp, uzlaşmacı bir çözüm talep etmeye devam ediyor. Bu anlamda EZLN'nin askeri stratejileri şu an için direnmek. Çünkü bizim sorumluluğumuz hükümete karşı değil, sivil topluma karşı. Ve politik stratejimiz savaşı kesin olarak terk etmek için

sivil toplumu desteklemek, onunla birlikte yürümek ve bütün sonuçlarıyla politik çözümleri seçmek için hükümeti zorlamak" (aktaran Yeğin, 2000).

Küresel dünya düzeninde yaşanmakta olan tahakküm, sömürü, savaş, soykırım ve diğer şiddet biçimleri, ayrımcılık, açlık, yoksulluk ve kitlesel hastalık, yeryüzündeki farklı kültürlere bölünmüş toplumların değer çatışmalarını sürdürmeyi seçtikleri için sürüp gitmiyor. O nedenle de, sadece 'uzlaşma' arayışlarıyla hallolamaz. Bu dünyanın sorunlarını kültürel fark, kimlik ve değer çatışmalarına indirgemenin ve bunları aşma yönündeki yolların en iyisi olarak, toplumlar ya da topluluklar sanki birbiriyle eşit ve irade/hak sahibi bireylermiş gibi bir anlayış içinde politikayı 'hoşgörüye' endeksleyen bir diyalog imgesi kurmanın, kamusal alanı salt böyle liberal bir ifade, diyalog ya da uzlaşma anlayışının 'sınırları' içinde düşünmenin, sadece Habermas'ınkini değil genel olarak kamusal alan etrafında örülebilecek genel düşünce ufkunu da daralttığına inanıyorum. Elinizdeki bu derleme, kamusal alan nosyonunun analitik, politik ve imgesel ufkunun daha geniş ve olanaklı olduğunu gösterebilirse, amacına ulaşmış olur.

KAYNAKÇA

Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, cilt. I-II, çev. B.S. Şener, İst., İletişim Y., 1994; 1996.

Etienne Balibar, "Bir Zulüm Topografyasının Anahatları: Küresel Şiddet Çağında Yurttaşlık ve Sivillik," *Toplum ve Bilim*, no. 87, Kış 2000-2001.

Ulrich Beck vd., *Reflexive Modernization*, Oxford, Polity P., 1994.

Seyla Benhabib, "Models of Public Sphere," *Habermas and the Public Sphere*, C. Calhoun (ed.), Cambridge, MA., M.I.T. Press, 1992, 73-98. (Türkçesi: "Kamu Alanı Modelleri," çev. D. Şahiner, Cogito, no. 8, yaz 1996, 238-258).

Seyla Benhabib (ed.), *Demokrasi ve Farklılık*, çev. Z. Gürata; C. Gürsel, İst., Demokrasi Kitaplığı, 1998.

M. Bernstein, "Introduction," *Habermas and Modernity*, M. Bernstein (ed.), Cambridge, Polity P., 1985, 1-32.

Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA., M.I.T. Press, 1992.

Craig Calhoun, "Introduction," *Habermas and the Public Sphere*, C. Calhoun (ed.), Cambridge, MA, M.I.T. Press, 1992, 1-18.

Craig Calhoun, "Civil Society and the Public Sphere," *Public Culture*, no. 5, 1993, 267-288.

M. Carleheden; R. Gabriels, "An Interview with Jürgen Habermas," *Theory, Culture and Society*, vol. 13, no. 3, August 1996, 1-18. (Türkçesi, "Siyasal Kuramın Sorunları Üzerine Bir Söyleşi," *Cogito*, no. 15, 1998, 141-157).

Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, İletişim Y., 1997.

P. Dalgren; C. Sparks (eds.), "Introduction," *Communication and Citizenship*, London, Routledge, 1991, 1-24.

Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century," C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA, M.I.T. Press, 1992, 289-339.

Nurdan Gürbilek, "Mahrumiyet," *Defter*, no. 16, 1991., 38-50.

Amy Gutman (ed.), *Çokkültürcülük*, İst., YKY, 1996.

Jürgen Habermas, "Modernity vs. Posmodernity," *New German Critique*, no. 22-23, Winter 1981, 3-14.

Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambidge, MA, M.I.T. Press, 1989 (1962). Türkçesi: Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, çev. T. Bora; M. Sancar, İst., İletişim Y., 1997.

Jürgen Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje," *Postmodernizm*, N. Zeka (der), İstanbul, Kıyı Y., 1990.

Jürgen Habermas, "Further Reflections on the Public Sphere," *Habermas and the Public Sphere*, C. Calhoun (ed.), Cambridge, MA, M.I.T. Press, 1992, 421-461.

Jürgen Habermas, "Concluding Remarks," *Habermas and the Public Sphere*, C. Calhoun (ed.), Cambridge, MA, M.I.T. Press, 1992, 462-479.

Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. M. Tüzel, İst., YKY, 1993.

Jürgen Habermas, "Özerklik ve Dayanışma," çev. B.F. Dellaloğlu, *Toplumbilim*, no.3, İst: Bağlam Y., Ekim 1995, 63-66.

Jürgen Habermas, "Modern Anayasal Devlette Tanınma Problemi," *Çokkültürcülük*, Amy Gutman (ed.), İst., YKY, 1996, 113-145.

Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. T. Bora ve M. Sancar, İst., İletişim Y., 1997.

Jürgen Habermas, "1990 Baskısına Önsöz," *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, İst., İletişim Y., 1997, 13-56.

Jürgen Habermas, "Demokrasinin Üç Normatif Modeli," *Demokrasi ve Farklılık*, der. S. Benhabib, çev. Z. Gürata; C. Gürsel, İst., Demokrasi Kitaplığı, 1998, 37-50.

Miriam Hansen, "Unstable Mixtures, Dilated Spheres: Negt and Kluge's 'The Public Sphere and Experience'," *Public Culture*, 1993, vol. 5, 179-212.

Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı*, Verso Y., 1989.

Axel Honneth, "Critical Theory," Social Theory Today, Oxford, Polity P., 1987, 347-382.

Andreas Huyssen, "An Analytic Storyteller in the Course of Time," *October*, no. 46, Fall 1988, 118-128.

John Keane, *Public Life and Late Capitalism*, Cambridge: C.U.P., 1984.

Peter Labanyi, "The Public Sphere and Experience: Selections," *October*, no. 46, Fall 1988.

Jim McGuigan, *Culture and the Public Sphere*, London, Routledge, 1996.

Oskar Negt; Alexander Kluge, "Kamusal Alan ve Deneyim," *Defter*, çev. A. Doğukan, no. 16, Nisan-Temmuz 1991, 65-76.

Oskar Negt; Alexander Kluge, *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, çev. P. Labanyi; J. Daniel; A. Oksiloff, Minneapolis, Minnesota Press, 1993 (1972).

Peter Osborne (ed.), "Introduction," *A Critical Sense*, London, Routledge, 1996, vii-xxviii.

William Outwaite, "Jürgen Habermas," *Marksist Düşünce Sözlüğü*, İst., İletişim Y., 1993, 253-254.

William Outwaite, *Habermas*, California, Stanford U.P., 1994.

Alev Özkazanç, "Refah Devletinden Yeni Sağa," *Mürekkep*, no. 7, 1997, 1-38.
G. Poggi, *Çağdaş Devletin Gelişimi*, İst: Hürriyet Vakfı Y., 1991.
Dona Polan, "The Public's Fear; or, Media as Monster in Habermas, Negt and Kluge," *The Phantom Public Sphere*, B. Robbins (ed.), Minneapolis, Minnesota P., 1993.
Moishe Postone, "Political Theory and Historical Analysis," *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, C. Calhoun (ed.), MA, M.I.T. Press, 1992, 164-177.
Bruce Robbins, "Introduction", *Social Text*, no. 25/26, 1990, 3-7.
Bruce Robbins, "Introduction: The Public as Phantom," *The Phantom Public Sphere*, Minneapolis: Minnesota P., 1993.
Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak; A. Yılmaz, İst., Ayrıntı Y., 1996.
Arthur Strum, "A Bibliograpy of the Concept of 'Öffentlichkeit'," *New German Critique*, no. 74, 1994, 161-202.
Immanuel Wallerstein, "Sistem Karşıtı Hareketlerin Tarihi ve İkilemleri", *Büyük Kargaşa*, S. Amin ve diğerleri (der), İst., Alan Y., 1993, 10-53 .
Jeff Weintraub, "The Theory and Politics of Public/Private Distinction," *Public and Private in Thougt and Practice*, J. Weintraub; K. Kumar (eds.), Chicago, UCP, 1997, 1-42.
E.M. Wood, "Sivil Toplumun Yararları ve Zararları," *Dünya Solu*, no. 8, 1992, 1-28.
Metin Yeğin, "İkinci Komutan Marcos ile Görüşme," MAG, Mart 2000, 80-84.

2

"Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü"nün 1989 İngilizce Baskısına Giriş*

THOMAS McCARTHY

Habermas'ın en etkili ve başka dillere en çok çevrilmiş çalışmalarından biri olan *Strukturwandel der Öffentlichkeit*'ın (*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nün) İngilizceye neden daha önce çevrilmemiş olduğunu anlamak için iyi bir neden bulmak zor. Eğer Habermas'ın bu çalışması daha önceden çevrilmiş olsaydı, sonraki çalışmalarındaki daha soyut ve kuramsal ilgilerin bu çalışmasında öne sürdüğü somut sorunlar üzerinde nasıl yükselmiş olduğu görülebilir ve böylece onun düşüncesinin Anglo-Amerikan bilimcileri tarafından alımlanması mümkün olurdu. *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, burjuva kamusal alanının ortaya çıkışı, dönüşümü ve çözülmesinin (disintegration) tarihsel-sosyolojik bir değerlendirmesini yapıyor. Çalışma modern toplumun bu merkezi alanının önkoşullarını, yapılarını, işlevlerini ve iç gerilimlerini kavramaya çalışırken, sosyoloji, ekonomi, hukuk ve siyaset biliminin malzeme ve metotlarını birleştiriyor. Sivil toplum ve devlet arasında bir ara alan olan ve içinde genel yarara ilişkin meselelerin eleştirel kamusal tartışmasının kurumsal olarak garantilenmiş biçimde sürdürüldüğü liberal kamusal alan, gelişmekte olan pazar ekonomisinin özgül koşulları içinde oluştu. Ortaya yeni çıkan burjuvazi, mutlakiyetçi devletin gizli/saklı ve bürokratik pratikleriyle çarpışma süreci içinde giderek kralın iktidarının yalnızca halkın *önünde* temsil edilmesine dayanan bir kamusallık yerine, devlet otoritesinin halk *tarafından* bilgili ve eleştirel tartışma aracılığıyla kamusal olarak denetlendiği bir kamusal alan oluşturdu.

Bu yeni sınıfın edebi ve politik özbilincinin gelişimini, ikisinin karşılıklı ilişkileri içinde izleyen Habermas, 18. yüzyılın çocuğu olan romanın, edebi ve politik gazeteciliğin ortaya çıkışıyla okuma topluluklarının, salon ve kafelerin yayılmasını birbirine örerek anlatır. Liberal kamusal alanın oluşturucu kataloğu olan 'temel insan hakları' ile bu hakların fiili olarak belirli bir sınıf insanla sınırlandırılması arasındaki çelişkiye işaret eder. Bu durumun neden olduğu gerilimlerin izlerini,

* Thomas McCarthy'nin bu metni, Jürgen Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* kitabının İngilizce çevirisine yazmış olduğu "Giriş"ten çevrilmiştir. bkz. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, çev. T. Burger; F. Lawrence, GB., Polity Press, 1989, xi-xiv.

kapitalizmin sonraki gelişmesi altında kamusal gövdenin burjuvazinin ötesine genişlemesi süreci boyunca takip eder: serbest pazarın işleyişinin sistematik olarak avantajsız konuma soktuğu grupların devlet düzenlemesi ve telafi arayışı, bu grupların da <resmi> kamusal alan içine dahil olmalarını getirmiştir. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başını kapsayan döneme gelindiğinde devlet ve toplumun böylece giderek iç içe geçmesi, liberal kamusal alanın sonu demekti. Toplumsal refah devleti demokrasileri altında kamusal alan artık daha çok, esas olarak farklı terkiplere, tabanlara ve çıkarlara dayanan örgütlerin birbirleriyle ve devletle pazarlık edip uzlaştığı ve bu işleyiş sürecinde kamunun dışlandığı bir kamusal alan haline gelmiştir. Bu yeni burjuva kamusallığı içinde kamuoyu tabii ki kale alınmaktadır; ama bu, artık sınırsız bir kamusal tartışma şeklinde değildir. Kamuoyunun karakteri 'kamuoyu araştırmaları,' 'tanıtım,' 'halkla ilişkiler' ve benzeri terimler içinde şekillenir. Basın ve yayın organları artık kamusal bilgi ve tartışma için değil, ama daha çok toplumsal konsensüsü idare eden ve tüketim kültürünü destekleyen teknolojiler olarak hizmet ederler.

Her ne kadar liberal kamusal alanın tarihsel yapıları onu ortaya çıkaran burjuvazinin belirli çıkarlarının kümelenmesini yansıtsalar da, 18. yüzyılda bu alan aracılığıyla cisimleştirilmesi öne sürülen fikrin (idea) kendisi, yani kamusal otoriteyi bilgili tartışma ve akla dayanan anlaşmanın kurumsal etkisi altında rasyonelleştirme fikri, demokratik kuramın temeli olarak kalmıştır. Klasik kamusal alanın sosyopolitik olarak mümkün olmadığı liberal dönem sonrasında sorulması gereken soru şudur: Kamusal alan, artık radikal bir biçimde farklı olan günümüz sosyoekonomik, politik ve kültürel koşullarında etkili olarak yeniden kurulabilir mi? Kısacası, demokrasi mümkün mü? İnsan Habermas'ın *Yapısal Dönüşüm*'den sonraki yirmi beş yıllık çalışmasına yalnızca bu sorunun merceği aracılığıyla bakabilir. Yine de bu İngilizce versiyonun basılmasının tek ve en iyi nedeni değil. Entelektüel tarihin önceden bilemediğimiz ihtiyaçları bizleri bu kitabın basılmasını özellikle takdir edecek bir konuma sokmuş bulunuyor. Şöyle ki:

1. Kamusal ve özel alan arasındaki kurumsal ayrımların kadınların bağımlılık tarihi boyunca uzanan bir ilmik olduğunu teşhis etmiş olan feminist toplumbilimciler, kitapta bu ayrımın klasik bir biçiminin sosyoyapısal dönüşümüne ilişkin bir örnek olay bulacaklar.

2. Rawls'un normatif adalet kuramı çevresinde dönen geniş tartışmada hem büyük ölçekli toplumsal analizin hem de ayrıntılı olgusal sorgulamanın bulunmadığını hissetmeye başlayan siyaset kuramcıları, demokratik adalet pratiğini tanımlayan ve sınırlayan karşılıklı bağımlılıklar ağına ilişkin bu olgusal-kuramsal değerlendirmeyi takdir edecekler.

3. Salt metinsel yaklaşımlardan hoşnut olmamaya başlayan edebiyat eleştirmenleri ve kuramcıları, Habermas'ın edebi kamusal alanın ortaya çıkışı ve

daha geniş toplum içindeki işleyişine ilişkin kültürel-sosyolojik yorumuna ilgi duyacaklar.

4. Karşılaştırmalı tarih sosyologları bu kitapta, büyük ölçekli yapısal değişmelerin makro analizi ile aktörlerin yöneldiği ya da onları yöneten anlamlardaki değişimin yorumlanmasını birleştirmeyi başaran örnek bir çalışma görecekler.

5. Siyaset sosyologları, Habermas'ın kuramsal perspektifi ve tarihsel analizinin, demokratik politik katılım, ekonominin siyasal sistemle ilişkisi ve kamuoyunun anlamı gibi bildik gelen meselelere yeni bir ışık saçtığını keşfedecekler.

6. İletişim ve medya kuramcıları, Habermas'ın sadece edebi gazeteciliğin yükselişi ve basının giderek tüketim toplumunun birçok kitlesel medyasından biri haline dönüşmesinin anlatısından değil, ama aynı zamanda bu hikayenin yeni araştırmalar için yol göstericiliğinden yararlanacaklar.

7. Hukuk kuramcıları bu kitapta, norm ve olgu arasındaki boşlukları, saf yapıbozumunun çıkmaz sokağına düşmeden eleştirel biçimde analiz etmenin yolunu bulacaklar.

Habermas bu çalışmasını ilk kez yayınladıktan sonra bütün bu alanlarda elbette önemli çalışmalar yapıldı. Ama yine de, hiçbir tek çalışmanın ya da çalışma gövdesinin yukarıda sözü edilen birbirinden farklı sorgulama çizgilerini Habermas'ınkiyle karşılaştırılabilir bir içgörü ve güçle birleştirmeyi başaramadığını söylemek, adil bir şey olur. Bu açıdan Habermas'ın çalışması paradigmatik bir çalışma olmayı sürdürüyor.

Çeviri: MERAL ÖZBEK

3
Kamusal Alan*

JÜRGEN HABERMAS

Kavram

'Kamusal alan' kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı kastederiz. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti altına alınmıştır. Özel bireylerin kamusal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur.[1] Bu tür bir bir aradalık durumundaki bireylerin davranışları, ne iş ve meslek sahiplerinin özel işlerini görürken yaptıkları davranışlara; ne de bir devlet bürokrasisinin yasal sınırlarına tabi anayasal bir düzenin üyelerinin davranışlarına benzer. Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar. Bu tür bir iletişimin daha genel bir kamusal gövde içinde gerçekleşmesi, bilginin muhataplarına aktarılmasını ve onların etkilenmesini mümkün kılacak özgül araçları gerektirir. Günümüzde gazeteler, dergiler, radyo ve televizyon kamusal alanın iletişim araçlarıdır.

Kamusal tartışmanın konusu devlet etkinliğine ilişkin meseleleri hedeflediğinde, (örneğin edebi kamusal alandan farklı olarak) politik kamusal alandan bahsetmeye başlarız. Her ne kadar sözün gelişi olarak devlet otoritesi için kamusal alanın yürütücüsü deniyor olsa da, devlet aslında kamusal alanın bir parçası

* Habermas'ın bu metni, ilk kez 1964 yılında bir ansiklopedi makalesi olarak (Fisher Lexicon, *Staat und Politik*, Frankfurt am Main) basılmasının ardından pek çok İngilizce derleme ve dergi içinde tercüme edilerek yenilen basılmıştır. Bu dergideki tercümenin kaynağı ise: A. Mattelart; S. Siegelung (eds.) *Communication and Class Struggle*, Vol. 1, IG/IMMRC, 1977, 198-200. Habermas'ın yazısını destekleyen dipnotlar Peter Hohendahl'a aittir.

1 Habermas'ın kamusal alan kavramı, bir araya toplanan bireyler demek olan 'kamu' kavramıyla aynı anlama gelmez. Kamusal alan hiç kuşkusuz ancak insanların katılımı aracılığıyla somut biçimini alsa da, kavramın kendisi insanlara değil, kuruma yöneliktir; basitçe, kalabalıklar diye nitelenemez.

değildir.[2] Kuşkusuz devlet otoritesi genellikle 'kamu' otoritesi olarak ele alınır; ama bu kabul, kamusal alanın özelliğinden, yani devletin tüm yurttaşların selametiyle ilgilenmesi görevinden türetilmiştir. Politik kontrolün uygulanması, olan bitene ilişkin bilginin halka açık olması gerektiğine ilişkin demokratik talebe etkin bir biçimde bağımlı kılınabildiği zaman ancak, politik kamusal alan yasakoyucu organlar aracılığıyla yönetim üzerinde kurumsallaşmış bir etkileme gücü kazanabilir. 'Kamuoyu' ifadesi, yurttaşların oluşturduğu kamusal gövdenin devlet biçiminde örgütlenmiş egemen yapıya karşı, enformel olarak (ve tabii seçim dönemlerinde de formel olarak) yürüttüğü eleştiri yapma ve onu kontrol edebilme görevlerine işaret eder. Devlete ait bazı işleyişlerin 'aleni' olması gereğine dayanan düzenlemeler de (*Publizitätsvorschriften*), mahkemelerin halka açık olmasını sağlayan düzenlemeler gibi örneğin, kamuoyunun bu işleviyle ilişkilidir. Toplum ve devlet arasında aracılık eden ve içinde kamunun kendisini kamuoyunun oluşturucusu olarak örgütlediği bir alan olarak kamusal alan ilkesi,[3] böylece, 'kamusal bilgi' ilkesiyle uyum içindedir. Bir zamanlar monarşilerin gizli saklı politikalarına karşı uğruna mücadele verilerek kazanılan kamusal bilgi ilkesi, o zamandan bu yana devlet etkinliklerinin demokratik kontrolünü mümkün kılmıştır.

Kamusal alan ve kamuoyu kavramlarının ilk kez sadece 18. yüzyılda ortaya çıkması bir rastlantı değildir. Bu kavramlar özgül anlamlarını somut bir tarihsel durumdan alırlar. 'Kanaat' (opinion) teriminin 'kamuoyu' (public opinion) teriminden ayrıştırılması da o zamana denk gelir. Kültürel varsayımlar, normatif tutumlar, kolektif önyargılar ve değerler anlamına gelen salt kanaatler tarihin bir tür tortusu olarak doğal biçimlerini zaman içinde değişmeden sürdürüyor görünseler de, kamuoyu tanım itibariyle sadece muhakeme eden bir kamunun öncüllüğü altında varlık kazanabilir. Politik iktidarın uygulanışı hakkında, niyet itibariyle eleştirel olan ve kurumsal olarak garanti altına alınmış kamusal tartışmalar her daim yoktu. Bu tür tartışmalar burjuva toplumunun özgül bir aşamasında ortaya çıkıp, belirli bir çıkarlar kümelenmesinin sonucu olarak burjuva anayasal devlet düzenine girebildi.

---

2 Gündelik dildeki rastgele kullanımından dolayı öyle zannetsek de, devlet ve kamusal alan birbiriyle örtüşmezler. Tam da tersine, birbiriyle hasımlar olarak karşı karşıya gelirler. Habermas, antik çağların 'özel' diye algıladığı alanı, yani fikirlerin devlet-dışında geliştirildiği alanı 'kamusal' diye tanımlar.

3 Bir ilke olarak kamusal alan, yine de, varlığı toplumsal tarihte gösterilebilir bir kurum olarak kamusal alandan ayırt edilebilir. Böylece Habermas kamusal alan ilkesiyle, kamuoyunun işleyişinin ilk kez garanti edilebilmesini sağlayan bir normlar modeli ve davranış tarzlarından bahsediyor. Bu normlar ve davranış tarzları şunları içerir: a) herkesçe erişilebilir olmak; b) tüm ayrıcalıkların ortadan kaldırılması; ve c) genel normların ve rasyonel meşruluktaların keşfedilmesi.

Tarih

Yüksek Ortaçağ Avrupa toplumunun 'özel' alandan ayırt edilebilen emsalsiz bir 'kamusal' alana sahip olduğu konusunda hiçbir kanıt yoktur. Yine de o dönem boyunca 'egemenlik sembolleri'nin, örneğin prensin mührünün, 'kamusal' sayılmasına rastlantı denemez. O zamanlar, iktidarın kamusal temsiliyeti söz konusuydu. Feodal piramidin hangi düzeyinde olursa olsun bir feodal lordun statüsü, 'özel' ya da 'kamusal' diye bir ayrım bilmezdi; ama bu konuma sahip bir kişi konumunu kamusal olarak temsil ederdi: yani, kendisini ebedi bir 'yüksek' iktidarın cismani taşıyıcısı olarak gösterir ve sunardı. Bu temsiliyet kavramı o zamandan ta bugünkü anayasal tarihe taşınmıştır; ve kendisini eski temelinden ne derece koparmış olursa olsun, politik iktidarın otoritesi hâlâ bugün de bir devlet başkanı aracılığıyla en yüksek düzeyde temsilini talep eder. Ancak bu tür ögeler, burjuva öncesi toplumsal yapının kalıntılarıdır. Burjuva kamusal alandaki temsiliyet (representation) anlayışıyla,[4] yani örneğin ulusun ya da belirli seçmenlerin temsil edilmesiyle, Ortaçağ'daki 'temsili kamusal alan' (representative) arasında hiçbir ilişki yoktur. Ortaçağ'lardaki temsili kamusal alan, doğrudan bir yöneticinin somut varlığına bağlıydı. Prens ve zümreler, mülkün vekilleri olarak işlev görmek yerine mülkün kendisi 'olmayı' sürdürdükleri sürece onu, 'yeniden sunabilirlerdi' (re-present). Yani feodal otorite, kutsal iktidarını halk için değil, halkın 'önünde' temsil ederdi.

Temsili kamusal alanın o zamanlar bağlı olduğu feodal otoritelerin, yani kilise, prensler ve soyluların otoritesinin çözülmesi uzun bir kutuplaşma süreci içinde gerçekleşti. 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde feodal otoriteler bir yandan özel unsurlar, öte yandan kamusal unsurlar halinde bölünmüştü. Kilisenin konumu Reform hareketi sonucu değişti; Kilisenin temsil ettiği kutsal otorite, yani din, bireylerin vicdanlarına ait özel bir konu haline geldi. Böylece dinsel özgürlük denen şey, bireysel özerkliğin tarihsel olarak ilk alanını sağladı. Kilisenin kendisi de, diğer kamusal ve hukuki organlar arasında, onlardan sadece biri olarak varlığını sürdürdü. Prensin otoritesindeki özel ve kamusal kutuplaşması ilkin kamusal bütçenin, bir yönetici olarak prensin özel hane masraflarından ayrılmasıyla açığa çıktı. Kamusal otoritenin kurumları, bürokrasi, ordu ve aynı zamanda kısmen hukuki organlar, prensin özelleşmiş saray alanından bağımsızlıklarını beyan ettiler. Tabii feodal tabakalar da dönüştü: Soylular, kamusal otorite organlarını, parlamento ve hukuki kurumları oluşturdular. Ticaretle ve çeşitli mesleklerle

---

4 Paragrafın bundan sonra gelen cümlelerindeki 'temsil' (represent) ifadesi, 'kendini sunmak ya da takdim etmek' (present oneself) denebilecek, oldukça özgül bir anlamda kullanılmaktadır. Önemli olan, kamusal alan denmeyi hak edip etmediği bile belli olmayan Ortaçağ kamusal alanının, *kişisel* olana bağlanmış olduğunu anlamaktır. Feodal lord ve tabakalar bizatihi kendi bedensel varlıkları aracılığıyla kamu alanlarını yaratırlardı.

uğraşan kesimler ise, kentsel korporasyonlar ve bölgesel örgütler kurmuş oldukları ölçüde sahiden özerk bir özel alan olarak, devletten ayrı duran bir burjuva toplumu alanı geliştirdiler.

Feodalitenin temsili kamusal alanı, yerini ulusal ve bölgesel devletlerle birlikte ortaya çıkan 'kamusal otorite'nin yeni alanına bıraktı. Sürekli bir devlet etkinliği (daimi bir idare ve ordu) artık, borsa ve basınla birlikte, meta ve bilgi piyasası aracılığıyla gelişmiş olan ilişkilerin sürekliliğine tekabül ediyordu. Bu süreçte kamusal otorite ile, ona sadece tabi olanlar ve önceleri kendilerini ona karşı sadece negatif olarak tanımlayabilenler arasındaki ilişki somut bir karşıtlığa dönüşmüştü. Bunlar, içinde herhangi bir görev almadıkları için kamusal otoriteden dışlanan 'özel bireyler'di. 'Kamu' artık otorite bahşedilmiş bir prensin 'temsili' sarayına işaret etmiyordu; bunun yerine, yetki uyarınca düzenlenmiş bir kuruma, otoritenin yasal kullanımı üzerinde tekel bahşedilmiş bir aygıta işaret ediyordu. Devletin kapsamı içine giren ve kamusal otoritenin idare ettiği özel bireyler ise, artık kamusal gövdeyi oluşturanlardı.

Devlete karşı duran bir konumu kaplamaya başlayan özel bir alan olarak toplum, bir yandan sanki devletle apaçık bir zıtlık içindeymiş gibi duruyordu. Öte yandan ise, gelişmekte olan pazar ekonomisinin şafağındaki yaşamın yeniden üretimi hanenin özel otoritesinin sınırlarının ötesine geçerek geliştiği ölçüde, toplumun kendisi kamusal ilgi gerektiren bir mesele olmaya başlamıştı. *Burjuva kamusal alanı*, kamusal otoriteye karşı kullanmak üzere resmi olarak düzenlenmiş 'entelektüel gazetelere' hiç vakit kaybetmeden sahip çıkan, kamusal bir gövde olarak toplanmış özel bireylerin alanı olarak anlaşılabilirdi. Onlar bu gazetelerde ve ahlaki değerleri tartışan eleştirel dergilerde, esas olarak özelleşmiş ama yine de kamusal ilginin nesnesi olan emek ve meta mübadelesi alanı içindeki toplumsal ilişkilerin genel kuralları üzerine, kamusal otorite ile bir fikir mücadelesine (debate) girdiler.

Liberal Kamusal Alan Modeli

Böyle bir fikir mücadelesi, yani kamusal tartışma (discussion) ortamı emsalsiz bir şeydi, onu tarihsel olarak önceleyen bir benzeri olmamıştı. O zamana dek feodal tabakalar prensleriyle anlaşmak üzere müzakere (negotiate) eder, iktidar üzerindeki hak taleplerini her yeni durum için yeniden sonuca ulaştırmaya çalışırlardı. Bu gelişme kralın iktidarının parlamento tarafından sınırlandırıldığı İngiltere'de, monarkların tabakalar arasında aracılık ettiği Kıta Avrupası'ndan farklı bir rota izlemişti. Sonradan üçüncü tabaka, iktidarın düzenlenmesinin bu biçimine uymamaya başladı; çünkü kendisini bu düzenleme içine yöneten bir grup olarak yerleştiremiyordu. Soyluluk haklarının tarifi aracılığıyla kurulan bir güçler ayrımı, pazar ekonomisi içinde artık mümkün değildi; çünkü burjuvanın

kapitalist mülkiyet üzerindeki özel otoritesi eninde sonunda politik değildi. Burjuva bireyleri özel bireylerdir ve bu sıfatlarıyla 'yönetmezler.' Böylece, kamusal otoriteye karşı öne sürdükleri iktidar talepleri, iktidarın yoğunlaşmasına karşı, onu 'paylaşmak' üzere yöneltilmiş değildi. Tam tersine onların fikirleri, mevcut iktidarın temellendiği ilkenin bizatihi kendisinin içine süzülmek amacını taşıyordu. Burjuva kamusu mevcut iktidarın temel ilkesine, denetim ilkesiyle *(Publizität)* karşı koydu; yani devlet muamelelerinin kamusal kılınması gereğini dayatan ilkeyle. Denetim ilkesi, böylece, mevcut iktidarın yalnızca meşruluk temelini bir başkasıyla değiştirmek için değil, aynı zamanda doğasını da değiştirmek için bir araç haline geldi.

İlk modern anayasalardaki temel haklar kataloğu, liberal kamusal alanın mükemmel bir imajını verir: Bu haklar, özel bir alan olarak toplumun özerkliğinin garantilenmesini ve kamusal otoritenin birkaç işlevle sınırlandırılmasını garanti ediyordu. Anayasalar, bundan öte, sivil toplum ile devlet arasında, özel bireylerin kamusal bir gövde olarak toplandığı, yurttaşlara ait bir kamusal alanın varlığını da temin ediyordu. Bu kamusal alan aracılığıyla yurttaşlar topluluğu, politik otoriteyi 'rasyonel' bir otorite haline dönüştürmek idealine dayanan bir amaçla, burjuva toplumunun ihtiyaçlarını devlete ileteceklerdi. Bu tür bir rasyonelliğin ölçüsü, serbest meta piyasasına dayanan bir toplumun öngereklerine uygun olan bir genel yarardı (general interest). Böylece, özel bireylerin piyasadaki etkinlikleri toplumsal zorlamadan, kamusal alan da politik baskıdan azat olunca, genel yarar garantilenmiş oldu.

Bu süreçte, günlük siyasal gazeteler önemli bir rol oynadılar. 18. yüzyılın ikinci yarısında gelişen edebi gazetecilik, daha öncesinin ilan ve haber listelerinden ibaret olan tek sayfalık gazeteleriyle ciddi bir rekabete girdi. Karl Bücher bu gelişmeyi şöyle anlatır:

> "Gazeteler sadece haberleri basan kurumlar olmaktan çıkıp, kamuoyunun taşıyıcıları ve önderleri; parti politikalarının silahları haline geldiler. Bu süreç gazetecilik işini tamamıyla dönüştürdü. Haberlerin toplanması ile basılması arasında yeni bir unsur olarak editörler kadrosu ortaya çıktı. Gazete yayıncısı için bu gelişme, son haberlerin satıcısı olmaktan çıkıp kamuoyu yaratmada iş gören biri olmaya doğru değişmesi anlamına geliyordu."

Yayıncılık kurumunun gelişmesi gazetelere ticari bir temel sağladı, ama onları içerik anlamında ticarileştirmedi. Basın artık yalnızca haberlerin yayılması için çalışan bir organ değildi, ama tüketim kültürünün bir aracı olması da henüz söz konusu değildi. Kamusal tartışmaya aracılık etme ve onu güçlendirme tarzıyla basın, kamuların bir kurumu olarak kaldı.

Bu tür bir gazetecilik tarzı, her şeyden öte, en küçük siyasal grupların ya da örgütlerin kendi gazetelerinin fışkırdığı tüm devrim dönemleri boyunca gözlemlenebilir–1789 Paris'inde de olduğu gibi. 1848 Paris'inde bile neredeyse biraz ünlü her politikacı kendi kulübünü, diğerleri kendi gazetelerini örgütlemiş; yalnızca Şubat ve Mayıs ayları arasında Paris'te 450 kulüp ve 200'den fazla gazete ya da dergi kurulmuştu. Politik olarak işlevsel bir kamusal alanın yasallaşmasının süreklilik kazandığı döneme dek politik bir gazetenin ortaya çıkması, özgürlük ve kamuoyu için mücadeleye, yani bir ilke olarak kamusal alan için mücadeleye katılma anlamına geliyordu. Entelektüel basın kendi inançlarının baskısından, burjuva anayasal devletinin kurulmasıyla birlikte kurtuldu. O zamandan bu yana basın polemik yapma konumunu terk ederek, bir ticari girişim olarak kazanç imkanlarından avantaj sağlama yoluna gidebildi. İngiltere, Fransa ve ABD'de inanç gazeteciliğinden ticari gazeteciliğe geçiş hemen hemen aynı zamanlarda, yani 1830'larda başladı. Özel bireylerin yaptığı edebi gazetecilikten kitle iletişim araçlarının kamusal hizmetlerine geçiş sürecinde, kamusal alan, özel çıkarların bu alana akışı sonucu, özellikle de kitle iletişim araçlarına yığılmasıyla dönüşüme uğradı.

Sosyal Refah Devleti Kitle Demokrasisi İçinde Kamusal Alan

Günümüzde kamusal alanın liberal modeli, bilginin halka açık (aleni) olması gerektiğine ilişkin normatif talebi itibariyle hâlâ öğretici olmasına rağmen,[5] sosyal refah devleti şeklinde örgütlenmiş ve endüstriyel olarak gelişmiş kitle demokrasilerinin gerçek koşullarına uygulanamaz. Çünkü kısmen, liberal model zaten her zaman ideolojik ögeler içermişti; ama aynı zamanda da, bu modeli mümkün kılan ve ideolojik ögelerinin o zamanlar en azından ilişkilendirilebileceği toplumsal önkoşullar artık esaslı bir biçimde dönüşmüştür. Kamusal alanın kendisini ortaya koyduğu ve liberal modelin destekçilerinin de kanıt olarak başvurabildikleri biçimler, İngiltere'de Çartist hareket ve Fransa'da da Şubat devrimiyle birlikte değişmeye başladı. Bu dönemde basın ve propagandanın yayılması nedeniyle, kamusal gövde burjuvazinin sınırlarının ötesine genişlemeye başladı. Kamusal gövde yalnızca toplumsal dışlayıcılığını kaybetmeye başlamadı; aynı zamanda burjuva toplumsal kurumları ve görece yüksek eğitim aracılığıyla yaratılmış olan tutarlılığını da kaybetti. O zamana dek özel alan içine hapsedilmiş olan çatışmalar, davetsiz misafir olarak kamusal alana girmeye başladı. İhtiyaçları hiçbir şekilde kendi kendini yöneten bir pazarla karşılanamayan gruplar, devlet düzenlemesi talep etmeye yöneldi. Artık bu taleplere aracılık etmek zorunda olan kamusal alan, şiddetli çatışmalar biçimini alan çıkar çatışmasının alanı haline gelmeye başladı. 'Sokakların baskısı' altında yapılmak zorunda kalındığı aşikar olan yasa-

5 Burada Habermas burjuva kamusal alanının tarihsel olarak gerçekleşmiş biçiminin değil, onun ardındaki ilkenin hâlâ öğretici olduğundan bahsetmektedir.

ların, kamusal tartışma içindeki özel bireylerin konsensüse (mutabakata) varması sonucu ortaya çıkan yasalar oldukları hiç söylenemez. Bunlar artık, şu ya da bu biçimde gizlenemeden birbiriyle çatışan özel çıkarların uzlaşması (compromise) durumuna tekabül ederler. Politik kamusal alanda devletle işgören toplumsal örgütler, ya siyasal partiler aracılığıyla ya da doğrudan kamu idaresiyle ilişki içinde davranıyorlar. Kamusal ve özel alanların birbirinin içine geçmesiyle birlikte, siyasal otoriteler meta piyasası ve toplumsal emek alanında belli işlevler edinmekle kalmazlar, öte taraftan toplumsal güçlerin kendisi de siyasal işlevler edinir. Bu, kamusal alanın bir tür 'yeniden feodalleşmesini' getirir. Büyük örgütler, mümkün olduğu her an kamusal alanın kendisini devre dışı bırakarak devletle ve kendi aralarında politik uzlaşma arayışına giderler. Ama aynı zamanda bu büyük örgütler, görünüşte bir açıklık gösterisiyle kitlelerden en azından plebisitvari bir destek almayı kendilerine garantilemek zorundadırlar (*demonstrative Publizität*).[6]

Toplumsal refah devletinin politik kamusal alanı, eleştirel yetilerinin tuhaf bir biçimde zayıflamış olmasıyla karakterize edilebilir. Bir zamanlar, devlet muamelelerini kamusal kılma sürecinin (*Publizität*) amacı, kişileri ya da meseleleri kamusal akla, muhakeme sürecine tabi tutmak; ve politik kararları kamuoyu mahkemesinin önüne çıkartmaktı. Ancak günümüzde, işleri kamusal kılma süreci genellikle sadece özel çıkarların gizli saklı siyasalarına hizmet ediyor: insanlara ya da meselelere 'tanıtım' aracılığıyla kamusal prestij kazandırmak ve böylece kamusal-olmayan-oy (non-public opininon) iklimi içinde alkışlanmalarını sağlamak için. 'Halkla ilişkiler çalışması' (*Öffentlichkeit*) adı verilen şeyin kendisi de, bir zamanlar toplumsal yapının kendi içinden çıkmış olan kamusal alanın, öncelikle her bir mesele çevresinde gayretle kurulması gerektiği gerçeğine ihanet ediyor. Halk, siyasal partiler ve parlamento arasındaki merkezi ilişkiler bile kamusallıktaki bu işlev değişiminden etkilenmiş durumdadır.

Ancak, bir ilke olarak kamusal alanın zayıflaması yönündeki bu yönelimin tam karşısında, toplumsal refah devleti altında artık temel hak ve özgürlüklerin genişletilmiş olması durumu bulunmaktadır. Bilginin kamuya açık olması gerektiğine ilişkin talep, devlet organlarından dışarı taşıp devletle ilişkide bulunan tüm diğer örgütler içinde de geçerli kılınmıştır. Bu gerçekleştirilebildiği ölçüde, örgütlü özel bireylerin oluşturduğu kamusal gövde, eskiden bireysel olarak birbiriyle ilişki içinde olan özel bireylerin kamusal gövdesinin yerini alabilecektir. Kamusal iletişim sürecine yalnızca bu örgütlü bireyler etkili bir biçimde katılabilirler; yalnızca onlar partiler ve dernekler içinde bulunan kamusal alan kanallarını ve

---

6 Habermas'ın 'muamelelerin kamusal kılınması' [*Publizität*] ile "kamusal alan" [*Öffentlichkeit*] kavramları arasındaki ayrımı fark edilmelidir. *Publizität* terimi, kamusal bir edimin yarattığı kamusal etkinin derecesini tarif eder. Dolayısıyla ortaya öyle bir durum çıkabilir ki, burada, kamuoyu yaratmanın kendisi biçim olarak sürmekte olsa da, kamusal alanın esas muhteviyatı çoktan yok edilip gitmiş olabilir.

örgütlerin devletle ilgili uğraşılarını sürdürmek için kurulmuş olan tanıtım süreçlerine erişebilirler. Politik uzlaşmalar bu kamusal iletişim süreci içinde meşrulaştırılmak zorunda olacaktır. Sosyal refah devleti içinde hâlâ saklanan kamusal alan fikri, yani özel bireyler arasındaki kamusal tartışma ortamı aracılığıyla iktidarın rasyonelleştirilmesi fikri, kamusal alanın yapısal dönüşümü içinde ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bugünkü koşullar altında, kamusal alan fikri ancak başkalaşmış bir biçimde, yani hem kendi örgütleri içinde hem de devletle ve birbirleriyle ilişkileri açısından kamusal alana angaje olmuş ve birbirlerini bu açıdan kontrol eden rakip örgütlerin bulunduğu bir ortamda, toplumsal ve politik iktidarın rasyonel olarak yeniden örgütlenmesi şeklinde gerçekleştirilebilir.

Çeviri: MERAL ÖZBEK

4

Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*

NANCY FRASER[1]

Giriş

ABD'de bugün, 'liberal demokrasinin zaferi'ne ve hatta 'tarihin sonu'nun geldiğine ilişkin epeyce bir gürültü kopartılıyor. Halbuki 'gerçekte var olan demokrasi'mizde karşı çıkılacak pek çok şey var; ve geç kapitalist toplumlardaki demokrasinin sınırlarına ilişkin eleştirel bir toplumsal kuram projesi geçerliliğini her zamanki gibi koruyor. Hatta, Sovyet-tarzı devlet sosyalizmi, Latin Amerika'nın askeri diktatörlükleri ve Güney Afrika'nın ırk egemenliğine dayalı rejimleri içinden ortaya çıkan yeni ülkelerin toplumsal sistemlerinin *ne plus ultra*'sı olarak 'liberal demokrasi'nin simsarlığının yapıldığı bir dönemde, bu proje yeni bir aciliyet kazanmış gibi geliyor bana.

Kendini geç kapitalist toplumlarda demokrasinin sınırlarını kuramlaştırmaya hasretmeyi sürdüren bizim gibiler, Jürgen Habermas'ın çalışmasında vazgeçilmez bir kaynak bulacaklar. Kastettiğim, Habermas'ın ilk kez 1962'de yayınlanan *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adlı kitabında geliştirdiği ve sonraki çalışmalarında giderek geriye atsa da hiç terk etmemiş olduğu 'kamusal alan' kavramıdır.[2]

*Metnin çevrildiği kaynak: Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," *Social Text* , no. 25/6, 1991, 56-80.

1 Bu metin, Craig Calhoun [der.] *Habermas and the Public Sphere* Cambridge MA: MIT Press 1991 için yazılmış ve izinle burada yeniden basılmıştır. Metni geliştirici yorumları için Craig Calhoun, Joshua Cohen, Tom McCarthy, Moishe Postone, Baukje Prins, David Schweikart ve Rian Voet'e müteşekkirim. Bu metnin oluşturulmasında 1989 Eylül'ünde Chapel Hill'deki North Carolina Üniversitesi'nde yapılan "Habermas ve Kamusal Alan" adlı konferansın katılımcılarının verdiği ilham ve uyarıdan da yararlandım.

2 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev. Thomas Burger ve Frederick Lawrence, Cambridge MA, MIT Press, 1989. Habermas'ın kamusal alan kavramını sonraki kullanımı için bkz. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, cilt 2, *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, çev. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Yayınları, 1987. Habermas'ın kavramı sonraki kullanım üzerine eleştirel bir ikinci tartışma için bkz. Nancy Fraser, "What is Critical About Critical Theory? The Case of

Bu kavramın politik ve kuramsal önemini açıklamak hiç zor değil. Habermas'ın kamusal alan kavramı, ilerici toplumsal hareketlere ve bu hareketlerle bağlantılı politik kuramlara bulaşmış olan bazı zihin karışıklıklarının üstesinden gelmek için bir yol sağlıyor. Örneğin, sosyalist ve Marksist geleneğin hakim kanadında, devlet aygıtları ile yurttaşların kamusal söylem ve birleşme/örgütlenme (association) alanları arasındaki ayrımın gücünü tam olarak değerlendirmede süregiden başarısızlığı ele alalım. Bu gelenekte neredeyse hep, ekonomiyi sosyalist devletin kontrolüne bırakmanın sosyalist yurttaşlığın kontrolüne bırakmak anlamına geldiği varsayıldı. Tabii, iş böyle değildi. Ama devlet aygıtının söylemin ve toplanmanın/örgütlenmenin kamusal alanıyla karıştırılması, sosyalist vizyonun katılımcı bir demokratik biçim yerine otoriter devletçi bir biçim içinde kurumlaşmasını getiren süreçlere yol döşedi. Sonuç, sosyalist demokrasi fikrinin kendisinin tehlikeye atılması oldu.

Tarihsel olarak bugüne dek daha önemsiz ve kesinlikle daha az trajik olmasına rağmen ikinci bir problem, çağdaş feminizmlerde bazen karşılaştığımız bir karışıklıktan kaynaklanıyor. Kastettiğim, yine 'kamusal alan' ifadesinin kullanımıyla, ama Habermas'ınkinden daha az net ve daha az yararlı bir anlamda kullanımıyla ilgili bir karışıklık. Bu ifade pek çok feminist tarafından, hane ya da aile alanının dışındaki her şeye işaret etmek için kullanıldı. Böylece bu kullanımıyla 'kamusal alan,' birbirinden analitik olarak ayrı olan en azından üç şeyi birbirine karıştırmakta: devlet, ücretli işin resmi-ekonomik alanı ve kamusal söylem alanları.[3] Şimdi, bu üç şeyin birbiriyle karıştırılmasının 'yalnızca kuramsal' bir mesele olduğu düşünülmemeli. Tam da tersine, bu karıştırmanın politik pratik sonuçları var. Örneğin, kadın düşmanı kültürel temsiliyetlere karşı açılan kışkırtıcı kampanyalar, devlet sansürünü çağıran programlarla karıştırıldığı zaman; ya da ev işi ve çocuk bakımından muaf olma mücadelelerinin, bunların metalaştırılmasıyla eş tutulması durumunda. Her iki durumda da sonuç, toplumsal cinsiyet meselelerini pazarın ya da devlet idaresinin mantığına tabi kılmanın kadınların özgürleşmesini destekleyip desteklemeyeceği sorusunun önünün tıkanması oluyor.

Habermasçı anlamıyla 'kamusal alan' fikri, bu tür problemlerin üstesinden gelmeye yardımcı olabilecek kavramsal bir kaynak. Modern toplumlarda, politik katılımın konuşma (talk) ortamı aracılığıyla icra edildiği bir sahneye işaret ediyor. Bu, yurttaşların ortak meseleleri hakkında müzakerede (deliberate) bulundukları bir alan; yani, kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim alanı. Bu alan, kav-

---

Habermas and Gender," Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* içinde, University of Minnesota Press, 1989.

3 Bu makale boyunca ücretli işyerleri, pazarlar, kredi sistemleri vb.'ni 'resmi-ekonomik sistem kurumları' olarak ele alıyorum; hane kurumlarının aynı zamanda 'ekonomik' olmadığı şeklindeki erkek-merkezli imaya olanak vermemek için. Bu konuya ilişkin bir tartışma için, bkz. Nancy Fraser, "What is Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender," 1989.

ramsal olarak devletten ayrı olan; ilke olarak da devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği ve dolaştığı bir alan. Habermasçı anlamıyla kamusal alan aynı zamanda resmi-ekonomiden de kavramsal olarak ayrı; pazar ilişkilerinin değil, söylemsel ilişkilerin alanı; satın alma ve satmak yerine, tartışma (debate) ve müzakere (deliberate) için bir sahne. Böylece kamusal alan kavramı demokratik kuram için gerekli olan ayrımları, yani devlet aygıtları, ekonomik pazarlar ve demokratik birlikler arasındaki ayrımları gözönünde tutmamıza izin veriyor.

Bu nedenlerle ben bu makalede, Habermas'ın kamusal alan fikri gibi bir fikrin eleştirel toplumsal kuram ve demokratik politika pratiği açısından vazgeçilmez olduğunu temel bir öncül olarak ele alacağım. Gerçekte var olan geç kapitalist demokrasinin sınırlarını anlamaya çalışan herhangi bir çabanın, kamusal alan fikrini şu ya da bu biçimde kullanmadıkça başarılı olamayacağını varsayıyorum. Aynı şeyin, alternatif demokrasi modellerinin projelendirilmesi yönünde acilen ihtiyaç duyulan yapıcı çabalar için de geçerli olduğunu varsayıyorum.

Eğer genel olarak kamusal alan fikrinin eleştirel kuram için vazgeçilmez olduğunu kabul ettirebildimse, o zaman bu fikrin Habermas tarafından geliştirilen özgül biçiminin tamamıyla doyurucu olmadığı savıyla devam edeceğim. Tam da tersine, eğer bu kavram gerçekte var olan demokrasinin sınırlarını kuramlaştırmada yeterli bir kategori olmayı sürdürecekse, Habermas'ın kamusal alan analizinin biraz eleştirel sorgulamaya ve yeniden inşaya ihtiyacı olduğunu öne sürüyorum.

Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü'nün yanbaşlığının *Burjuva Toplumunun Bir Kategorisinin Sorgulanması* olduğunu hatırlatayım. Buradaki sorgulamanın nesnesi, Habermas'ın 'liberal burjuva kamusal alan modeli' dediği, tarihsel olarak özgül ve sınırlı olan bir kamusal alan biçiminin yükselişi ve düşüşüdür. Amaç, bu tip bir kamusal alanı mümkün kılan koşulları teşhis etmek ve bu koşulların gerileyişine (devolution) ilişkin haritayı çıkartmaktır. Sonuçta ulaşılan tez, geç yirminci yüzyılın 'refah devleti kitle demokrasisinin' başkalaşmış koşulları altında kamusal alanın burjuva ya da liberal modelinin artık mümkün olmadığıdır. Bu alanın eleştirel işlevini kurtarmak ve demokrasiyi kurumsallaştırmak için yeni bir kamusal alan biçimi gereklidir.

Tuhaf olan, Habermas'ın yeni bir burjuva-sonrası kamusal alan modeli geliştirmeden çalışmasını bitirmesidir. Dahası, burjuva modelinin altında yatan bazı şüpheli varsayımları hiç açık olarak sorunsallaştırmaz. Böylece *Yapısal Dönüşüm*'ün sonuna varıldığında, bugün eleştirel kuramın ihtiyaçlarına hizmet etmek üzere burjuva anlayışından yeterince ayrı duran bir kamusal alan anlayışı kalmaz bize.

Her nasılsa öne sürmek niyetinde olduğum tez, işte budur. Tezimi kanıtlamak için şöyle devam edeceğim: Birinci kısımda, Habermas'ın kamusal alanın yapısal dönüşümüne ilişkin yorumunun karşısına, son zamanlara ait revizyonist tarih

yazımından birtakım parçaların bir araya getirilmesinden oluşan alternatif bir yorum koyarak başlayacağım. Sonra, Habermas'ın betimlediği burjuva kamusal alan anlayışının altında yatan ve bu daha yeni tarih yazımının şüpheli kıldığı dört varsayımı tanımlayacağım. Ardından gelen dört kısımda, bu varsayımların her birini teker teker inceleyeceğim. En sondaki kısa sonuçta ise, bu eleştirel tartışmalardan çıkarılabilecek ve alternatif, burjuva-sonrası bir kamusal alan anlayışına işaret eden bazı ilmikleri bir araya getireceğim.

Kamusal Alan: Alternatif Tarihler, Yarışan Anlayışlar

Habermas'ın kamusal alanın yapısal dönüşümüyle ilgili yorumunda öne çıkan bazı noktaları kısaca betimleyerek başlayayım. Habermas'a göre kamusal alan fikri, 'kamusal ilgi' konusu olan ya da 'ortak yarar'a (common interest) dair meseleleri tartışmak üzere toplanmış bir 'özel kişiler' (private persons) gövdesine dayanır. Bu fikrin güç ve gerçeklik kazanması, 'burjuva kamusal-alanlarının' mutlaki devletlere bir karşı ağırlık olarak kurulduğu erken modern Avrupa'da gerçekleşti. Bu kamular, 'aleniyet' (publicity) aracılığıyla devleti 'toplum'a karşı sorumlu tutarak, 'toplum'la devlet arasında aracı olmayı amaçladılar. Önceleri bu, devlet etkinliklerinin eleştirel kontrole ve 'kamuoyu'nun gücüne bağımlı hale gelebilmesi için, devletin işleyişi hakkındaki bilgilerin kamuya açık (access) kılınmasının talep edilmesi anlamına geliyordu. Sonradan, yasal olarak garantilenmiş özgür konuşma, özgür basın, özgür toplanma biçimleri aracılığıyla ve giderek de temsili demokrasinin parlamenter kurumları içinden, 'burjuva toplumu'na ait olduğu düşünülen 'genel yararı' devlete iletmek anlamına gelmeye başladı.

Böylece kamusal alan fikri, bir düzeyde, devletleri bir kesim yurttaşa karşı sorumlu kılarak, politik hakimiyeti 'rasyonelleştirme'nin kurumsal mekanizmasına işaret ediyordu. Başka bir düzeyde ise, özgül bir söylemsel (discursive) etkileşim türüne. Bu düzeyde kamusal alan, kamusal meseleler üzerinde kısıtlanmamış, rasyonel bir tartışma idealini içeriyordu. Tartışma herkese açık ve herkesçe erişilebilir olacaktı: yalnızca özel çıkarlar tartışma konusu olarak kabul edilmeyecek; statü eşitsizlikleri paranteze alınacak; ve tartışmacılar birbirinin dengi olarak müzakere edeceklerdi. Böyle bir tartışmanın sonucu ise, ortak iyi üzerinde güçlü bir konsensüs anlamına gelen 'kamuoyu' olacaktı.

Habermas'a göre, burjuva kamusal alan anlayışının ütopik potansiyeli pratikte hiçbir zaman bütünüyle gerçekleşmedi. Özellikle yerine getirilemeyen talep, bilgi ve tartışmanın herkese açık ve serbestçe erişilir olması talebiydi. Dahası, kamusal alanın burjuva anlayışı, devletin yeni yeni özelleşmekte olan pazar ekonomisinden kesin olarak ayrıştırıldığı bir toplumsal düzen varsayımı üzerine oturmuştu. 'Özel çıkarlar'ı dışlayan bir kamusal tartışma biçiminin temelini oluşturduğu varsayılan şey, 'toplum'la devletin bu apaçık ayrımıydı. Ama burjuva-dışı

kesimler kamusal alana ulaşım kazandıkça, bu koşullar giderek erimeye başladı. O zaman, 'toplumsal sorun' öne çıktı; toplum, sınıf mücadelesiyle kutuplaştı; ve kamu, birbiriyle çatışan çıkar grupları kitlesi olarak parçalandı. Sokak gösterileri ve kapalı kapılar ardındaki özel çıkarlar arasında yapılan aracılı uzlaşmalar, ortak iyi konusunda akla dayalı kamusal tartışmanın yerini aldı. En nihayet de, 'refah devleti kitle demokrasisi'nin ortaya çıkışıyla birlikte, toplum ve devlet karşılıklı olarak iç içe geçtiler; devletin eleştirel sorgulanması anlamındaki kamusallık da (publicity), halkla ilişkiler, kitle iletişim araçları aracılığıyla sahnelenen gösteriler, kamuoyunun imali ve manipülasyonu halini aldı.

Şimdi, Habermas'ın yorumunu özetleyen bu taslağın karşısına son zamanlara ait tarih yazımından birtakım parçaları bir araya getirerek alternatif bir yorum koyayım. Özetle, Joan Landes, Mary Ryan ve Geoff Eley gibi bilimsel araştırmacılar, Habermas'ın yorumunun liberal kamusal alanı idealize ettiğini ileri sürüyorlar. Kamusallık ve serbest erişim retoriğine rağmen bu resmi kamusal alanın bir dizi önemli dışlamaya dayandığını, hatta önemle bu dışlamalar aracılığıyla oluşturulduğunu iddia ediyorlar. Landes açısından dışlamanın kilit ekseni, toplumsal cinsiyet. Kendisi, Fransa'daki yeni cumhuriyetçi kamusal alan ethosunun, cumhuriyetçilerin 'sahte,' 'efemine' ve 'aristokratik' diye damgaladıkları, ama kadınlara karşı daha arkadaşça olan salon kültürüne karşı iradi bir karşıtlık içinde kurulmuş olduğunu iddia ediyor. Bunun sonucu, yeni ve ağır başlı bir kamusal konuşma ve davranış üslubunun; 'rasyonel,' 'erdemli' ve 'erkekçe' sayılan bir üslubun desteklenmesiydi. Bu yolla erkek yanlısı toplumsal cinsiyet kurguları, Jakoben yönetimin doruğunda kadınların politik hayattan formel biçimde dışlanmasını getirecek bir mantık halinde, Cumhuriyetçi kamusal alan anlayışının ta içine inşa edilmiş oldu.[4] Cumhuriyetçiler burada, kadınlık ve kamusallığı birbirinin tam zıddı olarak yerleştiren klasik geleneklere dayanıyorlardı. Bu geleneklerin derinliği, kadim dünyada kamu içinde konuşmak için bir penise sahip olmanın zorunluluğu gerçeğinin grafik bir izi olan 'kamusal' (public) ve 'kasık kemiği' (pubic) arasındaki etimolojik bağlantıyla ölçülebilir. [Benzer bağlantılar, 'tanıklık' [testimony] ile 'testis' arasındaki etimolojik ilişkide de sürmekte].[5]

Landes'in argümanını geliştiren Geoff Eley, liberal kamusal alandaki dışlayıcı işlemlerin yalnızca Fransa'da değil, aynı zamanda İngiltere ve Almanya'da da geçerli olduğunu ve tüm bu ülkelerdeki cinsiyetçi dışlamaların, aslında sınıf oluşum süreçlerinde temellenen diğer dışlamalarla bağlantılı olduğunu öne

4 Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of French Revolution*, Ithaca NY, Cornell University Press, 1988.

5 'Kamusal' ve 'kasık kemiği' bağı için bkz. *Oxford English Dictionary*, 1989'daki 'kamu' maddesi. 'Tanıklık' ve 'testis' bağı için bkz. Lucie White, "Subordination, Rhetorical Survival Skills and Sunday Shoes: Notes on the Hearing of Mrs. G," *Buffalo Law Review*, vol. 38, no. 1, Winter 1990, 6.

sürüyor. Ona göre bütün bu ülkelerde liberal kamusal alanı besleyen toprak 'sivil toplum'du, yani 'cemiyetler çağı' denecek olan çağda ortaya çıkan gönüllü birliklerin oluşturduğu yeni kümelenmelerdi. Ama bu hayırsever, kentli, profesyonel ve kültürel kulüpler ve dernekler şebekesi, herkesçe erişilebilir (kamuya açık) olmaktan çok uzaktı. Tam da tersine, buraları, kendilerini 'evrensel bir sınıf' olarak görmeye başlayan ve yönetmek için uygunluklarını beyan etmeye hazırlanan bir burjuva erkekler tabakasının meydanı, eğitim yeriydi; ve giderek de iktidar üssü olacaktı. Böylece, ayırt edilebilir bir sivil toplum kültürü ve birliklere dayalı bir kamusal alanın incelikle hazırlanması, burjuva sınıfının oluşum sürecine içerilmiş durumdaydı. Bu alanın pratikleri ve ethosu, Pierre Bourdieu'nün dediği anlamda 'ayrıcalık' (distinction) işaretleri olup,[6] yeni ortaya çıkmakta olan seçkinleri, bir yanda yerine geçmeye niyetli oldukları daha eski soylu seçkinlerden, öte yanda ise yönetmeyi arzuladıkları çeşitli popüler ve plep tabakalardan ayrı yere koyan tanımlama tarzlarıydı. Dahası, bu ayrıcalaştırma süreci liberal kamusal alanın karakteristiği olan cinsiyetçiliğin şiddetlenmesini açıklamak konusunda da yardımcı olur: kadınsı evcimenlik ve kamusal ve özel alanlar arasında keskin bir ayrım tayin eden yeni toplumsal cinsiyet normları, burjuvanın daha yüksek ve alçak tabakalardan farkının ana gösterenleri olarak işlev gördü. Sonradan bu normların, toplumun daha geniş kesimlerine bazen empoze edilerek bazen de onlar tarafından kucaklanmak yoluyla hegemonik hale gelmesi, burjuva projesinin giderek kazandığı başarının bir ölçüsüdür.[7]

Şimdi burada, kamusal alanın yükselmesine ilişkin Habermasçı yorumun bütünüyle değerlendirememiş olduğu dikkate değer bir ironi bulunmakta:[8] Serbestçe erişebilirlik, rasyonalite ve statü hiyerarşilerinin askıya alınması özellikleriyle görücüye çıkan kamusallık söyleminin kendisi, bir 'ayrıcalaştırma' stratejisi olarak yerleşiyor. Tabii ki bu ironi kendi başına kamusallık söylemini ölümüne tehlikeye atmaz; çünkü bu söylem farklı koşullarda ve bağlamlarda farklı biçimlerde gerçekleşebilir ve nitekim de öyle olagelmiştir. Yine de bu ironi, kamusallık ve statü arasındaki ilişkinin Habermas'ın anlattığından daha karmaşık olduğunu;

---

6 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Pure Taste*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987. [Çev. notu: 'Distinction' kavramı 'üstünlük' olarak da çevrilebilirdi. Ama, terimin çeşitli halleriyle kullanımındaki 'ayrı,' 'ayırt etme,' 'ayrımına varma' gibi anlamlarından dolayı, 'ayrıcalık'ı tercih ettim. Metin içinde kavram iki kez daha geçiyor; birinde kullanımı daha yerinde göründüğünden parantez içinde 'üstünlük'ü de koydum].

7 Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century," *Habermas and the Public Sphere*, içinde der. Craig Calhoun. Aynı zamanda bkz. Leonore Davidoff ve Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

8 Habermas, cinsiyetçi dışlama meselesinin aristokratik kamusal alandan burjuva olana geçişle birlikte ortaya çıktığını tasdik eder. Ancak kendisi, ileride de öne süreceğim gibi, bu kabulün gereği olan sonuçların bütününü fark etmemiştir.

ve müzakereci bir arenanın mevcut statü ayrımlarını paranteze aldığını ve nötrleştirdiğini beyan etmesinin, bunun gerçekte böyle olması için yeterli olmadığını ifade ediyor.

Bundan öte, problem yalnızca Habermas'ın liberal kamusal alanı idealize etmesi değil, aynı zamanda öteki, liberal ya da burjuva olmayan, rakip kamusal alanları incelemeyi ihmal etmesidir. Ya da daha doğrusu, Habermas'ın tam da bu öteki kamusal alanları incelemeyi ihmal etmesinden dolayı, sonuçta liberal kamusal alanı idealize ettiği söylenebilir.[9] Mary Ryan on dokuzuncu yüzyıl Kuzey Amerika'sında çeşitli sınıflardan kadınların ve etnikliklerin, resmi kamusal alandan dışlanmış olmalarına rağmen, politik kamusal yaşama ulaşma yollarını nasıl çeşitli tarzlar içinde kurduklarını belgeler. Seçkin burjuva kadınları örneğinde bu süreç, hayırsever ve ahlaki reform toplulukları dahil olmak üzere yalnızca kadınların katıldığı alternatif gönüllü birliklerin oluşturduğu bir karşıt sivil toplumun (counter-civil society) inşasını içeriyordu. Bazı yönlerden bu birlikler, kadınların babalarının ya da dedelerinin kurmuş olduğu ve yalnızca erkeklere ait olan dernekleri taklit ediyordu. Başka bir yönüyle de kadınlar, o zamana dek evcimenliğe ve anneliğe ilişkin, özü itibariyle 'mahrem' sayılan tabirleri tam da kamusal etkinlik için sıçrama tahtası olarak yaratıcı bir biçimde kullandıkları için buluşçu davranmışlardı. Daha az avantajlı bazı kadınlar için kamusal yaşama erişme, erkek-egemenliğindeki işçi sınıfı protesto etkinliklerinde destek roller alarak katılma biçiminde gerçekleşmişti. Yine öteki kadınlar, kamusal çıkışlarını sokak protestolarında ve yürüyüşlerde bulmuşlardı. Nihayet kadın hakları taraftarları, hem kadınların resmi kamusal alandan dışlanmalarına hem de toplumsal cinsiyet politikalarının özelleştirilmesine kamusal bir biçimde karşı çıkmışlardı.[10]

Ryan'ın çalışması, seçme hakkı aracılığıyla formel politik içerilmenin olmadığı bir durumda bile, kamusal yaşama katılmanın çeşitli yollarının olduğunu ve de kamusal alanların çokluğunu (multiplicity) gösteriyor. Böylece, kadınların kamusal alandan dışlandığına ilişkin bir görüşün ideolojik olduğu ortaya çıkıyor.

---

9 Habermas'ın burjuva kamusal alanı dışındaki kamusal alanların farkında olmadığını söylemek istemiyorum; tam da tersine, *Yapısal Dönüşüm*'ün "Önsöz"ünde, hedefinin liberal burjuva kamusal alanı olduğunu; bundan dolayı da ne Fransız Devrimi boyunca 'sadece bir uğrak' olarak var olan, geçici bir alan olarak anladığı 'plepyen kamusal alanı,' ne de çok gelişmiş endüstriyel toplumlardaki diktatörlükleri karakterize eden 'plebisitçi, üniformalı kamusal alan biçimini' tartışacağını açıkça belirtir. Benim önem verdiğim nokta, Habermas'ın, alternatif kamusal alanların varlığını teslim etmesine rağmen, burjuva kamusal alanını sadece ona bakarak, öteki, rakip kamusal alanlarla ilişkilerini izole ederek anlamanın mümkün olacağını varsaymış olmasıdır. Bu varsayım problemlidir. Aslında, daha ileride göstereceğim gibi, burjuva kamusunun alternatif karşıt kamularla ilişkilerinin incelenmesi, burjuva kamusal alan kavrayışına meydan okur.

10 Mary P. Ryan, *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990 ile "Gender and Public Access: Women's Politics in the Nineteenth Century America", Craig Calhoun (der.), *Habermas and the Public Sphere* içinde.

Çünkü böyle bir görüş, sınıf ve toplumsal cinsiyet önyargıları taşıyan ve burjuva kamusunun genel kamunun bizatihi kendisi olduğuna ilişkin iddiasını irdelemeden kabul eden bir kamusallık anlayışına dayanıyor. Gerçekten de Ryan'ın ve diğerlerinin tarih yazımı, burjuva kamusunun kamunun bütünü olmadığını gösteriyor. Tam da tersine ulusalcı kamular, popüler köylü kamuları, seçkin kadınların kamuları ve işçi sınıfı kamuları dahil olmak üzere birbiriyle çatışan bir karşıt kamular çokluğu, burjuva kamusuyla hemen hemen aynı zamanda ortaya çıktı. Birbirine rakip kamular, böylece, Habermas'ın ima ettiği gibi yalnızca on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılda değil, ta başından beri vardı.[11]

Dahası, rakip kamular çoğulluğunun her daim olmasının ötesinde, burjuva kamularıyla öteki kamular arasındaki ilişki de çatışmalıydı. Hemen hemen başlangıcından itibaren karşıt kamular alternatif politik davranış ve alternatif kamusal konuşma normları geliştirerek, burjuva kamusunun dışlayıcı normlarına karşı mücadeleye girdiler. Buna karşılık burjuva kamuları bu alternatifleri şiddetle itham ettiler ve daha geniş bir kamusal katılımı bile bile bloke etmeye çalıştılar. Eley'in dediği gibi,

> "burjuva kamusunun ortaya çıkışı hiçbir zaman sadece mutlakiyetçilik ve geleneksel otoriteye karşı mücadeleyle tanımlanmamış, bundan başka... halkı içerme problemine de hitap etmişti. Kamusal alan hep çatışma içinde oluşmuştu."[12]

Genelde bu revizyonist tarih yazımı, Habermas'ın burjuva kamusal alanına ilişkin çalışmasında ortaya çıkandan daha karanlık bir görüşü ifade ediyor. Habermas'ın perspektifi içinde rastlantısal süsler olarak görünen dışlamalar ve çatışmalar, revizyonistlerin bakışında oluşturucu nitelikleriyle yer alıyor. Bu yer alış, kamusal alanın bizatihi manasını başkalaştıran bir geştalt dönüşümüne neden oluyor. Artık bu durumda, burjuva kamusal alan anlayışının basitçe gerçekleşmemiş bir ütopik ideal olduğu varsayımını sürdüremeyiz; çünkü bu anlayış aynı zamanda yeni ortaya çıkan bir sınıf egemenliği biçimini meşrulaştırma yönünde işlev gören erkek yanlısı bir ideolojik nosyondur. Eley böylece bu hikayeden Gramscici bir ahlak dersi çıkarıyor: Resmi burjuva kamusal alanı, politik tahakkümün doğasında temel bir tarihsel dönüşümü gerçekleştirmenin kurumsal bir aracıdır. Bu dönüşüm, bastırıcı bir hakimiyet tarzından hegemonyacı bir hakimiyet tarzına; esas olarak üstün bir güce itaat etmeye dayanan bir egemenlik tarzından, bir ölçüde baskıyla desteklense de esas olarak rızaya dayanan bir

11 Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures."

12 Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures."

egemenlik tarzına geçişi içerir.[13] Önemli olan nokta, bu yeni politik hakimiyet tarzı aracılığıyla, aynen eskide olduğu gibi, bir toplumsal tabakanın toplumun gerisi üzerindeki egemenliğinin garantilemesidir. Böylece resmi kamusal alan o dönemde –ve elbette şimdi de– yeni hegemonyacı hakimiyet tarzını tanımlayan rızanın kurulmasını sağlayan temel kurumsal alandı.[14]

Şimdi, bu çatışmalı tarihsel yorumlardan çıkartmamız gereken sonuçlar nelerdir? Bu kamusal alan kavramının tam da burjuva erkek yanlısı ideolojinin bir parçası olduğu ve gerçekte var olan demokrasinin sınırları üzerinde hakikaten eleştirel bir ışık tutamayacak derecede hepten uzlaşmacı olduğu sonucunu mu çıkartmalıyız? Ya da tam tersine, iyi bir fikir olan kamusal alan fikrinin ne yazık ki pratikte gerçekleşmediği, ama özgürleştirici gücünü kısmen sürdürdüğü sonucunu mu? Kısacası, kamusal alan fikri tahakkümün mü aracıdır; yoksa ütopik bir idealin mi?

Belki ikisi birden. Ama gerçekte hiçbirisi değil. Her iki sonucun da, tartışmakta olduğum malzemeye haksızlık edecek denli aşırıya götürülmüş ve desteksiz olduğunu öne süreceğim.[15] İkisinden birini onaylamak yerine, daha nüanslı bir alternatif önermek istiyorum. Revizyonist tarih yazımının 'kamusal alan kavra-

---

13 Rızanın farklı dereceleri olduğu gerçeğini açık tutabilmek için burada, oy dalkavukluğuna rıza değil de, bunun yerine 'rızaya yaklaşan bir şey,' 'rıza gibi görünen bir şey' veya 'rıza olarak inşa edilmiş bir şey' deyip demenek gerektiği meselesini bir kenara bırakıyorum.

14 Kamusal alan, günün 'ortak duyusunu' inşa eden ve var olan düzeni, basitçe dayatılan bir antrika olarak değil de, doğal ve adil olarak temsil eden söylemlerin dolaşımı aracılığıyla rıza yaratır. Olgun biçimindeki kamusal alan, insanların çoğunun bu söylemlerin içinde kendilerini çoğu zaman tanıyabilmelerini sağlamak için çoklu çıkarların ve perspektiflerin yeterli katılımını ve temsilini içerir. Rızanın toplumsal inşası aracılığıyla nihai olarak dezavantajlı konuma itilen insanlar bile kamusal alanın bu söylemlerinde, çıkarlarının, özlemlerinin, yaşam problemlerinin ve endişelerinin, yaşanan kendi-temsilleriyle, kimlikleriyle ve hisleriyle tınlayan temsillerini bulmayı başarırlar. Hegemonyacı yönetime gösterdikleri rıza, onların kültürel olarak inşa edilmiş perspektiflerinin alınıp, hegemonyacı sosyopolitik projeler içinde diğer kültürel olarak kurulmuş perspektiflerle eklemlenmesi aracılığıyla garantilenir.

15 Burada kendimi Habermas'a karşı bazen yapılan, fazla kolaycı belli bir savlama çizgisinden ayırmak istiyorum. Bu çizgi, sınıflı toplumlarda kamusal alanların ideolojik işlevlerinin bir ideal olarak kamusal alan normunu yok ettiğini öne sürer. Ben bu savın geçer akçe olmadığını düşünüyorum; çünkü bu sava karşı, başka koşullar altında, diyelim ki sınıf, toplumsal cinsiyet, ve diğer kaplayıcı eşitsizlik akslarının ilga edildiği koşullarda, kamusal alan bu işlevini artık sürdürmeyecek, ama bunun yerine demokratik etkileşimin kurumsallaşması olacaktır diye yanıtlamak mümkündür. Dahası, Habermas'ın kendisinin de sık sık işaret ettiği gibi, var olan sınıflı toplumlarda kamusal alanın önemi sınıf işlevi tarafından tamamıyla tüketilmemiştir. Aksine, kamusal alan fikri aynı zamanda, şimdi ve burada var olan kamusal alanların sınırlılıklarını eleştirmek için kullandığımız bir demokratik etkileşim normu olarak işlev görmektedir. Burada önemli olan, kamusal alanın değerinden kuşkulanmamıza neden olan revizyonist hikaye ve Gramscici kuramın kendisinin dahi kamusal alan fikri sayesinde mümkün olduğudur. Kendi kusurlu gerçekleşmesinin revizyonist eleştirisini mümkün kılan kavramsal koşulu sağlayan şey de, bizatihi kamusal alan fikrinin kendisidir.

mını' basitçe ne yıktığını, ne de onu şüpheli durumundan kurtarmaya çalıştığını; ama, bu yazımın en azından Habermas'ın betimlediği biçimiyle özgül *-burjuva erkek yanlısı-* bir kamusal alan kavramının merkezi dört varsayımını sorguladığını iddia edeceğim. Sorgulanan varsayımlar şunlardır:

1. Bir kamusal alandaki katılımcıların statü farklarını paranteze alarak, sanki toplumsal olarak eşitlermiş 'gibi' müzakereye girmelerinin mümkün olduğuna; yani, politik demokrasi için toplumsal eşitliğin gerekli bir koşul olmadığına ilişkin varsayım.

2. Birbiriyle çatışan türlü kamuların çoğalmasının, daha çok demokrasiye doğru değil de, ondan geriye doğru bir adım olduğuna; tek, kapsayıcı bir kamusal alanın her zaman için çoklu bir kamular rabıtasına tercih edilir olduğuna ilişkin varsayım.

3. Kamusal alanlardaki söylemin, ortak iyi üzerinde bir müzakereyle sınırlandırılması gerektiği; ve 'özel çıkarlar' ve 'özel meseleler'in ortaya çıkmasının her zaman için sakıncalı olduğuna ilişkin varsayım.

4. Demokratik bir kamusal alanın işlerlik kazanması için, sivil toplum ile devlet arasında keskin bir ayrılık çizgisi çekilmesi gerektiğine ilişkin varsayım.

Şimdi bu varsayımları teker teker ele alacağım.

Serbest Erişim, Eşit Katılım ve Toplumsal Eşitlik

Habermas'ın burjuva kamusal alan anlayışına ilişkin yorumu, bu alanın herkese açık ve erişilebilir olma iddiasını vurgular. Gerçekten de, serbest erişime ilişkin bu iddia, kamusallık normunun merkezi anlamlarından biridir. Tabii ki biz hem revizyonist tarihten hem de Habermas'ın yorumlarından, burjuva kamusunun tamamıyla erişilebilir olduğuna ilişkin iddiasının olgusal olarak gerçekleşmemiş olduğunu biliyoruz. Plepyen erkekler mülkiyet açısından özellikleri nedeniyle formel olarak dışlanırken, her sınıf ve etniklikten kadınlar tam da kendilerine yüklenen toplumsal cinsiyet statüsü temelinde resmi politik katılımdan dışlanmışlardı. Bundan öte, pek çok durumda, etnik nitelikleri ırksallaştırılmış olan tüm sınıflardan kadınlar ve erkekler, ırksal temellerde dışlanmış bulunuyorlardı.

Şimdi, burjuva kamusal alanının serbest erişme idealinin pratikte gerçekleşmemiş olmasına ilişkin bu tarihsel olguyla ne yapacağız? Bir yaklaşım, bu dışlamaların ilke olarak aşılmasının mümkün olmasından dolayı, idealin kendisinin etkilenmeden kalmış olduğu sonucuna varmaktır. Ve gerçekten de kamusal alana ilişkin, toplumsal cinsiyet, mülkiyet ve ırk temeline dayalı formel dışlamaların ortadan kaldırılması yalnızca bir zaman meselesi olmuştur.

Bu şekliyle gidebildiği ölçüde tartışma inandırıcı görünüyor, ama fazla öteye de gidemiyor. Serbest erişim meselesi, formel dışlamaların varlığı ya da yoklu-

gu meselesine, değerini kaybetmeksizin indirgenemez. Bu mesele, bizim aynı zamanda formel olarak dışlayıcı değil de içerici (kapsayıcı) olan kamusal alanlardaki söylemsel etkileşim sürecine bakmamızı gerektirir. Burada burjuva kamusal alan anlayışının statü eşitsizliklerini paranteze almayı gerektirdiğini hatırlamalıyız. Bu kamusal alan, katılımcıların doğumdan ve servet farklılıklarından kaynaklanan özelliklerini bir tarafa bırakarak, birbirleriyle sanki toplumsal ve ekonomik olarak denklermiş gibi konuştukları bir alan olacaktı. Buradaki etkin tabir, 'gibi' tabiridir. Gerçekten de, konuşmacılar arasındaki eşitsizlikler ortadan kaldırılmıyor, yalnızca paranteze alınıyordu.

Ama mevcut eşitsizlikler gerçekten etkili bir biçimde paranteze alınabilmiş miydi? Revizyonist tarih yazımı, bu soruya 'hayır' yanıtını veriyor. Tam da aksine, burjuva kamusal alanındaki söylemsel etkileşim, kendileri bizatihi statü eşitsizliğinin bağlantıları ve işaretleri olan üslup ve adap-edeb protokolleriyle yönetiliyordu. Bu protokoller enformel olarak kadınları ve plepyen sınıfların erkeklerini marjinalleştirme ve onların eşitler olarak katılmasını engelleme yönünde işlev görüyordu.

Burada, herkesin formel ve yasal olarak katılım hakkına sahip olmasının ardından dahi, katılım eşitliğinin önünde hâlâ süregidebilen enformel engellerden söz ediyoruz. Bu engellerin burjuva kamusal alan anlayışına karşı daha ciddi bir sorgulama nedeni oluşturduğu, tanıdık, çağdaş bir örnekle gösterilebilir. Feminist araştırmalar, fakülte toplantılarında ve erkeklerle kadınların karışık olduğu müzakere gruplarında hepimizin gözlemlediği bir sendromu belgelemiş bulunuyor: Erkekler kadınların sözlerini kadınların onlara yaptığından daha çok kesiyorlar; aynı zamanda daha çok söz alarak ve daha uzun konuşarak kadınlardan daha çok konuşma yönelimindeler; ve kadınların müdahaleleri erkeklerinkine nazaran daha çok duymazdan geliniyor ya da tepki verilmiyor. Feminist politika kuramı içinde, araştırmayla belgelenen bu tür tecrübelerden yola çıkan önemli bir çizgi, müzakerenin kendisinin hakimiyet yararına işleyen bir maske olduğunu iddia etmekte. Kuramcı Jane Mansbridge şunları öne sürüyor:

> "Politik müzakere süreci sonunda 'ben'in 'biz'e dönüştürülmesi, incelikli kontrol biçimlerini gizlemede kolaylık sağlar. İnsanların birlikte muhakeme ederken kullandıkları dil bile, genellikle belli bir görme biçimini kayırırken, öteki biçimleri engeller. Bağımlı gruplar bazen düşüncelerini ifade etmek için doğru sesi ya da sözcükleri bulamazlar; ve bulduklarında da duyulmadıklarını keşfederler. Onlar sessizleştirilmiş, isteklerini geliştirme yönündeki hevesleri kırılmış ve söyledikleri 'hayır' iken, 'evet' demiş gibi duyulmuşlardır".[16]

16 Jane Mansbridge, "Feminism and Democracy," *The American Prospect*, no. 1, Spring 1990, 127.

Mansbridge haklı olarak müzakerenin hakimiyet için bir maske oluşturduğuna ilişkin bu türden feminist içgörülerin pek çoğunun toplumsal cinsiyetin ötesine geçerek, sınıf ve etniklik üzerinde temellenmiş eşitsiz ilişkiler için de geçerli olduğunu söyler. Bu içgörüler, bizi formel dışlamaların olmadığı durumlarda bile toplumsal eşitsizliklerin müzakereye nasıl sirayet edeceği yönünde uyarmakta.

Bu noktada burjuva kamusal alan anlayışıyla ilgili çok ciddi bir zorlukla karşı karşıya olduğumuzu düşünüyorum. Müzakerede toplumsal eşitsizliklerin parantezе alınması, gerçekte var olmalarına rağmen sanki yokmuşlarcasına yol almak anlamına geldiği müddetçe, katılım eşitliğinin geliştirilmesini teşvik etmeyecektir. Tam da tersine bu tür parantezleme genellikle toplumdaki hakim grupların yararına, bağımlı grupların ise zararına işleyecektir. Çoğu durumda bu eşitsizlikler etrafındaki parantezleri, bunları açık açık temalaştırmak yoluyla kaldırmak çok daha uygundur. Nitekim bu açıklık vurgusu, Habermas'ın sonraki 'iletişimsel etik' çalışmasının ruhunda da içerilmektedir.

Parantezlemenin yararına ilişkin bu yersiz inanç, burjuva anlayışındaki bir başka hatayı daha ortaya koyuyor. Bu anlayış, kamusal alanın, her türlü kültürel ethosun ifadesi olan müdahalelerin hepsini birden mükemmel bir nötrlükte ve eşit kolaylıkta barındırabilecek derecede herhangi bir ethostan tamamen yoksun, sıfır derecede bir kültür alanı olduğunu ya da olabileceğini varsayar. Ama bu varsayım, hiç de rastlantısal olmayan nedenlerden dolayı, gerçeklere aykırıdır. Tabakalaşmış toplumlarda, eşitsiz biçimde güçlenmiş olan toplumsal gruplar, eşitsiz biçimde değer biçilen kültürel üsluplar geliştirirler. Sonuç, bağımlı grupların üyelerinin katkılarını, hem gündelik yaşam bağlamlarında ve hem de resmi kamusal alanlarda marjinalize eden güçlü enformel baskıların gelişmesidir.[17] Dahası, bu baskılar, burjuva kamusal alanının kendine has ekonomi politiği tarafından azaltılacağı yerde, çoğaltılırlar. Bu kamusal alanda görüşlerin dolaşımı için maddi destek oluşturan medya, özel mülkiyettedir ve kâr amacıyla işletilir. Böylelikle bağımlı toplumsal gruplar, eşit katılımın maddi araçlarına eşit olarak erişimden genellikle mahrum kalırlar.[18] Böylece kültürün enformel olarak başardığı şeyi, ekonomi politik yapısal olarak mecbur kılar.

---

17 Pierre Bourdieu, *Distinction* adlı yapıtında bu süreçleri 'sınıf habitusu' kavramı aracılığıyla aydınlatıcı bir biçimde kuramlaştırdı.

18 Habermas'ın işaret ettiği gibi, geç kapitalist toplumlarda bu eğilim medya sahipliğindeki tekelleşmeyle şiddetlenmiştir. Yirminci yüzyılın sonunda ABD'deki tekelleşmede hızla yükselen artış için, bkz. Ben H. Bagdikian, *The Media Monopoly*, Boston, Beacon Press, 1983. Bu eğilim televizyonun devlet sahipliğinde ya da işletmesinde olduğu ülkelerde bazı açılardan aksine bir durum gösterir. Ama oralarda bile bağımlı grupların medyaya eşit ulaşabildikleri kuşkuludur. Dahası, son dönemde politik-ekonomik baskılar bu ülkelerin bir çoğunda medyanın özelleştirilmesini desteklemektedir. Bu kısmen, devlet şebekelerinin, ABD tarafından üretilen kitlesel eğlence programlarını yayınlayan özel kanallarla 'pazar payı' için rekabet etme zorunda kalışının problemlerini yansıtmakta.

Eğer bu sorunlu noktaları ciddiye alırsak, o zaman, yapısal toplumsal eşitsizlikleri ortadan kaldırmak yerine paranteze almayı söyleyen bir kamusal alan anlayışı hakkında ciddi şüpheler taşımaya yönelmemiz gerekir. Tahakküm ve ezilmenin yapısal ilişkilerinin istila ettiği daha geniş bir toplumsal bağlamda konumlanmış ve bilhassa tayin edilmiş söylemsel alanlar içinde yer alan katılımcıların (konuşmacıların) sanki birbirlerinin toplumsal eşitleriymiş gibi müzakere etmelerinin, ilke bazında dahi mümkün olup olmadığını sorgulamak zorundayız.

Buradaki temel mesele, özgül olarak politik olan kurumların özerkliği ile onları çevreleyen toplumsal bağlamın karşı karşıya gelmesi durumudur. Şimdi, liberalizmi öteki bazı politik-kuramsal yönelimlerden ayırt eden çarpıcı bir özellik, liberalizmin politik olanın özerkliğini çok güçlü bir biçimde varsaymasıdır. Liberal politik kuram, sistemik eşitsizlikler yaratan sosyoekonomik ve sosyoseksüel yapılar temeli üzerinde demokratik bir politik yaşam biçiminin örgütlenmesinin mümkün olduğunu varsayar. Bu durumda liberaller açısından demokrasi problemi, politik süreçlerin, politik-olmayan ya da politika-öncesi süreçlerden, örneğin ekonomi, aile ve enformel gündelik yaşamın karakterize ettiği süreçlerden nasıl izole edileceği problemi haline gelir. Böylece liberaller açısından problem, eşitlik ilişkilerini bir anda bir lahzada hazırlayacağı varsayılan politik kurumları sisteme ait eşitsizlik ilişkileri üzerine temellenmiş ekonomik, kültürel ve sosyoseksüel kurumlardan ayıran manialarını nasıl güçlendirileceğine dayanır.[19] Buna karşın vaziyet, katılımcıların eşitlermiş gibi müzakere edebileceği bir kamusal alana sahip olabilmeleri için toplumsal eşitsizlikleri yalnızca paranteze almanın yeterli olmadığını göstermektedir. Tam da tersine, sisteme ait toplumsal eşitsizliklerin ortadan kaldırılması, katılımda eşitlik için gerekli olan koşuldur. Bu, herkesin

19 Bu, örneğin, ekonomik hakimiyetin kamusal alana girmesini önlemeyi amaçlayarak teklif edilen seçim kampanyalarını finanse etme reformlarının ardındaki ruhtur. Söylemek bile gereksiz, kitlesel bir toplumsal eşitsizlik bağlamında bu tür reformların yapılması yapılmamasından çok daha iyidir. Ancak, yukarıda tartışmıştım, hakimiyet ve eşitsizliğin türlü enformel sonuçlarının ışığı altında bu reformlardan çok şey beklenmemelidir. Liberal görüşün son zamanlardaki en düşünceli savunusu, başka açılardan liberal olmayan birinden geliyor: bkz. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, New York, Basil Books, 1983. Bir başka çok ilginç yaklaşım Joshua Cohen tarafından öne sürüldü. Cohen, makalemin daha önceki bir müsveddesini okuduktan sonra, şöyle bir yorumda bulundu: Toplumsal hareketler, ikincil kuruluşlar ve politik oluşumu kolaylaştıran siyasalar, toplumsal eşitliği başarmak için tasarlanan siyasalardan çok daha fazla şekilde katılım eşitliğini teşvik eder. Çünkü eşitlik siyasaları "dara kaybı" taşıyan yeniden dağıtım çabaları gerektirir. Cohen'in 'kurumlaşmış demokrasi' yönündeki daha genel hedefine olduğu kadar, önerdiği türden siyasalara da kesinlikle katılıyorum. Bu makalenin çoklu kamular ve güçlü kamuları tartışan kısmı, bu yöndeki düzenlemeler için bir örnek oluşturuyor. Ama bu siyasaların toplumsal eşitsizlik koşulları altında katılım eşitliğini başarabileceği konusunda ikna olmuş değilim. Bu bana, aslında başka suretle Cohen'in de reddettiğini öne sürdüğü görüşün, politikanın özerkliğine ilişkin liberal görüşün değişik bir versiyonu gibi geliyor. Bkz. Joshua Cohen, "Comments on Nancy Fraser's 'Rethinking the Public Sphere,'" Nisan 1990'da New Orleans'taki, American Philosophical Association'ın 'Central Division' toplantılarına sunulmuş ve henüz yayınlanmamış olan bir yazı.

tamamıyla aynı gelire sahip olması gerektiği anlamına gelmez; ama sistem tarafından yaratılmış tahakküm ve ezilme ilişkileriyle uzlaşmayan bir tür genel eşitliği gerektirir. Demek ki, liberalizm kusura bakmasın ama, politik demokrasi tözel bir toplumsal eşitlik gereksinir.[20]

Buraya kadar, toplumsal eşitliğin kamusal alanlara eşit katılım için gerekli bir koşul olmadığını varsaydığı sürece, burjuva kamusal alan anlayışının yetersiz olduğunu tartışmaktaydım. Bu tartışmadan, gerçekte var olan demokrasinin eleştirisi için ne gibi sonuçlar çıkarılabilir? Eleştirel kuramın bir görevi, toplumsal eşitsizliklerin halihazırda formel olarak kapsayıcı kamusal alanlara nasıl bulaştığını ve oradaki söylemsel etkileşimi nasıl lekelediğini görünür kılmaktır.

Eşitlik, Farklılık/Çeşitlilik ve Çoklu Kamular

Şimdiye kadar, 'kamu içi ilişkiler' diyebileceğimiz ilişkileri, yani verili bir kamusal alan içinde gerçekleşen söylemsel etkileşimlerin karakteri ve niteliğini tartışmaktaydım. Şimdi ise, 'kamulararası ilişkiler' diyebileceğimiz ilişkilerin, yani farklı kamular arasındaki etkileşimlerin niteliği üzerinde durmak istiyorum.

Habermas'ın burjuva kamusal alan kavrayışına ilişkin yorumunda tekilliği vurguladığını, yani burjuva kamusal alanının *yegâne* kamusal alan olma iddiasında bulunduğunu hatırlayarak başlayalım. Ayrıca Habermas'ın anlatısının, ek kamusal alanların ortaya çıkışını, parçalanma ve gerileme işareti altında okunabilecek bir sonradan gelişme olarak sergilediğini ve bu açıdan burjuva kavrayış biçimine sadık kalma eğilimi taşıdığını aklımıza getirelim. O halde Habermas'ın anlatısının arkasında, bizzat burjuva kavrayışında olduğu gibi, değer yargısı içeren varsayım yatmaktadır: Kamusal yaşamın kurumsal yapısının tek ve kuşatıcı bir kamusal alan içinde sınırlanması olumlu ve arzulanır bir durum iken, kamuların çeşitliliğindeki çoğalma demokrasiye doğru bir ilerleme olmaktan çok, ondan ayrılışı temsil eder. İşte şimdi bu normatif varsayımı eleştirel bir değerlendirmeden geçirmek istiyorum. Bu bölümde, iki modern toplum türünde, yani tabakalı toplumlar ve eşitlikçi, çokkültürlü toplumlarda, tekil, kapsayıcı kamusal alanlarla çoklu kamusal alanların birbirlerine karşı görece üstünlüklerini değerlendireceğim.[21]

Önce tabakalaşmış toplumlar örneğini ele alayım. Bu tanımla kastım, temel kurumsal çerçevesi, yapısal bir tahakküm ve bağımlılık ilişkisi içinde olan eşitsiz toplumsal grupları üreten toplumlardır. Bu tür toplumlarda kamusal tartışma ve müzakere süreçlerine tam bir katılım eşitliğinin olanaksız olduğunu daha önce-

---

20 Buradaki argümanım, Karl Marx'ın *On the Jewish Problem* yapıtında 1. Kısım'da geliştirdiği ve hâlâ aşılmamış olan liberalizm eleştirisinden yararlanmakta. Bu makalenin başlığında Marx'a yapılan ima da bunu gösteriyor.

21 Buradaki argümanım için Joshua Cohen'ın makalemin daha önceki bir müsveddesi üzerine yazdığı "Comments on Nancy Fraser's 'Rethinking the Public Sphere'"da yaptığı kavrayıcı yorumlara derin bir borcum var.

den tanıtlamıştım. Demek ki bu noktada yöneltilecek soru şudur: Bu ideale en çok yaklaşacak kamusal yaşam biçimi nedir? Hakim ve bağımlı gruplar arasında var olan uçurumu, katılım eşitliği açısından daraltmada en çok hangi kurumsal düzenlemeler yardımcı olabilir?

Tabakalı toplumlarda rakip kamular çoğulluğu içindeki mücadeleyi yerleştiren düzenlemelerin, katılım eşitliği idealini, tekil, kapsayıcı ve kuşatıcı bir kamuyu yerleştiren düzenlemelerden çok daha fazla teşvik edeceğini ileri sürüyorum. Bu tez zaten önceki bölümdeki argümanın sonucudur. O bölümde, özel olarak söylemsel etkileşim için düzenlenmiş alanları toplumsal eşitsizliğin etkilerinden muaf tutmanın mümkün olmadığını; ve toplumsal eşitsizliğin varlığını sürdürdüğü her yerde, kamusal alandaki müzakere süreçlerinin hakim grupların lehine, bağımlı grupların ise aleyhine işleyeceğini öne sürmüştüm. Şimdi ise şunu eklemek istiyorum: Toplumsal eşitsizliğin etkileri, yalnızca tek ve kapsayıcı bir kamusal alanın bulunduğu yerde şiddetlenecektir. Bu durumda, bağımlı grup üyelerinin kendi gereksinim, hedef ve stratejileri hakkında kendi aralarında müzakerede bulunabilecekleri herhangi bir alanları bulunmayacak; bu grupların, egemenlerin denetimi altında olmayan bir iletişim sürecine girişecekleri yerleri olmayacaktır. Böylece bağımlı gruplar, çoğul kamular düzenlemesinin olduğu duruma nazaran 'düşüncelerini ifade edecek doğru sesi ve sözcükleri bulmada' çok daha az şanslı olacaklar; 'kendi isteklerini gelişkin kılmaktan' çok daha fazla alıkonulacaklardır. Bağımlı olanların kendi çıkarlarını dile getirme ve savunma yetenekleri, kapsayıcı tek kamusal alan içinde azalacaktır. Sonuç olarak bu koşullar bağımlı grupları, "daha güçsüz olanları, daha güçlü olanı yansıtan sahte bir 'biz' içinde eriterek" tahakküm ilişkilerini maskeleyen müzakere tarzlarını ortaya dökme yeteneğinden çok daha fazla yoksun bırakacaktır

Kamusal alan üzerine, en son gelişmeleri de kapsayarak bugüne dek geliştirilmiş revizyonist tarih yazımı, öne sürmüş olduğum teze ilave bir destek sağlıyor. Bu tarih, bağımlı toplumsal grup üyelerinin, yani kadınlar, işçiler, derilerinin rengi farklı olanlar, geyler ve lezbiyenlerin, alternatif kamular oluşturmayı tekrar ve tekrar kendi yararlarına bulduklarını kaydetmekte. Bu alternatif kamuları, bağımlı toplumsal grup üyelerinin kendi kimlik, çıkar ve ihtiyaçları hakkında muhalif yorumlar formüle etmelerine izin veren karşıt söylemler türeterek yaydıkları, birbirine paralel söylemsel alanlara işaret ettiği için, *madun karşı kamular* (subaltern counterpublics) olarak adlandırmayı öneriyorum.[22] Bunun belki de en

22 Bu ifadeyi son dönemde başka kuramcıların kullandığı, benimle denk amaçlarla ve çok iyi etki yapan iki ayrı terimi birleştirerek oluşturdum. "Subaltern" terimini Gayatri Spivak'tan aldım ["Can the Subaltern Speak," Carry Nelson ve Larry Grossberg (der.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, içinde, Chicago: University of Illinois Press, 1988, 271-313]. 'Karşıt kamu' terimini ise Rita Felski'den aldım (*Beyond Feminist Aesthetics*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1989). 'Subaltern' terimini çevirmek, zor. Kavram literatüre, Hindistan'da aynı adla kurulmuş olan ve

çarpıcı örneği olarak, ABD'de yirminci yüzyıl sonlarında gelişen ve çeşit zenginliği içindeki dergileri, kitapçıları, yayınevleri, film ve video dağıtım şebekeleri, seminer dizileri, araştırma merkezleri, akademik programları, konferansları, kongreleri, festivalleri ve yerel toplantı mekanlarıyla, feminist madun karşı kamusu verilebilir. Bu kamusal alan içinde feminist kadınlar, 'cinsiyetçilik,' 'çift vardiya' (çifte sömürü), 'cinsel taciz' ve 'koca, flört ve tanıdık tecavüzü' gibi terimlerin de arasında olduğu, toplumsal gerçekliği tarif eden yepyeni terimler keşfettiler. Bu tür bir dille silahlanmış olarak, ihtiyaçlarımız ve kimliklerimizi yeniden biçimlendirdik; ve dolayısıyla resmi kamusal alanlardaki dezavantajlarımızı, tümüyle ortadan kaldıramasak da, azaltmış olduk.[23]

Yanlış anlamayın, madun karşıt kamuların her zaman zorunlu olarak erdemli olduklarını söylemek istemiyorum; bunlardan bazıları, ne yazık ki, tam anlamıyla antidemokratik ve antieşitlikçidir; hatta açıkca demokrat ve eşitlikçi niyetler taşıyanlar bile, kendilerine özgü enformel dışlama ve marjinalleştirme tarzlarını uygulamanın ötesine her zaman geçemiyorlar. Ama yine de, egemen kamular içindeki dışlamalara tepki olarak bu tür karşıt kamuların ortaya çıkması, söylemsel alanın genişlemesini hızlandıracaktır. Bu durumda, ilke olarak, önceleri tartışma dışı tutulan önkabuller, artık kamusal olarak tartışılmak zorunda kalacaktır. Genel anlamda madun karşıt kamuların çoğalması, söylemsel mücadele alanlarının genişlemesi anlamına gelir ki, bu da tabakalı toplumlar için iyi bir şeydir.

Madun karşıt kamuların tabakalı toplumlar içindeki tartışma açıcı işlevine vurgu yapmamın bir nedeni de, ayrılıkçılık (separatism) meselesinin daha karmaşık bir biçimde ele alınabileceğini göstermek içindir. Bence, karşıt kamu kavramı uzun vadede ayrılıkçılığa karşı işleyen bir tavrı içerir, çünkü kendi içinde

---

kendine özgü bir ekol geliştiren bir toplumsal tarih okulunun hediyesi. Bu okulun çalışmalarında 'subaltern' kavramı, tarihleri üst sınıflar tarafından yazılmış, sesleri duyulmayan; kendilerini ancak egemen dilin içindeki boşluk ve sessizliklerde ortaya koyabilmiş olan geleneksel sınıflara, kırsal, yerel topluluklara (cemaatlere) atfen kullanılmaya başlandı. Ama postkolonyal çalışmalar içinde, kavram yeni zamanların toplumsal örüntülerine uygunlaştırıldı. *Mürekkep* dergisinin Kış/Bahar 1995 sayısında Boğaç Ergene, "Aşağıdakiler, Cemaat ve Kültür" adlı yazısında, özellikle Chatterjee aracılığıyla bu okulun bazı ana yaklaşımlarını değerlendiriyor. Ergene burada 'subaltern' kavramını, 'aşağıdakiler' sözcüğüyle karşılamış; "En genel anlamında yönetime katılmayanların, yönetimden dışlananların oluşturduğu negatif bir birliktelik kastedilmektedir", diyor (s. 38). 'Subaltern' Gramsci'nin 'bağımlı (subordinated) sınıflar' kategorisine de akraba bir terim. Nitekim Miriam Hansen, bu derlemede çevirdiğimiz yazısında kavramı böyle, Gramsci gibi kullandığını söylüyor. (Nancy Fraser ise kavramı Spivak gibi kullandığını söylüyor; ama onun kurduğu kamusal alan çerçevesinde Spivakçı bir 'konuşamayan' kamular varsayımı, sanki tutarsız kalıyor). Boğaç Ergene, *Toplum ve Bilim* dergisinin 83. sayısında 'subaltern' ekolünün post-kolonyal bir eleştirisini geliştirdiği yazısında ise terimi bu kez 'madun' (alt aşamada bulunan; ast) olarak çevirmiş. En iyi çeviri olarak bunu kullandım. (ç.n.)

23 İhtiyaçlar konusunda muhalif feminist söylemlerin politik ithalinin analizi için bkz. Nancy Fraser, "Struggle Over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late-Capitalist Political Culture," Fraser, *Unruly Practices* içinde.

kamusalcı (publicist) bir yönelimin kabulünü taşır. Bunlar kamu olabildikleri sürece, tanımları gereği ayrı birer cep olarak kalmayacaklardır ve bu saptama, onların çoğu zaman kendi istekleri dışında birer cep haline gelmeleri gerçeğine de aykırı düşmez. Ne de olsa, ister madun ister başka türde olsun, bir kamunun üyesi olarak söylemsel etkileşimde bulunmak, kendi bireysel söylemini giderek genişleyen alanlara yaymak demektir. Habermas, belirli bir zamanda bir kamunun kendi olgusal dışavurumu ne kadar sınırlı olursa olsun, üyelerinin kendilerini potansiyel olarak daha geniş bir kamunun parçası olarak algılayacağını belirtirken, kamusallığın anlamındaki bu gizli boyutu çok iyi yakalamıştır. İşte, bu bellisiz, deneysel olarak olgulara dayanmayan nitelikteki gövdeyi, 'genel kamu' (the public-at-large) olarak adlandırıyoruz. Burada önemli olan nokta, tabakalı toplumlardaki madun karşıt kamuların ikili bir karaktere sahip olmalarıdır. Bunlar, bir yandan geri çekilme ve yeniden gruplaşma alanları olarak işlev görürken, diğer yandan aynı anda, daha geniş kamulara yönelik ajitatif etkinlikler için bir üs ve eğitim zemini olma işlevini de üstlenmektedirler. Zaten bu alanların özgürleştirici potansiyeli de tam da bu iki işlev arasındaki diyalektikte yatar. Bu diyalektik ilişki, madun karşıt kamulara, tabakalı toplumlarda hakim toplumsal grupların kullandığı katılım ayrıcalıklarının yol açtığı haksızlığı tümüyle yok etme olanağı vermese de, kısmen dengeleme yeteneği sağlar.

Buraya kadar tartışmakta olduğum tez, tabakalı toplumlarda her ne kadar ideal bir katılım eşitliğinin tam anlamıyla gerçekleşmesi mümkün değilse de, rakip kamular çoğulluğu içindeki mücadeleye izin veren düzenlemeler aracılığıyla bu ideale, tek ve kapsayıcı bir kamusal alanda olduğundan daha çok yaklaşılacağı yönündeydi. Hiç kuşkusuz, rakip kamular arasındaki mücadele, kamu-içi-söylemsel etkileşimin varlığını da varsayar. O halde, böylesi bir etkileşimi nasıl anlamalıyız? Geoff Eley, kamusal alanı (tabakalı toplumlarda), 'birbirinden farklı kamular arasında kültürel ve idelojik mücadelenin ya da anlaşmak için müzakerenin gerçekleştiği yapılanmış ortam' olarak düşünmemizi önerir.[24] Eley'in bu formülasyonu 'değişik kamular'ın varlığını ve etkinliğini tanıyarak, katmanlı toplumlardaki kamusal alanlar çokluğunun hakkını teslim eder. Aynı zamanda, bu çeşitli kamuların bazılarını avantajlı, diğerlerini ise dezavantajlı konumlara yerleştiren tekil bir 'yapılanmış ortam'ın bulunduğu gerçeğini de kabul eder. Son olarak Eley'in formülasyonu, katmanlı toplumlarda, güçlenmişlik açısından farklılık gösteren kamular arasındaki etkileşimin, müzakere biçiminin yanı sıra, mücadele biçimi halini de alabileceği gerçeğini onaylar.

---

24 Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures." Eley bu durumun, 'Habermas'ın kamusal alan fikrini, içinde otoritenin rasyonel ve meşru biçimde oluşturulmasından öte, alt-öteki grupların otoritenin söylemlerine karşı çıktığı, onları değiştirdiği ve ara sıra da yıktığı daha geniş kamusal alana taşıyarak ileri götürmek' anlamına geldiğini açıklayarak sözlerine devam ediyor.

Şimdi de eşitlikçi ve çokkültürlü toplumlar açısından çoğul kamuların tekil kamular karşısındaki görece üstünlüklerini tartışalım. Eşitlikçi toplumlar kavramıyla, tabakalara ayrılmamış toplumları, temel çerçeveleri yapısal bir egemenlik ve bağımlılık ilişkisi içinde eşitsiz toplumsal gruplar üretmeyen toplumları kastediyorum. Dolayısıyla eşitlikçi toplumlar, cinsel ya da ırksal işbölümüne yer vermeyen sınıfsız toplumlardır. Bununla birlikte bu toplumların kültürel açıdan homojen olmaları gerekmez. Tersine, bu tür toplumlar ifade ve örgütlenme özgürlüğüne izin verdikleri ölçüde, çeşitli (değişik, diverse) değerleri, kimlikleri ve kültürel üslupları olan toplumsal grupları barındıracak ve dolayısıyla da çokkültürlü olabilecektir. Benim tartışmak istediğim soru şu: Yapısal eşitsizliğin olmadığı kültürel çeşitlilik koşullarında, tekil ve kapsayıcı bir kamusal alan, çoklu kamulara tercih edilebilir mi?

Bu soruya yanıt verebilmek için, kamusal söylem (public discourse) ve toplumsal kimlikler arasındaki ilişkiye daha yakından göz atsak iyi olur. Burjuva kavrayışının aksine, kamusal alanlar yalnızca söylemsel fikirlerin oluşum ortamları değil, ama aynı zamanda toplumsal kimliklerin oluşum ve gerçekleşme alanlarıdır.[25] Bu, katılım ediminin sadece ifade tarzı açısından nötr içerikli önermeler ileri sürebilmekten ibaret bir mesele olmadığı anlamına gelir. Tersine, daha önceki bölümde de öne sürdüğüm gibi, katılım, 'kendi sesinle' konuşabilmek, dolayısıyla da kendi kültürel kimliğini kendi deyiş ve üslubunu kullanarak aynı anda hem oluşturup hem de ifade etmek demektir.[26] Bundan öte, yine daha önce söylediğim gibi, kamusal alanların kendileri de zaten olası her kültürel ifade biçimini eşit derecede misafir edebilecek sıfır dereceli kültürel alanlar değillerdir. Kamusal alanlar daha çok, kentsel ortamdaki çeşitli yayınlar ve toplumsal coğrafyalar gibi, kültürel açıdan özgül olan kurumlardan oluşurlar. Bu kurumlar, çerçevesini çizdikleri söylemleri süzüp dönüştüren, kültürel açıdan özgül retoriksel mercekler

---

25 Bana öyle geliyor ki, kamusal söylemsel alanlar, toplumsal kimliklerin inşa edildiği, yıkıldığı ve yeniden kurulduğu en önemli ama bu özelliği fark edilmemiş olan alanlardır. Ben, kimlik oluşumuna dair çeşitli psikoanalitik yorumların aksine düşünüyorum. Bu yorumlar, Odipal dönem sonrası çekirdek ailenin dışındaki söylemsel etkileşimin kurucu önemini ihmal ediyorlar. Çağdaş feminist teorinin çoğunun toplumsal kimlik anlayışını psikoanalitik modellerden alarak, kamusal alanlara ilişkin olarak kimlik inşası üzerine çalışmayı ihmal etmesi bana talihsizlik gibi geliyor. Daha önce bahsetmiş olduğum, kamusal alanları kimliğin yeniden inşasının mahalleri olarak tanımlayan revizyonist tarih yazımı, dengenin kurulmasına yardımcı olabilir. Toplumsal kimliğin söylemsel karakteri ve kimliğe psikoanalitik yaklaşımın bir eleştirisi için bkz. Nancy Fraser, "The Uses and Abuses of French Discourse: Theories For Feminist Politics," ***Boundary***, no. 2 (1990).

26 Bu konumdan edilmiş bir başka ifade için bkz. Nancy Fraser, "Toward a Discourse Ethic of Solidarity," ***Praxis International***, vol. 5, no. 4 (January 1986) içinde, 425-429; ve Iris Young, "Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory," ***Feminism and Critique*** içinde, Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell (eds.), Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1987, 56-76.

olarak anlaşılabilirler; bazı ifade tarzlarını barındıracak, diğerlerini barındırmayacaklardır.[27]

Bundan çıkan sonuç, eşitlikçi, çokkültürlü toplumlardaki kamusal yaşamın sadece tekil ve kapsayıcı bir kamusal alandan ibaret olamayacağıdır. Çünkü böyle bir durum, birbirinden değişik retoriksel ve üslupsal normların tek ve kuşatıcı bir mercek aracılığıyla süzülmesi demektir. Üstelik, kültürel açıdan tamamen nötr olan böyle bir mercek olamayacağından, kültürel gruplardan birinin ifade normları diğerleri karşısında fiilen ayrıcalık (üstünlük) kazanacak ve böylece de söylemsel asimilasyon kamusal tartışmalara katılımın bir koşulu haline getirilmiş olacaktır. Bu durumda sonuç, çok kültürlülüğün (ve olasılıkla da toplumsal eşitliğin) sonu olur. Şu halde genel olarak eşitlikçi ve çokkültürlü bir toplum fikrinin, ancak ve ancak farklı değerlere ve retoriklere sahip grupların katıldığı kamusal alanların çoğulluğunu veri olarak almamız koşuluyla bir anlam ifade edeceği sonucunu çıkarabiliriz. Bu tür bir toplum, tanımı gereği, kamular çokluğunu içermek zorundadır.

Buna karşılık bu sonuç, bu tür toplumlarda, birbirinden farklı ve daha sınırlı kamulara ait bireylerin kültürel çeşitliliği ortak kesen çizgilerde konuşmaya girmelerini sağlayacak ilave ve daha kapsayıcı bir kamusal alanın bulunması olasılığını dışlamaz. Tam da tersine, bu hipotetik, eşitlikçi ve çokkültürlü toplumumuz şüphesiz herkesi etkileyecek siyasalar ve sorunların tartışılmasını desteklemek zorunda kalacaktır. Soru şudur: Bu türden tartışmanın katılımcıları, kendi sözlerine gerekçeler göstermek aracılığıyla bir anlaşmaya ulaşmayı hedefleyen müzakereci niteliği verebilmek için, değerler, ifade normları ve dolayısıyla da ikna yordamları açısından yeterince şeyi paylaşabilecekler midir?

Bana göre bu soru kavramsal olmaktan çok ampirik bir soru olarak ele alınmalıdır. Toplumsal eşitlik ve kültürel çeşitliliğin katılımcı demokrasi ile birlikte var olabileceği bir toplum olasılığını ilke olarak dışlamak için hiçbir neden göremiyorum. Kesinlikle böyle bir toplumun olabileceği umudunu taşıyorum. Kültürel farklılık çizgilerini ortak kesebilen iletişimin, çok güç olmakla birlikte, ilke olarak olanaksız olmadığını kabul etmemiz halinde bu umut biraz daha inandırıcılık kazanacaktır; ama farklılıkların parantez içine alınması gerektiğinin düşünülmesi halinde bu iletişimin kesinlikle olanaksız hale geleceği açık. Böyle bir iletişimin çokkültürlü bir okuryazarlık gerektirdiğini kabul edersek, ben bunun da pratik aracılığıyla edinilebilir olduğuna inanıyorum. Aslında kültürel kimliklerin karmaşıklığını bir kez kabul ettiğimiz anda, imkanlar çoğalmaktadır. İndirgemeci ve özcü kavrayışların aksine, kültürel kimlikler birçok farklı iplikten

27 Tarihsel bir kamusal alanın retoriksel özgüllüğünün analizi için bkz. Michael Warner, *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth Century America*, Cambridge MA: Harvard University Press.

dokunmuştur ve bu ipliklerden bazıları, kimlikleri birbirinden ayrılan insanlara, üstelik asıl göze çarpanın bu ayrılıklar olduğu zamanlarda bile, ortak olabilir.[28] Benzer şekilde, toplumsal eşitlik koşulları altında, kamuların geçirgenliği, dışa dönüklüğü ve açık uçluluğu, kültürlerarası iletişimi de teşvik edecektir. Ne de olsa kamu kavramının bu alana katılanlar arasında perspektif çoğulluğu bulunduğunu önceden varsayması, içteki farklılıklara ve uzlaşmazlıklara izin vermesiyle ve yine şeyleşmiş blokların oluşumunu desteklememesiyle sonuçlanır.[29] Dahası, kamuların hudutsuz karakteri ve kamusalcı yönelimi, bireylerin birden fazla kamuya katılmalarına ve farklı kamulara üyeliklerin kısmen örtüşmesine elverir. Bu ise en azından ilke olarak kültürlerarası iletişimi olabilir kılar. Bütün bunlardan, özetle, aynı anda katılımcı bir demokrasi olan, toplumsal olarak eşitlikçi ve çokkültürlü bir toplum imkanının önünde herhangi bir kavramsal (olgusal olmayan anlamında) engel görünmediği ortaya çıkar.

Ancak bu kaçınılmaz olarak pek çok farklı kamuyu barındıran bir toplum olacak; ve bu kamulardan en az bir tanesi de, kamuların farklılıklarını ortak kesen çizgilerde eşitler olarak hepsini ilgilendiren siyasalar üzerinde müzakerede bulunacakları ortak bir kamu olacaktır.

Genel olarak, katılım eşitliği idealini çoklu kamuların tek bir kamudan daha iyi başarabileceğini öne sürmüş bulunuyorum. Bu, farklı nedenlerden ötürü olsa bile, hem tabakalı toplumlar için hem de eşitlikçi, çokkültürlü toplumlar için doğrudur. Ancak öne sürdüğüm tez, her iki toplum açısından da çoğulculuğun basit bir postmodernist kutsanışı olarak algılanmamalıdır. Tam aksine, tabakalı toplumlar durumunda, hakimiyet ve bağımlılık koşulları altında oluşmuş madun karşıt kamuları savunuyorum. Diğer durumda ise bunun tam tersine, toplumsal eşitlik, kültürel çeşitlilik ve katılımcı demokrasi bileşimi olanağına inanıyorum.

---

28 Aslında en derin yerinde herkesin melez/kırma olduğu söylenebilir. Bu durum için verilecek en iyi metafor, Wittgenstein'ın aile benzerlikleri fikri; ya da, hiçbir ipliğin bütün boyunca tek başına sürekli olarak uzanmadığı, birbirini ortak kesen ve örtüşen farklı ve benzer ipliklerden oluşan yumaklar olabilir. Kültürel kimliklerin karmaşıklığı ve kimliklerin inşasında söylemin öne çıkması konularını vurgulayan bir yorum için bkz. Nancy Fraser, "The Uses and Abuses of French Discourse: Theories for Feminist Politics." 'Metissage' kavramlarına dayanan bir yorum için bkz. Gloria Anzaldua, ***Borderlands: La Frontera***, 1987 ve Françoise Lionnet, ***Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture***, Ithaca NY: Cornell University Press, 1989.

29 Bu açılardan, kamu (public) kavramı topluluk/cemaat (community) kavramından farklılık gösterir. 'Cemaat' sınırları olan ve oldukça homojen (türdeş) bir grup getirir akla ve mutabakat çağrışımı yapar. Buna karşın 'kamu,' ilke olarak, sınırsız ve açık uçlu olan söylemsel bir etkileşime vurgu yapar, ki bu da perspektifler çoğulluğu demektir. Böylece kamu fikri, topluluk fikrinden daha iyi biçimde iç farklılıkları, uzlaşmazlıkları ve tartışmaları barındırır. Kamusallık ve çoğulluk arasındaki bağ konusunda bkz. Hannah Arendt, ***The Human Condition***, Chicago: The University of Chicago Press, 1958. Cemaat fikrinin bir eleştirisi için bkz. Iris Young, "The Ideal of Community and the Politics of Difference," ***Feminism and Postmodernism*** içinde, Linda J. Nicholson, New York: Routledge, Chapman and Hall, 1989, 300-323.

Bu tartışmanın, gerçekte var olan demokrasilerdeki kamusal alana ilişkin eleştirel kuram açısından sonuçları nedir? Kısacası, çok sayıda ama eşitsiz kamuların katıldığı bir kamu yaşamına yönelik eleştirel bir siyaset sosyolojisine ihtiyacımız var. Bu da, farklı kamular arasındaki mücadele ilişkisinin kuramsallaştırılması ve bu kamulardan bazılarını diğerlerinin hakimiyeti altına sokan mekanizmaların tanımlanması anlamına geliyor.

Kamusal Alanlar, Ortak İlgiler Ve Özel Çıkarlar

Tabakalı toplumlarda, madun karşı kamuların hakim kamularla çatışmalı bir ilişkiye gireceklerini öne sürmüştüm. Kamulararası mücadelenin önemli hedeflerinden birisi, kamusal alanın uygun sınırlarının çizilmesidir. Bu konudaki merkezi sorular, neyin kamusal bir mesele, buna karşı neyin özel bir mesele sayılacağına ilişkindir. Bu bizi, burjuva kamusal alanın kavrayışının altında yatan üçüncü varsayımlar seti problemine, yani, özel olanla ilişki içinde kamusallığın uygun kapsamını ilgilendiren varsayımlara getiriyor.

Burjuva kamusal alanının 'özel kişiler'in 'kamusal meseleler' üzerine müzakerede bulunduğu söylemsel bir alan olması gerçeğine, Habermas'ın yorumunda merkezi bir yer verildiğini hatırlatmama izin verin. Burada özel ve kamusal kavramlarına atfedilen birçok farklı anlam var. 'Kamusallık," örneğin,

> (1) devletle ilgili; (2) herkesçe erişilebilir; (3) herkesi ilgilendiren; ve (4) ortak iyi veya paylaşılan çıkar/yararla ilgili anlamlarına gelebilir. Bunlardan her biri de kendi karşıtı olan bir 'özel' kavramına denk düşmektedir. Dahası, 'özel' kavramının burada yüzeyin altında dolanıp duran iki anlamı daha vardır: (5) bir pazar ekonomisinde özel mülkiyetle ilgili; (6) cinsel yaşam da dahil olmak üzere mahrem eviçi veya kişisel (şahsi) yaşamla ilgili.

'Kamusallık'ın herkese açık ya da herkesçe erişilebilir olma anlamı üzerinde yeterince uzun durmuştum. Şimdi kavramın diğer bazı anlamlarını[30] incelemek ve üçüncüsü olan 'herkesi ilgilendiren'le başlamak istiyorum. Burada, bunun, bir yabancının perspektifinden görüldüğü biçimiyle nesnel olarak herkesi etkileyen veya herkes üzerinde sonuçları olan mı, yoksa katılımcılar tarafından ortak ilgi meselesi olarak tanınan mı anlamına geldiği yönünde bir müphemlik bulunmakta. Şimdi, kendi kolektif kaderini tayin etmenin alanı olarak kamusal alan fikri, kamusallığın münasip sınırlarının bir yabancının perspektifiyle belirlenmesine başvuracak yaklaşımlarla iyi oturmaz. O halde burada uygun olan ikincisi, yani katılımcının perspektifidir. Neyin ortak ilgi konusu olduğuna ve neyin olmadığına karar verebilecek olanlar, sadece ve sadece katılımcıların kendileridir. Bununla

30 Bu makalede, birinci anlam olan 'devletle ilişkili'yi doğrudan tartışmadım. Ancak makalenin sonraki kısmında bu anlama dokunan bazı meseleleri ele alıyorum.

birlikte, katılımcıların tümünün bu konuda görüş birliğine varacaklarının bir garantisi de yoktur. Örneğin çok yakın zamanlara kadar feministler, kadınlara uygulanan eviçi şiddetin kamuyu ilgilendiren bir ortak kaygı meselesi olduğunu ve dolayısıyla da kamusal söylemin meşru bir konusunu oluşturduğunu düşünürken azınlıkta kalıyorlardı. Toplumun büyük çoğunluğu ise bu meselenin, zaten sayıları bir hayli az olduğu varsayılan heteroseksüel çiftler (ve belki de onlarla ilgilenmesi gerektiği varsayılan toplumsal ve yasal yetkililer) arasındaki özel bir mesele olduğunu düşünüyordu. Ardından feministler bir madun karşıt kamu oluşturdu ve buradan eviçi şiddetin erkek egemen toplumların yaygın ve sistemik bir özelliği olduğuna ilişkin görüşü yaydı. Sonuçta sürekli bir söylemsel mücadele sürecinin ardından konuyu giderek herkesin ortak ilgisi haline getirmeyi başardık.

Buradaki önemli nokta, kamusal ve özel sayılan alanların ilişkisinde doğal olarak verili olan ve baştan belirlenmiş sınırların olmadığıdır. Neyin ortak, kamusal bir mesele sayılacağına tamamen söylemsel mücadele sonucunda karar verilecektir. Buradan bir başka sonuç daha çıkar: Bu tür bir mücadeleden önce hiçbir konu peşinen tartışma sınırlarının dışında bırakılamaz. Tam da tersine, demokratik kamusallık, azınlıklar için, geçmişte ortak ilgi nesnesi olmama anlamında özel sayılan bir konuyu kamusal kılmak için başkalarını ikna etme fırsatlarının pozitif güvencelerinin sağlanmasını talep eder.[31]

Peki o halde 'kamusallık'ın, ortak iyi ya da paylaşılan yarara ilişkin anlamı nedir? Habermas'ın burjuva kamusal alanını, tartışma konusunun 'ortak iyi' ile sınırlandırıldığı ve 'özel çıkarlar'a ilişkin tartışmaların dışlandığı bir ortam olarak tanımlarken kamusallığa yüklediği anlam budur.

Kamusal alana ilişkin bu görüş, kamusal alanın bizim bugün liberal-bireyci'ye karşıt anlamda sivil-cumhuriyetçi diye adlandırabileceğimiz ele alınış tarzıdır. Sivil cumhuriyetçi model, kısaca, bireysel tercihlerin aritmetik toplamını aşan bir ortak iyi'yi geliştirmek üzere insanların birlikte akıl yürüttüğü bir politika anlayışına vurgu yapar. Buradaki fikir, kamu üyelerinin sözü edilen ortak iyiyi müzakere aracılığıyla keşfedecekleri ya da yaratacaklarına dayanır. Bu müzakereler süreci içinde katılımcılar, kendi çıkarları peşinde koşan özel bireyler toplamı olmaktan kurtulur, ortak yararları için birlikte hareket etme yeteneği kazanmış kamusal-ruhlu bir kolektif haline dönüşürler. Bu görüşe göre, özel çıkarların politik kamusal alanda yer alması münasip değildir. Özel çıkarlar, olsa olsa, tartışmaların akışı içinde dönüşüp aşılacak olan, kamusal müzakerenin politika-öncesi başlangıç noktasını oluştururlar.[32]

---

31 Bu, Paul Feyerabend'in bilim felsefesi açısından öne sürdüğü bir noktanın demokratik kuramdaki muadilidir. Bkz. Feyerabend, *Against Method*, New York: Verso, 1988.

32 Tam da tersine, liberal-bireyci model, kişisel çıkara dayanan bireysel tercihlerin toplamı olan bir politika anlayışına vurgu yapar. Bu durumda, kelimenin tam anlamıyla müzakere tamamıyla

Şimdi, kamusal alana ilişkin sivil cumhuriyetçi bu görüş, liberal-bireyci görüşe nazaran bir açıdan ilerleme kaydemiştir. Çünkü ikincisinin aksine, halkın tercihleri, çıkarları ve kimliklerinin kamusal söylem ve müzakerenin öncesinde, dışardan verili olduğunu varsaymaz. Tam da tersine, sivil cumhuriyetçi görüş, bu tercihlerin, çıkarların ve kimliklerin kamusal müzakerenin önceleyenleri olduğu kadar sonuçları da olduğunu ve aslında bu süreç içinde ve onun aracılığıyla oluştuklarını teslim eder. Buna karşılık, Jane Mansbridge'in de ileri sürdüğü gibi, sivil cumhuriyetçi görüş içinde de onun eleştirel yanını körelten çok ciddi bir kafa karışıklığı bulunmaktadır. Bu görüş, müzakerenin, ortak iyi için yapılan müzakere olması gerektiğini varsayarak, müzakere ile ortak iyiyi birbirine karıştırır. Böylece kamusal müzakereyi, tek ve herkesi-kuşatıcı 'biz'in duruş noktasından çerçevelenmiş bir konuşmayla sınırlayarak, bireysel çıkar ve grup çıkarına ilişkin talepleri tümüyle dışlar. Ancak bu, müzakerenin temel hedeflerinden birine, yani, katılımcıların kendi çıkarlarını, bu çıkarların çatıştığı zamanlarda bile açıklığa kavuşturmalarına yardım etme hedefine aykırı işler.

> "Kişisel çıkarı (ve grup çıkarını) dışlamak, katılımcıların ne olup bittiğini anlamalarını zorlaştırır. Özellikle de, iktidar ilişkilerinde altta olanların revaçtaki 'biz' anlayışının kendilerini yeterince kapsamadığını keşfetme yollarının önünü tıkar."[33]

Genelde müzakere sürecinin, çıkar çatışmalarının yalnızca görüntüde kalarak uçup gitmesini getirecek bir ortak iyinin keşfiyle mi; yoksa, çıkar çatışmalarının gerçek ve ortak iyinin bir hayalden ibaret olduğunun keşfiyle mi sonuçlanacağını önceden bilmek mümkün değildir. Ama o halde, eğer bir ortak iyinin varlığı peşinen öngörülemiyorsa, hangi tür konuların, çıkarların ve görüşlerin müzakere için kabul edileceği üzerinde baştan herhangi bir sınırlama koymak için mazeret bulunamaz.[34]

---

ortadan kalkar. Bunun yerine, politik söylem bireysel tercihlerin kaydedilmesi ve mümkün olduğunca çok özel çıkarı tatmin edecek formüllerin aranmasına dayanan pazarlıktan oluşur. Çeşitli bireysel iyilerin üstünde ve ötesinde ortak iyi denen bir şeyin olmadığı varsayılır; böylece politik söylemin meşru malzemesi, özel çıkarlardan oluşur.

33 Jane Mansbridge, "Feminism and Democracy," 131.

34 Aklıma gelmişken; bu nokta, demokratik bir kamusal alanın tanımının tözel değil, tam tersine prosedürel olduğunu vurgulayan Habermas'ın normatif düşüncesinin daha sonraki bir çizgisinin ruhuna uygundur. Burada kamusal alan, belli türden konular ve sorunlarla uğraşan bir alan olarak değil de, belli bir tip söylemsel etkileşimin alanı olarak tanımlanır. Böylece, müzakerenin konusunun ne olacağına ilişkin kısıtlamalar bulunmaz. Seyla Benhabib'in Habermas'ın düşüncesinin bu radikal prosedürel çizgisine ilişkin yorumu ve bu çizginin Habermas'ın kamusal alan görüşünü diğer alternatif görüşlere üstün kıldığı konusundaki savunusu için bkz. Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas," *Habermas and the Public Sphere* içinde, Craig Calhoun (ed.).

Bu argüman, temel kurumsal çerçeveleri sistemik eşitsizlikler üretmeyen, en mükemmel toplumsal yapı senaryoları için dahi geçerlidir: Görece eşitlikçi olan bu tür toplumlarda bile gerçek çıkar çatışmaları olmayacağını önceden varsayamayız. O halde, bu argüman, bütün bünyesi hakimiyet ve bağımlılık ilişkileriyle kaplanmış olan tabakalı toplumlar açısından daha da çok geçerli değil midir? Nitekim, toplumsal düzenlemeler sistematik olarak bazı halk kesimlerinin yararına, diğerlerinin de zararına işliyorsa, hem sömürenler ve hem de sömürülenler tarafından paylaşılabilecek ortak bir iyinin olduğu varsayımının tam bir kandırmaca olabileceğini düşünmek için bir bakışta görülüverecek nedenler vardır. Üstelik, böyle bir toplumsal bağlam içinde ortak iyiyi temsil ettiğini bildiren her konsensüse kuşkuyla bakılmalıdır, çünkü bu konsensüse de hakimiyet ve bağımlılık ilişkilerinin etkisiyle lekelenmiş müzakere süreçleri sonucunda varılmış olacaktır.

Eleştirel kuram, genelde, 'özel' ve 'kamusal' kavramlarına daha sıkı ve daha eleştirel bir biçimde yaklaşmalıdır. Bu kavramlar, her şey bir yana, sadece sosyallik alanlarının doğrudan göstergeleri değildir; bunlar aynı zamanda kültürel sınıflamalar ve retoriksel etiketlerdir. Politik söylemde bu kavramlar, bazı çıkarlar, görüşler ve konuların gayrimeşru kılınmasını, diğerlerinin ise kıymetlenmesini sağlamak için kullanılan güçlü birer araçtırlar.

Buradan, 'özel' kavramının diğer iki anlamına geçebiliriz. Bu ikisi genellikle kamusal alanı bağımlı toplumsal grupların aleyhine işleyen biçimlerde sınırlamada ideolojik işlev gören anlamlardır: beşincisi bir pazar ekonomisinde özel mülkiyetle ilgili; ve altıncısı, cinsel yaşam da dahil olmak üzere, mahrem eviçi veya kişisel yaşamla ilgili. Kavramın bu her iki anlamdaki kullanımı da, meşru kamusal tartışma evrenini kısıtlamak için tarihsel olarak başvurulmuş bir özel alan retoriğinin merkezi unsurları olmuştur.

Eviçi mahremiyet retoriği, kimi meseleleri ve çıkarları kişiselleştirmek ve/veya ailevileştirmek yoluyla kamusal tartışmadan dışlamayı hedefler; bu sorunları özel-eviçi veya kişisel-ailevi meseleler olarak tanımlarken onları kamusal-politik mesele ve çıkarlara karşı ayırt etmiş olur. Buna karşın ekonomik özel alan retoriği, bazı meseleleri ve çıkarları ekonomikleştirerek kamusal tartışmadan dışlama peşindedir; sözü edilen meseleler ve çıkarlar burada ya gayrişahsi pazar zorunlulukları olarak, ya 'özel' mülkiyet ayrıcalığı olarak, ya da yönetici ve planlamacıların ilgi alanına giren teknik sorunlar olarak tanımlanır ve hep birlikte kamusal, politik meselelere karşı ayırt edilirler. Her iki durumda da sonuç, belli meselelerin uzmanlaşmış sahalara taşınması ve dolayısıyla da genel kamusal tartışma ve çatışmadan korunmasıdır. Bu, genellikle hakim grup ve bireylerin lehine, onlara

bağımlı olanların ise aleyhine işleyen bir süreçtir.[35] Şayet kadının kocası tarafından dövülmesi örneğin, 'özel' ya da 'eviçi' bir mesele olarak tanımlanıyorsa ve bu fenomen hakkındaki kamusal söylemin geliştirilmesi uzmanlaşmış kurumlara, diyelim ki aile hukuku, sosyal çalışma ve 'sapkınlık' sosyolojisi veya psikolojisiyle bağlantılı kurumlara havale ediliyorsa, o zaman bu süreç, toplumsal cinsiyetçi hakimiyet ve bağımlılık ilişkilerini yeniden üretecektir. Benzer şekilde, eğer işyeri demokrasisi sorunları 'ekonomik' veya 'idari' sorunlar olarak tanımlanıp da bu konu etrafında geliştirilecek söylem diyelim ki 'endüstriyel ilişkiler' sosyolojisi, iş hukuku ve 'yönetim bilimi'yle bağlantılı uzmanlaşmış kurumların eline bırakılıyorsa, bu durum sınıfsal (ve genelde aynı zamanda cinsel ve ırksal) hakimiyet ve bağımlılık ilişkilerinin ebedileştirilmesine hizmet edecektir.

Bu durum bir kez daha gösteriyor ki, kamusal alana katılım üzerindeki formel kısıtlamaların kaldırılması, pratik olarak katılımın genişlemesini sağlamaya yeterli olmuyor. Tersine, kadınlar ve işçiler formel olarak katılım hakkını aldıktan sonra bile, kamusal tartışmanın kapsamı ekonomik özel alan ve eviçi özel alan gibi kavrayışlarla engellenmektedir. Demek ki bu anlayışlar, cinsel ve sınıfsal dezavantajların varlıklarını, görünürde olan formel sınırlamalar yürürlükten kalktıktan sonra bile, enformel ve alttan alta giden sınırlamalarla sürdürmesini sağlayan araçlardır.

Güçlü Kamular, Zayıf Kamular: Sivil Toplum ve Devlet Üzerine

Şimdi burjuva kamusal alan kavrayışının altında yatan dördüncü ve son varsayıma dönüyorum; yani, demokratik kamusal alanın işlerlik kazanması için sivil toplum ve devlet arasına keskin bir ayrım çizgisi çekilmesi gerektiğine ilişkin varsayıma. Bu varsayım, 'sivil toplum' kavramını nasıl anladığınıza bağlı olarak, iki farklı yorumlamaya açıktır. Şayet bu ifadeyi özel mülkiyete göre düzenlenmiş kapitalist ekonomi anlamında ele alıyorsanız, sivil toplumun devletten ayrılması yolunda ısrar etmek, klasik liberalizmi savunmak anlamına gelecektir. Bu durumda iddia edilen şey, sınırlandırılmış bir devlet yönetimini ve bırakınız-yapsınlar

---

35 Genellikle, ama her zaman değil. Joshua Cohen'in savladığı gibi, mahremiyetin (özel alanın) bu tür kullanımına istisnayla, ABD Yüksek Mahkemesi'nin kürtajı yasallaştıran 'Roe'ya karşı Wade' davasındaki kararı ve eşcinsellik karşıtı eyalet yasalarını destekleyen Bowers davası kararına şerh koyan Yargıç Blackmun'un kararıdır. Bu örnekler mahremiyet retoriğinin, tek anlamlı ve zorunlu olarak zararlı değil, ama çoklu anlam/değer taşıdığını gösterir. Öte yandan, mahremiyet savında daha ağırlıklı olan geleneğin tartışmayı kısıtlayarak eşitsizliği desteklediği kuşku götürmez. Dahası, pek çok feminist mahremiyet konusunun 'iyi' kullanımlarının dahi mevcut bağlamda bazı ciddi, olumsuz sonuçlar yarattığını ve toplumsal cinsiyet egemenliğine karşı başka söylemsel zeminlerde meydan okunmasının bu bağlamda daha doğru olduğunu öne sürmüşlerdir. 'Mahremiyet'in tartışılmasına yönelik bir savunu için bkz. Joshua Cohen, "Comments on Nancy Fraser's 'Rethinking the Public Sphere'."

kapitalizmini içeren sistemin, kamusal alanın iyi işlemesi için gerekli bir önkoşul olduğudur.

Önceki bölümlerin bazı argümanlarına gönderme yaparak (pek de çekici olmayan) bu iddiayı hemencecik çöpe atabiliriz. Katılım eşitliği koşulunun demokratik bir kamusal alan için zorunlu olduğunu ve yaklaşık bir sosyoekonomik eşitliğin de katılım eşitliğinin önkoşulu olduğunu daha önce zaten göstermiştim. Şimdi artık şu kadarını eklemek yeterli: Bırakınız-yapsınlar kapitalizmi sosyoekonomik eşitlik getirmez ve bu amacı gerçekleştirmek için politik olarak düzenlenmiş bazı yeniden-örgütlenme ve yeniden-dağıtım biçimlerine ihtiyaç vardır. Benzer biçimde ekonomik meseleleri 'özelleştirmenin' ve devlet müdahalesinin dışına çıkarma çabalarının, kamusal alan fikrinin içinde taşıdığı tam ve özgür tartışma idealini teşvik etmek bir yana engelleyeceğini de daha önce göstermiştim. Bütün bu düşüncelerden çıkan sonuç, (ekonomik) sivil toplum alanı ile devlet alanı arasına keskin bir ayrım çizgisi çekmenin, iyi işleyen bir kamusal alan için zorunlu bir koşul olmayacağıdır. Tam da aksine, burjuva kavrayışı kusura kalmasın, kesinlikle gerekli olan koşul bu kurumların birbiriyle kesişmeleridir.[36]

Öte yandan, iyi işleyen bir kamusal alan için devlet ve sivil toplum alanlarının keskin bir biçimde ayrılması gerektiği yolundaki burjuva varsayımının, çok daha ayrıntılı bir incelemeyi hak eden ikinci ve daha ilginç bir yorumlanışı daha var. Bu ikinci yorumda 'sivil toplum,' ne ekonomik ne de yönetsel olan, hükümet-dışı 'ikincil' kuruluşlar düzeni anlamına gelir. Bu anlamıyla sivil toplumun devletten ayrılması gerektiği iddiasının gücünü en iyi, liberal kamusal alanı 'bir kamu oluşturmak üzere toplanan özel bireyler gövdesi' olarak tanımlayan Habermas'ı hatırlayarak anlayabiliriz. Buradaki 'özel kişiler' vurgusu, başka şeylerin yanı sıra, burjuva kamusunun üyelerinin devlet görevlileri olmadığı ve kamusal alana katılımlarının da herhangi bir resmi güçle yüklenmediği anlamına gelir. Böylece söylemleri de, devlet iktidarının kullanımına yetki veren bağlayıcı, egemen kararlarla değil, tam tersine kamuoyuyla, yani bambaşka bir yerde oluşmuş yetkili kararlar üzerine eleştirel fikirlerle sonuçlanır. Kısacası, kamusal alan devlet değildir; aksine, devleti dengeleyen bir karşı ağırlık oluşturma işlevi görebilecek olan ve gayriresmi olarak harekete geçirilmiş hükümet-dışı söylemsel fikirler gövdesidir. Aslına bakılırsa, burjuva kavrayışında 'kamuoyu'na bağımsızlık, özerklik ve meşruluk havası ihsan eden hâle, içinde oluştuğu kamusal alanın tam da bu hükümet-ötesi niteliğidir.

Bu nedenle, burjuva kamusal alan kavrayışı, (kurumlaşmış) sivil toplum ile devlet arasında keskin bir ayrım çizgisinin gerekli olduğunu savunur. Sonuçta benim *zayıf kamular* dediğim, müzakere pratiği yalnızca fikir oluşturma sürecin-

36 Burada, piyasa sosyalizmi gibi karma biçimler de dahil olmak üzere, pek çok olasılık bulunmaktadır.

den ibaret olan ve aynı anda karar verme sürecini kapsamayan kamular ortaya çıkar. Dahası, burjuva kavrayışı bu tür kamuların müzakere yetkilerinin fikir oluşturmayı aşarak karar vermeyi de içine alacak kadar genişlemesini, kamuoyunun özerkliğini tehdit edecek bir olgu olarak görme eğilimindedir; çünkü bu durumda kamu fiilen devlet gibi olacak ve bu da devlet üzerinde eleştirel bir söylemsel kontrol kurma olanağını ortadan kaldıracaktır.

Bu en azından, Habermas'ın burjuva kavrayışına ilişkin ilk formülasyonunda öne sürdüğü yorumdur. Aslına bakılırsa parlamenter egemenliğin ortaya çıkışını gözönüne aldığımızda mesele daha da karmaşık hale geliyor. Kamusal alanın tarihinde dönüm noktası yaratan bu gelişmeyle birlikte, temel bir yapısal dönüşümle karşı karşıya kalırız, çünkü egemen parlamento devletin içinde bir kamusal alan olarak işlevde bulunur. Dahası egemen parlamentolar benim *güçlü kamular* olarak adlandıracağım kamular, yani söylemiyle hem fikir oluşturma hem de karar verme süreçlerini kapsayan kamulardır. Sonuçta yasal olarak bağlayıcı kararlar (ya da yasalar) çıkaran bir kamusal müzakere yeri olarak parlamento, devlet iktidarının kullanımının söylemsel olarak yetkilendirildiği alan olacaktı. Bundan dolayı parlamenter egemenliğin gerçekleşmesiyle birlikte, (kurumlaşmış) sivil toplum ile devlet arasındaki ayrım çizgisi de belirsizleşti.

Şurası açık ki, parlamenter egemenliğin ortaya çıkması ve bunun sonucu olarak da (kurumlaşmış) sivil toplum ve devlet arasındaki ayrım çizgisinin belirsizleşmesi, daha önceki politik düzenlemeleri aşan bir demokratik ilerlemeyi temsil eder. Bunun nedeni, 'güçlü kamu' ve 'zayıf kamu' terimlerinin de ifade ettiği gibi, 'kamuoyunu' temsil eden bir gövdeye böyle bir 'kanaati' yetkili kararlara tercüme etmek için verilen salahiyetin onun gücünü sağlamlaştırmasında yatar. Ama öte yandan, zayıf kamular ile onlara karşı sorumlu oldukları varsayılan parlamenter güçlü kamular arasındaki ilişkiye dair yanıtlanması gereken önemli sorular var. Yukarıda sözünü ettiğim gelişmeler, genel olarak, zayıf ve güçlü kamuların birbiri karşısındaki görece üstünlüklerine ve her iki türden kamu kurumlarının demokratik ve eşitlikçi toplumlarda oynayabileceği role ilişkin ilginç ve önemli sorunlara kaynaklık ediyor.

Bu tür sorulardan bir dizisi, güçlü kamuların kendi kendini yöneten kurumlar biçiminde çoğalma imkanları üzerinedir. Örneğin, kendi kendini yöneten işyerlerine, çocuk bakım yuvaları veya mahalle topluluklarına ait kurumsal kamusal alanlar, hem fikir oluşturma hem de karar verme yerleri olabilir. Bu ise, bu kolektif işe angaje olmuş herkesin işin tasarım ve işleyişini belirlemek üzere müzakereye katıldıkları doğrudan ya da yarı-doğrudan demokrasi alanları oluşturmak anlamına gelecektir.[37] Ne var ki, bu durumda da, bu türden kurumlar

37 Yarı-doğrudan demokrasi' ifadesini, temsilcilerin, yöneticilerin ya da plancıların, örneğin geri çağırma aracılığıyla sıkı sorumluluk standartlarına bağlanmış olarak demokratik biçimde

içindeki kamusal alana ek olarak, karar verme işlevi gören gövdeler ile bunların sorumlu olduğu varsayılan dışardaki kamusal alanlar arasındaki ilişki hâlâ yanıtlanmadan kalır. Bu ilişki sorunu, failler olarak doğrudan katılmadıkları halde sonuçlarından etkilendikleri bir girişimin işleyiş tarzının her şeye rağmen ucunun dokunduğu insanların varlığını göz önüne aldığımız zaman, daha önemli hale gelmektedir. Bu nedenle bu insanların da, bir başka (daha güçlü veya daha zayıf) kamusal alan aracılığıyla, kurumsal tasarım ve işleyişe ilişkin meşru söz söyleme hakkı olacaktır.

Burada yine sorumluluk meselesini ortaya koyuyoruz. Demokratik karar-verici gövdelerin (güçlü kamuların) *kendi* kamularına (dışsal, zayıf, ya da bileşik durumlar göze alındığında, daha zayıf) karşı sorumluluğunu en iyi hangi kurumsal düzenlemeler garanti altına alır?[38] Toplumun nerelerinde doğrudan demokrasi düzenlemeleri gerekir, nerelerinde temsili yapılar daha uygundur? Doğrudan demokrasi düzenlemelerinin temsili olanlarla eklemlenmesi nasıl olacaktır? Daha genel olarak, farklı kurumlar koordinasyonu, bunların çeşitli kamuları arasındaki de dahil olmak üzere, ne tür demokratik düzenlemeleri en iyi şekilde kurumlaştırabilir? Merkezi parlamentoyu, toplumsal zeminin temel kuralları ve koordinasyon düzenlemeleri üzerinde yetkili söylemsel egemenliğe sahip güçlü bir süper-kamu olarak mı düşünmeliyiz? Eğer yanıtımız evet ise, bu, tek ve (daha) zayıf dışsal bir süper-kamuyu (ve, onun yerine değil de, ona ek olarak başka çeşitli daha küçük kamuları da) varsaymamızı mı gerektirir? Her durum altında, tek ve paylaşılan bir dünya biyosferinde uluslararası işbölümü içinde ortaya çıkan küresel karşılıklı bağımlılık ilişkileri kaçınılmaz bir veriyken, ulus devleti egemenliğin münasip birimi olarak ele almamız uygun düşer mi?

Bu soruların birçoğunun yanıtını ben de bilmiyorum ve bunları bu makalede daha çok deşme olanağım yok. Ancak, tam ve ikna edici yanıtları olmasa da, bu soruları ortaya koymuş olmak dikkati çeken bir sonucu çıkarma imkanı veriyor: (kurumlaşmış) sivil toplum ile devlet arasında keskin bir ayrım çizgisini gerek gören kamusal alan kavrayışları, demokratik ve eşitlikçi bir toplum için zorunlu olan kendi kendini yönetme, kamular arası koordinasyon ve politik sorumluluk biçimlerini tasavvur etme yeteneğinden yoksun kalacaktır. Bu nedenle, burjuva kamusal alan kavrayışı çağdaş eleştirel kuram için yeterli değildir. Aksine gerekli olan (en azından bazı) kamusal alanların, yetkili karar verme sürecinden dışlanmış ve salt özerk bir fikir oluşturmayla sınırlanmış rollerinden daha büyük bir

---

seçilmelerini içeren karma (melez) öz-yönetim biçimlerinin mümkün olduğuna işaret etmek için kullanıyorum.

38 Karma olasılıklardan kastım, kararları-verici temsili gövdelerin kendi dış kamularına veto ve geri çağırma hakları aracılığıyla sıkı biçimde sorumlu tutulmasını sağlayan düzenlemelerdir. Bu türden karma biçimler tabii ki bütün durumlar için değil, sadece bazı durumlar için cazip olabilir.

role kavuşmalarını tahayyül etmemizi sağlayacak bir burjuva-sonrası kavrayışıdır. Burjuva-sonrası bir kavrayış, güçlü ve zayıf kamuları olduğu kadar, bunların çeşitli karma biçimlerini de düşünmemize olanak sağlayacaktır. Bunun yanı sıra, bu tür kamular arasındaki olası ilişki biçimlerini de kuramlaştırmamıza izin verecek ve böylece, gerçekte var olan demokrasilerin sınırları ötesine geçebilen demokratik imkanları tahayyül etme yeteneklerimizi genişletecektir.

Sonuç: Kamusal Alan Üzerine Yeniden Düşünmek

Sonuç olarak, bu makalede gerçekleştirdiğime inandığım tartışmaları özetleyeyim. Habermas tarafından betimlenen burjuva kamusal alan kavrayışının, geç kapitalist toplumlarda var olan demokrasilerin sınırlarına yönelik bir eleştiri için yeterli olmadığını göstermiş bulunuyorum. Bir düzeyde argümanlarım, burjuya kavrayışının normatif bir ideal olarak temelsizliğini ortaya koyuyor. Bu yönde ilk olarak, kamusal alanla ilgili yeterli bir kavrayışın toplumsal eşitsizliğin salt paranteze alınmasıyla yetinemeyeceğini, eşitsizliğin tümüyle ortadan kaldırılması gerektiğini gösterdim. İkinci olarak, hem eşitlikçi hem de tabakalı toplumlar açısından, tek bir kamuya karşın çoklu kamuların tercih edilmesi gerektiğini ortaya koydum. Üçüncü olarak, makul bir kamusal alan kavrayışının, burjuva erkek egemen ideolojisinin 'özel' yaftası yapıştırarak konuşma-dışı bıraktığı meselelerin ve çıkarların dışlanmasını değil, içerilmesini destekleyeceğini gösterdim. Son olarak da, savunulabilir bir kavrayışın hem güçlü hem de güçsüz kamulara izin vereceğini ve bunlar arasındaki ilişkiyi de kuramlaştıracağını öne sürdüm. Özetle, burjuva kamusal alan kavrayışının dört kurucu varsayımına karşı tezler ileri sürdüm; ve aynı zamanda da, yeni ve burjuva-sonrası bir kavrayışta bu varsayımlara tekabül eden bazı tanımlamalar yaptım.

Bir başka düzeyde ise tezlerim, yukarıdaki dört çizgi açısından gerçekte var olan demokrasiler üzerine gelişen eleştirel kurama dört görev biçiyor. Birinci olarak bu kuram, toplumsal eşitsizliğin geç kapitalist toplumlardaki kamuların müzakere süreçlerini nasıl lekelediğini göstermelidir. İkincisi, toplumsal eşitsizliğin geç kapitalist toplumlardaki kamular arası ilişkileri nasıl etkilediğini, kamular arasındaki güç dağılımının nasıl farklılaştığını veya kamuların nasıl parçalandığını ve bunlardan bazılarının nasıl kendi istekleri dışında cepleştirildiğini ve diğerlerine bağımlılaştıklarını göstermelidir. Eleştirel kurama düşen üçüncü görev, kimi mesele ve çıkarlara 'özel' yaftası yapıştırılarak, aslında çağdaş toplumlarda yaygın biçimde tartışılabilecek sorunların ve bu sorunlara getirilecek yaklaşımların kapsamının nasıl sınırlandırıldığını açığa çıkarmalıdır. Son olarak kuramımız, geç kapitalist toplumlardaki bazı kamu alanlarının haddinden fazla zayıf olmasının, 'kamuoyu'nu pratik güçten nasıl mahrum bıraktığını göstermelidir.

Bütün bunları yaparak, eleştirel kuram, çağdaş kapitalist toplumlardaki özgül demokrasi biçiminin sınırlarını açığı çıkarmalıdır. Belki de kuram böylece bir yandan bu sınırları geriye itme çabalarımıza ilham verecek, diğer yandan da dünyanın başka bölgelerindeki insanları tam da bu sınırları yerleştirmeye çalışan çağrıya karşı uyaracaktır.

Çeviri: MERAL ÖZBEK - CEMAL BALCI

5
"Kamusal Alan ve Tecrübe"ye Giriş*

OSKAR NEGT VE ALEXANDER KLUGE

Genel seçimler, Olimpiyat törenleri, bir komando birliğinin eylemleri, bir tiyatro galası... Bunların hepsi birden, 'kamusal' olaylar olarak ele alınır. Buna karşın ezici bir kamusal önem taşıyan başka olaylar, örneğin çocuk bakımı, fabrikada çalışmak ya da evinin dört duvarı arasında televizyon seyretmek, 'özel' olaylar sayılırlar. Halbuki insanların gündelik yaşam ve çalışma yaşamı içindeki gerçek toplumsal tecrübeleri, bu tür bölümlemeleri aşar geçerler.

Biz çalışmaya başladığımızda, kamusal alan ve kitlesel medya üzerine bir kitap yazmaya niyetliydik. Kamusal alanda ve kitle iletişim araçlarındaki en son yapısal değişiklikleri, özellikle de medyadaki kartelleşmeyi incelemeyi amaçlıyorduk. Ancak solun çeşitli kesimlerindeki kamusal alanların kaybedilmiş bulunması ve de işçilerin var olan örgütlenmeleri içindeki iletişim kanallarına erişimlerindeki sınırlılık, giderek şöyle bir soruya yönelmemize neden oldu: Acaba, burjuva kamusal alanının karşısında etkili olabilecek karşıt kamusal alan (counter public sphere) biçimleri olabilir mi? Burjuva kamusallığından apayrı bir 'tecrübe' istemi (experiential interest) olan proleter kamusal alan kavramına böyle ulaştık. Kitabımızın konusunu, burjuva ve proleter kamusal alanlarının diyalektiği oluşturuyor.

Krizler, savaş, teslimiyet, devrim ve karşı devrim gibi tarihsel yarıklar, proleter kamusal alanın gelişmesini mümkün kılan toplumsal güçlerin somut kümelenmeleri anlamına gelir. Proleter kamusal alan egemen bir alan olarak var olmadığından, ancak ve ancak bu tür çatlaklardan, marjinal durumlardan ve yalıtılmış insiyatiflerden kalkarak yeniden kurulmak zorundadır. **Ancak proleter kamusal alana gerçeklik kazandırma çabalarının incelenmesi argümanımızın sadece birinci amacını oluşturuyor. İkinci amacımız, gelişmiş kapitalist toplumlarda ortaya çıkan çelişkilerin karşıt bir kamusal alan açısından taşıdığı potansiyeli irdelemektir.**[1] Öte yandan 'proleter tecrübe' ve 'proleter kamusal alan' kavramlarının idealist yavanlıklara indirgenebileceği tehlikesinin farkındayız. Habermas

*Oskar Negt; Alexander Kluge, "Introduction," *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, çev. P. Labanyi; J. O. Daniel; A. Oksiloff, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, xliii-xlix.

1 Yazının Tükçe çevirisinde bazı cümle ya da kelimelerin 'koyu renkli' sunulması, yazarların kitabının İngilizce çevirisinde de böyle olduğu içindir (ç.n.).

bu alandan, çok daha temkinli bir tonla, 'tarihsel süreç içinde bastırılmış' olan 'bir çeşit plep kamusal alan türü' diye söz ediyordu.[2]

Son elli yıl içinde 'burjuva' kavramı değer kaybına uğramış olsa da, devrimci burjuvazinin yarattığı **meşruiyet görüntüsü**, çürümekte olan post-burjuva kamusal alan biçimlerini belirlemeye devam ettiği müddetçe, bu kavramdan vazgeçemeyiz. Burjuva terimini okuyucuyu egemen burjuva kamusal alanının toplumsal kökenleri üstüne eleştirel olarak düşünmeye (reflexion) davet etsin diye kullanıyoruz. Egemen burjuva kamusal alanının fetişist karakterinin kavranması ve materyalist bir kamusal alan kavramının geliştirilmesi, ancak bu yolla mümkün olabilir.

Proleter kavramının **burjuva** kavramından daha az muğlak olmadığı varsayımıyla işe başlıyoruz. Her şeye rağmen proleter kavramı, işçi sınıfının özgürleşmesinin tarihiyle tözsel olarak kaynaşmış olan stratejik bir konum almaya işaret eder. Bu kavramı seçmemizin diğer bir nedeni, bugün egemen söylemin massetmesine maruz kalmamış olmasındandır; kavram, eleştirel bir kamusal alan kavramına yer vermeye hazır ve nazır olan burjuva kamusal alanının sembolik tayfı içinde kategorileştirilmeye direnmektedir. Bu direnişin nesnel nedenleri vardır. Elli yıldır sürmekte olan karşı devrim ve restorasyon, işçi hareketinin dilsel kaynaklarını kuruttu. Federal Cumhuriyette proletarya terimi değerden düşmüşlük, hatta anakronik bir anlam edindi. Ama kavramın tanımladığı gerçeklik koşulları bugün de var ve bu koşulları anlatacak başka bir terim yok. Biz, tanımladığı

---

2 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü], Neuwied und Berlin, 1969, 8. Habermas'ın 'plep' kamusal alanı terimini seçmesini haklı kılan olgu, proletaryanın tarihi boyunca hiçbir zaman burjuva ve lümpenproleter unsurlar içermeden bir kamusal alan oluşturma çabasına gitmemiş olmasında yatar. Fransız Devrimi ya da 19. yüzyıl sınıf mücadeleleri boyunca "plep" terimiyle adlandırılabilecek biçimde kendilerine uygun bir kamusal alan oluşturanlar, heterojen, kentli alt-sınıflardır. Dahası, 'proleter' terimi çok daha özgül bir analitik anlama sahip görünse de, 'plep' teriminin bu açıdan içerdiği kusur onu, tamamıyla heterojen tarihsel anları bir arada kapsaması gereken bir tarihsel analiz için çok kullanışlı yapıyor. Bütün bunlara rağmen biz yine de *proleter* tanımlamasını tercih ettik. Çünkü, bizim mesele ettiğimiz alan burjuva kamusal alanının bir çeşidi olmayıp, tam da tersine tarihte kurulmuş ama kamusal alan teriminin parametreleri içine alınmamış olan, tamamıyla ayrı, bütünlüklü bir toplumsal bağlam kavramlaştırmasıdır. Böylece, grevdeki bir işletme ya da işgal edilmiş bir fabrika, plep kamusal alanının bir çeşidi olarak değil, *üretim sürecinde temellenen bir kamusal alan kavrayışının* öz çekirdeği olarak anlaşılmalıdır. Aynı zorluk 'halk' tan bahsettiğimiz zaman da ortaya çıkar, çünkü bu terim çalışan insanların üretici niteliğini ifade etmekte yetersiz kalır [ki, Habermas da bu terimi tırnak içinde kullanır]. Burada ve çalışmanın geri kalan kısmında kullanılan analiz metodu açısından, tarihsel ve sistematik analiz metodları arasındaki diyalektik ilişki merkezi bir öneme sahiptir. Sistematik metod, fenomenler arasında ayrım yapabilecek analitik gelişkinlik ve kapasitede olan, kesinlik taşıyan kavram ve terimlere ihtiyaç duyar. Buna karşın tarihsel analiz metodu, gerçek tarihsel hareketi kavrayabilmek için sistematik kavramların görünürdeki kesinliklerini, özellikle de dışlamaya yönelik eğilimlerini tekrar tekrar içerip aşmak zorundadır. Böylece bizim proleter kamusal alan kavramını kullanışımız sadece bu kavramsal diyalektik içinde anlaşılabilir; ve de örneğin 'plep kamusal alanı'ndan daha kesin bir terim olma iddiasında değildir. ***Böyle bir alternatif terim tercihi, bir dizi alternatif çıkarın mesele edildiğinin göstergesi olsa da.***

nesnelerde bir değişiklik olmadan, onları tanımlayan terimlerin eskitilmesinden yana değiliz.[3]

Burjuva kamusal alanının, yalnızca burjuvazinin çıkarlarının referans noktası olmaması aşikar sayılır. Buna karşın, proleter tecrübe ve onun örgütlenmesinin de benzer şekilde bir kristalleşme noktası oluşturduğu; yani, proleter kamusal alanın nüfusun ezici çoğunluğunun çıkarlarını ve tecrübelerini (bunlar gerçek olduğu ölçüde) yansıtan bir kamusal alan olduğu gerçeği genel olarak kabul görmez.[4] Proleter yaşamı, bağlantılı, tutarlı bir bütün oluşturmaz;

---

3 Yazarlar olarak her ikimizin de, gerçek kavramlar olarak aşılmamış gerçek yaşam koşullarını adlandıran ve ama saf tanımlayıcı niteliği fazla olmayan, tarihsel olarak gelişmiş temel kavramların yerine başkalarını koymaya niyetimiz yok. Bu durumda yeni kavramların oluşumu kolektif çaba gerektirecekir. Eğer tarihsel durumlar gerçekten değişirse, buna uygun yeni terimler ortaya çıkacaktır.

4 Proleter kamusal alan kavramını biz icat etmedik. Bu kavram işçi hareketinin tarihinde, genellikle özgül bir tanım verilmeden çeşitli biçimlerde kullanılmıştır. Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde kavramın, özellikle de komünist partilerle ilişkili olarak kullanım tarzı açısından önem taşıyan bir özelliği öne çıkar. Proleter kamusal alan tam olarak partinin kamusal alanı olarak karakterize edilemez. Proleter kamusal alana seslenen herkes aynı anda öncelik olarak partiye seslense de, aslında kitlelere hitap etmektedir. Burada çarpıcı olan, kamusal alan kavramının her zaman, kitlelerin ya da parti üyelerinin örgütsel aygıtlar içinde gerçekleştirilemeyen ya da tartışmalı kalan belirli kararlar için seferber edilmesi gereğini ortaya koymak için kullanılmasıdır. Örneğin biri, 'proleter kamusal alanın gözünde partimizin itibarını ciddi biçimde tehlikeye atacak eylemlerden' bahseder (Herman Weber, *Die Stalinisierung der KPD in der Weimarer Republik*, ekteki belge, Rote Texte, Reihe Arbeit-erbewegung, n.d., 146). Parti önderliği içinde belirli bir fraksiyonun kararlarını ya da analizlerini uygulama; ya da bir bütün olarak proletaryanın çıkarlarıyla uzlaştırılamayan bir şeyi eleştirmek söz konusu olduğunda, hemen proleter kamusal alana seslenilir. Ancak, kitlelere ve onların desteğine yapılan bu araçsalcı sesleniş, kesin olarak burjuva kamusal alanının ilkelerinden birine denk düşer. Proleter kamusal alan ise, böyle çalışmaz. Burada kavram, kitlelere dışardan atfedilen bir nitelik, neredeyse kendiliğinden, sırf buna mahsus kılınmış bir nitelik taşır. Buradaki durumu niteleyen şey, bir parti örgütü ile kitlelerin artık ortak bir tecrübe bağlamı aracılığıyla bitişmemeleridir. Proleter kamusal alan kavramının kullanımı için verilebilecek daha da grafik bir örnek, Sovyet toplumunun gelişmesinin bir aşamasında pratik olarak Troçki'nin Sol Muhalefet'inin başarı imkanının çok az olduğu bir durumda, Troçki ve yandaşlarının resmi Ekim gösterilerine paralel olarak düzenledikleri eylemdir. Aynı zamanda Lenin de çeşitli şekillerde, parti yönetiminin çoğunluğuna karşı durarak belli kararların geçirilmesi istendiği durumlarda partiye seslenmeye işaret eder. Bütün bu durumlarda proletarya, özgül bir kamusal alanın taşıyıcısı olan bir bütün olarak ele alınır. Marx'ta 'proleter' kavramı, her ne kadar bunların maddi temelini oluştursa da, işçi sınıfının sosyolojik ve ekonomi politik tanımlamalarında yansımayan bir anlam içeriğiyle tınlar. Proletarya, var olan dünyanın pratik olumsuzlanmasının özüdür; bu durumun işçi sınıfının politik kurtuluş tarihinin bir parçası olması için sadece kavramlaştırılması yeter. *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde Marx, işçi sınıfının tüm taleplerinin bu sınıfın varoluş tarzının ifade biçimleri olduğunu belirtir: "Proletarya var olan toplumsal düzenin sonunu ilan ettiğinde yaptığı şey aslında kendi varoluşunun sırrını beyan etmektir; sırrı, çünkü, mevcut düzenin fiili sona erdirilişinde yatar. Proletarya özel mülkiyetin olumsuzlanmasını talep ettiğinde, yaptığı şey sadece, toplumun zaten proletaryanın ilkesi haline getirdiği ve proletaryanın da toplumun negatif sonucu olarak ve kendi rızası dışında zaten cisimleştirmiş olduğu bu ilkeyi, toplumun ilkesi olarak ona geri vermektir." (*Marx-Engels Reader*, Robert C. Tucker (ed.), çev. T.B. Bottomore, New York: W.W. Norton, 1972, 23)

bu yaşama karakterini veren şey, tam da, gerçekte kendisini bir arada tutan ögelerin engellenmiş (tıkanmış) olmasıdır. Proleter yaşamını bağlayan ögelerin tıkanmasını destekleyen toplumsal tecrübe ufku ise, burjuva kamusal alanıdır.

Kamusal alan kavramının geçerlilikte olan yorumlarında insanı çarpan şey, bir yığın fenomeni bir araya getirmeye çalışmaları ama yaşamın en önemli iki alanını dışlamalarıdır: **endüstriyel aygıtın tümü ile ailedeki toplumsallaşma. Bu yorumlara göre, kamusal alan, sözde, toplumun bütününü temsil etmesine rağmen tözünü, herhangi bir belirli yaşam bağlamını (Lebenszusammenhang) özgül olarak ifade etmeyen bir 'ara alandan' alır.**

Neredeyse tüm burjuva kamusal alan biçimlerine özgü olan zayıflık şu çelişkiden kaynaklanır: Burjuva kamusal alanı tözsel yaşam çıkarlarını dışlıyor olmasına rağmen, yine de bir bütün olarak toplumu temsil ettiğini iddia eder. Burjuva kamusal alanın bu iddialarını karşılayabilmesi için, ona, Brecht'in *Takvim Öyküleri*'nde Bay K'nın sözünü ettiği defne ağacına davranıldığı gibi davranmak gerekir. Defne ağacı daha da mükemmel ve yuvarlak olsun diye öyle budanmıştır ki, sonunda ortada ağaç diye bir şey kalmaz. Burjuva kamusal alanının temeli tözsel yaşam çıkarlarına yeterince oturmadığı için, sonuçta kapitalist üretimin daha elle tutulur çıkarlarıyla müttefik olmaya mecbur kalır. Burjuva kamusal alanı açısından proleter yaşamı, 'kendinde bir şey' olarak durur: Proleter yaşamı, burjuva kamusal alanı üzerinde bir etkide bulunur; ama onun tarafından anlaşılmayan bir şey olarak kalır.

Bilinç ve program endüstrisinin eğilimleri, reklamcılık, firmaların ve idari aygıtların tanıtım kampanyalarının birbirinden tamamen farklı temelleri vardır. Ama tüm bunlar, (kendisi de sözde-kamusal alan olan) gelişmiş üretim süreciyle birlikte, klasik kamusal alanın üzerine oturan *yeni, üretimin kamusal alanlarını* oluştururlar. Üretimin bu kamusal alanları, kamusallık dışı temellere dayanırlar; ve kamusal alanın geleneksel biçiminin aksine, gündelik yaşamı hammadde olarak işler ve bu yaşam bağlamına nüfuz etme gücünü doğrudan kapitalist üretim çıkarından alırlar. Üretimin kamusal alanları, bir ara alan olarak geleneksel kamusal alanın (seçimlerin devresel kamusal alanının, kamuoyu oluşumunun) üzerinden atlayarak, bireyin özel alanına doğrudan ulaşmayı hedeflerler. Proleter karşıt kamusal alanın, içine sermayenin çıkarlarının işlemiş olduğu üretimin bu kamusal alanlarıyla yüzleşmesi; ve kendisini sadece klasik kamusal alanın antitezi olarak görmemesi gerekir.

Burada aslolan, işçi sınıfının pratik politik tecrübesidir: İşçi sınıfının kendi tecrübelerinin burjuva kamusal alanının dar ufukları aracılığıyla tanımlanmasına izin vermeden, burjuva kamusal alanıyla nasıl başedeceğini bilmesi ve bu alanın ortaya koyduğu tehditlerin farkında olmasıdır. İşçi sınıfına özgü tecrübenin kristalleşmesinin ortamı olarak burjuva kamusal alanının herhangi bir kullanım

değeri yoktur. Hatta, burjuva kamusal alanı gerçek düşman bile değildir. Ortaya çıkışından itibaren işçi sınıfı hareketinin kaygısı, proleter çıkarları kendi kamusallık biçimleri içinde politik olarak ifade etmek olmuştur. Bununla paralel giden amaç, egemen sınıfın devleti araç olarak kullanmasına karşı koymaktı. Marx'ın, mülk sahibi sınıfın beş para ödemeden, binlerce jandarma, ormancı ve askeri kendi çıkarları doğrultusunda kullanarak devletin yürütme gücünü ele geçirip kamusal alanı çalmış olmasını odun hırsızlığına benzeterek betimlemesi, bu gerçeği tanıdığını gösterir. **Eğer kitleler kamusal alanın desteğiyle gücüne güç katmış bir egemen sınıfla savaşmaya çalışıyorlarsa, bu ümitsiz bir mücadele olur; çünkü kamusal alanı oluşturanlar aslında kendileri olduğu için, bu durumda her zaman aynı anda kendilerine karşı da savaşmış olurlar.** Bu gerçeği idrak etmek hiç de kolay değildir. Çünkü, burjuva kamusal alan fikri, yani 'politik önemi olan tüm karar alma süreçlerinin, yurttaşların kendi kanaatlerini hukuk garantisi altında tartışarak oluşturma hakkına bağlanmasına ilişkin bu cüretli kurgu,[5] ortaya çıktığından itibaren çift değerli bir niteliğe sahip olmuştur. Devrimci burjuvazi, empatik kamusal alan kavramı aracılığıyla tüm toplumu bir birlik altında kaynaştırma çabasındaydı. Bu bir hedef olarak kaldı. Gerçekte ise, her ne kadar politik terimler içinde ifade edilmemiş olsa da, toplumun bir aradalığını zorlayan şey meta üretimi temelinden kaynaklanan değer soyutlamasıydı. Ancak o zamanlar toplumun meta değişimi ve özel mülkiyet dışında bir şey üzerine kurulmuş olabileceği mümkünmüş gibi görünüyordu. Bu yolla kamusal alan fikri, bu alanın örgütlediği kitlelerde olası reformlar ve alternatifler konusunda bir farkındalık yarattı. Bu yanılsama, burjuva kamusal alanının kategorileri içinde ortaya çıkan her politik hesaplaşma ve kitle seferberliği çabasında hep yeniden tekrarlanır.

Burjuva toplumu, kamuoyu üretme hazırlığı içinde geçen yüzyılların ardından on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara gelindiğinde, kendi tecrübe ve ideolojilerinin kristalleşme noktası olarak kamusal alanı oluşturdu. 'Burjuvazinin diktatörlüğü' kendisini bu kamusal alanın kompartmanlaştırılmasında, yani *biçimlerinde* ifade eder. Başlangıçta burjuva devrimi kapitalist üretim tarzının sınırlarını aşmak için kapsayıcı bir çaba göstermiş olsa da, biçimlerin kendisi (yani örneğin, güçler ayrımı; kamusal ve özel, politika ve üretim, gündelik dil ile hakiki toplumsal ifade ayrımları; bir yanda eğitim, bilim ve sanat, öte yanda kitlelerin çıkarları ve tecrübeleri arasındaki zorlanmış bölünme), toplumsal eleştirinin, karşıt kamusal alanın ve nüfusun çoğunluğunun kurtuluşunun salt dile getirilmesini bile engeller. Tecrübenin ve toplumsal pratiğin birbiriyle ilişkili tüm niteliksel ögelerinin parçalanmış olduğu bu ortamda, geniş anlamıyla proletaryanın tecrübe ve çıkarlarının kendilerini örgütleyebilme şansı hiç yoktur.

---

5 Jürgen Habermas, "Introduction," *Theory and Practice*. Frankfurt, 1971, 32.

Biz kitabımızda, proleter tecrübenin içeriğinin ne olduğunu söyleyebileceğimizi iddia etmiyoruz. Ama politik kaygımız, kamusal alan ve kitle iletişim araçları incelemesini, içine doğallıkla yerleştiği ve aslında burjuva kamusal alanının kompartmanları üzerine varyasyonlar üretmekten öteye gidemeyen bir yığın yayınla sonuçlanan inceleme bağlamından koparmaktır. 'Doğallıkla yerleşme'den anladığımız şey, 'kamusal alan' anahtar terimiyle bağlantılı olan ve hiç incelenmeden kullanılan çok önemli kavramların muğlaklığında apaçık görülmektedir. Kamuoyu, yasaların uygulanması, haber alma özgürlüğü, kamusal bir alanın üretimi, kitle iletişim araçları vb. ile örneklenebilecek tüm bu kavramlar, aslında tarihsel olarak gelişmişlerdir ve özgül çıkarları ifade ederler. Toplumsal gelişmenin çelişkili doğası, bu kavramların çelişkili doğasında tortularını biriktirmiştir. **Bu kavramların kaynağına ve bunları kimin kendi yararına kullandığına** yönelik bir sorgulama, kavramların içerikleri hakkında bize, filoloji ya da düşünce tarihine yapılacak gezintilerden çok daha fazla şey söyler.

Burjuva kamusal alanı iletişimin formel özelliklerine dayandırılmıştır. Yani eğer insan bu alanın içinde ortaya atılmış olan fikirlere odaklanırsa, o zaman bu alan sürekli bir tarihsel ilerleme şemasıyla temsil edilebilir. **Ama tersine, eğer kalkış noktası olarak bu alanın gerçek tözü alınırsa, burjuva kamusal alanının hiç de bileşik olmadığı, aksine, aslında sadece soyut bir biçimde ilişkilenmiş tekil alanlar yığınından oluştuğu görülecektir.** Televizyon, basın, çıkar grupları ve politik partilerin kamusal alanı, ordu, yaygın eğitim, üniversitelerdeki kürsüler, hukuk sistemi, kiliseler, endüstri ve diğerleri, genel bir kamusal alan kavramı içinde sadece görünüşte birleştirilmiştir. Gerçekte bu genel, baskın çıkan kamusal alan bir fikir olarak yukarıda sayılan çoklu alanlara paralel işler ve her bir alanın kendi içindeki çıkarlarca, özellikle de üretim sektörünün örgütlü çıkarları uyarınca kullanılır. Ancak baskın çıkan sadece kamusallık dışında oluşturulmuş olup üretim sektöründen türeyen bu alanlar değildir; aynı zamanda, kapitalist üretimin bir yan ürünü olan ve üretim şebekesinin kendisini meşrulaştırma yeteneği konusunda taşınan ezici kolektif şüphedir. Bu iki eğilim bir araya gelir ve devlet ve parlamentodan bileşik klasik kamusal alanın uygulamalarıyla bütünleşir. Bu nedenle klasik kamusal alan, her ne kadar çöküşte olsa da, arkasına bakıldığında kapitalist çıkarlarla doğrudan temas edilecek salt bir yanılsamadan ibaret değildir. Klasik kamusal alanın bir yanılsama olduğu varsayımı, tekil alanlar yığınından ibaret burjuva kamusal alanında politikanın sermayenin çıkarlarına karşı durabilecek bir karar oluşturabileceğine ilişkin karşı varsayım kadar yanlış olur.

Açıklamamızı sadeleştirmek amacıyla somut örneklerimizi oldukça yeni olan kitle iletişim araçlarından iki tanesiyle sınırladık. Bunlar, medya karteli ve televizyondur. Basın, parlamento, çıkar gruplarının ve politik partilerin kamusal alanı,

sendikalar ya da bilim ve araştırma gibi öteki alanları ayrıntılı biçimde incelemedik. Proleter kamusal alanın tekil yönleriyse, her ana bölümü takip eden bir dizi yorum içinde tartışılmaktadır.

Bu kitaptaki politik istemimiz, ekonomi politiğin analitik kavramlarını *aşağıya* doğru, yani insanların gerçek tecrübelerine indirerek tartışabilecek bir çerçeve oluşturmaktır. Böyle bir tartışmanın kendisi sadece burjuva ya da geleneksel akademik kamusal alanın biçimleri içinde kalarak sürdürülemez. Var olan toplumsal tecrübeleri yeni edinilecek olanlarla bir araya getirecek bir araştırmacı çalışmaya başvurmak zorundadır. Bu araştırmacı çalışmanın her şeyden önce kendi üretim temelleriyle, yani kamusal alan ve kitle iletişim araçlarının yapılarıyla ilgilenmesi ise kaçınılmazdır.

Frankfurt, Yaz 1972.

Çeviri: MERAL ÖZBEK

6

Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin "Kamusal Alan ve Tecrübe"si: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar*

MIRIAM HANSEN

"Kamusal alan, mücadelelerin savaş dışı yollarla karara bağlandığı (sonuçlandırıldığı) yerdir."
—ALEXANDER KLUGE

Kamusal alan üzerine Almanya'da yapılmış tartışmaların İngilizcede geç yayınlanmış olması bile, 'kamusalın' postmodern çağdaki akışkanlığına bir örnek diye gösterilebilir.[1] Kültürel 'kamusallığın' daha geniş alanı içinde uzmanlaşmış olan entelektüel söylemin kamusal alanına hangi kuramların gireceğini belirleyen nedir? Belirli kavramlar yaygın bir geçerlilik kazanmaya nasıl ve ne zaman başlarlar? Yani akademik paradigmadaki değişimin, kültürel politikanın ve yayın alanındaki eğilimlerin bağlantılandığı hangi anda? Avrupa'daki kamusal oluşumlar için geliştirilmiş bir kavramsal çerçeve Amerika'ya ne derece transfer

* Bu metin, Aralık 1990 tarihinde tamamlandı; ve Alexander Kluge ve Oskar Negt'in, Peter Labanyi, Jamie Daniel ve Assenka Oksilof tarafından İngilizceye çevrilerek Kasım 1993'te Minnesota Üniversitesi Yayınları'ndan yayınlanacak olan *Kamusal Alan ve Tecrübe* adlı kitaplarında "Önsöz" olarak yer alacak. Bu metnin üretimine yardımcı olan tartışmalar ve okumalar için, Kitle Kültürü Atölyesi ve Kültürel Pratik Üzerine Komite üyelerine ve Chicago Üniversitesi'nden Laureen Berlant, William Brown, Michael Geyer, Thomas Holt, Arthur Knight, Loren Kruger ve Moishe Postone'a teşekkür etmek isterim.

1 Almancada "*Öffentlichkeit*" terimi, İngilizcedeki karşılığı olan "*public sphere*"i aşan bir anlam çeşitliliğine sahiptir. Onun gibi mekansal bir kavramdır; yani, anlamların geliştirildiği, dağıtıldığı ve üzerinde tartışarak anlaşmaya varıldığı toplumsal alan ya da arenalara ve aynı zamanda bu süreç tarafından ve bu süreç içinde oluşturulan kolektif gövdeye, 'kamu'ya işaret eder. Ama *Öffentlichkeit* bunlara ek olarak aynı zamanda, tasavvur edilen bir muhteva ve kriter anlamına gelir. Bu alanlarda ve daha geniş, bölgelerüstü bağlamlarda üretilen bu kriter, terimin Almancadaki kökü olan *öffen*'le aynı anlama gelen '*glasnost*' ya da 'açıklık'tır. İngilizcedeki '*publicity*' (tanıtım) aslında Almanca terimin ek anlamını (sadece onun tarihsel olarak yabancılaşmış biçimiyle) kavrar. Negt ve Kluge ise 'toplumsal tecrübenin genel ufku' olarak "*Öffentlichkeit*" terimini, bu iki anlam arasındaki diyalektik gerilim içinde geliştirirler. Bkz. İngilizce çevirmen Peter Labanyi'nin notu: "Public Sphere and Experience: Selections' [Kamusal Alan ve Tecrübe: Seçmeler], *October* 46, Fall 1988, 60. [Not: bu metinde olmayan ama Hansen'ın *Kamusal Alan ve Tecrübe*'nin İngilizce çevirisinde basılan "Önsöz"üne eklediğini/çıkardığını fark edebildiğim cümleleri << >> işaretleri arasında göstermeye çalıştım. [ç.n.]]

edilebilir? Jürgen Habermas'ın doçentlik tezi olan *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (1962) İngilizcede neredeyse otuz yıl sonra yayınlandığında, eleştirmenler kitabın 'aynı zamanda hem güncel hem de anakronik' olan niteliği üzerinde çok düşünüp durdular.[2] Negt ve Kluge'nin *Kamusal Alan ve Tecrübe* <bundan böyle bazen *KAT*> çalışmasının İngilizce çevirisinin 1972'de, ilk basımından neredeyse yirmi yıl sonra çıkmak üzere olduğu bu günlerde kitabın zamansal, politik ve coğrafi-kültürel koordinatları yeniden ve belki de Habermas'ın kitabından daha çok sorgulanıyor.

Negt ve Kluge'nin kitabı ne kadar eski? Ne kadar Alman? Ben, *KAT*'ın görece zaman aşımına uğramamış olması ya da güncelliği konusunda hüküm vermek yerine tarihselliğinin, yani 1970'ler Almanyası'yla asıl ilişkisinin arka kapısından girerek bugüne uygunluğunu tartışacağım. Şüphesiz kitabın yazılmış olduğu tarihsel anla belirli şekilde üstüste bindireceğim bu tartışma, okuyucunun, kültürlerarası karşılaştırmanın etkisiyle katlanmış bir zaman eğrisi içinde yolculuk yapmasını getirecektir. Ancak kitabın tarihselliği (o sırada nerede ve kaç yaşında olduğunuza bağlı olarak) sadece nostaljik ya da anakronik bir etki yaratmakla kalmıyor, aynı zamanda 1990'ların meseleleriyle dolaylı ilişki hatları da ortaya koyuyor.

KAT'ın salt bir arkeolojik ilgi nesnesi olmamasını garantileyen özelliği, konusunu işlerken harekete geçirdiği inanılmaz söylemler, sorular ve perspektifler alaşımıdır. Bu durum bir dereceye kadar kitabın yazarlarının formasyonlarının farklı olmasından kaynaklanıyor. Ancak bu daha çok, yazarların sadece farklı akademik disiplinlerden gelmiş olmalarıyla değil, aynı zamanda her birinin disipliner ve profesyonel söylemlerin dar kulvarlarından uzak durmalarıyla ilişkili. Sosyoloji eğitimi görmüş olan Oskar Negt işçi sınıfı kültürü üzerine, *Toplumsal Fantezi ve Örnekle Öğrenme: İşçi Eğitiminin Teori ve Pratiği* (1966) adlı, yayınlandığında çok etki yapmış olan bir kitap yazdı. Amerika'da esas olarak bağımsız Alman Sineması'nın kurucusu olan bir yönetmen olarak bilinen Alexander Kluge ise, doktora derecesini hukuktan, minor derecesini de dinsel müzik konusundaki çalışmasından almıştı. 1972'de *KAT* yayınlandığında kendisi dört uzun metrajlı ve birçok kısa metrajlı film yapmış, iki ciltlik öykü kitabı yayınlamış ve Federal Film Destek Yasası için politik mücadele içine dalmış biriydi. Negt ve Kluge'yi bir araya getiren şey, Frankfurt Okulu ile öğrenci hareketinin şafağında Eleştirel Kuram ve toplumsal mücadele arasındaki ilişki üzerine sürdürülen tartışmaların bağlamı oldu. (Negt, Jürgen Habermas'ın asistanıydı. Kluge ise, Adorno'nun arkadaşı ve takipçisiydi). Bu tartışmalarda Negt'in odaklandığı konu, politik örgütlenme ve işçi sınıfı bilincinin geliştirilmesinde kültür ve eğitimin rolü üzerineydi. Kluge'nin çalışmaları ise alternatif bir medya kültürü ve böyle bir kültürü hem gerekli hem de mümkün kılacak politik ve ekonomik koşullar üzerinde dönüyordu. İkisinin

2 Dana Polan, "The Public's Fear, or Media as Monster in Habermas," *Social Text*, 25-26, 1990, 260.

ilgileri, şu soru üzerinde örtüştü: Toplumsal tecrübe nasıl geliştiriliyor ve bağlayıcı oluyor; diğer bir deyişle, bir 'toplumsal tecrübe ufku' hangi mekanizma ve dolayımlar aracılığıyla, kimin çıkarına ve hangi etkiyle oluşturuluyor? Negt ve Kluge için bu sorun, kamusal alan meselesinin göbeğinde yer alıyordu ya da kamusal alan sorununun bizatihi kendisiydi. Daha doğrusu, meseleyi ortaya bu koyuş tarzı, 'kamusalın' ve onunla birlikte kamusal ve özel olan arasındaki ayrımın tekil, temelli ya da tarihdışı bir biçimde tanımlanma imkanını sorguluyordu.

Negt ve Kluge'nin projesinin 1990'larda ABD'de sürdürülmekte olan son tartışmalarla birkaç açıdan yakınlığı var. Şüphesiz kamusal alan kavramı yeni değil. Amerikan politik ve toplumsal düşüncesinde John Dewey, Walter Lippmann, C. Wright Mills ve Hannah Arendt'ten Jean Elshtain ve Richard Sennett'e dek uzanan geniş bir kamusallık yazını var. Ancak 1980'lerin sonundan itibaren 'kamu/sal' terimi birden yeni bir aciliyetle, farklı disiplinler ve bağlamlar içinde yeniden ortaya çıktı (tarih, sinema ve televizyon çalışmaları, sanat eleştirisi, feminist, gey, lezbiyen, sömürgecilik-sonrası ve maduniyet perspektifleri, bunlardan sadece birkaçı). Terim şimdilerde kitap ve makale başlıkları ve kolej derslerinin adı olarak çeşitlenerek yayılıyor. Pennsylvania Üniversitesi'ndeki Uluslarötesi Kültürel Çalışmalar Merkezi iki yılda bir çıkardığı bülteni, 1988'den itibaren *Public Culture* (Kamusal Kültür) adı altında yayınlamaya başladı. 1990'da *Social Text* (Toplumsal Metin) dergisi, içinde Habermas eleştirilerinin ve Negt ve Kluge'nin kitabından parçaların da bulunduğu 25/26 no'lu özel sayısını "Hayalet Kamusal Alan"a ayırdı. Özel sayıdaki bu 'hayalet' altbaşlığıyla Lippmann'ın 1925'te yayınlanan *Hayalet Kamu* (The Phantom Public) kitabındaki polemiğe gönderme yapan dergi editörleri, kamusal alan üzerine geliştirilen Amerikan söylemiyle, o zamana dek neredeyse hemen hemen *New German Critique* gibi oldukça uzmanlaşmış dergiler aracılığıyla sınırlı olarak erişilebilen Almanya'daki tartışma arasında bir köprü kurma amacında olduklarının işaretini veriyorlardı.[3]

Kamu/sal kategorisine bu yeni ilgiyi geleneksel ilgiden ayıran şey, çağdaş politik meseleler ve toplumsal gelişmelere çok daha doğrudan angaje olmanın harekete geçirdiği ve arttırdığı disiplinlerarası ilişkilerdir. Bu meselelerin birbiriyle de örtüşen kabaca üç muhalefet alanına denk düşüğü söylenebilir:

(1) Toplumsal cinsiyet ve cinsellik. Özellikle de yeniden üretim, çocuk bakımı, cinsel ifade ve mahremiyet biçimlerinin düzenlenmesi üzerinde sürdürülen mücadeleler.

3 Bkz., örneğin, Jürgen Habermas, "The Public Sphere: An Encyclopedia Article," 1964; *New German Critiqu* 3, Fall 1974, 49-55; Eberhard Knödler-Bunte, "The Proleterian Public Sphere and Political Organization," *New German Critique*, 4, Winter 1975, 51-75; aynı zamanda, Peter Uwe Hohendal, *The Institution of Criticism*, N.Y.: Cornell University Press, 1982, 7. bölüm.

(2) Irk ve etniklik. Özellikle, kamusal hakların geri çekilmesi, etnik-ırkçı şiddetin artması, ayrılıkçılık, milliyetçilik ve kimlik politikası meseleleri.

(3) Kaçınılmaz bir biçimde değiştirilen ve değişen temsiliyet ve alımlama ilişkileri. İlk iki mücadele alanını ortak kesen bu üçüncü alandaki değişmeler, bir düzeyde özel ve elektronik tüketim medyasındaki hızı giderek artan küreselleşmenin; öteki düzeyde ise, sanatların federal olarak desteklenmesi ve beşeri bilimlerdeki çokkültürlülük meselesinin etrafında ulusal düzeyde süren çatışmaların izlerini taşıyor.

Bütün bu çatışmalı alanlardaki asıl meselenin ne bütünüyle toplumsal ne de bütünüyle politik olduğunu söyleyebiliriz. Mesele daha çok kamusallık boyutunu içeriyor. Ama bu kamu boyutu da artık 'kamuoyu' alanına kapatılamayacağı gibi, terimin herhangi bir normatif anlamına da kapatılamaz. Bu boyut bugün kendisini, birbirine çok ters yerlerde ve çeşitli, çelişkili kümeleşmeler içinde ortaya çıkarıyor. Örneğin kürtaj karşıtı militanların, Sivil Haklar hareketinde ve Vietnam Savaşı'na protestolar içinde geliştirilmiş direniş taktiklerini (yani, ulusal televizyon ve basının kamusal alanını harekete geçirebilmek için bunların yerel düzeydeki işleyişlerini bozmayı amaçlayan muhalif gruplaşmaların taktiklerini) benimsemeleri, ne anlama geliyor? Pornografiye karşı mücadele eden feministlerin, burjuva kamusal alanının dışlama ve inkar etme deposuna ait bir silah olan sansürcü yasamaya başvurmalarının anlamı ne? Kamusal yaşamın her sektöründe büyüyen homofobi ile moda ve yaşam tarzı endüstrilerinin gey imajlarını asimilasyonu, nasıl olup da yan yana durabiliyor? Gey ve lezbiyen altkültürleri buradaki tecrübeyi alıp, cinsel kimlik ve cinsel kutuplaşma normlarının genel eleştirisi için kullanabilir mi? Afrikalı-Amerikalılar, kendi diyasporik kültürel mirasları; bu mirasların beyazlar tarafından müzik, moda ve dilde soğurulması; ve onları hâlâ istisnai ve gösterileştirilmiş yazarlık, temsil ve iktidardan başka her şeyden dışlayarak basmakalıp ve marjinal figürler olarak çizen egemen medya kültürü arasındaki çoklu çatlakları nasıl uzlaştırıyorlar? Bu türden kültürel 'melezlik' tarzları, toplumsal ve ekonomik mücadele için nasıl harekete geçirilebilir?[4]

Bunları ve bunlara benzer soruları bugün 'kamu' problematiğinin parçası olarak algılıyorsak eğer, bu algının kendisi kamusal alanın oluşumundaki ve bu alanın tecrübe ufuklarının dokusu ve parametrelerindeki temel değişimlerin ölçüsü sayılmalıdır. Meseleye Negt ve Kluge'nin ilgilerine esas olan mantıkla bakarsak, şunu söyleyebiliriz: Kamusal alanın elektronik medya ve uluslararası

4 Cornell West, "The New Cultural Politics of Difference", Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha, Cornel West, eds., *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, New York, New Museum of Contemporary Art, Cambridge, London: MIT Press, 1990, 19-36, 29. Bu bağlamda, altmışların başlarından beri Afrikalı-Amerikalıların, tüm öteki gruplara nazaran daha çok sinemaya gitmeleri, esas olarak revaçtaki filmler olsa dahi bunları mahallerindeki salonlarda seyretmeleri, hiç de önemsiz sayılabilecek bir şey değildir.

üretim ve tüketim şebekeleri aracılığıyla küresel olarak bütünleşmesi ile medyanın, insanların tecrübelerinin 'hammaddelerini' daha da 'doğrudan' yakalamak yönündeki uğraşısı sonucunda ortaya çıkan etkilerinin ve oluşturucu bileşenlerinin çeşitlenmesi birbiriyle el ele gidiyor. Ancak bu yapısal çeşitlenme otomatik olarak 'farklılığa ilişkin yeni bir kültürel politikaya' dönüşemiyor (Cornell West). Tam da tersine, bu tür bir çeşitlenmenin, altkültürel şebekelerin ya da kitle kültürü halinin ötesine geçebilecek ve geleneksel kültür ve genel eğitim kurumlarını dönüştürecek bir fark yaratmasını engellemek için güçlü kampanya ve mekanizmalar geliştiriliyor. Günümüzde sanat projeleri ve sergilerin federal kaynaklarla desteklenmesi, beşeri bilimlerdeki ders programları ve Batı kanonunun statüsü üzerinde sürdürülen 'kültür savaşları,' bu tür engelleme çabalarının örneğini oluşturuyor. Bunlar, Amerikan kolej kampüslerinde ve kamusal yaşamın öteki sektörlerindeki artan farklılaşmalara karşı geliştirilen tepkiselliği yansıtıyor.

Kültürel değerler konusunda (zaten hiçbir zaman var olmayan) değerden arınmış bir hiyerarşiyi yeniden kurmaya yönelik neomuhafazakar çabalar gerçek bir tehdit yaratıyor. Bu çabalara karşı özellikle içinde bulunduğumuz kısıtlanmış kaynaklar ve bütçe kesintileri döneminde canlı ve yaratıcı bir biçimde mücadele yürütülmesi gerekiyor. Bu da meselelerin daha geniş bir biçimde, kamusal alandaki geleneksel yazınsal kültürün dışındaki medyayı ve diğer oluşturucu bileşenleri içeren yapısal değişimlere ilişkin daha geniş bir perspektifle yeniden formüle edilmesiyle mümkün görünüyor. TV muhafazakarlığının tanıtım silahları ve yaşam-hakkı hareketiyle karşılaştırıldığında, örneğin *Commentary*, *The New Criterion*, *The New Republic*, *The New York Review of Books* ya da sırasıyla *The Nation* ve *The Village Voice* dergilerinde sürdürülen entelektüel savaşlar, orta-sınıf gazeteciliğinin kamusal alanının geri saflarında sürdürdüğü hafif çatışmalardan öteye gitmiyor. Bu, sanat(lar) ve edebiyat(lar)ın nasıl okutulması gerektiği konusunda sürdürülen mücadelenin gereksiz ya da anakronik olduğunu söylemek anlamına gelmiyor. Buradaki mesele, eleştiri ve kuram da dahil olmak üzere sanat ve edebiyat kurumlarının artık çok uzun zamandan beri başka ifade, temsil ve alımlama medyalarıyla yepyeni bir bağlama oturtulmuş olmasından kaynaklanıyor. Bu elektronik medyalar sanat ve edebiyatla meşgul olmanın önünü hiçbir şekilde kesmemiş olsalar da, Walter Benjamin'in de fark ettiği gibi, sanat ve edebiyat adına yapılan kültürel üstünlük taleplerini ve bu taleplerin kamusal alanın oluşumundaki normatif işlevini sorgulayarak, bunları kaçınılmaz biçimde sorunsallaştırıyorlar.

Son on-yirmi yılda çeşitlenerek çoğalan yeni kamusallık biçimleri, özellikle de elektronik medya aracılığıyla oluşan yeni biçimlenmeler, entelektüel etkinliğin işlevi, kapsamı ve tarzı üzerine yeniden bir kez daha düşünmemizi zorlamakla

kalmıyor; aynı zamanda bizi, kamusal alanın uzamsal, topraksal ve jeo-politik parametrelerini yeniden tanımlamaya zorluyor.

Geleneksel yaklaşımlarda kamu, kozmopolit çeşitliliği uzlaştırma yeteneğinde bir matris olarak tanımlanmış olsa bile, ulusal sınırlar tarafından çizilen bir alanı varsayıyordu.[5] İletişim endüstrilerinin giderek daha çok ulusötesinde, küresel ölçekte yeniden yapılanması ve yayılması, ulusal kültür ve ulusal kimlik kavramları etrafında yeni soru işaretleri yarattı. Gerçekten de ulusötesileşme sürecinin giderek artan hızı, ister yerel ister bölgesel isterse de ulusal olsun, kamu kavramını toprağa bağlı (territorial) herhangi bir birim içinde temellendirmeyi giderek zorlaştırıyor.

Bu toprakdışılaşma sürecinde yeni, oldukça çift değerli tekillik ve evrensellik biçimleriyle karşı karşıya kalıyoruz. Özellikle de değişen küresel yapılarla ilişkisi nezdinde yerel olanın yeniden tanımlanmasına şahit oluyoruz.[6] Yerel olan bir yandan, işin içindeki ulusötesi mali, politik ve kültürel ekonomilerin karmaşıklığını maskeleyen bir biçimde deyim olarak ve gösteri olarak yeniden icat ediliyor. Ve televizyon haber programlarında ve basında küresel meseleler, banliyöcü ve dar anlamda taşracı terimlerle sunularak şekilleri değiştiriliyor: Dünya, Maine'deki golf rotasından yönetiliyor. Öte yandan da metaların, teknolojilerin, nüfusun, bilginin, imajların, anlatıların, yaşam üsluplarının, ifade ve temsil tarzlarının akışı, yerel düzeyde ortaya çıkmayı ve örgütlenmeyi sürdüren alternatif kamusal alanların sağladığı teçhizat deposuyla zenginleşiyor (ABD'deki Paper Tiger televizyonu, Deep Fish Televizyonu ve Edge, Pacifica Radyosu, Çin öğrenci hareketi, Brezilya'daki kadınların video üretim grupları gibi...).

Aynı zamanda da küresellik, egemen kamusallık içinde sahte bir kamusal alan olarak, yeni bir küresel sivil haklar ve ekoloji politikasının başlangıcı yerine, komünizmin yenilgisi anlamına gelen 'yeni dünya düzeni' olarak fetişleştiriliyor. Bu sahte kamusal alan bir yandan Körfez Savaşı, Tiananmen Meydanı, Sovyetler Birliği'nın yıkılması gibi ulusötesi 'gösteri;' diğer yandan da, CNN'in özel uzmanlığı olan 'evrensel insan öyküsü' olmak üzere, bu ikiz türler aracılığıyla palazlanıyor. Küresel sentez ve şeffaflığa ilişkin televizyon dramaturjileri mükemmelleştirildikçe, Amerika'da ve tabii dünyada yaşayan geniş nüfusların 'yaşam bağlamları' (Negt ve Kluge'nin *Lebenszusammenhang* terimi) giderek daha çok birbiriyle bağlantısız, parçalanmış ve ilişkisiz görünüyor. Mesele sadece kitlesel işsizlik, yoksullaşma, toplumsal ilişkilerin gaddarlaşması, çevre kirlenmesi, kent-

5 Bkz., örneğin, Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*, 1974; New York: Vintage, 1978, 3. bölüm.

6 Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy," *Theory, Culture and Society*, Sage, 7.1-2, 1990, 295-310; 306 dipnot. Küresel kültür üzerine bu özel sayıdaki Mike Featherstone'nun ve diğerlerinin makaleleri. Aynı zamanda, bkz., Cynthia Schneider; Brian Wallis, *Global Television*, New York, Wedge Press; Cambidge, MIT Press, 1988.

sel altyapıların, eğitim ve sağlık hizmetlerinin çökmesinin gözardı edilmesi ya da bastırılması değil. Bunlar revaçtaki kamusallığın konusu haline geldiklerinde de, ulusal kimlik ve uluslararası liderliğe ilişkin meta-anlatıları hemen hemen hiç gayrimeşrulaştırmadan, sanki birbirinden ayrı, ilişkisiz sorunlarmış gibi temsil ediliyorlar.

Parçalanmanın On Yılı Olarak 1970'ler

Negt ve Kluge 1970'lerde *KAT*'ı yazarken yukarıda anlatılan gelişmeleri öngöremezlerdi ya da aynı bakış açısından betimlemezlerdi. Onlar o zamanlar –ve hâlâ– kamusal yaşamın sorunlu bir yazınsal kültüre ve sorunlu bir ulusal kimliğe ilişkin ikiz takıntılarla meşgul olmayı sürdürdüğü bir ülkede yazmaktaydılar. Ama bu bağlam bilhassa medya kuramı ve medya pratiğindeki önemli gelişmelerin yanı sıra, kadın hareketinin ve 'yeni toplumsal hareketlerin' oluşumunu içeriyordu; ve bunlar Negt ve Kluge'ye günümüzün ilgileriyle yakınlaşabilecek politik ve eleştirel yönelimleri harekete geçiren kavramsal bir çerçeve sağladı.

1990'ların perspektifinden bakınca Almanya'nın yetmişli yıllarının ('yirmiler'deki ya da 'altmışlar'daki gibi) münferit bir ruha ya da dönemsel bir öze sahip olduğunu söyleyemeyiz. 1970'ler daha geniş tarihsel akımlar arasındaki bir geçiş dönemi oldu, bir set oluşturdu. Yetmişler öğrenci hareketinin parçalanmasıyla, 1969'da Theodor Adorno'nun ölümüyle ve aynı yıl Federal Almanya'nın ilk sosyal demokrat başbakanı Willy Brand'ın seçilmesiyle başladı; 1977'deki 'Alman sonbaharı'yla, önde gelen sanayicilerden Hans-Martin Schleyer'in kaçırılmasıyla, ilk kuşaktan terörist önderlerin ölümüyle ve 1982'de Helmut Kohl'un başbakan seçilmesiyle sona erdi. Öğrenci hareketi, akademik özgürlük ve yurttaşlık arasındaki sahte ayrımları sorgulayarak ve (APO denilen) parlamenter politika ve parti politikalarının dışında eleştirel, muhalif bir güç oluşturarak burjuva kamusal alanının sınırlarını genişletmişti.

Aslında kendisi de hâlâ burjuvazinin devrimci kamusallığının ilkelerine yaslanmış olan bu eleştirel forum, 1970'lerin başlarında çeşitli amaçlar ve stratejiler çerçevesinde ayrılıp, dallanıp budaklanmaya başladı: ardarda yapılan antiemperyalist kampanyalar; Marksist-Leninist parti inşası ve *Betriebsarbeit* (aralarına karışarak fabrika işçilerini örgütlemek); antinükleer hareketin yeniden gruplaşması; yeni ortaya çıkan kadın hareketi ve kürtaj yasası üzerindeki mücadele; gecekondu hareketi ve gayrimenkul spekülasyonuna karşı muhalefet; sözlü tarih ve gündelik yaşam tarihçiliğine dönüş; kişisel olandaki, kırsal komünlerdeki, yiyecek kooperatifleri ve bilinç-yükseltme gruplarındaki politik olanın yeniden keşfi.

Bunların hepsi ABD'deki benzer oluşumlarla paralel giden, bazen de oradakiler üzerinden şekillenen etkinliklerdi.[7]

1970'ler başının bu bağlamında yayınlanan Negt ve Kluge'nin *Kamusal Alan ve Tecrübe* kitabı iki temel işlevi yerine getiriyor görünüyordu. Bir kere kitap, ortodoks Marksist ve komünist stratejilere bir alternatif önerdi ve böylece solcu entelektüelleri, kendilerini inkâr etmeye ya da çağdaş toplumsal ve kültürel gerçekleri nostaljik biçimde yanlış okumaya neden olacak örgütlenme biçimlerine angaje olma zorunluluğundan kurtardı. İkinci olarak ise yazarlar bir yandan egemen kamusal alanın radikal eleştirisi için bir dayanak sağladılar, diğer yandan, ister politik dışlamalar isterse de ideolojik temellük aracılığıyla olsun sistematik olarak olumsuzlanan geniş toplumsal tecrübe alanlarından türetilmiş empatik bir kamusallık nosyonunu korudular. Böylece Negt ve Kluge karşıt kamusal alan nosyonunu (*Gegenöffentlichkeit*) daha kapsayıcı olan "yaşam bağlamları"nda temellendirerek, birbirinden farklı bir dizi toplumsal hareketin kendi ilgilerini özdeşleştirip genellemelerini sağlayabilen bir kavramsal çerçeve sunmuş oldular. Dolayısıyla Heide Schlüpmann'ın dediği gibi *KAT*'ın, 'bireyler ve ekolojik, barış ve kadın hareketleri şeklinde parçalanmış bir solun kendisini yeniden birleşmiş hissedeceği kuramsal bir şemsiye' rolü oynaması bir rastlantı değildir —bu birlik, kadın hareketi örneğinde olduğu gibi oldukça aldatıcı ve pek çok açıdan engelleyici olmuş olsa da.[8]

Metni bu tarihsel bağlamdan bağımsız olarak okuyan biri için Negt ve Kluge'nin kitabının neden bu denli etkili olmuş olduğunu anlamak zordur. Aslında kitapta 1970'lerin davalarına ilişkin konuların tuttuğu yer, geleneksel Marksist ilgilere oranla çok azdır (tabii, 'kamplaşma ideolojisi' eleştirisi ve işçi hareketlerinin tarihsel yenilgisi üzerine diğer yorumlar dışında). 'Yeni toplumsal hareketlerin' sol politikada işçi sınıfının merkezi yerini (ve sınıfın 'üretici' tanımının geçerliliğini) sorguladığını gözönünde tutarak bakarsak, *KAT*, alternatif bir kamusal alanın örgütlenmesi açısından düşünülebilecek emek-dışı meselelere ve oluşturucu kesimlere çok az ilgi gösterir. Kitabın ekinde 'çocukların kamusal alanı'na

---

7 1970'lerin Almanyası için bkz., örneğin, Michael Rutschky, *Erfahrungshunger: Ein Essay über die siebziger Jahre*, Frankfurt: Fischer, 1982; ve Hanns-Josef Ortheil, *Köder, Beute und Schatten: Suchbewegungen*, Frankfurt: Fischer, 1985. Batı Almanya'daki 'yeni toplumsal hareketler' üzerine bkz. Karl-Werner Band, *Aufbrunch in eine andere Gesellschaft: Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublic*, Frankfurt, New York: Campus, 1984; ve Brand, ed., *Neue soziale Bewegungen in West-europa und den USA im internationalen Vergleich*, Frankfurt, New York: Campus, 1985; Roland Roth ve Dieter Rucht (eds.), *Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik*, Frankfurt, New York: Campus, 1987; Margit Mayer, "Social Movement Research and Social Movement Practice: The U.S. Pattern," D. Rucht (ed.), *Research on Social Movement: The State of Art in Western Europe and the USA*, Frankfurt: Campus, Boulder; Colorado: Westview, 1991, 47-120.

8 Heide Schlüpmann, "Femininity as Productive Force: Kluge and Critical Theory," *New German Critique*, 49 (Alexander Kluge üzerine özel sayı, Winter 1990, 69-78, 70.

ilişkin bir kısım ve metin boyunca arasıra da çevre ve savaş konularına referans vardır ve de 'kadının üretici gücü'nü özel olarak tartışan bazı dipnotlar bulunur.[9] Ama eğer kitap sonuçta bütün bir gruplar ve hareketler spektrumu için toparlayıcı bir nokta sağladıysa, bu, belirli bir dava ya da davalardan bahsettiği için değil, bu grupların kendi çalışmalarını hem muhalif hem kamusal olarak görmelerine; hem kendi özel ve somut çıkarları temelinde örgütlenmelerine hem de aynı anda toplumu bir bütün olarak dönüştürme görüşü bağlamında öteki marjinalleştirilmiş gruplarla zincirleme durabilmelerine izin verdiği içindir. 'Proleter' sıfatı Marksist düşüncenin devamlılığını öne sürmek için biraz ilginç, nostaljik bir çaba olarak görülebilir. Ama aynı zamanda böyle 'anakronik' bir kavramı bilinçli olarak canlandırmak, yazarlara, eskinin maskesi altında nitelik olarak yeni bir şeyi kuramlaştırma ve kamusal alanın ufkunda henüz yeterince görülmeyen temel dönüşümleri kaydedebilme imkanını verdi.

'Gegenöffentlichkeit' kavramını 1970'lerin Almanyası'nda bu denli güçlü ve kilit bir kavram haline getiren şey, bu kavramın eleştirel ve karşıt kamusal alan nosyonunu dönemin bir diğer kilit kavramı olan *Erfahrung* (tecrübe) kavramıyla ilişkilendirmiş olmasıydı. Bu Almanca terim bir tercüme gerektiriyor, çünkü en azından çağdaş gündelik kullanım açısından İngiliz ve Amerikan versiyonlarından farklı tarihsel ve kuramsal tınlamaları var. Bir kere, *Erfahrung* İngilizce karşılığı olan *experience* kavramı kadar olgusalcı bir yan anlama sahip değil. İngilizcede *experience* bu tür bir yan anlam aracılığıyla *expert* (uzman) ve *experiment* (deney) terimlerine bağlanıyor ve özne ve nesne arasında esasta dolayımsız ve güvenli bir ilişkiyi varsayıyor. Buna karşın kavramın Almanca kökeni olan *'fahren'* (sürmek, yolculuk etmek), hareketlilik, seyahat etmek, etrafta dolanmak ya da seyrüsefer etmek manasını taşıyor. Böylece *Erfahrung* hem zamana ilişkin bir boyut, yani süre, alışkanlık, tekrar ve dönüş iması yapıyor; hem de tecrübe eden öznenin bir derece risk aldığını ima ediyor (terimin Latince kökeni olan *peritı*, onu alttan alta tehlike anlamına gelen *peril*'e ve yok olmak anlamına gelen *perish*'e bağlıyor). Bu yan anlamlar *Erfahrung*'u daha nötr ve münferit bir oluş olan İngilizce *experience*'ın da içerdiği *Erlebnis*'ten (olay, macera) ayırıyor. *Erfahrung* ve *Erlebnis* arasındaki ayrım, Walter Benjamin açısından da hayati bir önem taşıyordu ve zaten Negt ve Kluge kitapta, Benjamin, Kracauer ve Adorno'nun yazılarında farklı vurgularla ortaya konan bu tecrübe kuramı geleneğini devralıp sürdürüyorlar.[10]

---

9 bkz. 1. bölüm, 36. dipnot; 6. bölüm, 4. dipnot; 18. Açıklama. Aynı zamanda bkz. Kluge, *Gelegenheits-arbeit einer Sklavin: Zur realistischen Methode*, Frankfurt: Suhrkamp, 1975, 223-41; ve Negt ve Kluge, "Der Anteil von der Frauenarbeit an der Menschen production," *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt: Zweitausendeins, 1981, 309-340.

10 *Erfahrung* ve *Erlebnis* arasındaki ayrım için, bkz. Benjamin, "On Some Motifs in Baudelaire" (1939), *Illuminations*, Hannah Arendt (ed.), New York: Schochen, 1969, 163. Benjamin'in *Erfah-*

İnsan anılan bu yazarlar arasındaki felsefi farklılıklara girmeksizin onların tecrübe kavramına duydukları belirli ilginin, modernlik altında tecrübenin değişen doğasını özellikle de geniş olarak yorumlanmış bir Marksist çerçeve içinden kavramaya yönelik çabalarının izini sürebilir (yani, Ernst Bloch da dahil olmak üzere 1920-30'ların Eleştirel Kuram'ının izini). Yaşam Felsefesi (özellikle Simmel, ama aynı zamanda Bergson) ve Fenomenolojideki gelişmelerden yararlanan Eleştirel Kuram, yanıtlarını daha sistematik biçimde, bir söylem ve disiplin olarak felsefenin parametrelerini sorgulayarak ve tarih, sosyoloji ve (Adorno'nun durumunda) estetik kuram olmak üzere bu farklı alanlar arasında serbestçe dolaşarak, felsefenin sınırlarında arıyordu.[11] *Erfahrung* meselesine gösterilen bu ilgide, özellikle de Benjamin ve Kraucer'in 1970'lerde yeniden keşfedilen yazılarında önemli olan şey kavramın, empatik ve olgusal kutuplar arasında gidip gelmesidir: Kavram, bir yandan, tecrübe sahibi olma ve düşünümsellik (reflexion), ilişkiler ve bağlantılar görebilme, gerçeklik ve fanteziyi el çabukluğuyla birbirine geçirebilme, geçmişi hatırlama ve başka bir geleceği tahayyül edebilme yeteneklerine dayanıyor. Öte yandan tam da bu yeteneklerin, endüstrileşme, kentleşme ve modern tüketim kültürünün saldırısı altında tarihsel olarak parçalanmasına ve dönüşümüne işaret ediyor. Böylece diyalektik bir dönüşle empatik anlamıyla tecrübe, tarihsel parçalanmanın, kaybın, kopuşun ve değişmenin etkilerini kaydedebilme ve bunlarla başedebilme yeteneğini içeren bir kavram olarak ortaya çıkıyor.

Buna göre *Erfahrung* yabancılaşma, izolasyon ve özelleştirmeye ilişkin kolektif tecrübe de dahil olmak üzere toplumsal anlam ufku ile bireysel idraki dolayımlayan matris olarak görülüyor. Bilindiği gibi bireysel ve kolektif tecrübe arasındaki ilişki, Adorno'nun hem Benjamin'le hem de Kraucer'le girdiği münakaşaların temel bir tartışma noktasını oluşturuyordu.[12] Bu münakaşaların yirminci yüzyı-

---

rung'un kendi içinde değişken yan anlamına duyduğu ilgi, başka şeylerin yanı sıra Kafka'dan yaptığı şu alıntıda karşımıza çıkıyor: "Tecrübem var... ve bunun karadayken deniz tutması olduğunu söylerken kesinlikle şaka yapmıyorum" (*Illuminations*, 130). *Social Text*'te (25/26, 1990, 24) *Erfahrung*'un 'pratik bilgi' olarak çevrilmiş olması, tabii ki bu yan anlamı kaçırıyor. [Ayırt etmek için *Erfahrung*'u 'tecrübe,' *Erlebnis*'i ise 'yaşantı' ya da 'deneyim' olarak çevirdim. [ç.n.]]

11 Bkz., örneğin, Walter Benjamin, "Program of the Coming Philosophy" (1917), çev. Mark Ritter, *Philosophical Forum*, 15.1-2, Fall-Winter 1983-1984, 41-51. Siegfried Kraucer, "Der Detektiv-Roman: Ein philosophischerTraktat" (1922-1925), *Schriften*, 1, Frankfurt: Suhrkamp, 1971, 103-204; "Die Wartenden" (1922), *Schriften*, 5.1, Frankfurt: Suhrkamp, 1990, 160-70; Theodor W. Adorno, "Die Aktualita der Philosophie" (1931), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973, 325-44; "Erfahrungsgehalt" ("Drei Studien zu Hegel"), *Gesammelte Shcriften*, 5, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, 295-325.

12 Benjamin'in "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" makalesine, Adorno'nun "On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening" (1939) makalesinde verdiği yanıt için bkz., Andrew Arato ve Eike Gebhart, *The Essential Frankfurt School Reader*, New York: Urizen, 1978, 299. Adorno'nun adı geçen makaleyle ilgili olarak Benjamin'le yaptığı yazışmalar ve Benjamin'in Baudelaire ve Paris Pasajları çalışmaları, çev. Harry Zohn, Ernst Bloch vd., *Aesthetics*

lın toplumsal tecrübesinin girdabı olan kitle kültürü meselesi etrafında patlaması da bir rastlantı değildi. Adorno açısından tekelci kapitalizmin ve faşizmin homojenleştirici gücü altında var olan herhangi bir kolektif gövde yanlıştan başka bir şey olamazdı. Hakikat, özdeşsizlikte (nonidentity) yatıyordu ve yalnızca modernist sanatın paradokslu özerkliği içinde kavranabilirdi. Adorno özerk sanatın esoterik statüsünün, 'kültür endüstrisi' parçasını da yaratmış olan aynı kapitalist mantığın öteki parçası olduğunu; ve Andreas Huyssen'in de dediği gibi, modern kültür üzerine her kuramın, yüksek sanat ile kitle kültürünün 'zorlayıcı bir *pas de deux* (ikili dans) içinde bulunduğunu' kabul etmesi gerektiğini çok iyi biliyordu.[13] Ancak Adorno'nun tecrübe kavramı birinci parçada, yani özerk sanat eserlerinin mutluluk vaadi (*promesse de bonheur*) üzerinde temellenmişti.

Buradaki problemin, bu estetik normun Adorno'nun tecrübe nosyonuna bireyci ve elitist bir önyargı bulaştırmış olmasından kaynaklandığını söylemek meseleyi basitleştirir (Benjamin ve Kraucer de birçok açıdan aynı derecede bireyciydiler). Mesele, Adorno'nun estetik normunun *Erfahrung*'un empatik ve olgusal yönleri arasındaki diyalektiği, tarihin en karanlık dönemlerinden birinde donduruyor olma eğiliminde yatıyordu. Tecrübenin mümkünlük koşullarını yüksek ve alçak sanat arasındaki ayrıma iliştiren Adorno, yalnızca eleştirel öznellik ve kitle manipülasyonunun öznesi arasındaki ayrımı farz etmekle kalmıyor; aynı zamanda, eskiyi yıkan aynı kültürel teknolojilerin yeni ve başka türlü tecrübe, ifade, kendi üzerine düşünebilme ve öznelerarasılık tarzları yaratabileceğine ilişkin olgusal imkanı inkar ediyordu. Bir başka deyişle Adorno tam da Negt ve Kluge'nin tecrübe perspektifi açısından kamusal alanı yeniden kavramlaştırırken vurguladıkları *Erfahrung* boyutlarını; yani, açıklık, içerme, çokluk, heterojenlik, öngörülemezlik, çatışma, çelişki ve farklılık boyutlarını kapatmış oluyordu.

Ancak Negt ve Kluge'yi Adorno'ya karşı oynamak (ve böylece ikilinin adı geçen kitaplarını Adorno'ya ithaf etmiş olmalarını tuhaf bir tekzip jesti haline getirmek), meseleyi basitleştirmek ve tarihsizleştirmek anlamına gelir. 1960'ların sonunda Adorno'nun tecrübe nosyonu hâlâ müthiş bir ahlaki ve politik otoriteye sahipti. Çünkü onun nosyonu, varlığını hâlâ fazlaca sürdüren ve çözümlenmemiş bir tarihi kopuş olan Alman-Yahudi tarihindeki felaketin hülasası gibiydi. Michael Rutschky, 1960'ların, Adorno'nun merkezi tecrübe 'yapısının' kalıcılığını gösteren bir nitelikte olduğunu öne sürer:

> "Tecrübenin özü (*Inbegriff*), dehşettir. Nesnenin özneyi, üzerinde bir iz bile bırakmadan imha etme tehdidinden kaynaklanan bir dehşet: Kim ki

and Politics, London: Verso, 1980, 110-141; Adorno'nun Kraucer'e mektubu (25 July 1930) ve Kraucer'in yanıtı (2 August 1930), Kraucher Yazıları, Deutsches Literaturarchiv, Marbach a.N.

13 Andreas Huyssen, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, 24.

gerçekliğe bulaşır ve onunla uzlaşır, o mahvolacaktır... Yaşam, canlı değildir, gerçeklik içinde tecrübe var ol(a)maz."[14]

Adorno'nun sürgünden dönüşü sembolik bir önemden daha ötesini içeriyordu. O, Alman-Yahudi kültürünün travmatik yokluğunu temsil edegelmişti. Negatif diyalektik, estetik kuram ve muhalif sosyoloji içinde kodlanmış biçimiyle bu tür bir 'özdeşsizlik' anlayışının büyük ölçüde kabul görmemiş olmasına rağmen. Böylece Adorno'nun tecrübe 'yapısı' yalnızca 'dehşet'in genelleştirilmiş şekilde idraki değildi; aynı zamanda köktenci bir *Zusammenhang* (ilişki, bağlantı, bağlam) üzerinde ve geçmişteki kitle imhasının mirasıyla hesaplaşmanın kuşaklararası sınırları aşarak şimdide sürmesi gerektiğine ilişkin ısrardı.

Ancak Adorno'nun ölümünü (1969) takip eden on yıl içinde, onun tecrübesine ve bu tecrübe üzerine inşa edilmiş tecrübe kavramına (en azından entelektüel çevreler ve eleştirel medya açısından) otoritesini veren tarihsel yörüngenin artık bağlayıcı bir gücü kalmamıştı. 1970'lerin sonuna gelindiğinde *Erfahrung* terimi çeşitli anlamlara gelecek biçimde parçalanmıştı: arzulanabilen, özel biçimde sahip olunan ve tüketilebilen bir şey (Rutschky'nin makalesinin başlığı olan 'tecrübe açlığı' gibi); üzerinde düşünülmemiş bir davranışı meşrulaştırmak için kullanılan bir şey ("bu benim tecrübem, yerse!"); geliştirilip, fetişleştirilebilecek bir şey (Yeni Duyarlılık estetiğindeki gibi; örneğin, Haneke ve Wenders); ve daha karmaşık bir biçimde, kolektif olarak yeniden icat edilebilen bir şey (mantar gibi bitmeye başlayan, *Holocaust*'tan *Heimet*'e o kamusal bellek geliştirme ve yas tutma ritüelleri; ve 'yeni' bir ulusal kimlik arayışının parçası haline gelen geçmişin içinden dolanarak yapılan çalışmalar gibi).[15]

Kamusal Alan ve Tecrübe'nin 1970'ler Almanyası'nda *Erfahrung* teriminin yaygınlaşmasında şöyle ya da böyle çok önemli bir rol oynadığı şüphe götürmez. Kitap esoterik bir kavramı, Tarih Atölyeleri'nde gündelik hayat üzerine yapılan akademik olmayan araştırma projeleri için, yeniden canlanan gey ve lezbiyen hareketleri ya da (Yeşiller Partisi'nin kurulmasına önderlik eden) çevreci ve antinükleer kampanyalar gibi yeni kültürel pratikler için kilit bir terim haline getirdi. Aslında kitap analiz etmeden bıraktığı yeni türden tecrübelerin, onun heteroseksüel ve etnosentrik merceklerinden kaçan farklılıkların görünür kılınmasını sağladı. Burada Türklerin ya da öteki diyasporik grupların tecrübesini hatırlatarak yetinelim: Yurttaşlıkla birlikte gelen dar anlamıyla kamusal statüye bile sahip olmayan; gündelik hayatlarında birden çok ve birbiriyle çatışma içinde olan dünyalarla (akrabalık bağları ve değerleri, endüstriyel iş disiplini, yaşam

14 Adorno'dan aktaran Rutschky, *Erfahrungshunger*, 64-65.

15 Michael Geyer ve Miriam Hansen, "German-Jewish Memory and National Consciousness," Geoffrey Hartman (ed.), *Shapes of Memory: The Holocaust and Modern Memory*, Oxford: Basil Blackwell, 1993.

biçimi ve tüketim kültürünün vaatleri ve yabancı düşmanlığı giderek artan bir toplumun ayrımcılık ve şiddet bağlamıyla) baş etmek için zorlanan diyasporik gruplar.[16]

Son olarak da Negt ve Kluge'nin kitabı, kitle ve tüketici kültürü medyası ve özellikle de yeni medya hakkında daha önceden sadece soyut terimler içinde ifade edilen 'tecrübenin maddi koşulları' meselesinde yeni bir tartışma alanı açtı. Eleştirel Kuram daha önceden kitle iletişim araçlarının etkililiğini kaydetmiş ve bunun üzerine düşünmüştü. Gerçekten de medyanın toplumsal, politik ve tarihsel önemi üzerinde sürdürdüğü tartışma, 1920'ler ve 1940'lı yıllar arasında Eleştirel Kuram'ın ayırt edici bir özelliğini oluşturmuştu. Ancak eleştirel kuramcılar savaş sonrasında bu tartışmayı geliştirecek bir şey yapmadıkları gibi, kamusal alanın oluşumu ve kavramlaştırılmasını hayati biçimde etkilemiş olan kitle ve tüketici kültüründeki yeni gelişmeleri de araştırmadılar.

1960'lı yılların sonu boyunca Frankfurt Okulu'nun (sürgünden dönmüş olan Sosyal Araştırmalar Enstitüsü üyeleri ve onların ardıllarının) kitle kültürüne yaklaşımı, Horkheimer ve Adorno'nun 1944'te yazdıkları ve 1947'de yayınlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin tarihsel ve felsefi çerçevesi içinde formüle edilmiş olan 'Kültür Endüstrisi' yaklaşımıydı. Adorno 1963'te yazdığı "Kültür Endüstrisini Yeniden Ele Almak" adlı makalesinde 'topyekün manipülasyon ve yanılsama' tezini tekrarlıyor ve suçlamasını Federal Alman Cumhuriyetinin idari, kültürel düzenine doğru genişletiyordu. Bu argümana göre, tekelci kapitalizmin yasası altında bütün kültürel ürünler aynılık vurgunu yemiş; izleyici/dinleyiciyi tüketici olarak yeniden üretmek yönünde tek bir amaca uydurulmuştu. Kültür endüstrisi içinde her farklılaştırma eskisinden daha da büyük bir homojenleşme ve standartlaşma ortaya çıkarıyor; fark yaratmak yönündeki her çaba, sisteme asimile olmak yazgısından kurtulamıyor ve böylece sistemin bir bütün olarak meşrulaştırılmasına hizmet ediyordu. Kelimesi kelimesine ele alındığında bu vizyon medyanın teknolojik temelleri ve kitle tüketimiyle iç içe geçmişliği nedeniyle, alternatif medya pratiği fikrini hem estetik hem de sosyolojik zeminleriyle birlikte bir kenara bırakıyordu. Bununla beraber Adorno hayatının son birkaç yılında bu mutlakçı tutumunu değiştirmeye başladı. Başka şeylerin yanı sıra Genç Alman Sineması'na destek vermek üzere bir makale yazdı ve aynı zamanda önceleri ilgi-

16 Russell A. Berman, Azade Seyhan ve Arlene Akiko Teraoka (eds.), Special Issue on Minorities in German Culture, *New German Critique*, 46, Winter 1989; Czarina Wilpert, "From Guest-workers to Immigrants (Migrant Workers and Their Families in the FRG)," *New Community*, 11.1/2, 1983, 137-42; "Migration and Ethnicity in a Non-Immigration Country: Foreigners in a United Germany," *New Community*, 18.1, October 1991, 49-62.

lenmiş olduğu film müziği meselesine geri dönüş yaptı. Daha önce de yazmış olduğum gibi bu iki yöndeki değişmede, Alexander Kluge'nin etkisi vardı.[17]

Habermas, kamusal alan üzerine yazdığı 1962 tarihli çalışmasında esas olarak Kültür Endüstrisi paradigması içinde kalmıştı. En azından on sekizinci yüzyıl sonrasında kamusal alanın 'çözülmesine' yönelik yorumu böyleydi. Bu çözülme sürecindeki faktörlerden temel bir tanesini, kültürel akıl yürütmeden (*Rasonnement*) kültürel tüketime doğru bir kayma oluşturuyordu. Endüstriyel olarak üretilen ve kitlesel tüketim için tasarlanan bir kültür artık Habermasçı anlamıyla kamusallığın matrisi olamazdı. Yani artık kültür, mahrem alanda temellenmiş olan öznellik (burjuva ailesi) ile kendi kendini oluşturan bir kamusal alanın öznelerarasılığını dolayımlayan bir söylem olma işlevini yitirmişti. Burada Habermas sanatın metalaşmasını Adorno ve Horkheimer'ın yaptığı gibi suçlamıyordu; tam da tersine ona göre, kapitalist bir pazarın gelişmesi estetik özerklik nosyonunun ortaya çıkış koşulunu oluşturuyor ve özel ekonomik çıkardan ayrı ve onun üstünde bir alan olarak kültürün kendini ortaya koymasını sağlıyordu. Buradaki mesele, gelişmiş kapitalizm altında kültürel ürünlerin *aynı zamanda* metalar olmasında değil; Adorno'nun deyişiyle, bunların 'baştan sona metalar' olmasında yatıyordu.[18]

Habermas'a göre pazar yasaları etrafı kapladıkça ve kültürel etkinliğin oluşturucusu haline geldikçe, 'kamusal iletişim ağları, tekdüzeleşmiş bir tarz içindeki bireycileşmiş alımlama edimleri şeklinde parçalanmıştı.'[19] Gerçi bu bireycileşmiş alımlama edimleri 'kamusal koşullar' altında, kitlesel bir olay halinde gerçekleşebilirdi. Ancak bunlar 'edebiyatsızlaştırılmış,' endüstriyel ve toplumsal olarak belirlenmiş kamusallık biçimleri aracılığıyla mahremiyet alanını es geçip gittiklerinden, 'sahte-kamusal alan'dan başka bir şey oluşturamazlardı.

Kültür Endüstrisi paradigması aynı zamanda Yeni Sol içindeki kitle kültürüne yönelik tutumlarda daha basitleştirilmiş bir versiyonla varlığını sürdürdü. Topyekün manipülasyon tezi arasıra Marcuse'nin kendi tezi olan 'baskıcı hoşgörü' (repressive tolerance) nosyonuyla desteklenmiş olsa da, muhalefetin odak noktası esas olarak yazılı basındı; özellikle de Axel Springer'in sahip olduğu gazeteler-

---

17 Adorno, "Transparencies on Film" (1966), çev. Thomas Y. Levin, *New German Critique*, 24-25, Fall/Winter 1981-82, 199-205; Aynı eser içinde Hansen, "Introduction," 186-98. Adorno 1969'daki ölümünden kısa bir süre önce, Hanns Eisler'le birlikte yazmış olduğu ama sonra McCarthy'nin Eisler'in kardeşi Gerhard'a saldırmasının ardından reddettiği *Composing for the Films* (New York: Oxford University Press, 1947) adlı kitabın Almanca orijinalinin yeniden basımına (ya da bu orijinalin toplu halde ilk kez basımına) izin verdi. Kitabın 1969 baskısına yazdığı önsözde, bir başka ortak çalışmayla (bu kez Kluge'yle) birlikte sinemaya eski ilgisini sürdüreceğini söylüyordu. Bkz. *Gesammelte Schriften*, 15, Frankfurt: Suhrkamp, 1976, 144-146.

18 Adorno, "Culture Industry Revisited" (1963), çev. Anson G. Rabinbach, *New German Critique*, 6 Fall 1975, 13.

19 Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, çev. Fredrick Lawrence'in yardımıyla Thomas Burger, Cambirdge: MIT Press, 1989, 161.

di. Eleştirel kamusallık ilkelerini yozlaştırmış bir politik düşman olarak görülen Springer sayesinde manipülasyon problemi kişileştirilmiş oldu. (1970'lerden doğan *Gegenöffentlichkeit*'ın daha başarılı olan projelerinden bir tanesinin TAZ (Berlin) adlı bir günlük gazete olması bir rastlantı değildi. Bu gazete abone usulüyle, taşra bayilerinde bile satılıyor ve ulusal televizyon ondan alıntılar yapıyordu).[20] Buna karşın solcu entelektüeller elektronik medyaya karşı, burjuva bir kirlenme korkusuyla dolu, hani neredeyse Luddist bir düşmanlık gösteriyordu. Bundan dolayı Hans Magnus Enzensberger, "Bir Medya Kuramının Oluşturucuları" (1970) adlı program-koyucu makalesinde, bu çok hayati kültürel pratik alanının kuramlaştırılmadan ve karşı koyulmadan kenara bırakıldığı suçlamasını getirecekti.[21]

Enzensberger'in bu makalesi Yeni-Solun medya söyleminde bir bakıma Brecht ve Benjamin'e dönüş sayılabilecek bir sıçrama noktası oluşturdu. Makalenin alternatif medya pratiği çağrısı, *Kamusal Alan ve Tecrübe*'nin temel ilgi alanlarını önceliyordu. Enzensberger (Benjamin'in tüketim kültürü fenomeninin 'iki uçlu' olduğu varsayımını hatırlatır biçimde) kitle iletişim araçlarının ideolojik pratikleri ile harekete geçirici ütopyan potansiyelinin dinamik biçimde iç içe geçmiş olduğu üzerinde ısrar ederek, medyaya eleştirel çift değerlilik özelliğini tekrar geri verdi. Kendisi topyekün aldanım ve manipülasyon tezine karşı çıkarken elektronik medyanın başarısının öyle sinsi bir 'el çabukluğu'ndan değil, 'bu araçların bugünkü en yoksunlaştırılmış biçimiyle dahi görünür kıldığı derin toplumsal ihtiyaçların en temel gücünden' kaynaklandığını öne sürdü.[22] Enzensberger'e göre bu güç kitleler tarafından yeniden sahiplenilebilirdi; çünkü ileri kapitalizm altında medyanın homojenleştirici ve depolitize edici kullanımı, aygıtların zorunlu olarak teknik yapılarının doğasından kaynaklanmıyordu. Tam da aksine, özellikle elektronik medyanın temel özelliği, gönderici ve alıcı arasında herhangi bir kökten karşıtlık tespit etmemesiydi. Böylece fikrini Brecht'in radyo kuramından ödünç alan Enzensberger, 'medyanın bir dağıtım aygıtından iletişim aygıtına dönüştürülmesi gerektiğini' öne sürdü.[23] Politik pratik düzeyde

---

20 Alman karşıt kamusal etkinliği bağlamında TAZ ve alternatif basın hakkında bkz. Karl-Heinz Stamm, *Alternative Öffentlichkeit: Aktionen, Interaktion und Erfahungsproduktion*, Frankfurt, New York: Campus, 1988, 71-98, 139-146, 243-59.

21 Hans Magnus Enzensberger, "Baukasten zu einer Theorie der Medien," *Kursbuch*, 20, March 1970, 159-186; "Constituents of a Theory of the Media," *Critical Essays*, çev. Stuart Hood, New York: Continuum, 1982, 46-76.

22 Enzensberger, "Constituents," 60.

23 Enzensberger, "Constituents," 49. Brecht'in radyo kuramına katkı yaptığı metinleri yeniden basıldı, bkz. *Gesammelte Werke* , 18, Frankfurt: Suhrkamp, 1967, 117-134. Bu kaynaktan bazı kısımlar çevrildi. Bkz. John Willett (ed.), *Brecht and Theatre: 1918-1932* , New York: anlamına gelmez; tam da aksine, radyonun etkileşim boyutu olan kamu, anında, Leninist, didaktik-otoriter

'medya aygıtının bu yeniden işlevlendirilmesi,' kitlelerin kendi tecrübelerinin temsiliyetini yeniden sahiplenmek amacıyla aktif ve agresif bir biçimde kamusallık üretimine girmelerini gerektirirdi. Kitle kültürü kuramı düzeyinde ise, Enzensberger'in Brechtci vecizeye bu başvurusu üretim ve tüketim ya da yaratma ve alımlama arasında kurulan daha geleneksel Marksist (Lukacsçı) karşıtlıkları sorgu masasına yatırmak anlamına geliyordu. Sahiplenmek ve yeniden sahiplenmek dinamiği üzerindeki vurgusuyla Enzensberger kitle kültürünün alımlanması tartışmasında, parçalanma, izolasyon ve manipülasyon gibi terimlerin yerine, tüketim medyasıyla birlikte ortaya çıkan ve tarihsel olarak daha yeni ve potansiyel olarak daha demokratik kamusallık oluşumlarını mümkün kılan bir çerçeveye geçilmesini sağladı.

Ancak ne kitle kültürüne karşı tutucu-kültürel düşmanlık ne de Brecht ve Benjamin'in düşüncelerinin tekno-iyimser biçimde yeniden canlandırılması, Alman ve Avrupa medya semalarında patlamak üzere olan kavgayı çıkartmak için yeterliydi. Aslında bu yöndeki değişimler Federal Almanya'daki devlet-destekli kültür yapısından dolayı gecikmiş durumdaydı.1962 yılında Oberhausen Manifestosu'nun imzacıları "Papa'nın Sineması"nın öldüğünü ilan ettiğinde, 'Genç' Alman sinemasını teşvik etmek yönündeki çabaları esas olarak yönetmenlerin ilk filmi için federal devlet yardımının kurumlaşmasına ve film yapımında devlet destekli okullar ve programlar kurulmasına yönelikti. Bu mücadelede düşman aslında iki başlı bir yaratıktı: bir yanda starlar, yönetmenler ve türler bakımından Üçüncü Reich dönemiyle devamlılık gösteren ve can çekişmekte olan ulusal endüstri; diğer yanda, salon zincirleri mülkiyeti gibi tekelci dağıtım ve gösterim pratikleri aracılığıyla Batı Alman pazarını etkili biçimde kontrol eden büyük Amerikan şirketleri bulunuyordu. Ancak Oberhausen Manifestosu'nun yayınlandığı yıl aynı zamanda 'Telstar' uydusunun yerleştirildiği yıldı. Bu uydu, Batı Alman televizyonunu küresel elektronik kamusallık ağına bağlıyor ve böylece medya müşterilerinin Tokyo (1964) ve Roma (1968) olimpiyatları gibi dünya çapındaki gösterilere katılmalarını sağlıyordu.[24]

Batı Alman televizyonunun anayasal olarak garantilenmiş 'kamusal' statüsü, uydu ve kablo teknolojisinden ekonomik olarak azami ölçüde faydalanmayı en az yirmi yıl daha engelledi. Kamu televizyonu, Amerikan televizyon dizileri ve filmlerinin gösterimi başta olmak üzere pek çok açıdan pazara bağımlı olmasına rağmen, başka türlü hiçbir şekilde ticari girişimlerle yarışamayacak olan kültürel

politik sanat anlayışının eline bırakılmıştır (bkz. "Radio Fatzer: Brecht, Müller and Broadcasing the 'Asozialen'," konuşma, MLA, 1990).

24 Eric Rentschler, *West German Film in the Course of Time*, Bedford Hills, N.Y.: Redgrave, 1984, 2. bölüm; Thomas Elsaesser, *New German Cinema: A History*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1989, 1. bölüm; Siegfried Zielinski, *Audiovisionen: Kino und Fernsehen als Zwischenspiele in der Geschichte*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1989, 3. bölüm, 206.

üretimler için koruyucu bir köşe olarak işlev görmeyi sürdürdü.[25] Federal Film Destek Yasası'nda 1974 ve 1979 yıllarında yapılan değişikliklerle televizyon, ister Fassbinder, Schlöndorff ve Von Trotta gibi ticari olarak daha yerleşik olanlar, isterse de Ottinger ve Schroeter gibi avangard yönetmenler açısından olsun, tüm bağımsız film yapımcıları için en önemli fon kaynağı ve gösterim aracı haline geldi. Aynı sırada televizyonda ortak yapımların kurumlaşması, her ne kadar birçok sıradışı filmin ortaya çıkmasına neden olsa da, ticari sinema ile yönetmen sineması (*Autorenfilm*) arasındaki yarılmayı keskinleştirdi. Bu durumda ortaya çıkan temel mesele artık, ticari baskılara direnebilen ama aynı zamanda yine de geniş bir izleyici kitlesine seslenme yeteneği olan filmlerin nasıl yapılabileceğiydi.

Bu süreçte Kluge olağanüstü bir rol oynadı. Bir yandan Oberhausen Manifestosu, Ulm'daki film akademisinin kuruluşu ve Federal Film Destek Yasası'nda yapılan değişiklerdeki ('kurumlar içinde uzun yürüyüş' tarzındaki) rolüyle, bağımsız bir film kültürünün yasal ve kurumsal çerçevesinin oluşturulmasında başlıca güç kaynağı oldu. Öte yandan Kluge zaten kendisini, geleneksel sanatların devlet destekli serbest alanını naifçe benimseyecek, izole ve esoterik çalışmalarla yorgun düşecek bir yönetmen sinemasından çok önceleri sıyırmış durumdaydı. Ticari medyayı ise şiddetle eleştiriyor olmasına rağmen, mümkün olduğunca çok sayıda insana hitap etmek amacı güden piyasanın, izleyicinin tahayyülünü yakalamakta bürokratik olarak korunan yüksek kültür adalarından daha iyi bir model oluşturduğu konusunda ısrar ediyordu.[26]

Kluge ve Negt bu konumu, kamusal alanın yapısal mekanizmalarından kalkarak, birbirini felce uğratarak birlikte yaşayan burjuva ve endüstriyel kamusallık biçimlerini belirlemek suretiyle geliştirdiler. Burdan yola çıkarak Batı Alman televizyonunun örgütlenmesini analiz ettiler: Alman televizyonu, (devlet organları, partiler, kiliseler ve yüksek kültür kurumlarıyla temsil edilen) burjuva kamusal alanı ile endüstriyel kamusallık biçimleri arasındaki kötü bir uzlaşmaya dayanmaktaydı. 'Dengeli programlama' safrasıyla yüklenmiş olan kamu televizyonu diğer birçok şeyin yanı sıra, aynen ticari televizyon gibi kötü biçimde 'yapısal zamansızlık' sorunuyla malül olmasına rağmen, ticari televizyonun izleyici tecrübesini içermek konusundaki davetine de sahip değildi. Negt ve Kluge'nin eleştirisinin acil yanı, burjuva ve endüstriyel kamusal alanlar arasındaki uzlaşmanın piyasadaki yeni gelişmeler tarafından hızla tehdit edilmesi olgusundan kaynakla-

---

25 Richard Collins ve Vincent Porter, *WDR and the Arbeiterfilm: Fassbinder, Ziewer and Others*, London: British Film Institute, 1981; Martin Blaney, "The Relation Between the Film Industry and Television in the Federal Republic of Germany 1950-1985," doktora tezi, University of Bath, 1988.

26 bkz. Michael Dost, Florian Hopf, Alexander Kluge, *Filmwirtschaft in der BRD und in Europa: Götterdammerung in Raten*, Munich: Hanser, 1973, 76-77. Aynı zamanda, Miriam Hansen, "Cooperative Auteur Cinema and Oppositional Public Sphere: Alexander Kluge's Contribution to German in Autumn," *New German Critique*, 24-25, Fall/Winter 1981-1982, 36-56.

niyordu: özellikle de Yeni Medya denen gelişmenin (videoteyp, lazerdisk, kablo ve uydu yayını, yeni bilgisayar ve telefon teknolojilerinin) ortaya çıkması ve bu medyanın, Springer'in artık küçük bir feodal lord gibi görünmesine neden olacak biçimde uluslarüstü şirketlerle (Bartelsman ve Berlusconi) oligarşik bütünleşmesi olgusu. *Kamusal Alan ve Tecrübe*'nin tarihsel önemi, kitabın yazarlarının adı geçen yeni gelişmelere ta 1972 gibi erken bir tarihte, hem eleştirel entelektüellerin hem de kültürel tutucuların beraberce dizilip 'bilinç endüstrisi'[27] eleştirisini ortaya koymalarından on yıl kadar önce parmak basmış olmalarından kaynaklanıyor. Bu gelişmelere ilişkin genel bir farkındalığın oluşması sonradan, Hıristiyan Demokrat yönetimin yayın istasyonlarının özel mülkiyeti konusundaki anayasal sınırlamaları yoğun lobi çalışmaları sonucu gevşetip, özel televizyon kanallarına izin vermesiyle oluşacaktı. Uydu ve kablolu özel kanallara ek bir ücret ödeyerek ulaşılabiliyordu (paralı TV); ve bunlar porno gösterileri, şiddet içeren macera filmleri ve CNN gibi depolitik 'yumuşak' haber programları dahil olmak üzere, kamu kanallarından oldukça daha büyük oranda eğlence programları yayınlıyordu.

Kluge'nin 1985'ten beri, Alman film yapımcıları arasında ilk kez ve hemen hemen tek olarak, bu ticari kanallardan iki tanesinde haftalık bir program yapıyor olması da, önemli bir nokta. Eleştirel haber dergisi *Spiegel*'le ortaklık içinde yapılan *10'dan 11'e* adlı bu programda Kluge, yazarlar, aktörler ve yönetmenlerle söyleşiyor; reklamın arkeolojisi, nükleer felaket, sinema, sirk ve giyotin gibi özel konularda makale parçaları kurguluyor ya da ünlü operaların olay örgülerini ustaca yeniden yorumluyor.[28] Bu durumun, Kluge'nin bağımsız sinema ve film kültürünün devlet tarafından desteklenmesini sağlayan şampiyon olmasıyla nasıl bağdaştığı sorulabilir. Bu sorunun yanıtını ise aslında *Kamusal Alan ve Tecrübe*'de kamu televizyonunun problemli statüsü üzerine yazılmış olan bölüm oluşturabilir. Negt ve Kluge'nin bu bölümde yaptığı analize göre, bürokratik yapısı ve genelleştirilmiş 'program yapma iradesiyle' kamu televizyonu, özel mülkiyette, piyasa temelli medyanın bir ölçüye kadar dayandığı 'iletişimsel karşılıklığın' suretini bile kurma yeteneğine sahip değildir. Böylece, bir tür 'altüst edici (subversive) mime-

---

27 Klaus von Bismarck, Günter Gaus, Alexander Kluge, Ferdinand Sieger, *Industrialisierung des Bewutseins: Eine kritische Auseinandersetzung mit den "neuen" Medien*, Munich, Zurich: Piper, 1985. Aynı zamanda bkz. Kraft Wetzel vd., *Neue Medien kontra Filmkultur?* Berlin: Spiess, 1987; Kay Hoffmann, *Am Ende Video-Video am Ende? Aspekte der Elektronisierung der Spielfilmindustrie*, Berlin: Bohn, 1990.

28 Margaret Morse, "Ten to Eleven: Television by Alexander Kluge," *1989 American Film Institute Video Festival*, Los Angeles: The American Film Institute, 1989, 50-53; Miriam Hansen, "Reinventing the Nickelodeon: Notes on Kluge and Early Cinema," *October*, 46 , Fall 1988, 178-98; yine aynı dergide: Stuart Liebman, "On New German Cinema, Art, Enlightenment, and the Public Sphere: An Interview with Alexander Kluge," 23-59, 30 dipnotlar <Bu metin, elinizdeki derlemede son kısımda yer alan "Kluge'yle Söyleşi"dir. [ç.n.]>; Yvonne Rainer and Ernest Larsen, "'We are Demolition Artists': An Interview with Alexander Kluge," *The Independent*, June 1989, 18-25; Gertrud Koch, "Alexander Kluge's Phantom of the Opera," *New German Critique*, 49, Winter 1990, 79-88.

sis' olarak özel televizyon eleştirisi, en ileri teknik ve ekonomik düzeyde olan bu düşmandan hem öğrenen hem de onunla yarışan 'karşıt programlar' şeklini almalıdır.

Ancak *Kamusal Alan ve Tecrübe* bir film ya da bir video değil, sadece bir kitap; ve Negt ve Kluge'nin bir sonraki ortak çalışmaları olan *Tarih ve İnat/İrade*'de (Geschichte und Eigensinn, 1981) yaptıkları gibi kitap formatının sınırlarını zorlamıyor. Bin iki yüz seksen üç sayfalık bu ikinci ortak çalışmaları için Fredric Jameson "Teorik film türü bir kitap" diyor.[29] Bu kitap büyük çeşitlilikte farklı metinleri bitiştiriyor (ekonomik tarih ve istatistik, masallar, karşılaştırmalı savaş çalışmaları, fizik üzerine tezler, mühendislik ve psikoanaliz, ev işi, hayvan ve bebeklerde hareket, Wilhelm Reich'la bir söyleşi, Marx ve Kant'la ilgili anekdotlar); ve bu metinleri birbirinden farklı puntolar, çerçevelerle sunup, siyah üzerine beyaz bloklarla ayırdığı gibi; çok çeşitli imajlar, diyagramlar, laboratuvar fotoğrafları, film posterleri, popüler ve bilimsel resimler ve birçok benzeri şeyle iç içe geçirerek kurguluyor. Benzeri bir söylemsel ve grafik heterojenlik Kluge'nin daha geç hikayelerinin ve (*Die Patritoin* ve *Macht der Gefühle* gibi) film 'senaryosu' derlemelerinin yanı sıra, filmlerinde de bulunabilir.[30] Jameson'ının dediği gibi, bu tür bir metinsel karmaşıklıkla karşılaştırıldığında *KAT* kesinkes 'klasik söylemsel biçimlerin kısıtlılıklarına maruz görünüyor.' Ancak bu, *KAT*'ın bileşik bir kuramsal çalışma olarak okunabileceği anlamına da gelmiyor. Bu tür bir okumaya izin vemeyen özellik sadece eklerdeki 'arasözler' ve 'şerhlerin' çokluğundan değil, bundan daha önemlisi, metin ve dipnotlar arasında kurulmuş olan ve her zaman olmasa da yazarların sesinin sık sık ayırt edilmesini de sağlayan çoksesli ilişkiden kaynaklanıyor. Bazen bu dipnotlar Kluge'nin kendine özgü hikayeleri ya da verdiği örnekler olarak okunabiliyor (örneğin, beşinci bölümdeki 17. ve 18. dipnotlar ya da altıncı bölümdeki 19. dipnot); bazense bunlar metindeki bir argümanı alıp bir başka yönde geliştiriyor (örneğin, birinci bölümdeki 19. dipnot). Dipnotlar daha küçük puntolu olmasına rağmen, yine de metin ve notlar arasındaki yerleşik akademik hiyerarşiye uymuyorlar. Bu dipnotların daha çok yaptığı şey, çeşitli konuşma konumlarından metne yanıtlar vermek ve eldeki argümanı farklı perspektifler aracılığıyla çoğaltmak. Böylece dipnotlar okuyucuyu kendi

---

29 Fredric Jameson, "On Negt and Kluge", *October*, 46, 1988, 151-177; 151 dipnot.

30 Örneğin bkz. Kluge, "Unheimlichkeit der Zeit," *Neue Geschichten, Hefte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1977, 1-18; *October* dergisinin 46. sayısında [Fall 1988, 103-16] Joyce Rheuban tarafından çevrilen seçmeler; *Die Patriotin: Texte/Bilder*, Frankfurt: Zweitausendeins, 1979, 1-6; *Die Macht der Gefühle*, Frankfurt: Zweitausendeins, 1984. Aynı zamanda: "Kluge on Opera, Film, and Feelings," çev. Sara S. Poor; Miriam Hansen, *New German Critique*, 49, Winter 1990, 89-138; Negt ve Kluge, "Happiness and the Work of Relationality" (*Geschichte und Eigensinn*'den), çev. Sara S. Poor, *Polygraph*, 2/3, 1989, 186-192.

örneklerini geliştirmeye davet ediyor ve metni geride bırakmayı sağlayabilecek soruların oluşabilmesine zemin hazırlıyorlar.

1990'lar İçin Sorular

Makalenin bundan sonraki kısmında, Negt ve Kluge'nin kitabında 1970'lerden kalkarak çizilen ama 1990'larda daha açık ve acil bir biçimde kendini ortaya koyan sorunların tartışılmasına katkı sağlayan bazı kuramsal perspektifleri resmetmeye çalışacağım.

Kamusal Alan ve Tecrübe, Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* hesaba katılmadan okunamaz. Negt ve Kluge Habermas'ın bu kitabını hem kalkış noktası olarak ele alıyor hem de onu revizyondan geçiriyorlar. Habermas'ın kamusal alan tartışmasına katkısı esas olarak iki temel noktaya dayanır: Birincisi, liberal kapitalizm altındaki burjuva toplumunun oluşumuyla bağlantılı olan kamusal alanı esas itibariyle *tarihsel* bir kategori olarak yeniden kurma çabasıdır; ikincisi ise, devletten, piyasadan ve ailenin mahrem alanından ayrı, *dördüncü* bir terim olarak kamunun portresini çizmesidir.

Kamusal (demokratik politikanın koşulu) ve toplumsal (aile ve ekonominin alanı) arasındaki ayrım, başta Hannah Arendt olmak üzere başka kuramcılar tarafından daha önce de vurgulanmıştı. Arendt Yunan kent devletiyle bağlantılı olarak hem kamusal ve toplumsal arasındaki ayrımı geliştirmiş hem de bu ayrımın nasıl ortadan kalktığını anlatmıştı.[31] Öte yandan Habermas'ın kamusal alanı 18. yüzyılda temellendirmesi, ayrı bir alan olarak kamunun özgürleşmesi ile, ('özel' diyerek paranteze alınan) mahremiyet ve mülkiyet ilişkileri alanlarını birbirine bağlayan dinamikleri çok daha somut bir biçimde işlemesine izin veriyor. Buna göre ailenin mahremiyet alanında ortaya çıkan öznellik, sembolik kültür matrisi aracılığıyla burjuva kamusal alanının tomurcuklanmasına neden oldu. Bu kültür matrisi özellikle de kilise ve devlet otoritelerinin yorumlama tekelini sorgulayan okuma, yazma ve edebi eleştiri gibi etkinlikleri içeriyordu. Okuyan kamunun bu kurumları (salonlar, kahveler, okuma kulüpleri ve basın) politik bir kamusal alanın oluşumu için bir zemin hazırladı. Söylemsel etkileşim forumu olarak bu politik alan herkese açık ve herkesce erişilebilen; özel yurttaşların kamu yararına meseleleri özgürce, rasyonel ve eşit biçimde tartışabildikleri bir alandı. Ancak bu forum alanında toplumsal ve ekonomik statünün paranteze alınması,

---

31 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1985, 2. Bölüm. Nancy Fraser'ın işaret ettiği gibi Habermas'ın kamusal alanla hem devlet alanı hem de piyasa ve ücretli emeğin alanları arasında daha kesin bir biçimde ayrım çizmesi, bu terimleri birbirine karıştıran ve 'kamusal' alanı hane ya da ailenin alanının dışında kalan her şeye işaret eden bir terim olarak ele alan feministler gözönüne alındığında özellikle önemli hale gelmektedir. Bkz. Fraser, "Rethinking he Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," *Social Text*, 25/26, 1990, 57 [Elinizdeki derlemedeki Fraser çevirisidir.[ç.n.]].

burada iktidar ve çıkar ilişkilerinin sürdüğü gerçeğini maskelemekle kalmıyor; aynı zamanda çekirdek ailenin, (ekonomik köken ve olumsallığı inkar edilen) özel şahısların özerkliğinin kaynağı olduğu yönünde bir idealleştirilme içeriyordu. *Burjuva*'nın *insan*'la; mülk sahibi/ataerkilin ise insanoğluyla özdeşleştirilmesi, burjuva kamusal alanına kurgusal olsa da bir birlik sağlıyordu. Habermas'a, göre bu birliğin çözülmesiyle birlikte, burjuva kamusal alanının üzerine temellendiği insanlık fikri belli bir sınıfın öznelliğini 'genel olarak insan' diye doğallaştıran bir ideoloji haline dönüştü.

Habermas'ın kendisinin de işaret ettiği gibi, kamusal alan kavramı olgusal ve normatif kutuplar arasında gidip gelen bir kavramdır: kavramın burjuva tarihsel temelleri parçalanmış ve kamusallık *fikri* (idea) hiçbir zaman tamamıyla gerçekleşmemiş olsa bile, bu kavram politik eleştiri için nesnel bir standart sağlamayı sürdürür.[32] İşte Negt ve Kluge'nin Habermas'ın modelinden ayrıldıkları yer burasıdır. Özellikle onun kamusal alan kavrayışındaki fikir ve ideoloji ilişkisini; yani onun, tarihsel olarak gerçekleşmemesine rağmen bir Aydınlanma idealini kurtarma çabasını sorgularlar. Negt ve Kluge'nin itirazına göre, burjuva kamusal alanının çelişkileri bu alanın parçalanması ve çöküşüyle birlikte sonradan ortaya çıkmaz; tam da tersine bu çelişkiler bizatihi kamusal alanın oluşumunun içinde mevcuttur. İster Kant'ın eleştirel felsefesinde ister politik pratikte olsun, burjuva kamusal alanı herhangi ve bütün tekilliklere (particularity) karşı sürdürülen kavgada kullanılan soyut bir genellik (generality) ilkesi üzerine kurulmuştur. Bu soyutluk içindeki genellik ilkesi (burada, toplumsal statü ve özel çıkarın yokmuşcasına paranteze alınması) bir kenara koymaya çalıştığı liberal kapitalist piyasanın evrenselleştirici eğiliminden daha çok insani ya da demokratik (ve daha az şiddet dolu) değildir. Böylece burjuva kamusunun genel iradeyi temsil ettiği iddiası, ta başından beri güçlü bir dışlama mekanizması olarak çalışır: burada, işçiler, kadınlar ve hizmetliler gibi temel toplumsal grupların olduğu kadar; üretim ve yeniden üretim, cinsellik ve çocuk bakımı gibi hayati toplumsal meselelerin de; yani, asimile edilemeyen, rasyonelleştirilemeyen ve kapsanamayan her türlü farklılığın dışlanması sözkonusudur.

Habermas son yıllarda liberal kamusal alanı idealleştirdiği iddiasıyla çeşitli konumlardan eleştirildi: Feminist tarihçiler ve kuramcılar özellikle kamusal alanın kadınlara ilişkin olarak dışlayıcı doğasını işlediler. Habermas kadın-egemen okuyan kamu ile erkek-egemen politik kamu arasındaki toplumsal cinsiyet asimetrisine değinmiş olmasına rağmen, Joan Landes'in öne sürdüğü gibi, Fransız Devrimi üzerine yaptığı çalışmada burjuva kamusal alanının kuruluşunun merkezinde cinsiyet meselesinin yer aldığını göremiyor. Kamusal alanın kurucu edimlerinden biri, devrim öncesi salon kadınlarının (*salonnieres*) aktif, kadınsı

32 Habermas, *Structural Transformation*, 36, 160-161; Hohendahl, *Institution of Criticism*, 246.

ve feminist kamusal alanın ezilmesi olmakla kalmıyor; kamusal alanın erkeksileştirilmesi aynı zamanda kadınların etkinliklerinin aile alanıyla sınırlandırılması ve buna aile alanının yeni bir idealleştirilmiş kadınlık söylemiyle bitiştirilmesi eşlik ediyordu.[33] Bundan öte Habermas burjuva kamusal alanının 'genel olarak kamunun' *kendisini* temsil ettiği iddiasını her ne kadar eleştirel biçimde ele almış olsa da, burjuva kamusuyla aynı zamanda ortaya çıkarak onunla yarışan öteki kamusallık oluşumlarını gözden kaçırıyordu. Mary Ryan ve Geoff Eley gibi tarihçilerin, sırasıyla Amerika ve Avrupa bağlamları için öne sürdüklerinden yola çıkan Nancy Fraser'ın anlatısıyla, 'burjuva kamusal alanıyla fiilen aynı anda ortaya çıkan, ulusçu kamular, popüler köylü kamuları, elit kadın kamuları ve işçi sınıfı kamuları gibi rakip bir karşıt kamu takımı' bulunuyordu. Diğer bir deyişle, burjuva kamusal alanının birlik ve tekillik iddiasına karşı duruş, Habermas'ın öne sürdüğü gibi on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında başlamadı.[34]

Negt ve Kluge, burjuva liberal kamusal alanının dışlayıcı mekanizmalarını keskin bir zekayla ayırt etmiş olsalar da, Habermas'ın modelindeki cinsiyet körlüğünü paylaşırlar. Belki daha da kötü bir biçimde paylaşırlar; çünkü özgül olarak 'kadın üretici gücü' (female productive force) kavramını anne ve çocuk arasındaki ihtiyaca dayalı ilişkide temellendirmekle, kadının öznelliğinin anneliğe ve aileye ait bir şey olarak idealleştirilmesini sürdürmüş olurlar. Bu Habermas'ın en azından tarihsel ve ideolojik bir kurgu olarak tanıyıp, analiz ettiği bir öznellik biçimidir. Buna rağmen *Kamusal Alan ve Tecrübe*'nin güncel tartışmalara, özellikle de feminist, gey ve lezbiyen, diyasporik kesimlerin ve bağımlı sınıf ve grupların (subaltern) perspektifleri tarafından öne sürülen meselelere katkıda bulunabilecek kavramsal bir çerçeve sunduğunu düşünüyorum. Bence kitabın kuramsal meydan okuması Negt ve Kluge'nin 'kamu/sal' nosyonunu günümüz perspektifinden, yani endüstriyel olarak üretilen ve elektronik olarak dolayımlanan kamusallık biçimlerinin hakim olduğu bir durumdan yola çıkarak, radikal biçimde yeniden kavramlaştırmaları olgusuyla bağlantılı. Bu perspektif yazarların kamusal alanı şu şekilde kavramalarını mümkün kılıyor:

> (1) Kamusal alan, birbirinden farklı ekonomik, teknik ve politik örgütlenme safhalarına tekabül eden farklı tipte kamusallıkların değişken (unstable) bir karışımıdır. (2) Çoklu, çeşitli ve eşitsiz katılımcılar arasındaki söylemsel çekişmenin alanıdır. (3) Farklı kamusallık tipleri ve çeşitli kamular arasın-

33 Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of French Revolution*, Ithaca: Cornell University Press, 1988. Habermas'ın kamusal alanda kadınların rolü üstüne yazdıkları için bkz. *Structural Transformation*, 32-33, 47-48, 56.

34 Fraser, "Rethinking the Public Sphere," 61; Mary P. Ryan, *Women in Public: Between Banners and Ballots:1825-1880*, Baltimore, London: Johns Hopkins University Press, 1990; Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century," *Habermas and the Public Sphere*, Craig Calhoun (ed.), Cambridge: MIT Press, 1992.

daki örtüşmeler ve konjonktürler nedeniyle potansiyel olarak öngörülemeyen bir süreçtir. (4) Soyut evrensellik idealleri yerine maddi yapılarda temellenen farklı, çeşitli kamular arasındaki tercümeyi mümkün kılan kapsayıcı bir boyut içeren bir kategoridir.

Habermas'ın aksine Negt ve Kluge postliberal, postokuryazar kamusal oluşumları, 'çözülme' ve 'çöküş' (Kültür Endüstrisi yaklaşımı) dışında başka terimlerle anlama ihtiyacında ısrar ederler. Dahası, *Öffentlichkeit*'ı sanki homojen bir özü varmış gibi tekil bir şey olarak tanımlamanın ya da tarif etmenin mümkün olmadığı iddiasındadırlar. Tam da tersine, kamusal alan ancak 'birbirinden oldukça farklı niteliklere ve kökenlere sahip fenomenlerin karıştığı bir yığın', bir birikim olarak kavranabilir. Yazarlar bu fenomen karışımını analiz etme girişiminde anlamayı kolaylaştırmak için üç farklı kamusal yaşam *tipini* birbirinden ayırt ederler. Ancak bu üç kamusal alan tipi, örtüşerek, aynı mekanı paylaşarak ya da çelişkili biçimde karşılıklı olarak üstüste bindikleri için, saf halleriyle ya da birbirlerinden izole edilerek kavranamazlar. Böylece Negt ve Kluge toplumsal tecrübenin örgütlenmesinde 'klasik' liberal burjuva modeline ek olarak, (endüstriyel-ticari alanları içeren) 'üretimin kamusal alanları' (*Produktions-öffentlichkeiten*) ve (alternatif ve karşıt kamuların hayalindeki) 'proleter kamusal alan' tarzlarını birbirinden ayırt ederler.

Bu kamusal alan tarzlarını belirten terimler içinde en ikircikli görüneni, özellikle de geç kapitalist endüstriyel koşullar altındaki haliyle 'üretimin kamusal alanları'dır. Üretimin kamusallık biçimleri liberal burjuva modelinden artık farklı durumdadır; çünkü eskisi gibi piyasanın üzerinde, ondan ayrı bir alanmış gibi rol yapmayıp; üretim sürecinin 'dolaysız ifadesi' olarak var olurlar. Üretimin kamusal alanları, 'fabrika topluluklarından' şirketlerin halkla ilişkilerine ve ticaret ve tüketim alanlarından 'bilinç endüstrisi'nin özel mülkiyetteki medyalarına dek çeşitli bağlamlar içerirler. Bu endüstriyel ve ticari kamusal alan dalları, özellikle de kitle iletişim araçlarının kendilerine ait politik meşruiyeti olamadığı için, parlamenter temsiliyet ve devlet kurumlarından oluşan parçalanmış klasik kamusal alanla ittifaka geçerler. Klasik kamusal alanın kurumları daha kapsayıcı bir ufuk için endüstriyel ve ticari alanlara muhtaç oldukları gibi —canlı yayınlar olmasaydı meclis oturumlarına ne olurdu?—, endüstriyel ve ticari kamusallık da, kültürel saygınlık ve meşruiyet için kendisini burjuva kamusal alanın kalıntılarına yamar. (Örneğin, Amerikan film endüstrisinin ve diğer ulusal sinemaların aşağı yukarı 1970'lerden beri uyguladığı 'mutenalaştırma' stratejileri).[35] Bu ittifaklar genellikle

35 Yüksek sanat tezyinatı ve burjuva kültürüne (edebiyat uyarlamaları, tarihsel epikler, tiyatro şöhretlerinin sinemada oynatılması, gösteri yerlerinin genrifikasyonu, vb.) dayanan stratejilerinin iki amacı vardı: (1) Sansür tehdidini ve film karşıtı kampanyaları önleyebilmek ve 'kamusal' statü talep etmek, yani Anayasa'daki Birinci Değişikliğin koruması altında olmak; (2) Daha iyi ödeyen,

egemen ideolojinin yeniden üretilmesinde iş görürler; ve her şeyden öte, aslında 'birlik' olmayan kamusal alanın kurgusal bir bütünlük ve şeffaflık içinde olduğu simülasyonunu üretirler. Ancak endüstriyel-ticari kamusal alanlar burjuva kamusal alanı prototipinin dışlayıcı mekanizmalarını uyarlayıp yeniden üretseler de, salt ekonomik nedenlerle azami izleyici kitlesini kapsamak zorundadırlar. Böylece endüstriyel-ticari kamusal alanlar içlerinde dolaysız piyasa çıkarları ile meşruiyet baskıları arasındaki çelişkiyi barındırırlar. Bu çelişki, kamusal alan ile özel alan arasındaki geleneksel karşıtlığı çapraz keser ve onun yerini alır.

Dolaysız piyasa çıkarları ile meşruiyet baskıları arasındaki çelişkiyi politik olarak önemli kılan şey, endüstriyel-ticari kamusallığın yapısındaki üçüncü bir ögedir ve endüstriyel-ticari kamusal alanların maksimum izleyiciyi içermeye çalışırken kendine mâlettiği nesnenin, tüketicilerin 'yaşam bağlamı' olması gerçeğinden kaynaklanır. Açıkça kâr etme amacı üzerine temellenen endüstriyel-ticari kamusal alanlar, 'ham madde' olarak daha önceden temsiliyet dışı bırakılmış insan yaşamı alanlarını, sonuçta onları temellük etmek, metalaştırmak ve içeriksizleştirmek için de olsa, doymak bilmez biçimde kapsarlar.

Benzer biçimde bu kamusal alanlar, daha önceden genellikle bir kamu sayılmayan toplumsal unsurlara, onları genel tüketici topluluğuyla bütünleştirmek için de olsa, servis sunarlar. Böylece Negt ve Kluge, endüstriyel-ticari kamusallık biçimlerinin yapısal dinamiğinin kamusal alanın bilinegelenden öz olarak bambaşka bir işlevini görünür kıldığını söylüyorlar. Bu bir 'tecrübe ufku'; gündelik hayat bağlamında, maddi, psişik ve toplumsal (yeniden) üretimde temellenen söylem oluşturma işlevidir.

Habermas'ın kamusal alan anlayışı, iletişimin formel koşullarına (yani, özgür dernekleşme, eşit katılım, müzakere ve kibar tartışmaya) dayanırken; Negt ve Kluge, kurucu ögeler, somut ihtiyaçlar, çıkarlar, çatışmalar, protesto ve iktidar meselelerini vurgularlar. Hegemonik ilkeler olarak dışlama ve sessizleştirmenin mekanizmalarını Gramscigil terimler kullanmadan tarif ederler; ve bu ilkeler üzerinde sürdürülen mücadeleyi bağımlı (subaltern)[36] sınıfların konumundan

---

orta sınıf izleyicilerini kendine çekmek. Bkz. Miriam Hansen, *Babel and Babylon: Spectatorship in American Silent Film*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991, 63 dipnotlar.

36 Burada 'subaltern' (madun) terimini, Gayatri Chakravorty Spivak'ın yazılarında ya da 'Maduniyet Çalışmaları'nda olduğu gibi postkolonyal ve postyapısalcı yaklaşımlar içinden edindiği anlamla değil de, Gramsci'nin *Prison Notebooks*'da (1947) yaptığı gibi geniş anlamıyla kullanıyorum. Bkz. Spivak'ın şimdiden klasik olmuş makalesi "Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice," *Wedge*, 7/8, 1985. Aynı makalenin yeniden basımı için bkz. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London: Macmillan, 1988, 271-313; Edward Said, "Önsöz" ve Spivak, "Giriş," *Selected Subaltern Studies*, Ranajit Guha ve Spivak (eds.), New York: Oxford University Press, 1988, v-x, 3-32. Öte yandan 'madunların' temsiliyeti ve 'konuşması'nın koşulları üzerine düşünmeye geçiş Negt ve Kluge'nin dil de dahil olmak üzere 'proleter' tecrübe ufkunun yabancılaşması, yıkımı ve parçalanmasına gösterdikleri ilgide mevcut

kalkarak formülleştirirler. Habermas ve Charles Taylor gibi 'sivil toplum' kuramcıları, kamusal alanın politik işlevini esas olarak devlet siyasasının gidişatını sorgulamak, belirlemek ve eğip bükmek olarak görürler. Negt ve Kluge ise bu tür bir işlev üzerinde durmaz ve politika nosyonunu, üretim ve yeniden üretimin tüm toplumsal alanlarını kapsayacak biçimde genişletirler.[37] Ya da daha doğrusu, onlar, politik randıman imkanının maddi koşullarını vurgulayarak meseleye bakış açısını tersine çevirir ve bakışlarını, neyin nasıl söyleneceğini, neyin söylenmeyeceğini, kimin tecrübelerinin ve hangi tecrübelerin uygun olduğunu, hangilerinin olmadığını kontrol eden yapılara yönlendirirler. Bu yapılar üzerindeki çatışmalar, çok çeşitli düzeylerde (yerel, ulusal, küresel); çok farklı cephelerde (işyeri, parti ve sendika politikası, eğitim, aile, cinsel mahremiyet, örgütlü yaşam, tüketim, medya, bireysel bilinç) sürdürülür. Her durumda Negt ve Kluge açısından sorun edilen mesele, tecrübenin yukarıdan mı (yüksek kültürün dışlayıcı standartları ya da mülkiyet çıkarlarıyla), yoksa aşağıdan mı (tecrübe eden öznelerin kendi yaşam bağlamlarından kalkarak) düzenlendiği/bozulduğu ve bu tasnifin ne ölçüde gerçekleştiğidir.[38]

Eninde sonunda radikal bir demokrasi biçimi olan böyle bir kendi kendini belirleyen kamusal alan ütopyası, o zamana dek kamuoyu alanından dışlanmış katılımcıların güçlenmesini (empowerment) içermekle kalmaz; aynı zamanda, farklı bir örgütlenme ilkesini, farklı bir kamusal yaşam kavramını içerir. Bu farkı ifade etmek üzere Negt ve Kluge burjuva kamusal alanına ve endüstriyel-ticari kamusal alana karşı kavram olarak 'proleter' kamusal alan nosyonunu geliştirirler. Kendilerinin de işaret ettiği gibi, 'proleter' kavramı, anakronik bir kavram gibi görünmektedir. Ancak Marksist felsefede de proletarya kavramının, yabancılaşmış emek ve yaşamın tarihsel öznesi olarak işçi sınıfına dayanmasına rağmen, olgusal bir kavram olmadığını hatırlatmakta yarar var. Proletarya, hem eleştirel hem de ütopik anlamıyla bir olumsuzlama kategorisidir; ve insan emeği ve varlığının parçalanmasına ve bunun diyalektik zıddına, yani bir bütün olarak var olan koşulların pratik olarak olumsuzlanmasına işaret eder. Negt ve Kluge proleter

olsa da, onların üretimin diyalektiği konusundaki ısrarları Spivak'ın kuramındaki 'dilsel şüphecilikle' bağdaşmaz görünmektedir.

37 Charles Taylor, "Modes of Civil Society," *Public Culture*, 3.1, Fall 1990, 98. Negt ve Kluge'nin 1970'lerin Batı Almanyası'ndaki solcu kuramın tipik bir özelliği olarak politikanın koşullarını gündelik yaşam bağlamlarında odaklamaya başlamaları, iktidar kullanan ama bunu görünmez kılmaya çalışan kurumsal eyleyen olarak Devleti ve bununla birlikte de devlet siyasasını değiştirmeye dayanan politik mücadeleyi gözden kaçırma riskini taşımaktadır (tabii kamusal televizyon ve film desteği konusundaki çatışmalar hariç tutulmak üzere).

38 'Yukarıdan' görüş ile 'aşağıdan' görüş arasındaki perspektif çevrimi, Kluge'nin kendi yaşadığı şehre yapılan hava saldırısını konu aldığı öyküsünün yapılandırıcı ilkesidir. Bkz. "Der Luftangriff auf Halberstadt am 8. April 1945," *Neue Geschichten*, 33-106; aynı zamanda bkz. *Die Patriotin*, 151 vd.

kamusal alanı parti ve sendikaların sekterleşmiş ve bürokratikleşmiş kamularından ayırt ederken, gelişmemiş ve geçici proleter kamusallık örneklerinin geçmişte zaten ortaya çıkmış olduğunu öne sürerler. Geçmişteki proleter kamusal alan oluşumu için verdikleri örnekler arasında İngiliz Çartist hareketi, İtalyan Maksimalist hareketi ve Ekim Devrimi'nin bazı anları bulunur. Bu örnekler, çizgisel olmayan tarihsel süreçlerin çatlaklarında, örtüşme yerlerinde ve kesişme noktalarında ortaya çıkmışlardır.[39] Ancak Negt ve Kluge'ye göre bu tür kalıntılar var olmamış olsaydı dahi, proleter kamusal alan kavramı sistematik olumsuzundan yola çıkarak (yani, tecrübenin alternatif ve özerk olarak örgütlenmesini ima eden; bir kamusal oluşumu ezmek, parçalamak, yasadışına itmek ya da asimile etmek yönündeki hegemonik çabaların olumsuzlanmasından kalkarak) söylemsel olarak zaten kurulabilirdi.

Bu anlamıyla proleter tecrübenin temel düzeneği (configuration) geniş bir bağımlı gruplar yelpazesi açısından, bugüne dek sebat etmekte; klasik burjuva ve endüstriyel-ticari kamusallıkların ittifakı halindeki egemen kamusal alandaki mevcut yaşam bağlamlarının olumsuzlanması sürmektedir. Egemen kamusal alan bu yaşam bağlamlarındaki büyük yaşam topaklarını kapitalist değerlendirme (volarization) aracılığıyla kapsarken, bağlamları ya da *Zusammenhang*'ı reddeder; yani Jameson'ın çevirisiyle, bu yaşam topakları arasındaki 'ilişkiselliği' yıkar. Egemen sözde-sentez perspektifinden bakıldığında, bağımlı grupların yaşam bağlamları parçalı ve eklemsizdir. Bu yaşam bağlamları medya dramaturjisinde, yani (örneğin, kentli siyahların bireysel kaderlerini, sınıf ya da çevrelerini anlatıya 'içeren', ama bunu yaparken onların 'öteki' statüsünü onaylayan) insani hikayelerde ya da sosyal röportajlarda bir an sentezlenmiş gibi görünse de, böyle değildir. Buna mukabil tecrübe eden öznelerin perspektifinden bakıldığında, bu yaşam bağlamları egemen kamusallık tarafından ne denli temellük edilmiş ya da 'ötekileştirilmiş' olursa olsun, yine de, bir 'bağlantısallık,' egemen kamusallığın bütünlüksüz ve rastgele görünmesine neden olan başka bir ufuk oluştururlar. Tecrübenin bu düzeneği, 'hakiki olmayan' egemen kamusallığa karşı, bastırılmış 'gerçek' yaşam şeklinde ak-kara dokusu göstermez. Burada daha çok üç ayrı ögenin birbirini diyalektik olarak etkilemesi söz konusudur: Bunların birincisi, kapitalist, yani yabancılaşmış koşullar altında yeniden üretim tecrübesidir. İkincisi, bu tecrübenin kendi ufku içinde sistematik olarak tıkanması; yani, tecrübe eden öznelerin kamusal ifade ve temsiliyet şebekelerinden izole edilmiş olmalarıdır. Üçüncüsü ise bu tıkanmaya tepki olarak ortaya çıkmış, yabancılaşmış üretim tecrübesinde temellenen direnmeler ve tahayyül yüklü stratejilerdir

39 Negt-Kluge tarih anlayışını, Bloch ve Benjamin gibi yazarlardaki tarihsicilik, ilerleme ve çizgisellik eleştirisine borçludur ve onlardaki proleter kamusal alan nosyonu, muhteva olarak E.P. Thompson, Raymond Williams ve Herbert Gutman'ın çalışmalarında görülen 'aşağıdan/tabandan tarih' geleneğiyle bağlantılıdır.

(protesto enerjileri, psişik dengeleme edimleri, bir şahsiyet olmak için gösterilen şiddetli arzu, bireysel ve kolektif fantezi ve yaşamı yeniden sahiplenmeye yönelik yaratıcı girişimler).

'Proleter' kamusal alana ilişkin bu genel nosyon, oldukça genişletilmiş bir üretim nosyonuyla akrabadır; hatta büyük ölçüde onun üzerine oturur. Gerçekten de bu durum Jameson'ın işaret ettiği gibi, 'üretim kategorisinin vakitsizce öne çıkarılmasıdır.' Ama Jameson şunu da ekliyor: Negt ve Kluge'nin üretimden anladıkları şey, terimin Althusser ve ondan sonraki dönemde moda olan metaforik ve sık sık da kültürelci olan kullanımlarından çok farklıdır.[40] Negt ve Kluge açısından üretim, emek gücünün tarihsel olarak oluşumundan ayrılamaz bir nosyondur; ki zaten bu ayrılmazlık, *Tarih ve İnat* adlı kitaplarını uzun uzadıya meşgul eden bir konudur. Emek gücü bir yandan, sadece tarihsel 'ayrılma' (*Trennung*) süreciyle; yani, ilkel birikim, işbölümü, metalaşma, yabancılaşma ve şeyleşmeyle birlikte düşünülebilir. Öte yandan emek gücü, bir meta olarak gerçekleşmesinin ötesine giden yetenek ve enerjileri içerir ve yeniden üretir: üretim araçlarından ayrılmaya karşı direnme, *Eigensinn* (inat, irade gücü), kendini düzenleme, işbirliği, kapitalist değerlenmeden arta kalan beceri ve duygular.[41] *Tarih ve İnat* sadece kapitalist üretimin insan bedeni ve duyguları üzerindeki etkisini incelemekle kalmaz; ama aynı zamanda emek gücü modelini fizyolojik, cinsel, toplumsal ve ulusal ilişkiler alanına doğru genişletir.

Benzer bir biçimde *Kamusal Alan ve Tecrübe*'de de kapsayıcı bir 'toplumsal üretim' nosyonu bulunur. Buna göre, metaların maddi üretimi toplumsal üretim içindeki tekil oluşumlardan sadece biridir; ama bu oluşum kapitalizm altında tüm öteki toplumsal üretim alanları üzerinde hakimiyet kurmuş durumdadır. Toplumsal üretimin bu öteki alanları, toplumsallaşma süreçleri, dil, libidinal yapılar, mahremiyetin yaratılması, tecrübe (ve tecrübenin koşullarının yaratılmasının tecrübesi), toplumsal etkileşim yapıları ve kamusallığı içerir. Kısacası bunlar, kapitalist değerlendirme çıkarı tarafından hiçbir zaman tam anlamıyla kapsanamayan; içerdiği çelişkiler ve uyandırdığı kitlesel şüphelerle meta bağlamını gayrimeşrulaştıran yaşam bağlamlarının üretimini içerir.

Negt ve Kluge'nin üretim nosyonu —yine vakitsiz üretilmiş bir nosyon olsa da— hâlâ toplumsal servetin onu üreten özneler tarafından yaratıldığı, böylece onlar tarafından yeniden sahiplenilebileceğine ilişkin Marksist kabul üzerinde

---

40 bkz. Jameson, "On Negt ve Kluge," 158. Christopher Pavsek *Social Text* dergisinde yayınlanacak olan "Alexander Kluge and Post-Modernism or Realism and the Public Sphere" adlı yazısında Negt ve Kluge'deki genişletilmiş üretim kavramı ile Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'nin çalışmasındaki benzer nosyonlar arasında ilginç bir karşılaştırma yapıyor.

41 Oskar Negt ve Alexander Kluge, *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt: Zweitausendeins, 1981, 1. bölüm.

şekillenen bir ütopik perspektif içerir.[42] Bu anlamda yazarlar aynı zamanda *Kültürel Çalışmalar*'da tüketim etkinlikleri üzerinde yoğunlaşan ve üretimin eleştirisi pahasına 'popüler' olanı bir direnme alanı olarak kutlayan son eğilimlerinden de farklı bir yol izlemiş olurlar.[43] Aslında tabii Negt ve Kluge'nin yaşam alanlarının üretimi nosyonu açısından tüketim pratikleri, kitle kültürünün alımlanması ve yorumlanması boyutları hayati önem taşır. Kluge'nin sinema kavramında örneğin, her izleyici zaten duygu, fantezi, tecrübe emeği sağlayarak perdedeki filmin bir üreticisi olma durumundadır. Medya ise izleyicinin bu üretici rolünü gaspederek onun üretkenliğini hem asimile eder hem de olumsuzlar.[44] Endüstriyel-ticari kamusallığın çift değerli, değişken ve çelişkili yapısından dolayı bazı konjonktürlerde bu seyirci insiyatifi kolektif, altkültürel alımlama oluşumları içinde (belirli starlar, türler ya da sergileme tarzları etrafında kristalleşerek) yeniden kazanılabilir (usurp). Ama tabii buradaki temel sorun üretim ilişkilerini değiştirebilmekte yatmaktadır.

Negt ve Kluge'nin alımlamayı potansiyel bir yeniden sahiplenme etkinliği olarak ele almaları, üretim araçlarını kimin kontrol ettiği ya da tüketimin zevkleri ve baskılarının mevcut örgütlenmesinden kimin yararlandığı soru(n)larını gözden kaçırmalarına neden olmaz. Tüketimin başka türlü; yani, kâr için olmak yerine üretici, tecrübe eden özneler yararına örgütlenebileceğine dair imkan, halihazırdaki ürünler ve pratiklerin eleştirisi için bir standart sağlar. İkiliye göre bu eleştiri bir fildişi kuleye kapanarak yapılamaz. En etkili haliyle, çağdaş kamusal alana müdahale eden alternatif medya pratiğinin karşıt üretimleri biçimini almak durumundadır (örneğin; Paper Tiger, Edge ve Kluge'nin medya etkinlikleri).

Negt ve Kluge'nin üretim üzerindeki bu vurguları, 1970'lere nazaran 1990'lar açısından daha da vakitsiz görülebilir. *Kamusal Alan ve Tecrübe*'nin bitiş cümlesinde alternatif bir üretim politikası ve amacı şöyle özetleniyordu:

> "Proleter kamusal alan, kendine hedef olarak karşılıklı ilişkileri içinde insan duyularını alan, toplumsal ve kolektif üretim sürecinin adıdır."

Zusammenhang ya da 'ilişkisellik' olarak özetlenebilecek bu ilke, burjuva ve endüstriyel-ticari kamusallık ikilisinin ulusal özneden 'yeni dünya düzenine' dek bir tutarlı bütünü temsil ettiğine ilişkin düzmece iddiasından tamamıyla farklıdır. Jameson'ın dediği gibi, Negt ve Kluge'nin 'ilişkisellik' ilkesi (her ne kadar, bana

---

42 Bu, Max Horkheimer'ın etkili makalesi "Traditional and Critical Theory"de (1937) aynı anda hem epistemolojik hem de politik bir kabul olarak geliştirilmiştir. Bkz. çev. Matthew J. O'Connell, *Critical Theory*, New York: Continuum, 1986, 188-243.

43 Bkz. örneğin, John Fiske, "Shopping for Pleasure," *Reading the Popular*, Boston: Unwin Hyman, 1989, 2. bölüm.

44 Kluge, "On Film and the Public Sphere," çev. Thomas Y. Levin and Miriam Hansen, *New German Critique*, 24-25, Fall/Winter 1981-1982, 206-20.

göre, bütünlüklü bir yaşam bağlamı üzerindeki vurguları genç Marx'tan çok şey taşısa da) geleneksel Hegelci Marksist bütünlük nosyonuna bağlı kalmaz. Çünkü tecrübenin geri döndürülemez şekilde parçalandığı bir toplumsal düzende artık acil öneme sahip olan şey, geleneksel olarak ayrılmış alanlar arasında bağlantılar kurma olanağıdır: Kamusal ve özel alanlar arasında; politika ve gündelik hayat arasında; gerçeklik ve fantezi arasında; üretim ve arzu arasında; değişik ve çekişen kısmi kamular arasında. Bu nedenledir ki Kluge, film ve medya pratiğinde montaj estetiği üzerinde çok ısrar eder. Montaj estetiği izleyiciyi, kurmaca ve belgesel türler; birbirinden ayrı tecrübe dünyaları ve bunların kayıtları arasında kendi bağlantılarını kurması için cesaretlendiren bir 'ilişkiler morfolojisidir' (*Formenwelt des Zusammenhangs*).[45] Jameson'ın sözleriyle,

> "tüm çağdaş düşüncenin de gösterdiği gibi bu ilişkilendirme edimi, dakik ve fasılalı bir edim; enerjilerin süreksiz bir alışverişi; ayrımların sınırlarını çapraz kesen bir ateş parçası, bir parıltı olacaktır."[46]

Ancak Jameson'ın bu sözleri üzerine Negt ve Kluge, sınırların sürekli olarak kayıp yeniden çizilmesinden dolayı bu ilişkilendirme ediminin bir dizi anlık parıltıdan öte bir şey olması gerektiğini; her şeyden öte de, Benjaminci anlamıyla empatik *Erfahrung*'un gerekli bir boyutu olan anımsama yeteneğini içermesinin hayati bir önem taşıdığını söyleyebilirlerdi. Benjamin açısından geçmiş ve gelecek arasındaki mesafeyi geçmek, değişik bir gelecek tahayyül etme yeteneğiyle aynı anlama gelir (her ne kadar kendisi, bu ikisinin de hızla çöküşte olduğunu bilse de). Negt ve Kluge açısından ise, bugünün zamanın geri kalanına, öteki zamanlara saldırısı, kamusal alanın temel problemidir; çünkü bu saldırı, tecrübe ufkunun zamana ilişkin matrisini unufak eder. Zaman matrisinin bu parçalanışı, herhangi bir karşı hegemonik politikanın önkoşulu olan kolektif bellek imkanını yok eder. Örgütlenme, direnme ve yenilgi tecrübeleri de dahil olmak üzere tecrübe nasıl anımsanabilir ve kuşaktan kuşağa aktarılabilir? Yaşamı, metalaştırılmış zaman topakları ve geriye kalan parçalar dizisi halinde bölen endüstriyel-kapitalist zamansallık rejimi altında, bireysel ve kolektif öğrenme devreleri birbiriyle nasıl etkileşime girebilir? İnsanlar, gündelik hayatın, bireysel yaşam öyküsünün ve tarihin birbirini keyfi olarak kesen parametrelerini nasıl anlamlı kılabilirler?[47]

---

46 Kluge, "On Film and the Public Sphere," 206. Kluge'nin montaj kavramı için bkz. Miriam Hansen, "Alexander Kluge, Cinema and the Public Sphere: The Construction Site of Counter-History," *Discourse*, 6, Fall 1983, 53-74, 61-63.

46 Jameson, "On Negt and Kluge," 170.

47 Kluge birkaç filminde yaşam öykülerinde ve tarihte kopuşları işler. Örneğin, *The Patriot* [1979] filmindeki "The Relationship of a Love Story to History" adlı sekansta, bir kadın ve üniformalı bir erkeğin aynadaki görüntüsünün çekimi üzerinde bir üst ses şöyle demektedir: "Roma, Ağustos ayı. Fred Tacke ve karısı Hildegard, nee Gartman. Bu onların beraber yaptıkları ilk seyahattir...

Negt ve Kluge daha sonraki yazılarında, yani hem ortak kitapları *Tarih ve İnat*'ta hem de ayrı ayrı yayınladıkları eserlerde, kamusal alana ilişkin olarak 'proleter' sıfatını kullanmayı bırakmış görünüyorlar. Özellikle de Kluge, argümanını Habermas ve Richard Sennett'i hatırlatır bir biçimde empatik bir kamusal yaşam nosyonu yönünde kaydırdı: yani, yüzyüze ilişkilerde temellenen doğrudan katılım, açıklık, düşünümsellik ve kentsel mekanın bölgesel birliği vizyonu.[48] Ama Kluge aynı zamanda, bugün herhangi bir yerel karşıt kamunun var olan endüstriyel-ticari ve özellikle de elektronik kamusallıklar dışında ya da onlardan bağımsız biçimde oluşamayacağını çok iyi biliyor. Elektronik kamusallığın toprakdışılaştığı; pop müzik ve video, yiyecek ve moda endüstrileri, iletişim ve bilgi teknolojileri gibi uluslarötesi dağıtım ve tüketim şebekelerinden oluştuğu artık oldukça açık bir gerçek. Bu bölgelerüstü kamusallık biçimleri giderek artan biçimde özel alanda, bireysel tüketim ağları içinde iş görüyorlar:

"Bu, metaların ve endüstrilerin kendilerini artık insanoğlunda gerçekleştirdikleri anlamına gelir. Dolayısıyla günümüzün savaş hattı, buradadır."[49]

'Yerel ve küresel' ilişkisi insanların tecrübelerinde artık geri döndürülemez biçimde iç içe girdiğinden, alternatif ve karşıt kamusal alan açısından anlamlı olması için, yerel kategorisini, kentsel mekanın nostaljik restorasyonunun ötesinde bir biçimde yeniden kavramlaştırmak gerekiyor.

Negt ve Kluge'de karşıt kamu kavramı, çoklu ve dolayımlanmış üretim ve tüketim bağlamları içinde temellendiğinden, aynı zamanda yerel olanı 'cemaat' (community) nosyonunu sarmalayan anlamlarla donatan 'yerel' anlayışından da farklı. Bu ayrım, özellikle son zamanlarda, (ister bastırılmış postkolonyal politika anlatıları içinde, ister kimlik politikalarını çerçeveleyen gündem içinde ortaya çıksın) 'cemaati' bir direnme alanı olarak yeniden diriltmeye çalışan çabalar göz önüne alındığında, gerçekten çok önemlidir.[50]

Tacke, Eylül'de taburuna katılmak zorunda... Ruslar tarafından esir alınmış olan Tacke 1953'te geri döner. Şimdi onların, 1939 Ağustos'unda kalan aşk hikayelerini yeniden sürdürmeleri beklenmekte" (*Patriot*, 109-112). Aynı zamanda, bkz. "The Assault of the Present on the Rest of Time" (1985), çev. Tamara Evans ve Stuart Liebman, *New German Critique*, 49, Winter 1990, 11-22.

48 Kluge'deki Habermasçı dönüş için bkz., "On Film and the Public Sphere," 211-13; "Die Macht der BewuBtseinsindustrie und das Schicksal unserer Öffentlichkeit," Bismarck vd., *Industrialisierung*, 51-129, 59, 72-73 ve diğer yerlerde; Kluge (ed.), *Bestandsaufnahme: Utopie Film*, Frankfurt: Zweitaus-endeins, 1983, 49-50. Çağdaş kentsel kamusal alana ilişkin bölgesel nosyonlara eleştirel bir bakış için, bkz. Vito Acconci, "Public Space in a Private Time," *Critical Inquiry*, 16, Summer 1990, 900-918.

49 bkz. Liebman, "Interview," 40.

50 'Cemaat' fikri ile sivil toplum anlayışında temellenmiş kamu nosyonu arasındaki ayrım için, bkz. Partha Chatterjee, "A Response to Taylor's 'Modes of Civil Society'," *Public Culture*, 3.1, Fall 1990, 119-32. Cemaat kavramının eleştirisi için, bkz. Iris Marion Young, "The Ideal of Community and the Politics of Difference," *Feminism and Postmodernism* içinde, Linde J. Nicholson (ed.), New

'Cemaat' ideali, aile ve akrabalık ilişkileri, sevgi/aşk ve sadakate ilişkin duygusal bir dil, sahicilik, türdeşlik ve süreklilik varsayımları, içerme ve dışlama, kimlik ve ötekilik aracılığıyla dokulanmış bir birliktelik modeline işaret eder. Buna karşın karşıt kamu nosyonu, özgül olarak burjuva ve endüstriyel-kapitalist kamusallıkla eşzamanlı, ona yanıt olarak ortaya çıkan modern bir fenomene işaret eder. Karşıt kamu, marjinalleştirme ve mülksüzleştirmenin (expropriation) ürettiği kolektif tecrübe içinde zeminini bulan dayanışma ve karşılıklılık biçimleri sunar. Ama bu biçimler, kaçınılmaz şekilde dolayımlanmış olarak tecrübe edilir; köklerini yüzyüze ilişkilerde bulmaz ve söylemsel çatışmaya ve anlaşmaya yönelik bir müzakereye (negotiation) bağlıdır. Şüphe yok ki, 'cemaatin dili', güçlü bir özdeşleşme matrisi sağlar ve böylece, dönüştürücü bir politika için harekete geçirici bir güç işlevi görebilir (örneğin, Afrikalı-Amerikan cemaatinde ve, tarzları farklı olsa da gey ve lezbiyen hareketlerinde). Böyle bir cemaat dilinin karşıt kamusal statüsü ve etkililiği iki faktöre bağlıdır: Birincisi, kendisinin bir retorik, imkansız bir sahicilik mecazı olduğunun, topluluk/cemaat vaadini sentetik ve karma (syncretic) imajlar aracılığıyla yeniden keşfettiğinin farkında olma ölçüsüdür. İkincisi, kendi sınırları içindeki farkları ve farklılaşmayı kabul etme ölçüsü ve çoklu biçimde belirlenmiş cinsel-toplumsal kimlikler ve özdeşleşmeleri kabul etme yeteneğidir. Söylemsel mücadelelerin bağımlı gruplar sürecine dahil edilmesi, her şeyden önce, farklı karşıt kamuların örtüşmesi ve ittifaklar oluşturması imkanının önkoşuludur.

Kamusal alan bir kez toplumsal tecrübenin örgütlenmesinin ufku olarak tanımlanınca bu, çoklu ve yarışan karşıt kamular olduğu, her birinin egemen kamusallıkla ilişkisinde özgül bir dışlamayla damgalandığı (sınıf, ırk, cinsiyet, cinsel tercih); ama yine her birinin kendisini toplumun alternatif olarak örgütlenmesinde bir çekirdek olarak görmesi anlamına gelir. *Kamusal Alan ve* Tecrübe'nin eklerinde verilen çok çeşitli örnekler kamusal alandaki dağılma hissini kaydetse de; Negt ve Kluge kitabın içinde çoğul karşıt kamular meselesini ayrıntısıyla işlemezler. (Belki de bu, Amerika'nın koşullarına kıyasla 1970'lerin Alman eleştirel kamusunun hâlâ homojen sayılmasındandır). Ama 'proleter' kamusal alan nosyonunu 1980'lerde terk ettikten sonra, *Tarih ve İnat*'ta açıkça görüldüğü gibi ortak ve genelleştirilmiş tek bir karşıt kamunun kapsayamayacağı denli dağılmış bir etkinlik zenginliğinin ortaya çıktığından bahsederler.[51] Amerika'daki gelişmelerin gösterdiği gibi 'madun karşıt kamuların dallanıp budaklanarak çoğalması'

York: Routledge, 1989, 300-323. Negt ve Kluge de cemaat fikrine değiniyorlar: "Gemeinschaft," 2. bölüm.

51 *Geschichte und Eigensinn*, 484 dipnot. Stuart Liebman'ın açıkca sorması üzerine Kluge çoğul bir karşıt kamunun ortaya çıktığını kabul ediyor; ama bu durumu 'Babil aşaması' olarak, 'bir kamusal alanı yeniden inşa etmenin' kaotik bir önkoşulu olarak değerlendirip, orada bırakıyor ("Interview," 44).

(Nancy Fraser), ille de toplumsal güçlerin çoğaltılması anlamına gelmez. Eğer ittifak kurmak için güçlü çabalar gösterilmezse (ki bu tür çabalar özellikle ekoloji ve sağlık konularında gösterilmiş ve başarılı olmuştur), tekil grupların ve altkültürlerin muhalif enerjisi genellikle ya çokkültürlü çoğulculuk piyasasında nötrleşiyor ya da kimin daha kurban durumda olduğunun indirgeyici rekabeti içinde kutuplaşmaya doğru gidiliyor (Afrikalı-Amerikan cemaati içindeki yarılma ya da Clarence Thomas davasında olduğu gibi, bu cemaatle kadın hareketi arasında gerçekleşen kutuplaşma, bunlara örnektir). Karşıt kamuların çoğalmasıyla birlikte ortaya çıkan yapısal problem, bunlar arasındaki ittifakları engellemeye yönelen hegemonik çıkarın yanı sıra bir tercüme problemidir; genişleyen söylemsel çekişme alanında iletişim kurma problemidir. Nancy Fraser, hipotetik bir eşitlikçi ve çokkültürlü toplumdaki çoklu, yarışan kamular arasındaki mümkün ilişki tarzlarından bahsederken, bu konuda ihtiyaç duyulan şeyin 'her farklı, daha sınırlı kamudan üyelerin kültürel çeşitlilik çizgilerini ortak keserek konuşabildiği, ek, kapsayıcı bir kamusal alan olduğunu' belirtiyordu. Yani böylece, bireylerin birden çok kamuya katılmaları yeterli bir çözüm olmayabilir. Birçok farklı kamu var olabilir; ama içlerinden en az bir tanesi, katılımcıların hepsini ilgilendiren siyasalar hakkında, aralarındaki farklılık çizgilerini ortak kesen bu konularda eşitler olarak müzakere edebildikleri genel bir kamu olmalıdır.[52]

Kapsayıcı, genel bir kamuya ihtiyaç olduğu aşikar görünüyor. Bunun alternatifi ise, etnik-ırksal ayrımcılık ve şiddet, dinsel seferler ve iç savaş olur. Buradaki problem, bir tür kapsayıcı ufkun egemen kamusal alanın yapılarında, yani iktidar, kâr ve anlamın şiddet dolu sahte sentezinde, (her ne kadar bu ufuk giderek görünmez hale gelip işlevsellik durumuna doğru gerilemeye başlasa da) zaten görülmesidir. Bu nedenle karşıt kamusal bir tercüme ufkunun ek bir kamusal boyut olarak soyut biçimde kurulması; ve tabii bunun, dışlama ve bağımlılığın hem formel hem informel mekanizmalarını teyid eden liberal-burjuva kamusal alanının idealist evrenselciliği içine yeniden düşmeden nasıl oluşturulacağı problemlidir. Aslında Negt ve Kluge'nin bu soruya verebilecekleri yanıt, hem basit hem gözüpek bir yanıt olabilir; ve bu yanıt onların 'proleter' bir kamusal alan nosyonunun ütopik çekirdeğinden ne anladıklarını gerçekten gösterebilir: İkiliye göre, kapsayıcı ve karşı hegemonik bir kamusal alanın evrensel yapıları, entelektüel planda değil; ama mevcut üretim ve tüketim bağlamlarının sürekli dönüştürülmesinde, mülksüzleştirmenin ve yeniden-temellük etmenin, ayrıştırmanın ve küreselleşmenin maddi dinamiklerinde aranmalıdır.

Hipotetik olarak kurduğumuz eşitlikçi ve çok kültürlü bir toplum var olmadığı sürece (ki bizim yaşam süremiz içinde olamaz gibi görünüyor ve üstelik

52 Fraser, "Rethinking the Public Sphere," 69-70.

tahayyül ettiğimizden başka türlü de olabilir), bütün karşıt kamuların birbirine eşit olmadığı ve aynı bağımlılık koşullarından işe başlamadıkları gerçeğini göğüslemek zorundayız. Dahası, her kısmi kamunun muhalif bir kamu olduğunu da söyleyemeyiz. Ayrıca, kısmi ve muhalif kamular arasındaki sınırlar kaygan ya da göreli olabilir. Daha genel düzeyde kısmi kamuların çoğalmasıyla yüzleşemezsek, bağımlı karşıt kamuların çoğalmasından bahsedemeyiz. Son bir-iki on yılda, geleneksel spor oyunları çevresinde somutlaşan mültimedya kamusallığından, TV-vaizliği ve sporla-yaşam kuruluşlarına; bilgisayardaki ilan panoları, otomatik video kanalları ve telefonla sekse kadar çok sayıda gerçek kısmi kamu patlaması yaşandı. Bu tür kısmi kamuların ortak yanı, endüstriyel-ticari yolla çalışmaları; genellikle kimlik modeli üzerine kurulmamış olmaları; (bazı elektronik kilise durumlarında, toplumsal altsistemlerde) çok geniş unsurları örgütlemeleri; ama etkinliklerinin şu ya da bu biçimde geniş kamunun, yani bunlara doğrudan para vererek katılmayanların gözünden gizli saklı gerçekleşme eğilimi göstermesidir. Meselelerin ve katılımcıların böyle kompartmanlaştırılması, kısmi kamuları karşıt kamulardan ayıran işaretlerden biri olabilir.

Bu tür kısmi kamular haber programları ve ulusal basın aracılığıyla daha genel medya kamusunun sahasına girdiğinde, genellikle bu, başka türlü kamusallıklarla belli birleşmeler, konjonktürler ya da çarpışmalar nedeniyle oluyor. Örneğin böyle bir durum, antikürtaj hareketi bir yandan 1960'ların retorik ve militan taktiklerini kullanırken, bir yandan da geleneksel dinsel burjuva ideolojisini yeniden kullanıma sokup devleti ve federal politikaları etkilemek istediğinde ortaya çıktı. Antikürtaj hareketi aynı zamanda hem örgütsel yönüyle hem de ideolojik odaklanmasıyla feminist ve liberal kamuların epeydir gözönüne almadıkları etik ve duygusal bazı çok gerçek ihtiyaçlara hitap etti; ve böylece, devasa psikoseksüel, toplumsal ve politik enerjileri bağlamada başarılı oldu. Oldukça farklı bir biçimde de olsa bu tür ihtiyaçlar ve enerjiler devletin telefonla seksi düzenlemeye çalışmasında da kamunun önüne çıkıyor. Elektronik temelli bu kısmi kamu bir gecede mantar gibi patlayarak, 'kamusal iyi ve sorumluluk' olarak iletişim anlayışının ve burjuva cinsel ahlakının standartlarının en azına sahip olan anlayışlarla bile kaçınılmaz biçimde karşı karşıya geldi, onlarla çatıştı.

Bütün bunlara rağmen yine de kısmi kamular belli konjonktürlerde, başka zamanlarda onlardan ayrı ya da çekişme içinde olan karşıt kamularla birbirine bağlandığında, daha geniş bir muhalif kamusallık için bir açılım ortaya çıkabilir. Basketbol oyuncusu Magic Johnson, güvenli seksi savunmak için HIV pozitif testi yaptırdıktan sonra istifa edince, star statüsünü politik bir davanın hizmetine sunmaktan daha öte bir şey yapmış oldu: oldukça kişisel bir şekilde olsa da endüstriyel-ticari spor kamusal alanının Afrikalı-Amerikan cemaat içindeki

yerel sahiplenişiyle AIDS etrafında sürdürülen karşıt kamusal mücadele arasında bir bağlantı kurdu. AIDS karşıt kamusu ise artık uluslararası bir düzeyde örgütlenmiş olmasına rağmen, yurtiçinde gey altkültürü içindeki köklerinden dolayı kamusal bir statü edinemediğinden 'özel bir mesele' olarak marjinalleştirilmeye devam ediliyor. Johnson'ın jesti, yeni-muhafazakar lobi tarafından özel mesele diye gayrimeşrulaştırılmaya çalışılan bir konuyu kamusal kılarken; aynı zamanda kısa bir süre için de olsa, hem hakim kamusallık hem de Afrikalı-Amerikan cemaati içinde cinsel pratiklerin sadece sansasyonlaştırılması ya da tabu haline getirilmesi yerine, tartışmayı ve anlaşmak niyetiyle müzakereyi mümkün kılabilecek söylemsel bir alan açtı. Hiçbir şey olmasa bile onun bu jesti, Reagan döneminden beri okullardan kaldırılmış olan cinsel eğitimin yeniden konulmasını sağladı.[53]

Bu örnekler Negt ve Kluge'nin kuramında birbiriyle karşılıklı ilişkisi olan iki kilit noktayı anlamak için önemli. Birincisi, karşıt kamuyu neyin oluşturduğu sorusunun kendi içinde ve temelli biçimde yanıtlanamayacağı; bunun konjonktürel değişim ve ittifakların, öteki kamu ve kamusallık tarzlarıyla ilintilenmenin yarattığı bir 'ilişkisellik' meselesi olduğudur. Negt ve Kluge *Tarih ve İnat*'ta, nasıl medya çalışanlarının görevi toplumun bir yerinden ötekine bilgi taşımak ve hakim kamusallık tarafından engellenen ya da gözardı edilen iletişim hatlarını yeniden kurmaksa, aynen bunun gibi, çeşitli ve birbirinden tamamen ayrı karşıt kamusal projeler arasındaki örtüşmenin hemhudutluluk noktalarını (*Berührungssellen*) tanımlamak gerektiğini öne sürerler.[54] Ama bu tür örtüşme noktalarını kısmi kamularla da, özellikle de bununla belli meseleler ve alanlar erafında kendi sınırlı gündemlerini aştıkları zaman aramak lazım. Benzer biçimde, kendi içlerinde idari otoriteden daha fazla yetkisi olmayan, parlamentolar gibi klasik-liberal kamusal temsil gövdelerinin konjonktürel dinamiklerinin analizinin de yapılması gerekiyor. Canlı yayıncılık giderek artan biçimde gündüz pempe dizilerinin üslubunu benimsemeye başladıkça, Senato oturumları ve mahkemelerdeki davalar kamusal olaylar haline geliyorlar. Format ve türlerin bu kolajı ise, ilişkilerdeki çatışmaların senaryosunu karmaşıklaştırdığı gibi, sonuçlarını da öngörülemez kılıyor. Konjonktürel dinamiğin bu açıdan dünya-tarihsel bir örneğinin Sovyetler Birliği'nde (ve eski Sovyet bloğunun öteki ülkelerinde), parti devletinin

---

53 Johnson'ın müdahalesini tek neden olarak gösterip onu imtiyazlı kılmak ya da sonuçlarını idealleştirmek niyetinde değilim. Onun müdahalesinin etkisi diğer güçlü, belki daha az 'popüler' çabaların bağlamında mümkün oldu. Bu çabalar, Afrikalı-Amerikan ve gey davaları arasında bir bağ oluşturmaya çalışıyor ve mevcut ayrımlar ve dışlamaların ardında yatan cinsel/ırksal kimlik varsayımlarını sorguluyordu. Burada özellikle PBS'in sponsorluk ettiği ve kamusal fonlar ve bunlara erişme konusunda münakaşalara neden olan şu filmler var aklımda: *Tongues Untied* (1989, Marlon Riggs) ve *Paris is Burning* (1990, Jennie Livingon).

54 *Geschichte und Eigensinn*, 484; Kluge, "On Film and the Public Sphere," 211-12.

yıkımına yol açan temel bir faktör olarak işlediği söylenebilir: Bu, popüler protestoyu, parti içindeki muhalefeti ve (Almanca *Öffentlichkeit* sözcüğünün kökü olan) *glasnost* ya da 'açıklık' yaratan TV programlarını kapsayan bir konjonktürdü.

Böylece ikinci olarak, neyin kamusal olduğu sorusu üzerinde sürdürülen tartışma kaçınılmaz olarak postburjuva, postokuryazar ve postkolonyal toplumlardaki her kamusal alanın geri döndürülemez biçimde bileşik ve melez olan yapısını göz önüne almak zorundadır. Bu bileşik nitelik, hem farklı kamusallık tarzlarının (ekonomik ve teknik anlamda) maddi biçimde iç içe geçmesinin ve bunun sonucu olarak hem de, bireysel bilinçlilik düzeyinde çoklu, etkileşim içinde ve yarışan tecrübe ufuklarının bir arada var olmasının ürünüdür. Entelektüeller olarak bizler televizyon seyretmiyor, radyodaki konuşmaları, heavy metal ya da rap müzik dinlemiyor olabiliriz; ve karşıt kamusal pratikler deyince de aklımıza yazı, tartışmalar, gösteriler, tişörtler ve arabaların arkasındaki çıkartmalar geliyor olabilir. Ancak saydığım bu pratiklerden hiçbiri, ister üretim ister dolaşım ve isterse de alımlama düzeylerinde olsun, daha geniş, daha anonim olan ve elektronik olarak dolayımlanan kamusallık biçimlerinin dışında ya da onlardan bağımsız olarak var olmuyor.

Modern ya da postmodern kamusallığın, hem egemen hem muhalif biçimlerinde geri döndürülemez şekilde medyatik ve karma olan niteliğinin hakkını vermeleri, Negt ve Kluge'nin yaklaşımının başlıca avantajlarından biridir. İnsan bilincinin ekolojisi açısından yüzyüze ilişkilerin gerekli olduğu konusunda ısrar etseler de, proleter kamusal alan ütopyasını yüzyüze ilişkiler modeli üzerine kurmazlar. Buna karşın, elektronik medyanın küresel çoğalmasını da Marshall McLuhan ruhuyla alkışlamazlar. Negt ve Kluge, en olumsuz yorumlarında, endüstriyel-ticari kamusallık medyasını kaçışı olmayan bir ufuk olarak ele alırlar; ve tüm diğer alanların bağlamını oluşturan gündelik tecrübenin örgütlenmesi konusunda en gelişmiş mücadele alanı olarak görürler.

Son olarak Negt ve Kluge'ye göre kamusal alan, bir alan olmaktan daha çok bir süreçtir; ve bu alandaki değişim imkanı farklı kamusallık tipleri içine yazılmış olan farklı zamansal işaretlere dayanır. Birbiriyle eşit olmayan örgütsel kamusallık yapılarının aynı yerde yaşaması, rastgele çarpışmalar ve fırsatlar, öngörülemeyen konjonktürler ve şansa bağlı gelişmeleri mümkün kılacak bir değişkenlik ya da kararsızlık potansiyeli içerir. Ve bu koşullar altında alternatif oluşumlar, kolektif çıkarlar kendilerine ait bir moment kazanabilirler. Başlıca bir kararsızlık kaynağı, endüstriyel-ticari kamusal alanların öteki kamusal yaşam biçimlerine bağımlı olmasından kaynaklanır. Endüstriyel-ticari kamusal alanlar meşruluk arayışı içinde, parçalanan burjuva kamusallık kurumlarına; tecrübesel özü açısından ise, popüler geleneklere ya da bağımlıların belleğine muhtaçtır. Bu ittifaklar, çatışan çıkar vektörleri nedeniyle sadece kendi içlerinde olmakla kalmazlar; aynı

zamanda modernleşmenin hızlanmış baskısına maruz kalırlar. Böylece oluştukları aynı hızla parçalanır ve iletişim araçlarıyla dolayımlanmış tecrübe kabuklarını yeniden kullanıma ve yeniden sahiplenilmeye terk ederler.[55]

Farklı kamusallık tipleri arasındaki dikiş yerleri ve örtüşen tabakalar, kısa dönemli ekonomik çıkarlar ve kıdemli ideolojik normlar arasındaki çatışmalar, bölgelerüstü medyayla katılımcı etkileşim arasındaki kolajlar; ve bunlar gibi melez ve saf olmayan tüm biçimler, karşıt kamuların ortaya çıkabilmesi ve çıkması için gerekli projeleri ve koşulları sağlarlar. Bu koşullar altında somut ihtiyaçları ve çelişkileri ifade etmek, öznellik, anlam ve temsil uğruna söylemsel mücadele vermek için, endüstriyel olarak dolayımlanmış tecrübe yeniden elverişli hale getirilebilir.[56] Tabii ki burada 1980'lerin postfordist kültürel çeşitlenme ekonomisine dönüşle birlikte, öngörülemezlik, kopuş ve doğaçlama payının artıp artmadığı; ya da bu süreç içinde giderek artan özelleştirme hareketinin bu payı konu dışı bırakıp bırakmadığı sorusu, hayati ve önü açık bir soru olarak kalmayı sürdürüyor. Negt ve Kluge'nin Batı Alman 'kamusal' televizyonu eleştirisinden çıkarsanabileceği gibi, bu soruya yanıtların (muhakkak ki birden çok olacaklardır), verildiği kültürel ve politik kümelenmeye bağlı olarak olsa olsa çift değerli bir nitelik taşıyacağını söyleyebiliriz. Ancak şurası kesin ki karşıt kamusallığa dayanan bir kültür politikası, ne soyut evrensellik idealleri üzerine, ne de özselci, kimlikçi topluluk nosyonlarına dayandırılabilir. Bunun yerine, mevcut kamusal alanların karmaşık dinamiklerini; bunların küresel ve yerel parametreleri iç içe geçirmesini; karma ve kararsız yapılarını; toplumsal ve kolektif tecrübeyi örgütlemeye ve bozmaya ilişkin özgül tarzlarını anlamak; ve eylemlilik, dayanışma ve ortak bir geleceğin kurulması için kullanmak üzere, boşluk ve örtüşme noktalarını kavramak gerekir.

Çeviri: MERAL ÖZBEK

---

55 Modern meta dünyasında modanın geçmesinin artan hızına yapılan ütopyacı yatırım, Benjamin'in bitmemiş eseri olan ***Paris Pasajları***'nda ayrıntılarıyla işlediği on dokuzuncu yüzyıldaki kitle ve tüketim kültürü yaklaşımını yankılıyor gibi. Bkz. ***Das Passagen-werk***, Rolf Tiedemann (ed.), Frankfurt: Suhrkamp, 1983, 2. cilt, 1045 ve diğer yerlerde; ve Benjamin, "Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia," (1929), ***Reflections***, çev. Edmund Jephcott, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, 181.

56 "Karşı kamusallığın karma karakterine iyi bir örnek, Thomas davasında Anita Hill'in şahitliği etrafında kristalleşen etkinliklerde görülebilir. Örneğin, New York Times'da "Kadınlar Olarak Kendimizi Korurken" adlı reklamın (17 Kasım 1991) yayınlanmasına ve ardından Afrikalı-Amerikan kadınların giderek genişleyen örgütlenmesine neden olan insiyatif. Bu şebekenin oluşmasında adı geçen reklam metninin telefon telesekreterine kaydedilmesi, bir forum oluşturulmasında ve güçlü şahitlik, protesto ve dayanışma yanıtlarının toparlanmasında önemli bir rol oynadı." (Hansen'in ***Kamusal Alan ve Tecrübe***'nin İngilizce çevirisinde basılan "Önsöz"ünde bu dipnot çıkarılmış. (ç.n.)).

II. KISIM

KAMUSAL ALAN, POLİTİKA VE YURTTAŞLIK

PRENONS
LES BASTILLES
un Service Public

7
Giriş: Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık

MERAL ÖZBEK

"Kamusal alan, politikanın kabıdır."
—ALEXANDER KLUGE

"Siyaset, basitçe toplumsal ve doğal yaşamın, iletişimin ve kültürün üzerinde yükselen bir 'üstyapı' değildir. Hakiki siyaset kavramı zaten insanlar arasında bir ortaklaşalık (community) olasılığını ilgilendirir; çeşitli kurucu parçalar ve gruplar arasındaki antagonizmaların ifade edilmesi ve diyalektik olarak çözümlenmesi için bir karşılaşma mekanının kurulması demektir."
—ETIENNE BALIBAR

"Kamusal alan, mücadelelerin savaş dışı yollarla karara bağlandığı (sonuçlandırıldığı) yerdir."
—ALEXANDER KLUGE

I

Balibar'dan yukarıda alıntılanan cümleler, bu kısımdaki ve genel olarak derlemedeki farklı yazıları ortak kılan 'kolektif irade oluşumuna dayalı bir politika anlayışını' ifade ediyor. 'Politikanın kabı' olarak kamusal alan da, Balibar'ın tasvir ettiği biçimiyle toplumsal antagonizmaların ifade edildiği, ama insanlar arasında bir ortaklaşalık kurulma olasılığını da içeren 'karşılaşma mekanı'dır. Derlemedeki yazılardaki politikaya ilişkin bu anlayış ortaklığı, kamusal alanın modern bir ilke[1] olarak ele alınmasını ve geç kapitalizm altındaki egemen politik kamusal alanın

1 'Kamusal alan'ın modern bir ilke olmasının anlamı, "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları" metninde tartışılmıştı. Burada şu not eklenebilir: Kamusal Alan kavramını kullanan düşünürler genelde modernliği 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesiyle birlikte anıyorlar. Antonio Negri ve Michael Hardt ise, modernliğin erken dönemini, yaratma gücünü yeryüzüne, yani 'içkinlik' düzlemine indiren 13. ve 16. yüzyıl arasındaki sivil cumhuriyetçi hareketler döneminde temellendiriyor; ve 16. yüzyılla başlayan 'kriz olarak modernlik' dönemi içinde bu krizi çözmeyi amaçlayan 18. yüzyıl düşünce ve projesinin 'aşkınlığında' karşı devrimci bir nitelik buluyorlar (93-105). Belki de Aydınlanmanın ve özellikle de 'res publica'nın 'res'inin eleştirisini (408), modern olanı savunmaktan vazgeçmeden yapabilmenin yolu bu erken modern döneme ilişkin bir kurguyu gerektiriyordu. (Bu referans dahil, başka türlü belirtilmediği sürece, bu yazıda Negri ve Hardt'ın düşüncesine yapılan göndermelerin kaynağı *İmparatorluk* kitabıdır. Çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Y., 2001).

sınırlarını genişletmenin, derinleştirmenin ve/ya da karşıt bir kamusal alan yaratmanın meseleleri üzerine düşünmeyi içeriyor. Yine de bu ortak politika anlayışı içinde, yazılar arasında ayrım yaratan bir 'eşik' çizgisi var. Bu ayrımın, radikal demokrasi ile devrimci/sosyalist demokrasi ve politika anlayışları arasındaki eşik çizgisine; kamusallık açısından da, bu derleme bağlamında sırasıyla Habermasçı ve Negt-Klugeci (ya da Negrici) kamusal alan anlayışları arasındaki farka denk düştüğünü söyleyebiliriz. Basitleştirmek pahasına da olsa bu farkı, alternatif ve karşıt kamusal alanlar arasındaki fark olarak da ifade edebiliriz. Kluge'nin derlemenin son kısımda yer alan 'Söyleşi'sinde dediği gibi:

> "Habermas'ın *Öffentlichkeit*'ı dağıtımsal <bölüştürücü> iken, bizim bahsettiğimiz üretimsel *Öffentlichkeit*'tır."

Negt-Kluge'ye göre, kamusal alan meselesinin kalbinde yatan, kamusal alanların ayırt edilmesini ve incelenmesini sağlayan temel soru, 'kullanım değeri'ne ilişkindir. Yani, mülksüzler bu alanı ne ölçüye kadar kullanabilir? Egemen sınıflar bu alan aracılığıyla hangi çıkarlarını sürdürüyorlar?[2] Bu açıdan bakınca günümüzde kamusal alan tiplerini, egemen, alternatif (radikal) ve karşıt (proleter devrimci) diye adlandırabiliriz. Bu bağlamda, egemen politik kamusal alanı (ulusal ve ulusüstü düzeyleriyle) toplumsal mücadelelerin, sistemin (sömürü ve tahakküm yapılarının) yeniden üretimini sağlayacak biçimde denetlendiği, karmaşık yapılar ve araçlar içeren bir alan olarak tarifleyebiliriz. Habermas bu alanı, sistemin (resmi ekonominin ve devlet aygıtının mantıklarının) denetlediği alan olarak; Negt-Kluge de, (giderek zayıflayan bir) burjuva kamusal alanı ile (giderek güçlenen) endüstriyel-ticari kamusal alanların gerilimli eklemlenmesinin ürünü olan bir alan olarak görürler. Alternatif kamusal alanı, bir yandan sermayenin yeni küresel saldırısının ve bunun özgül ulus devletler bağlamında yarattığı sorunları ezilenler lehinde telafi edici biçimlerde çözmeye çalışan söz ve eylemlerin alanı; öte yandan da kabaca sınıf-dışı diye adlandırılan (ama her zaman sınıf ilişkilerine eklemlenmiş biçimde ortaya çıkan eşitsizlik ve tahakküm biçimlerine karşı) demokratik mücadelelerin verildiği alanlar olarak tanımlayabiliriz. Karşıt kamusal alan ise, doğrudan sermaye-emek çelişkisi üzerinde yükselen sınıf mücadelesi zemininde, antikapitalist, kolektif ve 'kurucu' nitelikli politik söz ve eylemlerin oluşturduğu alanları içerir.

Burada hem konjonktürel hem de aynı zamanda esastan nedenlerle, alternatif ve karşıt kamusal alanları birbirleriyle kutuplaşan değil de, birbirine ihtiyacı olan bir ikili olarak ele almanın doğru olduğunu öne sürmek isterim. Yukarıda, radikal demokrasi ile sosyalist demokrasi arasındaki ayrımı 'eşik' terimiyle adlan-

---

2 O. Negt ve A. Kluge, *Public Sphere and Experience, Toward an Analysis of Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, çev. P. Labanyi; J. Daniel; A. Oksiloff, Minneapolis, Minnesota Press,1993 (1972), 1.

dırmanın ardındaki niyet de buna dayanıyordu.[3] Sosyalizm tabii ki, radikal bir demokrasi biçimi değildir. Radikal demokratların uğruna mücadele ettiği eşitlik, farklılık ve çoğulluk talepleri, kapitalizmin yapısal çelişkilerinin ilgasına dayanmayan toplumsal koşulların içinde, en azından belli bir ölçüde gerçekleşebilir. Bu iki demokrasi anlayışını temellendiren toplum analizleri (yine Balibar'dan yukarıda alıntılanan cümleden türeterek), politik kamusal alanda "ifade edilecek antagonizmalar" konusunda olduğu kadar, hangi toplumsal aktörlerin nasıl bir mücadele içinde ve ne türden bir ortaklaşalık biçimi içinde karşılaşacakları meselelerine aynı yanıtları içermez. Birbirinden ayrılmaz olan süreçleri, yani bu durumda toplumsal kaynakların dağıtımı-bölüşümü ve yaşam politikası meselelerini üretim ilişkileri zemininden ayırdığınızda, demokrasiye ve gerçekleşme koşullarına bakışınız fark edecektir. Belki şu denebilir: Nasıl Fordist dönemin sosyal refah devleti modelinin, 'kapitalizmin içine sığabileceği en iyi kabuk' olduğu söylenmişse, özellikle de yasalcı versiyonlarıyla radikal demokratik model de, şu anda ortalarda görünmeyen ama kapitalist kriz kuramcılarının öne sürdüğü gibi (ya da bir olasılık olarak) günümüz yapısal krizinin aşılmasının ardından küresel düzeyde geçerli bir neososyal-devlet bağlamı oluşursa, onun bürünebileceği en iyi kabuk olabilir.

Öte yandan bugün küresel sermayenin saldırısı, eski sosyal refah, sosyalizm ve ulusal kalkınmacılık altındaki ülkeler döneminin politik, ekonomik ve sosyal kazanımlarını öylesine alaşağı etmiş; yönetim mekanizmaları politikadan arındırılarak o kadar teknikleştirilmiş; üstüne üstlük de (Balibar'ın deyimiyle) 'aşırı şiddet' politikalarının ve de metalaşmanın nüfuzu öylesine yayılmış ve derinleşmiştir ki, bu gerçek, bir yandan (Negt-Kluge'nin deyimini genişleterek söylersek) 'günümüzün savaş hattının' parametrelerini değiştirmiş; bir yandan da dünya üzerinde gerek bağımlı ulus devletler düzeyinde gerekse altındaki ezilen ve yoksullaşan geniş ve çoğul kitlelerin acil ve somut ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik olarak küresel sermayeyi ve onun işlevlendirdiği ulus devletlerin bu yöndeki politikalarını kontrol etmeye ve denetlemeye çalışan her türlü politik mücadele, girişim ve düşünsel uğraşın, kendisini isterse kapitalizm karşıtı olarak tanımlamasın, önemsenmek ve desteklenmek zorunluluğunu pekiştirmiştir. Bunlar, Kadir Cangızbay'ın bu

3 'Eşik çizgisi' terimini böylece, 'kutuplaşma' yerine, iki kutup arasındaki ilişki biçimine karşı kullanıyorum. Bu bağlamda 'eşik çizgisi' yerine belki, 'diyalektik tamamlayıcılık' ya da 'diyalektik birbirini gerektirme' ilişkisi içinde olan iki şey arasındaki ayrım da denebilir; belki, alternatif ve karşıt kamusallık düşüncesi ve pratiği arasındaki ilişkiyi, 'eleştirel diyalog,' 'dönüştürücü ilişkilenme' türünden terimlerle ifade edebiliriz. Gurvitch'in anlattığı üzere, diyalektik düşünce, gerçekteki varlıkla diyalektik yöntem ilişkisinin de diyalektikleştirilmesini içerdiğinden, farklı ikilikler arasında, durumdan kaynaklanan farklı diyalektik ilişki biçiminin/usulünün kullanılmasını gerektirir. Bu argümana dayanarak, demokrasi sözkonusu olduğunda farklı yaklaşımlar arasında, diyalektik kutuplaştırma yerine, "diyalektik (telafi edici) tamamlayıcılık/birbirini gerektirmek" ilişkisinin olduğunu düşünmek, daha doğru görünüyor. Gurvitch'in diyalektik üzerine tartışması için, bkz. Kadir Cangızbay (der.), "Diyalektik Hiper-Ampirisizm," ***Gurvitch: Sosyoloji ve Felsefe***, Ankara, Ütopya Y., 1999, 103-129.

kısımda yer alan yazısında dediği gibi, neoliberal küreselleşme altında daraltılan (hatta Habermas'ın deyişiyle 'iktidarsızlaştırılan') politika alanının dışına itilen ya da gayrimeşru kılınan alanları, konuları ve sorunları politik mücadelenin konusu haline getirmeye çalışarak şu ya da bu biçimde 'kapıları zorlayan' eylemler içinde sayılmalıdır.

Günümüz, pek çok düşünürün dediği gibi, henüz tarihin kimden yana olacağının görülemediği bir kriz, geçiş ya da yıkım dönemidir. Ve tüm benzeri dönemlerde olduğu gibi eski ve yeni biçimlerin çoğu kez eşitsiz bir gelişme ve çatışma içindeki yan yanalığı ya da iç içeliğinin yarattığı karmaşık durum, bir yandan kafa karışıklığı yaratmakta; ama aynı zamanda, bu çatışmalı ve çelişkili dünyanın sorunlarıyla başetmeye çalışan eski ve yeni söz ve eylem biçimlerine dayanan toplumsal mücadele biçimleri doğurmaktadır. Sosyalizm ve demokrasi konusunda çoğunlukları arkasından sürükleyecek kolektif çekim ve cazibe gücü olan politik tasarım ve pratiklere sahip örgütlenmelerin belki de sadece işaretlerinin var olduğu günümüzdeki gibi bir alacakaranlık döneminde, muhalif görünen hangi söz ve eylemlerin radikal, hangilerinin devrimci sonuçlar yaratacağına ilişkin fotoğraf henüz tab edilememiştir (çünkü düşünceler ancak belli bir toplumsal bağlamda kullanım halindeyken gerçek yüzlerini gösterirler); ve üzerinde yaygın biçimde uzlaşılabilir bir çağdaş sosyalist mücadele haritası henüz netleşmemiştir.[4] Bu nedenle muhalif herkesin birbirinden ve her

---

4 İki temel, klasik demokrasi modeli uzun bir dönem yaygın bir kabule dayanan tanımlara sahiptiler: Liberal (burjuva temsili/biçimsel demokrasisi) ve Sosyalist (işçi sınıfının doğrudan demokrasisi) modeller. Kapitalist üretim tarzı sürdükçe bu iki temel demokrasi modelinin 'esası' değişmeyecek. Ama tarihsel toplumsal gelişmeler altında modeller içindeki tartışmalar ve üretilen versiyonlar farklılaştı. Ama özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılması ve neoliberalizmin yükselişiyle birlikte, sosyalist demokrasi kavramının hegemonyası bozuldu ve neredeyse gündemden düşürüldü. Sosyalist demokrasi kavramı yeniden canlanıp yaygın bir kabulle çekici hale gelerek dile yerleşebildiği zaman, zaten günümüzün alacakaranlığından çıkış görünmüş anlamına gelecektir. Yeni kuşaklara hatırlatmak için, iki klasik demokrasi modelinin 1980 ortalarına kadarki tipik tanımlarını, David Held'in 1981'de yayınlanan *Demokrasi Modelleri* adlı kitabından verebiliriz: (1) Liberal Demokrasi Modeli: (Meşruiyet İlkesi:) Yöneticilerin bir bütün olarak yurttaşların istemlerine uygun politikalar uygulamasının garantilenmesini; yurttaşların hem birbirlerine hem de yöneticilere karşı korunmasını gerektirir. (Temel Özellikleri:) Egemenlik ulusa aittir, ama temsilcileri tarafından kullanılır. Düzenli seçimler, gizli oy, serbest rekabet, partiler ve liderleri, çoğunluk yönetimi, azınlık hakları. Güçler ayrılığı; devlet iktidarının kişisel değil yasal olması. Anayasanın üstünlüğü; keyfi yönetime karşı yasalar önünde eşitlik, özgür konuşma, toplanma, oy verme ve inanç özgürlüğü biçiminde garantilenen politik ve kamusal haklar ya da özgürlükler. (Genel Toplumsal Koşullar:) Politik olarak özerk bir sivil toplumun gelişmesi; üretim araçlarının özel mülkiyeti; rekabetçi pazar ekonomisi; ataerkil aile; ulus devlet. David Held, Locke'a dayanan temel liberal demokrasi modelinin değişen koşulların ürünü olan versiyonları arasında, 'hukuki demokrasi,' 'rekabetçi elitist demokrasi'yi... sayar. 'Liberal Çoğulculuğu' aynı modelin Rousseau etkisi yemiş versiyonu olarak ele alırken, 'katılımcı demokrasiyi,' yine Rousseaucu modelin sosyalistler tarafından geliştirilmiş versiyonu olarak görür. Held'in versiyonlarına, artık 'radikal demokrasi'yi de ekleyebiliriz. (2) Sosyalist (Doğrudan) Demokrasi Modeli: (Meşruiyet İlkesi:) Herkesin özgür gelişmesi, tek tek insanların özgür gelişmesiyle mümkündür. Özgürlük, sömürünün sona ermesini ve nihai olarak tam bir politik ve ekonomik eşitlik gerektirir. Yalnızca böyle

deneyden öğrenmeye ve ilişkilenmeye ihtiyacı vardır; gelişen sürecin kendiliğinden yönelimi de bunu getirmekte, istemektedir. Bu ihtiyaç, sosyalist analiz, propaganda ve örgütlenmelerin kendi terimleri içinde sürdürülmesine hiç engel değildir. Üstelik devrimci politika ile çoğunluk desteği arasındaki güçlü bağ önemliyse ve demokrasi bir araç değil de bir amaç ise, toplumsal iktidarın uzun vadeli ele geçirilişi ve doğasının dönüştürülmesi sürecinde, ezilen çoğunluğun ve çoğulluğun acil somut ihtiyaç ve taleplerinin gerçekleşmesi mücadelesinde, kaybedilmiş hakların geri kazanılması, demokrasinin derinleştirilmesi ve radikalleştirilmesi, kısa vadeli politik hedeflerin doğal bir parçasıdır. Bu süreçte devlet aygıtı dahil tüm hiyerarşik ve bürokratik örgütlenmelerin yarattığı iktidar sorunlarıyla yüzleşmeyi sağlayarak 'iletişimsel iktidar ve aktif yurttaşlık' fikrini öne süren; çoğulluk ve özyönetim konusundaki felsefi girişimleri ve insani özgürleşmenin çok yönlülüğü konusundaki duyarlılıklarıyla her türlü ayrımcılığa karşı çıkan radikal demokrasi düşünürlerinin öğrettiği önemli şeyler var. Hannah Arendtçi düşünceden Habermas'a radikal demokrasi anlayışında, statükocu pratikler içinde asla tüketilemeyecek, 'doğrudan demokrasi' arayışının ürünü olan pratik felsefi ve politik bir boyut bulunmaktadır.

Ayrıca bugün ortaya çıkışlarını ve politik felsefe ve programlarını, Batı'daki 'iletişimsel iktidar' ve 'yaşam politikası'na dayalı etik-politik arayış ve tanımlara borçlu olmayan ve tamamıyla başka yer ve toplumsal bağlamlarda küresel adaletsizlik ve yoksullaşmaya karşı ekonomik mücadele sürdürürken yaşam bağlamlarının çok yönlü sorunlarını aynı anda sahiplenerek politikayı yeniden tanımlayan yeni toplumsal mücadele biçimlerine şahit oluyoruz. Dünyanın değişik yerlerindeki farklı sosyopolitik hareketler, ekonomik mücadele ile politik mücadele ve (fabrikada eylemden politik örgütlere ve gündelik yaşam bağlamlarına dek demokrasinin cinsiyetini, etnik miyopluğunu ve iletişimsel bağlamını vb. sorgulayarak) kültür-ya-

---

bir eşitlik, her tek insanın kendi yeteneğine göre vermesini ama kendi ihtiyacına göre almasını mümkün kılarak insanların potansiyellerini geliştirmelerini sağlar. <Bu bağlamda, 'özgürleşme' ya da 'kurtuluş,' başta ücretli emek koşulları olmak üzere insani güçlerin gelişmesinin önündeki tüm engellerin kolektif biçimde üstesinden gelinme sürecinin adıdır>. [Temel Özellikleri:] Kamusal işler, komünler ya da konseyler şeklinde kurulan bir örgütlenme piramidi içinde gerçekleşir. Yönetim ve politika giderek, her biçimiyle kendi kendini yönetme (özyönetim) haline dönüşür. Hükümet görevlileri, hukukçular, yöneticiler kendi toplulukları içinden sık sık yapılan seçimle ve rotasyonla işbaşına gelirler; bütün kamusal işler kolektif biçimde yönetilir; kamusal meselelerde karar verme ilkesi, oydaşmaya dayanır. Kamu görevlileri, üretim yapan işçilerden daha fazla ücret almaz. Toplumsal düzenin sürdürülmesi, halk milislerinin sorumluluğundadır. Giderek tüm silahlı ve zora dayanan güçlerin eritilmesi ve toplumun özyönetimi. [Genel Toplumsal Koşullar:] İşçi sınıfının bileşik mücadelesi sonucu burjuva devletinin ele geçirilmesi ve proletarya diktatörlüğü. Özel mülkiyetin ve tüm sınıf ayrıcalıklarının ortadan kaldırılması. Üretici güçlerin, insanların tüm temel ihtiyaçlarını karşılayarak, iş-boş zaman ayrımının ortadan kalkmasını sağlayacak derecede gelişmesi. Devlet ve toplumun ilerlemeci biçimde bütünleşmesiyle devletin sönümü... Bkz. *Models of Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1981. Ayrıca bkz. "Demokrasi," "Sosyal Demokrasi," "Sosyalizme Geçiş," *Marksist Düşünce Sözlüğü*, İst., İletişim Y., 1993, 122-123, 508-510, 514-515.

şam politikasını birbirinden ayırmayan bütünlüklü bir politika tarzının geliştirilme adımlarını çeşitli biçimlerde biriktiriyorlar.[5]

Demokrasi meselesi söz konusu olduğu zaman düşünce tarzımız, Negt-Kluge'nin, emekçilerin kamusal alana karşı çıkmasının kendi kendilerine karşı çıkmak anlamına geldiğine ilişkin önermesine paralel olabilir. Derlemenin ilk kısmında yer alan yazılarında Negt-Kluge şöyle diyordu:

> "Ortaya çıkışından itibaren işçi sınıfı hareketinin kaygısı, proleter çıkarları kendi kamusallık biçimleri içinde politik olarak ifade etmek olmuştur. Bununla paralel giden amaç, egemen sınıfın devleti araç olarak kullanmasına karşı koymaktı. Marx'ın, mülk sahibi sınıfın beş para ödemeden, binlerce jandarma, ormancı ve askeri kendi çıkarları doğrultusunda kullanarak devletin yürütme gücünü ele geçirip kamusal alanı çalmış olmasını odun hırsızlığına benzeterek betimlemesi, bu gerçeği tanıdığını gösterir. Eğer kitleler kamusal alanın desteğiyle gücüne güç katmış bir egemen sınıfla savaşmaya çalışıyorlarsa, bu ümitsiz bir mücadele olur; çünkü kamusal alanı oluşturanlar aslında kendileri olduğu için, bu durumda her zaman aynı anda kendilerine karşı da savaşmış olurlar."

Böylece, burjuva yönetimi altındaki kamusal alanın mevcut demokratik yapılarının ve yönetim araçlarının egemen sınıflar tarafından kendi çıkarları uyarınca kullanılmasına karşı mücadele etmek başka bir şey, kamusal alanın oluşturucula-

---

5 'Evrensel yurttaşlık haklarını ötekiliğe yer açarak genişletmek' hedefinin Batılı liberal demokratik toplumlarda geliştirilen radikal demokrasi anlayışıyla sınırlı olmadığını ve temsili demokrasileri içerden dönüştürme hedefinden öteye giden biçimde dünyanın çeşitli bölgelerinde bu yönde çok çeşitli düşünce üretimleri ve ortaklaşalık biçimlerinin; ekonomik, politik, sosyal ve kültürel boyutların hepsini mücadeleye katan toplumsal hareket biçimlerinin var olduğunu düşünmemek için neden yok. Nitekim özellikle de 2000'ler sonrası Türkiye'de dünyadaki toplumsal mücadelelere ilişkin genişleyen yayınlar aracılığıyla öğrendiklerimiz, bu kısmın sonunda da tartışılacağı gibi, bunu doğruluyor. Örnekler için, bkz. Tonguç Çoban, "Yoksulluk Karşıtı Sosyal Hareketler," *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, ed. Y. Özdek, TODAİE İHADM Y., 2002, 351-379. Yazıda betimlenen ve ABD'den Latin Amerika'ya, Güney Afrika'dan Güney Kore' ve Hindistan'a dek yayılan kapitalist merkezler ve bağımlı ülkelerde artan mülksüzleşme, yoksullaşma, örgütsüzleşme ve IMF/Dünya Bankası/DTO politikalarına karşı mücadele veren ulusal ve ulusüstü sendikal örgütler, yerel köylü, kadın ve işsiz emekçilerin sosyopolitik hareketlerinin özelliklerine önceki dönemlerle karşılaştırılarak bakıldığında dikkat çeken 'yeni' özellik, emekçilerin işyeri sorunlarıyla işyeri dışındaki yaşamının yerel sorunlarını, işçi ailelerinin ve mahalle ve çevre halkının (eğitim, sağlık, ulaşım, barınma, altyapı, hukuki hizmet, çevre, kültürel etkinlik vb.) temel kamusal hizmetlere yönelik ihtiyaçlarının karşılanmasıyla birlikte ele alan politik program, özyönetime dayalı örgütlenme, dayanışma ve isyan biçimlerinin geliştirilmesidir. Bu açıdan yine derlemenin bu kısmında üzerine bir yazı bulunan Brezilya Topraksızlar Hareketi ya da EZLN-Maya yerlilerinin politik mücadelelerinin, ne Batılı radikal demokrasi düşüncesine ne de 20. yüzyılın kurumlaşmış sosyalist örgütlenme biçimlerinin özelliklerine indirgenemeyecek biçimde bir topluluk, kimlik ve yaşam bağlamı politikası içerdiğini görebiliyoruz. James Petras'ın 'yeni kuşak toplumsal hareketler' diye adlandırdığı bu hareketlerin temel özellikleri, bu kısımda yer alan Raúl Zibechi'nin yazısında ele alınıyor.

rının bu alanı, dolaysız üretimlerini ve mücadelelerinin ürünü olan demokratik kazanımlarını bu süreçteki tecrübeleriyle birlikte kendilerine malederek yeniden kurmaya girişmeleri başka bir şeydir.[6] Buradan yola çıkarak, iki önermenin altı çizilebilir: Birincisi; sermaye ve devlet iktidarına karşı 'kamusal alanın yeniden sahiplenilmesi' ya da 'ele geçirilmesi' kavramlaştırmasının doğru gözüktüğüdür: 'odun hırsızları'ndan ortak mülklerimizi geri almak! 'Kamusal alanın yeniden sahiplenilmesi' deyişi, bu kısımda yer alan yazısında görülebileceği gibi Antonio Negri'ye aittir ve Negt-Kluge'nin yukardaki argümanıyla aynı mantığı içermektedir. İkincisi de, yine bu mantığın sonucu olarak, 'kamusal alanı oluşturanların,' söz ve eylemde birbirleriyle kutuplaşmak yerine çoğulluk içinde, birbirlerini etkileyerek ve eleştirerek ilişkilenmelerinin daha doğru olduğudur. Çünkü, deyim yerindeyse 'fay hattı,' bağımlı sınıf ve grupların 'kullanım değeri' içeren kamusal alanları (üretim, söz/tecrübe, sosyal bağ ve politik eylemleri) 'içinden' geçmez; kapitalizmin temel çelişkisi ana sınıflar 'arasındaki' mücadelenin zemininde yapılanmıştır. Bu bağlamda, temel sınıfsal çelişki ile doğrudan sınıfsal olmayan toplumsal çelişkilerin kuramsal bağını da, David Harvey'in bu kısımda yer alan çerçeveli yazıda öne sürdüğü sav çerçevesinde ele alabiliriz:

> "Farklılığın ve ötekiliğin, sınıf ya da üretici güçler türünden daha temel Marksist kategorilerin üzerine eklenecek bir şey olarak değil, toplumsal değişim diyalektiğini kavramaya yönelik her çabada daha işin başından hep dikkate alınacak bir şey olarak ele alınmasının; toplumsal organizasyonun

---

♦ Aslında Göran Therborn'un, kapitalizm ile demokrasi arasında doğrudan bir ilişki olmadığını gösteren *Sermaye Egemenliği ve Demokrasinin Doğuşu* [Verso Y., 1989] adlı araştırması da bu bağlamda çok öğretici. İncelemesi sonucu Therborn, şunları söylüyor: "Eğer burjuva demokrasisi bir yandan demokratik yönetim diğer yandan da sermaye egemenliği demek oluyorsa, bunun demokratik ögesi daima burjuvaziye *'rağmen'* kurulmuş ve korunmuştur" (s. 64). Bugünkü biçimiyle temsili demokrasilerin ve genel yurttaşlık haklarının oluşumu, ne kapitalizmin olumlu ögelerinin bir ürünüdür; ne de tarihi bir rastlantıdır. Rastlantı değildir, çünkü kapitalizme özgü temel yapısal çelişkiyi oluşturan ve en tutarlı demokratik güç olarak işçi sınıfının mücadelesini doğuran sermaye-emek çelişkisinin ürünüdür. Çok yönlü yurttaşlık haklarını kazanma politikaları, çetin ve uzun anayasal mücadeleler şeklinde gerçekleşmiş ve sınıf mücadelelerine içerilmiştir. Therborn'un gösterdiği gibi, liberalizmin demokratikleştirilmesi [temsili demokrasi] bile neredeyse iki yüz yıllık sistem karşıtı toplumsal mücadeleler sürecinin ürünü ise, demokrasi peşinde her türden uğraş ve kazanım, bu mücadelenin kolektif öznelerinin emeğinin sahiplenilmesi gereken ürünüdür aynı zamanda. Bu anlamda, tözsel ve kurumsal boyutlarıyla tarihsel demokratik hak kazanımlarını garantileyerek genişletmeye ve gelecek kuşaklara aktarmaya yönelik her radikal demokratik düşünsel üretim ve pratik her dönemde çok önemlidir. Tabii burada yine Therborn'un anlattığı şu gelişmeleri unutmamak önemli: Burjuva devrimlerinin ardından oluşan mülkiyet, eğitim ve gelir kıstaslarıyla sınırlı egemen kamusal alanın sınırlarının genişletilmesi sürecinde mülksüzlük, eğitim yoksunluğu, politik düşünce, ırk ve toplumsal cinsiyete dayalı engellerin ortadan kaldırılarak kazanılan tüm demokratik haklar her zaman sınıf mücadelesinin yükseldiği, demokratik kitle hareketleriyle ittifakın bulunduğu ve egemen sınıflar arasındaki çelişkilerin açığa çıktığı iç dinamiklerin sonucundaki uzlaşmaların ürünü olmuştur [dış dinamikler zamanlama ve etkiyi arttırma yönünde geçerli olmuşlardır].

ırk, cinsiyet, din gibi veçhelerinin, (para ve sermayenin dolaşımını vurgulayan) tarihsel materyalist çalışmaların ve (özgürleşme mücadelesinin birliğini vurgulayan) sınıf politikasının bütünsel çerçevesi içine yerleştirilmesinin öneminden ne kadar söz edilse yeridir."[7]

Radikal demokrasi anlayışının, aslında 1968'lerin yeni toplumsal hareketlerinin vazettiği kimlik ve farklılık mücadelelerinin sonucu olarak ortaya çıkan 'katılımcı demokrasi' anlayışının ürettiği ufku içererek, 1980'lerden sonra da giderek devlete karşı 'sivil toplumu' öne çıkartan bir kamusal alan arayışı perspektifi içinde yeniden kurulduğunu söyleyebiliriz.[8] 1989'ların konjonktürüyle birlikte Batılı liberal demokrasilerde ve Doğu Avrupa toplumlarında dile giren 'radikal demokrasi' perspektifi kapsamında çeşitli anlayışlar, alt-modeller bulunuyor.[9]

---

7 Son elli yılın Batılı sınıf literatürü içinde geliştirilen tartışmaların etrafında döndüğü temel sorun alanlarını, post-Marksist eleştirileri de eleştirerek tanımlayan ve bunları tarihsel maddeci temel ilkelere (belirlenimcilik, tarihsellik, nesnellik) dayanarak tartışan mükemmel bir makale için bkz. Metin Özuğurlu, "Sınıf Çözümlemesinin Temel sorunsalları," *Praksis*, no. 8, Güz 2002, 29-49. Özuğurlu bu dört temel sorunsalı, şöyle adlandırıyor: (1) Sınıfların nesnel varlığı ve politik rolleri arasındaki ilişki. (2) Sınıfsal olan ve olmayan toplumsal çelişkiler arasındaki ilişki. (3) Sınıf mücadelesi ve toplumsal değişme arasındaki ilişki. (4) İşçi sınıfının kapsamı ve kompozisyonu; sınıf içindeki farklılıkların nasıl ele alınacağı. Bu makalede (1.) ve (3.) sorun alanlarını daha ayrıntılı işleyen Özuğurlu'nun diğer iki sorun alanı dahil genel tartışmasını okuyabilmek için doktora tezinin yayınlanmasını beklemek gerekiyor.

8 Burada ilkin, toplumsal hareket temelli ve kimlik-farklılık politikası güden politik kalkışların hepsini aynı kefeye koyamayacağımızın; 1968'lerin ürünü olan ve özerklik, ötekilik ve çoğulluk temelli sistem karşıtı politik hareketler ile, özellikle 1989'lar sonrası dünyada giderek yükselen etnik-milliyetçi, köktendinci ve yabancı düşmanlığına dayanan neofaşist hareketlerin ve 'medeniyetler-çatışması' tezine dayanan emperyalist saldırıların ayrımının altını iyice çizmek gerekiyor. İkinci olarak da, özellikle Cangızbay ve Köker'in yazılarında farklı biçimlerde vurgulandığı gibi, neoliberal politikanın aracı olan (ve küreset kitle kültürü üretiminde de geçerli olan) 'farklılık ve çokkültürlü hoşgörü' ideolojisini, demokratik kimlik mücadelelerinden ayırt etmek gerekiyor. Ayrıca, demokratik mücadelelerini kültür/kimlik söylemlerinin iğne deliğinden geçirerek görünür kılan toplumsal hareketlerin kalkış zeminini ya da düzenleyici ilkesini, her zaman, ekonomik, toplumsal ya da politik çelişkilerin yarattığı eşitsizlik ve dışlanma koşullarının belirlediğinin altını çizebiliriz. E. M. Wood'un dediği gibi: "Kapitalizmi oluşturan sınıf ilişkisi yalnızca bir kişisel kimlik değildir; hatta yalnızca bir 'sınıflandırma' ya da eşitsizlik ilkesi de değildir. O yalnızca özgül bir güç ilişkileri sistemi değil, aynı zamanda belli bir toplumsal sürecin oluşturucu ilişkisi, sermayenin birikim ve genişleme dinamiğidir. Bu nedenle, sınıftan cinsiyete, etniklik ya da ırktan cinsel tercihlere dek her şeyi eşitleyen; ve sınıf farklarını, yaşam tarzları, kültür ya da cinsel tercihlerdeki çeşitlilikle aynı düzeyde, yan yana ele alan bir çoğulculuk anlayışı, sınıfsal sömürünün kapitalizmin oluşturucu ögesi olduğunu atlamaktadır." Bkz. E. M. Wood, "Sivil Toplumun Yararları ve Zararları", *Dünya solu*, 1990, no. 8, 19-23.

9 'Radikal Demokrasi' dendiği zaman, genelde, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un post-Marksist denen çalışmalarının öncülüğünde gelişen kuramsal proje kastediliyor. Ama ben, yukarıdaki tartışmamın da gösterdiği gibi, radikal demokrasiyi hem mekansal olarak (Salt Batı/Kuzey değil, Batı-dışında/Güneyde de) hem de içerik olarak (illa kendini antikapitalist olarak tanımlamasa bile statükocu ve karşı devrimci olmayan) politik düşünce ve pratikleri içerecek biçimde daha geniş anlamda kullanıyorum. Batılı liberal demokratik toplumlarda gelişen 'Radikal

Burada şöyle bir genel tanımı kabul edersek: Radikal demokrasi, evrensel eşitlik ve özgürlük değerlerinin gerçekleştirilmesi için, politikada 'tabandan katılım, iletişim ve ötekiliğin temsili' arayışına dayanır ve gerek kazanılmış yurttaşlık haklarının korunması ve genişletilmesi, gerekse de refahın bölüştürülmesi ve sosyal adalet hedefleriyle hegemonik bir politika pratiği ve/ya da pozitif hukuki mücadele düzleminde kurulur. Radikal demokrasi böylece esas olarak devlet ile yurttaşlar arasındaki hiyerarşik, çok yönlü tahakküm ve baskı ilişkilerini reforme etmek üzere sorunlaştırırken, haklar politikasıyla yaşam politikasını iç içe geçirmeyi hedefler ve daha Habermasçı versiyonunda örneğin, iletişimsel ve söylemsel bir iktidar anlayışına dayalı etik-politik bir perspektifi anayasal düzeyde yeniden kurmayı da içerir. O halde aslında, günümüzde radikal demokrasinin en paradigmatik, en 'eşikteki' düşünsel temsilcisi olarak Jürgen Habermas'ı ele almak yanlış olmaz.[10]

Üretim ilişkilerini dönüştürmeyi hedefleyen sosyalist politika açısından demokrasi, kapitalist sermaye egemenliğine karşı sınıf mücadelesi aracılığıyla

---

Demokrasi' anlayışını ve Benhabib, Fraser ve Mouffe'dan Kymlicka, Dallymar ve Barber'a dek farklı düşünürlerini en iyi temsil ettiğini düşündüğüm kitap: Seyla Benhabib (der.), *Demokrasi ve Farklılık*, İst., Demokrasi Kitaplığı Y., 1998. Burada Radikal Demokrasi anlayışının temel özelliklerini anlatırken, bu kitaptan da, özellikle de Benhabib'in "Giriş" yazısından yararlandım. Seyla Benhabib, 1968'lerin farklılık temelli demokrasi anlayışının, 'maddecilik sonrasıyla' ve "'dağıtım meselelerinden' 'yaşam biçimlerinin grameri'yle (Habermas) ilgilenmeye geçişin habercisi olarak" yorumlandığını; bu yöndeki politikaların 'yeni toplumsal hareketlere özgü deneyimler aracılığıyla, siyasal kaygılar olarak tanımlanan meselelerin doğasında önemli dönüşümler' meydana getirdiğini ve 'liberal demokrasilerin kamusal alanında farklılığın müzakere edilmesi, tartışmaya açılması ve temsil edilmesi' noktasında odaklandığını söyler. Böylece, buradaki temel sorulardan biri, evrensel yurttaşlık idealinde farklılığa yer açmak ve farklılığın ifadesi için gerekli kurumsal, kültürel ve temsili kanalları", 'devleti merkeze koymayan biçimde' geliştirmektir (13-15). Benhabib, kitapta yazıları bulunan çeşitli düşünürlerin Jürgen Habermas'ın 'müzakereci demokrasi' anlayışını savunduklarını ama her birinin bu anlayışı felsefi ve sosyolojik eleştiriler aracılığıyla farklı biçimlerde, 'radikal çekişmeli demokrasi' demeyi tercih ettiği bu modelin kapsamı içinde yeniden kurduklarını söylüyor. Derlemede yer alan yazısında Mansfield, radikal demokrasiyi (Benhabib'in ifadesiyle bir 'karışım' olarak) şöyle tanımlıyor: liberal demokrasilerin "kurumsal haklar, ifade ve örgütlenme özgürlüğü, hukukun üstünlüğü, siyasal partiler ve çıkar grupları gibi kurumsal güvencelerinin yanı sıra... her zorlayıcı harekette kayba uğrayanların kendi fikirlerini ve stratejilerini yeniden gözden geçirebilecekleri... daha korunaklı bir alanda karar verip güçlerini toplayabilecekleri gayriresmî ve müzakereye dayalı özel direniş odakları geliştirmek ve bunları üstün tutmak" (20).

10 Habermas açısından 'eşikteki' sözünden ne kastettiğimi, onun radikal kamusal alan modelini sınıf mücadelesinin diyalektiğini içermesinden dolayı demokratik sosyalist diyebileceğimiz bir model olarak tarifleyerek "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları" yazısının sonunda işlemeye çalışmıştım. "Paradigmatik"ten kasıt, derlemedeki yazısında Thomas McCarthy tarafından tanımlanıyordu. Bu özelliği, liberalinden feministine, yasalcısından iletişimsel yaklaşımcısına farklı radikal demokrasi düşünürlerinin Habermas'ı eleştirerek ya da ortak yönler paylaşarak düşüncelerini kurmaları da gösteriyor.

topyekun "özgürleşme"[11] perspektifiyle, 'toplumsal eşitlik olmazsa özgürlük de mümkün olmaz' anafikriyle kavranır. Geç kapitalizm altında sermaye birikim ve değerlenme süreçlerindeki ve sınıf kompozisyonundaki değişimler gözönüne alındığında, demokrasi mücadelesini, maddi üretim ile toplumsal yeniden üretimi ilişkilendirerek; o halde, mallar, hizmetler, bilgi, iletişim ve üretici öznellikler dahil olmak üzere ortaklaşmacı bir yaşamın temel ihtiyaçlarının tümünün üretimi ve yeniden üretimi içinden düşünür. Burada eğer bir 'yurttaşlık hakları' perspektifi içerilmişse, yurttaşlık, kolektif özne olarak proletaryanın (tüm mülksüzlerin ve ezilenlerin), evrensel nitelikli toplumcu bir üretim ve yeni bir yaşam tarzı arayışına dayanan politik programı içinden tanımlanır. Negt-Kluge'de yurttaşlık sorunsalı doğrudan içerilmez, ama Antonio Negri, Habermas'ın yaptığı gibi yurttaşlığı sorunsallaştırır. Dolayısıyla aslında (ileride değinileceği gibi) bütün ezilenlerin evrensel yurttaşlık haklarını savunan 'küresel yurttaşlık' yaklaşımıyla Negri, (Ece Göztepe'nin bu kısımda anlattığı 'anayasal yurttaşlık' anlamıyla) Habermasçı yaklaşım ile Negt-Klugeci kamusal alan perspektifleri arasında bir köprü kurar. Ya da biz, Negri-Hardt'ın, deyim yerindeyse, sabit Rodos heykelinin (biri dağıtımda ve prosedürde, diğeri üretimde olan) iki bacağını bir araya getirerek ona eşik atlattığını; ve hatta belki de tam da 'eşik atlattığı' için ayakları üzerinde bambaşka bir anlamda yürüttüğünü görürüz. Bambaşka çünkü iktidara ve, Balibar'ın ifadesiyle söylersek, hakiki anlamıyla

> "yurttaşlığa, dolayısıyla insanlık hakkına... sürekli *erişim* halinde olmak, ...basit bir hukuki statü olmaktan çok, aktif ve kolektif bir sivil *süreçtir*;"[12]

kolektif yaratıcılık olarak praksis içinde olmaktır. Bu bağlamda proleter bir kamusal alan anlayışı, politik hedef olarak ve bu kolektif mücadele içinde, tüm maddi üretimin ve toplumsal yaşamın üretiminin kapitalist 'özelleştirilmesine' (kapitalist mülkiyete ve değerlenmeye) karşı, toplumsal emeğin ve kolektif tecrübenin ortaklaşmacı 'yeniden değerlendirilmesini' ve maddi ihtiyaçların ve toplumsal yaşamın üreticilerinin kamusal alanı yeniden sahiplenmesini (özyönetimi) amaçlar ve bu yönde tüm üretim araçlarının ve ortak malların ele geçirilmesini öngörür. Böylece proleter kamusal alan terimleriyle baktığımızda, kurulu düzenin eşitlik ve özgürlük yönünde kurumsallaşmış güvencelerinin korunması ve bunla-

11 Marx ve Marksistler "özgürleşme'yi (ya da 'kurtuluş'u), "insani özgürleşmenin, yani çok çeşitli insani güçlerin gelişmesinin ve insan doğasına yakışır bir birlik tarzının oluşturulmasının önündeki «en başta ücretli emek koşulları olmak üzere» engellerin ortadan kaldırılması süreci olarak görme eğilimindedirler... Bu tür engellerin üstesinden gelmek kolektif bir iştir; ve kendi kendini belirleme olarak özgürlük de, insani kontrolün hem doğa hem de üretimin toplumsal koşulları üzerinde ortaklaşmacı ve örgütlü olması anlamında kolektiftir." Bkz. "Özgürleşme," *Marksist Düşünce Sözlüğü*, İletişim Y., 1993, 431-432

12 E. Balibar, "Bir Zulüm Topografyasının Anahatları: Küresel Şiddet Çağında Yurttaşlık ve Sivillik," *Toplum ve Bilim*, no. 87, Kış 2000-2001, 43.

rın genişletilip 'radikalleştirilmesi' eşiğini atlayan; böylece de Çelebi'nin yazısında anlattığı gibi, antikapitalist 'kurucu' nitelikli bir politik iktidar ve ortaklaşalık anlayışıyla karşılaşırız.

Bu açıdan bakıldığında, bu kısımda yer alan Aykut Çelebi'nin "Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme" adlı yazısının, 'kurucu iktidar' nosyonunu açımlaması açısından öncelikli bir yeri bulunuyor. Çelebi'nin yazısının öne çıkan özelliği, revaçtaki sivil toplum anlayışı ve de Habermasçı formel politik kamusal alan versiyonlarının sınırlarıyla hesaplaşırken ortaya koymuş olduğu, geç kapitalizm altındaki egemenlik yapısına ve karşıt politik iktidara ilişkin kavramsal çerçeve. Kendisi, her ne kadar değerini teslim etse de, Jürgen Habermas'ın müzakereci politika anlayışının sınırlı olduğunu öne sürerek karşıt politik iradenin oluşumunda 'sivillik' ve 'kurucu iktidar'ın önemini savunuyor. Çelebi, politik iktidarın kurucu ve tali evrelerini ayırt ediyor. 'Kurucu iktidar' (kudret) ile 'kurulu (tali) iktidar' arasındaki farkı irdeleyerek, kamusal alan kavramını, tali iktidar döneminde kurucu potansiyel taşıyan alan olarak tarifliyor: bugün kamusal alan kavramının analitik değeri, potansiyel kurucu iktidar dönemi ('ateş söndükten sonra süren koru yeniden alevlendirme dönemi') için de geçerli. Kurucu iktidar anlayışı açısından Carl Schmitt'in düşüncesini de değerlendiren Çelebi, Schmitt'in "egemen, kuraldışı duruma karar verendir" tespitinden yola çıkarak, modern devletin politik irade oluşturma iktidarının onun hukuksal niteliğine indirgenemeyeceğini söylüyor. Argümanını geliştirirken Çelebi önce, her ikisi de modern toplumun oluşumuna ait kavramlar olan 'sivil toplum' ve 'kamusal alan' kavramlarını ele alıyor; ama bu kavramların kuramsal içeriğinden daha çok, sol bir politik kültür açısından değerini tartışıyor. Politika bir 'sınır çarpışmasıdır' ve sivillik, Ece Ayhan'ın deyişiyle, egemenliğin "kara kamu" olan devletin dışına taşınmasıdır. Çelebi, Ece Ayhan'daki "mülkün temeli olan esas duruştan" uzak duran yoksunyoksulların uygarlık arayışı olarak sivillik anlayışıyla, gerçek bir kamu entelektüeli olarak değerlendirdiği İdris Küçükömer'in sivil toplum analizinin 'gönül yakınlığına' dikkat çekiyor: Bu türden bir sivilliğin taşıyıcısı olarak sivil toplum; özerklik, sekülerlik, bireysellik, ontolojik sivil aralıklar ve insan yapımı hukuksal kaideler itibariyle modernliğin ürünüdür. Bu tartışma çerçevesinde özerklik ve sekülerliğin Batı feodalitesindeki tarihsel kaynaklarını ve temel sivil toplum kuramcılarının yaklaşımlarını inceleyen Çelebi, sonuçta, geç kapitalizm altında artık Hegelci anlamıyla bir sivil toplumun olanaklı olmadığı sonucuna varıyor. Ancak sivil toplum yerine ikame edilmeye çalışılan kamusal alan kavramının ise, özellikle alternatif bir sol politik kültür açısından çeşitli sorunları bulunduğunu düşünüyor.

Bu bağlamda Çelebi, Habermas'ın kamusal alan kavramını geliştirdiği 1962 tarihli kitabından sonra yaptığı kuramsal değişiklikleri ve bunların politik sonuçlarını düşünürün muhafazakar ve postmodernist politikalarla mücadelesinin ışığında

irdelemesinin sonucunda, Habermas'ın 'mevcut kuralları, kurumları ve aktörleri düşünümsel hale getirmeyi amaçlayan' ve pozitif hukuku, bütünleştirici ve modern güç olarak ele alan yaklaşımının, kolektif 'kurucu iktidarı' kayıt altına alarak politikayı 'kurulu iktidar' ile sınırladığını öne sürüyor. Çelebi'ye göre, politikayı 'sınır çarpışması' olarak ele almayan ve 'kurucu iktidara' dayalı politik irade gücünün oluşumuna ve çatışmaya izin vermeyen bir 'müzakereci/uzlaşmacı demokrasi' anlayışı, bugünün koşulları altında başarısız kalmaya mahkumdur. Politika, olağan dönemlerdeki 'kaynak tahsisi konusundaki tartışma ve mücadelelerle sınırlanamaz' ve 'hele anayasal bir hukuk devletinin varlığına kesinlikle indirgenemez.' Günümüzde 'kuraldışını kural haline getiren egemenlik yapısının' farkında olan bir kurucu nitelikli politika anlayışının örgütlenmesi gerektiğini öne süren Çelebi, kapitalizmin yeni küresel ekonomi politiğinin egemenliğine karşı, "kurucu koru alevlendirmek" yönünde bir politik anlayıştan hareketle geliştirilen çözüm ve örgütlenmeleri örnekliyor: İtalya'da Antonio Negri ve Otonom hareketi, Almanya'daki otonomlar ve Chiapas'ta Zapatist gerilla hareketi... Kendisi, bu karşıt kamusallık tasarımının Negt ve Kluge'nin kamusallık düşüncesiyle ortak çizgisine de işaret ediyor.

II

Bugün gerek ulusal ve küresel egemenlik yapıları gerekse de karşıt politik kamusal alanların sınırları ve imkanları, geç kapitalizmin 'neoliberal küreselleşme' denilen ekonomik, politik, sosyal ve kültürel süreçler örgüsü tarafından belirleniyor. Kapitalizm ortaya çıktığından beri ve özellikle de endüstri devrimiyle birlikte bir dünya pazarı yaratmaya çalışırken hep küreseldiyse de, 1970'ler sonrasındaki ulusaşırılaşma sürecinde yeni nitelikler edindiği, dünyada ve Türkiye'deki sol literatür içinde 'küreselleşme' kavramını kullananların da, bu kavramın açıklayıcı olmadığını öne sürenlerin de üzerinde anlaştığı bir konu.[13] "Postmodernliğin Durumu

13 Küreselleşme kavramı, Körfez Savaşı'nın ardından telaffuz edilen 'yeni dünya düzeni'nin yerini alan ve neoliberal iktisatçıların ortaya attığı bir terim olduğu için, bu terimi kullanmanın ideolojik ve kuramsal açıdan sorunlu olmasını getiriyor. Örneğin Boratav'a göre aynı araştırma alanını kullanan iki kavramdan 'emperyalizmin' 'küreselleşmeye' karşı stratejik üstünlüğü, dünya çapındaki ekonomik bağımlılık ve sömürü ilişkilerini kabul etmesi ve bu ilişkilerin dönüştürülmesi yönünde ulusal siyasal iktidar aracılığıyla programlar yapılabileceğine işaret etmesidir. Bugün emperyalizm olgusu olduğu gibi, hatta her zamankinden güçlü süregelmektedir; ancak bu olguyu dönüştürebilme beklentisi şimdilik ortadan kalktığı için bir çözümleme aracı olarak yerini 'küreselleşme' kavramına bırakmaktadır. Boratav günümüz dünyası ve ekonomik ilişkilerinin yapısını emperyalizm kavramı aracılığıyla analiz ettikten sonra, günümüzde niteliksel bakımdan yeni sayılması gereken üç dönüşümü adlandırıyor: ulusüstü kurumsal mekanizmalar; ulusal ekonomilerin devletsizleştirilmesi ve küreselleştirilmesi; ve sermaye hareketlerindeki hızlı gelişme ve serbestleşme. [Boratav, üçüncüsünün belirlediği ekonomik, politik ve ideolojik sonuçları inceliyor]. Bkz. Korkut Boratav, "Emperyalizm mi? Küreselleşme mi?", ***Küreselleşme***, E. A. Tonak (der), Ankara, İmge Y., 2000, 15-25. Bu bağlamda A. Negri ve M. Hardt ise, dünya çapında ekonomik sömürü ve tahakküm ilişkilerinin sürmesine rağmen, egemenlik yapısının emperyalist ulus devletlerin egemenliği dönemindekinden farklı bir nitelik kazandığını ve 1989'lardan sonra

ve Tarihsel Materyalizm" üzerine görüşlerini çerçeveli yazıda derlediğimiz David Harvey de, bir yandan kapitalizmin 1970'lerle başlayan kriz döneminin önceki tüm aşırı birikim krizi dönemleriyle ortak yönlerine, öte yandan da günümüzün dinamik bir tarihsel materyalist anlayışla kavranması gereken yeni temel özelliklerine işaret ediyor. Harvey'in tüm geçmiş kriz dönemlerindeki gibi belirsizlik ve kafa karışıklığı yaratan 1970'ler sonrası duruma gösterilen tepkileri sınıflama ve değerlendirme tarzı da gerçekten zihin açıcı. Harvey'den yola çıkarak diyebiliriz ki, içinde yaşadığımız dönemin özelliklerini anlama çabası içinde geliştirilen nihilist, slogancı, yerelci ve retorikçi yaklaşımlar aracılığıyla, neoliberal küreselleşme süreçlerini analiz etmek, onun egemen ideolojisi olan 'ulusal/küresel çokkültürcülüğü' deşifre etmek ya da toplumsal kuruluşun ırk, cinsiyet, etniklik, din ve cinsel tercih gibi yönlerini, neoliberalizm karşıtı bir sınıf politikasının bütünsel çerçevesi içine yerleştirebilmek kolay değil.[14] Harvey, ilerici yönü olmayan postmodernist yerelcilik anlayışına karşı olarak, ancak sınıf mücadelesinin 'birliğinin', insanlık durumunun aynı zamanda 'birçok,' 'çoğul' olduğunu görebilen bir bakışla ele alındığında evrensel bir özgürleşme perspektifi üretebileceğini ima ediyor.

Derlemenin bu kısmında Çelebi'den sonra gelen üç yazı kamusal alanı, küreselleşme, egemen çokkültürcülük ideolojisi, ulus devletin politik meşruluk krizi, Avrupa Birliği ve aktif yurttaşlık meseleleri çerçevesinde ele alıyorlar. Kadir Cangızbay, neoliberal küreselleşmenin sınıf mücadelesini politika dışı tutarak (türsel olarak çoğul bir varlık olan insanı insan yapan) politikayı çokkültürcü ne-lik politikalarına indirgemesinin, insanın tamamıyla nesneleşmesi ve kamusal alanın içinin boşaltılması anlamına geldiğini söylüyor. Levent Köker de, postmodernist dediği kimlik politikası anlayışına karşı, Taylor ve Habermas'a dayanan bir kamusal alan ve çokkültürlü yurttaşlık anlayışını savunuyor. İkinci Dünya Savaşı sonrası Üçüncü Dünyalıların Birinci Dünya metropollerine işgücü ve mülteci olarak göç etmeleriyle başlayan ama 1989'lardan sonra giderek canalıcı bir hale ulaşan göçmenlik ve mültecilik sorunu da günümüzde yurttaşlık tartışmalarının temel bir boyutunu oluşturuyor. Ece Göztepe'nin bu kısımdaki yazısı, Avrupa Birliği'nin, küresel egemenlik yapısı içinde bir 'süper'-ulus devlet olmasına karşı alternatif bir politik yapılanma için Habermasçı 'anayasal bağlılık' anlayışına dayalı aktif yurttaşlık tartışmalarını ve bu yöndeki mücadeleleri 'Göçmen Hareketi' örneğini de irdeleyerek

---

ipuçları görünürleşen yeni bir emperyal egemenlik biçiminin (imparatorluk) ortaya çıktığını öne sürüyorlar. Bu bağlamda Negri ve Hardt'ın, küreselleşme kavramını emperyalizmin işaret ettiği ilişkileri de içererek kullandıklarını ('ultra-emperyalizm' dönemine emperyal-dönem dediklerini) düşünebiliriz; ama tabii bu Negri-Hardt ile Boratav'ın yaklaşımları arasındaki, günümüzde ulus devletin politik dönüştürme gücü açısından zıtlığı ortadan kaldırmıyor.

14 'Çokkültürcü hoşgörü' anlayışının geç kapitalizmin evrenselleştirmeye çalıştığı temel ideoloji olduğu konusunda bkz. Slavoj Zizek, "Çokkültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı," çev. T. Birkan, *Defter*, no. 44 Yaz 2001.

anlatıyor. Böylece Çelebi, yazısında, bize Avrupa Birliğini tabandan yeniden oluşturmayı amaçlayan, kurucu nitelikli ve 'halkların birliğini' hedefleyen bir politik girişim olarak "Rason de Agir" hareketini örneklemişken,[15] Göztepe de, Avrupa birliğinin mevcut yapısını, (süper ya da tekil) ulus devlet egemenliğine dayanmayan bir ulusüstü birliği aktif yurttaşlık anlayışıyla yeniden kurmak için mücadele eden radikal demokratik bir anlayışla sunuyor.

Kadir Cangızbay'ın "Globalleşme ve Kimlik" adlı yazısı, günümüzde revaçta olan anlamlarıyla küreselleşme, kimlik, bilgi toplumu, sivil toplum ve çokhukukluluk gibi kavramların, 'insanın zoolojikleştirilmesi' sürecinin ideolojik yapı taşları olduğuna ilişkin teziyle öne çıkıyor. Cangızbay'ın kamusal alanı, bir türsel varlık olarak insanın zoolojik değil de beşeri olması için zorunlu alan; insanın verili olanı aşmasını sağlayan akıllı ve kolektif etkinliğin alanı, praksisin yeri. 'Globalleşme'[16] ise, kamusal alanın dibinin oyulması ve insanın zoolojikleşmesinin katmerlenmesi demek.

Cangızbay, yeni globalleşmeyle artık bir 'imparatorluk' düzenine dönüşmüş olan günümüz kapitalizminin, insanın 'ne-lik' olarak varlığının mutlaklaştırılmasıyla atbaşı gittiğini öne sürüyor. 'Ne-lik,' insanın verili özellikleriyle yetindiği, öznelik dozunun minimalleştiği durum. Halbuki insana özne konumunu veren 'kim-lik,' tarih yapan bir varlık olmasından kaynaklanıyor; insanın türsel tekilliği, doğada ne bulduğu ve ne olduğu değil, bunlarla ne yaptığına dayanıyor. Tarihi yapma süreci, insanın aklını kullanması ve verili olanla erekleri arasındaki mesafeyi kapatabilmek için bilinçli bir dönüştürme çabasına girmesiyle mümkün. Oysa günümüzde 'kim-liği,' öznenin arizi hali olan 'ne-lik'le özdeşleştiren bir mekanizma işlemektedir: İnsanlar, hiç çaba sarf etmeden doğumlarıyla birlikte ilk elden edindikleri ne-likleriyle ön plana çıkarılmakta; ve insanı ne-lik hallerinin ötesine taşıyan modern evrensel çerçeveler ve normlar, 'Jakoben/pozitivist cendereler olarak ilan edilmektedir?' Globalleşmenin paradigması, insanın varlık alanını, ya ne-liksel çoğulluğuyla ya da kapitalist dünya pazarında metaya tercüme edilebilirliği ölçüde tanımaktadır. Cangızbay, ironik biçimde, ne-lik halinde kompartmanlaştırılmış; malumat-alıcı ve izleyici konumuna indirgenmiş öznelik halinin ve 'her yerin... her şeyin... ve de herkesin pazarda olduğu bir dünyanın' nesnesi haline gelmenin, 'tarihin sonu' tezini gerçekten de desteklediğini söylüyor. Bu bağlamda ne-lik temelli (etno-ırksal, kültürel, dinsel, mezhepsel, aşiretsel...) kimlik politikalarına dayalı sözde-çoğulcu demokrasi arayışları, 'eylem düzeyinde ne denli şedit... olurlarsa olsunlar,' globalleşen bir kapitalizm karşısında herhangi bir tehdit oluş-

---

15 Avrupa Birliği'ne yönelik 'Tabandan hareket' için bkz. Aykut Çelebi, *AB: Halkların Birliği*, İst., Metis Y., 2002.

16 Derlemede 'global'in çevirisi olarak 'küresel' terminin kullanılmasına rağmen, Cangızbay 'küreselleşme' yerine 'globalleşme' kavramını kullanmayı kuramsal ve politik olarak daha doğru bulduğunu belirttiğinden, kendisinin tercihine uyuldu.

turmayacak, yeni dünya düzeninin selameti açısından sınıfsal çatışmalar karşısında egemenler tarafından daima tercih edileceklerdir. Böyle bir dünya artık, insanın kendisini 'insan' olarak tanımladığı; yani, insanın ne-liksel beşeri çoğulluğu ile türsel tekilliğinin 'çakışmazlık alanı' olan kamusal alanın 'sıfır noktasına' indiği bir dünyadır. Kamusal alan, beşeri bir varlık olarak insanın kendini ve tarihini yaptığı alandır: Kamusal alanda 'yapılan,'

> "insanın ne kendisinin basit yeniden üretimine, ne de değişim değeri elde etmeye... yöneliktir; yani mutlak bir hasbilik taşır... buranın ve şimdinin sorunlarını, yerel ve geçici çerçeveler içinde dağılıp yok olmaya bırakmayıp evrensel bir sorunsal çerçevesinde kalıcı ve genelgeçer ilkelerin yol göstericiliğine bağlama kaygısından kaynaklanır".

Cangızbay, bugün kamusal alanın yeniden tahkim edilebilmesi için, devletin küçültülmesiyle boşalan ve global kapitalizmin ekonomi politiğinin egemenliğine terk edilen politika alanının 'kapılarını zorlamak' gerektiğini; bunun da iki temel nirengi noktası olduğunu öne sürüyor: toplumsal gerçekliğin hiçbir politik belirlenmişlik taşımaz görünen tezahürleri ve yine aynı gerçekliğin kesinlikle politik meşruluk alanı dışında tutulan tezahürleri. Cangızbay'a göre bunlar politik sorunsalın içine çekilmeli; politik mücadele konusu yapılmalıdır.[17]

Habermas'ın söylemsel kamusal alan modeli ve Taylor'ın diyalojik kimlik anlayışından yola çıkan Levent Köker de, kültürel kimlik anlayışını, postmodernist çokkültürlü kimlik politikalarının vaazettiği göreceli, statik ve içe dönük bireysellik ya da grup kimliği anlayışından ayırt ederken, Cangızbay'la anlaşıyor. "Demokratik Meşruluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük Sorunu" adlı yazısında Köker'in amacı, bir ilke olarak kamusal alanın 'radikal demokrasi' açısından önemini vurgulamak. Köker, demokratik meşruluk ve politik katılımın ulus devlet çerçevesinde biçimlenmiş olmasının doğurduğu sorunlardan hareketle kamusal alanı, demokrasinin açık uçlu bir süreç olarak kavranmasındaki normatif değer olarak tarifliyor. Köker'e göre günümüz liberal demokratik sistemlerindeki politik meşruluk krizi, türdeş bir kültürel bütünlük olarak kurulan 'ulus' ile varlığı ve bütünlüğü koruma altına alınan 'devlet'in meşru kılınma uğraşından kaynaklanmaktadır. Köker, ulus devlet ile demokratik meşruluk arasındaki bu uzlaşmazlığın sonucunun açık ya da örtük bir despotizm olduğunun altını kuvvetle çiziyor. Demokratik meşruluğun ölçüsü olan

---

17 Cangızbay'ın yazısında, politikanın ontolojik-etik temeli olarak çoğulluğu, eylem, kim-lik ve özgürlükle ilişkilendirme tarzında, bir sonraki kısımda Fatmagül Berktay'ın anlattığı Arendt'in kamusal alan anlayışının tınıları var. Cangızbay'ın perspektifinin Marksist bir praksis felsefesine dayanmasına; ve sınıf mücadelesi dilinden konuşmayan Arendt'in politik öznesinin, ütopik nitelikli bir karşılıklılık içindeki birey olmasına rağmen. Politikanın merkezine anlam ve değer sorunlarını alarak politikayı, çoğulluk, kim-lik, özgürlük, eylem ve söylem bağlamında düşünen; böylece liberal felsefe ve politikadaki özel/mahrem-kamusal ayrımını da sorgulayan feminist ve diğer eleştirel yaklaşımlara dayanan yazılar, bundan sonraki kısımda yer almaktadır.

kamusal alan ise, demokratik mücadelelerin kazanımlarını 'gerçekçi' elit demokrasilerin sınırlarının ötesine taşıyan doğrudan-katılımla ilgili ütopyacı normlar temelinde kurulur. Böylece Köker kimlik politikasını, diyalojik etkileşim ve açık uçlu kamusal tartışmayı mümkün kılacak prosedürel bir demokrasi anlayışı içine yerleştirerek, radikal demokrasi düşüncesinin yapı taşı olarak ele alıyor.[18]

Homojen etnik-ulusculuk anlayışıyla devletin bekasını birleştiregelen ulus devletin bürokratik ve antidemokratik yapısını ve ulusal temsil krizini irdeleyen Köker'in tartışması, günümüz dünyasının jeopolitiği çerçevesinde etnik-dinsel milliyetçilik temelinde yükselen çatışmaların ya da devletleşme girişimlerinin belirli sorunlarına da ışık tutuyor. Ancak küreselleşme altında ulus devletin yeri ve rolü konusu çetrefilli bir konu ve 1970'lerden sonra ortaya çıkan yeni dünya düzeninin mahiyeti üzerinde geliştirilen tartışmalar içinde başta gelen sorunlardan birini, hatta merkezi denebilecek çekişmeli konuyu oluşturuyor. Wallerstein'ın anlattığı gibi burjuva devrimlerinden beri hep bizimleymiş gibi görünen ama asıl İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünya çapında tartışılmaz yaygın standart varlığına tanıklık ettiğimiz ulus devletin, ekonomik kriz başta olmak üzere toplam küreselleşme süreçlerinin baskısı altında 'egemenlik' açısından eski durumunu kaybettiği, genelde üzerinde uzlaşılan bir nokta.[19] Tartışmalar bu kabulden sonra esas olarak bir

18 Levent Köker yazısında haklı olarak Habermas ve Taylor'ın görüşlerini, her ikisinin de kamusal alanı modern (seküler, özerk, eleştirel, diyalojik) bir ilke olarak kabul etmelerinden dolayı benzeyen yönleriyle ele alıyor. Öte yandan, bu iki düşünür arasındaki, özellikle çokkültürlülük anlayışlarına da yansıyan farka da değinilebilir. Köker'in başvurduğu önemli bir kaynak olan *Çokkültürlülük* kitabındaki tartışmalar, Habermas'ın Taylor'a ve de revaçtaki kimlik politikası anlayışlarına eleştirel yaklaşımını ortaya koyması açısından da önemli. Burada Charles Taylor liberalizmi komüniteryen (cemaatçi) bir noktadan eleştirip kolektif kimlik hakları ile liberal temel hakların uyuşmazlığını öne sürerken; Habermas, gerçekten demokratik olarak işleyen bir anayasal devlette bireysel özel hakların güvence altına alınmasının kolektif hakların garantisini oluşturduğunu; böylece bu ikisinin uzlaşmaz olmadığını ve aralarındaki kaçınılmaz diyalektik ilişkiyi vurguluyor. (Liberalizm ve cemaatçi eleştiri konusunda, bkz. Yasemin Özgün, "Çokkültürlülük, Liberalizm ve Azınlık Hakları," *Mürekkep*, no. 3-4, 1995, 87-90). Ayrıca Habermas, toplumsal mücadele içindeki kolektifleri 'kimliğe' indirgemeyip; kolektif kimlikleri, 'işin içinde siyasal bağımsızlıklar kadar toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler de olsa, ortak siyasi amaçlarını kültürel terimlerle tanımlayan özgürleşme hareketleri' olarak tarifleyerek, ayırt ediyor. Bkz. Gutman (ed.), 1996, 120.

19 Yeni kapitalist küresel yapı içinde ulus devletler, özellikle klasik ulusal egemenlik ilkesine uygun temsili demokratik kurumlar ve karar mekanizmalarını işletme açısından yıkıcı bir etki altında kaldılar. Ancak bu çözülme, ulus devletlerin ortadan kalktığı ya da küresel sistemin işleyişinde ve küresel politikaların belirlenmesinde artık ulus devletin rolü'nün olmadığı anlamına gelmiyor. Küresel sermaye birikimine yeniden uyarlanan devletin yapısı ve işlevlerinin dönüşmekte olması, bu sürecin çelişkisiz biçimde gerçekleşmekte olduğu ya da bu süreçte dünyadaki tüm devletlerin aynı türde dönüştüğü ve ayrı kapsamda rol aldığı anlamına da gelmiyor. Bu açıdan Hobsbawm'a kulak verirsek, küreselleşme ve ulus devlet ilişkisini, dünyada küresel, bölgesel, ulusal ve yerel düzeyler arasındaki yeni dinamikler bağlamında ve çeşitli yönleriyle (politik, bilimsel-teknolojik, ekonomik ve kültürel açıdan) irdelediği yazısında, kapitalist dünyanın ulus devletler sistemi içinde var olmayı sürdüreceğini, ama artık ulus devleti eskisi gibi 'standart bir birim' olarak düşünmenin mümkün olmadığını söylüyor. Çünkü mevcut tekil ulus devletler küre-

iki soru etrafında düğümleniyor görünüyor. Birincisi, ulusal egemenlik kaybının mahiyetinin tarifiyle ilgili; ki bu zaten, 'küreselleşme' denen sürecin de nasıl tariflendiği ya da analiz edildiğiyle bağlantılı.[20] İkinci sorun, ulus devlet egemenliği ve böylece ulusal politika tarzının bir önceki dönemin sosyal devletçi biçimine geri döndürülüp döndürülemeyeceğiyle ilişkili. Bu soru, demokratik ve devrimci mücadeleler açısından günümüzde ulus devletin dönüştürücü bir araç olarak yeri ve imkanları üzerine düşünenlerin sorduğu temel bir soru. Bu sorun şu alt soruyu da içeriyor: Yeni küreselleşme süreçlerinin ulus devlet egemenliğini içte ve dışta geriletmesi, homojen etnik ulusçuluk anlayışına eklemlenmiş devletin bekasına dayalı bürokratik milliyetçi ya da despotik rejimlerin geriletilmesi ya da kapitalist devletin

---

selleşmenin gereklerine ya uyarlanacak ya da ortadan kaldırılacaklar. Ulus devletlerin egemenlik yapısının ne türden, nasıl etkilendiği, 'toplam küreselleşme' açısından (başta politik olmak üzere) yarattıkları engellerin göreli gücüne bağlı. Bkz. Eric Hobsbawm, "The Nation and Globalization." *Constellations*, vol. 5, no. 1, 1998.

20 Neoliberal dünya düzenini olumlayan bir ideolojik söylem olarak değil de, sol literatürdeki yaygın küreselleşme analizini şöyle toparlamaya çalışabiliriz: İkinci Dünya Savaşı sonrasında belli süreçlerle başlayan ama özellikle 1973-74 kapitalist ekonomik krizin ardından 1980'lerde yükselen neoliberal ekonomik düzenlemelerle ve de 1989-1991'de sosyalist sistemin çöküşüyle belirginleşen, temelde sermaye hareketlerinin küresel düzeyde dolaşım hızındaki artış ve kapsamındaki genişlemeyle bağlantılı olan yeni küresel süreçler, son yirmi otuz yıla dek politikanın, yurttaşlığın ve kültürün birincil kabı olarak işlev görmüş ulus devlet birimlerinin iç ve dış egemenlik yapısını sarsıntıya uğrattı. Ulus devlet egemenliğinin ve verili ulusal kimliğin ulusüstü ekonomik, politik ve kültürel iktidar yapıları ve ulusaltı yeni etnik/dinsel kimlik hareketleri ve diğer yurttaşlık mücadeleleri tarafından çeşitli biçimlerde gerilemeye zorlanması, ulus devletle bağlı politik kamusal alanı ciddi bir temsil krizine soktu. Birinci Dünya ülkelerinde ve bağımlı ülkelerde farklı şekillerde tezahür etse de, ulusal düzeyde refahın sağlanması ve bölüştürülmesini düzenleyen Batılı sosyal devletçi, ulusal kalkınmacı ya da sosyalist devletlerin ekonomik-sosyal politikalarının yeni liberalleştirme, özelleştirme ve ticarileşme hamleleriyle çözülmesi; refah ve istihdam politikalarının terk edilmesi, o zamana dek kazanılmış sivil, politik ve ekonomik-sosyal hakların gerilemesi, örgütsüzleştirme, emekçi toplum kesimlerinin kendi kaderlerine ve cemaatlerine terk edilmesi; insan ve yurttaşlık hakkından yoksun kalan yeni mülteci kitlelerinin oluşması ve derinleşen bir toplumsal kutuplaşma ve yoksullaşmayla bir arada gitti. Fordizmden Post-Fordist esnek sermaye birikim süreçlerine geçiş anlamına gelen küreselleşme süreci, neoliberal düzenlemelerle sendikasız ve ucuz emek yoğun fason üretim başta olmak üzere küçük ve orta ölçekli yeni enformel üretim yöntemleri ve emek biçimleri yaratırken, yeni hizmet sektörlerinin ve emek biçimlerinin yükselmesine neden oldu. Küresel sermayenin yeni birikim süreçleri uyarınca yeniden işlevlendirilen ulus devletlerde merkezi politika alanlarının daraltılarak teknikleşmesi ve yürütme organlarının güçlenmesi sürecinin yanı sıra, küresel üretim sistemleri ve şebekelerini ve de hizmet ağlarını dolayımlayan yeni enformasyon ve iletişim teknolojileri ve para politikaları, politikanın bir gösteriye dönüşmesi ve yozlaşması sürecini de derinleştirdi. Böylece küreselleşme süreçleri altında klasik ulusal egemenlik ve temsili hükümet kurumları tehdide uğrayan; ama ulus devletler, dünya düzeyinde ABD başta olmak üzere AB ve Japonya gibi diğer güçlü ulus devletlerin komutası altındaki çokuluslu ve ulusüstü üretim, ticaret ve finans şebekelerinin ve bunların (DTÖ, İMF, DB vb.) üst-örgütlerinin çıkarlarının belirlediği; küresel ve ulusal düzeyde bölgesel ve yerel eşitsiz gelişmeler, yeni sömürgecilik biçimleri ve askeri müdahalelerle paylaşım savaşlarına neden olan yeni bir jeopolitikanın hiyerarşisi içinde yeniden dizilmekte, sınırlar yeniden belirlenmekte...

kendisinin ilgası için imkanlar sunuyor mu? Burada, konunun çetrefilliğini ve bu sorulara sol içinden verilen çeşitli ve çekişmeli yanıtlar olduğunu unutmadan,[21] Jürgen Habermas'ın bu soruların önemli kısmına verilen yanıtları sınıflandırıp kendi yanıtını ürettiği özgül tartışmasına bakabiliriz.[22]

Habermas, ulus devletin küreselleşme sonucu karşı karşıya kaldığı durumun, sonuçta, 'politikanın iktidarsızlaşması'nı getirdiğini söylüyor. Bir önceki döneme ait politika-toplum-devlet terkibinin yıkılması ve ulusal egemenlik ve temsili demokratik kurumlardaki gerileyişin sonucu olarak ortaya çıkan politik iktidarsızlaşma tezinden yola çıkarak, şu temel soruyu soruyor: Ulus devletler kendi güdümünden çıkmış olan piyasaların yeniden denetlenebilmesi için politik müdahale (yeniden düzenleme ve bölüştürme) gücüne sahip olabilir mi? Ya da genel olarak politika bu güce sahip olacak biçimde yeniden, bir yerde kurulabilir mi? Kendisi bu soruya verilen mevcut yanıtları, üçe ayırıyor: Birincisi; neoliberal yanıt (küresel para ve sermaye akışına açıklık, müteşebbis devlet anlayışı ve pozitif yurttaşlık haklarının tasfiyesiyle birlikte demokrasinin içinin oyulması). İkincisi; milliyetçi yanıt ('bent kapaklarının kapatılmasına' yönelik himayeci savunma ve böylece etnik merkezli tepkinin değirmenine su taşıma). Üçüncüsü ise; bu ikilemin dışında üçüncü bir yol arayanların yanıtları. Üçüncü yolcuları da, 'defansif' ve 'ofansif' arayışlar olarak ikiye ayırıyor: Defansif yaklaşım, artık alıp başını gitmiş kapitalizmin evcilleştirilemeyeceğini (böylece refah devletinin zorunlu olarak terk edileceğini), ama ulusal sınırlar içinde esnetilebileceğini düşünenlerin, yani 'yeni' sosyal demokratların ('Üçüncü Yolcular' dahil) yaklaşımı.[23] Ofansif yaklaşım ise, politik komutadan kurtulmuş olan piyasalarla ancak ulusüstü düzeyde uygulanacak etkin politikalarla başedilebileceğine inananların yaklaşımı. Küreselleşme sürecini 'alkışlamak' ya da 'reddetmenin' çıkar yol olmadığını düşünen Habermas, bu son yaklaşımı, yani 'küresel şebekeleri yakalayacak ve zapt-ü rapt altına alabilecek' uluslarüstü politika tasarısını onaylıyor. Ve diyor ki:

> "...Başarılarından ve sağladığı nimetlerden dolayı sosyal devletin eski yapısına teslimiyet içinde rücu etme fikrine karşı temkinli olmakla beraber, bu

---

21 Bir yanda Ellen Meiksins Wood gibi düşünürlerin analiz ve yorumu var: "...Küresel kapitalizm, ulusal ölçekte örgütlenmiş ve ulusal devletlere indirgenemez ölçüde bağımlı olduğu için, ulusal ekonomiler ve ulusal devletler, anti kapitalist mücadelenin temel alanı olabilirler hâlâ." Bkz.: "Ulus devlet Dünyasında Küresel Kapitalizm," ***Cosmopolitik***, no. 1, Ekim 2001, 125. Öte uçta ise, Ibu kısmın sonunda işleneceği gibi, ulus devletin metaforu olarak Ariel Sharon'u gösteren ve ulus devletin görüldüğü yerde ezilmesi gereken bir 'böcek'olduğunu söyleyen Antonio Negri gibi otonomcu düşünenlerin değerlendirmesi var.

22 Bkz. Habermas, ***Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti***, Bakış Y., 2002, 59, 30-37, 104-114.

23 Yeni sosyal demokratların Üçüncü Yol arayışının eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Aykut Çelebi, "'Yaz Tiyatrosu'nun Ardından: Üçüncü Yol ve Almanya'da Yeni Orta Sosyal Demokrasi," ***Mürekkep***, no. 15, 2000, 89-121.

devletin 'dönüşümünün' ve inhilalinin bedelini de gözönünde tutmalıyız. İnsan bir yandan hayat-alanının parasallaşması sonucu ortaya çıkan rezil bedeli göz önünde bulundururken diğer yandan da sosyal bürokrasinin insanları sıradanlaştıran gücüne karşı da hassasiyetini sürdürebilmelidir."

Özellikle AB bağlamında (Pierre Bourdieu vd. ile birlikte), ulus devlet merkezli çözümlere karşı çıkmanın ulus devletlerin evrensel nitelikli görevlerini savunmamak anlamına gelmediğini; üstelik bu görevleri ulus-üstü politik yapıların da yerine getirebileceğini düşünen Habermas'a göre, "bu tasarı, milli devletlerden, ancak ülke sınırları dışında gerçekleştirilebilecek bir programı, ülke sınırları içinde ve mevcut hareket imkanları dahilinde uygulamalarını beklemektedir." Kapanma talep eden 'irticai ütopyalar'a da, kendini ilerici olarak takdim eden 'açılma projelerine' de temkinli yaklaşan Habermas, önemli ve zorunlu olanın 'açılma ve kapanma arasındaki özgün dengeyi' kurmak olduğunu söylüyor. Bu dengenin, bir önceki dönemin politika-toplum-devlet terkibini yıkan yeni küreselleşme süreçlerine karşı yeni bir terkibin kurulması anlamına geleceğine yönelik düşüncesini, eski şehir devletler, eski imparatorluklar ve modern devletin kuruluşu sırasında gerçekleşen tarihsel açılma-kapanma dengelerine yönelik anlatısıyla da destekleyen Habermas, ayrıca, bir 'dünya hükümeti ve iç işleri' imkanı üzerine de akıl yürütüyor. Eğer Habermas'ın, politika-politik birlik-toplum terkibinin belli bir 'açılma-kapanma' dengesi içinde kuruluşunu, ulusal politikaların küresel sermaye (ve şiddet) politikalarının saldırılarına karşı koyabilecek biçimde demokratik olarak yeniden kuruluşu diye tanımlayabilirsek, kendisinin bu yaklaşımı hem günümüzün ulus devletleri için hem de, Habermas'ın içinde yer aldığı ve sorunlarıyla boğuştuğu ulusüstü AB düzeyi için önerdiğini söyleyebiliriz.[24] Bu kısımda yer alan Göztepe'nin yazısı, Habermas'ın günümüzde politikanın yeniden güçlendirilmesi ve meşrulaşması arayışında önerdiği 'müzakereci demokrasi' ve 'anayasal bağlılık' kavramlaştırmasını, AB düzeyinde tartışıyor.

Ece Göztepe, "Yurttaşlığın Kamusal ve Ulusüstü Boyutu" yazısında, geç kapitalizm altında politik meşruluk krizi, aktif yurttaşlık ve çokkültürlülük sorunlarını, esas olarak Avrupa Topluluğu çerçevesinde ele alıyor ve bu bütünleşme sürecinin yurttaşlık haklarına erişim açısından çelişkili, endişe ve umut verici yönlerini resmediyor. Kendisi, hem Habermas'ın bu sorunların aşılması yönünde önerdiği

---

24 Jürgen Habermas en son, Jacques Derrida'yla birlikte, Avrupa kamuoyuna yönelik olarak, "Avrupa'nın Yeniden Doğuşu" adlı bir yazı yayınladı. Avrupa'nın çeşitli kentlerinde Bush'un politikalarına ve Irak savaşına karşı büyük gösterilerin yapıldığı 15 Şubat 2003 tarihini 'yeni bir Avrupa Kamuoyu'nun doğuşu'nun, böylece de yeni bir 'Avrupa Kimliği'nin' yaratılabileceğinin işareti olarak ele alan bu yazıda yazarlar, reddedilmesi gereken olumsuz miraslara rağmen Avrupa'nın sivil demokratik tarihsel geleneğinin, Avrupa-merkezli olmayan ve 'Kant'ın dünya politikası ile ilgili umudunu canlandırabilecek' ulus devlet ötesi bir politik birlik kurmak üzere yeniden icat edilebileceğine ilişkin görüşlerini bildiriyorlar. Bkz. *Cogito*, no. 37, 2003, 333-339.

'anayasaya bağlılık' nosyonuna açıklık getiriyor; hem de bu nosyonun açılımlarını, bugün Avrupa yurttaşlığına ilişkin hukuki gelişmeleri, yaşanan tartışma ve çekişmeleri, özellikle de "Göçmen Forumu" örneğiyle ortaya koyuyor. Göztepe'ye göre, Türkiye'de bugün özellikle Kürt ve İslam kimliği tartışmalarında kullanılan 'anayasal yurttaşlık' kavramı semantik ve hukuki açılardan problemlidir ve bu haliyle karşılamaya çalıştığı Habermas'a ait *Verfassungspatriotismus* kavramının doğru çevirisi değildir. Bu Almanca kavramın kaynaklarını ve oluşma tarihini anlatan Göztepe, sonuçta Habermas'ın bu kavramı ele alma biçiminin, (gerek 'milliyetçilik' gerekse salt 'biçimsel vatandaşlıkla' ilişkisi olmayan biçimde) 'anayasaya bağlılık' olarak çevrilmesini gerektirdiğini, tarihsel ve kavramsal nedenleriyle açıklıyor. Habermas, Türkçede 'yurttaş' olarak ifade edilen özneyi, bir devletin 'yurttaşlığına' sahip birey (ulusa biçimsel aidiyet) olarak değil; bir siyasi topluluğun öznesi olan ve yasa koyma iradesine sahip birey (aktif yurttaş olarak maddi aidiyet) olarak anlıyor. Politik etkinlik için ırk, etnik köken, dil, dini inanç, dünya görüşü, cinsiyet, cinsel tercih, vb. açısından fiktif bir homojenlik koşulu yapmayan; bir siyasi topluluğa ait olma tercihiyle birlikte aktif statü haklarına sahip olan ve birbirlerine tamamen yabancı olabilecek bireylerin iletişimsel uzlaşmasıyla oluşan bir yurttaşlar topluluğu, Habermas'ın 'müzakereci politika' anlayışının temelini oluşturuyor. Habermas'ın yaklaşımının Cumhuriyetçi modelden farkı, demokratik iradenin oluşturulma süreçlerinde yurttaşların erdemlerinin yerine, bu süreçlerin gerçekleşme koşulları ve kurumlaşmasının önemi üzerinde durmasından; böylece de demokratik prosedürü garantileyen anayasaya birincil önem atfetmesinden kaynaklanıyor. Bu bağlamda Göztepe'ye göre, demokratik iradenin oluşumunda "Kim, neyi, nerede tartışabilir" sorusuna verilen dışlayıcı yanıt, sadece ulus devletler açısından değil, ulusüstü politik bir yapılanma olan Avrupa Birliği açısından da geçerlidir. Çünkü Avrupa politik bütünleşme süreci de aslında üye devletlerin vatandaşlarından oluşan homojen bir halkı varsaymış olduğundan, 1992'de başlayarak çeşitli antlaşmalarla kodlanması sürdürülen Avrupa Yurttaşlığı kurumu, üçüncü ülke yurttaşları açısından üye ülkelerdeki ikincil statülerine, bir de Avrupa düzeyinde bir eşitsizliğin eklenmesini getirmiştir. Asgari hakların (temel hak ve özgürlükler ile sosyal haklar) dışında politik haklara sahip olamayan 'yabancı'ların politik statü sorunları ve ırk ayrımcılığı meselesi, 1995'teki Göçmen Forumu'nun müdahalesine dek Avrupa Birliği içindeki tartışmalarda gündeme gelmemiştir. Bu bağlamda Göztepe, Habermas'ın anayasaya bağlılık ve müzakereci politika anlayışının, sadece günümüz çoketnili/dinli ulus devletlerinin değil; Avrupa Birliği'ndeki toplumsal eşitlik, yurttaşlık ve demokrasi sorunlarının da akılcı bir biçimde çözülmesi açısından büyük önemi olduğunu öne sürüyor.[25]

---

25 Homojen bir ulusal kültür varsayan ve kendi bekasını korumayı amaçlayan 'devletin vatandaşlığı' yerine 'anayasal bağlılık' nosyonunu Türkiye açısından düşününce de Göztepe'ye katılmamak

III

Yukarıda, egemen politik kamusal alanın, toplumsal mücadelelerin, sistemin (sömürü ve hiyerarşinin) yeniden üretimini sağlamak üzere denetlendiği alan olduğunu; alternatif ve karşıt kamusal alanların ise, toplumun her düzeyinde demokrasinin derinleştirilmesi ya da 'kurtuluş' için hareket edilen kolektif söz ve eylemlerin alanı olarak tarif edilebileceğini söylemiştik. "Giriş" yazısında da anlatıldığı gibi, kamusal alan literatüründe, demokratik politikanın özneleri olan kolektif gövdeler, modernlik altında bir araya gelmenin ana tarzı da olan 'kamu' kavramıyla ifade ediliyor. Habermasçı anlamıyla, günümüz kapitalizminin koşulları altında alternatif kamusal alanın baş aktörleri olabilecek kamular, toplumsal hareketler ve örgütler, hükümet dışı kuruluşlar ve ama özellikle de özerk sivil yapılardır. Iris Marion Young müzakereci demokrasi modelini, 'demokrasiyi kamu (kolektif sorunlar, hedefler, idealler, eylemler hakkında, ortak yararı tartışmaya yönelik konuşmak üzere bir araya gelmiş yurttaşlar) yaratan bir süreç' olarak algılar.[26] Negt ve Kluge ise, kamu ve kamusal alanı sınıf temelinde tanımlayarak, proleter kamular' ya da 'karşıt kamusal alanlar'dan ve karşıt bir tecrübe ufkunun üretiminden bahsederler. Ama onlar da politik bir birlikte, örgütlenme açısından bürokratik ve hiyerarşik yapılara dayanmayan bir 'kamusallık' niteliğinin mevcudiyetini ararlar. Miriam Hansen'ın deyişiyle Negt-Klugeci karşıt kamu, 'çoklu ve dolayımlanmış üretim ve tüketim bağlamları içinde temellenen' bir kamudur ve 'marjinalleştirme ve mülksüzleştirmenin ürettiği kolektif tecrübe zemininde... dayanışma ve karşılıklılık biçimleri' içerir. Derlemenin ilk kısmındaki yazısında Fraser, karşıt kamular ile sınırları belirli geçici sorunlar etrafında oluşan ve egemen kamusallığın sınırlarını zorlamayan 'kısmi' kamuların farkını ortaya koymaktaydı. Miriam Hansen da yazısında, Negt-Klugeci anlamıyla karşıt kamunun özelliklerinin, son dönemde özellikle dinsel ya da etnik gruplaşmalar için yaygın olarak kullanılmaya başlanan 'cemaat' kavramının ifade ettiğinden farklı ve fazla olduğunu anlatır. Günümüzde karşıt kamular, her ne kadar 'hayali' bir birlik altında ve ortaklaşalık içinde kurulmaları itibariyle bir cemaat özelliği gösterseler de, toplumsal 'özgürleşmeyi' hedeflemenin yanı sıra kendi içlerinde farklılık ve ötekiliğe izin verme, kendine de eleştirel bakabilme açısından geleneksel cemaatlerden değişik addedilirler. Günümüz açısından karşıt kamular için, 'özgürleşme' vektöründe hareket eden ortaklaşmacı birliklerdir, demek yanlış olmaz.

---

imkansız görünüyor. Ancak ülkemizde, 'anayasal yurttaşlık' terimini, tabii ki Göztepe'nin serimlediği 'anayasal bağlılık' manasında kullanmak şartıyla, hem aktif yurttaşlığa işaret ettiği hem de sosyal devlet ve kamu yararı nosyonunu kapsayan (solduyulu bir kavram olageleni) geleneksel yurtseverlik nosyonunu da çağrıştırdığından dolayı yine de kullanmak, anlamlı olabilir mi sorusu akla geliyor.

26 I. M. Young, *Demokrasi ve Farklılık*, 1998, 175.

19. yüzyıl sonrası kapitalizm altında dünyadaki karşıt kamuların tarihi üzerine düşünmek için, Immanuel Wallerstein'ın toplumsal mücadeleler tarihine ilişkin olarak 'sistem karşıtı hareketler' adı altında 1970'lerde kurduğu şematik anlatısı kolaylaştırıcı bir rol oynar.[27] Bu şemaya göre, Batı'da 1948'ler ve 1968'ler arasında ortaya çıkan, ayrı ama ortak özelliklere ve bağa sahip iki temel sistem karşıtı hareketten ilki işçi sınıfı temelli toplumsal hareketlerdir (sosyalist/komünist partiler ve sendikalar); ikincisi ise, ulusal kurtuluş hareketleridir. Her iki hareket de giderek bürokratik biçimde örgütlenmişler ve devlet aygıtını ele geçirerek iktidar olma ve dünyayı değiştirmek hedefleriyle iki adımlı bir stratejiyi benimsemişlerdir. Wallerstein adı geçen bu makalesinde, 1960'lara gelindiğinde her iki tip hareketin de dünyanın hemen her yerinde birinci hedeflerini gerçekleştirerek iktidara geldiğini; bu sürecin ulusal kalkınma, eğitim, sağlık, istihdam ve refahın bölüştürülmesi açısından çok önemli kazanımlar sağladığını; ama dünya sistemini değiştirmek açısından ikinci hedeflerini gerçekleştiremediklerini söyler. Wallerstein 1968'lerle birlikte ortaya çıkan yeni sistem karşıtı hareketlerden ilkini, Batı'da ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler olarak adlandırır (öncelikle siyahların sivil haklar hareketinden feminist, çevreci, antinükleer, savaş karşıtı ve göçmen hareketlerine dek). 1968'lerin öteki sistem karşıtı hareketleri, emperyalizme ve Batı-merkezciliğe karşı gelişen Üçüncü Dünyacı hareketler ve sosyalist bloktaki bürokratik devlet karşıtı sivil hareketlerdir. Wallerstein, yeni toplumsal hareketlerin (ilgilerinin kapsamı, formel ve enformel ayrımcılık, farklılık ve ötekilik konusundaki vurguları, bir dönüştürme aracı olarak devlet konusundaki şüpheleri ve antihiyerarşik, bilinç yükseltme ve iletişime dayalı yeni eylem biçimleriyle), birinci dönemdeki işçi sınıfı hareket ve örgütlenmelerinden farklarını ve aralarındaki gerilimi tarifler. Pek çok düşünür gibi Wallerstein da, dünya sisteminde İkinci Dünya Savaşı sonrası başlayan çok yönlü yapısal değişimlerin dünya solunda yarattığı ve 1970'lerle belirginleşen politik bunalıma ve klasik sistem karşıtı hareketlerin bürokratikleşmesinin yarattığı sorunların yanı sıra solun parçalanmasına işaret eder. Makalenin sonunda dünya solundaki politik bunalımı aşmaya yönelik bir strateji tartışması yapar. Bu 'kısa vadeli strateji' önerisi, dört adım içerir: Yeniden politikleşme; yeniden kavramlaştırma; sınıf hareketiyle yeni toplumsal hareketlerin işbirliğine dayanan 'dünya sistem karşıtı hareketler ailesinin' kurulması ve tüm hareketlerin kendi küçük dünyalarında yaşamayı terk etmeleri. Zaten 1970'lerden itibaren Batı'da, sisteme karşı muhalefetteki parçalanmaya karşı duyulan tedirginlik artmış, 1980'lerde sendika ve partiler ile yeni toplumsal hareketler arasındaki çekişmelerde giderek bir yumuşama ve diyalog ortamı gözlenmeye, çeşitli hareketler arasında ortak meseleler etrafında geçici de olsa birlikte davranma ve birleşme

27 Immanuel Wallerstein, "Sistem Karşıtı Hareketler," *Büyük Kargaşa*, İst., Alan Y., 1991.

girişimleri oluşmaya başlamıştı.[28] Derlemenin ilk kısmındaki yazısında Miriam Hansen da, 1970'lerle birlikte hem işçi sınıfı hareketlerinin parçalanmasının hem de yeni toplumsal hareketlerin, yeni eylem biçimlerinin ve ortaklaşalık ihtiyacının ortaya çıkmasının, ulusal düzeyde bileşik bir karşıt kamusallığın tasarımı fikrini ve arayışını doğurduğuna değiniyordu. Hansen'a göre Negt-Kluge'nin 1972 tarihli kitabının önemi, tam da 1970'lerin ortamında bu tür arayışlara 'şemsiye' oluşturan 'proleter/karşıt kamusal alan' ve de 'tecrübe'den bahsetmesiydi. Negt-Kluge'nin çalışmalarında öne sürülen 'ilişkisellik' ilkesi, sınıf mücadelesi perspektifi içinde bütünlüklü bir yaşam ve tecrübe tarzı arayışı, ifade ve bellek üretimi açısından olduğu kadar, farklı nitelikteki karşıt ve muhalif politik kamuların birbiriyle bağlantılanma (işbirliği) arayışına da yön verecek, politik olduğu kadar etik ve estetik bir ilkeydi.[29]

Tabii sosyalist solda bunalım, 1973-74'lerle başlayan ve bugün neoliberal 'küreselleşme' denen süreçlere ivme veren kapitalist iktisadi krizin etkileriyle ve 1989-1991'de sosyalist bloğun dağılmasıyla yoğunlaştı. Bu dönemin ağır bir yenilgi, parçalanmışlık ve kafa karışıklığı dönemi oluşturduğu yaygın bir tespit. Uzun bir moralsizlik ve suskunluk döneminin ardından giderek neoliberal saldırının yarattığı sorunlara karşı yerelden ulusala çeşitli kolektif öznelerin yeni mücadelelerine tanıklık etmeye başladığımız gibi, bu hareket ve örgütlenmelerin 2000'li yıllara dönerken özellikle Dünya Ticaret Örgütü'ne (ve İMF ve Dünya Bankası'na...) karşı küresel düzeyde bir arada hareket etme biçimleri geliştirmeye başladığını gördük. (Küresel sistem karşıtı hareketler konusu daha aşağıda işlenecektir). Bu bağlamda, son yirmi yirmi beş yıldır süren kriz dönemine damgasını vuran temel özellik bir yandan sistem karşıtı hareketlerin yenilgi ve parçalanması ve ama aynı zamanda çok çeşitli yerlerde tabandan emekçi ve halk hareketlerinin ortaya çıkması, insanın çok yönlü özgürleşmesini ve özelden kamusala, yerelden küresele yaşam mekanını kapsayan geniş çaplı ilgileri ve çoğulluk şuurunu öne çıkaran mücadele anlayışlarının gelişmesiyse eğer; 'ilişkisellik' arayışının da, hem söylemde hem eylemde güçlenme ve farklılık içinde birlik ihtiyacının ifadesi olarak bu dönemin izleği haline geldiğini de söyleyebiliriz. Son yıllarda ortaya çıkan yeni tekil ve bileşik toplumsal mücadele biçimleri, her ne kadar politik mücadele açısından olanaklar sunan nitelik ve ölçek

---

28 Sosyalist-feminist Sheila Rowbotham'ın Lynne Segal ve Hilary Wainwright'la birlikte yazdığı ***Feminizm, Sosyalizm ve Eylemde Birlik*** adlı kitap, Batı'da 1970-80'lerde sosyalist örgütlenme ve eylem biçimleriyle feminist hareketin örneklediği yeni toplumsal hareketler arasındaki gerilim ve tartışmaları ve de 'eylemde birlik' arayışlarını anlamak açısından önemli bir örnek. (çev. E.Ç. Özgül, İst., İletişim Y.,1984).

29 Negt-Kluge'de 'ilişkisellik' (*Zusammenhang*: ilişki, bağlantı, bağlam) ilkesi için, ilk kısımda yer alan Miriam Hansen'ın yazısının yanı sıra, üçüncü kısımdaki "Giriş" ve "Kluge'yle Söyleşi"ye bakılmalıdır. 'İlişkisellik' teriminin, Marksist işbirliği, birlik, dayanışma ya da eklemlenme gibisinden terimlerin 'akrabası' olduğunu da söyleyebiliriz.

değişimlerine neden olduysa da, dünyada sistem karşıtı hareketlerin yeni bir dönemini nitelemek açısından yeterli bir tablo çizmiyor; bunlar henüz embriyon ya da öncesi oluşumlar gibiler. Ama küresel düzeyde bir karşı kamusal alanı biçimlendirmeye başlayan bu mücadele biçimlerine ilişkisellik açısından bakıldığında, şimdiye dek 'cephe,' 'blok,' 'ittifak,' 'koalisyon' vb. gibi terimlerle dile getirilmiş olan önceki politik ilişkilenme biçimlerinin ifade ettiği içerikten öteye giden ya da başka anlam ve içerik ölçüleri içeren biçimde adlandırılmayı çağırıyorlar. (Belki 'kamu' ve 'kamusal' terimlerinin 1970'lerden beri giderek artan kullanımının nedenlerinden biri de, oluşmakta olan ama henüz tam olarak belirginleşmediği için üzerinde uzlaşma sağlanır biçimde adlandırılamayan birliktelik ve mücadele biçimlerine işaret edebilmesinden dolayıdır). Sonuç olarak, sistem karşıtı hareketlerin belki de üçüncü döneme geçişinin işaretlerini veren bu dönemde ya da, Wallerstein'ın son yıllarda kullanmaya başladığı terimle, bu 'çatallanma ve kaos' safhasında gerek düşüncede gerekse de pratikteki arayışların, bugün sistem karşıtı olmanın yolu yordamı ve de her açıdan ilişkiselliğin önemi tartışmalarını öne çıkarttığını söyleyebiliriz. Negri-Hardt'ın *İmparatorluk* kitabında öne sürdükleri (proleter) 'çokluk,' 'iletişim paradoksu' ve 'kamusal alanın yeniden ele geçirilmesi' gibi kavramlaştırmaları da, bu yöndeki tanımlama girişimleri arasında değerlendirmek gerekir. Aslında 1970'lerden beri ve artan biçimde günümüzde 'ilişkisellik' meselesi; tekillik-evrensellik, yerellik-küreselllik, yekparelik-karmaşıklık, farklılık-birlik ya da sınıfsal-sınıf dışı hareketler/talepler... diye adlandırılagelen ikilikler arasındaki güçlü diyalektik ilişkiyi anlama ve kurma çabası içinde sürekli gündeme geliyor.

'İlişkisellik' yönündeki tüm düşünsel, politik pratik ve biçimsel arayışlar, yeni kamusal iletişim ve dayanışmacı eylem biçimlerini, stratejilerini keşfetmeyi, bu biçimleri tahayyül etmeyi ve denemeyi de içerir. Böylece bu türden politik girişimler, aynı zamanda, reel politik alanın kapılarını açmayı şu ya da bu şekilde ve ölçüde zorlayabilecek ya da bir gelecek imgesi oluşturacak yeni politika, iktidar, bireysellik ve topluluk biçimleri üreten iletişimsel eylemlerdir. Habermas ve Negt-Kluge'nin terimlerini ödünç alırsak, sırasıyla bir 'üretici güç olarak iletişimsel eylem' ve 'ilişkisellik' girişimi, bu bağlamda, kolektif yaratıcılık anlamına gelir. Bu kısımda Çelebi'nin yazısından sonra gelen bir dizi yazının ortak yanı, Türkiye'de 1990'ların özellikle ikinci yarısında alternatif ya da karşıt kamusal alan kapsamında ortaya çıkan ve şu ya da bu biçimdeki 'ilişkisellik' arayışıyla kolektif yaratıcılık örnekleri sayılabilecek ya da bu potansiyeli taşıyan bazı sol politik kalkışlara ve dayanışma biçimlerine dikkat çekerek, bu politik tecrübelere ilişkin ulaşılabilir bir kısım bilginin bir yerde toparlanmasının amaçlanmasıdır. Aslında Wallerstein'ın şemasına sadık kalarak bakarsak, Türkiye'de de 1968'ler konjonktürüyle birlikte dünyada olduğu gibi, fikri temellerini 'ne Amerika ne Sovyetler Birliği'ne dayandıran, Vietnam, Latin Amerika, Arnavutluk örneklerinin ya da 'Mao'nun izinden

giden yeni bir devrimci politik hareket ortaya çıktı. Bu hareketin, 'kesintisiz halk devrimi' hedefiyle kapitalist devlete meydan okuma tarzı, daha önceki komünist ve işçi partilerinden kendini ayırt eden yeni özelliğiydi. Batı'da 68'lerle yükselen yeni toplumsal hareket örnekleri, Türkiye'de başta feminist hareket ve insan hakları hareketi olmak üzere 1980'ler sonrasına aittir; bu hareketlerin ürettiği yeni iktidar anlayışı ve eylem biçimlerinin açtığı yolda gelişen, özellikle de Susurluk olayı çerçevesinde oluşan kapsamlı direniş gibi sivil inisiyatif ve girişimler ise, esas 1990'larla yaygınlaştı. Milliyetçi/ümmetçi ile yeni toplumsal hareketler karışımı özellikler taşıyan Kürt hareketi ve İslamcı hareketler dolayımıyla etnik ve dinsel ayrımcılığa karşı duyarlılığın gelişmeye başlamasının yine 1980'ler sonrasının ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Her iki hareketin 1990'larda yükselmesinin, iç dinamiklerin yanı sıra küresel jeopolitikanın dönüşümü sonrası Balkanlar, Avrasya ve tabii özellikle de Ortadoğu'da yükselen etnik ve dinsel kalkışlarla bağlantılı bir yönü bulunmaktadır. 1980 darbesinin ardından işçi sınıfı temelli toplumsal hareketlerin yeniden canlanması da 1990'lara dönerken; kamu emekçilerinin 1989 Bahar Direnişi ve ardından 3 Ocak Zonguldak maden işçileri grevi ve yürüyüşüyle gerçekleşti. 1990'lara baktığımızda, Türkiye'de alternatif ve karşıt politik kamusallığın kolektif öznelerinin, sosyalist, komünist ve Kürt hareketi kaynaklı partilerden özel ve kamu sektörlerindeki işçi sendikaları ve konfederasyonlarına; fabrikalardaki özyönetim ve grev girişimlerinden çiftçi hareketlerine, demokratik kitle örgütleri ve diğer hükümet-sermaye dışı örgütlerden insan hakları, kadın hareketi ve cinsel tercih özgürlüğü başta olmak üzere, barış ve çevre gibi kalıcı sorunlar ya da acil güncel toplumsal sorunlar etrafında oluşan muhalif toplumsal hareketlerden, bunları temsil eden sivil inisiyatif ya da kuruluşlara;[30] yerel düzeyde çalışan dayanışma ve sendika girişimlerinden halkevleri ya da 'mahalle evleri'ne; öğrenci dernekleri ve hareketlerinden son dönemde yine özellikle öğrenci gençlik arasında yaygınlaşan çeşitli 'otonomlar'a dek yayılan bir sahne oluşturduğunu söyleyebiliriz.

---

30 Son çıkan bir derlemede, Türkiye'de Aydınlık İçin Yurttaş Girişimi, Sivil Anayasa Girişimi, Akkuyu Nükleer Karşıtı Platformu, Bergama Mücadelesi, Çevre İçin Girişimler, 1999 depremleri sonrası Sivil Koordinasyon, Kadın Hareketleri, Barış Hareketleri, İnsan Hakları Hareketi, İşkence Mağdurları İçin TİHC ve Cumartesi Anneleri gibi toplumsal hareket, insiyatif ve kurumları inceleyen yazılar bulunuyor. Bkz. Leyla Sanlı (der), *Toplumsal Hareketler Konuşuyor*, İst., Alan Y., 2003. Kadın hareketi içinde, sınıf, statü, yöre, etniklik ve politik görüş açısından farklı konumlardaki kadınları ortak keserek, kadın bakış açısına dayanan bir perspektifle politik katılım için ilişkilendirmek-yüreklendirmek, okuryazarlık geliştirmek ve kadın emeğini değerlendirmek gibi değişik hedefler ve de yöntemlerle örgütlemeye yönelen iletişimsel girişimlerin, incelenmesi gereken önemli kamusal alanlar oluşturduğunun altını çizmek gerekir. Aynı biçimde, Kürt halkının ve kadınlarının iletişim, direnme, eylem ve öyküleme biçimleri açısından 'tecrübe yüklü' kamusal alanları, ufuk açıcı incelemelerin konusu olmalıdır. Türkiye'de ve dünyada gelişen İslamcı hareketlerden, küresel imparatorluğa karşı politik mücadele, sosyal bağlar ve beşeri maneviyat açısından öğrenebileceklerimiz üzerine (ABD'nin 'terörizm' karşıtı ve 'liberalleşen İslam' olumlayan bakış açısının dışına çıkan biçimde) gerçekten düşünebilmek için ise, mevcut ideolojik sis-duman ve sıcak çatışma ortamının dağılmasını beklemek gerekiyor herhalde.

Bu kısımda, Özgürlük ve Dayanışma Partisi (ÖDP); 1990'ların alternatif-karşıt kamusal alanının oluşumunda 'ilişkisellik' girişiminin önemli bir örneği olarak öne çıkarılıyor. Yeni özerk kamusal alan biçimleri içinden Cumartesi Anneleri Eylemi ve Bergama Direnişi örneklenirken; 12 Ağustos ve 1 Kasım 1999 tarihlerinde yaşanan deprem felaketleri sonrasında ortaya çıkan ve toplumsal dayanışma ve yurttaşlık hakları arayışı açısından kamusallık değeri taşıyan yerel sivil girişimler arasından "Depremzede Dernekleri" ve "İmece Evleri Girişimi" bir sonraki örneği oluşturuyor. Bu kısmın son örneği ise, 1989 Bahar eylemlerinden sonra gelişen kamu emekçileri hareketi ve KESK'tir. Bu örnek, eski DİSK'in izinde 'kamu'yu devletle özdeşleştiren yerleşik anlamından koparan ve kamusal olanı asli anlamı üzerinde yükseltmeye çalışan bir politika arayışı ve 'emeğin değeri'ni yeniden gündeme sokma ihtimali taşıyan niteliğiyle öne çıkartılıyor. Bu örnekler, sol politikada toplumsal yaratıcılık yönünde örnekler olarak ele alınmalarına karşın, çoğunlukları içeren kamusal alan üretimindeki başarılarına ilişkin bir yorumdan kalkarak seçilmemiştir. Bunların, 1990'lar Türkiyesi'ndeki karşı politik duruş, enerji ve yaşam uğraşlarının tümünü temsil ettiğini söylemek de abestir. Ama bu politik girişimlerin, politikanın alanının giderek daraltıldığı 1990'lar konjonktüründe, politikanın yeniden toplumsallaşması açısından dikkate değer işaret noktaları oluşturduğunu; günün ve yarının acil temel sorunlarıyla baş etmeye çalışırken yeni sayılabilecek iletişim, eylem ve sivillik biçimleri geliştirdikleri söylenebilir. Eski diye adlandırdığımızdaki yeniliği ya da yeni dediğimizdeki eskiliği ayırt etmek ve yaratıcı filizlenmelere işaret etmeye çalışmak, sömürü ve tahakküm yapılarını eleştirmekten her zaman daha zor ve tartışmalıdır. Üstelik güncel sıcak yaşantı sahnesine bakıp da yenilik filizleri diye adlandırdığımız olgu ve girişimlerin gerçekten böyle olup olmadığını esas olarak zaman gösterir.

"Özgürlük ve Dayanışma Partisi Üzerine" adlı yazı, ÖDP'nin, her ne kadar kuruluşunda önüne koyduğu hedeflerin (en azından bugün itibariyle) uzağına düşmüş olmasına rağmen, kolektif yaratıcılık ürünü olan ve iletişimsel eylem ve ilişkisellik açısından çok önemli bir politik proje ve deney olduğu tezini öne sürüyor. 21 Ocak 1996'da, Türkiye'nin farklı politik sol geleneklerinden gelen çevrelerin ortak bir program ve tüzük etrafında birleşmeleriyle kurulan partinin amacı, sermayeye karşı emekçilerin bileşik mücadelesinin zemini olmak ve önderliğini üstlenmekti. Genel olarak sol hareket açısından ÖDP'nin önemi, özellikle 1968 ve 1978 kuşaklarını bir araya getirirken partiyi yeni kuşaklarla bağlantılandırma potansiyeli taşıması; sosyalist hareketle yeni toplumsal hareketleri ve taleplerini bağdaştırma girişimi; politikalarını düşünsel-analitik zeminde ve parti içi eleştirel bir ortamda oluşturma arzu ve çabası; güncel ve somut sorunlar etrafında politika üretmeyi hedeflemesi; parti içi demokrasiyi tüzükle kayıt altına alması; kendi dışındaki muhalif politik ve toplumsal oluşumlarla bağlar kurmayı amaçlamasıydı.

ÖDP projesinin özetle değinilen bu özellikleri, bir yandan da onun iç gerilimlerini besliyordu. Partinin başarılı politik kampanyalarına karşın, özellikle iç işleyişinde farklı politik yaklaşımların oluşturduğu zenginliği yeni bir kolektif yaratıcılığa evriltme potansiyeli, geçmiş politik kimlikleri muhafaza etme yatkınlığının ya da ısrarının gölgesinde kaldı. 1990'ların sonunda ÖDP'nin dışındaki, başta Kürt hareketi olmak üzere diğer muhalif politik hareketlerle ilişkilenme üzerinden gelişen tartışmalar, parti bileşenlerinin kendi geleneksel politikalarını hakim kılma mücadelesine dönüştü; bu süreç, neoliberal politikalara karşı emekçi sınıfların gündelik direniş ve politik mücadelesinin nasıl örgütlenebileceğine yönelik düşünsel ve pratik uğraşı zayıflattı. Sonuçta, taşıdığı umut verici potansiyele rağmen ÖDP de, Türkiye sosyalist hareketinin özellikle solun birliği açısından yaşadığı geleneksel politik kültüre direnemedi ve partiyi oluşturan bileşenlerin bir kısmı ayrışarak koptu. Yazı; ÖDP deneyiminin, projesinin oluşumu, gerçekleştirilme biçimi ve sürecin zorluk ve çelişkileri itibariyle önemli tecrübeler barındırdığı; bu tecrübelerin hakkıyla değerlendirilmesinin Türkiye sosyalist hareketinin geleceği açısından gerekli olduğu savıyla bitiyor.

Erkan Kayılı ve Filiz Koçali'nin yazıları, Türkiye'de son dönemde özerk kamusal alanlar olarak adlandırılabilecek sivil girişimlerin ilklerinden olan 'Cumartesi Anneleri' hakkında. Yani, annelerin, 1980'lerle gündeme gelen ve özellikle de 1990'lar sonrası OHAL bölgesi başta olmak üzere ('faili meçhul' cinayetlerin yanı sıra) sayısı hızla artan 'gözaltında kayıpların' bulunması için girdikleri mücadele hakkında. Kayılı'nın "Çıplak İtaatsizlik Olarak Cumartesi Anneleri" adlı yazısı bu girişimin fikrinin oluşturulma aşamasından başlayarak, 27 Mayıs 1995'te bir kamusal güç olarak ortaya çıkışına tanıklık ediyor. Kayılı'ya göre, 200 hafta süren (27 Mayıs 1995-13 Mart 1999) bu girişim, politik eylem tarzı olarak bir sivil itaatsizlik örneğiydi.[31] Her cumartesi on ikide yarım saat sürecek sessiz oturma eylemi fikri, her ne kadar İnsan Hakları Derneği Gözaltında Kayıplar Komisyonu'nun öncülüğüyle ortaya çıkmışsa da, fikrin geliştirilmesi ve eylem, çeşitli sivil kuruluş ve politik örgütlerden katılan tek tek bireyler ve kayıp yakınlarıyla birlikte geliştirildi. Kayılı'ya göre eylem, somut hedefinin yanı sıra, 'siyaseti yerleşik otorite ve kurumların dışına taşıyarak kendi kural ve talepleriyle tek tek bireylerin iradesine bırakarak toplumsallaştırma yoluyla kamusal alana yaymak; ve siyaseti bir meslek olarak değil, her birimizin gündelik hayatına yedirilmiş bir hayal etme tarzı olarak yeniden kurmak' amacını taşıyordu. Kayılı'nın her hafta Galatasaray Lisesi önünde oturarak gerçekleştirilen Cumartesi Anneleri eyleminin anlatısında gösterdiği gibi, kamusallığın mekansal boyutlarıyla, kamusal topluluğun, bu örnekte toplumsal cinsiyet,

31 'Sivil itaatsizlik' konusunda bkz. Jürgen Habermas, ***Sivil İtaatsizlik***, İstanbul, Afa Y., 1995; Yakup Coşar (der.), ***Sivil İtaatsizlik***, İstanbul, Ayrıntı Y., 1997; Hayrettin Ökçesiz (der.), ***Sivil İtaatsizlik***, İst., Demokrasi Kitaplığı, 1999; Ali Yaşar Sarıbay, ***Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi ve Sivil İtiraz***. Alfa Y., 2000.

annelik, Kürtlük, muhalif heterojen kompozisyon, inat, aleniyet ve şiddete maruz kalma gibi mekan dışı özellikleri arasında karmaşık bir dizi bağıntı bulunmaktadır. Ayrıca bu türden özerk eylemliliklerin başarısı, sadece mekan değil zamanla da belirlenmektedir; ve bir mekana yeterli güç ve süreyle, en azından el koyabilmekle ilişkili görünmektedir. Kaylı'nın 1997'ye dek değerlendirdiği Cumartesi Anneleri'nin hikayesini sürdüren Filiz Koçali'nin "Cumartesi Annelerinin İnadı" adlı yazısındaki tanıklığı da, bu süreç içinde eyleme katılanlar ve kayıp yakınları arasındaki dayanışmanın ve oturma eylemini her cumartesi yılmadan sürdürebilme taktiklerinin altını çiziyor. Koçali'nin anlatısı, belli bir süre belli bir mekanda inatla dayanabilen bir muhalif girişimin kompozisyonunun zamanla genişlediğini, medya yoluyla kamusallaştığını ve bu sürecin, radikal gettonun genişlemesine ve popüler olanla (geniş halk kesimlerinin duyarlılık alanına) kısmen de olsa buluşmasına yol açabildiğini gösteriyor. Ancak, bu tür girişimlerin yaygınlaşmasının ve sürekliliğinin sağlanmasının, sadece onları yaratan ve fedakarlıkla var eden insanların inatları ve aldıkları riskle değil, aynı zamanda girişimin amacının ve talebinin radikalliğiyle bağlantısı bulunuyor. Bu kamusal alanın sınırları, girişimin ömrü ve başarısı, özellikle de Cumartesi Anneleri'ndeki gibi 'derin devlete' dokunan meselelerin etrafında oluşmuş olmasıyla; böylece resmi olarak ciddi polis baskısına yol açan sorunun kritik niteliğiyle de orantılı görünüyor. Kasım 1996'da Susurluk'taki trafik kazasıyla ortalığa çıkan 'derin devlet'e karşı Susurluk İçin Yurttaş Girişimi tarafından başlatılan "Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakika Karanlık Eylemi" başta olmak üzere, 1990'ların ikinci yarısında demokrasi ve 'temiz toplum' talebiyle yapılan eylemler o günden bugüne yeni ve yaygın sivil eylem biçimleri ortaya koydukları gibi, toplumda demokratik hukuk devletinin önemi konusundaki duyarlılık ve bilinçlenme açısından göstergeler oldular. Ancak sivil eylemlerin amaçları, Cumartesi Anneleri örneğindeki gibi radikalleştikçe, yani doğrudan devlet iktidarını ya da özel sermayeyi karşısına alan karşıt hareketler haline dönüştükçe, hedeflenen amaçların tüm inat ve fedakarlığa rağmen en azından kısa vadede gerçekleştiğini görmek mümkün olmuyor. Böylece sivil girişimlerin ve itaatsizlik eylemlerinin birikim yaratan bir etkisi bulunsa da, hedeflerin daha geniş, uzun soluklu ve örgütlü oluşumlarla bağdaşıklık içinde sürdürülmesi önemli ve kaçınılmaz görünüyor. Türkiye'de en uzun süren sivil itaatsizlik eylemi olan ve kısmi de olsa başarıyla sonuçlanan Cumartesi Anneleri direnişinin politikleştirdiği mekan olan Galatasaray o günden sonra başka protestolara da yer verirken, 13 Mart 1999'da 'şimdilik ara verme kararı alan' Cumartesi Anneleri katılımcılarının ve insan hakları savunucularının hukuk mücadelesi de hâlâ sürüyor.

Kayıpların bulunması, sorumlularının yargılanması ve bir daha kimsenin 'kaybedilmemesini' amaçlayan Cumartesi Anneleri eylemi, hukuk dışı devlet uygulamalarına karşı kısıtlanmış sivil haklarını kullanarak, yaşam hakkı başta

olmak üzere temel sivil özgürlükler için doğrudan bir mücadele ortaya koyuyordu. Bergamalıların direnişi ise kendisini, yeryüzünün bereketli coğrafyalarına sınır tanımadan yerleşen küresel sermayeyi ve böylece de bu örnekte eski adı Eurogold olan Normandy Madencilik adlı uluslarüstü bir şirketler ağını ve bu ağlara (İhale, Tahkim ve Maden Yasası gibi yasalarla) eklemlenen ulus devlet uygulamalarını karşısına alarak ayırt ediyor. Bergama kolektifi, siyanürlü yöntemle yapılan altın madenciliğine karşı, politik söz ve eylemlerinin yanı sıra hukuk mücadelesi aracılığıyla direnirken, insan yaşamının önceliğini, toplumsal kaynakların ekolojik kullanımını ve her şeyden öte de özyönetimi savunuyor. Böylece de, ulusüstü ve ulusal düzeyde ekonomik politik iradenin oluşumunda kamu yararının gözetilmesini ve demokratik katılımı, belirli bir yerellik bağlamından kalkarak sorun ediyor. Bu açıdan Bergama direnişi, dünyanın çeşitli bölgelerinde ekonomik küreselleşme süreçleri sonucu belirginleşen küresel-yerel çelişkisi bağlamında yer alan yeni karşı koyma biçimlerinden birini örnekliyor. Cumartesi Anneleri direnişi kentsel mekanda kamusal eylem için bir sabitlenme alanının oluşmasının önemine işaret ederken, Bergama örneği aynı zamanda, Türkiye'de Fatsa örneğiyle de simgelenebilecek, Zonguldak direnişiyle daha görünür hale gelen ve Paşabahçe direnişine dek uzanan çeşitli mekan-bağlı, yerel toplumsal eylemler yelpazesinde yer alıyor. Yerel toplumsal mekan bağlamında örgütlenen bir halkın öznelik ettiği Bergama direnişi, sesini duyurabilmek için Cumartesi Anneleri'nde olduğu gibi, değişik eylem, dayanışma ve katılım biçimlerinin yaratılmasının yanı sıra kamusal güç edinme uğraşında, haber olabilmek ve dayanışmak için medyanın kullanılmasının önemini de ortaya koyuyor. Her iki mücadele de, gizli saklı (ölümcül) uygulamalar ve tahakküm yöntemleri hakkında söz ve bilginin kamusal alanda dolaşmasını sağlayan, kamusal sözün kapsam ve niteliğini sekteye uğratan korkuyu yenebilen dirayetin çok önemli olduğunu gösterdi. Bergama davasının dünyada madencilik sektöründe Danıştay düzeyine çıkan ilk örnek olmaktan öte başka ulusal mahkemelere de örnek olduğunu söyleyen Petra Holzer'in "Bergama ve 10 Yıllık Direniş Hareketi" adlı yazısı, Bergama sivil direnişinin tarihini, temel özelliklerini ve egemen medyadaki temsilini irdeliyor.

IV

> "...'Kaybolan Dolayımlayıcı' terimini kullanmaya meyl-ediyorum. Çünkü 'dolayımlayıcı' bir zamansallık veya tarihsellik figürü olarak yorumlanabileceği gibi, bir uzamsallık, tercüme ve heterotopi figürü olarak da yorumlanabilir: Kaybolan Dolayımlayıcı coğrafi olduğu kadar kültürel ve siyasi de olabilen sınırlar boyunca gezen seyyahtır; bağdaşmayan deyişleri ve örgütlenme mantıklarını birbirine tercüme edebilir - ve bunu yapmak için de adlandırmayı değiştirmek

zorunda kalabilir ki bu günümüzde 'komünist siyaseti' tartışma bağlamında önemli bir fikirdir..."
—ETIENNE BALIBAR

Erbay Yucak'ın "Depremzede Dernekleri" ve "İmece Evleri" yazıları ise, Türkiye'de 17 Ağustos ve 12 Kasım 1999 deprem felaketlerinin ardından, yurttaşların yardımlaşma, hak arayışı ve birlikte iş yapma süreçlerinde ortaya çıkan yeni kamusallık ve sivillik biçimlerinden birine örnek oluşturuyor. Yucak'ın anlattığı deneyimlerin ayırt edici yanı, hak arayışı yönünde muhaliflik ile hizmet üretmenin, yaşanan somut gündelik sorunların çözümü sürecinde iç içe geçmesi. Üretilen hizmet anlayışı, ne devlet kuruluşlarının mantığı olan hiyerarşik ve bürokratik iş yapma biçimlerine ne de projeci sivil toplum örgütlerinin 'iş bitince sonlanan' profesyonellik anlayışlarına benzemeyen bir iletişim tarzı üzerine kurulu.[32] Bu iletişim tarzı, bir yandan gönüllülük bir yandan da zorunluluğa dayanıyor. Burada, bir dernek formu içindeki ya da bir topluluk olarak hareketin dinamiğinin, bizzat kendi somut sorunlarını çözmek üzere yurttaşların kendilerinin katılımına dayandığını görüyoruz. Bu katılım süreci, acil bir temel ihtiyacın çözümlenmesi amacı etrafında birleşen bir insan gövdesinin, kendini ifade etme, sorunu ve çözüm yolunu birlikte konuşarak karara bağlama, tartışma ve işe koyulma yönünde demokratik bir kültürü gündelik hayatına yedirilmiş biçimde geliştirmesini sağlıyor. Depremzedeler Derneği'nin hikayesi aslında mağduriyet ve şikayet dilinin, bir dernek çatısı altında konuşma, tartışma, ortak talepleri oluşturma, bunları kamusal olarak ifade etme ve taleplerin gerçekleştirilmesi için kamusal görünürlükle baskı yaratmanın yanı sıra hukuk aracılığıyla hak arayışına gitme biçimine dönüşmesinin de hikayesi. Bu hikayeyi özgün kılan ise, ilk örgütlenme aşamasında dışardan gönüllü dayanışmacıların inisiyatifiyle başlamış örgütlenmeler olsalar da, örgütleyen ve örgütlenen arasındaki ilişkinin iletişimsel bir eylem biçimine dayandığından, 'ismarlama' olmayan ya da 'vekaleti kendinden' toplumsal hareket ve çalışma biçimleri halinde gelişmesi. Bu özellikleri de içeren ve yine Dayanışma Gönüllüleri'nin başını çektiği "İmece Evleri" deneyi ise, acil temel ihtiyaçlar konusundaki çözümler açısından yaratıcı bir örnek; 'hayırhahlık' sınırında kalan sivil toplum girişimlerinden ayrılan etkin bir sivillik boyutuna sahip. Cumartesi Anneleri ve Bergama Direnişi örneklerinde olduğu gibi Depremzede Dernekleri'nin eylemlerinde de, kadınlar öncü rol oynuyor. Buna mukabil İmece Evleri projesi, Abhaz kökenlilerin yaşadığı bu yöredeki kültürel geleneklerin bağlayıcığı ve konut

32 Sivil toplum kuruluşları üzerine, özellikle de 1999'da yaşadığımız deprem felaketleri sonrası daha da yoğunlaşan tartışmalar için bkz. *Sivil Toplum Kuruluşları* (Üç Sempozyum), İstanbul, TET Tarih Vakfı Y., 1998; *Sivil Toplum Kuruluşları ve Yasalar-Etik-Deprem*, (Üç Sempozyum), İst., TET Tarih Vakfı Y., 2000; *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İst., İletişim Y., 2001; *Sivil Toplum Örgütleri: Neoliberalizmin Araçları mı, Halka Dayalı Alternatifler mi?*, çev. İ. Ergüden, İst., Demokrasi Kitaplığı, 2001.

yapımı işinin mahiyeti açısından, esas olarak erkeklerin başı çektiği bir topluluğun dayanışmacı üretimiyle ortaya çıkıyor. (Bu manada "İmece Evleri," sadece kamusal hizmet üretimi ve dayanışmanın önemi açısından değil, bunun gerçekleşme sürecinde özel-kamusal ve kültürel-üretimsel arasındaki ilişki yapılarına işaret etmesi açısından da, derlemenin bir sonraki kısmındaki tartışmaları da doğrudan ilgilendiren bir yazı). İmece Evleri, sınırlı ve tekil bir örnek olsa da, konut sahibi olmanın bireysel girişime, üretiminin de özel sektöre terk edilmiş olduğu bir düzende, barınma hakkının, sadece afet mağduriyeti durumlarında değil genel olarak yurttaşlık hakları mücadelesinde de kamusal talep ve üretim sürecinin konusu olabileceği fikrine imkan açıyor. Türkiye'de 1980'ler sonrası kentsel arazi ve konut üretiminde küçük ve orta çaplı sermayeden büyük sermayeye dayalı şirketler dönemine geçilmesinin ardından, barınma hakkının kamusal bir hak olarak öne sürülmesi giderek daha çok önem kazanıyor. Tabii ki bu tür kamusal hizmetler, merkezi politikaların ürünü olabilirse kapsayıcı ve adil olabilir. Bu açıdan İmece Evleri deneyi kamusal hizmet üretiminde kaynak oluşturma (Hollanda'da yaşayan Türkiyeli yurttaşların kurmuş olduğu Gelderland Türkiye İçin Yardım Vakfı'nın sağladığı para ile depremzedelerin Evini Yapana Yardım paralarının oluşturduğu ortak kaynak), bu kaynağı kullanma ve üretim sürecine katılma özellikleri açısından alternatif yollardan bir tanesine, özellikle Manila örneğiyle gündeme girmiş olan "Kamusal destekle kendi evini kendin yap" biçiminin bir versiyonu sayılabilir. Bu türden bir sosyal politika biçiminin, deprem felaketinin ardından evsiz kalan yoksul kesimlerin barınma ihtiyacına çare bulmak açısından da, Türkiye'ye gelen yardım fonlarının bu yönde aktarıldığı varsayımıyla, geçici ve kalıcı konutlarıyla müteahhit şirketlere devredilmiş mevcut çözümden daha iyi ve adil olduğu kesin. Nitekim, Düzce Depremzedeler Derneği, İmece Evleri deneyimini de gözönünde tutarak, bir Kiracılar Hareketi başlattı. Bu hareket, Anayasa ve Afet yasalarındaki mevcut sosyal hizmet norm ve düzenlemelerinden yola çıkarak, ev sahibi olmayan deprem mağdurlarının afetzedeler için ayrılmış araziler üzerindeki haklarını aramaya yönelen bir mücadele sürdürüyor. Kalıcı konut havzalarındaki rezerv arazilerin kendilerine tahsis edilmesi için hukuk mücadelesi veren evsiz depremzedeler, imza toplama, dilekçe ve Abdi İpekçi Parkı'nda geceleme gibi eylemleriyle mücadelelerini sürdürüyorlar.

Derlemenin bu üçüncü baskısına Erbay Yucak'la 2000'li yıllarda yapılmış üç ayrı söyleşiden kısımlar eklendi. Bu söyleşilerde Yucak, derlemenin önceki baskısında bahsedilen Depremzede Dernekleri, İmece Evleri ve Kiracılar Hareketi'ndeki 2005 sonrası gelişmeleri, bu oluşumların uzantısı olarak 2007 yılında kurulan 1Umut Derneği aracılığıyla o günden bugüne sürdürülen hak mücadelesi ve dayanışma pratiklerini anlatıyor, yorumluyor. 1Umut Derneği hakkında *Redthread* dergisinde çıkan söyleşi (2011), derneğin kuruluş süreci, depremzede dernekleri,

İstanbul mahallelerindeki çalışmalar ve İş Cinayetlerine karşı adalet mücadelesine değiniyor. *İstisnalar Şehrinde Muhalefet* kitabından alıntılanan ikinci söyleşi (2011), esas itibariyle "Kent Hakkı", Afet Yasası ve İstanbul'da rant projelerine dayalı kentsel dönüşüm tehdidi altındaki mahallelerdeki duruma, mahalle dernekleri ve kooperatiflerle sürdürülen ilişkilere ağırlık veriyor. "İş Cinayetleri" üzerine *Mesele* dergisinde yapılmış olan söyleşi (2014) ise, Davutpaşa patlamasından Soma felaketine iş cinayetleri karşısında hak arayışları ve Adalet Arayan İşçi Aileleri'yle dayanışma üzerinde yoğunlaşıyor.

Bu söyleşilerin önemi, kavrayıcı soruları ve yanıtlarıyla birlikte, sadece 1Umut Derneği'nin adalet mücadelesinde somut, temel ve acil ihtiyaçları olan mülksüz ve mağdur toplumsal kesimlerle, Yucak'ın deyişiyle, "**umut ilkesini korumak**" niyetini içeren dayanışma pratiklerini ve ilişkilenme etiğini anlamaya pencere açması değil. Söyleşilerdeki, Yucak'ın deyişiyle toplulukların özyönetimine "refakatçilik" açısından- ya da yukarıdaki alıntıdan ilhamla seyyahlık/yolgezerlik pratiği açısından- ayrıntılarıyla dile getirilen birikmiş fiili emek ve düşüncelilik içeren bilgi, emsalsiz. Ama bundan başka, dernek eylemcilerinin hak mücadelesi ve dayanışma uğraşısında önüne koyduğu meselelerin, Deprem ve afet riskinden rant temelli kentsel dönüşüm altında kentsel mekanın ve barınmanın güvencesizleşmesine, yoksullaşma, çaresizlik ve yaşam bağlamlarının yitiminden kamu otoritelerinin ve sermaye kesimlerinin baskı, rant ve kar amaçlı şiddet, ihmal ve cezasızlık pratiklerine dek günümüz Türkiye'sinde de yaşanan neoliberalizmin yeni mülksüzleştirme, yok sayma ve çevre tahribatı süreçlerinin temel görüngüleri olmasıdır. Tüm bu toplumsal sorunlara karşı verilen mücadeleleri bağlayan şey, yurttaş/insan/emekçi hakları ve haysiyeti için mücadele olduğu kadar, yaşam alanlarını sahiplenmeye yönelik temel kolektif bir kullanım hakkı olarak "kent hakkı" mücadelesidir. Yucak'ın üçüncü söyleşisinin başlığını "İş Cinayetleri Yaşam Hakkının İhlalidir. Ve Sınıf Mücadelesinin Esaslı Gündemidir" diye işaretlemesi rastlantı değildir.[33]

1Umut gönüllüleri, derneğin kurulmasına vesile olan toplumsal mücadele ve dayanışma pratikleri sürecini ve "Umut İlkesini Korumaya" yönelik dolayımcılık pratiklerini, şöyle tanıtıyor:[34]

> "1Umut Derneği gönüllüleri olarak, 1999 Gölcük ve Düzce depremleriyle birlikte deprem bölgesinde başladığımız hak mücadelesi ve dayanışma pratiklerini; İş Cinayetleri, Kentsel Dönüşüm ve 6306 sayılı Afet Yasası mağdurları, ve Kiracılar ve Çevre Tahribatı yaratan projelerin mağdurlarıyla

33 1Umut'un yazarını dernekte konuşmacı olarak da ağırladığı önemli bir yayın için bkz. Annie Thebaud-Mony, *Çalışmak Sağlığa Zararlıdır*, çev. A. Güren, İst., Ayrıntı Y., 2014.

34 Aşağıdaki alıntı ve bundan sonraki 1Umut somut kazanımları listesi, 1Umut Derneği'nden Erbay Yucak ve arkadaşlarının hazırladığı 1Umut Tanıtım Taslağı'ndan yararlanarak yapılmıştır.

birlikte sürdürüyoruz. Deprem bölgesindeki Dayanışma Gönüllüleri'nden 1Umut Derneği'ne evrilmenin öyküsü de, bu mücadele ve dayanışma pratiklerinin ihtiyaçlarıyla ortaya çıkmakta. Her mücadelede ortak olan ve aşmamız gereken taraf, umutsuzluk, sahipsizlik, çaresizlik, haklarını bilememek ve kullanamamak. 1Umut gönüllüleri olarak bizlerin kendine vazife kıldığı durum tam da burada başlıyor: *Umutkar kılma çabalarımızı;* mağduriyet yaşayan toplulukların kendi haklarını bilme ve kapsayıcı birlikler oluşturarak talep etme, bu uğraşların gerektirdiği örgütlenme formlarını demokratik/açık tarzda oluşturma ve kendilerinin özne olduğu '**adalet mücadelelerinde** refakatçilik' etmek olarak nitelendirebiliriz."

Bu bağlamda Yucak'la söyleşilerin sunduğu konu ve tartışmalara zemin oluşturmak için, aşağıda, 1Umut'un 1999'dan bugüne gönüllü olarak sürdürdüğü dayanışma pratikleri içinde refakat ettiği kazanımlar kısaca toparlanmaktadır:

1. 1999 Gölcük ve Düzce depremlerindeki depremzedelerin hak mücadeleleri, dayanışma gerektiren taleplerinin karşılanması; ve depreme hazırlık çalışmaları.[35]

---

35 Depremzede dernekleri ve İmece Evlerinin yapımıyla ilgili derlemede önceden bulunan bilgilere ek: *(i)* Hak sahipliği çalışmalarında ortaya çıkan mağduriyetlerin, idari başvurular ve bunların yetmediği noktada açılan davalarla giderilmesi; hasar tespiti çalışmalarından dolayı meydana gelen ve mağduriyete yol açan sorunların, gerçek-bilimsel hasar tespit çalışmaları yoluyla saptanması için idari başvuruların yapılması ve bunların yetmediği noktada dava süreçleriyle giderilmesi; deprem nedeniyle ceza davalarındaki eksikliklerin takibi ve duyurulması; deprem nedeniyle sorumluluk davalarında, Belediyelerin tazminat sorumluluğuna mahkum ettirilmesi; belediyeler tarafından yapılan İmar Planı revizyon çalışmalarının, halk nezdinde açık tartışmalarla yapılmasına yönelik çalışmalar, bu revizyonların rant merkezli değil afet riski merkezli düşünülmesi için yapılan itiraz pratikleri ve ilgili dava süreçleri. *(ii)* Deprem yardımlarının akıbetinin sorgulanması ve takibinin yapılması; depremde hasar görmüş binalara dönük yapılan güçlendirme çalışmalarının, bilimsel bir esasa kavuşturulması talebi [ancak, 2008 de karşılık bulabildi]; üzerinden geçen 16 yıla rağmen depremlerin her yıldönümünde anma ve saygı yürüyüş etkinliğinin düzenlenmesi. *(iii)* Prefabriklerde yaşayan kiracı depremzedelerin konut sorununun çözümü için Depremzedeler Dernekleri eliyle başlatılan *Kooperatifleşmeyle* devam eden *'Evsiz - Kiracı Depremzedeler Hareketi'*. Bu yöndeki mücadeleler, Anayasanın 56-57.maddeleri, 7269 sayılı yasa ve 775 sayılı yasa ve uygulama yönetmeliği, TOKİ Kanunu gibi yasal çerçeveye dayandırılmıştır. Sonuçta, İzmittilerin konut sorunu TOKİ eliyle çözülmüştür. Düzce'de ise arsa tahsisi yapılmıştır. Bu tahsiste yapılan usulsüzlük dava edilmiş ve 7 yıl aradan sonra 2012 de dava kazanılmıştır. 2014 te ise Arsa tahsisi yapılmıştır. *(iv)* Marmara denizinde meydana gelmesi olası olan ve İstanbul'u da önemli düzeyde etkileyecek Marmara depremi için 'afete hazırlık' kapsamındaki çalışmalar. 1999 depremi sonrasında, deprem bölgesinde edinilen tecrübeler ışığında, İstanbul'da yaklaşık 3 yıl sürdürülen *Afete Hazırlık Çalışmaları*, arama-kurtarma ve ilk yardıma yönelik eğitimler. Henüz 6306 sayılı yasanın da benzeri olmadığı koşullarda, yurttaşların deprem olmadan önce belediyeleri, kamusal işlevli yapılardan başlayarak konutları da kapsayacak nitelikte hazırlıklar yapılması amacıyla çağırması için konuşmak, tartışmak. Riskli sayılabilecek binalardaki kat malikleri arasındaki uyuşmazlıklarda hukuksal yardımda bulunmak. [vi] Düzce'de evsiz-kiracı depremzedeler için elde edilen arsada konut üretimi için, dayanışma pratiklerinin geliştirilmesi. İstanbul merkezli yüze yakın farklı meslek disiplinlerinden gönüllünün katılımıyla oluşmuş bulunan *Düzce Umut Atölyesi*,

2. Orta Karadeniz ve Düzce bölgesindeki HES, Taşocağı gibi çevresel ve yaşamsal tahribata neden olan uygulamalara karşı mevcut mücadeleleri desteklemek: yerleşim alanlarındakilere yönelik olarak hukuk, planlama ve yaygın bilgilendirme toplantıları düzenlemek ve propaganda malzemeleri üretimi.[36]

3. İstanbul'da Kentsel Dönüşüm ve 6306 sayılı 'Afet Yasası' uygulamaları nedeniyle mahallelerde oluşan mağduriyetler karşısında, bu mahallelerdeki[37] yerleşimcilerle dayanışmak.[38]

'katılımcı tasarım sürecini' çalışmalarına devam etmekte. 2015 bahannda konutların inşaatlara başlanılması planlanmaktadır. bkz. duzceumutatolyesi.wordpress.com

36 Bu süreç; Artvin, Şavşat- Yusufeli, Trabzon- Kizirnoz, Maçka, Gümüşhane- Kürtül ve Torul, Giresun- Eynesil- Görele-Tirebolu- Doğankent- Espiye – Yağlıdere- Keşap- Bulancak- Piraziz- Alucra- Şebinkarahisar, Düzce- Gölyaka, Ordu- Gülyalı- Merkez- Mesudiye- Kabadüz- Kabataş- Perşembe- Çamaş- Fatsa- Ünye, Samsun- Tekkeköy, Sinop, Boyabat- Ayancık - Gerze HES projeleri, Termik Santral projeleri, Metalik Madencilik ve Siyanürlü Altın faaliyetleri, Taş ocakları, Kum- Çakıl Ocakları faaliyetlerinin tahribatlarını engelleme ve Orman- Mera Alanlarının korunması eksenli devam etmekte. Örneğin, bkz: www.aksuderesikoruma.org

37 1Umut'un dayanışma içinde olduğu mahalleler: Karanfilköy, Gülsuyu-Gülensu, Sulukule, Tozkoparan'dan başlayarak; ***Sarıyer*** (Kazım Karabekir, Ferahevler, Emirgan, Derbent, Kocataş, Reşitpaşa, Rumeli Hisarüstü, Pınar, Çayırbaşı, PTT Evleri, FSM, Huzur); ***Beykoz*** (Yenimahalle, Çiğdem); ***Eyüp*** (Karadolap); ***Gaziosmanpaşa*** (Karayolları, Pazariçi, Sarıgöl); ***Sultangazi*** (Cumhuriyet, Siteler); ***Üsküdar*** (Çengelköy, Vahdettin Köşkü'nden mağdur evler); ***Bağcılar*** (Albayraklar sitesi) ***Beyoğlu*** (Hacı Hüsrev, Okmeydanı); ***Şişli*** (Okmeydanı, Mahmut Şevket Paşa); ***Küçükçekmece*** (Ayazma); ***Gebze*** (Çayırova, İnönü ve Emek). ***Kadıköy*** (FikirTepe); ***İzmir*** (riskli alan ilan edilen Karabağlar ilçesi mahalleleri).

38 ***(i)*** Bütün bir mahallenin konu ve mücadele imkanları hakkında bilgilendirilmesi. Dava açılması ve dilekçeyle başvurular dahil olmak üzere hak arama süreçlerinin oluşturulmasına destek verilmesi. ***(ii)*** Bu mağduriyet alanlardaki kiracıların hakları konusunda çalışmalar yapmak: Ayazma ve Sulukule'de kiracıların konut hakları. Dilekçeler, idareye topluca talep iletme ve dava açma yolları kullanarak, yasal mevzuat ve uluslararası sözleşmelerdeki, yasal dayanak uygulamalarındaki taahhütlerin yorumlanması yoluyla kiracıların konut hakları tanınmıştır. ***(iii)*** Yine bu tür mahallelerde, Gülsuyu-Gülensuyu ve Sulukule başta olmak üzere, planlama çalışmalarında halkın katılımı eksenli alternatif çalışmalar üretmek. Yok saymaya dayalı planlama çalışmalarına karşı toplu bilgilendirme ve itiraz pratiklerinin yanı sıra davalar açmak. ***(iv)*** Bu tür mağduriyetlerde, yerleşimcilerin demokratik, kapsayıcı, açık toplumsal örgütlenmelerine vesile olacak, ***Mahalle Dernekleri*** ve yeni bir başlangıç olan ***Mahalle Kooperatifleri'nin*** oluşturulması yönünde çalışmalar yapmak. Bu dernek ve kooperatiflerin birbiriyle tanışması, birlikteliğinin sağlanması çalışmaları. ***(v)*** Hukuki güvenceye sahip olmayan yerleşimcilerin toplu ve bireysel haklarının savunulmasında yasal süreçlere dayalı takipleri organize etmek ve dayanışmak. ***(vi)*** Her seçim döneminde mahallelerin bütün siyasi partilere dönük olarak kentsel dönüşüme ilişkin kendi taleplerini ortaya koyarak ***seçim kampanyaları*** yapmalarına destek olmak. Mahallelerin kentsel hizmet sorunlarını raporlamak ve mahalle halkını bilgilendirmeye dönük mahalle gazetesi çıkarmak yönündeki çabalarına destek vermek. ***(vii)*** Adı geçen tüm mahallelerin katılımıyla ***Mahalleler Birliği'nin*** oluşturuldu. Mahalleler Birliği, 'kentsel dönüşüm' altındaki yerleşim alanlarının geleceğini yakından ilgilendiren 6306 sayılı kanunun iki maddesi için değişiklik teklifi hazırladı. Bkz.: mahallelerbirligi.org

4. Dar gelirli insanların gelir getirici üretim atölyesi çalışmalarının oluşturulmasına destek vermek: Sulukule Kader/Kısmet Atölyesi. Dönüşüm mağduru alanlarda yaşayan insanların acil iş ihtiyaçlarına cevap vermeye dönük duyarlılık gösteren diğer dayanışmacı topluluklara destek vermek.[39]

5. Üreticiden tüketiciye ürün dayanışma ağı oluşturmak. Üyelere ve yakınlarına dönük olmak üzere, dar gelirlinin de doğal ürüne ulaşabilmesinin temel insan hakkı olduğu ilkesinden hareketle, üreticileri de teşvik eden çalışmalar yapmak. İhtiyaç sahiplerine yönelik iş bilgisi ve eşya dayanışması çalışmalarını sürdürmek.

6. 2008 yılında İstanbul Davutpaşa'da meydana gelen patlama ve yangın sonrasında hayatını kaybeden 20 işçinin ailesiyle birlikte adalet mücadelesini sürdürmek.[40]

7. 1Umut gönüllülerinin Davutpaşalı ailelerle başlayan adalet mücadelesi süreci, kamuoyunda "iş kazaları" denilen işçi ölümlerinin kader olmadığı, bunların **"İş Cinayetleri"** olduğuna dair algının oluşmasında önemli bir yer tuttu. Devamında, 2011 yılında Ankara Ostim ve İvedikte aileler birlikte adalet mücadelesinin sürdürücüsü oldular. 2010 Bedaş, 2012 yılında Esenyurt, 2011 yılındaki Van Bayram Otel davaları, 2012 Arka Sıradakiler dizi seti, 2013 Kozlu, 2013 Milas-Güllük, 2013 Özel Doğa Hastanesi ve 2014 Soma iş cinayetlerine ilişkin sürdürülen adalet mücadeleleri, bütün sorumluların yargılanmasını hedefleyerek etkili bir adalet arayışının gelişmesine sebep oldu. Bu davaların tarafı olan ölen işçilerin aileleri, kendilerini adlandırdılar: **'Adalet Arayan İşçi Aileleri'.**[41]

---

39 bkz. kaderkismetatolyesi.blogspot.com

40 Ceza davası, 2,5 yıl aradan sonra açılabildi. Bu sürede aileler 37 hafta Taksim tramvay durağında davanın açılması için nöbet tuttu. Nihayet dava açıldı. 4,5 yıl aradan sonra Mahkeme kararıyla Zeytinburnu Belediye Başkanı ve dönemin İstanbul Çalışma ve Sosyal Güvenlik İl Müdürü de sanık sandalyesine oturmuş oldu. Ceza davası 14 Temmuz 2014 te sonuçlandı. Zeytinburnu Belediyesi Ruhsat ve Denetim Müdürü, Zabıta Müdürü, İmar ve Şehircilik Müdürü, Bina sahipleri ceza aldılar. İdari davalarda ise idareler (Büyükşehir, Zeytinburnu, Çalışma bakanlığı, Bedaş) tazminata mahkum edildi.

41 *(i)* Her yıl 28 Nisan'da Taksimden Galatasaray meydanına geleneksel ***Anma ve Yas Yürüyüşü*** düzenlemekteler. Dünyanın diğer 30 ülkesinde olduğu gibi ***28 Nisanın ' İş Cinayetlerinde Hayatını Kaybedenleri Anma ve Yas Günü' ilan edilmesi için*** düzenlenen imza kampanyası adresi: www.change.org/p/t-c-cumhurbaşkanlığı-28-nisan-iş-cinayetleri-nde-hayatini-kaybedenleri-anma-ve-yas-günü-ilan-edilsin *(ii)* Adalet Arayan işçi Aileleri aynı zamanda 2013 yılından beri her ayın ilk Pazar günü Galatasaray meydanında 1 saatlik, her nöbette bir röportajcı gazeteci refakatinde *"Vicdan ve Adalet Nöbeti"* tutmaktalar. bkz. www.vicdanveadaletnobeti.wordpress.com; facebook.com/VicdanVeAdaletNobeti *(iii)* Ailelerin adalet mücadelelerinin görünürlüğü ve duyurulmasına dönük çalışmaları sürdürmek üzere *'Adalet arayana destek'* grubu oluştu. Amaç, her davanın

1Umut'un hak arayışı ve dayanışma pratiklerini, yukarıda Balibar'dan yapılan alıntıdan ilhamla yolgezerlik/dolayımcılık biçimlerinden biri olarak algılamak, derneğin, (feminist hareketin özellikle politika-gündelik hayat ilişkisinin ve 'yeniden üretimin' önemi konusunda öğrettiği gibi) bugün dünyanın dört bir yanında neoliberalizmin yarattığı tahribatın sonuçlarını gündelik hayatta yaşayan ihtiyaç sahipleriyle dayanışmaya yönelen her türlü ortaklaşmacı politik pratikle ve toplumsal hareketle akraba olduğunu düşünmek anlamına geliyor. Ekonomik ve mekansal özelleştirmelerin tehdidi altındaki kentsel toplulukların barınma, iş, aş ve sağlıkla ilgili temel ve acil gündelik ihtiyaçlarının (ki bunlar aslında 'mülksüzleştirilen ve güvencesizleştirilen herkesin' müştereken ihtiyacıdır) karşılanması için hak arayışı süreci, aynı zamanda, tehdit altındaki sosyal bağların onarılması, yeni karşılıklılık biçimlerinin geliştirilmesi ve özyönetim deneyiminin ortamı haline gelmektedir. Bu türden dayanışmacıların eylemleri, sadece bilgi ve mekan değil zaman konusunda da farklı bir sahiplenme tarzını yansıtır: Dolayımcılık, uzun toplantılar yapmayı, anlatmayı, ilgilenmeyi ve dinlemeyi, tartışmayı, araştırmayı, problem çözüp yol gösterebilmeyi, farklı kişilerin ve yerelliklerin dillerini birbirine tercüme etmeyi, her biri ayrı yerdeki mahallelere ve yanısıra kentlere gidip gelmeyi, sohbet etmeyi, büyük toplantı yönetmeyi, mahallelilerin kendi aralarında ilişkilenmesine, gerilimleri aşmasına özen göstermeyi, derneğin çalışma mekanında toplanmasını örgütlemeyi, bütün bunlara zaman ayırmayı ister. Bütün bunlar için başını sokacak bir dernek binasının kirasını her ay zamanında ödeyebilmeyi, bunun için katkı verebileceklerle bağlantıya geçmeyi, her ay yeniden bu sorunu aşmak için çareler aramayı gerektirir. Bunlar, imza atma, protesto ve gösterilere dayalı mücadeleleri örgütlemekten farklı bir zamansallık ve gayrimaddi emek rejiminin iş başında olduğu anlamına gelir. Günümüzün kentleri ve metropollerinde, mücadelelerini 1Umut türünden yatay dolayımcılık pratikleriyle kuranlar ile daha yerleşik ve daha dikey biçimlerde örgütlenenler arasında tamamlayıcı ilişkiler kurulabilmesinin önündeki engellerden biri, her şeyden önce bunların mekan, zaman ve kamularıyla/kitleleriyle kurdukları ilişki biçimiyle bağlantılıdır. Büyük davalarda ya da politik kriz dönemlerinde, parti ya da sendikalar ile dolayımlayıcı inisiyatiflerin aynı hareket alanının ortaklaşan parçaları halinde yürüyebilmesi için, bu ilişkisellik olasılığı ve ihtiyacının bilinciyle, daha olağan zamanlarda herkesin birbirinden öğrendiği eleştirel bir dostluk sürdürmeyi önlerine koyabilirler. Hele ki Gezi'de gördüğümüz gibi, bir isyan patladığında, "yeryüzü kardeşi" haline gelme imkanının kolektif tecrübesi zaten yaşanmışsa.

---

duruşması öncesinde basın kuruluşlarını haberdar etme, duruşma sonrası basın bülteni hazırlayarak gönderme, basılı- yazılı -görsel malzemeleri üretmek. Bu grup, *İş Cinayetleri Almanağı* (1Umut Y., 2012, 2013) adlı yayınları da hazırlıyor. Bkz. www.iscinayetleriniunutma.org; unutmaID iscinayetleriniunutma.org; twitter.com/iscinayetleri.

Hakan Koçak "Türkiye'de Sendikalar ve Kamu Anlayışı" adlı yazısında, bugün sendikaların karşıt bir kamusal alan yaratmak ya da egemen kamusal alandaki meşruluğunu arttırmak yönündeki meseleler üzerine görüşlerini, ülkemizde sendikalar ile çeşitli anlamlarıyla 'kamu' arasındaki ilişkinin genel bir tablosunu çizerek geliştiriyor. Koçak, son yıllarda öne çıkan 'kamu çalışanları' terimi ve hareketinin, 'devlet memuru' sözünün yüklendiği yan anlamlara karşı 'kamusal'ın aslına daha uygun bir kullanım ve pratik olduğunu; ve 'emek' kavramını gündeme yeniden sokmak açısından önemli bir yere sahip olabileceğini öne sürüyor. Türkiye'de tarihsel olarak sendikal hareketin ana gövdesinin devlet kuruluşlarında (kamuda) örgütlü işçilerden oluşması, Türk-İş'ten itibaren kamu sendikacılığında politik ve ideolojik olarak 'devletten bağımsız' bir kamusal alanın gelişmemesinde etkili olmuştur. Bu anlamıyla kamu sendikacılığı tarzında sınıfın çıkarları için mücadele yerine, meslek ya da kesimlerin çıkarlarının muğlak bir kamu/ülke yararı temelinde uzlaşmasına dayalı bir korporatist anlayış egemen olmuştur. Devletin işveren olmasının yanı sıra, sendikal etkinliklerin yasal çerçevesi ve mevzuatın geliştirilmesinin siyasal iktidarların tasarrufunda bulunması, sendikacıların siyasiler ve bürokratlarla enformel ilişkiler kurarak ve uzlaşarak işgörmelerini getirmiştir. Bu genel çerçevenin dışına çıkabilen ve devleti 'baba işveren' olarak değil de, 'bastırıcı/düzenleyici kamu otoritesi' olarak ele alan ve doğrudan işçi sınıfının çıkarlarını savunan sendikal hareket tarzı, 1967-1980 tarihleri arasındaki, özel sektörde örgütlü DİSK'te ortaya çıkmıştır. Koçak'a göre sendika ve kamu arasındaki geleneksel ilişkide ve kamusallık meselesinin algılanışında önemli bir gelişme, 1980'ler sonrasının mavi yakalılarının sendikalarına da öncülük eden kamu çalışanları/emekçileri sendikal hareketinde görülmektedir. Burada artık kamuyla özdeşleştirilmeyen devletin kamu otoritesi olarak görülmesinden öte, kamu, halk sınıfları (devletin sosyal hizmetlerinin hak sahipleri/ ezilenler) olarak; sendika üyeleri de 'devlet memuru' değil, 'kamu emekçisi' olarak ele alınmaktadır: Kamu emekçisi terimi, hizmet verilen özneyi devletten halka kaydırdığında, devletin de halkın hizmetkarı olduğunu söylemektedir. Buna karşın ulusal çıkarlar ve güvenlik gerekçeleriyle sendikal eylemlerin yasaklanmasının yanı sıra, yeni kamu çalışanları sendika yasası, bu sendikaları dernekleştirmeyi öngören düzenlemeler içermektedir. Kamu çalışanları sendikalarının bu nedenle bir yol ayrımına geldiğini söyleyen Koçak, kamu çalışanları sendikalarının son on yıllık sendikal pratik ve tahayyülde oluşturduğu açılımın sürmesi halinde, özelleştirme konusunda sendikal hareketin içine düştüğü ideolojik zayıflığın aşılma şansı olduğunu düşünüyor. Çünkü kamuyu devletle özdeşleştirmeyi sürdüren sendikal gelenek çizgisi, 'genellikle de milliyetçi retorikle beslenmiş kaba bir devletçilik' ile 'iyi özelleştirmecilik' (kurallara uygun ve yağmasız) seçenekleri arasında sıkışmıştır. Bu sıkışmışlığı besleyen ve sendikal mücadele açısından ciddiye alınması gereken önemli bir alan da, sendikaların medya aracılığıyla egemen kamusal alandaki

dönemsel temsilinde yatmaktadır ('yozlaşmış devlet işletmelerinde işlerini kaybetmek istemeyen,' 'az çalışıp çok ücret isteyen' işçiler; 'uyumlu/gerçekçi sendikacılar,' vb). Koçak ayrıca, genelde 'sekterleşmiş ve bürokratlaşmış' yapılarıyla sendikaların karşıt bir kamusal alanın temsilcisi olarak ele alınmasının zor olmasına rağmen, olağandışı dönemlerde, yani direniş ve grev dönemlerinde ortaya çıkan kırılmanın yarattığı karşı kamusallığın önemsenmesi gerektiğini öne sürüyor. Bu anlık/dönemsel kalkışlardaki enerji ve ilişkilerin gündelik olağan dönemlere de aktarılmasını ve sürekliliğini sağlayacak, birbiriyle bağlantılı kamusal gövdelerin oluşturulması gereğini ima ediyor. Sonuçta Koçak bugün sendikaların önünde duran sorunların, "kamusal hizmetlerin devlet eliyle ancak kamunun (halkın-ezilenlerin) denetiminde ve onun yararı gözetilerek verilmesi yönünde mücadele etmek, bu bağlamda özelleştirmelere engel olmak ve kamuyu işçi sınıfı için ve işçi sınıfının katılımıyla yeniden düzenlemek" olduğunu söylüyor. Bu kısımda Koçak'ın yazısından sonra gelen Negri'nin "Kamusal Alanı Yeniden Ele Geçirmek" adlı yazısı da, Türkiye için de, kamu-özel sektördeki sendikalar ile sosyalist parti ve girişimleri bağlayan ortak bir politik program hattı üzerinde düşünmeye çok değer bir kamusal alan perspektifi sunuyor.

Hakan Koçak'ın Türkiye'de tarihsel olarak devlet otoritesi ile sendikaların ilişkilerinde görülen "kamu" anlayışlarına dair yürüttüğü tartışmanın mantığı ('Kamu'nun kim olduğu sorusuna pratikte ve söylemde verilmiş yanıtlar); ve vardığı genel sonuç (kamu hizmetinin devlet eliyle, ama halk-emekçiler-ezilenlerin denetiminde ve yararına geliştirilmesi), kaçınılmaz biçimde "kamu yararı" anlayışı için de geçerli. Filiz Çulha da, "Kamu Yararı: Tartışmalı Bir Kavram" adlı yazısında, kamu yararı kavramını, bu kez kamu hukuku ve siyasi düşünceler tarihine göz atarak tartışıyor. Koçak da hem de Çulha da, kamu yararı kavramının sınıfsal ilişkilerin dışında ele alınamayacağını, ancak iki ucu keskin bir bıçak olduğundan, politik kamusal mücadeleler içinde hafife alınmadan geliştirilip işlenmesi gerektiğini söylüyorlar.

Filiz Çulha, kamu yararının, devletin bir kamu otoritesi olarak varlık nedenine işaret eden bir kavram olduğunu ve devletin, diğer sosyal birlikteliklerden farkını ve meşruluğunu kamu yararını gerçekleştirme işlevinden aldığını belirtiyor: Anayasa ve yönetim hukuku açısından ele alındığında, kamu yararı, yasaların temel dayanağını oluşturur. Ancak kamu yararının ne kadar devletle, ne kadar toplumsal yarar ile ilgili olduğu ikircikliidir ve bir tartışma konusudur. Kamu yararı dendiğinde her şeyden önce bir kamu otoritesi olarak devletin gerçekleştirdiği bir yarardan söz edilir; öte yandan toplumun yararı olarak düşünebileceğimiz kamu yararı, devletin varlığını ve bütünlüğünü koruma mantığı ile çelişir. Sonuçta bir toplumsal yarardan söz etsek dahi, bu herkesi kuşatacak, ayrım gözetilmeksizin her bir kişi ve kesim için eşit derecede geçerli olacak bir yarar mıdır, yoksa belli kesimlerin

ya da sınıfların yararı daha mı ağırlık taşıyacaktır? Ya da böyle bir kavramı kullanmanın kendisi, yani ortak yarardan söz etmek, sınıflı bir toplumda eşitsiz, asimetrik ilişkileri gizleyen, saklayan bir örtü işlevi mi yüklenecektir? Çulha, kamu yararının gerçekleşmesi için siyasal düşünce tarihinde öngörülen ve cumhuriyetçi uygulamalara kaynaklık eden hukuksal-siyasal düzenleme biçimi olarak karma yönetimin, sınıfsal içerme-dışlama mekanizmalarından ayrı düşünülemeyeceğini; bu nedenle aynen 'kamusallık' düşüncesinde olduğu gibi, kamu yararında da sınıfsal ilişkileri bir kenara bırakarak doğru bir analiz yapılamayacağı söylüyor. Ancak bu çerçevede, sınıf yararı perspektifinden bakıldığında da, devletin bir kamu otoritesi olarak kamu yararını gerçekleştirme işlevi hafife alınamayacak bir konudur. Çulha, neoliberal politikaların devletin kamusal elini silip attığı günümüzde, kamu hizmeti ya da kamu mülkiyeti üzerine gelişen anlayışı, egemen sınıfların çıkarlarına hizmet ediyor ya da devletin tarafsız bir kurum olduğu yönünde bir yanılsama yaratıyor diyerek elimizin tersiyle itemeyeceğimizi söylüyor. Gerekçelendirmesi, tarihsel de: Devletin, egemenin (kralın) şahsından bağımsızlaşıp bir kamu otoritesi olarak biçimlenmesi modern kamusallığın gelişmesi için bir başlangıç noktası oluşturuyor. Ancak kamusal alan, önce burjuvazinin bu otoriteyi daha demokratik kılmak, daha sonra ise emekçi kitlelerin daha sosyal adaletçi kılmak için verdikleri "hak mücadeleleri" ile örülüyor. Kamu yararı; toplumsal yarar olarak, devletin dışındaki bir kamusal alan içindeki mücadelelerin bir ürünü. Devletin kamusal eli, yöneticilerin ya da egemen sınıfların bir bağışı değil, kamunun mücadelesi ve değiştirici iradesi ile vücut bulduğu için önemli. Dolayısıyla kamu yararının devletle kopmaz bağı ve sınıfsal açıdan tartışmalı bir doğası olsa da terk edilebilecek bir kavram değil; tersine hangi kesimlerin yararına düşünce üretildiğiyle bağlantılı olacak biçimde üzerine düşünülmesi gerekli. Bu süreçte, Cumhuriyetçi kamusallık geleneğinin yargı bağımsızlığı ve 'yurttaş etiği' vurguları da günümüz açısından işlenmesi gereken önemli miraslardan.

Neoliberal küreselleşme altında geleneksel sendikal mücadele biçimlerinin kendini yenilemesini zorunlu kılan küresel ve yerel koşullar, bazı özgül mücadele mahallerinde bu örgütlenmeler açısından yeni politik ilişki biçimleri, düzeyleri ve deneyimlerini açığa çıkarıyor. Derlemede yer alan Zibechi'nin Topraksız Köylüler Hareketi üzerine yazısında, bu hareketin kabı olan sendikal örgütlenme MST'nin "yeni kuşak" politik pratikleri ve deneyimi, bu açıdan önemli bir anlatı sunuyordu. Feryal Saygılıgil'in "Serbest Bölgede Novamed Kadın Grevi" adlı yazısı, Türkiye'de Antalya Serbest Bölgesi'nde (Almanya merkezli) Novamed Fabrikası'nda çalışan kadın işçilerin, 26 Eylül 2006 tarihiyle 18 Aralık 2007 tarihleri arasında 448 gün boyunca sürdürdükleri grev hakkında. Petrol İş Sendikası'na bağlı yapılan bu grevin ayırt edici önemi, Türkiye'de ulusüstü bir 'serbest bölgede' yaşanan, başarıya ulaşan ve toplu iş sözleşmesi imzalanan ikinci grev olmasının ötesinde, fabrikada

inatla tabandan örgütlenen "kadınların grevi" olmasıdır. Ayrıca, Türkiye'den ve dünyadan birçok kadın örgütünün ve feministlerin dayanışmasının yanı sıra, sendikaların, konfederasyonların, siyasi partilerin bu greve destek vermesi; fabrika mahallinde ortaya çıkan günümüz sınıf mücadelesi biçimlerinde toplumsal cinsiyetin, yeni bir enternasyonalizmin, farklı nitelikli örgütlerarası güçbirliğinin ve dayanışmaya zemin tutan yeni sosyal medyanın varlığının önemini göstermesidir. Yazı, Novamed'te örgütlenen kadınların çalışma koşullarına ve greve giden sürece değindikten sonra, buradaki kadın kamusallığına bakıyor; kadın işçilerin cinsiyetçilikle katmerlenen çalışma hayatında var olma mücadelelerini, direniş ve grev deneyimlerini ele alıyor. Saygılıgil, geriye bakarken, Novamed'in olumlu sonuçlanan uzun soluklu bir grev olmasında, kadın hareketinin kolektif özne olabilmesinin ve küresel çapta taraflara ulaşıp destek almanın çarpıcı bir katkısı olduğunun altını çiziyor.

V

Kluge'nin dediği gibi, "Kamusal alan, mücadelelerin savaş dışı yollarla karara bağlandığı yerdir." Yani, Balibar'la birlikte söylersek, bir toplumsal kuruluşta politik kamusal alan toplumsal sınıf ve kesimlerin 'karşılaştığı' ortak alansa ve burada ilke olarak, ifade edilen tüm uzlaşmazlıklar ve çatışmalar bir mücadele diyalektiği içinde çözümleniyor ya da aşılıyorsa, bu aynı zamanda, ulusal ya da ulusüstü toplumda, çoğulluk, çatışma ve uzlaşmazlıkların varlığını kabul eden ve bunların söz ve eylem olarak ifadesini tehdit olarak almayan, 'şiddet' diye (yani, politika dışı diye) damgalayıp bastırmayan, imhaya girişmeyen bir uzlaşma ortamının ve mekanizmalarının varlığının gerektiği anlamına gelir: Tüm farklı kamusal alan kuramcılarının dediği gibi, şiddet, kamusal alanın sınır çizgisidir. Ancak modern tarih boyunca resmi/yasal politik kamusal alanın yasakladığı, bastırdığı ve hatta imhaya yöneldiği tüm politik girişimler, egemenlerce 'illegal' denilen politik kamusal alanlar oluşturarak 'kapıları zorlamak' durumunda kaldıklarından, şiddet her ne kadar hakiki bir kamusal alanın gerçek sınırını oluştursa da, kamusal mücadeleleri kaçınılmaz olarak bağlayan bir mesele olmuştur. Ama şiddet meselesi 21. yüzyıla dönerken yeni bir nitelikle gündeme girmiştir. Balibar diyor ki:

> "Bu yüzyılda siyasal hakların, yani eşit yurtaşlığın gerçek tanınışı ve koşullarının, 'insan haklarının,' en başta da hayatta kalmaya yani çıplak hayata ilişkin temel hakların tanımının ve tanınmasının asıl temeli olduğunu keşfettik... Aşırı şiddetin çeşitli türlerinin 'küreselleşmesinin' dünyayı yaşamalanları ve ölüm-alanları olarak bölme eğiliminde olduğunu söyleyebiliriz... <Sadece> refahın ya da geleneksel yaşam tarzının yıkılmasından değil de,

bizatihi sosyal bağın ve sonunda Giorgio Agamben'in 'çıplak yaşam' dediği şeyin tehdit edilmesinden söz ediyorum."[42]

Savaş dahil 'aşırı şiddet' biçimlerinin böyle olağanlaştırıldığı günümüzde, gerek küresel düzlemde gerekse tek tek ulus devletler içinde ve de mültecilerin yaşadığı sınırlarda, egemen politika zemininin nasıl çizilip, hangi mekanizmalarla korunduğu ve meşrulaştırıldığı; buna mukabil karşı politik mücadelelerin ve yurttaşlık hakları arayışlarının bu sınırları nasıl zorladığı, zorlayabileceği meselesi önem kazanıyor. Bu, küresel düzeyde, sermayenin egemenliğine ve yayılmasına engel olarak görülen her türlü yapının ya da direnişin şiddetle bastırılması ya da yararlı görünmeyen her türlü halk kesimi ya da emek gücünün fuzulileştirilmesi ve hatta 'atık' yerine konmasına karşı, ne tür yeni ekonomik ve politik mücadele biçimlerinin icat edilmesi gerektiği tartışmasını açıyor. Öte yandan egemenin 'şiddet' içeriyor diye bastırdığı ya da 'terörist' damgasıyla imhaya yöneldiği karşıt politik etkinliklerin özgürleşme mücadelesi açısından meşruiyet ölçüsünün temel kaynağını da, şu ya da bu biçimde bir kamusallık anlayışından, bir kamusal alanın üretiminden ve bunun garantilenmesi mücadelesinden soyutlayamayacağımızı söylemek yanlış olmaz. Yine de günümüzde küresel sermayenin egemenliğinin dünya çapında yarattığı aşırı şiddet biçimlerinin, özellikle de politik tercih haline getirilen savaş hali; ya da milliyetçi ya da dinsel köktenci şiddet biçimleri göz önünde tutulursa, politika ve şiddet ilişkisini, kamusal alan tartışmasına politik ve felsefi boyutlarıyla dahil etmenin önemli olduğu sonucu çıkıyor.[43]

Dünyada şiddetin 21. yüzyıla dönerken yeni bir nitelikle gündeme girdiğinin algılanmasında Körfez Savaşı ve ardından 11 Eylül 2001 tarihinin kilit bir yeri oldu. Bu tarihte dünyanın gözleri önünde, kitlesel imha silahlarına dönüşen sıradan uçaklar, ABD'nin ekonomik, askeri ve politik hegemonyasının simgeleri olan merkezlere çakıldı. Yeni dünya düzeninin mali iktidar yapısının sembolü olan Dünya Ticaret Merkezi'nin ikiz kuleleri binlerce insanın üstüne ölümüne yıkıldı; ABD ve müttefikleri Afganistan halkına açtıkları savaşla, en yeni silah teknolojilerini de kullanarak göz göre göre yargısız infaz yoluna gitti. Dünyanın bağımlı ve yoksul topraklarında, Nazım Hikmet'in mısrasını genellersek, yine "kilitlendi kapılar ve mekan ağladı."

---

42 Etienne Balibar'ın, Arendt ve Habermas gibi kamusal alan düşünürlerine de değinerek bu konuyu işlediği ufuk açıcı bu yazısının künyesi yukarıda verilmişti: 2000-2001, 42-43.

43 Aykut Çelebi'nin, C. Schmitt ve W. Benjamin arasında kurduğu bir tartışmaya dayanarak egemenlik kavramını ve günümüzde politika ve şiddet ilişkisini işlediği bir yazısı için, bkz. "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek," *Defter*, no. 42, Kış 2001, 109-146.

Antonio Negri ve Michael Hardt'ın yazdığı *İmparatorluk* kitabı tam da bu sırada Türkçede yayımlandı.* Bu kitaptaki, ilk kez Körfez Savaşı'yla birlikte yeryüzü çapında fiziksel güç kullanma tekelini eline geçirdiği belirgin biçimde ortaya çıkan ABD'nin geliştirdiği 'Haklı Savaş' nosyonu ve 'Müdahale' pratiğine ilişkin anlatı, dünyanın değişen jeopolitiğini, Afganistan ve (muhtemel Irak) savaşının mahiyetini netlikle gözler önüne seriyor. Nükleer savaş dışında her tür savaşın sıradanlaştırılıp egemen olanın olağan bir politik eylemi (polislik hakkı) haline getirildiği bu yeni dünya düzeni, pek çok şeyin yanı sıra politik liberalizmin de dibe vurduğunu gösteriyor. ABD, başta Ortadoğu olmak üzere dünyada var olan ve kendisinin ivmelediği çeşitli bölgesel çatışmaları askeri, iletişimsel/ahlaki, mali ve yasal müdahaleler aracılığıyla çözmeye girişerek, emperyalist komuta merkezini ve bu bileşik iktidar odağındaki ayrıcalıklı konumunu yeniden üretmekle ve haklılaştırmakla kalmıyor; Negri-Hardt'ın dediği gibi, fiziksel güç tekelini müttefiklerinin onayıyla ve ama esas olarak da Birleşmiş Milletler şemsiyesi altında kullanmayı salt bir 'tercih meselesi' haline getirirken, dayandığı hukuki çerçeveleme ve tanımlama pratiği ('uluslararası terörizm' nedir?) ahlaki/iletişimsel ve askeri müdahaleden sonra gelerek, yenilenlerin yenilgisini meşrulaştırıyor. 11 Eylül katliamının sorumluları olarak ilan edilen aktörlerin uluslararası sivil mahkemelerde yargılanma yoluna gidilmemesi de, demokratik Batı medeniyetinin kerteriz noktası olan temel insan haklarının bir kez daha inkarı anlamına geliyor. Bu süreç bize, küresel sermayenin egemenliğini denetleyen küresel bir kamusal alanın neredeyse yokluğunu, küresel kamusal tartışma, temsil ve bunları garantileyen uluslarüstü siyasi mekanizmaların olmadığını, var olan uluslararası hukukun ve BM yapısının bile işletilemediğini apaçık gösterdi. *İmparatorluk* kitabı, küresel iktidar piramidinde meşru denetleme hakkının, BM Genel Kurulu'ndaki bağımlı ulus devletler çoğunluğunun sadece kısıtlamaya yönelik işlevleriyle, kısmi olarak alternatif medyayla ve de bazı küresel sivil toplum örgütlerinin insani uğraşlarıyla nasıl sınırlı kaldığını anlatıyor. Bu şartlar altında, küresel kapitalist kumandaya karşı mücadeleye girişen küresel ve yerel düzeydeki örgütlü, örgütsüz, kurucu nitelikli ya da tepkisel çeşitli türden protesto hareketleri ve politik mücadelelerin; ve küresel düzeyde hiç temsil edilmeyen açlık, yoksulluk, işsizlik, savaş, göç ve diğer şiddet biçimleri altında

* Ölçü dışı bir entelektüel emek ve moral güç içeren bu kitap, militanca bir anlama, özgürleşme ve iletişim arzusuyla kabına sığmıyor. Kitabın eleştiriye açık olmayı da içeren bu temel karakterinin, etrafında yaratılan kolaycı sansasyon yüzünden heba edildiği söylenmeli. Bu kitabın dünyada yaygın bir etkileme ve kullanım alanı yaratmasında, bazı eleştirmenlerinin iddia ettiği gibi içeriğinin eklektikliği, reformistliği ya da safdilliğinin değil de esas bu karakterinin önemli bir rol oynadığı, bir temel ihtiyaca karşılık verdiği kanaatindeyim. Bu durum, (kitaba yöneltilen ciddi eleştirel analizlerde çok haklı olarak önemsenen) 'metin içindeki' kuramsal kusursuzluk ve politik tutarlılığın, 'her şey' olmadığını; meselenin bundan ibaret olmadığını gösteriyor olabilir. Zamanında iletişimsel eylem gücü olmayan kuramsal- politik doğruluk ve tutarlılığın, en iyi ihtimalle geleceğe atılmış bir şişe içindeki metnin olası gücü ölçüsünde kamusal bir değere sahip olacağını söylersek, yanlış mı olur?

yaşayan gruplar, halklar ve mültecilerin çıkarlarını temsil etmeye çalışan inisiyatiflerin de, emperyal polis gücünün sürekli gözetim ve denetimi altında her an şu ya da bu biçimde 'terörist' olarak ilan edilip politika dışına itilmesi ve bir savaşın şiddetiyle, üstelik 'medeniyet adına' bastırılması mümkün. Aynı madalyonun öteki yüzünü ise, aşırı şiddetin çeşitli biçimlerine karşı sosyal adalet ve özerklik istemini dile getirmek ve iletişimin kapılarını aralamak için, yönetilenlerin elinde en etkili ifade ve meşru müdafaa aracı olarak ölmek-öldürmek (intihar komandoları) davranışının kalması oluşturuyor.

Ancak *İmparatorluk* kitabı asıl gücünü, ölüm ve korkuya karşı yaşam ve dirençte temellenen bir üretim, emek ve politika anlayışından alıyor. Kitap, dünyadaki yeni küresel egemenlik yapısını ve küresel bir kamusal alanın yokluğunu açımlarken, bu dünyanın yekpare ve homojen değil, çelişki ve çatışmalarla bölünmüş bir dünya olduğunu gösteriyor. Dolayısıyla kitabın asıl önemi, 'devrimci değeri olan bir kamusal alan kavramını' öne sürmesinde ve böyle bir kamusal alan imkanının nesnel ve öznel koşullarını, çok sayıda problemi bağlantılandırarak disiplinlerarası biçimde analiz etmesinde yatıyor. Kitapta 'kamu/sal' kavramı, toplumsallaşmış üretimin tam merkezine yerleştiriliyor. Yeni bir toplumsal bünye yaratmak için öznesi proleter 'çokluk'[44] olan kurucu politik güçlerin kamusal alanı yeniden ele geçirmesine dayanan bir mücadele anlayışı ortaya konuyor: "Üretimde olduğu kadar yaşamda da ortak yarar." ("Dünya Yoksulluğu vardır, ama her şeyden önce Dünya İmkanı da vardır ve yalnızca yoksul buna muktedirdir"). Kitapta, İntifada hareketi ve Chiapas isyanından Fransa ve Kore'deki grev dalgalarına dek dünya sahnesinde çokluğun sömürü ve ezilmeye karşı çıkışının belirtilerini gösteren ve 'yeni bir tür proleter dayanışması ve militanlığından işaretler taşıyan etkili olaylar' örneklenirken, küre-

---

44 Negri-Hardt'ta 'çokluk,' günümüz imparatorluk düzeni altındaki proletaryadır. Şöyle derler: "Kimdir bu çokluk? Bu soruyu yanıtlamak için işe çağdaş emek biçimleri ve bölümlerini irdelemeye girişerek başladık; çünkü emek öznesinin gerçekliği bize ilk ampirik çokluk tanımını verir... İzlenmesi gereken yollardan biri geçtiğimiz yıllarda dünyanın çeşitli bölgelerinde ortaya çıkmış olan yeni politik hareket biçimlerini, özellikle de bunların içinden küresel iktidar biçimlerine hitap eden ve saldıranları analiz etmek zorundayız" (15). Çokluk olarak proletarya, ne 'halk' gibi homojendir ne de 'kalabalık' gibi edilgendir. "Çokluk çeşitliliktir, bir tekillikler alanı, açık bir ilişkiler takımıdır ki ne homojen ne de kendisiyle özdeştir, kendi dışındakilerle ayrımsız, kapsayıcı bir ilişkiye girer" (123). "... Çokluk, etkin birçok buyutluluktur ve bu yüzden otonomiyi ve nihayet demokrasiyi başarma yeteneğine sahiptir" (15). Çokluk, "özgür ve üretici pratiklerin evrenselliğidir" (327). Böylece Negri-Hardt 'çokluk' dediklerinde, bu terimle aynı anda hem (kurucu politik örgütlenme hali açısından imaları olan) belli bir ontolojik gerçekliği hem de günümüzün devrimci toplumsal öznesi olarak yeni proletaryayı kastederler: Çokluk, proletaryadır; proletarya, çokluktur. Bu nedenle ben, bir terimi iki kere tekrar etmek anlamına gelse de, Negri-Hardt'ın 'çokluk' dediklerinde proletaryayı kastettiklerini vurgulamak için "proleter çokluk" terimini kullanmayı tercih ediyorum. Nitekim *İmparatorluk*'ta kimi yerlerde yazarlar da bu kullanımı yanlışlamayacak sözler ederler. Örneğin bkz.: "Sömürülen ve boyunduruk altında tutulan üretici çokluğun oluşumu... " (396). Aşağıda, dipnotta, Negri Hardt'ın üretim, emek, proletarya kavramlarına yeniden değinilecek.

sel etkisi olan bu ve benzeri tekil mücadeleler arasındaki 'iletişimsizlik paradoksu' sorun ediliyor. Dünya çapında ulus devletlerin sınırlarını zorlayan, işsizlik, açlık ve siyasi mültecilik nedenlerine dayalı göç hareketlerinin yeni bir politika ve yaşam tarzına kaynaklık açısından önemi vurgulanıyor. 1871 Paris Komünü'nü ve benzeri tarihsel devrimci yarılma anlarını çağrıştıran ve kurucu karşı iktidar stratejisine yaslanan 'kamusal alanı yeniden sahiplenme' kavrayışı genel olarak kitaba sinmiş olsa da, kamusal alan kavramı özel olarak sorunlaştırılmıyor. Öne sürülen yeni kavramlar içinde tanımlanıp vurgulanmadan, varsayılıyor.[45] Kitapta Jürgen Habermas'a yapılan göndermeler, düşünür kamusal alanı üretim zemininde kurmadığı için haklı olarak 'iletişimsel eylem' kavramına yönelik. Yazarlar, Habermas'ın üretici bir güç olarak dayanışmayı öne süren bu kavramının önemini teslim ederken, onun kavramı ele alışının kapitalizmin bu son krizinin öncesindeki (bir 'dışarı'nın olduğu) yapılanma tarzının toplumsal bağlamıyla sınırlı kaldığını öne sürüyorlar. Ayrıca Habermas'ın da daha modern versiyonunu koşullu olarak önemsediği 'sivil' Cumhuriyetçilik düşüncesinin, modernliğin erken dönemi olarak ele aldıkları 13. ve 16. yüzyıl arasında ortaya çıkışını hararetle vurguluyor ve bu modeli kendi politik vizyonları çerçevesinde bugün için yeniden üretiyorlar. Kitapta Negt ve Kluge'den ise, hiç bahis yok. Halbuki, 'iletişimsel eylem' nosyonu tam da Habermas'la Negt-Kluge'nin (proleter yaşam bağlamı) yaklaşımlarının en ortak yanı. Negri-Hardt ve Negt-Kluge'nin kuramsal ve politik formasyonlarının ortak yanı ise, hem Marksist olmaları ve ücretli emek koşullarının ortadan kaldırılmasını hedefleyen sınıf mücadelesini temel almaları; ve hem de 1968'lerin damgasını yemiş olmalarından dolayı gerek politik eylem açısından gerekse kültürel olarak bu dönemde öne çıkan özerklik, ötekilik ve tekillik geleneğinin taşıyıcıları olmaları. Bu bağlamda, *İmparatorluk* ve *Kamusal Alan ve Tecrübe*'nin, 'genişletilmiş' bir üretim, emek, proletarya, politika anlayışının yanı sıra üretici öznellik (emeğin fenomenolojisi) üzerindeki vurguları ve bunları ekonomik politik ve tarihsel antropolojik düzeyde ele alma tarzları o kadar akraba ki...

İmparatorluk, küresel düzeyde bir komünist kamusal alan yaratmanın gereği ve olabilirlik zemininin inşası açısından 'çokluk' nosyonunu geliştirirken, yazarların kendilerinin de dediği gibi 'poetik' bir düzeyde kalıyor. Çünkü onlara göre ancak, görünürdeki işaretlere rağmen işaret olmanın ötesine geçen devrimci deneyimlerin ortaya çıkmasıyla, onun eleğinden geçerek bir üretim rejimi tasarısı içerecek olan düşünce poetik-ötesi olabilir.[46] Ama yine de kitaptaki proleter 'çokluk' kavramı,

---

45 Kitapta, kamusal alan teriminin adının geçtiği kimi yerler dışında bu yöndeki en açık ifadeler için bkz 'yeni kamusal alanlar ve yeni cemaat biçimleri yaratan kurucu mücadelelerin' anlatıldığı "Köstebek ve Yılan", 77-83; "Ortak Mülkler," 312-314; ve "İmparatorluğa Karşı Çokluk," 395-412.

46 Yeni dünya düzenine karşı komün tarzı bir politik örgütlenmenin meydan okuyabileceğını düşünen Negri-Hardt, bu yönde şöyle diyorlar: "İmparatorluk karşısındaki yeni alternatifler çokluktan doğacaktır... İmparatorluk kavramı bu kitapta etraflı bir biçimde işlenmiş olmakla birlikte,

Negt-Kluge'nin 'proleter kamusal alan' nosyonunu güncelleştirmede çoğaltıcı bir etki yaratacağı gibi; Kluge'lerin kitabı da Negri-Hardt'ın kamusal alanını 'proleter kamusal alan' adlandırmasıyla yeniden düşünmemize ve belki de, proleter bilinçlilik açısından önemli olan 'tecrübenin parçalanmışlığını aşma' sorunsalıyla, daha çift-değerli biçimde işlenmiş bir formülasyonuna katkıda bulunabilir. (Çünkü Negri ve Hardt, hakiki bir ilerlemeden çok barbarlık içeren bir tarihe gömülmüş kültürün yabancılaşmaya maruz kalmışlığını sorunsallaştırmıyorlar. Günümüzdeki teknolojik ilerlemenin dolayımladığı 'Genel Zeka'nın Marx'ın öngördüğü biçimde geliştiğine ilişkin tezleri, bu soruna teğet geçiyor). Öte yandan Negri-Hardt, aynı zamanda, Negt-Kluge'de öncelik taşımayan ama Habermas açısından çok önemli olan tüzel politik-hukuki yapılar üzerindeki tarihsel tartışmalarıyla da, bu iki yaklaşım arasında çapraz bir başka köprü kuruyorlar. Köprüyü oluşturan temel soru şöyle ifade edilebilir: Tahakkümcü devlet aygıtlarına ve küresel sermaye parazitine karşı, üretenlerin küresel yurttaşlık haklarına ve özyönetimine dayanan kurucu nitelikli, biçimsel ve maddi bir anayasa vizyonu geliştirilebilir mi?[47]

Antonio Negri, *İmparatorluk*'un Fransızca baskısı için, kitabın temel tezlerini özetlemek üzere *Le Monde Diplomatique* gazetesine yazdığı makalede, bu kitaptaki fikirlerin büyük bölümünün 1995 kışında Paris'te gerçekleştirilen grevler ve politik gösteriler sırasında ortaya çıktığını söylüyor. Negri'nin bu kısma alınan ve işte Paris'te yükselen bu ayaklanma dalgasını değerlendiren "Kamusal Alanın Yeniden Ele Geçirilmesi" adlı yazısı, *İmparatorluk* kitabına içkin olan kamusal alan anlayışını çok daha açık bir biçimde sunuyor. Bu grev dalgasını 'güçlü bir kırılma

çokluk kavramı soyut, neredeyse poetik bir düzeyde kalır. Yine de, çokluğun bazı temel kavramsal hatlarını çizmeyi başardığımızı düşünüyoruz..." (14-15). "Ama eğer biz yeni bir *üretim* rejimi tasarlamamışsak, o *düzen* içi boş bir kabuk olmanın ötesine geçemez. Bundan başka, henüz ne tür politik öznelliklerin İmparatorluğun kuvvetlerine karşı koyabileceği ve onları yıkabileceğine ilişkin tutarlı bir anlatı kaleme alabilecek duruma da gelmedik; çünkü bu öznellikler ancak üretim alanında ortaya çıkacak... Bu nedenle artık orada faaliyette bulunan figürleri görmek için üretimin gizli mabedine iniyoruz. Ne var ki, sorunsalın üretici, ontolojik boyutuyla ve orada yükselen direnişlerle ilişki kurmayı başardığımızda bile, hâlâ İmparatorluk karşısına dikilen mevcut bir politik alternatif görebilecek ve onu somut olarak irdeleyebilecek bir konumda olmayacağız... Ve böylesine etkili bir tasarı da bizimki gibi bir politik anlatımdan hiçbir zaman çıkmayacak. Bu ancak pratikte çıkacak bir şeydir. Düşüncesinin belli bir noktasında Marx'ın somut terimlerle kapitalist topluma etkili bir alternatif olarak komünizme sıçraması ve onu kavraması için Paris Komünü'ne ihtiyacı vardı. Kolektif pratiğin dehasından çıkacak böylesi bir ya da daha çok deneyim, somut bir adım atmak ve İmparatorluk ötesinde yeni bir toplumsal bünye yaratmak için kesinlikle zorunlu olacaktır" (219-220).

47 Antonio Negri'nin 1994'te yazmış olduğu "Kurucu Cumhuriyet" adlı yazısının, bu soruya yanıt aradığını söyleyebiliriz: "... Bizim kuşağımız yeni bir anayasa inşa edebilir. Şu istisna ile ki, bu bir 'anayasa' olmayacaktır." Bkz. *Birikim*, no. 79, Kasım 1995, 63-68. Aslında bu meyandaki soru şöyle de formüle edilebilir mi: Toplumsal emek temelli bir demokrasinin meşruiyet ilkesi olarak kamusal alan kavramlaştırılması nasıl yapılabilir? (Negt-Kluge). Böylece toplumsal emek eksenli bir anayasa vizyonu nasıl geliştirilebilir? (Negri); ve böyle bir vizyonun, demokratik özyönetim açısından Habermas'ın radikal prosedürcülüğüne borcu ne olur?

noktası' olarak gören Negri'nin, burdan kalkarak 'devlete karşı kamusalı kurmayı sermayeye karşı üretenlere ait bir demokrasi temelinde çalışmayı' öneren yaklaşımı, kurucu nitelikli bir kamusal alan kavramı üzerinde düşünmeyi sürdürmek açısından çok ufuk açıcı.[48] Ana tezleri kendilerinin şu sözleriyle özetlenebilir:

> "Üretimde olduğu kadar yaşamda da ortak yarar, 'özel olandan' ve 'ulusal olandan daha önemlidir. İmpatatorluk'a yalnızca 'komün' meydan okuyabilir."[49]

Son yıllara değin radikal demokrasinin çeşitli versiyonlarının yeniden geliştirdiği "insan ve yurttaşlık hakları" dili, proleter demokrasi yaklaşımına derinden sindirilebilmiş bir dil değildi. Negri'nin kamusal alan yaklaşımının en önemli yanlarından biri, üretim ve emek temeli üzerine yükselen ve ücretli emeğin ortadan kalkmasını maddi ve gayrimaddi üretici emek türlerinin topyekün kurtuluşu bağlamında hedefleyerek öne sürülmüş devrimci değeri olan bir 'küresel yurttaşlık hakları' tasarımıdır. *İmparatorluk* kitabının son bölümünde Negri-Hardt, proleter çokluk[50] için küresel bir politik programı oluşturan şu üç talebi formüle ederler:

---

48 Tabii, Negri-Hardt'ın *İmparatorluk* kitabında da öne sürdükleri, bundan böyle yeni ekonomik üretim paradigmasının post-Fordist hizmet sektörünün egemenliğine dayandığı önermesi (üretimin enformatikleşmesi) ve buradan değişen sınıf kompozisyonuna ve sınıf öncülüğüne ilişkin çıkarsamaları, emperyalizm ve ulus devlet konusundaki yaklaşımları kadar tartışma yarattı. (Tüm bu tartışmalı noktalarda sıkı bir Negri-Hardt eleştirisi için bkz. James Petras, "Emperyalizmin Kokusu," *cosmopolitik*, no. 2, Kış 2000, 160-176b. Ayrıca bkz. "İmparatorluk Tartışmaları." *Praksis*, no. 7, Yaz 2002, 213-304.) Öte yandan 'küreselleşme'nin maddi dinamikleri ve egemenlik yapılarında ortaya çıkardığı yeni görünümlere ilişkin konular zaten tartışmalı. Özellikle dikkat çeken tartışmalardan biri; dünyanın sınırlı merkez bölgelerinde hegemonik olan post-Fordist esnek üretim tarzının ve finans sermayesinin egemenliğinin kapitalizmin dönemsel krizine ilişkin bir 'geçiş' aşamasına ait olup olmadığına ilişkin. Bu bağlamda David Harvey, örneğin, *Postmodernliğin Durumu*'nda post-Fordizmin geleceği açısından şüpheli. Yapısal kriz döneminin aşılmasının ardından (ki borsa krizleri dahil çeşitli emarelerin mevcut üretim ve finans sisteminin sonunun gelebileceğini gösterdiğini düşünüyor), daha önceki kriz dönemlerinin ardından geldiği gibi yeni bir denge, yeni bir sosyal refah devleti dönemine geçileceğini düşünüyor. Buna karşın neoliberal ekonomik düzenlemeler ve pratikler ile (özellikle Japonya modeliyle kısmen belirginleşen) post-Fordist üretim tarzını birbirinden ayırt edenler, neoliberalizmin geçiciliği ama post-Fordizmin kalıcılığını vurguluyorlar. Negri-Hardt ise hem post-Fordizmin artık egemen üretim biçimi olduğunu hem de kapitalismin mevcut krizinin artık bir 'hep-kriz' olduğunu, yani küresel bir sosyal devletin imkan dışı olup (Balibar da, sermayenin artık aşırı-şiddetle proleterleştirdiği kesimlerin asgari yaşam masrafını bile karşılamayı istemediğini düşünmektedir), tek kurtuluş yolunun, maddi koşulları da zaten hazırlanmış olan, küresel bir devrim olduğu yönünde.

49 Antonio Negri, "Emperyalizmin Son Aşaması: İmparatorluk." www.bianet.org/bianet/siyaset/4517-emperyalizmin-son-asamasi-imparatorluk

50 Negri-Hardt'ın, Marksist proletarya kategorisini ele alış tarzı, Negt-Kluge'nin derlemenin ilk kısmında yer alan 'Giriş'lerindeki 3. dipnotta bu Marksist kategoriyi ele alışlarıyla akrabalık gösteriyor: 'Marx'ta 'proleter' kavramı, her ne kadar bunların maddi temelini oluştursa da, işçi sınıfının sosyolojik ve ekonomi politik tanımlamalarında yansımayan bir anlam içeriğiyle tınlar. Proletarya, var olan dünyanın pratik olumsuzlanmasının özüdür; bu durumun işçi sınıfının politik kurtuluş tarihinin bir parçası olması için sadece kavramlaştırılması yeter." Ayrıca iki tarafta da proletarya kavramlaştırılırken, geç kapitalizm altında sömürü-tahakküm ilişkilerinin fabrikaya

Küresel yurttaşlık hakkı, toplumsal ücret hakkı ve maddi ve gayrimaddi üretim araçlarını yeniden sahiplenme hakkı. Negri'nin derlemeye alınan yazısı, bu küresel politik program bağlamında 'devrimci değeri olan bir kamusal alan kavramı'ndan ne anladığını görmek için, kilit bir yazı.

Eğer günümüz kapitalizmi altında sermaye egemenliğinin yapısı ve neoliberal iktidarın işleyişi 'küreselleşmişse,' neoliberalizm karşıtlarının mücadelelerinin de yeni ölçekler geliştirmesi kaçınılmaz olur. 1999'da Seattle'da, neoliberal dünya ekonomisinin anayasasının yazıldığı Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) toplantıları hedef alınarak başlayan ve giderek Porto Alegre'de toplanan Dünya Sosyal Forumları

özgü olmaktan çıkıp, tüm toplumsal alanı işgal ettiğine ilişkin bir savdan yola çıkılıyor. Negri ve Hardt, bu sav çerçevesinde 1990 sonlarından bakarak, post-Fordist ve enformatikleşmiş üretim koşulları altında proletaryanın değişen kompozisyonuna ve çoklu emek figürlerine ilişkin bir analiz yapıyorlar: 'Kavramsal olarak proletaryayı, kapitalist üretim ve yeniden üretim biçimleri tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak sömürülen ve bu biçimlere tabi kılınan herkesi kapsayan bir kategori olarak anlıyoruz... Sömürülen ve kapitalist tahakküme tabi olan herkesi proleteya kategorisi altında toplayışımız, proletaryanın homojen ya da farklılaşmamış bir birim olduğunu göstermez. Aslında proletarya çeşitli yönlerde ve biçimlerde bölünmüştür.' (*İmparatorluk*, s. 77). Negri-Hardt'ın 'toplumsal işçi' kategorisine de akraba biçimde *Kamusal Alan ve Tecrübe*'de de bir 'toplumsal üretim' nosyonu bulunuyor. Buna göre, kapitalizm altında metaların maddi üretimi diğer toplumsal üretim alanları üzerinde hakimiyet kurmuş olsa da ve tam da bu hakimiyetin maddi üretim mekanlarının dışına yayılmasından da dolayı, üretim nosyonu yaşam bağlamlarının üretimini içeren (toplumsallaşma, dil, mahremiyet, toplumsal etkileşim ve kamusallığın üretimi) alanları da dahil ederek ele alınmalıdır. Negri-Hardt gibi canlı emeğin yalnızca toplumsal metaları değil, toplumsal hizmetleri, ilişkileri ve öznellikleri de ürettiği önermesine dayanarak emek kavramını maddi ve gayrimaddi emek (hizmet sektörü) kategorileriyle yeniden tanımlamıyor olsa bile, Metin Çulhaoğlu'nun da proletaryaya bakışında; sınıfı 'toplumsal yeniden üretim' ve kültürle ilişkilendirmesinde bir akrabalık var. Sınıf, mekan, kent yoksulu, göç, hemşerilik, enformal sektör, vb. ilişkilerini gözönünde tutarak 'varoş'lar konusunda önemli sorular soran bu makalesinde Çulhaoğlu şöyle diyor: "Proleterleşme, işçileşme ile özdeş olmayan bir olgudur. Başka deyişle, üretim araçlarından koparılma, bu araçlardan koparılan insanın üretim sistemi içinde nereye yerleşeceğinden bağımsız olarak, proleterleşmenin yeterli verisidir. Üretim araçlarından koparılan insanın, hemen ardından belediyede mi, inşaatlarda mı, yoksa ünlü enformel sekörde mi çalışacağı ya da bir süre işsiz mi kalacağı, bu insanın proleter konumunu tartışmalı kılmaz. Çünkü sınıf çözümlemesi, üretim sistemi içinde yerleri olan insanlarla sınırlanamaz. Üretim araçlarından koparılan artık bir proleterdir. Bir proleter olarak kendisi gibilerle bir sınıf oluşturabilmesi ise, gene kendisi gibilerle birlikte yaşayacaklarına, vereceği mücadelelere, geçireceği deneyimlere ve onlarla ortak bir kültür ve kimlik geliştirebilmesine bağlıdır..." Bkz. Metin Çulhaoğlu, "Varoşlar ve Kent Yoksulluğu: Sınıf Mücadelesinde Mekan ve Bütünlük Sorunları," *Sosyalist Politika*, no. 10, Eylül 1996, 99. Sınıf analizinin kültüret analizle bitişmesinin gereğini de vurgulayan önemli bir araştırma için bkz. Korkut Boratav, *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri*, İst., Tarih Vakfı Yurt Y., 1991. Türkiye'de çalışan sınıfların özelliklerini inceleyen bir diğer araştırma: H. Ansal vd., *Türkiye Emek Piyasasının Yapısı ve İşsizlik*, İst., TV Y., 2000. Günümüzde işçi sınıfının kompozisyonuna ilişkin yaklaşımlar için, bkz. Tülin Üngen, *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi: Günümüzde İşçi Sınıfı*, İst., Alan Y., 1994; Kentsel mekan, toplumsal hareketler ve sınıf konusunda ayrıca bkz. "Kent ve Kapitalizm Özel Sayısı," *Praksis*, no. 2, Bahar 2001; Sema Erder'in aşağıda dipnotta künyesi verilen eserleri. Ayrıca kent ve yeni yoksulluk üzerine bkz.: Melih Pınarcıoğlu; Oğuz Işık, *Nöbetleşe Yoksulluk*, İst., İletişim Y., 2001; "Yoksulluk ve Yoksunluk" özel sayısı, *Toplum ve Bilim*, no. 89, Yaz 2001; sınıf meselesini hem kuramsal olarak hem de Türkiye bazında inceleyen yazılarıyla önemli bir kaynak yaratan "Sınıf Tartışmaları" özel sayısı için bkz. *Praksis*, no. 8, Güz 2002.

(DSF) geleneğininin oluşmasına yol açacak olan protesto gösterileriyle, günümüzde 'küreselleşme karşıtı hareketler' deyişi dünya politik gündemine girdi.[51] Bu protesto ve hareketlerin ortak bir dünya toplumu yaratma anlamında küreselleşmeye karşı değil de, mevcut neoliberal dünyalaşma sürecine karşı olmak şeklinde tanımlandığını biliyoruz. Aslında İkinci Dünya Savaşı sonrasında kurulan uluslarüstü bir kuruluş olan BM de, bir ortak dünya anlayışının kurumlaşmaya başlamasında önemli bir adımdı. Özellikle (ozon tabakasının delinmesi, türsel çeşitliliğin azalması, enerji kaynaklarının tükenmesi, yağmur ormanlarının yok olması, doğanın kirlenmesi gibi) çevre sorunlarına, insan hakları ve kadın sorununa yönelik 60'ların toplumsal hareketleri giderek sivil toplum örgütleri biçiminde kurumsallaştılar ve eylemleriyle dünyadaki ortak sorunların algısının küreselleşmesinde önemli bir rol oynadılar. Nükleer silahlara karşı hareketlerin yanı sıra Vietnam Savaşı karşıtı hareketler de, 2003'lerde ABD'nin Ortadoğu politikaları ve Irak saldırılarına karşı dünya çapında yükselen savaş karşıtı hareketlerin öncüsü sayılabilir. Ama özellikle 1990'lardan bakıldığında, 'küreselleşme karşıtı hareketler'in en büyük farkı, neoliberal politikalar altında küresel sermaye birikim süreçlerinin neden olduğu temel sorunların öne çıkması ve hareketlerin bu küresel süreçlerin etkisi altında yerel mücadele ekseninde ortaya çıkıp küresel düzeyde ilişkilenerek hareket etmeleri. Aşağıda anlatılacağı gibi, bu hareketler yekpare değil, farklı konuları sorunlaştırıyorlar, farklı ideolojik, politik ve örgütsel yapı ve eğilimler taşıyorlar. Bu hareketlere duyarlı hemen herkes, bunların henüz yeterli bir pozitif politik programa sahip olmaktan daha çok olumsuzlayıcı nitelikte olduğu konusunda birleşse ve kimi kesimler de bu hareketlerdeki tepkisel niteliği ve reformist ağırlığı dolayısıyla eleştirse de, kimse bu hareketlerin yeni olanaklar taşıdığından ve politika sahnesinde ulusal bilincin ötesine geçen 'küresel çapta kozmopolit' bir bilincin gelişmekte olduğundan şüphe etmiyor görünüyor.[52] Aslında Negri'nin perspektifinden

---

51 İşçi sınıfı hareketleri ve örgütleri açısından 'enternasyonalizm' arayışı ise 19. yüzyıl kaynaklı. 1848 tarihli ***Komünist Manifesto***'da çağrısı yapıldığı gibi, o tarihten itibaren üç dönemli örgütlenmesi var. Küreselleşme karşıtı uluslararası/üstü hareketler bağlamını 'yeni enternasyonalizm' diye adlandıranlar arasında yer alan Angles'in bu dönemin öncekinden farklı özelliklerini anlatmak üzere geliştirdiği model için, bkz. Massimo de Angles, "Küreselleşme, Yeni Enternasyonalizm ve Zapatalar," ***Mürekkep***, no. 15, 2000, 30-51. Angles, 'eski' ve 'yeni' dediği enternasyonalizm biçimlerini iki ölçüte göre değerlendiriyor: mücadelenin ulusal-uluslararası boyutları arasındaki ilişki ile emek hareketi ve diğer hareketler arasındaki ilişki. Ayrıca Ronaldo Munck, ***Emeğin Yeni Dünyası*** adlı kitabında "'Eski' Enternasyonalizm" ve "'Yeni' Enternasyonalizm"i iki ayrı bölüm altında inceliyor [çev. M. Tekçe, İst., Kitap Y., 2003, bölüm VI, VII].

52 Dünya Ticaret Örgütü başta olmak üzere küresel mali/ticari örgütlere ve ulusüstü-çokuluslu korporasyonlara karşı yürütülen ortak eylemlerin yarattığı ulusüstü ya da küresel diyebileceğimiz kamusal alanlar konusunda, Türkiye'de de yayın dünyası genişledi. Everest Yayınları'nın 2001'de birinci sayısını çıkardığı ***New Left Review Türkiye Seçkileri***; Ükuyan Us Yayınları'nın Mart 2002'de başlayarak aylık yayınladığı ***Le Monde Diplomatique Türkiye*** dergisi; 11 Eylül'le ilgili yayınlar ve neoliberal-küreselleşme karşıtı hareketlerle ilgili haber ve bilgi aktaran ***cosmopolitik***, ***umut dergi***

bakıldığında, 1989'lardan sonra Çin'de Tiananmen Meydanı ve Zapatistlerden, Los Angeles'taki siyahların mücadelesi ve Fransa ve Kore grevlerine dek neoliberalizm ve özelleştirme dalgasına karşı gelişen ve 'sosyal bağları yeniden elde etmeye girişen' tekil, yerel 'kıpırdanmalar' ortaya çıkmaya başlamıştı. *İmparatorluk* kitabı bu hareketlere işaret ederken, 'iletişim paradoksu' önermesiyle aralarındaki iletişimsizlik meselesini de problem ediyor ve bir bakıma bu kitabın yayınlanmasının ardından gerçekleşen Seattle gösterilerindeki ilişkisellik özelliğini çağırıyor ya da öngörüyordu. Dolayısıyla Negri'ye göre, 1999'da Seattle'la birlikte 'ortak düşmana karşı ortak bir dil kurulması' sürecini ve henüz formunu bulamamış olsa da tekil yerel mücadelelerin küresel düzeyde birbiriyle ilişkilenmesini görünür kılan bu gelişme, 'büyük bir yeniliktir.' Bu ilişkilenme sürecinde geleneksel toplanma, toplantı, gösteri ve kamuoyu yaratma usullerinin yanı sıra, hatta bunları da mümkün kılan ve yenileyen bir biçimde, video ve internet gibi yeni teknolojiler aracılığıyla alternatif iletişim şebekeleri oluşturuldu ve uluslarüstü düzeyde kamusal iletişim olanakları yaratıldı. Negri ayrıca ulusal sınırlar arasında gerçekleşen bir başka geçişlilik halinin, göç hareketlerinin önemine işaret ediyor: çalışma ihtiyacı, açlık ve savaşların ve politik sorunların yarattığı dünya çapındaki zorunlu göç hareketlerinin de potansiyel olarak 'yeni bir faaliyet biçimi, sömürüye karşı yeni özgürlük alanları yarattığını' ve 'solun göç hareketlerini takip etmesi' gerektiğini öne sürüyor.[53]

---

ve *Otonom* gibi dergilerin yanı sıra artan kitaplar ve de internet siteleri, dünyadaki toplumsal mücadeleler, ulusüstü düzeyde şekillenmekte olan politik kamusal alanlarla ilgili haber, bilgi ve tartışmalarla ilişkilenmemizi sağladı.

53 "Hareketlilik her zaman önemlidir. Sermayeye karşı en etkili eylemdir. Tarihin hiçbir döneminde şimdiki gibi bir göç hareketi oluşmadı. Evet felakettir, çünkü emek gücünün hareket kabiliyeti ve göç hareketlerinin denetime alınamaması sistemin çöküşünü hızlandırıyor. Ulusal egemenlik sınırlarını delen göç akımlarına karşı devletler, katı yasalar hazırlıyorlar, büyük bir operasyon yürütüyorlar. Ancak hareketi durduramayacaklar. Oturup bu yeni istilacı 'barbarların' sonsuz yollarından yeni bir hayat tarzının nasıl oluşturacağımızı düşünmemiz gerekiyor." (bkz. İsmet Kayhan'ın Antonio Negri'yle söyleşisi, "Vahşetin Yeni Adı," *Cumhuriyet Kitap*, no. 657, 2002, 4, 5, 6). Günümüz küreselleşmesi sermayenin dolaşım hızının artmasıyla değil, ayrı zamanda artan proleterleşmeyle birlikte tanımlanıyor. Sermaye dünya üstünde hızla ve genişleyerek dolanma serbestliğini; ama kazanılmış hakları da geri alınan emekçi kesimlerin dünya çapında hem ulusal ekonominin sınırları içinde hem de yurttaşlık hakları olmayan azınlık bölgelerinde 'tutsak' kılınmasını getirmiştir. Korkut Boratav'la birlikte söylersek, "farklı toplumsal katmanların 'küreselleşme dereceleri' farklılaşmıştır." Küresel egemen ekonomik ve politik süreçlerin emek gücünü yeniden proleterleştirdiği bir ortamda, "emekçi sınıflar, tamamen 'ulusal' kalmaya mahkumdurlar" (Boratav, 2000, 20). Bu nedenle Negri, bugün solun 'sınırları ortadan kaldırabilme yeteneğiyle ölçülmesi' gerektiğini söylüyor: "Eğer ürünlerin dünya çapında bir pazarı varsa, emek gücünün de ürünler gibi dolaşım serbestisine sahip olmaması anlaşılmazdır. İşte, sol bunun üzerinde yükselmelidir... Sorunumuz sınırları açmak ve çokluklar arasında haberleşme ağını sonuna dek geliştirmektir." (bkz. İsmet Kayhan'ın Negri'yle Söyleşisi, *Cumhuriyet Kitap*). Küresel Güney ve Kuzeydeki Güney'de programlı, örgütlü ve ideolojik muhalefet yapmak yerine, doğrudan politik amacı olmayan ve sadece geçim dahil kendi hayatlarını kurmaya çalışan... 'sessiz asilerin'

Negri-Hardt'a göre bugün kapitalizmin içinde bulunduğu kriz, daha önceki dönemlerde olduğu gibi sistemin ilerici bir biçimde aşılarak yeni bir sermaye-emek dengesi içinde yapılanmasına imkan tanımaz; onlara göre bu artık tam bir 'çürüme' ve 'hep-kriz' halidir. Dolayısıyla tek kurtuluş yolu, nesnel ve öznel zemini de var olan küresel bir devrimdir. Bu nedenle onlar gerek küresel sermayenin saldırısını çeşitli yönlerden denetlemeye yönelen bağımlı ulus devletlerin stratejilerine gerekse de ulusüstü çalışan sivil toplum kuruluşlarının iyileştirici mücadelelerine özel olarak prim vermeyip, küreselleşme karşıtı hareketlerde 'kurucu karşı iktidar' mücadelesinin izini arıyorlar. Zaten *İmparatorluk* kitabından da anlaşılacağı gibi, yazarlar küreselleşme karşısında ulusal devleti güçlendiren her türlü politik stratejiyi reddediyorlar.[54] Wallerstein ise, 2002'nin sonunda yazdığı ve yukarıda anlatılan 'sistem karşıtı hareketler' şemasını güncelleştirdiği makalesinde, 1999'da Seattle'da (klasik sol gruplar, sendikalar, yeni toplumsal hareketler ve anarşist grupların katılımıyla) ortaya çıkan ve ilk kez 1-5 Şubat 2002'de Porto Alegre'de toplanan Dünya Sosyal Forumlarına yol açan 'küreselleşme karşıtı hareketleri,' 1968'ler sonrası ortaya çıkan yeni sistem karşıtı hareketler kategorisi içinde (kronolojik olarak da en sonunda) sınıflıyor.[55] Wallerstein'a göre bu hare-

---

[kırdan kente akın eden göçmenler, mülteci ve uluslararası göçmenler, evsizler ve işsizlerin] yürüttüğü 'kural, düzen, mülkiyet, mekan ve iş kültürüne' saldırıya dayanan yeni 'sessiz ele geçirme faaliyetlerine' dikkat çekerek günümüzde politik direnişin anlamının yeniden düşünülmesi gerektiğini öne süren bir tartışma için bkz. Alev Özkazanç, "Örgütlü Modernliğin Çözülmesi Sürecinde Suçun Yeniden Siyasallaşması," *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, ed. Y. Özdek, TODAİE İHADM Y., 2002, 381-393.

54 Antonio Negri, günümüz sosyalist solunun iki yanlışı olduğunu düşünüyor: "Birincisi, küreselleşmenin totaliter, statükocu ve tıkanmış olarak görülmesidir... İkinci büyük yanlış ise... solun küreselleşmeyi sadece totaliter bir fenomen biçiminde değerlendirerek ve ulusalcılığı esas alarak küreselleşmeye karşı direnmesidir. Sol ulusal sınırları tek zemin olarak kabul ediyor. Sermaye karşısında ulus devleti güçlendiren her türlü politika yanlıştır. Bunun yerine global zemini maddi temel olarak kabul etmeye ihtiyaç vardır... Bugün ulus devlet Ariel Sharon'dur." (Bkz. İsmet Kayhan'ın Negri'yle Söyleşisi, *Cumhuriyet Kitap*, 4, 5).

55 Immanuel Wallerstein, "New Revolts Against the System," *New Left Review*, no. 18, November-December 2002. Bu makalede Wallerstein, 1968'lerle birlikte dünyada devrimci hareketlerin 'ne Amerika ne Sovyetler Birliği' çizgisini geliştirdiklerini ve eski solla hesaplaştıklarını; bu dönemde çok çeşitli Maocu grupların ortaya çıktığını; ve 1968'lerden dersini alan klasik sosyalist hareketlerin, ekoloji, toplumsal cinsiyet, cinsel tercih ve ırkçılık meselelerini programlarına yedirmeye başladığını söyler. 1968'lerden sonra ortaya çıkan yeni sistem karşıtı hareketleri ise dörde ayırır: Birincisi, 1960'larla 1970 ortası arasında yeşeren Maocu hareketlerdir. İkincisi, Yeşiller ve diğer çevreciler, feministler, etnik azınlıkları içeren yeni toplumsal hareketlerdir. Wallerstein 1980'lere gelindiğinde tüm bu hareketlerin, geçmişte sosyalist harekette görülen 'devrimci' ve 'reformcu' eksenlerde ikiye bölündüklerini söyler. Üçüncü tip hareket, 1980'lerde merkez ülkelerde ortaya çıkan, 'sivil toplum' adına konuşan ve giderek hükümet-dışı organizasyonlara dönüşen insan hakları örgütleridir. Dördüncüsü ise, küreselleşme karşıtı hareketlerdir. Ayrıca Wallerstein'ın sistem karşıtı hareketler bağlamında İslamî hareketleri değerlendirmesi konusunda bkz. "İslam: Batı ve Dünya," *Amerikan Gücünün Gerileyişi*, İst., Metis Y., 2004, 93-112.

ketleri daha önceki sistem karşıtı hareketlerden farklı kılan yeni özellikleri şunlardır: Bir; Dünya Sosyal Forumu daha önceki tüm sistem karşıtı hareketleri bir araya getirmektedir: parti ve sendikalarıyla klasik sol, yeni toplumsal hareketler, insan hakları kuruluşları ve bu grupların içine girmeyen yerel, bölgesel, ulusal ve uluslarüstü düzeyde çalışan çok sayıda ve değişik diğer grup ve kuruluşlar. DSF, Kuzey ve Güney'den hareketleri bir araya getirmek amacını gütmektedir. İki; her bir grup kendi önceliklerini öne sürmede birbirine saygı göstermekle birlikte hepsinin ortak bir amacı bulunmaktadır: neoliberalizmin ortaya çıkardığı toplumsal sorunlarla mücadele etmek. Ortak tek slogan: "Başka Bir Dünya Mümkündür." Üç, Forum, herkesi kapsayan bir üstyapı oluşturmayı hedeflememekte, dünyanın her tarafından çok çeşitli hareketleri temsil eden uluslararası bir koordinasyon komitesi tarafından yönetilmektedir. Wallerstein'a göre, DSF'nin neoliberalizmi reddeden bir konumdan pozitif bir program üretimine geçip geçemeyeceği ve bunu yaparken de bütünleşme düzeyini ve hiyerarşik yönetim yapısının yokluğunu koruyup koruyamayacağı önümüzdeki on yılın temel sorunu olacaktır.

Yapısal bir kriz içindeki modern dünya sisteminin bir 'geçiş çağı'na girdiğini öne süren Wallerstein'a göre, yaşananlar, bir dünya sistemi olarak tarihsel kapitalizmin sonuna işaret edebilecek keskinlikte bir görünüm sunmaktadır. Wallerstein bu çağın 'çatallanma ve kaos' nitelikleriyle tanımlanabileceğini; bu yüzden de, günümüz sistem karşıtı hareketlerinin yüzleşmek zorunda kaldığı sorunların daha önceki yüzyıllardan farklı olduğunu düşünüyor. Ona göre bu geçiş döneminin, sistem karşıtı stratejileri belirleyen iki temel özelliği var: Birincisi; merkez-sağ gelenekçiler ile aşırı-sağ şahinler arasında bölünmüş olan egemen güçler beraberce, yıkıma yöneldiği görülen mevcut sistemin bu geçiş döneminin ardından en kötü özellikleriyle (hiyerarşi, prestij ve eşitsizlikleriyle) yeniden kopyalanmasını garantiye alacak bir strateji izlemeyi sürdüreceklerdir. Dönemin ikinci özelliği ise, sonucun ne olacağına ilişkin derin bir belirsizliğin sunduğu çatallanma imkanı içinde, tarihin kimin yanında olacağının kitlesel toplumsal mücadeleler tarafından belirlenme imkanıdır.[56] Bu şartlar altında Wallerstein, yukarıda bahsedilen daha eski makalesinin sonunda yaptığı gibi, böyle bir geçiş dönemine ilişkin kısa, orta ve uzun

56 "Son dönem, geçiş dönemi özel olarak öngörülemez bir niteliğe sahiptir, ama aynı zamanda özellikle, benim özgür irade faktörünün artışı olarak adlandırdığım bireysel ve grup etkisine tabidirler. Eğer bana ahlaki ve politik bir yükümlülük olarak görünen fırsatımızı değerlendirmek istiyorsak, öncelikle fırsatın ne olduğunu ve neden oluştuğunu bilmek zorundayız. Bu, yapısal krizimizin doğasını ve dolayısıyla 21. yüzyıl için tarihsel tercihlerimizi <olanaklarımızı?> anlayabileceğimiz şekilde bilgimizin çerçevesinde yeniden yapılandırmayı gerektirir. Bir kez tercihleri <olanakları?> anladıktan sonra, onu kazanacağımızın hiçbir garantisi olmaksızın, mücadeleye girişmeye hazır olmalıyız. Bu hayati bir önem taşımaktadır, çünkü yanılsamalar yalnızca düş kırıklıklarını besler ve bununla birlikte depolitize edicidirler." Wallerstein, *Ütopistik ya da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri*, çev. T. Doğan, Avesta Y., 2001, 91. 'Ütopik düşünce' ya da 'devrim' konusunda Wallerstein'ın yaklaşımının, Jürgen Habermas'ın 'gerçekçi' denilen yaklaşımına benzediği söylenebilir.

vadeli olmak üzere sistem karşıtı strateji tartışmasına giriyor ve 'daha rasyonel' bir toplumsal sistemin oluşturulması yönünde dört öneri getiriyor: Birincisi; geçiş dönemi ve umulan sonuçlar konusunda sürekli, açık bir tartışma ortamının yaratılmasıdır. Wallerstein, tarihsel olarak sistem karşıtı hareketlerin bu konuda pek de başarılı olmadığını ama günümüzde koşulların bu açıdan daha umut verici olduğunu düşünüyor. İkincisi; sistem karşıtı hareketler, dünya halklarının acil olarak halledilmesi gereken ihtiyaçlarından dolayı ulusal seçimlere katılmak dahil olmak üzere kısa dönemli savunma eylemlerini ihmal etmemelidir. Bu strateji, var olan sistemi 'yamamak' değil, kısa vadeli olarak olumsuz etkilerini engellemek amacını gütmelidir. Üçüncüsü; orta vadeli bir strateji olarak, seçici başlayan ama giderek genişletilen biçimde, insan bedeninden sağlık, su kaynakları ve eğitime dek metalaşmaya karşı mücadele etmek gerektiğini öne süren Wallerstein, özellikle yıkılan endüstrilerin de, hastane ve üniversiteler gibi amacı kâr etmek değil, varlığını sürdürmek ve hizmet etmek olan yapılar olarak yeniden kurulabileceğini düşünüyor.[57] Dördüncü olarak ise; 'gerçekçi' olmak gerektiğini öne süren Wallerstein, 'görece' demokratik ve eşitlikçi bir yapı için uzun vadeli strateji oluşturmak gerektiğini söylüyor. Bunu gerçekleştirmek için, alternatif yapılar üzerine tartışmalı, tasarlamalı ve denemeli; ve bunu da diğer kısa ve orta vadeli stratejileri yürütürken aynı anda sürdürmelidir.

Sistem karşıtı hareketlerin birinci dönemi içinde ulusal kurtuluş hareketlerini de içermiş olan Wallerstein, yeni makalesinde 1968'ler sonrası için, İMF, Dünya Bankası ve DTÖ gibi ulusüstü ticari ve mali sermaye akışlarını yöneten kurumların politikalarına karşı bağımlı ulus devletlerin yürüttüğü mücadele biçimlerini dahil etmiyor. Aslında kendisi nasıl 1850-1970 arası sistem karşıtı hareketler açısından işçi sınıfı hareketleriyle ulusal kurtuluş hareketlerinin çakıştığı ortak özellikleri ve bağı ortaya koyarak incelediyse, günümüzün sistem karşıtı hareketleri açısından da bunu yapabilirdi; çünkü, dünya halklarını ulusal seçimlere katılmasının öneminin altını da çizerek, ulus devletin sosyalizm mücadelesinde uzun vadede hiç değil, ama kısa vadede hala çok önemli bir araç olduğunu düşünenlerden. Bu nedenlerle burada, neoliberal küreselleşme karşıtı mücadeleden söz eden bu bölümde, küresel sermayeyi kontrol etmek ve yoksulluğa karşı ulusal kalkınmacı düzenlemeler yapmak için stratejiler geliştiren bağımlı ülkelerin ve bu ülkelerde ulusal politik temsil düzeyinde kısmen de olsa taleplerini yansıtabilmiş sosyopolitik hareket-

---

57 "Öyleyse alternatif bir sistemin olası bir temeli olarak önerdiğim ilk yapısal öge, sistemin içinde temelde yatan üretim tarzı olarak kar amaçlı olmayan adem-i merkezi birimlerin kurulmasıdır... Çeşitli kar amaçlı olmayan üretici işletmeler nasıl birbiriyle uyum içinde olacaklardır?... Gerçek pazar yoluyla; mevcut sistemimizde var olan tekellerin denetlediği dünya pazarı yoluyla değil... Sınıf farklılığının üç büyük sonucunun—eğitime, sağlığa ve yaşam boyu garanti edilmiş yeterince iyi bir gelire eşitsiz erişimin— üstesinden gelememiz için esaslı bir neden bulunmuyor. Bu gereksinmelerin üçünü de, kar amaçlı olmayan kurumlar tarafından sağlanacak ve kolektif olarak karşılanacak şekilde metalaşmanın dışına çıkartmak zor olmasa gerektir..." Wallerstein, 2001, 78, 82.

lerin önemine işaret etmek gerekiyor. Bu kısımdaki bir sonraki yazı olan "Başka Bir Dünya Mümkün mü?"de Maya Arıkanlı'nın anlattığı Porto Alegre katılımcı bütçe stratejisi ve yerel demokrasi deneyimi, küresel-ulusal-yerel hareketlerin bir kısmının var olan bağı hakkında ipucu veriyor. Zaten Dünya Sosyal Forumlarının Porto Alegre'de gerçekleştirilmesi de, Brezilya'da İşçi Partisinin hükümet olmasından bağımsız değil. DSF'na katılan hemen tüm hareketler de, kaçınılmaz biçimde belirli ulusal sınırlar içinde yerleşmiş ve bu düzeydeki mücadelelerini uluslararası ve ulusüstü düzeye taşıyan gruplardan oluşuyor. Arıkanlı'nın anlattığı gibi, küresel mali sermayenin vergilendirilerek denetlenmesini amaçlayan güçlü bir örgüt olan ATTAC, Fransız kökenli olup yaygınlaşmıştır. Neoliberal küreselleşmeye alternatif ya da karşıt olan hareketleri, Seattle'la başlayan ve Davos, Cenova, Porto Alegre... gibi kentlerin adlarıyla gündeme giren bileşik hareketlerle sınırlamamak, DSF'nin yeni küresel sermaye birikiminin yarattığı sorunlarla baş etmeye çalışan tüm direnme ve mücadele biçimlerini ve tekil ulus devletlerin yürüttüğü stratejileri gözardı etmemeyi sağlıyor. Bu yönde Wallerstein'ın da kısa vadeli dediği ulusal stratejiler bağlamında yer aldığını düşünebileceğimiz uygulamalar için özellikle Brezilya, Venezüella, Arjantin ve Malezya gibi ülkelerdeki uygulamalara bakmak gerekiyor. Bu ülkeleri yöneten solcu siyasi iktidarlar, ülke içinde gelir bölüşümünde adalet sağlamak üzere sermayeyi kontrol etmeye yönelerek, petrol gelirlerini yoksul halka döndürmek, döviz kontrolü aracılığıyla dış borcu denetlemek ve dış borçları ödememek gibi stratejiler geliştirdiler.[58] Dünyada son on-yirmi yılda giderek derinleşen yoksullukla mücadelede, ulusal zeminde oluşan ve de ulusal zeminleri tek zemin olarak kabul etmeyen toplumsal hareket biçimlerine bakmak açısından Tonguç Çoban'ın sınıflamasına başvurabiliriz: Çoban, dünya düzeyinde yoksulluk karşıtı sosyal hareketleri, üç başlık altında inceliyor: Bir, emek hareketleri (Güney Kore, Güney Afrika, Brezilya, Filipinler ve ABD'deki uluslararası sendikal örgütler, ulusal federasyonlar ve konfederasyonlar). İki, uluslararası yoksulluk karşıtı hareketler/koalisyonlar (küreselleşme karşıtı çeşitli hareketler, OXFAM, ATTAC...). Üç, belirli yoksul kategorilerine dayanan ulusal ya da uluslararası sosyopolitik hareketler (özellikle Latin Amerika'daki köylü hareketleri; Güney Kore, Arjantin ve Fransa'daki (Avrupa çapında boyutlanan) yeni işsiz hareketleri; Hindistan'daki kadın hareketi ve yerli hareketleri).[59] Bu kısımda, Tonguç'un da üçüncü kategori içine

---

58 *Cosmopolitik* dergisinin tüm sayılarında bu ülkelerdeki gelişmeler hakkında çok sayıda yazı bulunuyor. Ayrıca, Ahmet Çakmak, "Neoliberal Düzen Su Alıyor," *Radikal İki*, 16 Şubat 2003, 4; Mark Weisbrot, "ABD, Brezilya'da Demokrasiye Tahammül Edemiyor," *Siyasi Gazete*, no. Temmuz 2002, 47.

59 Bkz. Tonguç Çoban, "Yoksulluk Karşıtı Sosyal Hareketler," *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, ed. Y. Özdek, TODAİE İHADM Y., 2002, 351-379. Bu hareketler hakkında *cosmopolitik* dergisinin tüm sayılarında bilgi veren ve tartışan yazılar bulunmaktadır. Yukarıda künyesi verilmiş olan *Emeğin Yeni Dünyası* adlı kitabında Ronaldo Munck, 'küreselleşen neoliberal güçler'e karşı 1999'larla bir-

yerleştirerek anlattığı Brezilya'daki Topraksız İşçiler Hareketi (MST) hakkında Raúl Zibechi'nin yazısı, özellikle de "yeni kuşak" sosyopolitik hareketlerin temel özelliklerine ışık tutması açısından çok önemli.

VI

Bir ilke olarak ya da tarihsel bir olgu olarak kamusal alan sadece toplumsal olanı değil, mekansal olanı da ilgilendirir. Kamusal alanın fiziksel bir mekanı ya da bir coğrafyası olduğu gerçeği, kamusal etkinliklerin kaçınılmaz olarak belirli açık ve kapalı fiziki mekanlar ve kurumlar içinde şekillenmesiyle sınırlı olarak anlaşılmaz. Bu gerçek, insanın toplumsal ilişki ve yaşantı örüntülerinin zaten mekandan bağımsız olmaması, toplumsal olanın kaçınılmaz biçimde zamana ve mekana yerleşmişliği ve mekanın toplumsalın şekillenmesindeki etkisi (izin verme ölçüsü) gibi ilksel nedensellik bağından kaynaklanır. 1960-70'li yıllara kadar mekan boyutu, toplumbilimlerde genellikle ihmal edilen bir mesele olarak kalmıştı. Mekan ya toplumsal süreçlerin üzerinde işlediği, hep orada duran etkisiz bir yer olarak; ya da, yerel/tekil olayları etkileyen çevresel ve ikincil bir faktör olarak ele alınıyordu. Bu yıllara kadar toplumbilimlerdeki ana mekansallık anlayışı, toplumsalın sınırlarını çizen egemen devletlerin kapsadığı toprak parçalarını varsaymaya dayanıyordu. Mekanla doğrudan ilgilenen kent sosyolojisinde ise, özellikle yirminci yüzyılın başlarında mekan kent ile kırın; farklı kentlerin ya da kent içinde yaşayan toplulukların sınırlarını ayırt eden alan birimleri olarak ele alınmaktaydı. 20. yüzyılda Annales Okulu'nun sosyal tarih çalışmaları başta olmak üzere, Marksist literatürde mekanın tarihsel toplumsal önemi ve de kentsel toplumsal mekanın üretilmesi meselesi üzerine, küreselleşme söylemi gelişmeden önce düşünülmeye başlanmıştı. Yani, kentsel mekanı, sermayenin, paranın, malların, insanların, imajların ve bilginin küresel akışlarının düğüm noktaları olarak gören yaklaşım; onu küresel, bölgesel ve yerel düzlemler arasındaki eşitsiz ilişkiler bağlamında

---

likte 'aşağıdan gelen bir alternatif küreselleşme'nin ya da 'kararlı biçimde ulus devlet sınırlarının ötesine geçen' küresel mücadele ve dayanışmanın durumunu ve imkanlarını, bu imkanın başlıca öznesi olan (dünyanın Kuzey ve Güney bölgelerindeki) işçiler ve işçi örgütlerinin 'öyküsünü anlatarak' irdeliyor. 1990'lardan bu yana Yeni Dünya Düzenine karşı seslerini duyurmaya başlayan işçi örgütlerinde, özellikle de sendikalardaki yenilenme arayış ve biçimlerinin yanı sıra gelecekteki muhtemel iş ve emek biçimlerini ve 'küresel kalkınma'nın problemlerini, küreselleşmenin dayattığı engel ve çelişkileri de analiz ederek ele alıyor. James Petras ise, sosyalist bir perspektiften, özellikle Latin Amerika toplumlarında 'geçmişin bürokratik devletçiliğinin yanı sıra neoliberal sömürgeciliği de reddeden' sınıf hareketlerini, 'başarılı' yeni devrimci sosyopolitik hareket ve halkçı isyanları (kent işsizleri, topraksız kır işçileri, ezilen yerli halkların mücadelelerini) irdeliyor. Sivil toplum kurumları içindeki kutuplaşmayı da analiz eden Petras, sosyopolitik sınıf hareketleri ile azınlıkta kalan radikal STK'lar arasındaki ilişkinin geliştirilmesi için öneriler getiriyor. Bkz. *Küreselleşme ve Direniş*, çev. A. Ekber vd., İst., *cosmopolitik kitaplığı* Y., 2002. Neoliberal küreselleşmeye karşı direnme üzerine tartışmalar için ayrıca bkz. Küreselleşme, "Emperyalizm: Ne Yapmalı, Nasıl Direnmeli," *Praksis*, no. 7, Yaz 2002.

etkin biçimde ele alan küresel paradigmadan önce gelişmiş bir yaklaşımdı. Henri Lefebvre ve ardından Manuel Castells'in 1960 sonu ve 70 başlarında yayınlanan ilgili çalışmaları, "kendilerine özgü değerlerinin yanında... Marksizmin içinde bir asırdan beri uyumakta olan kentsellik konusunu hayata döndürmeleri açısından da önemliydiler." 1970'lerin başında Lefebvre'den esinlenen David Harvey de, Marksist kuramı coğrafya alanında 'kent' konusu bağlamında geliştirdiği yaklaşım ile özellikle kentsel çalışmalar üzerinde önemli bir etki yaptı.[60] Marksistlerin kapitalizmin yeni küresel ekonomi politiğine ilişkin geliştirdikleri tarihsel-coğrafi analizlerin yaygınlaşması da, zaman ve mekanın kapitalizmin gelişmesindeki ve çok yönlü analizdeki öneminin farkındalığını arttırdı. Yine de tabii, gerek yukarıda Balibar'ın anlatısında, Wallerstein'ın, Castells'in ya da küresel kent üzerine çalışanların eserlerinde ve Negri-Hardt'ta da görüldüğü gibi küreselleşme altında mekan analizinde, öncesinde olmayan 'akış' ve 'şebeke' (ağ) gibi kavramları içeren ve ulusal 'sınırlar' nosyonunu aşan bir perspektif açılımı var. Bu yeni perspektif, bir yandan jeopolitikanın önemini vurgulayarak yeryüzünde somut olarak var olan mekansal ve coğrafi (küresel-yerel, merkez-çevre, Kuzey-Güney gibi) ayrım düzlemlerine hitap ediyor; öte yandan da yeni enformasyon ve iletişim teknolojilerinin ürettiği küresel sanal uzam boyutunu içeriyor.

Bu bağlamda, Gottdiener'in yazısı, 1960'larla birlikte, genel olarak üretim ve yerleşim alanlarının ve de kentsel mekanın edilgin olmayan bir boyut olarak; toplumsal süreçler ve aktörler tarafından üretilen ve aynı zamanda onları etkileyen bir boyut olarak nasıl ele alındığını gösteren bir örnek olmasından dolayı önemli. Mark Gottdiener "Mekan Kuramı Üzerine Bir Tartışma: Kentsel Praksise Doğru" adlı yazısında, Marksist çözümlemede farklı duruşlara sahip iki önemli düşünür Henri Lefebvre ve Manuel Castells'in 'kentsel' kavramlarını karşılaştırırken, önemli bir amacının da Anglo-Sakson dünyasında bilinmeyen ya da çarpıtılarak bilinen Lefebvre'in düşüncesinin Castells'in yorumları aracılığıyla açığa çıkarılması olduğunu söylüyor. 1984 yılında yayınlanmış olan Gottdiener'in yazısı Castells'in 1970'lerdeki düşüncesinin bugüne varan gelişimini (ve bu gelişim içinde Lefebvre'den etkilenme tarzını) izlememizi mümkün kılmıyor.[61] Yine de yazının önemi,

---

60 Ira Katznelson, "Önsöz," ***Sosyal Adalet ve Şehir***, David Harvey, İst., Metis Y., 2003, 9-14 (alıntı, 11). Coğrafya alanında Marksizm ve kenti buluşturan 'buluş ve konuyu' bu kitabıyla ortaya koyan Harvey, kitapta toplum ve mekan ilişkisini hem liberal hem de sosyalist perspektiften iki ayrı kısımda kuruyor ve "toplumsal süreçleri ve mekansal biçimleri, analitik olarak ve eyleme rehber oluşturacak şekilde bir araya getirmenin mümkün olduğunu kanıtlamayı ve bunların yorumunu göstermeyi amaçlıyor." (10).

61 Küreselleşme tartışmalarıyla birlikte kentin, 20. yüzyılın başındaki kent sosyolojisi döneminde olduğu gibi toplumsal süreçleri analiz etmek için yeniden stratejik bir alan haline gelmesi, genel olarak sosyal bilimler açısından önemli sonuçlar ortaya çıkarmaya başladı. 1970'lerden beri mekanı toplumsal analizin etkin bir boyutu olarak ele almakta olan (ve Gottdiener'in düşüncesini 80'lere dek izlediği) Manuel Castells, günümüz kapitalizmine ilişkin 'şebeke toplumu' kuramını

ikili. Bu yazı esas olarak kenti politik bir kamusallığın mekanı olarak görmekle; kentsel praksisle ilgili. Kentsel mekana salt ekonomik ve sosyal bir alan olarak değil, ama aynı zamanda politik bir kamusal alan olarak bakmayı mümkün kıldığı; 'kolektif tüketim,' 'kamu yararı,' kentsel toplumsal hareketler ve gündelik yaşam arasındaki ilişkiyi açtığı ve sonuçta kentsel praksis konusunda düşünen iki önemli düşünürü bir arada tanımamızı sağladığı için önemli.

Gerek Koçak gerekse Negri'nin yazılarında işlenen günümüzdeki 'kamusal hizmetler' nosyonu, Fordist sosyal devlet bağlamında 'kolektif tüketim' araçları şeklinde tanımlanmış ve kentsel toplumsal hareketlerle ilişkisi kavramlaştırılmıştı. Castells'in yaklaşımında da, işgücünün yeniden üretimiyle kolektif tüketim süreçleri arasında ilişki kurulduğunu görüyoruz: 'Kolektif tüketim,' bütün toplumsal grupların günlük yaşantılarının temelinde yer alan konut, eğitim, sağlık, kültür, ticaret, ulaşım.. araçları ve süreçleridir. 1980 başlarında Castells için kentsel sorunlar, kolektif tüketim araçlarının örgütlenmesiyle ilgili sorunlar haline gelir. Bir başka deyişle, kolektif tüketim araçları, kamu yararı ya da sosyal haklar kategorilerinin nesnesi haline gelmiştir. Bu kolektif tüketim araçlarının üretim, dağıtım ve yönetimi de şirketlerin düzenlemesine değil de siyasi otoritenin müdahalesine bağımlı olduğundan, kentsel olarak nitelenen sorunların sosyolojik incelenmesinin temelinde yeni eşitsizlik kaynakları yaratan devletin neden olduğu yeni toplumsal bölünmelerin ürettiği kentsel politikanın incelenmesi yatar. "Kentsel, bu anlamda siyasi mücadelenin ve bu mücadelenin konusunun nesnesi ve merkezidir." Castells'in düşüncesinde kentsel politikanın temel ilgi alanını oluşturan kentsel toplumsal hareketlerin rolü böylece ortaya çıkar. Ona göre kentsel toplumsal hareketler, sınıf mücadelesinin işyerinden (artı değerin paylaşımından) topluluk mekanına (işçilerin kendilerini yeniden üretmesini sağlayan tüketim araçlarının alanına) girmesiyle belirginleşir. Castells'e göre:

> "...Toplumsal gruplar arasındaki bu eşitsizlikler, mantığı gereği tüketimin örgütlenmesine karar veren sınıf sisteminden bağımsız değildir. Ancak eşitsizliğin özgül yapısında beliren konumlar, sınıf ilişkilerinin yapısıyla bire bir bağdaşmazlar."

---

geliştirdiği ***Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*** adlı üç cilttik önemli eserinde küresel ağların düğüm noktaları olarak ele aldığı kentlerdeki dönüşümü ve aralarındaki yeni hiyerarşik düzeni de analiz eder (bkz.*The Information Age: Economy, Society, Culture*, vol. 1,2,3, Oxford, Blackwell, 1996, 1997, 1998). 'Küresel kent' konusundaki öncü çalışmasında Sassen, günümüzde coğrafi olarak dağılan üretim birimlerinin gerektirdiği yönetim ve planlamanın yanı sıra finans, ticaret ve bunlarla ilişkili hizmetlerin merkezileştiği küresel kontrol merkezleri olarak işleyen üç ana kenti, New York, Londra ve Tokyo'yu ayırt eder. bkz. Saskie Sassen, *The Global City*, Princeton, PUP, 1991. Küresel kent tartışması içinde İstanbul'u ele alan bir derleme için bkz. Çağlar Keyder [der.], *İstanbul: Küresel ve Yerel Arasında*, İst., Metis Y., 2000.

Böylece kolektif tüketim araçlarını elde etme mücadelesine dayanan kentsel toplumsal hareketler, kapitalizme karşı mücadelede yer almamış olan toplumsal kesimleri de kendine çekerek işçi sınıfının mücadelesini güçlendirecektir.[62]

David Harvey toplumsal iktidarın, para, zaman ve mekan üzerindeki hakimiyetle bağlantısını tartışırken, şöyle der:

> "Mekan üzerindeki hakimiyetin, günlük hayat içinde ve üzerinde toplumsal iktidar kurmanın temel ve kapsayıcı bir kaynağı olduğu fikrini, Henri Lefebvre'in sebatkar sesine borçluyuz."[63]

Lefebvre, kente tarihsel bir savla bakar ve aslında günümüzde kapitalizmin yeni küreselleşme sürecinin aşikar kıldığı jeopolitikanın önemini öngörür: Ona göre kent, yalnızca işgücünün yeniden üretildiği yapısal çevre değildir. Kent, kapitalizmin yeniden üretiminin nesnesi ve öznesidir: Kapitalizmin hayatta kalabilmesi, üretimin bütün toplumsal ilişkilerinin yeniden üretimiyse eğer, bu süreç, kapitalizmin mekana yerleşmesi, yeni mekanlar üretmesi ve örgütlemesiyle mümkün olur. Ailede gerçekleşen biyolojik yeniden üretim, işgücünün ve toplumsal ilişkilerinin yeniden üretimini içeren düzey ve süreçleri bir arada tutan şey, toplumsal mekandır. Bu toplumsal mekanda örgütlenen ilişkilerin özü ise, gündelik hayat pratiğidir; böylece aslında, baskı biçimleri gündelik hayat adı altında maskelenerek sürdürülürler. Kapitalizm öncesi kentlerdeki toplumsal kullanım mekanının yıkımını ve gündelik hayatın yabancılaşmasını getiren kapitalistleşme süreci, yönetsel ve ekonomik tahakkümün soyut mekanını üretir. Lefebvre'e göre toplumsal ilişkilerin yeniden üretiminin denetimcisi olan devlet, 'gündelik hayatın düşmanıdır.' Bu nedenlerle devrimci eylemin mekana el koymadan, özel mülkiyet ve metalaşmanın egemenliğindeki 'soyut' mekanı kullanım değeri olan mekana dönüştürmeden gündelik yaşamı dönüştüremeyeceğini öne sürer. Henri Lefebvre'in aslında, Negt-Kluge'nin günümüzde insan yaşamının ve aklının giderek metalaşması konusunda öne sürdüğü savı, 'toplumsal mekan' açısından geliştirdiği söylenebilir. Bu kısmı, Lefebvre'den (Gottdiener'in yazısında yer alan) bu konuda bir alıntıyla bitirelim:

> "Toplumu değiştirmek, yaşamı değiştirmek, eğer ele geçirilen mekanın üretimi gerçekleşmiyorsa bir anlam ifade etmez... <Değişim değeri egemenliğindeki> soyut mekan, çok somut sınırlamalarıyla birlikte olağan varlığını sürdürdüğü ve ortada teknik ilerlemelerden başkaca bir şey bulunmadığı,

---

62 Castells'in Türkçede yayınlanmış olan bir eseri için bkz. *Kent, Sınıf, İktidar*, İst., Bilim ve Sanat Y., 1997. Castells'in 'kentsel toplumsal hareketler' kavramını 80'ler sonrası Türkiye'nin koşullarına uyarlayarak kullanan ve göçmenlerin kentsel tutunma sürecinde geliştirdiği yeni sosyal tabaka ve ağların politik sonuçlarını irdeleyen ufuk açıcı kent araştırmaları için bkz. Sema Erder, *Umraniye*, İst., İletişim Y., 1996; *Kentsel Gerilim*, İst., Umag Y., 1998.

63 Bkz. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. S. Savran, İst., Metis Y., 1999, 255.

iş, ikamet ve dinlenme mekanlarının birbirinden kopuk konumlarını korudukları ve ancak politik denetim yoluyla bir araya getirilebildikleri sürece 'yaşamı değiştirmek' tasarısı, kimi zaman bir kenara atılıveren, kimi zaman yeniden sarılınan bir slogandan öteye geçemeyecektir."

Bu alıntının söylediklerini günümüz dünyasındaki sistem karşıtı hareketlerin amaçları açısından, özellikle de (küresel) mekanı daha çok 'sanal' boyutuyla ele alma alışkanlığına karşı düşünmeye değer. Zaten bu kısımda yer alan yazısında Raúl Zibechi de, MST hareketinin başarısının nedenlerinden birinin de, 'siyasi arenada toprak, baskı ve toplumsal adalet temaları üzerinde düşünülmesini sağladığını' söylerken, ya da topraktan, 'yani üretim ve yeniden üretim araçlarına sahip olarak yeni insan ilişkileri yaratacakları fiziksel bir mekan'dan bahsederken, köyde ya da kentte 'ortak mülkler'in önemi hakkında konuşmuş olmuyor mu?

VII

"Öffentlichkeit, **tecrübeyle doldurulmuş** bir kamusal alana, ahlaki olan ve bağımsız bir vicdan içeren, tözel bir kamusal alana işaret eder... Bir fenomen olarak Öffentlichkeit, özel olanın karşıtıdır... Böylece Öffentlichkeit, **bir kendine güven işaretidir.** Eğer kendimi bir kolektif içinde anlaşılır kılabildiğime inanıyorsam, bu kamusaldır...Kendimi kamusal olarak ifade edememem, **mahremiyetin tiranlığıdır.**"

'Burjuvazinin diktatörlüğü' kendisini bu kamusal alanın kompartmanlaştırılmasında, yani biçimlerinde ifade eder... biçimlerin kendisi (yani örneğin, güçler ayrımı; kamusal ve özel, politika ve üretim, gündelik dil ile hakiki toplumsal ifade ayrımları; bir yanda eğitim, bilim ve sanat, öte yanda kitlelerin çıkarları ve tecrübeleri arasındaki zorlanmış bölünme), toplumsal eleştirinin, karşıt kamusal alanın ve nüfusun çoğunluğunun kurtuluşunun salt dile getirilmesini bile engeller."

—ALEXANDER KLUGE

"Kamusal Alan ve Tecrübe'nin bitiş cümlesinde alternatif bir üretim politikası ve amacı şöyle özetleniyordu: 'Proleter kamusal alan, kendine hedef olarak karşılıklı ilişkileri içinde insan duyularını alan, toplumsal ve kolektif üretim sürecinin adıdır.' Zusammenhang ya da 'ilişkisellik' olarak özetlenebilecek bu ilke, burjuva ve endüstriyel-ticari kamusallık ikilisinin ulusal özneden yeni dünya düzenine dek bir tutarlı bütünü temsil ettiğine ilişkin düzmece iddiasından tamamiyle farklıdır."

"Karşıt kamu, marjinalleştirme ve mülksüzleştirmenin ürettiği kolektif tecrübe içinde zeminini bulan dayanışma ve karşılıklılık biçimleri sunar... (bir topluluk dilinin) karşıt kamusal statüsü ve etkililiği iki faktöre bağlıdır: Birincisi, kendisinin topluluk vaadini sentetik ve karma imajlar aracılığıyla yeniden keşfettiğinin farkında olma ölçüsüdür. İkincisi, kendi sınırları içindeki farkları ve farklılaşmayı kabul etme ölçüsü ve çoklu biçimde belirlenmiş cinsel-toplumsal kimlikler ve özdeşleşmeleri kabul etme yeteneğidir."

—MIRIAM HANSEN

Derlemede kolektif kültürel yaratıcılık biçimleri olarak ele aldığımız toplumsal hareketlerin tarihine ve dönemsel özelliklerine Wallerstein'la birlikte "sistem karşıtı hareketler" ışığında bakmıştık. Kendisi, 1989 sonrasında dünyada ortaya çıkan çeşitli yerel-küresel toplumsal hareketleri, 1960'lar döneminin yeni toplumsal hareketlerinin bir uzantısı, belki de yenilenen ikinci evresi olarak ele alıyor; antikapitalist bir politik hareket için sistem karşıtı toplumsal hareketler 'ailesinin' oluşturulması gerektiğini düşünüyordu. Negri-Hardt ise, *İmparatorluk* kitabında, 1989'da başlayan ve 1990'lar boyunca dünya çapındaki neoliberal devlet ve sermaye politikalarına karşı gelişen, Tiananmen Meydanı olayları, Chiapas ayaklanması ve Los Angeles isyanlarından Fransız ve Kore grevlerine dek, sosyal bağları yeniden elde etmeye girişen, birbirinden farklı, tekil, yerel ama küresel düşünen, geniş katılımlı toplumsal eylemler dizisine, "kıpırdanmalara" işaret ediyordu. Antonio Negri'ye derlemedeki "Kamusal Alanın Yeniden Ele Geçirilmesi" yazısını yazdıran, 1995'teki Fransız Grevi özelinde bu kolektif direniş ve isyan hareketleri dizisiydi. Bu hareketler arasında

'ortak bir düşmana karşı ortak bir dil kurulması' için gereken ilişkilenmenin, yeni iletişim teknolojilerinin bunca gelişmesine rağmen layıkıyla gerçekleşmemesini "iletişim paradoksu" terimiyle karşılayan Negri'ye göre, bu sorun 1999 Seattle olaylarıyla aşılmaya başlamış olabilirdi. Seattle'da neoliberalizmin anayasasını yazan Dünya Ticaret Örgütü'nün toplantılarını hedef alarak ortaya çıkan ve giderek Dünya Sosyal Forumları geleneğinin oluşmasına yol açan 'küreselleşme karşıtı hareketler' ortaklığı, bir yenilik arayışıydı. Bu ortaklık giderek sönümlense de 1990'ların başından başlayarak neoliberal iktidar pratiklerine karşı küresel düşünen ama yerel mücadeleler ekseninde ortaya çıkan kolektif ileşitim ve eylemlere ait ses, söz ve imajlar, yeni küresel enformasyon ağları aracılığıyla artan bir hızla ilişkilenip yayılarak, yerel-küresel karşıt kamusal alan diyebileceğimiz kolektif bilgi, tahayyül ve dayanışma alanının çoğul, kısmi parçalarını oluşturmaya başlamıştı.

2011 yılının başından itibaren ise, aslında özellikle Zapatistlerde ya da Topraksızlar Hareketi'nde gördüğümüz, kamusal bir mekana el koyan ve orada insanlar arasında 'ortaklaşmaya' kapı açan başka türlü bir antikapitalist politik hareketler ortamının kentsel görüntüleri oluşmaya başladı. 1989'la başlayan toplumsal hareketlere benzer yerel-küresel özelliklere sahip olan, ama yine de dünyanın dört bir yanında pek çok büyük kentin politik bellek mekanlarında, meydan ve sokaklarında şaşırtıcı bir kendiliğindenlikle ortaya çıkan, birbirinden ilham alan, birbiriyle dayanışma gösteren, geniş kitlesel katılıma sahip bir toplumsal hareket dalgasının yükselişine tanık olduk. Silvia Federici, 2010'lu yılların bu hareketlerine "işgal" tamlamasını veren Occupy Wall Street hareketinin uzun zamandan beri ABD'de gerçekleşen dünya çapındaki ilk antikapitalist hareket olduğunu söylüyor. Ona göre, 'işgal et' eylemlerinin ayırdedici özelliği, feminist hareket ile ortak alanları ve mülkleri geri almaya odaklanan 'müşterekler' (the commons) hareketinin birleşmesinden doğan yeni bir politika yapma tarzıdır:[64]

> "Bu hareket kendiliğinden ortaya çıktı, ancak benimsediği dilden ve pratiklerden, yetkililerin ve polisin vahşi saldırılarına karşı verdiği yanıtın olgunluğundan da görülebileceği üzere, hareketin bu kendiliğindenliği aslında oldukça örgütlüdür. Son on yılın küreselleşme karşıtı ve savaş karşıtı hareketlerinin krizinden doğan yeni bir politika yapma biçimini, feminist hareket ve ortak olanlar hareketinin birleşmesinden ortaya çıkan bir tarzı yansıtıyor. 'Ortak Olanlar Hareketi' (Müşterekler Hareketi) ile kastettiğim, **dayanışma ve otonominin antikapitalist mekanlarını ve topluluklarını yaratmak ve savunmak için verilen mücadelelerdi.** Birkaç yıldan beri insanlar, yalnızca karşıtlığa dayanmayan ve kişisel olanı politik olandan ayırmayan, bunun yerine politik mücadelenin merkezine insan ilişkilerinin, toplumsal ve ekonomik

64 Silvia Federici, "Feminism And the Politics of the Commons", www.commoner.org.uk/?p=113

ilişkilerin yeniden üretiminin daha elbirliğine dayalı ve eşitlikçi biçimlerinin yaratılmasını koyan bir politikaya gereksinme olduğunu belirtmekte."[65]

Neredeyse iki yüz yıldır hegemonik özel/mahrem ile kamusal arasındaki katı ayrımın cinsiyetçiliğini sorgulayan feminist kuram ve hareket, "kişisel olan politiktir" diyerek politikanın alanını ve konusunu bu ayrımların ötesine ve gündelik hayatın içine taşıdı. Silvia Federici'ye göre 2010'lar sonrası toplumsal hareketler kolektif "yeniden üretim" biçimleri oluşturma ihtiyacını karşılamaya yönelmişlerdir. Feminist hareketten alınan yeniden üretime yönelik bu ders, "politik hareketin gündelik hayatın yeniden üretiminden ayrılamayacağı, bu nedenle mücadelede yer almak için yeniden üretim ilişkilerinde devrim yapılması gerektiği anlayışıdır."[66]

Hayri Kozanoğlu da, "10 Soruda Wall Street Eylemleri" yazısında, ABD'de başlayıp dünyaya yayılan 2008 finans krizine tepki olarak 2011'lerde ABD, Ortadoğu ve Avrupa'da ortaya çıktığını öne sürdüğü çeşitli direniş ve isyanların püf noktasının, geçici tekil eylemlere dayanmaktan ziyade bir kamusal mekanı işgal edip ya da mesken tutup, burada alternatif, dayanışmacı ve özgürleştirici bir gündelik yaşam tarzını yeniden üretmekte yattığını belirtiyor. Eylül 2011'de ABD Manhattan'da Zuccotti Parkı yakınlarındaki Wall Street'te başlayan ve bir hafta içinde küresel boyut kazanan Wall Street'i İşgal Et eylem dalgasını anlatıyor, irdeliyor: Kanadalı muhalif bir derginin çağrısıyla tetiklenen bu işgal eylemleri, aynı yıl şubat ayında Mısır'da Tahrir Meydanı'nın işgaliyle başlayan kolektif politik kalkışmadan ilham aldı, Mayıs'ta Madrid'in Puerta del Sol Meydanı'nda üstlenen "Öfkeliler Hareketi", Atina'nın Sintagma Meydanı direnişi, Şilili öğrencilerin kitlesel eylemleri, İsrail orta sınıflarının isyanlarıyla beslendi. Wall Street'i işgal eylemleri, finans sektörünün merkezini, James

65 Max Haiven'in'in Silvia Federici ile Söyleşisi için bkz.: Silvia Federici ve Max Haiven, "Feminizm, Finans ve Occupy'ın Geleceği", *Gezinin Yeryüzü Kardeşleri: İşgaller ve Yeniden Üretim Üzerine Mücadele*, der. Sinem Özer, İst., Otonom Y., 2013, 171-185 (172-173)

66 Negt-Kluge ve Negri-Hart'ta da gördüğümüz gibi, (özellikle 1960'lardan beri Althusser başta olmak üzere hem Marxist teoride işlenerek geliştirilen hem de 1968'lerin düşünsel dünyası ve yeni toplumsal hareketlerine yön veren) "yeniden üretim" vurgusu, üretimin sadece maddi malların değil yaşamın kendisinin tüm alanlarıyla üretilmesini de kapsayarak üretim ve emek kavramlarını genişletilirken, "maddi/üretken emek" ile "gayrimaddi/yenidenüreten emek" kategorilerinin içiçe düşünülmesini sağladı. Böylece, her iki türden emeğini satan herkesin, yaşayan emek gücünün 'proleter' niteliği adlandırılmaya başlandı. Haiven, Marxist ve feminist bir yazar ve militan olan Federici'nin arkadaşlarıyla birlikte, küresel ve yerel iktidar ilişkilerini anlamak için işledikleri "yeniden üretim" fikrini anlatırken, "emek gücü"yle bağını da kuruyor: "Yeniden üretim yalnızca insanların biyolojik olarak nasıl yeniden ürediği değil, aynı zamanda birbirimizin bakımını nasıl yaptığımız, gıda ve barınak erişimimize bağlı olarak fiziksel bedenlerimizi nasıl yeniden ürettiğimiz, kültür ve ideolojinin nasıl yeniden üretildiği, toplulukların nasıl kurulduğu ve yeniden kurulduğu ve direnç ve mücadelenin nasıl sürdürülebileceği ve yaygınlaştırılabileceği çevresinde gelişen ve bunları kapsayan çok daha geniş bir kavramdır. Kapitalist bir toplum tartışmasında yeniden üretim aynı zamanda "emek gücünün" (yani çalışma kapasitemiz ve genel olarak işgücünün) hem günlük hem de kuşaklararası yeniden üretildiği sürece işaret eder."

Petras'ın deyişiyle ülkedeki "kötülüklerin kaynağı ve eşitsizlikleri temsil eden" finans merkezini, yani kapitalist sistemin göbeğini hedefledi. Eylemlerin Wall Street'i hedef almasının nedeni, 1970'lerde kapitalizmin döngüsel kriziyle başlayan neoliberal yeniden yapılanmanın son halkası olan finanslaşmanın, özellikle de 2008'de yarattığı borç balonuyla kitleleri sürüklediği borç bataklığı ve gelir eşitsizliğiydi. Ama ülkenin %99'unu temsil ettiklerini söyleyen Wall Street eylemcilerinin temel eleştirileri ve karşı çıkışlarına bakıldığında, bunların sadece finans dünyasıyla ilgili olmadığı, "sistemin tüm habasetleri"ni gözler önüne serdiği görülüyordü: Çokuluslu şirketlerin kar hırsı, hükümetin krizin mağdurlarını değil, bankaları kurtarma operasyonu, kanunsuz hacizler; lobicilik, rüşvet ve büyük şirketlerin egemenliğindeki temsili siyasi sistem; egemen cinsiyet, ırk, millet, yaş ayrımcılığı; bozuk adalet ve sağlık sistemi, eğitimin piyasalaştırılması, emekçilerin kazanımlarının gaspı, mahremiyetin metalaştırılması, işkence ve emperyalist politikalar.[67] Kozanoğlu eylemcilerin profiline ilişkin yazına bakıldığında da, sistemin tüm habasetlerinin neden olduğu mağduriyetin okunabileceğini söylüyor: seçim sandığından umudunu kesen öğrenciler, gençler, kadın hareketi, ekolojik hareket gibi 1960'ların toplumsal hareketlerinin gelenler, ezeli sistem muhalifleri (sosyalistler, anarşistler, sistem için akil figürler), eylemleri desteklemeye gelen çoğu işsiz, dışlanmış ücretli, emekli ezilenler. Sendikalar da eylemlere destek vererek ve deneyimlerini aktararak harekete güç kattılar. Wall Street eylemcileri, koordinasyon içinde, eşit söz hakkına dayanarak tüm kararlarını uzlaşmayla alan 'doğrudan demokrasi' yöntemleri uyguladıkları gibi, Seattle eylemleri başta olmak üzere geçmiş eylem deneyimlerinin hafızasını tazeleyerek, deneyim aktarımına önem verdiler.

> Kozanoğlu, işgal eylemlerinin püf noktasının bunların kamusal bir mekanı işgal/mesken ederek orada alternatif bir yaşamı yeşertmesinde yattığını öne sürerken, bu eylem tarzının Wall Street ve Tahrir Meydanı'ndan Kızılay Meydanı'ndaki Tekel Direnişi'ne dek geçerli olduğunu düşünüyor. Wall Street eylemlerinde, Zuccotti Parkı ve diğer kamusal mekanlarda, mücadele içinde tanışma, konuşma, gündelik hayatın temel ihtiyaçlarını ve direnişi birlikte örgütleme, koordine etme, ortak bir ruh ve mücadele azmini paylaşma ve yeşertmeye dayalı bir ortak yaşam kurma çabası var. Üstelik zor zamanlarda, polis şiddeti ve bunun tehdidi altında yaşarken aynı zamanda işgalleri mahal-

67 Haiven'le söyleşi'sinde Federici de, aynı noktaya değiniyor: "Bu hareketin yalnızca finans dünyasının işlediği suçlarla ilgili olduğunu düşünmüyorum... işgallerin bazılarına yapılacak bir ziyarette, çok çeşitli konuların tartışıldığı ve çok çeşitli örgütlenme faaliyetlerinin yürütüldüğü ve ayrıca bu hareketin çeşitli bileşenlerden oluştuğu görülebilir. İşgaller her çeşit mücadelenin bir birleşme noktası haline geliyor: savaş karşıtlığı, cezaevi sistemine itiraz, sağlık hizmetleri ve eğitim reformlarına destek... öğrenci borçları karşıtı bir hareket... Occupy hareketi ayrıca temsili politikaya bir alternatif geliştiriyor ve fiili olarak bir doğrudan demokrasi ve özyönetim okuluna dönüşüyor." (s. 175)

lelere yayarak ve kurdukları çadır kent/kamplarda gündelik hayatı şenlikli etkinliklerle paylaşmaya çalışarak. İşgal hareketinin sonuçlarını değerlendiren Kozanoğlu, %99'lar hareketinin,[68] geniş kitleler nezdinde devletin iş, aş verme, eğitim ve sağlık gibi sosyal sorumluluklarını hatırlatarak, 1968 hareketi gibi kalıcı bir miras bıraktığına ilişkin yorumlara katılıyor.[69]

Bu kısımda yer alan yazar ve aktivistler, ABD üslü 2008 finans krizinin yarattığı yerel-küresel ezici ekonomik ve sosyal sorunlara tepkinin 2010'lu yıllarda ortaya çıkan yeni toplumsal hareketlerin 'kentsel müşterek/ortak alanların yaratılmasına yönelik' politika yapma tarzı üzerinde önemli bir etkisi olduğu; ve bu mücadele alanlarının, finansal krizin yakın sonuçlarının ötesine geçip kapitalist sistemin bütününü hedefleyen antikapitalist boyutlara sahip olduğu konusunda anlaşıyorlar. Antonio Negri'nin (Avrupa coğrafyası özelinde olsa da, farkı gözönünde tutarak yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıktığı her yeri dahil ederek) anlattığı gibi, "bu sorgulama ve mücadele alanları, temelde kentler ve metropollerle özdeşleşmiştir":

> "Eskiden emeğin örgütlenmesini merkezileştirmek fabrikaya düşerken bugün bu görevi metropoller devralmıştır: Bilişsel olsun olmasın elbirliğine dayalı emek ağlarını merkezileştiren ve sağladığı bağlantılarla, üretim ve mücadele arasındaki gerilimin ve kaynaşmanın derecesini artıran, metropoldür. Bu yüzden metropolitan alanda örgütlenme süreci içindeki maddi ve maddi olmayan emeğin, emek ve emek olmayanın, kültür ve (özellikle göçmenlere borçlu olduğumuz) kültürler arasında karşılaşma, militanlık ve örgütlenme alanlarının, kısaca mücadelenin örgütlendiği ve genel zekanın ürünlerinin temellük edildiği alanların giderek çoğaldığına tanık oluyoruz. O halde, yeni karşılıklılık biçimlerini etkinleştirebilecek, krizin en şiddetli etkileri karşısında yeni toplumsal korunma biçimleri oluşturabilecek özyönetim kurumlarını inşa etmek mümkün müdür?... Yalnızca, çeşitli Avrupa ülkelerindeki hareket-

---

68 David Harvey: 'Yüzde 1'den söz ederek *Occupy* bunu gündelik dile soktu... yüzde 1'in zenginliğini ciddi şekilde katladığı çok açık. Bunu farklı terimlerle ifadelendirmek, bir yüzde 1'den söz etmek, kapitalist sınıfla aynı şey olmayan ama onun merkezinde yer alan küresel bir oligarşi yarattığımızı kabul etmek demek. Bu, küresel oligarşinin ne yaptığını, söylediğini ve düşündüğünü anlatmaya hizmet eden bir tür anahtar sözcük. Harvey'le söyleşi için bkz.: dunyadanceviri.wordpress.com/2015/03/20/david-harveyle-roportaj-syriza-ve-podemos-uzerine

69 2011'in işgal hareketleri hakkında, 1948'ler ve 1968'lerle kıyaslaması da dahil, Chiapas'tan Wall Street'e toplumsal hareketler 'içinden konuşan' çeviri yazılar içeren kapsayıcı bir derleme için bkz.: Sinem Özer (der.), ***Gezi'nin Yeryüzü Kardeşleri: Direnişin Arzu Coğrafyaları***, İst., Otonom Y., 2013. 2011'de başlayan mücadele çevriminin on yıl öncesinden farkı hakkında bkz.: Michael Hardt, Antonio Negri, "Açılış: Bayrağı Devral", ***Duyuru***, İst., Ayrıntı Y., 2012, 7-13; Ayrıca: ***Praksis*** (21. Yüzyılda Direnişler Özel Sayısı), no. 34, 2014; Charles Tilly, "Toplumsal Hareketler 21. yüzyıla Giriyor", ***Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim, Doğan Çetinkaya*** (der.), İst., İletişim Y., 2008, 143-188.

lenmelerin birleşmesi ve eklemlenmesi, bugün yaşadığımız kriz politikaları üzerinde gerçek ve sürekli bir etkide bulunabilir..."[70]

Henri Lefebvre'den David Harvey'e mekanın üretimi üzerine yapılan çalışmalar bize, toplumsal hareketlerin mücadele alanlarının kapitalist kentleşmeyle bağlantısının sadece günümüzle sınırlı olmadığını, 19. yüzyıldan itibaren modern kapitalizmin gelişiminin mekanın yeniden üretilmesiyle mümkün olduğunu; kentsel ekonominin kentin toplumsal mekansal tarihinden olduğu kadar, toplumsal sınıf ve gruplar arasındaki çatışmaların tarihinden, yeni mülksüzleştirme ve güvencesizleştirme stratejilerinden ve kentsel mekanın sınıflar bazında ayrıştırılarak sürekli yeniden üretiminden ayrı düşünülemeyeceğini öğretti. David Harvey *Asi Şehirler* kitabında, kentsel ekonominin ve imar faaliyetlerini mümkün kılan finans sermayesinin rolünün Marksist kuramdaki ihmal edilmişliğini telafi ederek, kentsel altyapı, konut yatırımları ve rantla ilgili pratiklerin, "yeniden üretimin" olduğu kadar "üretimin" alanına nasıl dahil olduğunu gösteriyor: "Sermayenin artı değer arayışı peşinde hiç durmadan ürettiği artı ürünü soğurmasında şehirleşmenin (askeri harcamalar ve benzer bir dizi diğer olguyla birlikte) bilhassa etkin bir rol oynadığını öne sürüyorum."[71]

Harvey'in 2008 finans krizinin nedenlerini ve sonuçlarını, Marksist kentsel iktisat ve antikapitalist kentsel toplumsal hareketlerle ilişkisi bağlamında çözümlerken,[72]

---

70 Bkz.: Antonio Negri, "Avrupa'da Ulusal Solun Bitişinden Yıkıcı Hareketlere", *Gezinin Yeryüzü Kardeşleri: İşgaller ve Yeniden Üretim Üzerine Mücadele*, der. Sinem Özer, İst., Otonom Y., 2013, 223-237 (236). Antonio Negri ve Michael Hardt'ın *İmparatorluk* kitabından (bkz.: "Ortak Mülkler", 2002, 312-314) başlayarak pek çok kitabı İtalyan/Fransız "müşterekler" hareketi ve literatürünün düşünsel parçasıdır. Özellikle bkz.: Antonio Negri ve Michael Hardt, *Duyuru*, İstanbul: Ayrıntı, 2012; A. Negri ve M. Hardt, *Ortak Zenginlik*, İstanbul: Ayrıntı, 2011. Ayrıca: *Kolektif, İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika*, çev. S. Göbelez, S. Özer, İst., Otonom Y., 2006. Negri, yukarıdaki alıntısının yer aldığı yazıda, Avrupa'da yaşanan kriz ve bir ortak olan/müşterekler politikası çerçevesinde neoliberalizme karşı sistematik olarak anayasa reformları yerine, toplumsal hareketlerin yeni ve yıkıcı bir komünist projeye ve buna uygun öznelleşme yaratacak politik eylemlere başvurması gerektiğini söylüyor ve bu eylemleri üç kümede ele alıyor: (1) Güvencesizleşme ve mülksüzleşmeye karşı borçları ödememe ve 'yurttaşlık' geliri lehine işgal ve örgütlenme alanları üreterek mücadele yürütmek. (2) İktidarı yerinden edecek yıkıcı etkiyi, bir karşı iktidar uğrağı yaratmak. (3) Komünleşme (234-236).

71 David Harvey, "Şehir Hakkı", *Asi Şehirler: Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru*, çev. A.D. Temiz, İst., Metis Y., 2013, 43-69 (alıntı 47). Ayrıca bkz.: *Sermayenin Mekanları*, çev. B. Kıcır vd., İst., Sel Y., 2012; *Umut Mekanları*, çev. Z. Gambetti, İst., Metis Y., 2008.

72 *Asi Kentler* kitabını çeviren Ayşe Deniz Temiz, kitaba kıymetli bir "Sunuş" da yazmış Temiz, Harvey'in tezlerini irdeleyen kavrayıcı bir tanıtımın ardından, bu tezler çerçevesinde Türkiye örneğine bakarak, inşaat ve finans sektörleriyle devlet arasındaki çok katmanlı ilişkiler, imar mevzuatındaki yeni yasal düzenlemeler ve TOKİ gibi yapıların icraatlarına ışık tutuyor. Temiz, Türkiye'de devletin gayrimenkul üretim sürecine dahil oluşunu, gecekondu yapsatçılığından TOKİ aracılığıyla planlı konut çevreleri üretimine geçişle başladığını, ancak kamu plancı ve mimar kadroları tarafından yapılan planların kanun hükmünde olduğu bir düzenden, 2002'ler sonrası şehirler, mahalleler ve ortak alanların geleceğini belirleyen kentsel yatırımların yasama organının

kolektif bir hak olarak Lefebvreci "kent hakkı" nosyonunu güncellediğini görüyoruz. 2012'de ilk baskısı yapılan *Asi Şehirler* kitabı, Eylül 2011 tarihli Occupy Wall Street eylemlerinden bir yıl kadar sonra yayınlandı. Bu eylemlerden üç yıl kadar önce de, 29 Ocak 2009'ta Porto Alegre'de yapılan, dünyanın dört bir yanından toplumsal hareketlerin katılımcılarının geldiği Dünya Sosyal Forumu'nda "Antikapitalist Değişim İçin Örgütlenmek" adlı açılış konuşmasında Harvey, ABD üslü 2008 finans krizini analiz etmişti.[73] Bu konuşmada Harvey, bankaları insan yaşamından daha değerli bulan düzene karşı, gidişatı tersine çevirmek ve kapitalizme karşı bir alternatif yaratmak üzere 'kent hakkı'nı uygulamak için, sermaye fazlasının emilmesi problemi üzerinde tam bir hakimiyet kurmak gerektiğini ve bunun için tek yolun "sermaye fazlasının toplumsal hizmete çevrilmesi" ve böylece 1750'lerden beri %3 olan sermayenin büyüme hızı probleminden sonsuza dek kurtulmayı mümkün kılacak bir kent hakkı mücadelesine girmek gerektiğini öne sürüyor. Kent hakkını yaygın ve uluslararası bir talep olarak görerek toplumsal hareketlerin biraraya geldiği bir mücadele stratejisi öneren Harvey, kolektif talep olarak "kent hakkı"nı, varolandan pay almaya yönelik olanın ötesine geçerek sermayeyi radikal tanımlayarak ele alıyor:

> "'Kent Hakkı'nı hepimizin hakkı olarak, insan ihtiyaçlarını, bizim ihtiyaçlarımızı karşılayan şehirler yaratma hakkı olarak (ele alıyorum)... (Bu) zengin adamların sofrasındaki kırıntılara sahip olma hakkı değildir. Varolmasını istediğimiz değişik türlerdeki kentlerin daha ileri inşası için hepimizin eşit hakları olmalı. Kent hakkı, kentte hali hazırda varolandan talep edilen hak değil, kenti kökten değişik yapma hakkıdır. Tarihe baktığımda şehirlerin insanlardan çok sermaye tarafından idare edildiğini görüyorum. Dolayısıyla, bu kent hakkı mücadelesi içinde sermayeye karşı bir mücadele yer alacaktır"[74]

çoğunluğu tarafından tayin edildiği, rant ekonomisinin ortaya çıkardığı finans krizinin bedelinin toplumun yoksul tabakalarına kesildiği bir sürece geçildiğini anlatıyor. Türkiye'nin son dönem 'kentsel dönüşüm' siyasetini, müşterekler hareketini ve mahalle direnişleriyle ilişkisini, örnek olaylarıyla birlikte tartışıyor.

73 bkz.: David Harvey, "Kent Hakkı" (AntiKapitalist Değişim için Örgütlenmek), 2010 Dünya Sosyal Forumu Açılış Konuşması, Çev. S. T. Gülhan, Porto Alegre", *Dosya* dergisi, no. 21, Mimarlar Odası Ankara Şubesi, Ankara, Ekim 2010, 51-63.

74 ... (N)asıl bir şehir istediğimiz sorusu, nasıl kimseler olmak istediğimiz, ne gibi toplumsal ilişkiler arayışı içinde olduğumuz, doğayla nasıl bir ilişkiye değer verdiğimiz, ne tür bir yaşam tarzı arzuladığımız, hangi estetik değerlere sahip olduğumuz sorularından ayrı düşünülemez. Öyleyse ***şehir hakkı***, şehrin barındırdığı kaynaklara bireysel ve kolektif erişim hakkından daha fazla bir şeydir: Şehri gönlümüze göre değiştirme ve yeniden icat etme hakkıdır bu. Dahası bireysel değil, ***kolektif bir haktır***, çünkü şehri yeniden icat etmek kaçınılmaz olarak kentleşme süreçleri üzerinde kolektif bir gücün uygulanabilmesine bağlıdır. Kendimizi ve şehirlerimizi şekillendirmek

Kent hakkı mücadelesinin tarihsel olarak sermayeye karşı mücadelelerin "merkezinde olduğunu" söyleyen Harvey'e göre, 1848'de ilk büyük finansal krizini yaşayan sermaye, özellikle de 1970'den sonra üretime yatırım yerine artan bir şekilde mali varlıklara yatırım yapıyor, giderek artan sayıda finansal krizle karşı karşıya kalıyor ve bu finansal krizlerin çoğunun kökeni kentleşmede yatıyor. (Krizin bir sonucu kentsel mülk/arazi değerinin yükselmesi, kent yaşamının pahalanması; diğeri ise, yerinden etme, mülksüzleştirmedir).[75] "Kentsel dönüşüm aracılığıyla artı sermayenin emilmesi, sermaye birikim süreçlerinin yarattığı 'yaratıcı yıkım' yöntemiyle birbiri ardına gelen kentsel dönüşüm evreleri hemen hemen her zaman sınıfsal bir boyut arz eder, zira süreçten ilk ve en fazla etkilenen çoğu kez yoksullar, yoksunlar ve siyasi iktidarın marjinalleştirdiği kesimler olmaktadır. Eskinin yıkıntıları üzerinde yeni bir kentsel dünya kurmak için şiddet gereklidir."[76] Bugün dünyanın dört bir yanında ortaya çıkan anti kapitalist kentsel toplumsal hareketler ve mücadelelerin ardyöresine, 19. yüzyılın ortasındaki Haussmann'ın Parisi'ne bakan Harvey, Paris Komünü'nün kuruluşuna giden ayaklanmanın sadece bir politik devrim değil, aynı zamanda bir kentsel devrim olduğunu, komünün ilanına giden mücadelenin, onyıllarca süren Haussmann'ın yıkımı ve yeniden yapımının yarattığı ekonomik ve sosyal krizin kızıl kuşak yoksullarının üstüne çökmesiyle tetiklendiğini anlatır.[77] Lefebvre de "kent hakkı" kavramını öne sürerken, toplumu

ve yeniden şekillendirmek, insan hakları içinde en değerli, fakat bir o kadar da ihmal edilmiş olanıdır." *Asi Kentler*, s. 44.

75 Sermayenin egemenliği, kentsel mekan/kentleşme ve yeni toplumsal hareketlerin politika yapma tarzları arasındaki ilişki üzerine düşünmek, aynı zamanda karşı kamusallığın, tecrübenin ve insani yeteneklerin oluşumunun fiziksel ve toplumsal koşulları hakkında düşünmek anlamına gelir. Politik-estetik-etik bir ilke olarak "ilişkisellik" de kendi mekanını oluşturmadan, bir mekana yerleşmeden var olamaz; mekânsal, zamansal ve sosyal olarak mümkündür ve önünde sonunda modern tecrübe ufkunun kabı, kentsel toplumsal mekandır (bkz. derlemenin III. Kısım Giriş'teki toplumsal tecrübe ufkunun dönüşümüyle ilgili olarak "Kluge 'yle Söyleşi" hakkındaki anlatı).

76 *Asi Kentler*, s. 58.

77 Harvey anlatıyor: "1848 bunalımı atıl artı sermaye ve atıl işgücü fazlasının açıkça yanyana görüldüğü ilk krizdi."... İkinci İmparatorluk dönemi altında Haussmann, 'kentleşme yoluyla' artı sermaye, işsizlik sorunu ve siyasi hareketlerin bastırılması amacıyla işbaşına gelmişti ve Haussmann'ın yaptığı şey, artı sermayenin nereye harcanacağı sorusuna, borçlanmayla finanse ederek Keynesci bir kentsel altyapı yenileme sistemi kurarak yanıt vermekten ibaretti. Haussmann'ın yaptıkları yeni bir şehirli yaşantısı ve ve personası inşasını getirdi ve hep bir elden şehir yaşantısını değiştirerek dizginsiz bir tüketim kültürü sayesinde çok büyük bir artı sermayeyi soğurmayı/emmeyi başardı.... Fakat 1868'e gelindiğinde bütün bunların dayandığı, aşırı genişlemiş ve giderek spekülatif bir niteliğe bürünmüş olan finans sistemi ve kredi yapıları çöktü. III. Napolyon Bismarck Almanyası'na savaş açtı ve kaybetti. Bunu takip eden boşluğun içinden kapitalist şehir tarihinin en önemli devrimci anlarından biri olan Paris Komünü doğdu. Komün kısmen Haussmann'ın yerle bir ettiği şehir hayatına duyulan özlemden (1848 devrimi gölgeleri) ve Haussmann'ın faaliyetleri nedeniyle mülksüzleşen grupların şehri geri alma arzusundan yoğrulmuştu..." bkz. *Asi Kentler* kitabında, "Şehir Hakkı" içinde, 47-49. Ayrıca bkz.:David Harvey, Paris, *Modernitenin Başkenti*, çev. Berna Kılıncer, İst., Sel Y., 2012.

ve gündelik yaşamı değiştirmek için, değişim değerinin ve devlet baskısının egemenliğindeki soyut mekana el koymanın; fiziksel ve toplumsal mekanı somut kullanım değeri içinde yeniden üretmenin önemini öğretmişti.[78] Onun 1968 devrimlerinin toplumsal hareketler ufkunu etkileyen fikirleri, Castells ve Harvey gibi düşünürlerin yazdıklarıyla birlikte, kentin ve mekanın Marksist düşünceye yeniden içselleştirilmesini sağlayarak, sistem karşıtı hareketler ile kentsel toplumsal hareketleri ve toplumsal mekansal dönüşümü gündelik hayat düzeyinde düşünebilmenin kapılarını açtı. Castells, 1970'ler ve sonrası kolektif tüketim malları ve hizmetlerin özelleştirilmesinin sonuçlarını, bu mal ve hizmetleri yeniden müşterekleştirme hedefiyle ortaya çıkan yeni kentsel toplumsal hareket ve pratiklerin kentsel doğasını anlamamızın yolunu döşeyenlerdendi.[79] Toplumsal tahayyülde gündelik hayatta kentsel ortak varlıkları savunmanın ve dayanışmacı özerk topluluk mekanları yaratmanın yolları, Paris Komünü'nden Fatsa'ya, kırsal toprak ve kentsel kamusal mekanlar da dahil olmak üzere 'herkese ait olanları', yani 'müşterekleri' (ortak varlıklar, mülkler, değerler, kamusal kazanımlar) yeniden sahiplenen ortaklaşmacı toplumsal hareketlere çıkıyor.[80] Belki şöyle diyebiliriz: Zapatistlerin yaşam alanı olan ormanlarda ya da Brezilya'da MST militanlarının ve köylülerin el koyduğu topraklarda ürettikleri otonom ve dayanışmacı topluluklara dayalı politika yapma tarzı, 1990'lar sonrası artan biçimde dünyanın çeşitli coğrafyalarının "asi kentler"ine de taşımaya başladı.[81] Kent tarım projeleri dahil olmak üzere dayanışmacı ekonomi

---

78 Bkz.: Henri Lefebvre, *Kentsel Devrim*, çev. S. Sezer, İst., Sel Y., 2013; "The Right to the City", *Writings on Cities*, London, Blackwell P., 1996; Mekanın Üretimi, çev. Işık Ergüden, İst., Sel Y., 2014; *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev., Işın Gürbüz, İst., Metis Y., 1998; *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1, 2*, çev. Işık Ergüden, İst., Sel Y., 2010, 2013. Ayrıca, 1960'ların Yeni Sol'unun Marx'ı Freud ile okuyan, 1920'lerin kültür devrimcilerinin geleneğinin izini süren, Lefebvre'i takip eden dikkati için, bkz. Bruce Brown, *Günlük Hayatın Eleştirisi*, çev. Yavuz Alogan, İst., Ayrıntı Y., 1989; Alberto Melucci, "Toplumsal Hareketler ve Gündelik Yaşamın Demokratikleşmesi", *Birikim*, 1991, 55- 62.

79 Bu derlemedeki yazısında gördüğümüz gibi, kapitalist kenti anlamak üzere Althusser'in üretim ve yeniden üretim kavramlarıyla bakan Castells, yeniden üretimin mekanı olarak kentte, fabrika dışındaki yaşam bağlamlarının ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik taleplerin sınıf mücadelelerine nasıl eklemlenerek ortaya çıktığını anlattı; ve sosyal refah devletinin sosyal-ekonomik kazanılmış haklar silsilesinin bu elde edilişinin hikayesi, 1970'lerle birlikte geri alınışına karşı mücadeleleri kavramamızın terimlerini üreten kaynaklardan biri oldu.

80 David Harvey'in *Asi Şehirler* kitabında, "Şehir Hakkı" ve "Kentsel Müşterek Alanların Yaratılması" bölümünde "kamusal alan/olan" ile "ortak olan/müşterekler" konusundaki tartışması, ikisi arasındaki bağı ve fark konusunda zihin açıcı. Müşterekler meselesinde ayrıca: David Harvey, "El Koyarak Birikim", *Yeni Emperyalizm*, çev. H. Güldü, Everest Y., 2004, 74-175; David Harvey, "Ortak Mülkiyetin Geleceği," www.birgun.net/elestirelkultur_index.php?news_code=1301665370&day=01&month=04&year=2011

81 Zapatistlerin mücadelesi, derlemenin "I. Giriş'inde" ele alınmıştı. Zibechi, derlemedeki yazısında, toplumsal hareketlerin hem kapitalist topluma karşı çıkıp hem de o hareketi üreten yerleşik koşulları da içinde barındırması "paradoksuna" işaret ederken, bu sorunun çoğunlukla örgütsel yapıda, dikey otoriter yönetim ilişkilerinde ortaya çıktığını söylüyor. Ona göre bu açıdan

yapıları ya da otonomlar kurma girişimleri, yalnızca alternatif geçim yolları arayışı ve kentsel mekanın 'soylulaştırılması' sonucu eriyen sosyal bağları onarmaya yönelen şimdiki zamana sıkışmış görünen hayati saiklere değil, 19. yüzyıldan bugüne sistem karşıtı hareketlerin başarı ve yenilgilerinin öğrettiklerinden, Paris Komünü'nden 1968 isyanlarına dek çok çeşitli, farklı toplumsal hareketlerin ortak yaşam yordamı arayışlarının hafızasına, kolektif tecrübe ufkunun oluşumuna dayanıyor. Karşı politikanın gündelik hayatın eleştirisi ve dönüştürülmesinden kopuk olamayacağına ilişkin kolektif tecrübe ufku, hareketlerarası, yerellerarası, uluslararası ve kuşaklararası uzun, gerilimli, yenilgili olduğu kadar karşılıklılık ve elbirliği üreten fasılalı iletişim süreçleriyle genişliyor.

Wall Street İşgal eylemleri üzerine Kozanoğlu'nun yazısının ardından gelen dört yazı, 2013 Haziran ayında yaşadığımız Gezi İsyanı üzerine. Genel olarak dünyadaki toplumsal hareketler sahnesinin bir parçası olarak ele alınan Gezi İsyanı, karşı bir kamusallık oluşturma imkanına açılan kolektif yaratıcılık ve özgürleşme deneyimi açısından kuşkusuz Türkiye'nin son on yılının en önemli gelişmesi. Gezi Parkı'ndan başlayarak, "her yer Taksim, her yer direniş" çözümüyle ülkenin neredeyse tüm kentlerine yayılan eylemler, siyasal iktidar kadar muhalif güçlerin de beklemediği bir toplumsal enerjiyi açığa çıkardı. Gezi, sadece yaşandığı günlerde kalmayıp geleceğe taşınabilecek çok güçlü potansiyellere sahip bir direniş ve dayanışma geleneğinin yeniden canlanmasının imkanlarını yaratmış gibi görünüyor. Bu kısmın ilgili yazıları, ilki Ankara diğerleri İstanbul'da olmak üzere Gezi isyanına katılmış, (kendilerini büyük ihtimalle 'diplomalı bilişsel emekçiler/proleterler' olarak adlandıran) akademisyenler İlkay Kara, Begüm Özden Fırat ve Ezgi Bakçay'a ait. İlkay Kara, Gezi Direnişi hakkında, eylemler sürerken ve sonrasında üretilen çok sayıdaki gazete ve dergi özel sayılarından kitap ve belgesel filmlere dek yayınları toparlamaya girişti ve bu malzemeyi tematik betimleme ve yorumlarla sınıflayarak bir Gezi Kaynakçası oluşturdu. Bir bellek politikası izleyerek, Gezi Direnişi'nin Taksim olayları, Tekel Direnişi ve ODTÜ olaylarıyla ortak özelliklerini

---

Topraksızlar Hareketi (MST) farklı ve James Petras'ın belirttiği gibi, pek çok açıdan yeni kuşak sosyopolitik hareketlerin öncüsüdür: MST, "bürokrasinin hemen hemen hiç olmadığı ve güçlü bir ahlâk duygusunun belirleyici olduğu...bütün liderlerinin, katılım, evrenselleşme, demokrasi, mesleki ve siyasi eğitim adına bildik yaşam kalıplarını reddetmeleriyle de diğer hareketlerden ayrılıyor. Öncelik doğrudan eylemde." Toprak reformunu da temellendirmeye girişen MST, eylemlerini iki temel araca dayandırıyor: Toprak ve etik. Yani önce, üretim ve yeniden üretim araçlarına sahip olarak yeni insan ilişkileri yaratacakları fiziksel bir alan ve araçsal ilişkilerin yerine kardeşlik ve dayanışma duygularının etkinliği. Hareket içinde yer alan herkesin önceliği yeni kadın ve erkeğin yaratılmasında. Kadınların mücadelesinden ekolojiye farklı toplumsal hareketlerin taleplerinin hepsine sahip çıkıyor, varoluşun bütün yanlarını eylemine katıyor. Yerleşik değerlerin reddi ve yeni değerlerin oluşması ve yaygınlaşmasında MST kampları deneyimi, örneğine az rastlanır bir süreçtir, kamplar, *karşı iktidarın yaşam alanlarıdır*: "Bu alanlarda, insanlar sadece üretim araçlarına sahip olmak için değil, aynı zamanda yeni bir öznellik, yeni bir insanlık üretmek ve bireysel ve toplu olarak öznelliğin üretimini sahiplenmek için çalışıyorlar."

ve gönül bağını araştırarak yazdı. Begüm Özden Fırat ise Gezi Olayı'nı anlama ve yorumlamaya katkıda bulunmak üzere, bizleri günümüzde yeni toplumsal hareketleri ve literatürünü etkileyen "müşterekler hareketi" ve "estetik-politik eylemler" kavramlaştırmalarıyla buluşturan iki yazıyla (ikincisi Ezgi Bakçay'la birlikte) katıldı. Burada, anılan yazılar tanıtılırken Gezi etrafında dönen kimi tartışmalar ele alınıyor ve karşıt kamusallık niteliği taşıyan bir toplumsal hareket olarak Gezi İsyanı'nın estetik-politik-etik bir ilke olarak "ilişkisellik" özelliği etrafında bazı noktalara değiniliyor.

Türkiye dışından yazan pek çok düşünür ve militan, Gezi İsyanı'nı yorumlarken, 2011 sonrası dünyada ortaya çıkan toplumsal hareketler ile Haziran hareketini ilişkilendirdi. Occupy Wall Street eylemlerine katılan ve destek veren çok sayıdaki entellektüel arasında yer alan Slavoj Zizek, "Cennette Sıkıntı" yazısında, üstümüzdeki biber gazı bulutu daha dağılmadan, 2011'de Avrupa'da ve Ortadoğu'da oluşan politik mücadeleler sahnesine Gezi İsyanı'yla Türkiye'yi de dahil ederek değerlendirmişti.[82] Zizek'e göre değişik ülkelerde patlak veren bu isyan ve direniş hareketlerinin hepsinin taleplerini ayakta tutan, onları birleştiren ortak özellik "akışkan bir huzursuzluk, hoşnutsuzluk" halidir; bunun kaynağında da "antikapitalist güdü" yatmaktadır. Her bir ülkede en azından iki temel sorunun farklı bileşkeleriyle uğraşılıyor: Verimsizlik ve çürümüşlükle ortaya çıkan ekonomik yapı ve bunu çevreleyen otoriter politik-ideolojik aygıtlar. Günümüz küresel kapitalizminin genel (ekonomik) eğilimi pazarı daha da genişletmek, kamusal mekan ve kaynakları özel çıkarlarla kapatıp çitlemeye çalışmak, sağlık, eğitim ve kültür gibi kamusal hizmetleri kısmak ve özelleştirmek ve (politik-ideolojik olarak) otoriterleşen bir siyasi iktidar sürdürmektir. 2010'lu yılların yerel isyan ve direnişlerinin her biri, küresel kapitalizmin farklı etkileriyle boğuşuyor, bundan dolayı her bir tepkinin kendine ait farklı yerel özellikleri var. Tepkinin neye gösterildiği, eylemlerin talep, tarz ve repertuarını belirliyor. Bu bağlamda, Yunanistan'dan (uluslararası finans kapital ve sosyal hizmetleri tırpanlayan kemer sıkıcı devlet düzeni), Türkiye (kamusal mekanın ticarileşmesi ve otoriter dincilik), Mısır (Batıcı devlet rejimi) ve İran'a (çürümüşlük ve köktendincilik) dek küresel kapitalizme karşı ortaya çıkan protestolar, bu özelliklerden en az ikisinden muzdarip. Zizek'e göre, günümüz protesto ve başkaldırıları güçlerini; her türlü otoriter, adaletsiz ve ayrımcı pratiğe karşı bu düzen içinde geliştirilebilecek ekonomik, politik, kültürel talepler için mücadelenin yanı sıra kapitalizm sonrası topluluk fikrini yaşatma arzusundan ve deneyiminden almaktadır. Ama asıl soru, değişimin ilk heyecan verici dalgası bittiğinde, dalga dalga yayılan isyanlar "tükeniş

---

82 "Slavoj Zizek Türkiye'yi Yazdı: 'Cennette Sıkıntı'", 29/06/2013 www.radikal.com.tr/hayat/slavoj_zizek_turkiyeyi_yazdi_cennette_sikinti-1139685; Fulya Atacan da, Gezi isyanı dahil Arap İsyanlarını neoliberal politikaların iflasının ilanı olarak ele alıyor; bkz.: "Ortadoğu'da Isyanlar ve Gezi Direnişi", *Bizim Bir Haziranımız*, Engin Abat vd. (der.), İst., Patika Kitap, 2014, 439-449

alametleri" gösterdiğinde, sosyal ve ekonomik hayatın demokratikleşmesi için politik mücadelenin nasıl sürdürüleceğidir. Otoriter rejimlere karşı mücadelelerin geleceği için, hareketler arası koordinasyonun ve dayanışma zeminlerinin aranması önemlidir. Resmi ulusal tarih söylemlerinde birbirlerinin ötekisi kılınmalarına rağmen, (özelleştirme, kamusal mekanın çitlenmesi/çevrilmesi, sosyal hizmetlerin kısılması ve otoriter siyasetin yükselmesi gibi) benzer sorunlara sahip Yunanistan ve Türkiye'deki hareketlerin ilişkilenmesi gerekir.[83]

Sungur Savran da, Gezi eylemlerinin 2010 hareketleriyle bağını kurarken enternasyonalist bir konum alıyor. Ona göre, Gezi İsyanı ile "devrimci bir havza" olan Akdeniz havzasında 2011'de yaşanan isyanlar arasında bir bağ vardır, Taksim'e bulaşan Tahrir'in cesaretidir:[84] "Eğer insanların tahayyülünde Tahrir olmasaydı, bu hareket olmayabilirdi!... Enternasyonalizm böyle birşeydir." Sungur Savran, Gezi eylemlerinin (savunmacı) bir direniş ya da (iktidar perspektifi olan) bir ayaklanma olarak değil, esas itibariyle bir "isyan"diye adlandırılması gerektiğini düşünüyor:[85] "Gezi büyük bir bir halk hareketi ve isyanıdır... Yaygınlığı,

---

83 David Harvey'le Türkiye'de yeni çıkan Kapitalizmin 17 Çelişkisi ve Sonu kitabı (Sel Y.) üstüne Başlangıç Dergisi'nin yaptığı röportajda, Dergi'nin sorusu şöyle: "Kitap üç tehlikeli çelişki (sınırsız büyüme, çevre sorunu ve total yabancılaşma) ve bir dizi değişim vektörü üzerine bir tartışma ile sona eriyor. Bu bir tür program mı yoksa isyan farklı muhalefet formlarının bir çeşit esnek koalisyonuna mı dayanmalı?" David Harvey yanıtında, gündelik yaşamın politikasının öneminden bahsederken, Gezi Hareketi, Syriza ve Podemes'u ilişkilendiriyor: "Farklı muhalefet türlerinin birleştirilmesi daima temel önemde olacak ve bunu İstanbul'da Gezi Parkı'nda veya Dünya Kupası sırasında Brezilya sokaklarında gördük. Aktivizm temel önemde ve yine burada da, sorunun solun hiçbir şeye nüfuz edememesinde olduğunu düşünüyorum. Bunun bir dizi sebebi var fakat en önemlisi, solun, gündelik yaşamın politikası lehine, geleneksel olarak üretime odaklanmayı terk edememesi. Bana göre gündelik yaşamın politikası, devrimci enerjilerin birikeceği bir pota ve yabancılaşmamış bir yaşamın neye benzeyebileceğini tanımlayan faaliyetleri görebileceğimiz bir yer. Bu faaliyetler, çalıştığımız yerden ziyade yaşadığımız mekânların meselesi. Syriza ve Podemos, bize bu politik projenin ilk ipuçlarını sunuyorlar. Katışıksız devrimciler değiller ama çok büyük bir ilgi uyandırdılar. bastangicdergi.org/david-harveyle-roportaj-syriza-ve-podemos-uzerine/

84 James Petras'a göre ise, Türkiye'deki hareket Mısır'da yaşananlardan oldukça farklı. Türkiye'deki hareket solcu, demokrat, ilerici insanlardan, çoğunlukla çevrecilerden oluşan seküler bir hareket iken, Mısır'da İslamî güçlerin öncülük yaptığı, hem sağ hem sol kanadı içeren bir hareket vardı. Türkiye'de ordunun politik sürece dahil olmasına yönelik bir çağrı yapılmadı. Türkiye'deki koalisyon güçleri çok daha çoğulcu ve demokratikti. Ortak noktalar ise, her iki ülkede de kitlesel gösterilerin açık varlığı, parlamenter sistemin işlememesi, seçim politikalarının bir platform sağlamaması ve aşırı sağ kanadın gösterdiği sert reaksiyondu. Bkz.: James Petras, "Devrim, Devrimci Olmayan Sınıflardan Başlar", *Gezi Direnişi Üzerine Düşünceler*, der., Özay Göztepe, Ank., NotaBene Y., 2013, 141-148.

85 "... yaşadığımız olay bir isyandır. Çünkü esas olarak ufku hükümetin düşmesiyle sınırlıdır. Kitlenin imgelemi, tahayyülünde... istifa, en baş talep budur... İsyan en çok AKP'nin kurduğu baskı sistemine... ve hepimizin hayatına karışmasına.. karşıdır... Arkadan 10 yıllık neoliberalizmin etki faktörü... Varolan koşullara bir isyan kelimesi uygundur, ancak bir iktidar perspektifi yoktur.. Halkın farklı katmanları, tek bir sınıftan bahsetmiyoruz... O kadar heterojendir ki... bu isyanlar

uzunluğu ve etkisi bakımından eşi ve benzeri bulunmayan... henüz devrim haline gelmemiş ruşeym olarak varolan bir büyük halk hareketidir..."[86] Savran'a göre, 31 Mayıs günündeki isyan hareketinin başlangıcını Gezi Parkı'na polis müdahale tetiklemiştir, ama halkı beklenmedik bir isyana götüren nedenler daha geniştir: (1) Dehşetli polis baskısı, şiddeti, mahkeme baskısı ve diğer baskılar. İsyan, en çok AKP'nin kurduğu baskı sistemine karşıdır, halk AKP'ye karşı ayağa kalkmıştır. (2) Yine AKP hükümetinin halkın yaşam tarzına, kaç çocuk yapılacağından yatak odalarına, kürtaj yasağından itaatkar gençlik ayarlarına dek gündelik hayatta her şeye karışması. (3) 10 yıllık AKP neoliberalizminin, taşeronlaşmadan işçi cinayetlerine, sendikasızlaşmadan güvencesizleşmeye, kamudan sendikaları tasviyeye dek Türkiye işçi sınıfını atomize etme yöntemleri ve bunların yarattığı rahatsızlıktır. Savran, değişik katmanlardan gelen, farklı siyasal yönelimlere sahip Gezi eylemcilerinin sınıf profilinde dört büyük küme saptıyor: (1) Daha çok beyaz yakalılar ve onların üst katmanları; proleteryanın eğitimli kesimleri (öğretmenler, sağlıkçılar...). (2) modern küçük burjuvazinin temsilcileri ve (ücretli çalışanlar hariç olmak üzere doktor, avukat, mühendis, eczacı gibi bürosu olanlar) ve kitlesi hareketin hem içindeler, hem de onu destekliyorlar. (3) Gençlik ve genel olarak öğrenciler büyük rol alıyor. (4) aydınlar katmanı, özellikle batılılaşmış olanları. Bu katmanlarla birlikte de ortaya siyasi eğilimler çıkıyor. Savran'a göre, Gezi isyanı sırasında proleterya meydanlarda yoktur, ama işçi mahallelerinin bir bölümünde hareketlilik ortaya çıkmıştır. (KESK, grevi bir gün erkene çekerek, DİSK ise Taksim'e yaptığı yürüyüşle destek vermiştir. AKP, TÜSİAD ve emperyalist ortaklarıyla uzlaşamamıştır).

Türkiye'de Gezi üzerine yapılan pek çok derleme, İlkay Kara'nın hazırladığı kaynakçada en azından adlarına bakarken de anlaşılabileceği üzere, olayı çeşitli

---

son dönemde başka ülkelerde de görülüyor..." Bu bölümdeki Sungur Savran'ın alıntıları için bkz.: "Bu Bir Direniş Değil, Halk İsyanıdır", "15-16 Haziran Direnişi Işığında 'Tahrir'den Taksime Sınıf Mücadelesi" Paneli, 24.06.2013: www.yurtsuz.net/News.aspx?newsid=1609.UjhSqz_v9tE

86 "Olay" kavramını borçlu olduğumuz Alain Badiou'a göre, Gezi "tarihin uyanışı"yla bağlantılı bir andır. "İsyan etmenin hak" olduğunu gösteren, özgürlük, gerçek demokrasi ve yeni bir hayat arzusuyla hükümetin muhafazakar politikalardan vazgeçmesini talep eden, devletin polisinin şiddetli saldırısına karşı koyan bir "doğrudan ayaklanma"dır. Popüler devrimci hareketin potansiyel güçlerinden biri olan eğitimli gençlik ile ücretli küçük burjuvanın, işçiler, kadınlar, düşük ücretle çalışanlar ve daha çoğuyla bir araya gelerek, gerici hükümete karşı çıkmasıdır. Ancak sorun, Tunus ve Mısır dahil benzeri ayaklanmaların olduğu yerlerde olduğu gibi, bundan sonra ne olacağı, "bu cesur ayaklanmanın gerçek bir tarihi ayaklanmanın yolunu açıp açamayacağıdır". Badiou bu isyanın "geleceğin siyasetinin yeni yuvası"nı yaratabilmesi için, batı tarzı demokrasilerde orta sınıfın yaşadığı gibi bir hayat yaşamak arzusunun ötesine geçmesi gerektiği ve bunun ancak daha geniş kitlelerle bağ kurmakla mümkün olabileceğini söylüyor: "***Bizim gibi olmayın!***" Bkz.: Alain Badiou, "Türkiye Halkları Ayağa Kalkıyor" yarinhaber.net/news/3977. Badio'nun "Olay" kavramını anlattığı kısa bir metin için bkz.: "İsyan, Olay, Hakikat", ***e-skop***, çev. E. Gen, 5/6/2013 www.e-skop.com/skpbulten/isyan-olay-hakikat/1324. Slavoj Zizek, Alain Badiou, "Olay'ı Düşünmek", ***Felsefe ve Güncellik***, İst., Encore Y., 2009, 15-54.

tarafların bakış açısından, çeşitli boyutlarıyla ele aldı. Derlemeler içinde birden çok boyutu içeriklendiren çalışmalardan biri olan *Gezi Direnişi Üzerine Düşünceler*'de eylemlerin değerlendirilişinde yukarıda Kozanoğlu, Zizek ve Savran'ın analiz ettiği ortak konuların sorunsallaştırıldığını görüyoruz. Özay Göztepe, kitaba yazdığı Önsöz'de,[87] vahşi polis terörüne karşı korku duvarını yıkan bir "moral devrim" olarak nitelendirdiği Gezi'de eylemlerin ve oluşan mizahi dilin "cellatına aşık toplum" olmaktan çıktığımızın göstergesi olduğunu söylüyor. Derleme, sırasıyla, "Sınıf, Rejim, Sol ve Mücadele Üzerine Tartışmalar", "Dünya Gözüyle Gezi Direnişi" ve "Toplumsal hareketler ve Çeşitli Boyutlarıyla Gezi Direnişi" bölümlerinden oluşuyor. Birinci bölümde, eylemcilerin sınıf profilleri üzerine odaklanan yazılar önemli bir yer tutuyor. Özellikle Tekel Direnişi'nden başlayarak Gezi İsyanı döneminde yoğunlaşan sınıf tartışmalarının bir ana ekseninin "orta sınıf" meselesi etrafında döndüğü görülüyor; Gezi eylemcilerinin genel olarak "orta sınıflara" ait olduğuna ilişkin egemen ve yaygın sav eleştiriliyor. E. Ahmet Tonak, "İsyanın Sınıfları" yazısında, bir kavram kargaşası yaşandığını, bu kargaşa içinde yapılan adlandırmaların içinde ABD sosyolojisinin terimi olan 'orta sınıf' yakıştırması dahil her şeyin olduğunu, ama 'emekçiler', 'işçiler', yani 'proleterler' kavramlarının bulunmadığını söylüyor. Marksist sınıf kavramının ölçütlerine ve günümüz büyük yeniden proleterleşme dalgasına işaret eden Tonak, Gezi isyanına katılanların işçiler, potansiyel işçiler (öğrenciler), işçi çocukları, işsizler, hatta emekli işçiler olduğunu belirterek, sınıfa ilişkin bu sınıflamadaki ölçütlerin mihenk taşı olarak Korkut Bortav'la paylaştığı fikri alıntılıyor:

> "(Direnenlerin) ezici çoğunluğunun toplumsal kaderi işgücünü satmaya mahkumiyettir; en ağır 'ceza' olan işsizlik ile birleşince aktif ve yedek emek ordusunun safları bunlardan oluşur. Haziran'da kendiliğinden bir sınıf hareketi içinde sokaklara döküldüler ve direnme içinde sınıfın (kol ve kafa işçilerinin ayrımı gibi) içsel bölünmeleri silinip gitti."

Gezi eylemcilerinin kimler olduğu konusunda 'orta sınıf' etrafında görülen tartışma,[88] köylülerin yanısıra "küçük burjuvazi" denen kategorinin

---

87 Özay Göztepe (ed.), *Gezi Direnişi Üzerine Düşünceler*, Ank., NotaBene Y., 2013

88 Orta Sınıf' terim/kavramının muğlak kullanımına dair bu tartışma için ayrıca bkz.: Hatice Kurtuluş, "Kente Hak Mücadelesinde Sokağın İşgali, Sınıflar ve Gezi Parkı Direnişi", *Gezi ve Sosyoloji: Nesneyle Yüzleşmek, Nesneyi Kurmak*, der.: Vefa Saygın Öğütle, Emrah Göker, İst., Ayrıntı Y., 2014; Ahmet Haşim Köse, "Toplumsal Sınıf Perspektifinden Çapulculara Bakmak," *18 Brumaire'den Taksim Direnişi'ne Gezi'yi Soldan Kavramak*, İst., Kalkedon Y., 2014, 57-66. Kurtuluş'un yazısı aynı zamanda, Gezi İsyanını kentsel toplumsal bir hareket olarak ele alış biçimiyle de önemli: Yazar, Harvey'in Marksist kent iktisadına kent perspektifinden bakışının izini sürüyor ve mekan üretiminin sadece sermaye birikim süreçlerinin için değil, devletin hegemonya kurma sürecinin yapısal unsurlarından biri olduğunun altını da çiziyor. Gezi Direnişi'ne, AVM (maddi yeniden üretim), Kışla (siyasal iktidarın yeniden üretimi), Cami (Sembolik yeniden üretim) boyutlarıyla bir süreç olarak

de proleterleştiği, işçi kitlelerinin büyük bir bölümünün de güvencesizleşerek yeniden proleterleştiği saptamasıyla birlikte "proleterleşme" lehine gelişirken, emek süreçlerinin esnekleşmesi ve güvencesizleşmesine paralel olarak ortaya çıkan "prekarya" kavramının da sınıf tartışmalarında yeni bir eksen oluşturduğu gözleniyor.[89]

Korkut Boratav'ın Göztepe'nin derlemesinde yer alan "Olgunlaşmış Bir Sınıfsal Başkaldırı: Gezi Direnişi" yazısının ilk önemi, yukarıda Tonak'ın da alıntıladığı biçimiyle, Gezi İsyanı'nın kolektif öznesi olarak halk kavramının sınıfsal niteliğini analiz etmesi ve proleterya kavramını geleneksel işçi sınıfı figürlerine yeni eklenen sınıf figürleriyle birlikte ele almasıdır. Boratav, Gezi direnişçilerinin ortak özelliklerini, kendi deyişiyle "orta sınıflar yaftasının" dışında betimliyor: (1) Üniversite ve lise öğrencileri, işsizler (en geniş anlamıyla potansiyel işçi sınıfına aidiyet). (2) Beyaz yakalı, nitelikli, ücretli yeni "Hizmetler" sektörü çalışanları. (3) niteliksiz "hizmetler" sektörü çalışanları (geleneksel işçi sınıfından ayrışan, tezgahtar, sekreter, büro personeli vb. yeni terimler, en geniş anlamda yedek emek ordusu öğeleri). (4) Emeğini şirketlere değil müşteriye satan bağımsız profesyonel grup katmanı (5) Kategoriyle değerler ve yaşam tarzı ortaklığı). (6) Üretken küçük burjuvazi. Boratav'ın yazısının ikinci önemi, Gezi isyanının nedenlerini ve halkın tepkisinin anlamını irdelerken, Harvey'in geç kapitalist kentsel iktisada dair belirlemelerine paralel bir biçimde, sermayenin artı ürünü soğurma, devletinse yönetişim saikleriyle kentsel mekânı ranta el koyarak dönüştürme stratejilerini, halk kesimlerinin deneyimsel bir bilgi/bilgilenme tarzıyla algıladığını saptamasıdır. Bu kolektif algı, giderek sınıf bilincinin bir bileşenine dönüşmektedir. Boratav'a göre, özellikle de İstanbul merkezinin ranta açılması, toplumun geçmiş kuşaklarından devralınmış her türlü "ortak varlığın kapkaççı bir burjuvaziye peşkeş çekilmesi" anlamına gelmektedir. Bu gerçeğin geniş halk kesimlerince fark edilmesi, temsili demokrasinin tuzaklarının da algılandığını gösterir ve Gezi Direnişi'ni "yağmacı kapitalizme" karşı "olgunlaşmış bir sınıfsal tepki"ye dönüştürür:

---

bakmayı öneren bir yazı için bkz.: Fuat Ercan, "Cami ve AVM'nin İttifakından Kışla'ya", *içinde*, Özay Göztepe [der.].

89 2000'li yılların başından itibaren Avrupa'da güvencesiz çalışmaya karşı oluşan toplumsal hareketlerde kullanılmaya başlayan "prekarya" kavramı, ***precarious*** (güvencesiz) ve ***proleterya*** terimlerinin biraraya getirilmesinden oluşmuştur. Türkiye'de kullanımı geçici statüyle istihdama izin veren 4/C maddesine karşı mücadele eden Tekel işçilerinin direnişi'yle yaygınlaşmıştır. Kavramın oluşumu ve kullanım alanı, sınıf analizlerindeki yeri ve politik mücadele açısından önemi konusunda kapsamlı bir yazı araştırma ve tartışma içeren bir yazı için bkz.: Şebnem Oğuz, "Tekel Direnişi'nin ışığında Güvencesiz Çalışma/Yaşama: Proleterya'dan 'Prekarya'ya mı?", *Mülkiye Dergisi*, cilt 35, no. 271, 2011. Yükselen hizmet sektöründe yeni bir istihdam alanı olan çağrı merkezlerindeki emekçilerin sınıfsal konumlarını ve direniş biçimlerini incelerken kavramı tartışan bir çalışma için bkz.: Gamze Yücesan-Özdemir, *İnatçı Köstebek: Çağrı Merkezlerinde Gençlik, Sınıf, Direniş*, İst., Yordam Kitap, 2014.

"Yüksek nitelikli, eğitimli işçiler, yarınki sınıf yoldaşları (öğrenciler) ile birlikte, profesyonellerin de katılımıyla, kapkaççı burjuvazinin ve onunla bütünleşmiş siyasi iktidarın devasa kentsel rantlara el koyma girişimine karşı çıkmaktadır... Doğrudur, İstanbul merkezinin rant yağmasına açılması, direnmeye kalkışan insanların gelirlerini, ücretlerini, çalışma koşullarını bozmamakta, ödedikleri kirayı, kredi faizini, öğrenci harçlarını, benzin fiyatını ve enflasyonu yukarı çekmemektedir. Sömürü oranının, artık değerin yükseldiği bir operasyon yapılmamaktadır. Yapılan, toplumun (halkın) geçmiş kuşaklarından devralınmış ortak varlıklarının siyasi iktidarlar tarafından kapkaççı bir burjuvaziye peşkeş çekilmesidir."

Kamuoyunda Gezi; eylem, protesto, direniş, hareket, olay, kalkışma, mücadele, komün, ruh, isyan, ayaklanma, başlangıç gibi çeşitli adlarla tarif edildi, ama görüldüğü kadarıyla en çok isyan ve direniş kavramları kullanıldı. Belki de bu terimlerin hemen hepsini, en azından olaylar dizisi içinde bazı an ve durumlarda hak eden boyut ve dinamikleri bulunan büyük bir olay olan Gezi, tabii ki farklı cephelerden, farklı boyutlarıyla değerlendirildi, değerlendirilecek; geriye ne kalacağını, "bu daha başlangıç" denerek geleceği tahayyül etmenin kalıcı etkilerinin hangi oluşumlar ve pratikler içinde nasıl dallanıp budaklanacağını, derindeki potansiyelinin nasıl işleyeceğini zaman gösterecek. Yine de Gezi İsyanı'nın, kolektif tecrübe ufkunda bir derinlik, bir tazelenme yarattığı, özellikle de İslamcı otoriterliğe, polis şiddetine ve güvencesiz yaşama karşı halkın "haysiyet" ayaklanması olduğuna dair yorumun yaygınlığı tartışılmaz görünüyor. Halk kesimlerinin aynı anda her yerden gelerek toplanmasının şaşırtıcı deneyimine, meydanlara yürüyüp toplanmaya azmetmesine, kendine güven duyarak eylemesine, barikatlar ardında direnişten omuz omuza yürümesine, polis baskısı ve şiddetine karşı yeni bir muhalif, barışçı dil üretmesine, mizahın ve gülüşün peşinden gitmesine yol açtı;[90] sadece gelecek umudunu değil; örgütlü örgütsüz geçmiş politik kuşakların desteğini alarak, önceki politik deneyimlerin hatıralarını ve derslerini açığa çıkararak, önceki kuşakların da yeni olana bakmasına imkan açarak, politik kuşaklar arasındaki iletişimi onarmaya, kitlesel özgüveni tazelemeye yöneldi. Her çeşit insanın birbirinden habersizce, polis terörüne aldırmadan 'korku duvarını' aşan bir cesaretle, siyasi iktidarı ve biber gazını tiye alan gençliğin sloganlarından neşelenerek meydanlara akmasındaki özgürlük hissi bulaşıcıydı. Handan Koç, "baş düşmanı hükümet ve başbakan" olan "büyük ve kendiliğinden bir halk hareketi" olarak değerlendirdiği Gezi'ye kadınların her açıdan damga vurduğunu söylüyor: "Kadınlar sırtlarına bindirilmiş her türlü zaman ve mekan yasağını delerek daha önce bu kadar kalabalık bir şekilde tatmadıkları bir özgürleşmeyi yaşadılar... Gezi Parkı'nda feministler ve kadınlar yılların sloganı 'geceleri de sokakları istiyoruz'u aştılar, hükümete elini parklardan

---

90 bkz.: "Dil: Bir Başka Dünyaya Açılan Kapı", *Gezi, İsyan, Özgürlük*, der. Kemal İnal, İst., Ayrıntı Y., 2013, 171-308.

ve erkeklere elini bedenimden çek dediler... Öyle ki kadınların bu sertlikten yılmayan kalkışması, özgürlükçü diliyle iktidardaki partinin kadın-erkek eşitliği fikrine tepeden tırnağa yabancı doğasını berrak bir biçimde açığa çıkardı... Bir Haziran gününde yaşanan devrimci kopuşun fotoğraflarına bakan herkes Ankara ve İstanbul'da kalabalıkların nasıl çok cinsiyetli olduğunu görecektir. Cesaretin ve inadın bu toplu fotoğrafı erkekliğe değil insanlığa yazıldı... Direniş şehirlerde hiçbir örgütlü güç tarafından bütünü ile temsil edilemeyen bir 'insanlık' gücünü ortaya çıkardı... Türkiye'nin politik baskıya, gerçekleri çarpıtmaya, oligarşik talan ve toplumsal çürümeye dayalı insanlık dışı patriyark-kapitalist düzenini birlikte isyan ederek değiştirme dışında.. bir seçeneğimizin olmadığı böylece gözler önüne serildi."[91] Gezi İsyanı, birbirinden değişik, heterojen, 'çokluk' olarak kamuların katıldığı bir kitlesel kalkışma olduğundan "halk" terimi de,[92] sinik pelerinini üstünden atarak yenilendi (Sloganlardan biri olan, "*Korkma La Biziz, Halk!*", unutulmaz).[93] Gezi süreci, zaten birikmekte olan bu türden pek çok fasılalı oluşum, enerji, söylem ve pratiği alışverişe sokarak ilişkilendirdiği, var olan hayattan başka türlü yaşanabileceğine dair bir hakikatin kapısını araladığı için de, Badiocu anlamda bir 'olay' oldu.

Miriam Hansen'ın bu derlemedeki yazısında dediği gibi, kamusal alanın oluşumunun temel problemlerinden biri kolektif bellek meselesidir. Hegemonik bugünün "zamanın geri kalanına, öteki zamanlara saldırısı" sonucu "kolektif bellek imkanının yok edilmesi" tehlikesi bulunur. Bu nedenle, "örgütlenme, direnme ve yenilgi tecrübeleri de dahil olmak üzere tecrübe nasıl anımsanabilir ve kuşaktan kuşağa nasıl aktarılabilir" sorusunun yanıtlanması hayati önemdedir. Gezi, geçmiş politik deneyimleri anımsama ve bugüne iliştirme yeteneğiyle birlikte, gelecekte anımsanmanın yordamlarını da içerdi, kendi iletişim bağlamını yarattı. Sadece her bir eylemdeki doğrudan katılım, ve çoğul, heterojen nitelikli kamuların[94] birbiriyle

---

91 Handan Koç, "Gezi Direnişi ve Kadınlar", *Gezi Direnişi Üzerine Düşünceler*, ed. Özay Göztepe, Ank., NotaBene Y., 2013, 199-204. Koç, sosyal medyada dolaşan bir listedeki hükümet üyelerinin kadınlarla ilgili bazı sözlerine yer veriyor ve "... bence kadın düşmanı despotları ve tezlerini tüm kadınların nezdinde çürütmeden Gezi'nin ilerisine sıçramak imkansız" diye bitiriyor yazısını. Ayrıca bkz.: Handan Koç, *Muhafazakarlığa Karşı Feminizm*, İst., Destek Y., 2012.

92 Politik psikologlar olan Özden Melis Uluğ, Yasemin Gülsüm Acar 'ın; çokluğu resmeden Alevi, Antikapitalist müslüman, Çarşı, Kadın, LGBTİ, Kürt grupların yanı sıra, Sosyalistler, sendikalar ve odalar, Kemalistler, Ülkücüler ve Taksim Dayanışması'ndan kişilerle Gezi deneyimi ve grup dinamikleri üzerine yaptıkları söyleşiler için bkz.: *Bir Olmadan Biz Olmak*, Ank., Dipnot Y., 2014.

93 Kamusal ve politik olanı yeniden şekillendiren kalabalık ve devingen kitlesel bedenler olarak halk nosyonu için bkz.: Judith Butler, "Müttefik Bedenler ve Sokağın Siyaseti", *Cogito* (Dostluk özel sayısı), no. 69, Kış 2011-2012, ss. 68-69.

94 "Kamusal alan bir kez toplumsal tecrübenin örgütlenmesinin ufku olarak tanımlanınca bu, çoklu ve birbiriyle yarışan karşıt kamular olduğu, her birinin egemen kamusallıkla ilişkisinde özgül bir dışlamayla damgalandığı [sınıf, ırk, cinsiyet, cinsel tercih...]; ama yine her birinin

dayanışma içinde karşılaşarak sahiplendikleri kentsel kamusal mekanlardaki yüz yüze ilişkiler sayesinde olan biteni yaşarken duyusal olarak hafızalara yazılmasıyla değil, aynı zamanda, geleneksel ve yeni medyanın yanı sıra sokaklarda, meydanlarda, duvarlarda, toplantı salonlarında, bedenlerde kaydedilen, biriktirilen ve yayılan sözlü, yazılı, görsel, işitsel, dijital ifadelerin anındalığı, çeşitliliği, bolluğu, farklılığı, sıradışı dilleri ve duygularıyla.[95] Kolektif tecrübe, ifade ve imaj yoğunlaşması, Fırat-Bekçay'ın bu kısımdaki yazısında anlatıldığı gibi, kültürel-estetik bir eylem biçimi olarak politik eylemlerin bizatihi parçasıydı, bu eylem dünyasının kendisini etik-estetik bir politika yapma biçime haline getiriyordu. Gezi mecrası, katılımcıların yürürken, isyan ederken, direnirken, başkaldırırken, dayanışırken, konuşurken kendi üzerine düşündüğü, tasarım yaptığı; olanları kaydederek, yayarak bağlantılar kurarak eylediği, kendiliğindenlik ve ilişkisellik özelliği taşıyan bir iletişimsel eylem alanı üretti. Negt ve Kluge'nin karşıt kamusallığın etik-estetik-politik ilkesi olarak önemsedikleri "ilişkisellik" ilkesini hatırlayarak düşünürsek; bir iletişimsel eylemler dizisi olarak Gezi olayına baktığımızda, hayatlarımızın/bedenlerimizin birbirinden ayrılmış alanları arasındaki mesafeleri geçip bağlantılar kuran bu 'kendiliğinden montajcı' özelliğini daha iyi anlayabiliriz. 'Geçmiş ve gelecek' aralığı başta olmak üzere, aşağıda söz edilen her bir temel kategorik aralığı "ilişkilendirme ediminin"[96] işaretlerini görmedik mi Gezi İsyanı'nda?

---

kendisini toplumun alternatif olarak örgütlenmesinde bir çekirdek olarak gördüğü anlamına gelir". (Bu derlemedeki yazısından) Miriam Hansen.

95 Yeni toplumsal hareketlerde yatay kolektif deneyim, bilgi ve zekanın üretilmesi ve yayılmasını mümkün kılan yeni medyanın 'toplumsallık' üretiminde oynadığı rolü, "post-medya ekolojisi" ve "insan mikrofon" nosyonları altında işleyen dikkat çekici bir için bkz.: Gerald Raunig, "Çokluğu Oluşturmak: Felsefi Bir Manifesto", ***Gezinin Yeryüzü Kardeşleri***, ed., Sinem Özer, İst., Otonom Y., , 239-254.

96 Gezideki katılım, ruh, eylem, söylem ve imajların köprülediği kategorik aralıkları çoğaltıp, "çokluk" fikrini ayrıntılandırabiliriz: farklı kuşaklar arasında, gençler ve yaşlılar arasında, ebeveynler ve çocukları arasında, örgütlü ve örgütsüz politik figürler arasında, kişiler/gruplar ve örgütler arasında, demokratik kitle örgütleri ve inisiyatifler arasında, devrimci ve reformist denenler arasında, geleneksel eylemci profili ile sokaktaki insan arasında, politik ve apolitik arasında, kentin merkezinde yaşayanlar ve işçi mahalleleri arasında, ev sahipleri, kiracılar ve evsizler arasında, ücretli çalışanlar ve eğitimli büro sahipleri arasında, entelektüeller ve kitleler arasında, diplomalı emekçiler ile diplomasızlar arasında, kamu emekçileri ile özel sektör emekçileri arasında, kadınlar erkekler arasında, üniversite okuyan okumayan gençler arasında, emekliler ve okuyanlar/çalışanlar arasında, öğrenciler ve öğretmenler/öğretim üyeleri arasında, meydanlara çıkanlar ve nakten yayınları izleyenler arasında, tencere tavayla çıkanlarla gaz maskesi takan militanlar arasında, çoğunluk ve azınlık arasında, yabancılar ve tanıdıklar arasında, ateistler ve dindarlar arasında, çeşitli cinsel tercihler arasında, farklı etnik aidiyetler arasında, popüler küttür ve edebiyat-sanat arasında, gündelik dil ve kavramsal dil arasında, imaj ve yazı arasında, mizah, ironi ve yas dili arasında, düşünceler ve duygular arasında, gülmek ve ağlamak arasında, kahkaha ve gözyaşı arasında, sevinç ve acı arasında, yas tutmak ve yeniden başlamak arasında, cesaret ve korku arasında, ölüm ve yaşam arasında, umut ve hayal kırıklıkları arasında, baskı

"...(T)ecrübenin geri dönülemez biçimde parçalandığı bir toplumsal düzende artık acil öneme sahip olan şey, geleneksel olarak ayrılmış alanlar arasında bağlantılar kurma olanağıdır: Kamusal ve özel alanlar (mekanlar) arasında, politika ve gündelik hayat arasında, gerçeklik ve fantazi arasında, üretim ve arzu arasında, değişik ve çekişen kısmi kamular arasında.... (Ama) bu ilişkilendirme ediminin bir dizi anlık parıltıdan öte bir şey olması (için)... Benjaminci anlamıyla empatik Erfahrung'un (hakiki tecrübenin) gerekli bir boyutu olan anımsama yeteneğini... (içermelidir)."[97]

İlkay Kara da, "Bir Uzun Haziran: Gezi Eylemleri Kaynakçası"nda, 'Haziran Direnişi'nin önceki politik eylem deneyimlerinden çok önemli bir farkının, kendi kayıtlarını tutma, görüntü ve tartışmaları arşivleme ve bunları yayma konusundaki becerisi olduğunun altını çiziyor; kendisi bu arşivden yararlanarak yaptığı tematik kaynakça ile Haziran isyanı boyunca "eylerken-anlama" çabasında hangi soruların öne çıktığını, hangi alanlarda sözün yoğun olarak biriktirildiğini tasnif ederek görünür kılmaya çalışıyor. Bu nedenle ilk kaynakça grubunu, toplu, arşivci kaynaklara ayırıyor. Ardından Gezi kalkışmasının toplumbilimsel ve politik analizlerini içeren kitap, makale ve söyleşi şeklindeki kaynaklar gruplanıyor. Ana akım medyanın olayları "görmeme" ve "tahrif" ederek temsil etmesine karşı, Gezi eylemcilerinin kendi haber mecralarını yaratma, iç iletişimlerini kurma ve sözlerini yaygınlaştırma aracı olarak kullandıkları sosyal medya ve yeni paylaşım ağları üzerine yazılıp çizilenler diğer bir kaynak öbeği. Gezi sürecindeki politik deneyimlerin anlatıları, tanıklıkları, bir sonraki kaynakça grubunu oluşturuyor ve ardından Gezi Parkı eylemlerinin temel saiklerinden biri olarak neoliberal kentsel dönüşüme karşı "kent hakkı" ve bu hak etrafında yürütülen tartışmalara dair kaynakça öbeği geliyor. Haziran Direnişi'nin önemli yeniliği olarak belirginleşen politik retoriksel dönüşüm, muhalefet etmenin yeni dili, bu dili besleyen kaynaklara ilişkin tartışmalar ise bir diğer başlık. Haziran'dan geriye ne kaldığı üzerine tartışmaların yanısıra, eylemlerin sönümlenmesinin hemen ardından başlayan ve demokratik müzakere için yerel imkan sağlayan kamusal alanlar olarak 'forumlar' ele alınan son kaynak grubu oluyor. İlkay Kara, 2013 Haziranı boyunca ağır polis şiddeti ve iktidarın tehditkar tavrına rağmen kentlerin sokak ve meydanlarını terk etmeyen eylemci kitlelerin, "parka giyen kuşağın" devlet şiddetiyle ölen "parka giden çocuklarının" adları meydanlarda okunurken yaşlı ve genç "inatçı köstebeklerin" yanıtladıkları gibi, "Burada! Yaşıyorlar!" diye bitiriyor yazısını.

---

ve özgürlük arasında, mahalleler, meydanlar ve kentler arasında, Gezi ile Lice arasında, Gezi ile Kobane arasında, Tahrir ve Taksim arasında, Occupy Wall Street ve Gezi arasında...

97 bkz.: Miriam Hansen, "Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin Kamusal Alan ve Tecrübesi", *Kamusal Alan*, der. M. Özbek, İst. Hil Y., 2010, 169.

Hem Gezi İsyanı' hem de Tekel Direnişi'ndeki eylem biçimlerini ortaklaştıran önemli özellik, eziciliğine karşı özgürlük ve adalet eylemlerine başvuran halk kesimlerinin çok zor koşullar altında (ikisinde de ezici polis şiddeti, Ankara'nın kış ayazında çadırlarda 78 gün), kentin göbeğinde bir kamusal mekanı (sırasıyla Taksim ve Kızılay) mesken tutmaya azmetmesi, buralarda direnirken alternatif bir gündelik hayatın ve eylemin temel gereksinmelerini karşılamaya, bunları dayanışmacı ilişkiler içinde örgütlemeye girişmesi ve bu sürecin yarattığı kolektif ruh, mücadele iradesi ve özgüvendir. Her iki direniş de tarihteki benzerleri gibi, katılımcıları arasında dayanışmaya, ifade etmeye, konuşarak olduğu kadar duygu ve sezgilere açılarak anlaşmaya ve problem çözmeye yönelen, kapitalist politik ekonominin kuruttuğu olağan günlük hayatı yeşerterek kolektif bir tecrübe ufku geliştiren süreçlerdir. Korkut Boratav'ın izinden giderek söylersek, her iki hareketin katılımcıları, çoğunlukla kaderi işgücünü satmaya mahkum olanlardı ve direniş içindeyken "içsel bölümeleri silinip gitti." İkisini birbirinden ayırdeden özellik ise; Gezi kalkışması kendiliğinden patlayan büyük halk isyanı iken, Türkiye'de 2000'ler sonrası yaygınlaşan esnek ve güvencesiz çalışma koşullarına karşı ortak bir iradeyle çadırlarda direnişe geçen Tekel işçilerinin daha odaklanmış bir hedefle, doğrudan bir sınıf mücadelesi görüngüsü sunmasıdır. Birinin popüler (halka ait) bir devrimci politik hareketin *'potansiyelini'*, diğerinin de bu potansiyelin tarihi bir ayaklanmaya dönüşmesini sağlayacak sınıf örgütlenmesi *'potansiyelini'* akla getirdiğini söylemek mümkün müdür? Alain Badiou'nun *Yarın* dergisine gönderdiği Gezi'yle ilgili (yukarıda anılan) değerlendirme metninde dediği gibi, "Bu doğrudan isyanın kitlesel bir topluluğa doğru ilerlemesi yeni bir örgütlülükle düzenlenen bir politika *olasılığı* yaratıyor, sürdürülebilir bir politika, halkın gücüyle politik fikirlerin paylaşımını kaynaştıran ve böylece ülkenin genel durumunu toptan değiştirebilecek bir güce ulaşan bir politikanın *olasılığını*."

"Bir Uzun Haziran" kaynakçasında, 31 Mayıs-16 Haziran tarihleri arasında süren Gezi olayı üzerine biriken sözün dökümünü yapan İlkay Kara, "'Sabahın Bir Sahibi Var': Tekel Direnişi, Taksim Meydanı ve ODTÜ Eylemleri" yazısında, esas olarak, Gezi Eylemlerini kendinden önceki Tekel direnişi ve ODTÜ eylemleriyle birlikte düşünüyor. Politik bir deneyim olarak Gezi'de 'yeni' olanın peşinden giderken, isyanın 'farklı' denen kimi yönlerinin geçmişteki izlerini sürüyor. Hem yeni hem de tanıdık gelen özellikler arasında, büyük kalabalıkların kentlerin meydanlarını mesken tutmaları, burada direnirken dayanışmacı bir gündelik yaşam da kurmaları, mekanı işgal ederek sahiplenmeleri, protesto ve taleplerini tazelenmiş bir retorikle yaygınlaştırmaları ve eylemlerinin "geleneksel eylemci profili"nin dışındaki farklı toplumsal kesimlere ait nitelikleri de içermesi bulunuyor. 2011'lerin sonunda Wall Street'le başlayıp bir yöntem ve tarz olarak dünyadaki yeni muhalif kamularca benimsenen işgal eylemlerini de dikkatine katan Kara, 2009 yılının Aralık ayında başlayan ve yetmiş sekiz gün süren

TEKEL Direnişi'nin Ankara'da Sakarya Meydanı'nı işgal ederek kurulan çadırlı yaşam alanında gerçekleştiğini, bu mekanda gündelik olan ile politik olanın içiçe geçtiği bir kolektif deneyimin yaşandığını anlatıyor. Aynı direnişi Klugeci karşıt kamusallık kavramı aracılığıyla değerlendiren Kerim Bilgin'e atıfla bu iç içeliğin, gündelik hayattaki ayrımcılıkları yaran yeni bir öğrenme sürecine yol açtığını belirtiyor.[98] Bir mekana yerleşme deneyimi de içeren Tekel Direnişi'ni, birlikte dayanışmayla yaşama, bu dayanışma deneyimini eylemin bir parçası yapma, eylemin kendisinin yaratıldığı mekanın bir kamusal karşılaşma alanına dönüşmesi bakımından Gezi'ye giden bir patika olarak ele alıyor. Tekel Direnişi'nin ardından, Haziran Direnişi'nin fiziki ve metaforik adresi olan Taksim Meydanı'na, 1969 Kanlı Pazar'ı, 1977'deki ve 2007'den bugüne kadarki 1 Mayısları Taksim'de kutlama mücadeleleriyle bakarak, meydanın toplumsal mücadeleler ve sınıf belleği mekanı olarak anlamını düşünüyor. Son olarak, "dil farkı" açısından öne çıkan politik retorikteki mizah ögesinin 2012 yılında ODTÜ öğrencilerinin R.T. Erdoğan'ı protesto eylemleri sırasında duyulur olduğunu anlatıyor. İlkay Kara, böylece, Haziran direnişine öncesizlik atfetmeyerek anlamanın yolunun, hem yeni olanı hem de önceden gelen özellikleri bir arada değerlendirmekten geçtiğini öne sürüyor.

Begüm Özden Fırat, "Gezi Komünü: Ortak Mülkler ve Müşterekleştirme" yazısında Gezi Parkı eylemlerini, çoğu zaman "*kamusal*" kavramıyla iç içe geçen ya da onun yerine kullanılan "*müşterek*" ya da "*ortak*" (alanlar, mülkler, kaynaklar, değerler) mefhumuyla birlikte düşünmeye çalışıyor.[99] Fırat'ın Bakçay'la birlikte yazdığı ve yeni kolektif eylem biçimlerine "estetik-politik eylemler" olarak bakmayı denediği bir sonraki yazısını, bu yazıyla ortak kesen özellik de kolektif deneyim imkanı ve ortaklaşmayla ilgili. Fırat'ın bu yazısında ortaya koyduğu üzere, ortak mülkler/müşterekler adı altında gelişen yeni literatür, Karl Marx'ın ilksel birikim analizini, E.P. Thompson'ın 17. yüzyıl İngiltere'sindeki liberal 'çitleme'ye karşı işçi sınıfı mücadelelerine ilişkin katkısı aracılığıyla güncellemektedir. Bu tartışmanın ayırt edici yanı, günümüzdeki 'neoliberal çitleme' harekâtına karşı, özelleştirilen, tahrip edilen kamusal mülk, kaynak ve değerleri savunma ve yeniden ele geçirme mücadelesi veren dünya çapındaki çeşitli toplumsal hareketlerin tekrar tekrar ortaya

98 Bilgin, farklı coğrafyalardan gelen, siyasal görüş ve dinsel inançları birbirinden farklı olan Kürt ve Türk, kadın ve erkek işçilerin bir ortak mücadele mekanında karşılaşmalarının egemen politik söylemlerin önyargı ve mesafelerini kıran bir deneyim ufku yarattığını, işçileri heyecanlandıranın sadece "kendi hak mücadelelerinin seyri ve sonuçları" ile sınırlı kalmayıp "günlerce kendi bahçeleri gibi bakıp büyüttükleri" bu yaşama alanındaki sıra dışı deneyimi de kapsadığını yazmıştı. Yazara göre bu deneyim, hak mücadelesinin ifadesinde eşsiz bir yol göstericidir.

99 Begüm Ö. Fırat'ın müşterekler konusunda ilgili literatürü de içeren daha geniş yazısı için bkz.: "'Ve Madem ki Sokaklar Kimsenin Değil': Talan, Dolandırıcılık ve Hırsızlığa karşı Kentsel Müşterekler Yaratmak", *Eğitim, Bilim, Toplum*, no. 36, 2011, 96-116. Türkiye'de Müşterekler Hareketi için bkz.: www.musterekler.org; E.P. Thompson, *Avam ve Görenek*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İst., Birikim Y., 2006.

koydukları "müşterekleştirme pratiklerine" odaklanmasıdır. Müşterekleştirme bu anlamda, bir süreçtir, yalnızca geri alma stratejisi üzerine kurulamaz; toprak, su, orman gibi doğal ortak alanlardan biyogenetiğe, kazanılmış haklar olarak kamusal hizmet ve mallardan kültürel miras ve değerlere dek her türlü ortak/kamusal varlığın özelleştirmelere ve hegemonik iktidar aygıtlarına karşı savunulmasında cisimleşir ve bu süreçte yeni bir yaşam tarzının ve karşıt kamusallığın yeşerdiği bir topluluk olma halini fiiliyata geçirir. Fırat, 'müşterekler hareketinin', devletin toplumsal yeniden üretim alanından çekildiği, toplumsal mücadeleler sonucu hak olarak kazanılmış barınma, eğitim, sağlık gibi hizmetlerin piyasalaştırıldığı, neoliberal sermaye birikiminin yaygınlaştığı bir dönemde "metasızlaştırma"yı temel alan, bu alanları özyönetimci dayanışma ilişkileriyle örgütlemeye çalışan bir 'kolektif deneyim' boyutuna sahip olduğunu söylüyor. Silvia Federici'nin dediği gibi politikanın gündelik hayatın üretiminden ayrılamayacağı dersini takip eden müşterekleştirme pratikleri, ürettiğimiz her türlü toplumsal değere ve ilişkiye el koyan kapitalist değerlendirmeye karşıt olarak antikapitalist nitelikli değer, toplumsal ilişki ve kurumlar üretme potansiyelimizi sorunsallaştırıyor.

Yazı, Gezi 'Komünü' dediğinde, Haziran 2013'ün ilk on beş gününde parkta yaşanan kolektif dayanışma deneyimini merkeze alıyor. Fırat, Gezi Parkı mahallindeki direniş sürecinde gündelik hayatı yönetmeye yönelik dayanışma pratiklerinin, özyönetim kapasitemizi gösterdiğini; bu deneyimin, devlet baskısı ve sermayenin saldırısına karşı kamusal mekanları nasıl ele geçireceğimize dair, bu coğrafyada verilmiş deneysel cevaplardan biri olduğunu öne sürüyor. Hayatımızı nasıl örgütleyeceğiz sorusunun, tüm Gezi sürecine ve sonrasına hakim olan bir soru olduğunu, direnişin simgelerinden bir haline gelen pankartı hatırlatarak somutluyor: "Mahalleme, meydanıma, ağacıma, suyuma, toprağıma, evime, tohumuma, ormanıma, köyüme, kentime, parkıma dokunma!" Fırat 'a göre Gezi, bizi bir anlamda, sermayenin saldırısını durdurduğumuzda bütün bu alanları (mahalle, park, kent, orman vs.) kolektif olarak nasıl örgütleyebileceğimizden mesul olmaya, bunun üzerine düşünmeye zorlayan bir dizi pratik sorudur.

Elinizdeki derlemenin önceki baskılarında "sanat" ve "kamusal alan" ilişkisini doğrudan düşünen temel metin, bir sonraki kısımda yer alan "Alexander Kluge'yle Söyleşi" idi. Ardından gelen Z. Tül Akbal Süalp'in yazısı da, dünyada alternatif ve eleştirel medyanın 1960'lardaki kökenlerini ve sonraki serüvenini 'kamusallık değeri' açısından ele alırken, Kluge'nin "kolektif tecrübe imkanı" ile "çoğulluk ve farklılık" üzerindeki vurgularına dayanıyordu: Kamusal alanın kullanım değeri, içinde hakiki anlamda toplumsal tecrübenin örgütlenebilmesine bağlıdır. Ayrıca, derlemenin II. kısmının "Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık" ve III. kısmının "Kamusal-Özel Alan Ayrımı, Kamusal Kültür ve Medya" başlıklı giriş yazıları, sözün ve eylemin alanı olarak politikanın her zaman "ortaklaşma"

olasılığıyla ilgili aktif, sivil ve yaratıcı bir süreç olduğu fikrini işliyor, özellikle son yirmi yılın yeni toplumsal muhalefet hareketlerinde kolektif kültürel yaratıcılığı harekete geçiren "karşıt kamusallık" özelliği olarak "ilişkisellik" boyutuna dikkat çekiyordu.[100]

Derlemenin bu baskısına eklenen Begüm Ö. Fırat ve Ezgi Bakçay'ın "Çağdaş Sanattan Radikal Siyasete Estetik-Politik Eylem" yazısı, 2011 yılında henüz Gezi İsyanı yaşanmadan önce yazılmış olan ve başlık konusunu Emek Sineması Direnişi örneğiyle tartışan bir metin. AKP ve yandaş sermaye kesimlerinin yıkmaya giriştiği Emek Sineması'nı ve Gezi Parkı'nı korumaya girişen insiyatif ve örgütlerin aktif eylemliliği zaten kendisini Gezi isyanına katmış, hatta bu süreci tetikleyerek taşırmıştı. Fırat-Bakçay'ın estetik-politik eylemler üzerine bu yazısı, estetik-politik-etik bir ilke olarak "ilişkisellik" perspektifinden bakarak, hem Gezi eylemlerinin tabiatını anlamaya hem de derlemenin bir sonraki kısmındaki kamusal alan ve sanat konusuna yönelik (kamusal sanat) adamakıllı bir katkıda bulunuyor.

Fırat-Bakçay, "sanat" ve "kolektif politik eylem" arasındaki ilişkiyi kurarken esas olarak Negt-Kluge'nin kolektif tecrübenin üretildiği "karşıt kamusallık" ve politik-etik-estetik bir ilke olarak "ilişkisellik" fikirlerinden yola çıkıyor. Yazı, "yaratıcı" kolektif politik eylemler açısından bakıldığında, Türkiye'de çağdaş politik sanat ve radikal siyaset alanlarında birbirlerinden bağımsız olarak gelişen dönüşümlerin benzer sorunlar ve kavramlar etrafında düğümlendiğini göstermeyi amaçlıyor. Bu çerçevede çağdaş sanat ve toplumsal muhalefet alanları arasındaki geçişler ve gerilimlerin izini sürerek bu alanlar arasındaki düğüm noktalarından biri olan "kamusal alan-kamusallık" tartışmalarını merkeze alıyor. Yazarlar, kamusallık kavramının çağdaş politik sanat pratikleri içerisindeki farklı tezahürlerini takip ederek, ne sanat alanının ne de dar anlamıyla politik eylem alanının parçası olan bir çapraz hareketler bölgesi açan "estetik politik eylem" pratiklerini tartışmaya açıyorlar. Kolektif politik eylem sürecinde kolektif duygulanım ufku yaratan, bedensel duyuların bütünü yoluyla ulaşılan bilme, idrak ve ifade boyutlarını ilişkilendiren bu pratikler, yeni bir toplumsal muhalefet biçimini görünür kılmakla kalmayıp, bu dönüşümün çağdaş politik sanat pratikleriyle bağına da işaret etmektedir. (Kolektif eylem; bedenleri, mekanları, arzuları, duygulanımları

---

100 Küresel Kamusal Alan ve kamusal sanat konusunda düşünmek için ufuk açıcı bir metin için bkz.: Susan Buck-Morss, Küresel Bir Karşı Kültür, çev. Süreyya Evren, İst., Versus Y., 2007. Ayrıca, 2011 toplumsal eylemleri üzerine "müşterekçi pratikler" kavramı aracılığıyla düşünen, hem Lenin'in "şaşırtıcı tarihsel olay" hem de Badiou'nun "olay" kavramlarından yola çıkan Susan Buck Morss'a göre, "... müştereken edimde bulunma kapasitesi, müşterekçi bir etiğin gerçek imkanıdır"; "'Bilgide gedik açan' şey, 'hakikat' değil, toplumsal eylemdir. Ve bu eylemin gün yüzüne çıkardığı hakikat insan özgürlüğü imkanıdır. Dolayısıyla edimbilgisi fikriyle olay fikrini harmanlarsak, insan özgürlüğünün bir ifadesi olarak birdenbire mümkün olanın edimbilgisini elde ederiz. Müşterekçi etiğin kastettiği şey için hiç de fena bir tanım değildir bu." bkz.: "Komünist Bir Etikten Müşterekçi Bir Etiğe", *Komünizm: Yeni Bir Başlangıç*, İst., Metis Y., 2015, 77-78.

dile getiren bir montaj edimidir). Yazarlar, zengin ve kapsamlı bir literatüre dayanarak işledikleri "estetik-politik eylem" kavramlaştırmasını, İstanbul'da Emek Sineması'nın yıkımına karşı ortaya çıkan ve kamusal alanı/olanı ele geçirmeyi hedefleyen eylemleri örnekleyerek geliştiriyor ve bizleri (Gezi Parkı eylemleriyle belirginleşecek) kolektif eylemin yaratıcı, dönüştürücü, antagonist ve sınır aşıcı potansiyelleri üzerine düşünmeye sevk ediyorlar.

8

David Harvey'e göre Postmodernliğin Durumu ve Tarihsel Materyalizm

MERAL ÖZBEK

Harvey, ***Postmodernliğin Durumu*** adlı kitabında,[1] kapitalizmin bu son kriz döneminde ortaya çıkan postmodernliğin maddi varoluş koşullarını ve tarihi bir perspektif içinde modernlikle ilişkisini inceliyor. Kitabın ana argümanlarından biri, postmodernliğin temsil ettiği özelliklerin yepyeni bir dönemi göstermediği ve tarihsel kapitalizmin mantığına zaten içkin olduğudur: "Parasal sermayenin maddi üretim devreleri karşısındaki emsalsiz özerkliği (postmodern deneyim ve temsilin bir başka temel dayanağı olarak aşırı finansal büyümel anlamında emek piyasalarının kapsamlı esnekliği," kapitalizmin 1970'lerin dönüm noktasında ortaya çıkan 'yepyeni' bir özelliği değildir.[2] Harvey, kapitalizmin (19. yüzyıl ortası, 20. yüzyıl başı ve günümüzdeki) aşırı birikim krizlerinin, tarihsel-coğrafi bağlam uyarınca farklı biçimlerde ete kemiğe bürünse de her zaman 'zaman-mekan sıkışması' olarak tanımlanabilecek bir evre yarattığını; bunun da, ekonomi politik uygulamalar, sınıflarası güç dengeleri, politik pratik ve toplumsal ve kültürel yaşam üzerinde 'insana yönünü şaşırtan sarsıcı bir etki' yaptığını öne sürüyor. Kendisi, kafa karışıklığı ve belirsizlik taşıyan tüm bu kriz dönemlerinde, estetiğe ve kültürel güçlere dönüşün had safhaya eriştiğine ilişkin bir analiz yapıyor:

"1960'lı yılların sonlarında başlayarak, 1973'te gündeme yerleşen aşırı-birikim krizi işte tam da böyle bir sonuç doğurmuştur. Zaman ve mekan deneyimi değişmiş, bilimsel ve ahlaki yargıların bağıntısı konusundaki güven çökmüş, toplumsal ve entelektüel ilginin ana kaynağı olarak estetik etiğe galebe çalmış, imgeler anlatılara göre üstün bir konuma yükselmiş, gelip geçicilik ve parçalanma ebedi hakikatler ve bütünsel politikanın karşısında öncelik kazanmış ve dünyayı açıklama çabası maddi ve ekonomi-politik temellendirmeler alanından özerk kültürel ve politik pratikler yönüne kaymıştır. Ne var ki, burada genel hatlarıyla ortaya koyduğum tarihsel gelişme, bu türden kaymaların hiç de yeni olmadığını ve bu tür kaymaların son dönemde ortaya çıkan versiyonunun tarihsel maddeci biçimde açıklanabileceğini, hatta Marx'ın kapitalist gelişme için önerdiği üst-anlatı aracılığıyla teorileştirilebileceğini gösteriyor. Kısacası, postmodernizm belirli türden bir

1 David Harvey, ***Postmodernliğin Durumu***, İstanbul: Metis Yayıncılık, çev. Sungur Savran, 1997. Yazıda bu kitaptan yapılan alıntıların ait olduğu sayfalar, alıntıların sonunda belirtilmiştir. Harvey'in bu eserinin tanıtımını ve eleştirel değerlendirmesini yapan iyi bir makale için bkz. Faruk Tabak, "'Geç' Kapitalizm mi, 'Post-Fordizm' mi?," ***Virgül***, no.7, Nisan 1998, 7-9.

2 David Harvey, "Coğrafyayı Yeniden İcat Etmek," ***New Left Review 2000-Türkiye Seçkisi*** (NLRT), İstanbul: Everest Yayınları, 2001, 176-177.

tarihsel-coğrafi durum olarak görülebilir" (362).

Harvey, *Postmodernliğin Durumu*'ndaki nesnel yapılar analizinin, öznel deneyim ve onun temsillerinin yansımasıyla tek bir bütünleştirici teşebbüs içinde eritildiğine' ilişkin *NLRT*'nin tespitine dair şöyle diyor: "Bana göre kitabın en yenilikçi kısmı sonuç bölümü: postmodern deneyimin, zaman ve mekana bağlı olarak yaşayıp tasavvur ettikleri bakımından insanlara ne ifade ettiğini incelediğim bölüm. Bu da son bölümler boyunca değişik şekillerde ele aldığım ve kitabın temel deneysel hattını oluşturan 'zaman-mekan sıkışması'"[3] Harvey'e göre 'zaman-mekan sıkışması' olarak günümüz tecrübesinin doğurduğu sancılar, dört farklı tepki ortaya çıkarmış durumda. Bunlar, nihilist, slogancı, yerelci ve şaşaalı-retorikçi tepkilerdir. Harvey'in bu tepkilere ve tarihsel ve diyalektik materyalizmin günümüz kapitalist dünyasının öne çıkan gelişme alanlarını nasıl ele alabileceğine ilişkin önermeleri, anılan kitabından alıntılarla şöyle özetlenebilir:

> "Zaman-mekan sıkışmasının doğurduğu sancılara tepkiler farklı olmuştur. İlk savunma hattı, yorgun, bitkin, her şeyden usanmış bir sessizliğe çekilmek ve her şeyin ne kadar engin, kavranamaz ve bireysel ya da kolektif kontrolün dışında olduğu türünden ezici bir duygu karşısında boyun eğmektir. Postmodern edebiyatın özellikleri... tam da bu tür bir tepkiyi ifade ediyor. Postmodernizmin bu veçhesi yapıbozumcuların faaliyeti sonucunda daha da güçlendi... Hakikat ve adaletin, etik ve anlamın mutabakata dayalı bütün standartlarına meydan okuyarak, bütün anlatıların ve üst teoriterin engin bir dil oyunları evreni içinde çözülmesini sağlamaya çabalayarak yapıbozumculuk, daha radikal temsilcilerinin bütün iyi niyetine rağmen, sonunda bilgiyi ve anlamı göstergelerden oluşan bir moloz yığınına indirgedi... İkinci tür tepki, sanki hiçbir engelle karşılaşmadan yokuş aşağı giden bir aracın rahatlığıyla dünyanın karmaşıklığının yadsınması ve son derece basitleştirilmiş retorik önermeler aracılığıyla temsil edilmesi eğilimidir. Politik yelpazenin solundan sağına bol bol slogan imal edilir, karmaşık anlamları kavrayabilmek için derinliksiz imgeler kullanılır... Üçüncü tür tepki, politik ve entelektüel hayat açısından bir kovuk bulma ve bir yandan büyük anlatıları reddederken bir yandan da sınırlı mücadelenin olanaklılığını savunan bir tavır benimseme yönündedir. Bu sonuncusu, postmodernizme ilerici açıdan yaklaşımdır: toplulukları ve yerelliği, mahal ve bölgeye dayalı direnişleri, toplumsal hareketleri, ötekiliğe saygıyı, vb. vurgular... En iyi örneklerinde bu yaklaşım başka mümkün dünyaların sarsıcı imgelerini üretir, hatta gerçek dünyayı biçimlendirmeye bile başlar. Ama sermayenin dolaşımının evrenselleştirici gücü kaşısında, taşralılığa, ufuksuzluğa ve her şeyin kendi ekseninde döndüğü bir duruma doğru kayışı durdurmak güçtür. En kötü örneklerinde ise bu tepki bizi, parçaların arasındaki rekabetin alevlerinin ötekiler için say-

3 D. Harvey, *New Left Review 2000-Türkiye Seçkisi*, 177.

gıyı paramparça ettiği dar ve sekter politikaya geri götürür. Ayrıca unutulmamalıdır ki, Heidegger'i Nazizmle uzlaşmaya götüren ve faşizmin retoriğine hâlâ ışık tutan... yol budur... Dördüncü tür tepki, zaman-mekan sıkışması kaplanının sırtından düşmemek için onu yansıtacak ve umulur ki denetim altına alacak bir dil ve imgeler bütünü inşa etmektir. Baudrillard ve Virilio'nun coşku dolu yapıtlarını bu kategoriye sokuyorum çünkü bu yazarlar zaman-mekan sıkışmasıyla iç içe geçerek onu kendi şaşaalı üsluplarıyla taklit etmeye azimli görünüyorlar... Aslında postmodern tepkinin bu kanadının aşırı retoriği en ürkütücü sorumsuzluğa düşebilmektedir..." (383-385).

"Tuhaf olan şey, bu farklı tepkilerin bazılarının ne kadar radikal göründüğü ve, sağdan farklı olarak, sol için bunlarla başa çıkmanın ne kadar zor olduğudur. Ama biraz üzerinde düşünüldüğünde tuhaflık kolayca ortadan kalkar. Antitoriter ve put kırıcı olan; başka seslerin sahiciliğini vurgulayan; farklılığı, adem-i merkeziyetçiliği, zevkin demokratikleşmesini ve hayalgücünün maddeselliğe üstünlüğünü yücelten bir düşünce tarzı, rastgele uygulandığında bile radikal bir yana sahip olacaktır. Daha sorumlu temsilcilerinin elinde, postmodernizmle bağlantılı fikirler bütünü radikal amaçlarla kullanılabilir ve nasıl daha esnek emek süreçlerine dönüş demokratik ve büyük ölçüde adem-i merkezileşmiş çalışma ilişkilerine ve kooperatif girişimlere dayanan bir çağın habercisi olarak görülebilirse, bu görüşler de daha özgürleştirici bir politikaya doğru temel bir atılımın parçası olarak görülebilir..." (386-387).

Harvey 1970'lerden sonra kapitalist dünyada meydana gelen değişimlerin kapitalizmi ortadan kaldırmadığını belirterek, hatta:

"... kapitalist birikimin temel kurallarıyla karşılaştırıldığında bu değişimler, bütünüyle kapitalizm-sonrası (post-kapitalist), hatta sanayi-sonrası (post-endüstriyel) toplumun ortaya çıkışından ziyade, yüzeysel görünümlerde beliren bazı değişiklikler gibi görünmektedir"

diyor (7). Bu çerçevede Harvey, kapitalizmin içinde yaşamakta olduğumuz kriz aşılıp (ki bunun emareleri, özellikle borsa krizleriyle kendini ortaya koymaktadır) yeni bir büyüme dönemine girildiğinde, esnek üretim biçimi ve postmodern kültürel durumun da egemenliğini yitireceğini öne sürüyor. Öte yandan, kitabının 'postmodernizmin aynasındaki çatlaklara ve çelişkilere' işaret ettiği son bölümünde, postmodernizmin sonunun yaklaştığına ilişkin ekonomik, kültürel ve politik emareler bulunduğunu anlatsa da, bu belirli tarihsel-coğrafi bağlamda toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan yeni değişimleri anlamak için, tarihsel ve diyalektik materyalizmin 'dinamik' bir kavranışının gerektiğini öne sürüyor:

"Gerçekten de ekonomi politikte, devlet işlerinin doğasında, kültürel pratiklerde, zaman mekan boyutunda toplumsal ilişkilerin

değerlendirilmesi bakımından önemli değişiklikler sözkonusu... Bu değişikliklerin anlamını kavramak için teorinin ve tarihsel materyalizmin statik değil, doğru bir yaklaşımla dinamik bir kavranışı gerekli... En büyük gelişme alanları arasından dördünü saymak isterim:

(1) Farklılığın ve ötekiliğin, sınıf ya da üretici güçler türünden daha temel Marksist kategoriterin üzerine eklenecek bir şey olarak değil, toplumsal değişim diyalektiğini kavramaya yönelik her çabada daha işin başından hep dikkate alınacak bir şey olarak ele alınması. Toplumsal organizasyonun ırk, cinsiyet, din gibi veçhelerinin, [para ve sermayenin dolaşımını vurgulayan] tarihsel materyalist çalışmaların ve [özgürleşme mücadelesinin birliğini vurgulayan] sınıf politikasının bütünsel çerçevesi içine yerleştirilmesinin öneminden ne kadar söz edilse yeridir.[4]

(2) İmgelerin ve söylemlerin üretiminin, herhangi bir sembolik düzenin yeniden üretiminin ve dönüşümünün ayrılmaz bir parçası olarak tahlil edilmesi gereken önemli bir faaliyet olduğunun kabul edilmesi. Estetik ve kültürel pratikler önemlidir ve bunların üretiminin koşullarının ayrıntılı biçimde incelenmesi gerekir.

(3) Mekan ve zaman boyutlarının önemli olduğunun, toplumsal eylemin gerçek coğrafyalarının, kapitalizmin jeopolitiğinde düzenleyici güçler niteliğiyle hayati hale gelen, bunun yanı sıra hem kendi içlerinde hem de kapitalist gelişmenin bütünsel mantığı çerçevesinde anlaşılması gereken sayısız farklılık ve ötekiliğin mahalleri olan gerçek ya da mecazi iktidar alanları ve mekanlarının var olduğunun teslim edilmesi. Tarihsel maddecilik nihayet coğrafyayı ciddiye almaya başlıyor.

(4). Tarihsel-coğrafi maddecilik kapalı ve sabit anlayışlar manzumesi değil, açık uçlu ve diyalektik bir araştırma tarzıdır. Üst-teori bütünsel hakikatin bildirilmesi değil, kapitalizme hem genel olarak hem de günümüzde damgasını vuran tarihsel ve coğrafi hakikatleri kavrama yönünde bir çabadır" [388-389].

4 David Harvey'in bu önermeyle ilişkili olan ve Türkçede yayınlanmış önemli bir makalesi için, bkz. "Sınıf İlişkileri, Sosyal Adalet ve Farklılık Politikası," *Praksis*, no. 2, 2001, 173-203.

9
Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme

AYKUT ÇELEBİ

—Dr. Cumhur Akpınar'a
Bize, 'kara kamu'ya rağmen kamusal alanda mutlaka yer almamız gerektiğini göstermekten bıkmadığı için.

"Ben şiir'de olduğu gibi düşünce'de de sınır çarpışmalarından yanayımdır; insan'ın oralardan da, oralarda da sorgulanmasını zorunlu sayarım: Tabii 'ilerleyen' ve 'yürüyen' bir şey yapılmak ve toplumun kurnazca ördüğü Hoşgörü adlı çember biraz genişletilmek ya da burulmak isteniyorsa!"[1]

Demokrasinin Üç Momenti[2]

"Sorarak Yürüyoruz!" ünlü bir Zapatista deyişidir.[3] Sorarak yürümek, Massimo de Angles'in güzel yorumuyla, insanların karşılaştıkları zorlukları aşmak için verdikleri mücadeledir. Bu mücadelede sorgulama ve eleştiri esastır (Angles, 2000: 49). "Ve insanlar bir yandan şarkı söyleyip bir yandan da sorgular ve kavga verirler" (Angles, 2000: 49). Dans edip sorarak yürümek demokrasinin asli unsuru olup bir kurucu iktidar (constituent power/ verfassungsgebende Gewalt/ potere costituente) eylemidir.

Kurucu iktidar, demokratik bir rejimin, bir rejim olarak demokrasinin ontolojik temelidir; nüvesinde halkın siyasal bir birlik kurma ve ortak bir irade oluşturma eylemi vardır (Castoriadis, 1992; Negri, 1999). Kurucu iktidar, siyasal birlik ve irade oluşturmanın hem süjesi hem de kurucu iktidar sürecinin bir sonucudur. Fransız Devrimi'nden bu yana kurucu iktidarın değişik biçimlerde ortaya çıktığını, farklı iradelere sahip olabildiğini gözlemliyoruz. Fransız Devrimi ve sonrasında kurucu iktidarın bütün ulusu kapsadığı, ulusun siyasal birlik arzusunu ve

1 Ece Ayhan, "Bir uçbeyi olarak İdris Küçükömer," idem, *Şiirin Bir Altın Çağı*. İstanbul, YKY, s. 66.

2 Bu kavramı kullanırken Andreas Kalyvas'ın "Carl Schmitt ve Demokrasinin Üç Momenti" başlıklı makalesinden esinlendim. Kalyvas'ın makalesi için bkz. Kalyvas, 2000.

3 Aktaran de Angles (2000: 49).

siyasal iradesini yansıttığı kabul edilmiştir. Fransız Devrimi ve 1848 Avrupa devrimlerinin mirasçısı olduğunu iddia eden 1917 Bolşevik Devrimi, kurucu iktidarın tanımına yeni bir boyut ekleyerek onun sınıfsal niteliğine atıfta bulunmuştur. 1989'daki Doğu Avrupa devrimleri, kurucu iktidarı bütün ulusu kapsayacak biçimde yeniden gündeme getirdi. Günümüzde Avrupa Birliği (AB) tartışılırken, AB'nin bir kurucu iktidarın eseri olup olmadığı, kurucu iktidarın ulusüstü biçimleri olup olamayacağı, AB'nin kurucu bir iktidara gereksinimi olup olmadığı sıkça tartışılmaktadır. AB'deki siyasal seçkinlerin meseleye olumsuz bir perspektiften yaklaştıkları, AB'nin kurucu bir iktidara gereksinimi olmadığı yolundaki ısrarları bir sır değil. Bütün bu tartışmaları ve kurucu iktidarın kapsamını analiz etmek konumuzun sınırlarını aşıyor. Şu kadarını söyleyelim ki, kurucu iktidar siyasal birlik ve dışlamanın, siyasal irade oluşumunu ve/veya siyasal alanın esastan dönüştüğü momenti tarif eder. Kurucu iktidar momenti esasen modern siyasetin başlangıcına denk düşer. Siyasal birliğin içeriğini, kapsam ve yönünü nihai olarak halk tayin eder.[4] Anayasalar bu birliği ifade eden siyasal belgeler olup genel yasama sürecinden farklı bir özellik taşırlar.

Kurucu iktidar, demokrasinin üç momenti adını verdiğim demokratik siyasal ontolojinin başlangıç noktasını oluşturur; sadece bu noktayla da sınırlı değildir.

---

4 Halk kimdir? Sosyolojik bakımdan türdeş bir halk var mıdır? Halkın her zaman doğrunun bilgisine sahip olduğu, daima doğru kararlar verebileceği bilimsel bir gerçekten çok ideolojik bir kurgu değil midir? Devrim dönemlerinde bile anayasalar, doğrudan halk yerine temsilcileri aracılığı ile yapılmamış mıdır? Özellikle liberal düşünürlerce dile getirilen bu tür kuşkular kuşkusuz önemli saptamalar içeriyor. Bu tür sorular AB ile ilgili tartışmalarda da farklı bir niteliğe bürünmüş biçimde sıkça sorulmaktadır: Avrupa'nın bir kurucu iktidara, bir anayasaya gereksinimi var mı? Bu soruların tümüne birden ayrıntılı bir cevap verilebilmesi bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki, kendi konumunu evrensel ve rasyonel bir çerçevede başkalarının konumuyla bitiştirebilen bütün siyasal talepler 'toplum,' 'insanlık' vb. adına söz alabilirler. Aksi durumda, doğuştan gelen (cinsiyet, ırk vb.) ya da toplumsal çevreyle kazanılan (dinsel inanç, dil ve kültürel pratikler vb.) farklılıklara hapsolunur. Günümüzde tanınma politikaları ve demokrasi, dinsel, kültürel vb., 'doğal' farklılıklar arasındaki müzakereye indirgenmiştir. Bireycilik kültüyle desteklenen bu sosyolojik realizm(!) ne kadar gerçek ise, olgusal bakımdan sınırlı sayıda insan tarafından başlatılmakla birlikte, evrensel ve rasyonel düzeyde kapsayıcı siyasal tavır da aynı oranda gerçektir. Nitekim, "AB'de bir kurucu iktidara gereksinim yoktur!" şiarına en önemli cevap, Avrupa düzleminde faaliyet gösteren toplumsal hareketleri eşgüdümleyerek AB'yi neoliberal ideolojinin aktörü olmaktan 'halkların Avrupası'na yöneltmeyi amaçlayan 'Raison d'agir' hareketinden gelmiştir. Bu hareket, kuşkusuz, (en azından şimdilik) belirli bir sayıdaki aktörün iradesini yansıtıyor olsa da, talepleri bütün Avrupa halklarını içerecek bir evrensel ve rasyonel nitelik taşıyor. "'Raison d'agir' Avrupa halkını temsil edebilir mi?" sorusu siyasal bakımdan cevaplanmak durumundadır; bunun için hareketin zaman içindeki seyrine bakmak gerekiyor. Ama soruyu kurucu iktidar sorunu ve demokratik bir felsefe açısından soranlara karşı bir soruyla cevap vermek daha uygun olacaktır: Demokratik irade ve karar alma bu biçimde oluşmuyorsa nasıl oluşuyor? Zamanında Fransız Devrimi'nin en büyük muhalifleri köylüler, nasıl oluyor da, Devrimden 211 yıl sonra, Cumhuriyetin en kararlı savunucularına dönüşüyor, aktif yurttaşlar olarak benzin fiyatlarının aşırı oranda artması karşısında yollara barikatlar kurup hükümeti yurttaşlarını savunmaya davet edebiliyorlar?

Bütün büyük toplumsal ve siyasal çalkantılarda kurucu iktidar momenti tekrar ortaya çıkar; rejimin yeniden kuruluşu, rejimin reformu ya da korunması tamamen kurucu iktidarın şekillendirdiği süreçte anlam kazanır. Siyasal düzene meşruluk kazandıran kurucu iktidardır; çünkü siyasal düzeni şekillendiren kurucu iktidarın kendisidir. Bu dün de böyleydi; demokrasi siyasal bir rejim olarak var olduğu sürece de böyle kalacaktır (Kalyvas, 2000: 634).

Demokrasinin ikinci momenti, kurucu iktidarın tali iktidar organları (kamu otoritesi/devlet organları) tarafından sınırlandırılarak yeniden yapılanması sürecinde ortaya çıkar. Bu nedenle, tali iktidar süreci, kurucu iktidarın iradesini belirli bir kalıba döken, sınırlandırıcı bir işlev taşır. Kurucu iktidar, tanımı gereği, sonsuz bir enerji ve yeniden yapılanma gücüyle, ereği olmayan bir akıştır. Bu akışın belirli bir yöne kanalize edilmesi için, kurucu iktidarın kendi kazanımlarını dahi ortadan kaldırabilecek kaotik yapısına dışarıdan bir müdahale gerekir.[5] Aksi halde, kurucu iktidarın sonsuz yenilenme gücü mevcut kazanımları da silip süpürebilecek, Maelström üslubu, sonsuza dek sürecek bir kaotik akışı ihtimal dahiline sokabilecektir. Tali iktidar, yeni düzenin sınırlarını çizerek toplumdaki mevcut güçler dengesini gözeten yeni bir denge, yeni bir merkez oluşturur. Devrim ya da büyük toplumsal dönüşüm dönemi tamamlanmış, dünün muhalifleri bugünün düzen koruyucuları mertebesine yükselmişlerdir.

Kurucu iktidar, önüne set çekilerek yeniden yapılandırılmasına karşın bütünüyle sönümlendirilemez. Toplumdaki mevcut oydaşmada (konsensüs) yok sayı-

5 Bu en azından teoride böyledir. Devrimin hemen sonrasında kurulan kurucu meclis ya da konvansiyonlarda, atama ya da seçimle iş başına gelen halkın 'temsilcileri,' temsil ettikleri halk kesimleri adına yeni düzenin sınırlarını, düzene yönelebilecek dışarıdan ve içeriden tehditler karşısında yapılması gerekenleri kurala bağlarlar. Burada ilginç nokta, eski rejimin tasfiyesinde aktif rol alan bazı kesimlerin de tali iktidarca rejim düşmanı kabul edilerek tasfiyesine girişilmesidir. Dünya tarihi bunun örnekleriyle doludur. Weimar Cumhuriyeti'ne giden yolu açan Bavyera ve Prusya İşçi Asker Konseyleri'ndeki 'aşırı' kanatların fiziksel zor kullanılarak tasfiyesi bu durumun en önemli örneklerinden birisiydi. Bilindiği gibi, Rosa Luxemburg, Gustav Landauer gibi çok sayıda önemli düşünür bu dönemde öldürülmüşlerdi. 1917'de anarşistlerin ve Sosyal Devrimcilerin tasfiyesi de benzer bir mentaliteye dayanmıştı. Her iki örnekte de, kurucu iktidarın bir parçası olan unsurlar, tali iktidar oluşumu esnasında ortadan kaldırılmışlardır. Bu ve benzeri örneklerde de görüldüğü üzere, tali iktidar, kurucu iktidarın içinden çıkmakla birlikte onunla özdeş değildir. Bu anlamda, kurucu meclisler de kurucu iktidarın doğrudan bir yansıması olarak görülemez. Tali iktidar, kurucu iktidardaki enerjinin soğrulması, devrimin bittiğinin siyaseten ilanıdır. Artık devrimci dönem kapanmış, siyasal ittifaklar ve tasfiyeler sonucunda yeni düzen kristalize olmaya başlamıştır. Tali iktidar, yeni düzenin kurallarını, dayandığı varsayılan kurucu iktidarın arzusuna paralel biçimde oluşturmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, tali iktidarın kurucu iktidarın aynen bir yansıması olmayıp mevcut güçler dengesince şekillenen bir konsensüse dayanmakta oluşudur. Bu kuramsal açıdan olduka önemlidir. Çünkü liberal kamu hukuku ve liberal siyasal kültür, gerçekte pek de hoşnut olmadığı kurucu iktidar nosyonunu, rejimi her nasılsa başlatmış olan arızi bir başlangıç noktasına indirger. Bu yaklaşıma göre, anayasaların aslında herhangi bir yasadan farkı yoktur; diğer yasalar gibi anayasa da gücünü halktan değil (halk sosyolojik anlamda amorf bir yığındır; ve bu özelliği ile hukukun süjesi olamaz), yasa yapımındaki normatif şekil unsurundan alır.

lanlar, sesi kısılanlar, dünün kurucu iktidar unsurları, kendi tasarılarını hayata geçirmek, seslerini duyurabilmek için yeni tali iktidar düzeninde de tanınma mücadelesini sürdürürler. Ya da yeni toplumsal hareketler, tasfiyeye uğramış eski kurucu iktidar unsurlarından devraldıkları mirası dönüştürerek ona yeni bir içerik kazandırabilirler. Her iki durumda da, kurucu iktidarın talepleri, verili tali düzenin sınırları içinde kalmak suretiyle de olsa, dönüşerek de olsa, yaşamaya devam eder.

Kamusal alanda tanınma mücadelesi veren demokratik kitle örgütleri, hükümetdışı örgütler,[6] taban insiyatifleri, sistemdışı hareketler ve toplumsal hareketler demokrasinin üçüncü momentini oluşturmaktadır. Kamusal alan kavramını bu açıdan yaşamsal önemde buluyorum. Kavramın, bu sınırlarda kalmak kaydıyla, analitik bir değeri olduğunu düşünüyorum. Bir kez daha tekrarlamak gerekirse, kamusal alan, tali iktidarın mutlak egemenliğindeki normal koşullarda, kurucu iktidar unsurlarının el yordamı ile de olsa yaşamaya devam ettiği yerdir; ateş sönmüş, ama kor kalmıştır.Kamusal alan, kurucu iktidar ateşinin kor halinde de olsa yanmaya devam ettiği bütün mekansal, siyasal ve kültürel pratiklere ve deneyimlere karşılık gelir. Bundan, tali iktidarın zamanla zorunlu biçimde yeniden bir kurucu iktidara dönüşeceği sonucu çıkarılamayacağı gibi, kamusal alanda faaliyet gösteren aktörlerin bu yönde bilinçli bir strateji takip ettiklerinden de söz edemeyiz. Kamusal alan kurucu iktidar için sadece bir potansiyeldir. Kurucu iktidar ancak kamusal alanda biçimlenebilir; eski ve/veya kurucu iktidar unsurları ancak kamusal alandaki deneyimlerde vücut bulabilir. Tekrara düşmek pahasına, kamusal alanın kurucu iktidar bakımından sadece bir potansiyel olduğunu vurgulamak istiyorum.

Demokrasinin üç momenti arasındaki dolayım bugün neredeyse unutulmaya yüz tutmuştur. Günümüzdeki egemen sosyal ve siyasal teori paradigmaları demokrasinin birinci momentini görmezden gelmeyi tercih ediyorlar. Bu paradigmalarda ağırlık ya tali iktidar organlarının analizine ve daha efektif hale gelmesinin önündeki engellerin nasıl aşılabileceğine (sistem kuramları ve yönetişim kanalları) ya da toplumun demokratikleşme sürecindeki rolüne veriliyor. Sivil toplum ve kamusal alan kavramları bu çerçevede son derece içeriksiz ve sığ bir tarzda kullanılmaktadır. Devlete karşı toplumun özerkliği meselesi bu sığ yaklaşımın çıkış noktasıdır. Bu çalışmada bu konudaki kavram kargaşasını ele alıyorum. Amacım, demokrasinin bir rejim olduğu gerçeği unutulduğunda, demokrasinin her üç momenti arasındaki bağıntı kesintiye uğratıldığında (ki, bu bilinçli bir müdahalenin sonucudur) kuramsal ve pratik düzlemde ortaya çıkan sorunları göstermektir.

---

6 Hükümetdışı orgutler, görece yeni oluşumlardır. Bu örgütlerin uluslararası demokratikleşme sürecini mi yoksa yeni dünya düzenin mi aktörleri olduğu sorusu hâlâ tam açıklığa kavuşmuş değildir. Bu konudaki tartışmalarda henüz bir netliğe ulaşılabilmiş değildir.

Modern Zamanlar: Hukuk Devleti ve Demokratik Meşruluk Sarmalında Tali İktidar Düzeni

Sosyal teoriye ait kavramların aktüel siyasete tercümesi, önümüzde yeni ufuklar açması yanında, yeni sorunlar da doğurmaktadır. Sivil toplum ve kamusal alan bu türden kavramlardır.

Federal Almanya Başbakanı Gerhard Schröder, Sosyal Demokrat Parti'nin (SPD) yarı resmi yayın organı *Neue Gesellschaft* dergisine yazdığı makalede, yeni sosyal demokrasinin, tek bir cümleyle özetlemek gerekirse, sivil toplumun genişletilmesini, kurumlaşmasını, karar alma sürecinde etkin bir biçimde yer almasını sağlayan bir anlayış olduğunu belirtiyor (Schröder, 2000: 7). Bu saptama, Fransız sosyalistleri hariç, bugün Avrupa'da iktidarda olan bütün sosyal demokratların referans çerçevesidir.[7] Sivil toplumun ne denli tartışmalı, paradoksal bir kavram olduğu, Schröder'in makalesinde somut biçimde görülmektedir. 1980'lerin başında Polonya'da Dayanışma Sendikası ile başlayan, daha sonra 1980'lerin sonunda Doğu Avrupa devrimlerinde, otoriter komünizmden demokrasiye geçişte daha da güncellik kazanan sivil toplum kavramı, sanayileşmiş Batı ülkelerindeki demokratik siyasal kültürün diğer ülkelerde de nasıl oluşturulabileceğini gösteren analitik bir araçtı. Ancak Schröder'in makalesinden, aslında sanayileşmiş Batı ülkelerinde de, idealize edildiği oranda demokratik siyasal bir kültürün var olmadığını ya da en azından liberal demokratik kültürün bu ülkelerde de derin sorunları olduğunu anlıyoruz. Bu durum karşısında, kolaycı bir yola başvurup 'sivil toplum dinamik bir süreçtir, bu nedenle de sürekli gelişmektedir' demekle yetinemeyiz.

Sivil toplum, Doğu Avrupa'nın komünizm sonrasında demokratikleşme sürecine ilişkin tartışmalarla sınırlı kalmadı. Sivil toplum kavramı, otoriter rejimler karşısında o denli yaygınlaştı ki, demokrasi talebinden kamu politikaları karşıtı neoliberal ideolojiye uzanan bu geniş yelpazede kavram, analitik değerini yitirdi.[8] Bu duruma rağmen sivil toplum, dünyanın her yerinde farklı toplum kesimlerince sahiplenilmeye ve kullanılmaya devam ediyor. Bu, bütün içeriksizliğine karşın, kavramın sosyal bilimlerde kullanılmaya devam edilmesinin birincil nedenidir.

Kavram, siyasal felsefe ve ekonomi politikte kullanılmaya başlandığı 18. yüzyıldan bu yana hiçbir dönemde bu denli güncellik kazanmamıştı. Eski Doğu Avrupa'nın, kavramın rönesansında hiç kuşkusuz önemli bir yeri var. Ama sivil toplum tartışması ilginç bir biçimde, Doğu'dan (Doğu Avrupa) Batı'ya (Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Avustralya) taşındı. Sivil toplum tartışmaları Doğu'da

7 Sosyalist Enternasyonal'in Kasım 1999'daki Paris toplantısının sonuç bildirisi (1999). Ayrıca bkz. Blair-Schröder tezleri (1999).

8 Kamu politikası karşıtı oluşuyla meşhur Türkiye medyası, 17 Ağustos 1999 depreminden sonra sivil savunmanın sivil topluma (bu örnekte AKUT'a) devredilmesini bile önermişti.

(Doğu Avrupa) ve diğer Güney ülkelerinde, eksikliğini hissettikleri demokratik toplum düzeniyle sınırlıdır. Bu ülkelerdeki tartışmalarda sivil toplum, her ne kadar ideal tip düzeyinde, Batı'nın gelişme sürecine ilişkin tarihdışı bir konumda olsa da, demokratik bir toplum özlemiyle ilgili olması nedeniyle anlaşılabilir moral argümana dayanmaktaydı. Peki sivil toplumun Doğu'dan Batı'ya geri dönüşü, Batı'daki Rönesansı ne anlama geliyor? Buna verilebilecek iki yanıt var. Birinci yanıt, Doğu'daki tartışmalara benzer bir nitelik taşıyor. İkinci yanıt Schröder'in makalesinde saklıdır. Önce birinci yanıta göz atalım.

İki kutuplu dünyanın sona ermesinin ardından, uzun süredir akademik camiada, kitle örgütlerinde (Türkiye'deki moda deyişle, sivil toplum kuruluşlarında), 1968 öğrenci hareketinde dile getirilen sorunlar, Habermas'ın deyişiyle, meşruluk krizi, geniş toplumsal kesimlerde Batı'da da tartışılmaya başlandı: Liberal demokrasi ne ölçüde demokratik bir düzendir? Bu, Batı'da sivil toplum tartışmalarında gözlemlenen canlanmanın birinci nedeni olup güncel açıdan sınırlı bir etkiye sahiptir, geçmişe oranla çok daha fazla akademik niteliktedir. Esas neden başka yerdedir. 1970'li yılların sonundan itibaren bütün dünyada egemen olan neoliberal iktisat politikaları ve neoliberal ideoloji, refah devletini, özellikle de refah devletinin sosyal içeriğini törpülemeyi hedefleyen bir saldırı stratejisi izlemiştir. Neoliberal ideoloji stratejisini sosyal sorunun sivil toplum sorunu olduğu, kamu otoritesini sosyal sorunu çözmekle yükümlü kılmanın devletin bireyler üzerinde baskıcı mekanizmalar kurmasına yol açtığı tezi üzerine kurdu: Sosyal devlet = sosyalist devlet = otoriterlik. Devlet ne kadar sosyal işlevlerinden uzaklaştırılırsa, sivil toplum, yani piyasa kurallarına göre işleyen toplum (buna ek olarak aile, moral değerler, sorumluluk, dayanışma) o ölçüde güçlenecek ve gelişecektir. Neoliberalizm temelde devletin sosyal işlevlerinden arındırılması operasyonuydu. Bireyciliğe övgü, sivil toplumun piyasa kuralları çerçevesinde bireylerarası işbirliği ağı olarak görülmesi, bu ideolojinin ana motifidir. Gerhard Schröder, neoliberal ideolojiyi takip ederek sivil toplumu, bireylerin yaşam biyografilerini üstten denetleyen devletin geriletilmesi; bireylerin yaşam biyografilerini öteki bireylerle işbirliği halinde, istedikleri yönde kurma olanaklarıyla sınırlandırmaktadır. Schröder'e göre piyasa ekonomisi, devletin küçültülmesini zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk aslında toplum için korkulması gereken değil, yararlanılması gereken bir fırsattır. Küresel piyasa ekonomisi devleti küçülmeye zorlarken, sosyal aktörlere yeni riskler üstlenme, kendilerini gerçekleştirme fırsatı yaratıyor. Yukarıda da belirtildiği gibi, bu görüşler yalnızca Schröder'in kişisel görüşleri olmayıp yeni sosyal demokratların neoliberalizm sonrası iktidar programlarını da yansıtmaktadır. Yeni sosyal demokratlar, kendilerine yöneltilen, neoliberalizmin devamı oldukları yönündeki eleştiriler karşısında, kendilerini neoliberal öncüllerinden ayıran en önemli noktanın piyasa toplumu yerine sivil toplumu geliştiren bir

felsefeye dayanmaları olduğunu söylemekteler. Sivil toplum, yeni sosyal demokratlara göre, piyasa ve devlet dışında kalan tüm bireysel ve toplumsal değerleri, kurumları kapsar. Ailenin korunması ve güçlendirilmesi de, eğitim kurumlarının desteklenmesi yoluyla bireysel bilgi ve becerilerin geliştirilmesi de sivil toplumun güçlenmesine katkıda bulunmaktadır.[9] Piyasa ekonomisi her şeyi düzenleyemez. Blair ve Schröder ortak tezlerinde moral sorumluluk, insani sıcaklık, dayanışma ve toplumsal sermayenin piyasa ekonomisine bulunduğu olumlu katkıların altını çizerek, sivil toplumun geliştirilmesi gerekliliğinin en önemli kanıtlarını sunmuşlardır. Neoliberalizmle piyasa, devletin rolü, bireysel girişimin desteklenmesi, özelleştirmenin zorunluluğu gibi pek çok konuda benzer yaklaşımları olan yeni sosyal demokratlar, sivil toplumu —piyasa toplumu— devletin dışında kalan tüm örgütlenmeleri kapsayan geniş bir çerçevede ele alıyorlar.

Sivil toplum, Doğu'dan farklı olarak, Batı'daki rönesansını asıl neoliberal ve onu izleyen yeni sosyal demokrat ilke ve politikalara borçludur. Kavramın Batı'daki güncelliği, sivil toplumun sosyal teorideki konumunu da etkiledi. Örneğin, Ernest Gellner'e göre, sivil toplum liberal bir siyasal düzene atıfta bulunması nedeniyle, liberal siyasal kurumları kapsayacak biçimde geliştirilmelidir. Zaten kavramın bütün dünyadaki pratiği de buradan geliyor (Kumar, 2000: 171). Gellner, sivil toplumun piyasa ekonomisiyle ve/veya devletdışı örgütlenmelerle sınırlı tutulmasına tepki duymaktadır. Sivil toplum, liberal siyasal kültürün ve bu doğrultuda oluşturulan kurumsal anlayışın ifadesidir. Bu kurumların kamu kurumları (yargı, eğitim, siyasal partiler ne de olsa kamu kurumlarıdır) ya da özel kurumlar olmalarının ilkesel açıdan bir önemi yoktur.

18. yüzyıldaki İskoç liberallerine paralel olarak Gellner ve benzeri düşünceleri savunan diğer Avrupalı liberaller, sivil toplumu, liberal kapitalist düzenin (en azından ideal düzeyde böyle anlaşılması gerekir) cisimleşmiş hali kabul etmektedirler: Sivil toplum, liberal toplumdur. Çünkü sivil toplum kavramı, bireysel özgürlüklerin de temeli olan mülkiyet hakkının savunulması esnasında ortaya çıkmıştır. Bu durumda sivil toplum, tarihsel misyonu gereği, temel hak ve özgürlükleri garanti altına alan liberal bir siyasi düzen düşüncesiyle akrabadır. Bunu bilerek ya da bilmeyerek teoride ya da pratikte gözardı eden yaklaşımlar, en iyi ihtimalle muğlak, daha kötüsü liberalizm karşıtı ideolojilerin elinde tehlikeli bir silaha dönüşebilir.[10] Liberal demokratik siyasal düzen, günümüzdeki biçimiyle ayrıca bir sivil toplum formülasyonunu gereksiz hale getirmiştir.

---

9 Krishan Kumar, sivil toplumla ilgili bütün kavram kargaşasına rağmen, kavramın hiç olmazsa evrensel düzeyde aile ile devlet arasında yer alan kurumları ve pratikleri temsil etiği konusunda bir görüş birliği olduğunu söylüyor (Kumar, 2000: 170). Yeni sosyal demokratlar sivil toplum konusundaki bu gevşek ölçütü bile ihlal ederek aileyi sivil topluma dahil etmişlerdir.

10 Örneğin, neoliberal düşünür John Gray, Doğu Avrupalılara demokrasi sorununa saplanıp kalmak yerine hukukun üstünlüğü ilkesine, piyasa kurumlarına ve sözleşmelere daha çok önem

Bu önermede dikkatimizi çekmesi gereken iki önemli husus var. Birincisi, liberal demokratik düzen artık arkaik hale gelmiş devlet/toplum ayrımını ortadan kaldırmıştır. İkinci husus, esasen sivil toplumu yaşatan dinamik unsurun liberal bir kamu düzeni oluşudur. Gellner'e göre, bireysel hak ve özgürlükleri garanti altına alan liberal bir kamu otoritesini, biçimci bir yaklaşımla sivil toplumun dışında bırakamayız. Bu tür bir analiz, kuramsal açıdan muğlak, pratikte ise tehlikeli sonuçlar doğurabilecek bir demokrasi tarifi içermektedir.

Liberal demokratik bir siyasal düzen ayrıca bir sivil toplum formülasyonunu gereksiz hale getirmiştir. Gellner'in bu tespiti, sivil toplumu devlete karşı toplumsal örgütlenmeyi öne çıkaranlar bakımından önemli soru(n)lar doğurmaktadır. Gellner, bunu bilerek ya da bilmeyerek, teoride ya da pratikte gözardı eden yaklaşımlar için, en iyi olasılıkla muğlak, maalesef daha da kötüsü, liberalizm karşıtı ideolojilerin eline önemli kozlar veren tehlikeli bir girişim diyordu. Bu uyarının muhatapları liberalizmin eleştiricileri değildir. Gellner, liberal bir kamu düzenine inançlarından kuşku duymadığı, ama kuramlarında bu hususa yeterince yer vermediklerini düşündüğü sol liberal düşünürlere yönelik bir uyarıda bulunmuştur. Amerikalı siyaset felsefecisi John Rawls ve Rawlsgil 'müzakereci demokrasi' anlayışını savunanlar (Cohen, Elster, O'Neill) bir tarafta, Jürgen Habermas ve Habermasgil 'eleştirel' demokrasi kuramcıları (Benhabib, Arato, Keane) öbür tarafta bu uyarının muhataplarıdır. Gellner'in uyarısını bir tür 'aileiçi' eleştiri diye de görebiliriz. Elbette, bu uyarıyı sadece bilimsel dünya ile sınırlandırmak hatalı olacaktır. Gellner'in önerilerini sivil toplum kuruluşlarına, toplumsal hareketlere vb. doğru genişletmek mümkündür. Ancak konumuzun sınırları bakımından, bu uyarıların yalnızca kuramsal düzeydeki muhatapları üzerinde durulacaktır.

Sivil toplum ve kamusal alanı demokratik irade ve kanı oluşumunun ayrılmaz bir parçası kabul eden yaklaşımlar, bu kavram setine normatif bir içerik yüklemekteler. Bu çalışmada bu normatif boyut meselesini tartışmak istiyorum. Tartışmak istediğim husus, sivil toplum ve kamusal alana normatif bir değer atfederek liberal bir siyasal düzenin (anayasal demokratik hukuk devleti+piyasa ekonomisi) ötesine geçmenin mümkün olmadığıdır. Bu bakımdan, Gellner'in sol liberalizme ve sol liberalizmin mutlak bir devlet/toplum karşıtlığına oturttuğunu düşündüğü demokratik meşruluk sorunu hakkındaki (düzeltici) eleştirilerine aynen katılıyorum. Bu yaklaşımlar, özellikle kamusal alanı tarif ederken, devlet-piyasa dolayımı dışına taşıyor görünen sözel bir radikalliğe sahip olsalar da, veri aldıkları liberal siyasal düzenin de gerisine düşmekte, bu düzenin asli unsuru olan kamu otoritesini kuramlarından dışlamaktadırlar.

Sivil toplum, gerçekten de liberal demokratik bir siyasal düzen dışında ayrıca normatif bir biçimde formüle edilmesine gerek olmayan bir kavramdır. Bunun

---

vermelerini tavsiye etmiştir (Gray, 1991: 145-160).

nedeni, liberal siyasal düzende (liberal kamu kültürü+piyasa ekonomisi), radikal demokratlarca öne çıkarılan kaygıları giderici hususlar bulunmasıdır. Örneğin, iletişim özgürlüğünün ve özel hayatın yasalarla garanti altına alınmış olması, kişisel özerkliğimizi koruyan ve geliştiren bir düzene atıfta bulunur. Telefonlarımızın dinlenmediği, düşüncelerimizin kamuoyuna özgürce iletileceğine dair güvenimizin tam olduğu bir toplumda değer, tutum ve düşüncelerimiz de buna bağlı biçimde daha sağlıklı bir gelişme zemini bulabilecektir. Liberal demokratik düzen bireylere hak ve özgürlükleri ile yaşadıkları toplumun çoğulcu yapısı arasında dolayım kurabilecekleri bir sosyal eylem çerçevesi sağlamaktadır. Bireylerin özgürlük ve özerkliklerini güçlendiren bu tür bir eylem çerçevesini elbette hiç kimse küçümseyemez. Gelişmiş sanayi toplumları dışında da sivil toplumu bu denli popüler kılan en önemli etkenlerin başında aslında liberal demokratik bir düzen özlemi gelmemiş miydi?

Habermas, Benhabib, Arato vb. sosyal bilimcileri liberal demokratik bir siyasal düzen karşısında tereddüde düşüren bir sorun var. Bu sorun, liberalizmin, yasanın kaynağı ve meşruluğu konusundaki suskunluğundan kaynaklanıyor. Ama sorun salt bununla da sınırlı değil. Liberal demokratik siyasal düzen, toplumsal çatışma ve toplumsal değişme sorununa kördür. Toplum düşüncesi dahil olmak üzere her türlü ortak eylem, irade ve örgütlenme karşısında liberal düzen, biçimci ve prosedüralist bir üst anlatı, hukukun normatif genelliği dışındaki genelliklere kapalı bir üst anlatıdır.

Habermas ve diğer sol liberal düşünürler, hukukun kaynağı ve meşruluğu konusundaki bu prosedüralist üst anlatıyla, bu biçimci hukuki normativizmle yetinmek istemiyorlar. Eğer insanlar kendilerini yasaların yapımcısı olarak görmüyorlarsa, onlardan yasalara uymaları nasıl beklenebilir? Eğer yasaların yapımcıları bu yasaları belirli bir kolektif tasarım sürecinde oluşturmamışlarsa, yasaların genelliğinden nasıl söz edebiliriz? 1789 Fransız Devrimi'nden günümüze modern siyasal teoride güncelliğini hiç yitirmeyen kurucu iktidar, demokratik meşruiyet, egemenlik, halk egemenliği nosyonları, liberal bir demokratik düzenin de kurucu unsurlarını oluşturmuştu. Oysa liberalizm bu hususları atlayarak, kendi tarihsel temellerini fazlasıyla biçimselleştirmekte, liberal düzenin korunup geliştirilmesinde yargıçlara ve kamu otoritesine (özellikle anayasa mahkemelerine) tarihdışı bir misyon yüklemektedir. Bu anlayışa göre, demokrasi, halk egemenliği, demokratik meşruluk vb. kavramların liberal düzendeki yeri arızidir; yalnızca düzenin başlangıcına işaret eder.

Sol liberal sosyal bilimcilerin akademik ve politik çözümlemelerinde sivil toplum ve kamusal alan kavramlarına sıkça başvurma gereksinimi duymalarının nedeni, liberal siyasal düzende halk egemenliği ve demokratik meşruiyet konusundaki eksikliği gidermektir. Sivil toplum ve kamusal alan bu çözümleme-

lerde yeni bir boyut kazanmakta, liberalizmdeki arızi başlangıç olmaktan çıkıp demokratik bir hukuk devletini mümkün kılan normatif kurucu unsur haline gelmektedir.

Gellner'in, ayrı bir sivil toplum formülasyonuna gerek duyulmayacak biçimde liberal demokratik siyasal düzenin toplum/devlet ayrımını düzenlediğini yukarıda belirtmiştik. Örneğin Habermas, bir başka sol liberal düşünür John Rawls ile girdiği tartışmada, günümüzde gerçekten de ayrı bir sivil toplum formülasyonuna gerek olmayabileceğini kabul ediyor (Habermas,1995: 100-129). Ama buna karşılık, kamusal alanın (Rawls'un kullandığı biçimiyle kamusal aklın), kamu otoritesinin eylemliliğine indirgenemeyeceğinin altını ısrarla çiziyor. Çünkü Habermas'a göre Rawls, kamusal alanı basitçe kamuoyunu etkileyen baskı gruplarına indirgiyor. Rawls'a göre kamusal akıl (kamu otoritesi, yargıçlar, anayasa mahkemeleri), bu çok sayıdaki baskı gruplarının önerilerini dikkate almakla birlikte, toplumda çoğulculuğun siyasal bakımdan uzlaşmaz karakterinin ayırdında olarak, aynı anda da kendisini bu çoğulculuğun dışında ve üstünde konumlandırmak durumundadır.

Habermas, her ne kadar 'demokratik irade ve görüş oluşturma etkinliği' dediği kamusal alanı, gelişmiş bir sivil toplumun varlığıyla birleştirmiş olsa da, Habermas için kamusal alan ütopyacı, Cumhuriyetçi, sosyalist etkinliklerin nüvesi olması anlamında hâlâ aktüelleşememiş demokratik bir potansiyeli içinde barındırıyor. Ama Habermas'ın kamusal alan anlayışındaki bu boyut, teşhis edilmesi olanaksız bir biçimde giderek liberal demokrat çözümlemelerin ağırlığı altında silinip gitmektedir.

Kamusal alan, gündelik hayata ait deneyimler, siyasal irade, kültürel pratikler, ideolojik söylemlerden oluşan bir amalgamdır. Kamusal alan, Habermasgil terminolojide giderek sivil toplumdaki iletişime ve iletişim tarzlarına denk düşüyor (Habermas, 1996a). Buna göre kamusal alan, sivil toplum örgütlerindeki üyelerarası etkileşim ve tartışmanın bir ürünüdür; ancak salt bununla da sınırlı değildir. Aynı mantığı takip ederek, kamusal alanı sivil toplumda faaliyet gösteren sivil kuruluşlar arası tartışma, işbirliği ve eşgüdüme doğru genişletebiliriz. Aslında, toplumsal formasyondaki alt dizgeler arası iletişimi mümkün kılan hukukun rasyonel dilini de hesaba katmak durumundayız. Böylelikle, toplumsal sistemin diliyle sivil kuruluşların diyalojik dili arasında da bir iletişim kanalı açabiliriz. Kısaca, Habermas'taki kullanımıyla kamusal alan, tali iktidarın işleyişindeki rasyonelleşmeye ve sisteme katılım yollarındaki usul ve ilkelere karşılık geliyor. Tarihin garip bir cilvesi, kamusal alanın demokratikleştirilmesi sorunu Habermas tarafından liberal demokratik siyasal düzenin iletişim normunu oluşturacak biçimde, iletişimsel prosedür eksenine oturtuldukça, kamusallığın iradi, siyasi, kültürel deneyim boyutları —yani sonuçta kamusallığın kendisi— ortadan kalkmaktadır.

Habermas'ta gözlemlediğim ve alan kayması adını verdiğim durumun, Habermas'ın görüşlerindeki temelden bir değişimle ilgili olduğunu sanmıyorum. Habermas, aktüel sorunlara son derece duyarlı bir düşünürdür. Habermas, Savaş Sonrası Almanya'sındaki bütün önemli olayları yakından izlemiştir; bütün önemli olayların tanığı bir entelektüel kuşağın üyesidir. Bunlar arasında, Berlin Duvarı'nı, 1968'de gençlerin geçmişle yüzleşme kampanyasını, 'Alman Sonbaharı'nı, Yeşiller Partisi'nin parlamenter siyasete toplumsal hareket geleneğini şırınga etmesini, yeniden birleşmiş Almanya'da neopopülizm ve neoliberalizmin mutlak egemenliğinden doğan sorunları, ırkçılığın ve Neonazizmin yükselişini, Avrupa Birliği'nin hızla federal bir devlete uzanan yolculuğunu sayabiliriz. Bu süreçte, tamamen Almanya'ya özgü travmatik bir bilinç Habermas'a eşlik etmiştir. Bu, travmatik olduğu kadar tedirgin bir bilinçtir. Tedirgin bir bilinç derken psişik bir durumdan bahsetmiyorum. Bununla, İkinci Dünya Savaşı sonrası yetişen entelektüellerin neredeyse tamamında var olan aşırı bir hassasiyeti kastediyorum. 20. yüzyıl sonu bakımından gereksiz gibi duran bu hassasiyet hiç de temelsiz değildir. Bu hassasiyette, Almanya'nın Nazi geçmişiyle yeterince yüzleşememiş olmasının yarattığı bir tedirginlik saklıdır. Habermas'a göre, Alman siyasal kültürüne içkin demokrasi düşmanlığı, bastırılanın dönüşü gibi, sanki her an tekrar yüzeye çıkabilecek bir potansiyel tehdit unsuru olmaya devam etmektedir. Bu potansiyel tehdit, Nazi rejiminin başhukukçusu (Kronjurist) Carl Schmitt'in şahsında karşımıza çıkıyor. Schmitt, Habermas'ın (bütün bir Savaş Sonrası Alman siyasal seçkinler kuşağı ile birlikte) yazılarından çıkarsadıklarımıza bakacak olursak, adını duyduğumuzda bile gün ortasında kâbus görmemize neden olabilecek son derece tehlikeli bir hayalettir. Almanya'daki sağ ve sol radikaller Schmitt'te, kurucu iktidar kavramı ve 'anayasa öğretisi' aracılığı ile demokratik meşruluğun kendilerine göre orijinal yorumlarını bulurlarken, tabiri caiz ise Schmitt korkusu, bu korkuyu haklı çıkarabilecek kimi olgularla birlikte, Habermas'ı 1970'lerin ortalarından itibaren Anglo-Amerikan sosyal bilimlerine ve siyasal felsefesine daha çok yaklaştırmış gibi görünüyor.[11]

11 Kuşkusuz bu süreç Habermas'ın kuramında kalıcı değişikliklere neden oldu. Bunların hangi oranda kuramın kendi iç evriminden, hangi oranda da düşünceye yön veren dışsal etmenlerden beslendiğini kesin olarak bilemeyiz. Buna rağmen, bir gözlemimi dile getirmek istiyorum. Habermas'ın yakın dönem çalışmaları eskiye oranla çok daha fazla siyasal bir nitelik arz ediyor. AB ile ilgili son çalışmalarına bir göz atalım. Habermas, ulusal devlet benzeri merkezi bir siyasal karar alma mekanizması yaratılmasından duyulan ürküntüye karşı açıkça federal bir Avrupa devletinin acilen kurulması gerekliliğini savunuyor (Habermas, 1999 ve 2001). Habermas, NATO'nun Balkanlar'daki askeri operasyonlarına da açık destek vermekte, bu desteği meşruluğunu insan haklarından alan kozmopolit liberal felsefeye dayandırmaktadır. Habermas'ın bu konulardaki siyasal tercihleri tartışmalı olmakla birlikte, konumuz bakımından önemli olan husus, bu yazılarda siyasetin karar alma ve siyasal irade yönünün tekrar öne çıkmış olmasıdır. Bugün federal bir Avrupa devletini savunmak, liberal bir siyasal felsefe bakımından kolay değildir. Çünkü, siyasal iradeyi hukukun önüne geçirmek gibi kuramsal bakımdan bağışlanmaz bir hata barındırmakta-

Liberal demokratik siyasal düzen, kişi hakları ve özgürlüklerinin kamu otoritesinden ya da başka kişi ve gruplardan kendilerine yönelebilecek tehditlere karşı korunması esasına dayanır. Bu hak ve özgürlükleri bireyler adına güvence altına alan ve yürürlüğe koyan, üstün yetkilerle donatılmış kamu otoritesidir. Bu nedenle sivil toplum, varlığını olmasa bile, varlığını koruma ve sürdürme olanağını kamu otoritesine borçludur. Bireysel hak ve özgürlükleri güvence altına alan, olgular ışığında bu hakları onlar adına, genişletilmiş yorumlarıyla güncelleştiren bu kamu otoritesinden bağımsız bir hukukun üstünlüğü, liberal moral değerler manzumesi düşünülemez. Nitekim John Rawls kamusal akıldan söz ederken (sivil toplumdaki çıkar, değer, yaşantı, etnik aidiyet, dinsel inanç, kültürel pratikler) toplumun 'ortak iyi' konusunda nihai bir uzlaşma sağlanamayacak ölçüde parçalanmış karakterine işaret ediyor (Rawls, 1997). Etnik, dinsel, sınıfsal, kültürel, siyasal bakımlardan aralarında giderilemeyecek tözsel farklara sahip bireylerin ve grupların bir arada yaşamasını mümkün kılan, sözkonusu birey ve gruplara hem kendileri olmalarını hem de bir arada yaşamalarını sağlayabilecek bir çerçeve oluşturan kamusal akıldır. Kamusal akıl, kamu otoritesinin, bireysel hak ve özgürlükleri garanti etmek suretiyle bireylerin tözsel kimliklerini/değerlerini garanti altına alması, aynı zamanda da tözsel farklılıkların nihai bir uzlaşma ile sonuçlanmasının olanaksız olduğunun bilinciyle, her türlü tözsel aidiyete eşit mesafeyle durmasıdır.

Bu derlemede yer alan 'kışkırtıcı' yazısında Kadir Cangızbay, etnik, milli, dinsel, hazcı vb. kimi tözsel farklılıkların da fark diye adlandırılmasına haklı olarak kimlik değil, ne-lik diyor. Bu açıdan John Rawls'da, liberal kültürü ve liberal siyaseti 'beşeri faaliyetlerin' dışındaki, Cangızbay'ın deyişiyle, zoolojik özelliklerin korunmasına indirgeyen bir yan mavcuttur. Ama Rawls'un işaret ettiği bir başka nokta bizim için daha önemli. Bireysel hak ve özgürlükleri güvence altına alarak koruyan, geliştiren kamusal akıl (kamu otoritesi/anayasa mahkemeleri) sivil toplumdaki uzlaşmaz kimlikler, sorun alanları (bunları nihai bir biçimde ortadan kaldırmaksızın) karşısında öncelikli bir konuma sahiptir. Rawls'un, kamusal aklı sivil toplumdaki tartışmaların sonucunda ulaşılan bir noktayla sınırlandırmaması bile, liberalizmin klasik kamu tahayyülündeki kısmi de olsa bir değişimine karşılık geliyor. Rawls'un çerçevesi tutarlıdır.

---

dır! Liberal anayasa hukukçusu Joseph Weiler'in AB'yi [Schmitt ve Kelsen'in ötesine geçen bir biçimde], ulusüstü hukuki bir örgütlenme olarak tanımladığı düşünülürse, hatanın vahimliği daha iyi anlaşılabilecektir. Kuşkusuz bu, Habermas'ın siyasal felsefesinde yeni bir dönemin başladığı anlamına gelmiyor. Habermas'ın AB konusundaki hassasiyeti, genel siyasal felsefesi bakımından bir istisnadır. NATO'nun Balkanlar'daki askeri operasyonlarını onaylama gerekçeleri ve benzeri olaylar karşısındaki tutumu, Habermas'ın düşüncesinde bir Kopernik devriminden söz etmek için henüz erken olduğunu göstermektedir.

Liberal demokratik siyasal düzenin, sivil gruplar ile kamu otoritesinin özgül bir etkileşimi sonucunda birbirini besleyen bir tasarım içinde düşünülmesi, elbette dikkate değer bir önerme. Bu düşünceye yön veren kavramları parçalarına ayırdığımızda, liberalliğin kişi hak ve özgürlüklerine, demokratikliğin temsili demokratik kurumlara ve özgür kamuoyuna, düzenin ise kişi hak ve özgürlüklerini düzenleyen hukukun üstünlüğü ilkesine karşılık geldiği anlaşılıyor. Bu tabloda eksik kalan siyasal kavramının neye karşılık geldiği ise hâlâ meçhuldur. Çünkü liberalizm, bireycilik, özel, etik, ekonomi ve kültürün başat olduğu prosedürel bir amalgamdır. Bu amalgamı tutan harç, yukarıda belirtildiği gibi, Rawls anlamında hukuk devletidir. Hukuk devleti de geniş anlamıyla mülkiyetin (kişi hak ve özgürlükleri buna dahildir) güvenliğini sağlayan işlevsel bir organizmadır. Kısaca, siyasal olan, hukuk devletini düzenleyen mekanizmadaki düzenleyici iktidar organlarının içinde bir yerlerde sıkışıp kalmıştır. Demek ki devlet, siyasalı önceler; siyasal, mülkiyetin korunması amacına yönelik düzenleyici organ iktidarıdır.

Habermas ve diğer sol liberal entelektüelleri, örneğin Gellner'in eleştirileri karşısında zayıf bırakan yan, liberal demokratik siyasal düzen konusunda gerçekten eleştirel olmaktan çok, ayrıntılarda son derece kuramsal reform önerileriyle sınırlandırılmış bir kabulleniş içinde olmalarıdır. Bu nedenle, *pace* Habermas, kamusallığın liberal düzen dışında kalan formülasyonlarına; sivil toplumla kamusal alanı normatif bir biçimde ilişkilendirmek yerine, bu ikisini siyasal açıdan kâh bitiştiren kâh ayıran çözümlemelere yönelmek durumundayız. Bu noktada, Habermas'ı tedirgin eden bir hayalete, Schmitt'e dönmek durumundayız. Schmitt, liberalizmin 20. yüzyıldaki en önemli eleştirmenidir. Unutulmamalı ki, liberal düşünce ile ilgili en önemli litmust testi, Schmitt'in liberalizm eleştirilerine bir göz atmaktan geçmektedir. Habermas'ın kamusal alan ve sivil toplum hakkında liberalizmden hayli etkilenen görüşleri de bunun bir istisnası değildir.

'Siyasal' Kavramı

"Egemen, durumun kuraldışı olduğuna karar verendir."[12] Alman siyaset felsefecisi ve anayasa hukukçusu Carl Schmitt, kuraldışı durumun, siyasal bir dizgenin anlaşılmasında en önemli ölçüt olduğunu tespit etmektedir. Siyasal bir dizgenin bütün kural ve kurumlarıyla yürürlükte olduğu dönemler, varlıklarını, bu dizgenin korunması ve yeniden üretilmesi ile ilgili yaptırım gücü ve karar verme kapasitesine sahip bir egemenlik anlayışına borçludur. Egemen, belirli bir hukuk düzeni üzerinde yükselen kural ve kurumların normal bir işleyiş örüntüsünde çalışıp çalışmadığını denetler. Bu nedenle, siyasal dizgenin normal işleyişinin önündeki olası engelleri saptamak ve kuraldışı durumu, normal döneme geri dönmek üzere

12 "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet." C. Schmitt, *Politische Theologie* (1925), s. 11.

ortadan kaldırmak için gerekli siyasal kararları almak egemenin görevidir. Kuraldışı durumu tespit etme gücü ve kapasitesi bakımından egemen, karar verme eylemini gerçekleştirendir. Siyaset, siyasal dizgenin normal işleyişini tesis etme ve koruma amacıyla sınırlı karar verme kapasitesi, yani egemenin iradi gücüdür (Schmitt, 1925). Siyaset, egemenin durumun kuraldışı olduğuna karar verdiği yerde başlar. Egemen, kuraldışının işlerin normal seyrinde gitmediğini gösterdiğinin; bu durumun ortadan kaldırılmasının belirli bir strateji gerektirdiğinin ayırdında olduğu sürece siyasetin kapsamını ve konjonktürel hedeflerini tanımlar. Bunun anlamı, siyasetin olağan, normal dönemlerdeki kaynak tahsisi konusundaki tartışma ve mücadelelerle sınırlanamayacağı, hele anayasal bir hukuk devletinin varlığına kesinlikle indirgenemeyeceğidir. Siyaset, olağan dönemlerde işlerin nasıl yürüdüğünün açıklanması, ortaya konması değildir; tersine işlerin yolunda gitmesine engel olan kuraldışı durumların ortadan kaldırılmasına yönelik kararlı bir müdahaledir. Bu nedenle siyaset, bir sınır kavramdır (*Grenzbegriff*) (Weber, 1992: 125). Dolayısıyla, normal, işlerin kurallar dahilinde yürütüldüğü her durum, aynı zamanda kuraldışının ne olduğuna karar veren, bu doğrultuda kuraldışını ortadan kaldırmaya yönelen egemen tarafından belirlenir. Kuraldışı durum yalnızca kuralların kapsam ve işleme sınırlarını göstermekle kalmaz, yöntemsel bir çıkış noktası olarak normal durumların, kuraldışı çözümlendiğinde anlaşılabileceğine işaret eder. Sınır kavramların çözümlenmesi, ortalama düzeyde kendisini yineleyen gevşek genellemelerin alt ve üst eşiklerini ortaya koyar.

Bu çalışmada, siyasetin konjonktürel ve gerçekçi boyutlarını ortaya koymak ve siyasal alana ait kavram ve kuramların egemen karar alma süreçleri içinde nasıl biçimlendiğini tartışmak istiyorum. Sivil toplum ve kamu alanı kavramlarını bu açıdan değerlendirmeye başlamadan önce bu türden bir yaklaşımın akla getirdiği olası sorular ve sorunlar üzerinde durmakta yarar var: Her şeyden önce, "Modernlik koşullarında bu egemen kimdir?" sorusu akla geliyor. Egemenin siyasal karar verme kapasitesi ve, belki de daha önemlisi, egemenin kararlarının meşruiyeti nereden kaynaklanıyor? Egemen'in siyasal iradesiyle, tiranlık ya da diktatörlüklerin keyfi kararları birbirinden nasıl ayrılır? Bir başka deyişle, kuralları ve normal dönemi tanımlayan egemenlikle keyfi yönetimleri birbirinden hangi ölçütlerle ayırmak olanaklıdır? Kuraldışı ve kural arasındaki olası bir karşılıklı bağıntı yöntemsel düzeyde nasıl formüle edilir? Kuraldışının kuralların dayanağı olduğu, kuraldışının kuralların sınırlarını gösterdiği iddiası, gizli bir otoriterlik değil midir? Carl Schmitt gibi bir 'reaksiyoner modernist'in, üstelik bir dönem nasyonal sosyalizmin en etkili düşünürlerinden birisi olmuş (Kronjurist) siyasal ve kültürel bir muhafazakârın siyaset tanımıyla, demokratikleşmenin kuramsal ve kurumsal açılımlarına denk düştüğü bilinen sivil toplum ve kamu alanı kavramlarının nasıl bir bağlantısı olabilir? Bütün bu soru(n)lara verilebilecek yetkin

bir karşılık bu çalışmanın sınırlarını aşıyor. Bu nedenle, bu sorulara doğrudan bir karşılık yerine, sivil toplum ve kamu alanı kavramlarının siyasal işlevi ve kuramsal eleştirisi içinden dolaylı yanıtlar tercih edilmiştir. Güçlü olma (potenza/kurucu iktidar/güç), tavır ve karar alma iradesine sahip olma ile iktidar (potesta/devlet erki) arasındaki nüansın birbirine karıştırılmasında önemli rol oynayan sivil toplum ve kamu alanı kavramlarının siyasal bir eleştirisini amaçlayan bu çalışma için Schmitt'in siyaset anlayışı iyi bir başlangıç noktası teşkil etmektedir.

Liberal demokratik siyasal düzen, siyasal olanı ortadan kaldıran, bütün hukuk düzenini geniş anlamda mülkiyeti ve mülkiyet ilişkilerini düzenleyen medeni hukuka indirgeyen, 'nötr' ve 'nesnel' biçimde bütün siyasal kavramları kendi diline dönüştüren bir makinedir. Bu dilin dışına düştüğü haliyle siyasal olan, savaş ve şiddet olgusu haline geliverir. Eğer liberal demokratik siyasal düzenin dışında bir siyasal tahayyülünüz varsa, diğer bir ifadeyle, siyasal eylem ve yargılarınızda farklı koyutlara (postüla) sahipseniz, doğrudan yasadışılığın, savaş ve şiddetin sınırlarına çoktan ulaşmışsınızdır. Çünkü liberal siyasal demokraside bireysel hak ve özgürlükler dışında bir siyasal türdeşlik, siyasal birlik düşüncesi yoktur. Yine aynı nedenle, siyasal liberalizm siyasal kavramını, devleti önceleyen, ortak irade ve görüş oluşturmanın bir parçası, içerdikleri kadar sınırlarını da kendisi belirleyebilen hareket halindeki bir kamusallık çerçevesinde düşünmeye yabancıdır.[13]

Hareket Halindeki Kamusallık ve 'Siyasal Kavramı'

Hareket halindeki kamusallık dediğimiz şey, belirli bir siyasal hedefe yönelik ortak düşünce, örgütlenme ve eylem çerçevesini öngerektirir. Schmitt'in formüle ettiği biçimiyle siyasal kavramı, moral kavramının içerdiği iyi ve kötü, estetiğin konusu güzel ve çirkin, ekonomideki kâr ve zarar arasındaki ayrıma benzer bir ontolojik ayrıma, dost ve düşman arasındaki sınıra tekabül eder (Cristi, 1998; Schmitt, 1927). Dost ve düşman, siyasal açıdan tanımı gereği kamusal bir ayrıma dayanır. Düşman, kendinde çirkin, ahlâksız, kötü, barbar vb. nitelikler taşımak durumunda olmadığı gibi, ayrıca stratejik işbirliğine gidilebilecek, ticaret yapılabilecek nitelikleri de haiz olabilir. Düşman, siyasalın konusu olan grup, parti, sınıf, devlet vb. kamusal örgütlenmelerdeki iradenin rakibi, hasmı; kolektif etkinliklerin hedeflerini engelleme potansiyeli taşıyan, siyasal türdeşliği tehdit eden unsurlardır.

Çağdaş dünyada liberal demokratik siyasal düzenin bugünkü aşamasında siyasal kavramının ayırt edici özelliği olarak sunulan bu dost/düşman ayrımının hayli arkaik kaçtığının; bu konularda, özellikle de kendisine düşman yaratma

13 Homofobi salt cinsel çağrışımlarıyla anımsansa da, homojenlik (türdeşlik) korkusu da liberallerin siyasal olana karşı duydukları tedirginliği ifade eder. Bilindiği gibi, siyasal türdeşlik, etnik, dinsel, milliyetçi türdeşlikten farklı olup, sabit, verili kimliklere dayanmaz; tartışılarak oluşturulan ortak bir düşüncenin ve bu düşünce doğrultusundaki örgütlenme biçimlerinin ürünüdür.

konusunda, mümtaz bir yeteneği olan Türkiye bakımından hayli bildik ve son derece de tehlikeli olduğunun farkındayım. Ama bu durum, siyasal kavramının günümüzde taşıdığı önemi gözardı etmemizi gerektirmiyor. Bir de şunu anımsatmakta yarar var: Aktüel siyasetin örüldüğü dost/düşman tanımları hiçbir kural tanımaksızın, 'öteki'ne yönelik bir kan davası halinde cereyan ediyor. Oysa siyasal kavramı siyaseten farklı bir düzeyi, siyasetin içeriğini ya da tanımını vermek yerine, nesnel bir ölçütü, grup, sınıf, parti, devlet, hatta uluslararası örgütlenmelerdeki işbirliği, katılım ya da bunlardan uzaklaşma ve dağılmanın yoğunluk derecelerini göstermektedir.

Hareket halindeki kamusallık, kendi hedefleri ve amaçları doğrultusunda, kendine özgü mekanlarını, toplanma ve tartışma biçimlerini, kendini genel kamuoyuna takdim stratejilerini, hatta kendi içindeki işbölümünü *de facto* kendisi yaratır. Ancak hareket halindeki bir kamusallık, muarızlarına, hasımlarına ve hatta düşmanlarına kendi gündemini sunar. Çatışma, uzlaşma ya da işbirliği, kamusallığın harekete geçtiği andan sonraki siyasetin bir parçasıdır. 1776'da Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ni ilan eden devrimciler, 1789'da Fransız devrimcileri, 1848'de bütün Avrupa halkları, 1871'de komüncüler, 1908'de İkinci Meşrutiyet'i ilan edenler, 1905 ve 1917'de Sovyetler, 1918 ve 1919'da Berlin ve Bavyera İşçi ve Asker Konseylerinin üyeleri, İspanya İç Savaşı'nda cumhuriyetçiler ve anarşistler, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ulusal kurtuluş savaşı veren ülkelerin milliyetçileri, günümüzde yeni Zapatistler, 1980'lerde yeni toplumsal hareketlerin eylemcileri, hareket halindeki kamusallığın değişik ölçeklerdeki örnekleridir. Bu çalışmada bildik örnekler yerine bütün bu örneklerden farklı, son derece yeni ve ilginç bir hareket halindeki kamusallığa, neoliberalizme karşı Avrupa düzeyinde bir kamusal alan yaratma girişimine değinilecektir. Bu örnek üzerinden liberal siyasal demokratik düzen anlayışı ile hareket halindeki kamusallık dediğim şey arasındaki ayrımı daha belirgin hale getirebilmeyi umuyorum.

Bugün Avrupa Birliği, yaklaşık elli yıllık tarihinde önemli bir dönüm noktasına, ekonomik topluluktan siyasal birliğe doğru yönelmiştir. Bu süreci tartışmanın yeri burası değil. 1992'de Maastricht Antlaşması'yla yürürlüğe konan Avrupa yurttaşlığı kurumu, son olarak Aralık 2000'de Nice'de yapılan hükümetlerarası konferansta ilan edilen, ancak Topluluk Sözleşmeleri'nin bir parçası haline getirilmeyen Avrupa Temel Haklar Kataloğu ile birlikte, gelecekteki bir Avrupa anayasasının temelini oluşturmaktadır (Eder, 2000). Gerek Maastricht, gerekse Amsterdam hükümetlerarası konferanslarında sıkça dile getirilen bir husus da, Avrupa Birliği'nin siyasal bir birlik olabilmesinin önünde hiçbir hukuki engel kalmamasıydı. Bununla kastedilen, daha çok, Avrupa yurttaşlarının temel hak ve özgürlüklerinin, üye ülkelerdeki haklar kataloğundan daha ileri bir boyut taşıması, bütün Avrupa yurttaşlarının ortak hak ve özgürlüklerini güvence altı-

na almasıydı. Şekil şartlarının yerine gelmesine, özellikle de Avrupa Birliği'nin ulus devletlerin ortaya çıkışından tamamıyla farklı bir siyasal oluşum olduğunun altının çizilmesine karşılık, Avrupa halkları AB'nin siyasal birliğini destekleyecek, daha önemlisi, meşrulaştıracak her türlü girişimden uzak durdular. Bunda AB'nin karmaşık bürokrasisinin de kuşkusuz büyük bir rolü var. Ama asıl neden, Avrupa halklarının AB'yi küresel kapitalizmin ve neoliberalizmin hayatlarını darmadağın eden bir ajanı olarak kabul etmesidir. Bu nedenle dil engeli ve geleneksel düzeydeki ülke içi gündeme daha çok ilgi duyma vb. bazı önemli etmenleri de gözönüne alarak, şekil ve şema olarak Avrupa yurttaşlarına bir haklar ve özgürlükler kataloğu sunan Brüksel bürokrasisi, AB'de siyasal bütünleşmenin ekonomik bütünleşme ve hukuk düzenlerinin uyumlulaştırılması kadar kolay olmayacağını gördü. Bugünkü yapısıyla AB bürokrasisinin, Avrupa seçkinlerinin ve Avrupalı biliminsanlarının buna bir çözüm bulmaları olanaksız görünüyor. Bugün AB'de Avrupalı kimliğini prosedürel yurttaşlık anlayışıyla sınırlayarak ortak bir Avrupa kamuoyu yaratmak, fiilen olanaksızdır (Eder, 2000; Peters, 1994; Trenz, 2000). Oysa Avrupalı seçkinlerin pek övündükleri, ulus devletten tamamen farklı gördükleri ulusüstü liberal siyasal hukuk düzeni, bu seçkinlerin çok küçümsedikleri o tanıdık hamleyle yeni bir çehre kazanıyor.

Avrupa Birliği'ni, neoliberallerin, kapitalistlerin ve Brüksel ile sürekli pazarlık yaparak kendi çıkarlarını genişleten her düzeyden hükümetdışı aktörlerin Avrupası diye tanımlayan 'Raison d'agir' hareketi, neoliberalizme ve küresel kapitalizme karşı Avrupa halk hareketini örgütlemeye başladı (Bourdieu, 2000). Avrupa düzleminde sendikalar, çevreciler, aydınlar, üniversite öğrencileri, işssizler, kadın hareketleri vb. grupların katılımıyla oluşturulan bu hareket, Mart 2001'de Atina'da yapılan bir toplantıyla faaliyetlerini daha geniş bir kesime duyurmaya çalıştı. Kuruluş hazırlıkları sırasında her ülkede örgütlenen ve AB ülkeleri arasında şimdiden eşgüdüm sağlayan 'Raison d'agir' hareketi, Avrupa halklarını birleştiren ortak değerin sosyal devlet olduğunu belirtiyor. 'Raison d'agir,' Avrupa eliti ve ulusal hükümetler tarafından gaspedilen sosyal hakların Avrupa halklarınca Avrupa ortak mekanına taşınması gerektiğini savunuyor. Bu hareket, Avrupa Birliği sürecinde çokça tartışılan Avrupa kamuoyu ve Avrupa kamusal alanının kuruluş nüvelerini de içinde barındırmaktadır. Eğer bu hareket başarıya ulaşırsa, yeni bir ulusüstü kamusal alan oluşturma şansı yakalanabileceği gibi, liberal demokratik düzendeki haklar kataloğunun gerçekte nasıl oluşturulabileceğinin de veciz bir örneğine tanıklık edebileceğiz. Böylesi bir hareket halindeki kamusallık, hem kime karşı mücadele yürüttüğü ile dost ve düşman arasındaki ayrımın hâlâ geçerli olabileceğini gösterirken hem de demokratikleşme sürecinde, güçlü olmadan muarızlarınızla bir diyalog kuramayacağınızın da bir kanıtını sunmaktadır.

'Sivil' Kavramı

Ali Püsküllüoğlu'nun hazırladığı Türkçe Sözlük'te sivil sözcüğü, asker sınıfından olmayan, askerlikle ilgili olmayan, askeri olmayan vb. çok dar kalıplarda tanımlanmıştır. Türkçe Sözlük bir kavramlar ve terimler sözlüğü olmadığından sınırlı bir tanımlamayla yetiniyorsa da, yine de sözcüğün kapsadığı çok önemli bir alt alana, argoya atıfta bulunarak büyük bir işlevi yerine getiriyor. Argoda (yaşayan dilin sınır kavramı diye de okunabilir) sivil sözcüğü, çıplak, çırılçıplak anlamına geliyor (Püsküllüoğlu, 1995: 1365). Sivil sözcüğü bu sözcükten türetilen sivilleşme, sivilleşmek (argoda, çırılçıplak soyunmak), sivillik gibi, yine askeri olanla karşıtlık içindeki anlamlarıyla verilmektedir. Buna karşılık Hulki Aktunç'un derlediği Büyük Argo Sözlük'te (1990) sivil sözcüğünün argo karşılıkları hiç yer almamış.

Türkiye'nin ve Türkçenin has şairlerinden ve 'etikçi'lerinden biri olan Ece Ayhan'ın içkin[14] söz, kavram ve siyaset dağarcığında sivil sözcüğü çok özel bir yer tutmaktadır: sivil şiir, sıkı şiir, sivil şair vb. Ece Ayhan kendisiyle yakın dönemlerde yapılan yazılı bir mülâkatta,

> "... Ben öylesine sivilim ki, sivillerin sivili (bana bırakılsa, yanlış yana çekileceğini bile bile, sivilliğin yerine başıbozuk derim...)" (1997: 28)

diyor. Bu çalışmaya Ece Ayhan'la başlamak özel bir önem taşımaktadır. Çünkü Ece Ayhan, kendi deyişiyle, sivil sözcüğünün bütün olanaklarını tüketen bir 'etikçidir':

> "... Cumhuriyet'in kısa ama yoğun, derişik şiir serüveninde, ilk 'sivil şiirler' 1955-56'larda Ankara çıkışlı olarak yayınlanmaya başlamıştır –buradaki 'sivil' sözcüğüyle ulaşılmak istenen, sözcüğün Code Civil'deki uygar anlamıdır" (aktaran Rıfat, 1997: 49).

Sivil şiirin (İkinci Yeni) kurucu ustaları, yani Cemal Süreya ve Sezai Karakoç, yoksunlukla ve yoksullukla geçen yaşamlarında, 'mülkün temeli olan esas duruştan' daima uzak durmuşlardır. Onların geldiği yer 'insan toplumu,' yaşamları boyunca uğrunda mücadele verdikleri 'Code Civil'dir.

Sivil şiir, 'sıkı' düşünceyle akrabalık içindedir. Sıkı düşünceyi, Ece Ayhan'ın tanımıyla, uçbeyi İdris Küçükömer'in,

---

14 İçkin kavramı, *Ludingirra* şiir dergisinin Ece Ayhan özel sayısına bir Ece Ayhan sözlüğü hazırlayan Mehmet Rıfat'tan ödünç alınmıştır. Rıfat, içkin sözlük'ü, "ditsel ögeleri [sözcükleri, deyişleri, anlamlandırmaları vb.] metin içindeki konumlarına ve ilişkilerine göre değerlendiren ve metin dışı herhangi bir bilgiye, açıklamaya yer vermeyen sözlük" diye tanımlamaktadır (Rıfat, 1997: 34).

"... Bugün, mutlak yoksul evlerde milyonlarca çocuğun, sinirli, hırçın, problemli yetiştiği bir ülkedeyiz. Ben geleceğe o evlerden bakmaya çalışıyorum. Siz bakmıyor musunuz?.."(Küçükömer, 1994: 139)

dediği yerde aramalıyız. Sivil şiir, sivil şair, sıkı düşünce. Ece Ayhan'ın 'içkin' sözcüğünden toplumsala çıkmak için iyi bir başlangıç noktası olabilir. Sivil, sözlük karşılığının dışında, Ece Ayhan'ın deyişiyle, 'insan toplumu olduğu çok şüpheli bir toplumun,' 'sınır çarpışmaları' yoluyla hem 'Code Civil' anlamında uygar hale gelişine hem de 'hırçın çocuklarının' gözüyle de görülebilen bir toplumsal analizin gerekliliğine işaret eder: Sivil düşünce siyasal bir tavır alışı ve buna eşlik eden toplumsal çözümlemeyi gerektirir. Bu nedenle Ece Ayhan'ın sivil şiirleri, sıkı (sivil) düşünür İdris Küçükömer'in 'sivil toplum' çözümlemeleriyle gönül yakınlığı[15] (Wahlverwandtschaft) içindedir. Etikçi Ece Ayhan kendi deyişiyle bu gönül yakınlığı sayesinde 'kara kamu'nun' (devlet) biçimlendirdiği, 'ümüğüne çöktüğü' bir halkın özgürleşme tasarımında sivil bir boyut bulmuştu.

Aşağıda, İdris Küçükömer'in son derece özgün sivil toplum değerlendirmeleri tartışılacaktır. Ancak ondan önce, ilk geçici değerlendirme fırsatı olması bakımından şu saptamayı yapmakta yarar var: Carl Schmitt için kuraldışı duruma karar veren egemen güç, modern ulusal devletti. Devletin hukuki karakteri, devletin niteliklerini, siyasal irade oluşturma kapasitesini tanımlamaz. Bu nedenle modern devlet, sınırları içinde yaşayan halkı 'biz' olarak tanımlama ve denetim altında tutma gücüyle doğru orantılı biçimde egemendir. Egemen, temsil ettiği biz'in adına ve meşruluğunu 'biz'den alarak karar verir. Modern devlet siyasal egemenliğin kendisidir. Ece Ayhan'ın sivil ve sıkı düşüncesinde 'kara kamu' diye tanımladığı devlettir bu. Etikçi Ece Ayhan, sınır çarpışmasını, 'kara kamu'nun topluma dayattığı 'hoşgörü adlı çember'e götürerek, egemenin modern ulus devlet olarak tanımlanmasının tam karşısında yer alır.[16] Egemenlik 'kara kamu'nun dışına taşınmalıdır. Ama nasıl? Ece Ayhan, İdris Küçükömer'in sivil

15 Gönül yakınlığı kavramı ilk kez 12. yüzyılda simyacılar tarafından kullanıldı. Kavramın sosyal bilimlerdeki orijinal kullanımı, Weber'in Goethe'nin aynı adlı eserine atıf yapmasıyla ortaya çıktı. Gönül yakınlığı, erotik ve mitik yan anlamları da olan iki şey arasındaki ilişkinin nedensel olarak ortaya konamayan bağıntısıdır. Aralarında doğrudan nedensellik bağı kurulamayan şeyler, bir başka düzlemde, bir başka şeyin sonucunu oluşturabilir ya da aynı sürecin sonucunda benzer bir kaderi paylaşabilirler" (Löwy, 1992: 19).

16 Walter Benjamin, Schmitt'in tezini bir adım ileriye götürerek, modernliğin, kuraldışının süreklilik kazandığı, istisnanın kural olduğu bir dünya anlamına geldiğine işaret etti: Egemen'in istikrarı yeniden tesis edebileceği bir başlangıç noktası, ilk durum yoktur. Bu nedenle, siyasetin 'hale'si modern dünyada çoktan kaybolmuştur. Ece Ayhan'ın 'başıbozuk' sivilliği ile Walter Benjamin'in kuraldışı'nı merkez alan modernlik anlayışı arasında da bir gönül yakınlığından söz edilebilir. Ancak bunun ihtiyatlı bir genelleme olduğu belirtilmelidir. Ece Ayhan'ın siyasal alana ilişkin içkin söz dağarcığının, İdris Küçükömer'in sivil toplum anlayışından beslendiği göz önüne alındığında, Walter Benjamin'in mesiyanik komünizmi ile Ece Ayhan'ın 'Code Civil' üzerinde temellenen 'insan toplumu' arasında temelde bazı ayrılıklar vardır.

toplum anlayışında bir çıkış noktası görüyor. Bu nedenle, sivil sözcüğünün artık anlamsal imalarından kavramsal içeriğine geçilebilir.

O halde sorumuza yeniden dönebiliriz: Code Civil, çıplaklık, (başıbozukluk) sivil düşünce, sıkı düşünce denilen sivil, sınır düşünce olarak sivil, 'kara kamu'nun egemenliğini kıran sivil, kavramsal içeriğini ve demokratik siyasal nüvelerini sivil toplumda bulabilir mi?

Sivil Aralıklar ve Sivil Toplum: İdris Küçükömer

İdris Küçükömer, günümüz Türkiyesi'nde artık maalesef kanıksadığımız, çoğu Anglo-Amerikan sosyal bilim kavramlarından tercüme, ithal teşhis ve analizlere uzak, nevi şahsına münhasır gerçek bir bilimadamı ve kamu entelektüeliydi. İdris Küçükömer kamusal sorunlara duyarlı bir entelektüeldi derken, yalnızca gündelik hayatta insanlarla kurduğu sıcak ilişkileri kastetmiyorum. İdris Küçükömer, araştırdığı konulara dar akademik kalıplara sıkışıp kalmayan geniş bir perspektiften bakabilmişti. Elindeki kuramsal malzemeyle, dolayımlayarak gözlediği büyük laboratuvar Türkiye ile ilgili çözümlemelerinin bugün bile hak ettiği karşılığı bulduğunu söylemek zor. *Düzenin Yabancılaşması* yapıtından, 1980'lerin ortasına, "Demokratik Misak'a Gerekçeler" yazı dizisini kapsayan yaklaşık yirmi yıl boyunca Küçükömer, sivil toplum kavramı ve Doğu toplumlarında sivil toplumun oluş(a)mama nedenlerinin aynı zamanda bu toplumların modernleşme sürecinde karşılaştığı sorunların da temeli olduğu tezini tartıştı. Sivil toplum kavramının Türkiye örneği üzerinden işlemsel hale getirilerek tartışılması bugün bile aşılamamıştır. Gerek çözümleme ve karşılaştırma birimleri bakımından, gerekse bunları Türkiye örneğinde tartışırken ulaştığı sonuçlar bakımından bulguları ve yöntemi tartışmaya açık olmakla birlikte, Küçükömer'in sivil toplum çözümlemeleri dikkate değerdir.

İdris Küçükömer'de sivil toplum, Locke ve Montesquieu versiyonlarından farklı biçimde, Webergil 'ideal tip' düzeyinde ele alınır. İdris Küçükömer Doğu'da (Osmanlı İmparatorluğu) demokratik bir siyasal kültürün kurumlaşamama nedenlerini araştırırken, bir sınır kavram (Grenzbegriff), bir ölçüt olarak sivil toplum kavramını kullandı. Bu, Küçükömer'in dayandığı Marksçı-Hegelci bakış açısında bazı değişiklikler yapmasına neden oldu. Bu nedenle sivil toplum, Marksçı Küçükömer'de bazen Lockegil liberal felsefeye yaklaşmakta, çoğunlukla da Montesquieu-Tocqueville-Hegel çizgisini takip etmektedir.

Sivil toplum,

> "insanın eylemden önce güdülerini aşarak düşünce sürecini ortaya koymasına olanak veren sivil'e has bir yapısal aralık'ın ortaya çıktığı yerde başlar" (Küçükömer, 1994: 123).

Bunu doğru bir biçimde anlamanın yolu, 'politik toplumun türüne bakmaktır.'

"Politik toplum, hâkim olanların kendilerini maddi koşullarıyla birlikte sürekli yeniden üretebilmek üzere gerektiğinde zor kullanabilen kararları alan toplumdur" (s. 124).

"İktidar politik topluma ait olmakla birlikte, bu politik toplumun bir popülüs (halk) niteliğinde olup olmadığı önemli bir ayraçtır" (s. 124).

"Popülüs eşitlerin ya da birbirinin emsali olanların bir toplum türüdür, özü site-devletle belirlidir" (s. 124).

"Site'de maddi koşullarla hayatın sürekli yeniden üretimi eşitlerarası aralığın ve otonomilerin sistematik bir tarzda korunmasına dayanır."

Yurttaşların özerk varlıklarını düzenleyen kurallar (hukuk) ve 'politik toplumun' iktidarını somutlaştıran zor, belirli bir 'biz' tanımını zorunlu kılar ve 'dışarıdan buraya katılıma şiddetle' direnir (s. 124). Politik topluma her katılım girişimi politik mücadele sonucu iktidarın genişlemesini doğurur; bu, "hayatın her türlü maddi üretim koşullarının yeniden bölüşümü mücadelesidir."

"İnsanlararası ilişkileri yansıtarak düzenleyen insan yapısı hukuk (Greko-Romen hukuk), yurttaş özerkliğinin koşulu olan sivil aralığın korunması için popülüs meclislerinde kabul edilen 'kaidelerle' formlaşır."

Ancak bu dengeler sürekli hayat ve eylem planında politik toplumu daraltma ve genişletme için zorlayan iç ve dış güçlere göre değişegelir. Diyalog, popülüs'ün özerk aralığını korumak için kaçınılmazdır. Sivil aralığın olduğu yerde, yani özerk insanlararası bölünmeye açık yapıda, zımni olarak anarşik öge her zaman mevcuttur (s. 126). İktidarın gücü ve bölünmüşlüğü, anarşik öge ve özerk diyalog arasındaki denge oyununa göre değişir.

"Özgürlük, ancak başkalarının simetrik varlığının kabulü, yani başkaları ile aralıklı otonomilerle tanımlanabilir" (s. 126).[17]

İdris Küçükömer, sivil toplumun kurallarını, Roma medeni hukukunda, '... insanların kendi aralarında gerçekleştirdikleri faaliyetlerde, kendilerini yeniden üretebildikleri olanakları yeniden düzenleyebilmelerinde' aradı. Bu, medeni hukuku (Küçükömer buna sivil hukuk diyor) mümkün kılar. İdris Küçükömer'e

17 Bugün, bu aralığı ve başkalarının simetrik varlığını tanımayanların, kendilerini başkalarına dayatıp, kendilerinin böyle kabul edilmek zorunda oldukları konusundaki ısrarlarına, devlet dışında kalan örgütlü her oluşumun demokratik ve sivil talepleri içerdiğini, bu nedenle de sivil ve toplumsal meşruiyete kendiliğinden sahip olduğunu kabul ederek olumlu yanıt veren liberal demokratlara saygıyla!

göre, kamu hukuku medeni hukukun üstünde yükselir. Eşitlik ve özgürlüğü aynı eksende buluşturan toplumsal mücadeleler, sivil aralığı (yeniden üretim) koruyarak içeriğini değiştirmiş, kapsamını genişletmiştir. Kısaca, toplumsal mücadeleler sonucu içeriği ve kapsamı değişmiş olmakla birlikte, Roma medeni hukuku sonraki siyasal düzenlere de temel oluşturmuştu.

> "Roma İmparatorluğu büyüdükçe, hakimiyeti altına giren bölgelerde Roma modeline benzer otonom yönetimler kuruldu ya da kabul edildi. Otonom eyaletler, krallık belediyeleri ile şehirler gibi..." (s. 128).

> "Roma hakimiyeti ya da Pax Romana, Batı'nın hayat tarzı, ona ait embriyolojik karakter taşır; bu daha sonra Avrupa Orta ve Yeni Çağı'na miras kalacaktır" (s. 128).

Küçükömer, Ortaçağ'daki özgür şehirlerin Roma'nın mirası üzerine oturduğunu belirterek bu tarihsel embriyonun Türkiye'ye de ayna tutması gerektiğini belirtmişti.

İdris Küçükömer'in özerklik kavramını toplumsal bir formasyondaki sivil aralıkların varlığıyla açıklaması, Roma hukukunu Batı'da toplumsal mücadelelerle etki alanı genişleyen demokrasinin embriyosu kabul etmesi, sivil toplumun felsefi boyutlarının anlaşılması bakımından yaşamsal önemdedir. Seküler hukukla taçlandırılan simetri(k) yarışma ve diyalog, özerkliğin sınırlarını çizen maddi hayatın denetlenmesinin siyasal ve toplumsal temeliydi. Burada dikkat çekici bir ayrıma geliyoruz. İdris Küçükömer'e göre simetri anlayışı, bir arada yaşama iradesini herhangi bir ırksal, dinsel veya kültürel türdeşliğe (homojenlik) bağlamanın ötesinde, siyasal ve toplumsal bir karakter taşır. Simetri ya da Hegelci karşılığı ile tanınma (Anerkennung) seküler bilincin ürünüdür.

Sekülerlik, yalnızca toplumun kuruluşuyla ilgili kutsal saiklerle değil, toplumun kuruluşunu öyküleyen tüm aşkın toplumsal tasarılarla da çelişir. Seküler bilinçte zaman anlayışı, nitelik bakımından da, kronolojik bakımdan da birbirinden farklı olay ve olguların barındırıldığı, içi boş (kutsallıktan arındırılmış, herhangi bir başlangıcı olmayan, kendinde bir erek taşımayan), homojen bir niteliğe sahiptir. Herhangi bir yerde ya da herhangi bir dönemde aynı anda meydana gelen, ortaya çıkma nedenleri ve etkileri birbirinden bağımsız olması muhtemel olayların, dindışı zaman koordinatında aynı anda kendilerine yer bulabileceğinin kabul edilmesi, seküler bilinçte telafisi olanaksız bir yarık açmıştır. Eğer evreni var eden kurucu bir ilke, bir yaratıcı yoksa, bu durumda olan hiçbir şeyin de zorunlu bir nedeni yoktur; aslında olan her şeyin başka türlü de olma olasılığı her zaman mevcuttur. Bunun anlamı, sekülerlik bilincinin aynı zamanda bir olum-

sallık bilinci (Kontingenz) olduğudur. Olumsallık bilinci, toplumsal ilişkilerin iki yönünü gösterir:

> *i)* Başkaları, olumsallığın aşılmasında işbirliğine gereksinim duyduğumuz potansiyel yol arkadaşlarımızdır. Ya da,
>
> *ii)* Başkalarının varlığı, hiçbir şeyin zorunlu bir temelinin olmadığı bir dünyada potansiyel bir tehdittir. Başkası, müdahale edemeyeceğim her durumda, eylemleriyle varlığımı tehlikeye düşürebilecek bir tehdit kaynağıdır.

İdris Küçükömer de, bütün modernist düşünürler gibi, sekülerlik bilincinin toplumsal aktörleri akılcı kıldığını, bireylerarası işbirliğini güçlendirdiğini ve verimli hale getirdiğini düşünüyordu. Seküler bilinç, sorunların çözümünde ve karar alma sürecinde müzakere adabının yerleşmesini kolaylaştıran, 'öteki' hakkındaki önyargıları olabildiğince azaltan bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle İdris Küçükömer'de sekülerlik, sivil toplumu öngerektirmekle kalmıyor, sivil toplumun gelişmesinde de itici bir güç özelliği taşıyor.

Türdeş zaman içinde başkalarıyla buluşan kişi, kendisini tanımlayan niteliklerle bu niteliklerin sınırlarını görebilir. Birey, türdeş zaman koordinatlarında başkalarıyla buluştuğunda, kendisini tanımladığını düşündüğü niteliklerin, bu niteliklerin son derece sınırlı çerçevesinin başkaları için de aynen geçerli olduğunu gördü. Bu, paradoksal biçimde, bireyin kendilik bilincine başkalarıyla aynı nitelikleri ve yazgıyı paylaştığını fark etmesiyle ulaşmasına karşılık geliyor. Peter Bürger bu durumu, kelimenin gerçek anlamında bireyselliğin, kendisini bireyselliğin olanaksızlığıyla aynı anda tanıması olarak tarif eder (Bürger, 1990: 57). Sekülerlik bu anlamda, zaman dolayımlı, zamana sıkıştırılmış kendilik bilincidir (Taylor, 1992: 240). Taylor'a göre, özerklik ve sekülerlik, homojen, boş zamanın başkalarıyla birlikte gerçekleştirilen ortak etkinliklerle doldurulabildiği ölçüde gelişmiş; kamusal alan da bu etkinliklerin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle kamusal alan,

> "toplumun üyelerinin ortak bir görüş oluşturmak amacıyla düşünsel alışverişte bulundukları, dindışı bir zaman anlayışına dayanan, bağlamüstü bir mekandır" (Taylor, 1992: 266).

Seküler zaman içinde ortaya çıkan kamusal alan, toplumun da kuruluşunun ve kurumlaşmasının önkoşuludur. İdris Küçükömer'de de sivil toplum, Charles Taylor'da olduğu gibi, sekülerlik ve modernliğin evrimsel tarihinin bir parçasıydı. Her ikisi de siyasetin ontolojik temellerine yönelerek modern siyaset kuramına dikkate değer bir katkıda bulunmuşlardır. Türkiye'de siyasetin genellikle çok dar bir çerçeveye hapsolduğu düşünülürse, Küçükömer'in düşüncelerinin Türkiye'de siyasetin daha geniş bir perspektiften tartışılması açısından ayrı bir önemi olduğu görülecektir.

İdris Küçükömer'in sivil toplum çözümlemelerindeki sorunlar, tarihsel içgörüleriyle ters orantılı sınırlı bir sivil toplum kuramına yaslanmasından, İdris Küçükömer'in Marksçı kavramları kullanarak Lockegil bir çözümleme yapmasından kaynaklanıyor. Sivil toplum/politik toplum ayrımı, Küçükömer'in ifadesiyle, 'düşünce düzeyinde iki ünlü ayrıştırıcıda,' Descartes ve Locke'ta yerini bulur. Küçükömer'e göre Locke düşüncesindeki özgün yan, toplum düzleminde politik ve sivil toplumun ayrıştırılmasıydı.

> "İki toplumun ayrışıklığı, madalyonun bir yanıdır, öbür yanı da burjuvazinin yurttaşlığı ya da iktidara ortaklığının belirlenmesidir" (Küçükömer, 1994: 134).

Küçükömer'e göre, Hegel ve Marx farklı açılardan bu iki yüzlü madalyona karşı çıkarlar. Marx ve Hegel'e göre sivil toplum,

> "ihtiyaçların giderildiği piyasa sistemine dayalı toplumdur. Düşüncelerinde piyasa sistemi veridir..." (s.134).

Küçükömer, sınıf ve sınıf mücadelelerinin rasyonel bir şemasını koruyarak, tahsis mekanizmalarının hakkaniyeti sağlayan bir ölçütünü elinde tutmak istiyor. Öte yandan, siyaseti rasyonelleştiren ölçütleri, sınıf ve sınıf mücadelesinin terimlerini de belirleyen üst bir ölçüt olarak kabul ediyor. Piyasa sistemi ise, sivil aralığın korunması ve özerkliğin genişlemesi, yani hukuksal düzenlemeler sonucunda gelişmiştir. Hegel ve Marx piyasa dizgesini, ihtiyaçları düzenleyen egemen bir özerklik anlayışı üzerine oturtmuşlardı. Sivil toplum, politik toplumdaki yönetme ve egemenlik ilişkilerini düzenleyen sivil aralığın genişletilmesi; özerkliğin koşulu olan hukuksal düzenlemelerin, politik toplumdan yönetilenlere doğru yayılması sürecinin bir sonucuydu. Bu görüş, sivil toplumun tarihsel gelişimiyle çelişmektedir. Örneğin, Latin Katolik Kilisesi siyasal otoritenin ve toplumun dışında, kendi başına bağımsız bir örgütlenme; kendi içinde özerk bir toplumdu. Bu bakımdan, Küçükömer'in, "Avrupa'da federalizmin ve sivil toplumun kaynakları Roma hukukunda aranmalıdır" saptaması doğru olmakla birlikte, bu haliyle eksiktir[18]. Latin Katolikliğindeki 'Res Publica Christiana' düşüncesi, günümüz modern biçimiyle 'Jus Publicum Europaeum'a dönüştü. Bugünkü Avrupa Birliği, 'Res Publica Christiana' ve 'Jus Publicum Europaeum'un özgün bir bileşimidir. Küçükömer'in sivil toplum çözümlemesinin sorunları büyük ölçüde kuramsaldır. Küçükömer, öncülleri Marx ve Hegel'de var olan bir hatayı aynen tekrarlamıştır:

---

18 Çünkü sekülerleşme süreci Katolik doktrininde öngörülen evren ve düzen anlayışının bir eleştirisiydi. Carl Schmitt bunun esas itibariyle bir eleştiri değil, inkâr olduğuna dikkat çekiyor ve aslında modern siyasal düşüncenin sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olmaktan öteye gitmediğini vurguluyor. Kilise hukukunun da Roma hukukuna bir geri dönüş mü, yoksa teolojik düzenin seküler bir yeniden yorumlanışı mı olduğu en azından tartışmalı bir husustur.

Sivil toplum, içinde serpildiği ve kurumlaştığı ulus devletlerin gelişme serüvenlerinin bir parçasıdır ve ulus devletlerin yeni arayışlara yöneldiği dönemlere göre işlev ve içeriği değişmektedir. Bu nedenle, sivil toplum, kendi başına 'etik' ya da 'normatif' bakış oluşturabilen bir karşılaştırma noktası olarak ele alınamaz.

Sivil toplumun ontolojik (sivil aralık) ve hukuksal formülasyonu Küçükömer'in tarihsel düşüncesinin en önemli ve özgün yanlarıydı; bu haliyle günümüzde sivil toplum ile ilgili değerlendirmelerde sıkça rastlanılan, liberalizmin yeniden keşfedilmesinden öteye gitmeyen kısırdöngünün dışındadır. Küçükömer'deki sorun, politik ve sivil toplum arasında yaptığı Lockegil ayrımdan ve politik topluma yüklediği işlevden kaynaklanıyordu. Sivil toplum, sivil aralıklara olanak tanıyarak, siyasetin rasyonelleştirilmesini sağlar. Politik toplum, sivil aralıkların geniş olduğu sivil toplumda, kaynakların tahsisi ve paylaşılması mücadelesidir. Sivil toplumda oluşan ihtiyaçların adil bir biçimde tatmin edilmesi, toplumsal mücadelelerin dinamiğine bağlıdır. Sivil aralıkların varlığı, politik toplumdaki mücadelenin araçlarını, yöntemini ve sınırlarını tayin eder. Kaynakların adil biçimde paylaşımına indirgenen siyaset ve devlet, adeta toplumsal olan tarafından yutulmuştur. İdris Küçükömer, felsefi analiziyle dışına çıktığı liberalizme, siyaseti rasyonelleştirme işlevini verdiği dar sivil toplum çerçevesiyle geri dönüyor. Devlet-ulus-toplumsal ayrımının tarihsel bir ayrım olduğunu tamamen gözardı ederek. Bunun sonucunda kitle örgütleri ve organik bağlarla bağlı oldukları kitle partileri, sivil toplumun rasyonel çerçevesinde, çıkar uzlaşmaları ve çıkar farklılıklarının bilincinde olarak siyasal karar alma mekanizmalarını tartışarak yönlendirmektedirler. Kendi içgörüleriyle çelişkili yorumlamanın sonucunda Küçükömer, işlemsel siyaset tanımıyla, sivil toplumun varlığını ve sivil toplum/politik toplum ilişkilerini, demokrasiyle özdeşleştirmektedir. Buna göre, pozitif hukuk, sivil toplum/politik toplum ilişkisini sivil toplum lehine düzenleyen bir prosedürdür. Küçükömer'in normatif düzeyde tarihselleştirdiği bu tablo, sivil toplumu, Batı'nın embriyo halinde barındırdığı normların ve bu normların zaman içinde kurumsallaşmasının evrimsel tarihi olarak öykülemektedir. Bu tablonun doğruluğu tartışmalı olmakla birlikte, burada esas önemli nokta, demokrasinin, sivil toplumun politik toplumu rasyonelleştirmesine indirgenmesidir. Bu önkabul, Schmitt tarafından ortaya konan siyasal alan ve egemenlik ile ilgili temel sorunlarla cepheden karşılaşmak yerine, bu sorunların yok sayılması anlamına geliyor. Tekrarlamak gerekirse: İdris Küçükömer'e göre siyasal irade, parlamenter temsil yoluyla, kaynak dağıtımına ilişkin akılcı bir müzakere sonucu oluşur. Sivil toplumun gelişmişlik düzeyi, siyasal irade oluşumunu akılcılaştırır, verimli kılar. İdris Küçükömer'de siyaset, kaynakların toplumsal sınıflar arasında, akılcı bir çerçeveye oturtulabilecek bir 'hakkaniyet' ölçüsünde adaletli bir biçimde dağıtılmasına ve bu dağıtımın kural ve ölçütlerinin oluşturulmasındaki akılcı ölçütlere

indirgenmektedir. Siyasal karar alma ve uygulama gücü, kaynak tahsisindeki adaletle, bu adaletin demokratik prosedürler içinde müzakere edilerek karara bağlanmasıyla sınırlandırılabilir mi? Bütün bu sorunların yerli yerine oturtulması ve daha somut biçimde tartışılması bakımından, sivil toplumun kurumsal ve tarihsel boyutlarıyla tartışılmasının zamanı gelmiş bulunuyor. Dördüncü kısımda sivil toplum, bir ölçüde şematik olmak pahasına, kuramsal ve tarihsel boyutlarıyla tartışılmaktadır.

Sivil Toplum: Kavramsal Bir Tarihçe

Sivil toplum, değişik kullanımları ve tasarımları bakımından şu beş niteliği içerir:

A- Ortaçağ'daki toplumun kavranma biçimi. Ortaçağ feodalitesinde toplumun siyasal yapısı toplumun bütününü oluşturmaz. Toplum, siyasi örgütlenmesi dışında da bir varlığa sahiptir. Kraliyet otoritesi siyasi bakımdan 'singulis major,' toplumsal açıdan 'universis minor'dur.

B- Latin Katolisizmi. Katolik kilisesi feodal dönemde siyasal otorite ve toplum dışında kalan bağımsız bir örgütlenme, kendi içinde özerk bir toplum, hatta kendisi başlıbaşına toplumsal bir otoriteydi. Kilise bu yapısıyla, toplumun gündelik dinsel gereksinimlerini karşılamaya yönelik kutsal halesiyle, teolojik eğitimi ve tartışmaları (argumentum) birbirinden ayırmıştı.

C- Kişi haklarının hukuki kavranışı. Ortaçağ feodalitesinde vasalın yükümlülükleri kadar senyörün vasala karşı yükümlülükleri de güvence altına alınmıştı.

D- Özerk şehirler, seküler akıl, özyönetim, ticaret kapitalizminin ve özgür nitelikli emeğin varlığı. Bunların tümü Ortaçağ'daki özerk şehirlerde ortaya çıkmıştır.

E- Siyasal otoriteyi kurumlaştıran zümre düzeni (Calhoun, 1993; Taylor, 1990: 208-209 ve 1995).

Yukarıda kabaca sunulan karakteristik özellikler kendi içinde kimi gevşek genellemelere dayanıyor. Örneğin, özerk şehirlerin varlığı, bu şehirlerde yaşayan kadın, çocuk, fahişe ya da 'baldırı çıplaklar'ın özyönetimin bir parçası oldukları anlamına gelmemektedir.

Sivil toplum kavramı yukarıda belirtilen nitelikleri bünyesinde barındıran şu üç özelliğe sahiptir:

i) Devlet iktidarının koruması altında olmayan özgür kurumların varlığı, sivil toplumun belkemiğidir. Buna bağlı olarak,

ii) Toplum, bu özgür örgütlenmeler dolayımıyla, kendine ilişkin tasarımlarını eyleme yönlendirir; tasarımları ve eylemleri arasındaki eşgüdümü sağlar.

iii) Toplumsal örgütlenmeler devlet siyasalarını önemli ölçüde etkiler ya da en azından bu siyasalara yön gösterir (Taylor, 1995: 209).

Son dönemlerde, sivil toplum kavramı, Batı demokrasilerindeki 'özgür kurumların' varlığıyla açıklanmaya başladı; dünyanın geri kalan bölgelerindeki antidemokratik siyasal kültür de bu toplumlarda benzer bir özgür kurumlaşma olmayışına dayandırıldı. Bu durumun bu ülkelerde otoriter bir siyasal rejime daima açık kapı bıraktığı belirtilmiştir. Yaşam tarzlarında ortaya çıkan çeşitlilik, ileri sanayi ülkelerinde çok parçalı, *autopoietik* kurumları da beraberinde getirdi. Bu kurumlar, sonsuz sayıda çıkar grubu, 'uzman' kamuoyu ve bu kamuoylarına ait profesyonel kodlardan oluşmaktadır. Bu kurumlar, kapalı devre çalışan bir örgüt modeline sahiptir; bu örgüt modeli, yalnızca güçlü çıkar gruplarının hükümet düzeyinde etkili lobi faaliyetlerinde bulunmasını kolaylaştırmaktadır. Bu yamalı bohça misali örgütlenme düzeninde toplumun kendine ilişkin bir tasarımı olup olmadığı bile belli değildir. Profesyonel meslek örgütleri, uzman kamuoylarının işlevi, bir parçası oldukları 'toplum'un değil, üyelerinin değerlerini korumak ve bu değerleri mevcut düzende yeniden üretmekle sınırlıdır. Bu durumda karşımıza, toplumsal örgütlerden oluşan sivil inisiyatifler ağı yerine, güçleri oranında hükümetlerle ve diğer kamu kurumlarıyla lobi faaliyetleri yürüten, sınırlı bir profesyonel örgüt düzeni çıkmaktadır. Nitekim birçok araştırmacı, sivil toplumun Batı toplumlarında da hâlâ gerçekleştirilmeyi bekleyen bir ideal düzeyinde kaldığını düşünmektedir. Sivil toplum kavramı üzerindeki karmaşık ve çelişkili açıklamaları şimdilik bir yana bırakıp sivil toplumun tarihsel arka planına göz attığımızda karşımıza ilginç bir tablo çıkıyor.

Rönesans sonrası mutlakiyetçi devlet, Ortaçağ'daki çok-parçalı toplumsal yapıyı ortadan kaldırdı. Bu, mutlakiyetçi devletin iktidar anlayışındaki değişimi, Kilise hukukundan kısmi vazgeçişi gösteriyor. Roma hukuku mutlaki düzende yeni bir ağırlık kazanmıştı. Bunun sonucunda A, D ve E maddelerinde belirtilen Ortaçağ toplumunun özellikleri ortadan kalkmış, ancak dikkate değer bir biçimde C maddesi iktidarın etkinliklerini sınırlayan bir özellik olarak kalmıştır (Honneth, 1993: 11; Taylor, 1995: 212). Sivil toplum, siyasal ve toplumsal teoride, mutlakiyetçi devlete karşı yürütülen mücadelelerin tarihi ile birlikte anılacaktır. Ancak sorun bununla bitmiyor. Sivil toplumla ilgili çözümlemelerde, sivil toplumun devlet karşısında feodal dönemde Kilise'nin feodal düzene karşı özerkliğine benzer bir özerkliği olması gerektiği vurgulanmıştır. Mutlakiyetçi yönetimin eleştirisi, devletin ortadan kaldırılması yerine, Kilise'nin toplum karşısındaki özerkliğini gündeme getirdi.

Sivil toplumun gerek Batı'da, gerekse diğer modernleşme yolunda olan ülkelerdeki hegemonik yorumu, John Locke'un sivil toplum çözümlemelerine dayanmaktadır. Locke'a göre, genellikle sivil toplum ve siyasal toplum bir ve aynı şeymiş gibi düşünülmüştü. Oysa insanoğlu yalnızca siyasal etkinlikleriyle tanımlanamaz. İnsani değer ve düşüncelerin siyaset öncesine giden, cemaatten kaynaklanan bir

geçmişi vardır. Locke'un sivil toplum anlayışı, toplumun Ortaçağ'daki düzenine benzer. Siyaset (hükümet), bu siyaset öncesinde var olan cemaat değerleri üzerinde yükselir. Hükümetler, cemaatin özerkliğini, yurttaşların yaşamlarını cemaatlerinde güven içinde geçirmelerini sağlamakla yükümlüdürler.[19]

Locke'un versiyonunda sivil toplum, kendine has siyaset öncesi yasaları olan cemaatin, kendi kendini düzenleyebilmesiydi. Özerk bir toplum her konuda kendi görüşünü ortaya koyabilen bir toplumdur. Kamuoyu düşüncesi de bu noktada ortaya çıkar. Eğer toplum, siyaset öncesi oluşan değer, kanı ve düşünceler yumağı ise, toplumun kendi sorunlarını tartışmaya açması, çözüm önerileri üretmesi, toplumun refah ve esenliğini ilgilendiren konularda hükümetleri uyarması, görüş bildirmesi ve gerektiğinde hükümetleri eleştirmesi de doğaldır. Burada kamuoyu düşüncesinin değişik bir yorumuyla karşı karşıyayız. Kamuoyu toplumsal değerlere değil, toplumu ilgilendiren sorunlar karşısında geliştirilen ortak kanı, düşünce ve tavırlara denk düşüyor. Bu yeni anlamıyla kamu, her düzeyde, toplumu ilgilendiren her şeyi kapsar. Elbette burada toplum derken kastedilen, toplumun tamamı değil, erkek burjuva yurttaşlardı. Lockegil sivil toplumun sorunları da burada toplanmaktadır. Kendi kendini düzenleyen toplum, bireyleri ilgilendirdiği ölçüde kamusal bir görüşün de temellerini atar. Bu nedenle kamuoyu ya da kamusallık siyaset dışı, ancak özel alana da ait olmayan özerk bir alandır. Öte yandan kamuoyu, bireylerin kendiliğinden geliştirdikleri ya da içine doğdukları toplumun ortak değerleri olmayıp belirli temalar -burada özerk ekonominin sorunları- etrafında yürütülen tartışma sürecinde geliştirildiğinden, bu durum, kendi içinde ilginç bir paradoksa neden olmaktadır. Locke'ta toplumun özerkliği, Kilise'nin feodal düzende ayrı bir toplum olmasına benzer. Ama Locke, toplumun hiyerarşik yapısından doğan mutlaki hükümetin varlığına doğrudan herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir.

Sivil topluma ilişkin ikinci model, Montesquieu'nün 'Yasaların Ruhu'nda ortaya konmuştur. Montesquieu'de sivil toplum, siyasal nitelikleriyle tanımlanmıştır. Montesquieu'ye göre, monarşik hükümetin yapısı gözönüne alınmadan, genelde hükümetin gerekliliği vurgulanmadan mutlakiyetçi hükümet karşıtı bir model ortaya konamaz. Montesquieu'ye göre temel sorun, monarşik hükümetin yasayla sınırlandırılması ve denetlenmesidir. Monarşik hükümetin sınırlandırılması ise hükümetdışı bazı ara kurumların varlığıyla mümkündür. Yasa, bu bağımsız ara kurumlar sayesinde işlerlik kazanabilir, egemeni keyfi kararlardan alıkoyabilir. Montesquieu özgür monarşiyi —terimsel bir çelişki gibi görünmekle birlikte— despotizmden ayırır. Bu anlamda Montesquieu modeli yukarıda belirtilen C, D,

19 Lockegil liberal siyasetteki en önemli eksiklik de buradan kaynaklanıyor. Liberal siyasal gelenekte sivil toplum, siyaset öncesi cemaat değerlerini, aşkın ve bölünmez bir bütün olarak ifade eder. Ekonomist düşüncede de ekonominin kendi kendisini düzenleyen hem aşkın hem de içkin bir çerçevede ele alındığını görüyoruz.

E noktalarına ağırlık veren bir siyasal düzen anlayışına sahiptir. Toplum, siyasal kuruluşundan bağımsız değildir; hatta tersine özgür toplum siyasal kuruluşuyla özdeştir (Taylor, 1995: 214).

Montesquieu'de toplum, Eski Yunanlıların Polis'ine benzer. Aradaki en önemli fark Polis'te siyaset normatif bir değer, yurttaşlık erdemiyken, Montesquieu'de siyaset, statü ve haklarla tanımlanmış bir çıkar ve onur birliğidir.

Montesquieugil sivil toplumu Lockegil sivil toplum bakış açısından ayıran en önemli nokta, ilkinde sivil toplumun siyasal sistem içinde yer alması ve denetim kurumlarıyla sınırlandırılmasıydı. Lockegil sivil toplum modelinin iki değişik varyantı oluşmuştur. Bunların birincisi, bireylerin kendi kaderini tayin etme normudur, ki bu modernliğin kolayca gözardı edilemeyecek bir boyutudur. İkincisi ve daha çok kabul göreni, siyasetin ekonomi içinde marjinalleştirilmesidir. Liberal siyaset felsefesi, kişi haklarına ve diğer negatif özgürlüklerin yasalarla pekiştirilmesine yönelirken, kamu düşüncesini ve siyaseti negatif özgürlüklerin güvence altına alınmasının bir parçası kabul eder. Bu, büyük ölçüde bu ikinci versiyona dayanmaktadır.

Montesquieugil sivil toplum anlayışı özellikle Hegel, Marx ve Tocqueville'in düşüncelerini derinden etkiledi. Örneğin, Hegel ahlâki cemaati (*Sittlichkeit*) sivil toplumun içine yerleştirir. Sivil toplum, soyut emeğin düzenlenmesi, toplumsal gereksinimlerin karşılanması yanında, devletten bağımsız, kısmi çıkarları evrensel ortak çıkara dönüştürebilen özgür kurumlara da karşılık gelir. Sivil toplum, aile (özel alan) ve devlet arasında, bu ikisini dolayımlayan bir kamusal yaşam örüntüsünü oluşturur; Hegel'de kamu yaşamı (kamuoyu) bireylerin kendi çıkarları doğrultusunda sorunsallaştırdıkları temaları içermez. Tocqueville de özerk kurumların gerekliliğini, bize özyönetim alışkanlığını ve zevkini kazandırması nedeniyle önemser; siyasal sistem içinde iktidarın birden çok karar verme ve denetim organına ayrışmasında bu ara kurumların oynadığı role dikkat çeker (Taylor, 1990: 98-101).

Sivil Toplum ve Kamusal Alan: Siyasal Bir Değerlendirme

Ece Ayhan ve İdris Küçükömer'de sivil toplum, sivil, başıbozuk, sivil olmak kavramları elbette salt kuramsal çözümleme saikleriyle sınırlı değildi. Sivil toplum, demokratik gelenekleri zayıf, siyasal kültürü yok denecek düzeyde olan bir toplumsal formasyonda, İdris Küçükömer ve Ece Ayhan'a göre, aynı zamanda demokratik bir toplum talebini dile getiren siyasal bir tavrın ifadesidir. Bu nedenle, yukarıda dördüncü kısımda üzerinde uzunca durulan Küçükömer'in yazı dizisindeki "Demokratik Misak'a Gerekçeler" makalesinin başlığı özel bir önem taşımaktadır: "Liberal değil, sivil toplum." Küçükömer sivil toplumu, 'ihtiyaç toplumu'yla sınırlayan yaklaşımların dışında, varlığın sivil aralıklarda oluştuğu,

özerkliğin insani hukuksal düzenlemelerle, diyalogla birlikte gelişen bir kurumsallaşma süreci olarak tanımlamıştı. Küçükömer liberal toplumun, Locke-Hegel-Marx çizgisinin gerisinde kalan, piyasa ekonomisiyle sınırlı bir özerklik anlayışına hapsolduğunu düşünüyordu. Küçükömer'e göre, pozitif hukukla taçlandırılmış bir bir arada yaşama adabı ve kültürünü öngören haklar ve özgürlükler, akılcı, bireysel ve kolektif özgürlükleri genişletmeyi hedefleyen bir demokrasi felsefesi, liberal toplumu sivil topluma dönüştürebilir. Sol bir siyaset, liberal toplumu sivilleştirebildiği (özerklik duygusunu, akılcılığı, ontolojik sivil aralıkları geliştirebildiği; insan yapımı hukuksal kaidelerin oluşturulmasına katkıda bulunabildiği) oranda sol olabilir.[20]

"Liberal değil, sivil toplum" belgisi, son dönemlerde, "sivil toplum değil, kamusal alan" çağrısında da benzer bir nüans taşıyor. Bunda sivil toplumun, kavramın analitik kullanımını olanaksız kılacak ölçüde her şeyi kapsamasının yanında, 1989 sonrasında Doğu Avrupa'dan başlayarak bütün dünyada otoriter rejim eleştirilerinin sivil toplum başlığı altında toplanmasının büyük rolü vardır. Birbirinden farklı siyasal tasarımların sivil topluma dönük değerlendirmeleri, kavramın içeriğini boşaltmıştır. Demokratik sosyalist sol partiler ve hareketler ile diğer toplumsal hareketler, kısmen sezgisel düzeyde bir siyasal refleks, kısmen de solun ütopik enerjilerini ve demokratik geleneklerini yeniden siyasal bir tasarım içinde formüle edebilmek amacıyla sivil toplumun, diğer nedenlerle birlikte, yetersiz ve içi boş, açıklayıcı gücü olmayan bir kavram olarak bir yana bırakılması gerektiğini tartışmaya açtılar.[21] Böylelikle kamusal alan kavramı, demokratik, özerk,

---

20 Michel Foucault, nüfus ve yönetme teknikleri üzerinde yaptığı çalışmalarda tam tersi bir sonuca varıyor. Foucault, liberalizmi "...Şu ya da bu ölçüde tutarlı bir öğreti, şu ya da bu amaçlara yönelen bir siyaset olarak değil de, yönetimsel pratik konusunda bir eleştirel düşünüş olarak görme..." diye betimlemektedir [Foucault, 1992: 113]. Bunun nedeni, 'hikmet-i hükümet' geleneğine uygun biçimde, devletin varlığının pekiştirilmesinde gittikçe gelişen yönetme tekniklerinin liberalizm tarafından reddedilmesidir. Foucault'ya göre liberalizm, "her zaman gerektiğinden fazla yönetim uygulanıyor" ilkesinden yola çıkar. "Liberalizm, ekonomi konusundaki çözümlemelerinden kaynaklanmadığı gibi, hukuk konusundaki düşüncelerden de kaynaklanmaz kuşkusuz. Liberalizm, sözleşme bağı üzerinde temellenen bir siyasal toplum kavramından türemedi. Ama liberal bir yönetme teknolojisi araştırılırken, hukuksal formla düzenlemenin, yöneticilerin bilgeliğinden ya da ılımlılığından çok farklı bir araç olduğu görüldü" [Foucault, 1992: 112]. Foucault, yönetme tekniklerinin kapsayıcı bir devlet formu olmayan Almanya'da ortaya çıkması ve gözlemlenebilir küçük nüfus ve toprak parçaları üzerinde gerekli düzenlemelerin yapılamamasından kaynaklanan 'yetersiz yönetim' anlayışı ile yönetilenlerin yasanın hazırlanmasına katılmasının (parlamenter demokrasi) yönetim ekonomisinin en etkili dizgesi olduğu Hukuk Devleti (Rechtsstaat) anlayışının çelişkisine işaret ediyor. Her ikisinin de Almanya'da kurumlaşması, yani Polizeiwissenschaft ve Rechtsstaat'ın Almanya'da gelişmesinin nedenleri ve sonuçları üzerinde hiç durmuyor. Foucault, liberalizmde yönetme teknolojilerinin eleştirisini, refah devleti ve onu savunan 'sol' siyaset anlayışında ise 'yönetme ve düzenleme stratejilerinin' meşrulaştırılmasını görmektedir.

21 Bu sorunun tarihsel, siyasal ve kültürel boyutlarının ortaya konduğu önemli çalışmalardan bazıları için bkz. Benhabib, 1992; Calhoun, 1992 ve 1993; Eley, 1992; Fraser, 1992.

modern bir sosyalizm tasarımının gündemine yerleşti. Oysa sivil toplumun analitik bir açıklama çerçevesi olmaktan çıktığı bir dönemde, kamusal alan kavramı bundan yaklaşık otuz yıl önce Jürgen Habermas tarafından ilk defa kullanıldığında, başka bir siyasal dönem ve toplumsal bağlam (Savaş sonrası Almanya'nın yeniden yapılanması) gündemdeydi (Hohendahl, 1995: 28).

Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* yapıtının, yazıldığı 1960'lı yılların başından yaklaşık otuz yıl sonra yeniden keşfedilmesi bir rastlantı değildir. İki kutuplu dünyanın çözülmesi, kapitalizm ve komünizm arasında üçüncü bir yol arayışının cisimleşmesi, kabul edilen 'refah devletinin' çöküntüye uğratılması, küreselleşme-yerelleşme arasındaki gerilim, ulus devlet'in çözülmesi gibi olguların en azından ampirik eğilim düzeyinde ortaya çıkması; mevcut kuramsal çözümlemelerin, henüz somut olaylar ve eğilim düzeyinde fark edilebilen olguların nasıl bir çerçeve içinde ele alınabileceği konusundaki yetersizlikleri, demokratik solu, 'geleneğin yeniden icadına' yöneltti. Kamusal alan, açıklık, diyalog, tartışma ve müzakere (deliberation) yoluyla ortak bir görüş oluşturmanın siyasal ve kuramsal bir ifadesi olması nedeniyle, özerk, yerel ve katılımcı bir 'çoklukta birlik' (toplum) düşüncesinin şifre sözcüğü haline dönüştü.

Eğer kamusal alan demokratik sol ve taban insiyatiflerine dayalı kamusal bir örgütlenmeyle, sosyalizmin, anarşist ve komüniteryen (özerk topluluklar ağı) geleneklerini yeniden icat etme çabasıyla, demokratik sosyalizmin ütopik enerjilerini harekete geçiren yeni bir moral payda oluşturmakla sınırlı kalsaydı, herhangi bir sorun olmayacaktı. Ancak kamusal alan bütün bunların ötesinde bir normatif bakış açısı, liberal demokratik bir siyasal felsefedir. Habermas'ın tanımıyla kamusal alan, sivil toplumun ve sivil toplumu düzenleyen anayasal hukuk devletinin iletişim modeli ve iletişim yapısıdır (Habermas, 1996). Bu kapalı ifadeyi, daha sonra açmak üzere şimdilik bir kenara bırakalım. Ama kamusal alan, bu tarifiyle, demokratik sosyalizmin kendi üzerine düşünmesi, ütopik enerji ve geleneklerini yeniden icat etmesinden farklı bir art alana işaret etmektedir. Bu bakımdan kamusal alan kavramını öncelikle siyasal biçimiyle birlikte ele almakta yarar var.

Jürgen Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (1962) kitabı, Almanya'nın savaş sonrası yeniden yapılanması sürecini, tekrarlanmaması gereken hataları konu alan düşünsel ve siyasal bir değerlendirmeydi. Almanya'nın Nazi geçmişinden arındırılması, demokratik bir ulus devlete kavuşması, (liberal) demokratik bir politik kültürün geliştirilmesi, kalkınma ve bütünleşme sorunları, savaş sonrası ikiye bölünen Almanya'nın en önemli gündem maddeleri arasındaydı. İki kutuplu dünyada güçler dengesinin mücadele alanı olan Almanya, Federal Alman (Batı) ve Demokratik Alman (Doğu) Cumhuriyetleri olmak üzere ikiye bölün-

müştü. 1949 Bonn Temel Yasası,[22] bu bölünmüşlüğün geçici olacağı kabulüne rağmen, mevcut durumu yansıttığını gösteren hükümlerle doludur.

Federal Alman Cumhuriyeti, Adenauer döneminde temel iki sorunla karşı karşıyaydı. Bunların ilki ve en önemlisi, Savaş sonrası yeniden yapılanmanın kısa vadeli rotasını çizmekti, ki bu Almanya'nın yeniden imarı ve Alman ekonomisinin yeniden düzenlenmesi anlamına geliyordu. İkinci ve daha uzun vadeli sorun, Almanya'nın demokratik bir hukuk devleti olmasının önündeki yapısal ve kültürel engellerin ortadan kaldırılmasıydı.

Almanya, modernleşme sürecine sonradan katılması nedeniyle ileri sanayi ülkeleri arasında yukarıdan modernleşmenin ilk örneğiydi: "Almanya devlet eliyle yukarıdan modernleşen ilk Üçüncü Dünya ülkesidir" (Dahrendorf, 1966). Ekonomik kalkınma, sanayileşme ve işbölümünün örgütlenmesini ifade eden kapitalist modernleşme ve kronolojik bir kategori olmayan felsefi, sanatsal ve kültürel modernlik arasındaki gerilimin sert ve o ölçüde de yetkin biçimde tartışıldığı Alman düşüncesi, modernliğin sosyoekonomik kalkınmaya indirgenmesine ve kapitalist uygarlığa her zaman eleştirel bir kuşkuyla yaklaşmıştır. Alman Romantizminin mirası çerçevesinde gelişen sağ ve sol modernleşme eleştirileri, liberalizm, kapitalizm, demokrasi, ilerleme, kalkınmanın siyasal alanın 'yükseliş' değil 'düşüş' hikâyesini anlattığı ortak paydasında birleşiyorlardı.

Savaş sonrasında Almanya'nın normalleştirilmesi kapsamında öngörülen Batılılaşma tasarısı ve Nazi döneminin izlerinin silinmesi çabaları, Alman entelektüellerince çoğu kez Almanya'nın Amerikanlaştırılması olarak görüldü. Özellikle, doğrudan Nazi siyasalarına katılmamakla birlikte, modernleşmenin eleştirisi ve Almanya'nın 'kendine özgü yolu'nu (*Sonderweg*) savunan güçlü muhafazakâr gelenek, kuramsal düzlemde, Nazi dönemini, Aydınlanma ve modernleşmenin önceden öngörülemese de doğal bir sonucu olarak görme eğilimindeydi. Carl Schmitt'in öğrencisi ve siyasal ardılı tarihçi Reinhardt Koselleck'in 1959'da yayımlanan *Eleştiri ve Bunalım* (*Kritik und Krise*) kitabı, egemenlik ve siyasetin meşruluk kaynaklarının çıkar uzlaşma ve mücadelelerine indirgenmesinin, devlet, egemenlik ve siyasal alanın yönetim ve kalkınma tartışmalarına dönüştürülmesinin düşüş, çöküş hikâyesini kuramsal düzeyde formüle etmekteydi (Koselleck, 1985; Hohendahl, 1995). Koselleck'e göre, liberalizm, siyasetin işlevselleştirilmesi, kaynak dağıtımında uzlaşma ve çıkar mücadelelerinin ussallaştırılması, böylelikle daha önce kaynağını teolojik kutsallık halesinden alan egemenliğin meşruiyetinin içinin boşaltılmasıdır (Koselleck, 1985).

---

22 Almancada anayasanın karşılığı 'Verfassung'dur. Temel Yasa (Grundgesetz) esasen bir anayasanın bütün özelliklerini içermekle birlikte, bu metne Temel Yasa denmesinin nedeni, gelecekte bir gün iki Alman ulusunun bir araya gelerek yapacakları bir Verfassung (Anayasa) umudunun ve isteğinin saklı tutulması ve sözcük düzeyinde deklare edilmesidir.

Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nde, Koselleck ve temsil ettiği Alman radikal muhafazakârlığına aynı düzeyde kuramsal ve tarihsel yanıt verme amacındaydı. Alman Romantizmindeki sağ ve sol versiyonlarıyla, modernlik eleştirilerine, nasyonal sosyalizmi siyasal liberalizmin ve Aydınlanma düşüncesinin doğal bir uzantısı gibi görme eğilimlerine doğrudan bir yanıttır bu yapıt. Bir başka düzeyde ise, Savaş sonrasında Almanya'nın yeniden yapılanmasına damgasını vuran demokratik liberal siyaset anlayışının sağ ve soldan gelen eleştirilere karşı savunulması, Almanya'da bir türlü yeşermediği bilinen demokratik siyasal kültürün parametrelerini, o dönemde kurumsallaşmaya başlayan refah devleti sosyalizmi çerçevesinde düşünme çabasıdır.

Habermas, Koselleck'in ifadesiyle, eleştirinin, yani mutlaki devletin yönetimbilimine (*Polizeiwissenschaft*) yönelik reformcu taleplerinin, siyasal bir bunalıma yol açmak bir yana, yönetime ilişkin eleştirilerin, önceden öngörülmedik tarzlarda ve yeni toplumsal mekanlarda siyasetin kapsamının genişletilmesine ve eleştirinin kurumsallaşmasına katkıda bulunduğunu söylüyor (Habermas, 1989). Kamusallık, yalnızca yönetimin tasarruflarının eleştirilmesi değil, yaşamın her alanına dönük örgütlü bir ortak görüşün (opinion) oluşturulması sonucunu doğurmuştur. Burjuva, insan ve yurttaş kimliğiyle, özel ve kamusal taleplerini, özerk ekonomik yapıların sorunlarıyla sınırlamayan, daha genel bir siyasal, kültürel platforma oturtmuştur. Bu, modern siyasal demokrasinin, günümüzde de hâlâ ulaşmayı hedeflediği demokratik bir toplumun kurucu nüvesidir. Kulüp, dernek, saray erkânının salon toplantıları kafe ve lokallerde, eşit tartışma ve diyaloğa dayanan ortak görüş, gazete ve dergiler yoluyla yerellikten çıkıp genel izleyiciye (audience) sunularak, kamusallık biçimleri oluşturulmuştur.

Habermas kitabında, 1871'den itibaren, kamusallık biçimlerinin çıkar mücadelelerine, kitle partileri aracılığıyla popülist demagoji ve kitle manipülasyonuna; liberal kapitalizmin de devlet güdümlü kapitalizme dönüşmesini, kısaca Almanya'da çok sık rastlanan bir başka düşüş tablosunu çizmektedir. Refah devleti, toplum ve ekonomi, devlet ve toplum arasında önceden çizilmiş ayrımları yeniden düzenleyerek, kamu hukuku ve özel hukuktaki düzenlemelerle, adalet, eşitlik ve özgürlüğün kurumlaşmasının önünü açmıştır. Habermas'a göre refah devleti, liberal kamusallığın gerçekleşmemiş, nüve halindeki ütopyalarını gerçekleştirebilecek tek olanaktır.

Savaş sonrası Almanya'nın yeniden yapılanması sürecinde, refah siyasaları ve sosyal piyasa ekonomisi demokratik kamusallığın başka araçlarla gerçekleştirilmesini sağladı. Habermas'a göre, Alman sağ ve sol muhafazakârları, düşüş senaryolarını da, liberalizmin siyaseti ilga ettiği suçlamalarında kesinlikle hatalıdır.

Habermas, yayınlanışından otuz yıl sonra kitabına yazdığı yeni önsözde, o dönem Almanyası'nın yaşadığı sorunlardan söz etmekle kalmıyor, kendi siyasal

öngörüleri açısından kamusal alanın ne anlama geldiğini de belirtiyor (Habermas, 1992: 421-430). Habermas otuz yıl önce refah devletini, Almanya'da siyasetin ve toplumun yeniden yapılanmasına katkıda bulunan, demokratik sosyalizmin önünü açan bir olanak olarak görmüştü. Bu olanak, demokrasi karşıtı geleneksel Alman tavrının aşılması kadar, soldan gelen, Aydınlanma ve modernliği bir ve aynı madalyonun iki yüzü kabul eden, modernliğin sol eleştirmenlerindeki sinik kötümserliğe de bir son verecekti. Otuz yıl sonra *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'ne yazılan önsöz, Habermas'ın iyimser öngörülerinin boşa çıktığının, o döneme ilişkin kuramsal formülasyonların artık geçerliliğini yitirdiğinin açık bir kanıtıdır. Bu durumu yalnızca o dönemdeki sorunların ve bağlamın değişmiş olmasıyla açıklamak fazla safdillik olurdu. Almanya'nın gündemi ve sorunlarının otuz yıl öncesine kıyasla değişmiş olduğu bir gerçek. Her ne kadar Almanya'nın tarihinde demokratik bir siyasal kültüre sahip olmadığı tezi, Habermas'ın değişmez kuramsal ve siyasal kaygıları arasında sürekli yer tutsa da.[23] Habermas, kuramında o dönemden bu yana iki ana değişiklik yaptı. Bunların ilki 'İletişimsel Eylem Kuramı,' ikincisi ise 'Hukuk ve Demokrasinin Söylem Kuramı'dır. Kamusal alan kavramı her iki kuramsal dönüşümde önemli değişikliklere uğramıştır. Bunlar aşağıda daha geniş biçimde tartışılacaktır. Habermas'ın kamusal alan düşüncesinde yaptığı değişiklikleri yalnızca kuramsal çerçeveyle sınırlamak hatalı olacaktır. Bugün dünyada sayıları giderek azalan önemli kamu entelektüellerinden biri olma sıfatıyla, kamu alanını değerlendirişindeki farklılıklar Habermas için aynı zamanda siyasaldır da. Öncelikle ikinci noktadan, kamu alanının Habermas tarafından siyasal nedenlerle değişik biçimde ele alınmasından başlayalım.

Habermas, 1960'lı yılların başında refah devletini, siyaset ve ekonominin işlevsel, teknokratik oluşumlar haline dönüşmesini önleyen en önemli olanak olarak görüyordu. Wolfgang Abendroth'un demokratik sosyalizmin refah devletiyle birlikte gerçekleşebileceği tezi, Habermas tarafından da kabul ediliyordu. İki kutuplu dünyada, üçüncü yol kabul edilen refah devleti, o döneme özgü sorunlara kurumlar düzleminde yanıtlar getiriyordu (Habermas, 1992: Hohendahl, 1995). Üçüncü yol, liberal kapitalizm ve otoriter devlet sosyalizmi dışında,

23 1977'deki Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun terörist eylemleri, Almanya'daki adlandırılışıyla, 'Almanya'nın Sonbaharı'ndan, 1987'de Alman kamuoyunda büyük yankılar uyandıran 'Tarihçiler Tartışması'na (Historikerstreit) ve nihayet, 1990 yılında iki Almanya'nın birleşmesiyle başlayan yeni dönemde eski Prusya topraklarında Almanya'nın yeniden bir süper güç olma olasılığını dillendiren muhafazakâr özlemlere kadar her siyasal istikrarsızlık ögesi, Habermas'ın siyasal ve kuramsal tavrında önemli bir yer tutmuştur. 1977'de, Alman solunun demokratik olmayan yollardan düzeni değiştirme çabaları eleştirilirken, diğer iki temel sorun, özellikle de Prusya ideali, Habermas için Alman sağındaki güçlü antidemokratik nüvenin dışavurumudur. Almanya'nın siyasal kültüründe demokratik olmayan ögelerin baskınlığı karşısındaki kaygıları, zaman zaman Habermas'ı, kendi siyasal ve kuramsal temelleriyle çelişkiye düşürmektedir. Bunun en son örneği, Kohl yönetimini, salt Prusya özlemlerinden uzak durduğu, Almanya'nın Avrupa Birliği içinde yer almasının önünü açtığı için desteklemesidir.

temel hakların korunmasını, sosyal eşitliği ön plana çıkaran bir kalkınma, bölüşüm, demokratikleşme çabası, sosyalizmin başka araçlarla gerçekleştirilmesiydi. 1970'lerin ortalarından itibaren refah devleti, sosyal piyasa ekonomisini düzenlemekten fazlasına, korporatist bir devlete dönüştü. Ekonominin ve siyasetin, bu korporatist modeli yeniden üreten teknik bir müzakere düzeyine inmesiyle sonuçlandı. Refah devleti, katılımcı demokratik bir sosyalizme ulaşmada bir araç olmaktan çıktı. Daha da önemlisi, korporatist refah devletinde ekonominin ve siyasetin yasalarla düzenlenmiş, kendine özgü kodlama ve iletişim pratiklerine dönüşmüş olmasıdır. Modern demokratik toplumun tek bir merkezden kumanda edilemeyecek ölçüde özerk ve alt-dizgelerde kurumsallaşmış olması, Habermas'ı kamusallık konusundaki iyimser yorumlarını yeniden gözden geçirmeye yöneltmiştir. 'İletişimsel Eylem Kuramı', birbirinden bağımsız, aralarındaki ortak kodları yalnızca hukukun oluşturduğu alt-dizgelerin, kendi kendini düzenleyen, yeniden üreten örgütlenme tarzına karşı yeni bir alternatif arayışıdır. İletişimsel eylem kuramında modern toplum, kamusal tartışma yoluyla yönlendirilemeyen bir dizge/yaşam dünyası karşıtlığında tasarlanmıştı. Habermas'ın amacı, yaşam dünyasında oluşturulan çoğulcu, pratik akla, diyalog ve etkileşime dayalı kamu görüşünü, hiç olmazsa siyasal alt-dizgeyi denetleyebilen, eleştirebilen bir karşı kültürün olanaklarını araştırmaktı. Kendi kendini düzenleyen (*autopoiesis*) ve yönlendiren alt-dizgeler, yaşam dünyasındaki iletişimsel, kamusal çoğulcu diyalog yoluyla kuşatılabilir ve denetlenebilir. *Autopoiesis*'in dili, yaşam dünyasındaki simgesel dilden farklıdır: Alt-dizgelerin kendine özgü kod ve simgeleri olup kendi sorunlarını kendi yöntemleriyle aşan bir dizgesel mekaniğe karşılık gelir. Yaşam dünyasının *autopoiesis* karşısında modern toplumu yönlendirebilecek bir merkez oluşturabilmesi imkânsızdır. Çünkü alt-dizgelerin sorunlarını, bunları tanımlama ve çözme pratiklerini, başka alt-dizgelerle olan ilişkilerini yalnızca başka bir özel pratiğin, hukukun dolayımıyla anlayabiliriz.

Habermas'ın kamusallığı iletişimsel eylemle ve yaşam dünyasıyla sınırlandırması, bazı belirsizlikler içermektedir. "Bu haliyle siyasi, ekonomik ve mekanik iletişimdeki alt-dizgeler, *autopoiesis*, yalnızca korporatist refah devletinin mi bir özelliğidir, yoksa liberal ve otoriter devlet sosyalizmi versiyonlarıyla bütün ileri sanayi toplumlarının örgüt yapılarının bir özelliği midir? Bu, liberal kapitalizm ve otoriter devlet sosyalizminin kurumlarına da genişletilebilir mi?" sorusu Habermas tarafından yanıtlanmamıştır. Buna ek olarak, örneğin, "Partiler ve diğer sivil toplum örgütleri de benzer bir alt-dizgesel *autopoiesis*'in bir parçası olarak düşünülmeli mi, yoksa yaşam dünyasının bir parçası mıdırlar?" sorusunun yanıtı da bu modelde belirsizdir. Gerçi Habermas, siyasal partileri, refah devletindeki siyasal alt-dizgenin bir parçası kabul etmekteydi. Ancak bu kabul, yaşam dünyasındaki iletişimsel eylemin siyasal alanın demokratikleştirilmesindeki işlevini

önemseyen bir yaklaşım açısından ciddi sorunlar doğurmaktadır. İletişimsel eylem kuramının açmazı, modern bir toplumda karar alma mekanizmalarını tek bir merkezden yönlendirilemeyen alt-dizgelerin kurumsal gereksinim ve özelliklerinin bir birikimi olarak görürken, kendisi de bir alt-dizge olan siyasetin, siyaseti kurumlaştırırken aynı anda onu ilga etme tehlikesi taşıdığını kabul etmesidir. Habermas yaşam dünyasında modern aklın, demokratik diyalog yoluyla, modern toplumsal dizgeyi dışarıdan kuşatmasını ve eleştirmesini mümkün kılacak çokyönlü bir potansiyel görmektedir, hepsi o kadar.

Habermas'ın kamusal alan konusundaki siyasal tavrını belirleyen üçüncü büyük dönüşüm, 1990'ların başında gerçekleşti (Habermas, 1996a). Habermas'ın daha önceki çözümlemelerinde refah devleti zımnen ulus devleti var eden koşulları incelemeye, ulus devletin kazanımlarını ve sınırlılıklarını tartışmaya başladı. Ulus devletler, sınırları içindeki geleneksel kültürel aidiyetleri, eğitim yoluyla ulusal kimliğe dönüştürmeyi başarmışlar, farklı etnik, dinsel ve kültürel kimliklerden bir yurttaş kimliği oluşturma başarısı göstermişlerdir. Hukukun üstünlüğü ilkesinin kabul edilmesinde ve yaygınlaşmasında da ulus devletlerin önemli katkısı olmuştur. Habermas'a göre ulus devletlerin sınırları, piyasa ve hukukun evrensel normları ile ulusal egemenliğin dar çerçevede yorumlanmasından doğan anlaşmazlıklarda ortaya çıkmaktadır. Ulus devlet siyasi bir birim olmasına karşın, yurttaşlık kavramını antropolojik kültürün, etnik bir aidiyetin bir parçası gibi görerek kendisini siyasetin dışına koydu. Ulus devletin en önemli niteliklerinden birisi olan hukukun üstünlüğü ilkesi, evrensel ve ussal yapısı gereği, ulus devletlerdeki dar kapsamlı egemenlik anlayışıyla çelişmektedir. Bu dar egemenlik yorumuyla ulus devletler yukarıda sözü edilen başarılarının yanında, milliyetçilik, ırkçılık gibi partikülarist ideolojilerle bazı dönemlerde bilinçli bir tercihle örtüşmektedir. Ulus devlet öncesi din, aile, bölgecilik, zümre hiyerarşisi türünde partikülarist ideolojilerin aşılmasında önemli bir rol oynayan ulus devletler, ulusüstü evrensel normlar karşısında tereddüde düştükleri durumlarda partikülarizmi daha üst bir düzeyde yeniden üretmektedirler. Habermas, iletişimsel eylem kuramında bir değişiklik yaparak, hukuku, toplumun ve bireylerin bir arada barış içinde yaşamalarına olanak tanıyan, pozitif nitelikleriyle tanımladı. Bu dönemde kullanmaya başladığı 'anayasal yurtseverlik' (*Verfassungspatriotismus*) kavramı, hukukun Habermas'ta taşıdığı yeni anlamın tipik bir örneğidir. 1989 sonrası Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği'nde etnik temelli milliyetçi barbarlığın yükselişi, başta İslam fundamentalizmi olmak üzere dinsel partikülarizmin yarattığı sorunlar, küreselleşme ideolojisinde postmodern bir yerellik, farklılık kültürünün yüceltilmesi vb., Habermas'ı ulus devlet, yurttaşlık ve hukukun işlevi konusunda yeni arayışlara yöneltti. Ama en önemlisi, Avrupa Birliği'nin, ulusüstü siyasi bir

boyut kazanması, küresel kapitalizmin ulusüstü düzeyde denetlenebilmesi olanağı sunmasıdır.

Modern toplumlar, parçalı, alt-dizgesel kurumlar toplamıdır. Hukuk, modern toplumda bu kurumları bir arada tutma işlevine indirgenmiştir. Habermas, hukukun söylem teorisinde hukuku, yurttaşların siyasal kanı ve irade oluşturma sürecinde temel hakları güvence altına alan bir garantör olarak kabul etmektedir. Böylelikle haklar, piyasa ve devletten kaynaklanan tehdit karşısında korunmuş olmaktadır. Habermas, Giddens'ın yapısallaşma kuramında yapı-eylem etkileşiminde olduğu gibi, hukuku demokratik bir kamusal alanın oluşumu, korunması ve geliştirilmesinin garantörü olarak kabul ederken, hukukun meşruluğunu da demokratik irade ve görüş oluşturma süreciyle, yani kamusal alanın varlığıyla açıklamaktadır. Hukukun üstünlüğü, ona bu üstünlüğü tanıyan demokratik halk egemenliği sonucunda oluşmuş olup hukukun üstünlüğü ilkesi de kamusal alanın dinamik, çeşitlilik arz eden demokratik yapısının korunmasına ve gelişmesine yardımcı olmaktadır. Yasalara uymaları beklenen insanlara, bu yasaların yaratıcılarının da kendileri olduğu güveni kazandırılmalıdır. Yurttaşlar, yasaların meşruluğunun kendilerinden kaynaklandığının bilincinde oldukları sürece, yasaları, eylemlerini sınırlandıran bir engel gibi görmek yerine, yasaları eylemlerinin ussal çerçevesini oluşturan bir eylem çerçevesi olarak algılayabilirler. Habermas, hukuk devletini, kamu alanında 'ussal' biçimde tartışılan kamusal aklın cisimleşmesi olarak görmektedir. Ulusüstü yeni oluşumlar, ulus devletlerin kendi sınırlılıklarının sonucu ortaya çıkmış olmakla birlikte, ulus devletin kamu otoritesi vasfıyla geliştirdiği demokratik pozitif hukuk normları bu üst oluşumlara taşınmak zorundadır. Nitekim, Avrupa Birliği her şeyden önce, temel hakların korunması ve geliştirilmesi ekseninde pozitif hukukça şekillenmektedir. Etnik ve dinsel partikülarizmin aşılması, kendisini bundan koruyabilecek hukuksal düzenlemeler aracılığıyla var olmayı sürdürebilecek kamusal etkileşimle olanaklıdır.

Hukukun Habermas'ın kuramında taşıdığı yeni anlamı, liberal demokratik bir siyasal kültürü koruma refleksiyle açıklayabiliriz. Bu refleks, inişe geçen ulus devlete alternatif olma iddiası taşıyan etnik temelli milliyetçilik ve dinsel fundamentalizme karşı geliştirilmiştir. Buna 'korkunun liberalizmi,' Rawls'un ifadesiyle, siyasal liberalizmin kendisini koruma önlemleri denebilir (Rawls, 1993). Son zamanlarda moral liberalizm, en azından teoride, moral bir felsefe olup farklı dünya tasarımları arasında nötr kalan bir prosedüralizmle açıklanmaktaydı. Böylelikle bu tür bir liberalizm anlayışı liberal siyasal kültürü ve çoğulculuğu korumaya ve sürdürmeye kararlı bir siyasal liberalizme doğru evrilmeye, siyasal liberalizmin de siyasal bir düzen anlayışı olduğu dile getirilmeye başlandı. Bu, Habermas'ın yeni kamusal alan modeliyle yakından ilişkilidir.

Kamusal alan kavramının Habermas tarafından ilk defa kullanılışından bu yana kendi içinde geçirdiği dönüşümlerin kuramsal boyutları olduğundan daha önce kısaca söz edilmişti. Bu noktayı biraz daha geniş biçimde ele almakta yarar var.

Kamusal alan, 1962 yılında burjuva kamusallığının çözümlenmesiyle sınırlıydı. Kamusal alanın burjuvanın özel, mahrem kamusal hayatının bir parçası olduğu, burjuva kamusallığı dışında kalan öteki sınıfların farklı kamusallık biçimlerinin başka ölçütlerle incelenmesi gerektiği, "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü"nde atlanmıştı. Burjuva kamusallığını etkileyen, aristokratik salon (mahrem) kamusallığı, proleter, feminist kamusallıkların kendine has değerleri, bu değerlerin ürettiği pratikler üzerinde ise hemen hiç durulmamıştı. Habermas, popüler deneyim ve pratiklerin farklı kamusallıkların oluşumundaki önemini, Mikhail Bakhtin'in ufuk açıcı çalışması *Rabelais ve Dünyası*'nı okuduktan sonra fark ettiğini belirtmektedir (Habermas, 1992: 427). Ancak, bu otobiyografik açıklamayla sınırlı olmayan diğer etkenlerden de söz etmek yerinde olacaktır. Kamusal alan kavramının ortaya atıldığı siyasal ve toplumsal bağlamın değişmesi, Habermas'ı izleyen dönemde kavramın filolojik, kültürel ve siyasal arka planını inceleyen geniş bir yazının oluşması; bu yazında Habermas'ın normatif çerçevesini ampirik düzeyde test eden araştırmaların hatırı sayılır ölçüde çokluğu içermesi vb. diğer nedenler de Habermas'ı kamusal alan kavramını yeniden değerlendirmeye yöneltmiştir. Ama bu yeniden değerlendirmeyi zorunlu kılan esas nedenin kuramsal olduğu belirtilmelidir.

Kamusal alan, Habermas'ın son dönem çalışmalarında, esasen yaşam dünyasının içinde kök salmakla birlikte, sivil toplumdaki örgütlenmeler ağı aracılığıyla kurumsallaşan iletişim evrenidir (Habermas, 1996: 359-373). Yalnız bu iletişimsel yapı, biçimsel bir kurumsal yapı, başka bir ifadeyle, sosyolojik anlamda toplumsal düzeni tayin eden biçimsel bir nitelikte değildir. Kamusal alan, bilgi akışının kaynağı, enformasyon hakkında farklı bakış açılarının oluşumu, buradan varılabilecek bir sentez sonucunda bir irade ya da görüş ortaya çıkmasını içeren geniş bir ağdır (s. 360). "Yaşam dünyasında olduğu gibi, kamusal alan da iletişimsel eylem sonucunda üretilir" (s. 360). Bununla birlikte, 'İletişimsel Eylem Kuramı'ndan farklı biçimde kamusal alan, bireysel, mahrem ve özel alana illişkin dostlar arası söyleşi gibi kamusal pratiklerden, ekonomi, siyaset ve medya gibi daha önceleri sistem dünyasına ait olduğu düşünülen sorunlara ilişkin talepleri de kapsayacak biçimde genişletilmiştir. Üstelik kamusal alan kavramı, hukukun söylem teorisindeki yeni hukuk tanımında, sivil toplumdaki örgütlü çıkarların ifadesi olan kamusal görüş gibi, eşzamanlı olarak alt-dizgelerdeki uzmanlık dillerine de çevrilebilen esnek ve o ölçüde de geniş bir iletişim yapısını kapsamaktadır. Nasıl kamusallık özel bireylerin yüzyüze tartışma pratiklerinin dışına taşmış, kitle iletişim araçları dolayımıyla, yabancılarla diyalog kurabilme zemini yaratmışsa,

kamusallığın kapsamı da yaşam dünyasından sivil topluma, oradan da işlevsel dizge ve alt-dizgelere doğru genişlemiştir. Bu genişleme, hukukun kamusal alanın oluşumunda oynadığı pozitif rolün keşfedilmesiyle birlikte ortaya çıktı. Yukarıda da belirtildiği gibi, temel hakları güvence altına alan anayasal demokrasi, daha genel düzeyde de ileri sanayi toplumlarındaki bu çokparçalı örgütlenme düzenini bir arada tutan pozitif hukuk, kamusal alanın yapıtaşlarını oluşturmaktadır. Hukuk dolayımıyla kamusal alanın simgesel dili ve kurumların uzmanlık dilleri birbirine çevrilebilmekte, genel kamuoyu ile uzman kamuoyları hukukun sağladığı bu zeminde bir araya gelebilmektedir.

Habermas'ta kamusal alan bu yeni dönemde, liberal siyasal kültürün bir parçası olup pozitif hukuk ile taçlandırılmış, kendini sınırlandırabilen ve denetleyebilen ussal aktörler ve kurumlar arası dengeli bir iletişim evrenidir. Parsonsgil toplumsal dizgeye benzeyen bu kurama göre kamusal alanın işlevi yaşam dünyasıyla kurumlar arasındaki iletişimin sağlanmasına indirgenmiştir. Kamusal alanda ve sivil toplumda toplumsal aktörler, kendi çıkarları doğrultusunda, formel kurumların işleyişini ussal bir çerçevede kendi lehlerine çevirmeye çalışırlar. Bu çaba, toplumsal aktörlerin, kendilerini formel kurumların yerine koymalarını, kurumların yasalarla düzenlenmiş yetkilerini yok sayıp bu yetkileri keyiflerine göre kendilerine aktarmalarını gerektirmez. Hiç kimse, kendi ya da temsil ettiği düşünce adına sisteme müdahale hakkına sahip değildir. Kamusal alan, işlerin başka türlü olabileceğinin olanaklarının düşünüldüğü ve bunun gerçekleşmesi için kamusal görüş, bilgi akışı ve tartışma platformlarının oluşturulduğu bir iletişim ağıdır, o kadar.

Habermas, işlerin eskisi gibi yürümediği bir dünyada, demokratik bir siyaseti ve bu demokratik siyasetin kendisini koruma reflekslerini, yurttaşların ussal, pratik ve müzakereci iletişiminde ve bu iletişim sonucunda ortaya çıkan kamu görüşünde, kısaca anayasal demokratik hukuk devletinde aramaktadır.

Habermas, ulus devlet ve siyasetin yaşadığı krizin en iyi ayırdında olan kamu entelektüellerinden biri olarak, kuraldışı durumu, mevcut kuralları, kurumları ve aktörleri düşünümsel hale getirerek aşmayı öngörmektedir. Bu durum, bu çalışmanın başlangıcında ortaya konan Schmitt'in teziyle taban tabana zıt bir siyasal tutumdur. Habermas, bütün karşı yöndeki çabalarına karşın, Schmitt'in ortaya koyduğu egemenlikle ilgili sava tutarlı bir yanıt verememektedir: İleri sanayi toplumlarında işlevsel nitelikteki alt-dizgeler tek bir merkezden yönlendirilebilen ve denetlenebilen bir yapıya sahip değilse, bu anlamda egemenlik ve siyasal karar alma iradesi bu toplumlarda artık olanaksızsa, yaşam dünyasını ve sistemi bir arada tutan yalnızca pozitif hukuk ise, pozitif hukuk, toplumsal formasyondaki sistem ile yaşam dünyası arasındaki uçurumu kapatan bir güç olabilir, ama bu durumda egemenlik ve karar verme iradesi olarak siyaset ilga edilmiştir. Bu

tür bir analiz, siyasal bir dizgenin varoluş ve işleyiş mantığını olumlu ve olumsuz özellikleriyle betimleyen bir açıklama modeli geliştirmekle yetinmektedir. Bu tür bir bilimsel açıklama, siyasetin ontolojik boyutunu dışarıda bırakmaktadır. Bu noktada sorulması gereken can alıcı bir soru olduğunu düşünüyorum: Küresel kapitalizmle birlikte demokrasiye ve siyasete yönelen tehdidin üstesinden gelebilecek, kurumsal ve bireysel düşünümselliği derinleştirerek demokratikleşmeyi ve modernliği başka araçlarla sürdürebilecek karar alma iradesi kim(ler)dedir?[24]

Sonuç

Doğu Avrupa devrimlerinin itici gücü "Yurttaş Forumları"ydı. Gösteri toplumunda 1989'un Gorbaçov, Thatcher ve Kohl'ün eseri olduğu efsanesi yaygın kabul görüp sıkça tekrarlansa da, gerçek başka türlüdür. Yurttaş Forumları birer kurucu iktidar eylemiydi.[25] Mevcut güçler dengesi kısa sürede Yurttaş Forumları'nı etkisizleştirdi ve ortadan kaldırdı. Bunun nedenlerini tartışmanın yeri burası değil. 1989 Doğu Avrupa Yurttaş Forumu deneyimi, yüzyıl sonuna sıkışan istisnai bir durum değildir. Bu konudaki egemen söylem, sorunu komünizmden ve esaretten özgürleşmeye sıkıştırarak istisnaileştirmeye çalışsa da, geçtiğimiz on yıl boyunca kamusal alandaki kurucu iktidar eylemlerinde büyük artışlar oldu. Yeni kurucu iktidar, 1848 Avrupa Devrimlerinden bu yana ilk defa bu dönemde ulusal sınırları aşmakta, siyasal hedeflerini bütün yerküreyi kapsar biçimde genişletmektedir.

20. yüzyıl 1989 Devrimleri ile son buldu. Kurucu iktidarın ulusal ölçekteki son eylemliliği 1989'daki Doğu Avrupa Devrimleri idi. Yeni Yüzyıl, kurucu iktidarın ulusüstü ve ulussonrası kamusal alanlarda yeni deneyimler biriktirebileceğine, yeni bir siyasal kültür geliştireceğine, yeni tarz ve içeriklere sahip olacağına dair önemli emarelerle başladı. Bunun ilk ve en önemli örneği, Meksika'daki yeni Zapatista hareketidir. Zapatistalar, 1 Ocak 1994'te NAFTA Antlaşması'nın

---

24 Avrupa yurttaşlığı, Avrupa Anayasacılığı konularındaki yakın tarihli yorumlarına bakarak, Habermas'ın egemenlik ve siyaseti -en azından Avrupa Birliği çerçevesinde- artık ulus devletin sınırları içinde düşünmediğini söyleyebiliriz. (Habermas, 1998). Bu, Schmitt'in egemenlik ve iktidar tanımının aşılmasında ya da yeniden formüle edilmesinde önemli bir başlangıç noktası olabilir. Ancak başta Avrupa Birliği olmak üzere ulusüstü oluşumların ne tür bir 'toplumsal imgelem'e sahip olduğunu; ne türden bir siyasal felsefeye yaslandığını şimdiden kestirebilmek zordur. Joseph Weiler'in yerinde gözlemiyle, Avrupa Birliği, kurumsal ve toplumsal karmaşıklığı ve dağınık yapısı ile giderek yeni bir siyasal/toplumsal kurucu iktidara gereksinim duymaktadır. Habermas şimdilik bu gücün geleneksel ulusal devletin örgütlenme biçiminden farklı olması gerektiğine işaret etmekte yetiniyor. Bu soruna ilişkin daha kapsamlı çözümlemelerin yapılması, Schmitt'e verilebilecek kuramsal ve siyasal yanıtların omurgasını oluşturacaktır. Bu nedenle, Habermas'ın egemenlik/iktidar/siyaset arasındaki ilişkileri tamamıyla gözardı ettiğini söylemek, aşırı ve haksız bir iddia olacaktır.

25 Bu durum, o zamanki Doğu Alman ve Çekoslovakya "Yurttaş Forumları" deneyiminde çok daha belirgindi.

yürürlüğe girdiği tarihte ayaklandılar. Talepleri, Meksika'daki yerli halkın kültürel, ekonomik ve siyasal özerkliği ile sınırlı değildi. Zapatistalar, küreselleşmeyi reddetmeden, küresel kapitalizme ve küresel tahakküme karşı çıkan ilk toplumsal harekettir. Zapatistalar, yerli halkların kısmi çıkarlarını küresel dayanışmanın evrensel zorunluluğu ile buluşturmayı başararak, yeni bir kamusallık anlayışının önünü açmışlardır. Seattle'dan Cenova'ya yeni bir küresel kamusal alanın ilk nüveleri Zapatistaların 'sorarak yürüme'[26] sürecinde ortaya çıktı. Bu durum bize kurucu iktidarın demokratik momentin ayrılmaz bir parçası olduğunu yeniden hatırlatıyor. Küresel kapitalizm karşıtı toplumsal hareketlerin en önemli özelliği, 1789 Fransız Devrimi'nden beri ulusla özdeşleştirilen, ulusla sınırlandırılan kurucu iktidarın evrensel bir niteliği olduğunu göstermesidir. Bu nokta bütün yakıcılığı ile Avrupa Birliği'ndeki demokratikleşme sürecinde karşımıza çıkıyor. Bu konuya ilişkin birkaç hususu tartışmaya açmak kaçınılmaz hale gelmektedir. Günümüzde AB'deki en önemli sorun demokratikleşme sorunudur ve AB'nin siyasal karakterindeki boşluklardan doğmaktadır. AB'deki demokratikleşme sorunu tartışılırken geliştirilen çözüm önerilerinden iki tanesi konumuz bakımından büyük önem taşıyor. Birincisi, AB'nin ulussonrası bir sivil toplumu oluşturabilme yeteneği konusundaki lehte ve aleyhteki önerilerden oluşuyor. İkinci öneri, Avrupa düzleminde bir kamusal alan yaratılabilmesinin koşullarıyla ilgilidir. Avrupa sivil toplumu, Avrupa ulus devletlerindeki demokratik değerlerin ulusüstü mekana taşınmasıyla ilgilidir. Esasında Topluluk hukuku demokratik değerlerin ulusüstü düzeye taşınması işlevini bugüne kadar başarılı bir biçimde yerine getirmiştir. Burada sorun daha çok, Gellner'in kastettiği anlamda, liberal demokratik bir hukuk devleti ve bu çerçevedeki bir kamu otoritesi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. AB mekanında faaliyet gösteren sivil aktörler ve kurumlar, bu aktör ve kurumların faaliyetlerini güvence altına alan bir hukuk düzeni mevcuttur. Ancak AB henüz federal, konfederal ya da başka türlü bir 'siyasal karar alma yetkisi'ne sahip bir kamu otoritesinden yoksundur. Bu nedenle AB'nin her şeyden önce bu tür bir kamu otoritesinin tesisine ve bunun siyasal açılımı olan bir Avrupa anayasasına gereksinimi bulunmaktadır. Bir başka deyişle, AB'de bir tali iktidara gereksinim vardır.

Sorun, bu gereksinimin tespiti ile daha da karmaşık bir hal almaktadır. Bunun en önemli nedeni, bu görüşe göre, tali iktidarın onun adına şeyleri düzenleyeceği

---

26 Zapatistalar için sorarak yürüme sadece bir eğretileme değildir. Zapatistalar, kendilerini Meksika ve dünya kamuoyuna daha iyi anlatabilmek, taleplerini hükümete ve parlamentoya iletebilmek amacıyla 3000 kilometrelik bir ülke turu sonunda 11 Mart 2001'de başkent Meksiko Şehri'ne ulaştılar. Amaçları, yeni seçilen Devlet Başkanı Vicente Fox'un yarattığı barış rüzgarlarını arkalarına alarak yerli halkların sorunlarının çözümüne yönelik müzakere sürecini hızlandırmaktı. Bunu yaparken yeni hükümeti 'devlet mantığı'nın sınırlarına götürmeyi de ihmal etmediler (*Le Monde Diplomatique*, Mart 2001, s. 17).

bir kurucu iktidarın Avrupa düzleminde mevcut olmamasıdır: AB, Avrupa halklarının eseri değildir.[27] Bu tarihsel olduğu kadar siyasal önermedeki saptamanın en zayıf yanı, AB'nin olumsal bir biçimde geliştiğini gözardı etmesidir. Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun (AET) Avrupa Birliği'ne evrilmesi, içkin bir ereğin ürünü değildi. AET'ten AB'ye giden yolda Avrupa halklarının demokratik iradesi yok denecek kadar az olmakla birlikte, bu, sürecin önceden belirlenen bir 'seçkinler senaryosu' doğrultusunda işlediği anlamına da gelmiyor.

Bugün AB'de en önemli sorunu demokrasi eksikliği olarak görenlerin gündeminde, Avrupa düzleminde bir kamu alanı yaratılması önemli bir yer tutuyor. Bunun nedeni, olası bir Avrupa demokrasisinin ancak Avrupa halkları arasındaki ortak bir iletişimin sonucu olabileceği yönündeki kanaattir. Burada bir paradoks var. Avrupa halkları arasındaki iletişimi, bu toplumların örgütlü sivil toplum kesimleri arasındaki diyaloğa indirgeyen bir yaklaşımla karşı karşıyayız. Oysa AB'de bu anlamda bir diyalog sorunu yoktur. AB üyesi ülkelerdeki örgütlü sivil toplum kesimleri Brüksel bürokrasisi ile yoğun bir lobicilik ilişkisi içindedir. AB'de şikayet edilen demokratik meşruluk eksikliğinin birinci nedeni, statükonun lobicilik faaliyetleriyle sınırlandırılmasıdır. Paradoksun öbür yanı, kamusal alanın Avrupa bürokrasisi ile yakın temas halindeki sivil toplum örgütleri ile ilişkisindedir. Statükonun yaratıcıları ve taşıyıcıları paradoksal biçimde statükoyu aşmanın da anahtarı olarak algılanmaktadır. Avrupa halklarını Avrupa demokrasisinin kurucu unsuru olarak görmekten ısrarla kaçınmanın kuramsal maliyeti, bu paradoksa hapsolmaktır.[28] Kamusal alan, eleştirel bir siyasetin olduğu yerde vardır. Her eleştirel siyaset, mevcut siyasal yapıyı dönüştürme iddiasıyla içinde daima riskli düşünceler barındırmış, riskli politikalar geliştirme potansiyeline sahip olmuştur. Burada riski ancak göreli bir biçimde statükonun güvenli(!) ortamına bakarak tanımlayabiliriz. Ancak bilindiği gibi, bu riskli düşünceler olmak-

---

27 Avrupa hukukçuları uzun bir dönem boyunca AB'nin karakteristik özelliklerini, kurucu iktidarı dışlayan boyutunu öne çıkararak analiz ettiler. Vardıkları sonuç, AB'nin kendine özgü yapısı gereği, bir kurucu iktidara dayanmadığı ve bunun gerekli de olmadığıdır. AB hukukçularının bu konudaki iddiaları, ulussonrası siyasal oluşumların hukuk dolayımlı olarak kalmayıp hukuk tarafından tanımlanan yeni bir siyasete tanık olduğumuz yolundaydı. Buna göre Topluluk hukuku, Topluluğun hukuki değerlerini temsil etmekle sınırlı kalmaz; Topluluğu da inşa eder, sınırlarını tayin eder. Bu işlevselci bütünleşme ve birlik tahayyülü AB'deki siyasal birlik sürecinde iflas etmiştir. Buna karşın, AB'nin mutlaka bir anayasaya gereksinim duyduğunu düşünenler, hâlâ ısrarla kurucu iktidarı ulusa indirgeyerek AB'nin ulussonrası karakterine işaret ediyorlar. Bu çerçevede bu anlamda bir kurucu iktidarın AB'de asla mümkün olamayacağını iddia ediyorlar. Bu yaklaşımın kesinlikle yanlış olduğunu düşünüyorum. Kurucu iktidar ne ulusa ne de ulusal iradeye indirgenebilir. Kurucu iktidar modern dönemde demokratik momentin başlangıcıdır.

28 Habermas (1999 ve 2001), bu paradoksu üreten ve taşıyan bir bakış açısına sahip. AB kurumlarını önemli bir aktör kabul etmekle birlikte, analiz birimini esasen toplumsal hareketlere dayandıran Eder ve Trenz'in yaklaşımları, Avrupa kamusal alanı bakımından Habermas'a oranla daha verimli bir perspektif sunmaktadır.

sızın ne konsensüs siyaseti aşılabilir ne de bugün Avrupa'nın çokça gereksinimi olduğu söylenilen Avrupa kamusal alanı yaratılabilir. Bugün Avrupa kamusal alanından bahsedenler, kurucu iktidar potansiyelini ve bu potansiyelin taşıyabileceği olası riskleri göze alamadıkları için statükonun kabul edebileceği sınırlarda bir Avrupa demokrasisi istiyorlar. Ama unutulmamalı ki, krizden, eleştiriden ve alternatif kamusal politikalardan arındırılmış bir demokratik Avrupa idealini savunanlar, kendi kuyruğunu yakalamaya çalışan kedi misalidirler. Böyle bir ideali savunanlar, bir yandan AB'nin tıkanıklığını Avrupa halklarının Birlik bünyesindeki demokratik katılım eksikliğinde görüyorlar, öte yandan bu katılımın kazanabileceği sonsuz çeşitlilikten ürküyorlar. Daha da önemlisi, bugün Avrupa düzleminde Birliğin gelişim rotasına yönelik eleştirileri dile getiren toplumsal hareketlerle karşı karşıyayız. Bu hareketler, Avrupa düzleminde Avrupa halkları ve onların demokratik iradeleri olmaksızın siyasal bir birliğin olamayacağını iddia etmekle yetinmiyor, AB'nin neoliberal karakterini eleştirerek alternatif bir sosyal Avrupa vizyonuna dayalı bir politikayı savunuyor. Avrupa Göçmen Forumu ve özellikle de 'Raison d'agir' vb. hareketler başka türlü bir Avrupa Birliği'ni, yaşlıların, yoksulların, işsizlerin, göçmenlerin, kaçakların, gençlerin, kadınların AB'sini savunan Avrupa düzlemindeki toplumsal hareketlerin eşgüdümünden oluşuyor. AB düzleminde faaliyete geçen bu hareket halindeki kamusallık, mevcut AB kurumlarıyla Avrupa halkları arasındaki medeni ilişkilere atıf yapmakla kalmıyor, AB'de şeylerin başka türlü düzenlenmesi gerektiğini de iddia ediyor. Bu, liberal bir hukuk düzeni ve bu düzende kamu otoritesince tarif edilen sınırlarda faaliyet göstermekten öte bir şeydir. 'Raison d'agir' hareketi, kurucu iktidarın AB'deki potansiyellerini gösteriyor. Bu potansiyel, demokratik momentin tali iktidar düzeninden beslenen, ancak ona indirgenemeyecek olan özellikleri olduğunun bir kanıtıdır.

Demokrasi üç farklı momenti aynı anda barındırmaktadır. 20. yüzyıl kurucu iktidarın tali iktidar düzenince ehlileştirilmesi ve sönümlendirilmesi çabalarıyla geçti. Liberal hukuk devleti, bu çabanın en önemli sonucudur. Burada demokrasinin ikinci ve üçüncü momenti (tali iktidar ve sivil toplum örgütleri) bir ve aynı şey olarak kurucu iktidarın unutulmasına ve/veya hukukileştirilmesine hizmet ettiler. Oysa sivil toplum/hukuk devleti çiftini kurucu iktidar ekseninde yeniden düşündüğümüzde başka sonuçlara varabiliyoruz. Burada sivil toplum ve örgütleri, kurucu iktidarın kamusal alandaki potansiyellerini göstermektedir.

Kurucu iktidar sorununu unutturarak demokrasiyi liberal hukuk devleti *versus* sivil toplum ya da liberal hukuk devleti ve sivil toplum ekseninde ele alarak ancak statükoya ulaşabiliriz. Her iki halde de statükonun rötuşlanması ve olumlanması dışında bir alternatife yer yoktur. Sonuçta her ikisi de siyaset üstü siyaset, ya da daha doğru bir deyişle, depolitize bir siyaseti tarif etmektedir. Kamusal alan bu çerçevede

ya hukuk dolayımıyla sağlanan alt-dizgeler arası iletişime indirgenmekte ya da daha genel düzeyde sivil toplumdaki iletişim yapısıyla sınırlandırılmaktadır. Bu tarz bir demokrasi yaklaşımı kanımca son derece sığ ve sınırlıdır. Demokratik momenti yukarıda andığım üç boyutuyla birlikte düşündüğümüzde, alternatif bir sivil toplum ve kamusal alan anlayışına ulaşıyoruz. Burada sivil toplum, liberal demokratik tali iktidarın (kamu otoritesi) parçası olup bu iktidarın öngördüğü düzen içinde yer alır. Bu anlayışta kamusal alan esasen kurucu iktidara atıfta bulunur, kurucu iktidarın tali iktidar tarafından sınıflandırılmasına, yeniden tarif edilmiş (sivil toplum) kısımları dışındaki potansiyellerine işaret eder.[29]

Kamusal alanlar, hareket halindeki toplumsal hareketlerin, parti, grup ve oluşumların kendilerine has tartışmalarına, düşünce, değer ve kanılarına, örgütlenme biçimlerine, pratiklerine, muhalif ve muarızlarına yönelik geliştirdikleri stratejilere, toplumsal hareketlerin iç çoğulculuğuna, karar alma mekanizmalarındaki aleniyete, bu hareketlerin kendi konumlarının kısmiliği ile ortaya koydukları iddiaların evrenselliği ve kapsayıcılığı konusundaki tutarlılığa ve bilince ilişkin olup minimum bir siyasal birlik ve siyasal iradenin ürünüdür.

Küresel kapitalizme karşı alternatif politikaları savunan Chiapas'taki Zapatistalar, 'Attac' ve 'Raison d'agir' hareketleri vb. oluşumlar, kurucu iktidar perspektifi de taşıyan hareketlerdir. Bu hareketler, toplumun, iletişimsel etkinlik yoluyla sistemle daha rasyonel bir biçimde bütünleştirilmesine karşıdır. Bu ve benzeri toplumsal hareketler kamusal alandaki politikaları demokratik bir politika etrafında tartışıyorlar. Kurucu iktidarın sonsuz enerjisi ve yenilenme gücü, özerk, bireysel ve modern bir alternatif kamusallık biçimi ve kamusal alan olanağı sunmaktadır. Hareket halindeki kamusallık, kurucu iktidarı ve bunun magma halindeki enerjisini yeniden ortaya çıkarır, ateşler. Bu, garantisi olmayan olumsal bir süreçtir. Bunun karşısında 'kara kamu'nun, 'Code Civil' etrafında sınır çarpışmaları yoluyla kamusallık yaratmak yerine, mutedil, istikrarlı, konsensüse dayanan mono demokrasiden yana olması, kesinlikle bir tesadüf değildir.

KAYNAKÇA

M. de Angles, 2000 "Küreselleşme, Yeni Enternasyonalizm ve Zapatalar," *Mürekkep*, no 15, 30-51. 1

A. Arato ve J. Cohen, 1992 "Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society", A. Honneth et al(ed)., *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1

E. Ayhan, 1993 *Şiirin Bir Altın Çağı*. İstanbul: YKY. 1

E. Ayhan, 1997 "Esas Duruş Mülkün Temelidir," *Ludingirra*, no 1, 26-30. 1

29 Bu potansiyel, halihazırda sivil toplum örgütlerince yürütülen faaliyetlere yeni bir içerik kazandırmayı da kapsar.

U. Beck, et al., 1994 *Reflexive Modernization*, Oxford: Polity Press. 1

S. Benhabib, 1992a "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas", C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA: M.I.T. Press, 73-98. 1

P. Bourdieu, 2000 "Vernetz euch!," *Sozialismus*, no 6, 14-19 1

G. Burchell, 1991 "Peculiar Interests: Civil Society and Governing 'The System of Natural Liberty'," Gordon, C. (ed), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Wheatsheaf: Harvester Press, 119-150. 1

C. Castroiadis, 1992 "Power, Politics, Autonomy," A. Honneth et al (ed.), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, MA: M.I.T. Press, 269-298. 1

K. Eder, 1992 "Politics and Culture: On the Sociocultural Analysis of Political participation", A. Honneth et al (ed.) *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightment*, Cambridge, MA: M.I.T. Press 95-120

K. Eder, 2000 "Zur Transformation nationalstaatlicher Öffentlichkeit in Europa," *Berliner Journal für Soziologie*, vol 10(2), 167-184. 1

M. Foucault., 1992 *Ders Özetleri*, İstanbul.: YKY. 1

J. Gray, 1991 "Post Totalitarianism, Civil Society and the Limits of the Western Model," Z. Rau (ed.), *The Reemergence of Civil Society in Eastern Europe*, Boulder: Westview Press, 145-160. 1

J. Habermas, (1962) 1989 *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cam. MA: M.I.T. Press. 1

J. Habermas, 1992 "Further Reflections on the Public Sphere," C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cam., MA: M.I.T. Press, 421-461. 1

J. Habermas, 1995 "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawl's Political Liberalism," *Journal of Philosophy*, Cilt xcii, no 3, 109-130. 1

J. Habermas, 1996a *Between Facts and Norms*, Cam., MA: M.I.T. Press 1

J. Habermas, 1996b "The European Nation State. Its Achievements and Its Limitations. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship," *Ratio Juris*, Cilt 9, no 2, 125-137. 1

J. Habermas, 1996c "Interview with Jürgen Habermas," *Theory, Culture and Society*, Cilt 15, no 3, 3-17. 1

J. Habermas, 1998 "Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie." *Blätter für deutsche und internationale Politik*, no 7, 804-817. 1

J. Habermas, 1999 "Die europäische Nationalenstaat unter dem Druck der Globalisierung," *Blätter für Deutsche und Internationale Politik*, no 4, 425-436. 1

J. Habermas, 2001 "Avrupa Topluluğu Neden Anayasal Bir Çerçeveye Gereksinim Duyuyor?," *Cogito*, no 26 (Bahar), 69-84. 1

M. Hardt, 1995 "The Withering of Civil Society," *Social Text*, no 45, 27-44. 1

P.U. Hohendahl, 1995 "Recasting the Public Sphere," October, no 73, 27-54. 1

A. Honneth, 1993 "Conceptions of Civil Society," *Radical Philosophy*, no 64, 19-22. 1

A. Kalyvas, 2000 "Carl Schmitt and the Three Momens of Democracy," *Cardozo Law Review*, Cilt 21 (5/6), 1525-1565. 1

E. Kennedy, 1998 "Hostis not Inimicus: Toward a Theory of Public in the Work of Carl Schmitt," D. Dyzenhaus (ed.), *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham: Duke University Press, 92-108. 1

R. Koselleck, (1959) 1996 *Kritik und Krise*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1

K. Kumar, 2000 "A Further Note on Civil Society," *Archive of European Sociology*, Cilt 51(1), 167-180. 1

İ. Küçükömer, (1984) 1994 "Liberal Değil, Sivil Toplum," idem, *Sivil Toplum Yazıları*, İst.: Bağlam Yayınları, 121-130. 1

S. Lash, 1993 "Reflexive Modernization," *Theory, Culture and Society*, Cilt 11(1), 1-23. 1

M. Löwy, 1992 *Redemption and Utopia*, Lon: Athlone. 1

N. Luhmann, 1990 Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung", idem, *Soziologische Aufklärung 5: Konsruktivische Perspektiven*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 170-182. 1

K. Marx, (1843) 1975 "Critique of the Hegel's Doctrine of the State," idem, *Early Writings*, Harmondsworth: Penguin, 57- 198. 1

M. Mungan, 1995 "Güç ve İktidar ve Diğerleri," *Express*, no 97, 10-11.

A. Negri, ve M. Hardt, *1994 The Labor of Dionysus*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

A. Negri, *1999 Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

O. Negt ve A. Kluge, (1972) 1993 *Public Sphere and Experience*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

F. Neidhardt, 1994 "Öffentlichkeit, Öffentliche Meinung, Soziale Bewegungen," *Köllner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Beiheft no 34, 7-41.

C. Offe, 1992 "Bindings, Shackles and Brakes: On Self-Limitation Strategies," Honneth, A. et al (ed.), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cam., MA: M.I.T. Press, 63-95.

C. Offe, 2000 "Civil Society and the Social Order: Demarcating and Combining Market, State and Community," *Archive of European Sociology*, vol 51(1), 71-94.

B. Peters, 1994 "Der Sinn von Öffentlichkeit," R.M. Lepsius et al(ed.), *Öffentlichkeit, Öffentliche Meinung, Soziale Bewegungen*. Köllner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Beiheft no 34, 42-76.

B. Peters, 2000 "Nationale und transnationale Öffentlichkeiten: Eine Problemskizze," *Veröffentlichungen deutschen Soziologentage*, Cilt29. Oldenburg: Leske, 661-674.

A. Püsküllüoğlu, *1995 Türkçe Sözlük*, İst.: YKY.

J. Rawls, 1993 "The Idea of Public Reason," idem, *Political Liberalism*, NY: Columbia U.P, 212-254.

J. Rawls, 1995 "Reply to Habermas," *Journal of Philosophy*, Cilt xcu, no 3, 131-180.

J. Ridden, ve B.T. Turner, 2000 "Citizenship, Civil Society and Voluntary Associations in the UK," K. Holz (ed.), *Staatsbürgerschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 139-160.

C. Schmitt, (1922) 1925 *Politische Theologie*, Berlin: Duncker und Humblot.

C. Schmitt, (1927) 1994 *Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker Humblot.

G. Schröder, 2000 "Die zivile Bürgergesellschaft. Zur Bestimmung der Aufgaben von Staat und Gesellschaft," *Die Neue Gesellschaft*, no 4, 200-207.

Sosyalist Enternasyonal Sonuç Bildirgesi, Paris, 1999.

A. Strum, 1994 "A Bibliograpy of the Concept of 'Öffentlichkeit'," *New German Critique*, no 74, 161-202.

C. Taylor, 1989 *Sources of the Self*, Cam., MA: Harvard U.P.

C. Taylor, 1990 *Modes of Civil Society*, Public Culture, vol3, 95-118.

C. Taylor, 1993 "Modernity and the Rise of the Public Sphere," *Tanner Lectures on Human Values*, Cilt 12, 203-261.

C. Taylor, 1995a "Liberal Politics and the Public Sphere," idem, *Philosophical Arguments*, Cambridge: Cambridge U.P, 257-287.

C. Taylor, 1995b "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," idem, *Philosophical Arguments*, Cambridge: Cambridge U.P., 181-203.

C. Taylor, 1995c "Invoking Civil Society," idem, *Philosophical Arguments*, Cambridge: Cambridge U.P, 204-224.

H.J. Trenz, 2000 "Zur Konstruktion politischer Öffentlichkeit in Europa," yayınlanmamış makale. Humboldt Üniversitesi, Berlin 2

S. Weber, 1992 "Taking Exception to Decision: Theatrical-Theological Politics Walter Benjamin and Carl Schmitt," U. Steiner (Hg)., *Walter Benjamin 1892-1940*, Bern: Peter Lang Verlag, 123- 137.

BİZİM
YERİNDE GÜZEL
İSTANBUL
UYUMA
EMEĞE
SAHİP ÇIK!
EMEK
YERİNDE GÜZEL
EMEĞİME
KÜLTÜRÜME
TARİHİME
DOKUNMA!
YAŞASIN
EMEK

10
Globalleşme ve Kamusal Alan

KADİR CANGIZBAY

Globalleşmenin maddî temeli, ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki hızlı gelişme. Ancak teknoloji, gelişme yönü, biçimi ve hızı itibariyle kendi içinden belirlenmiş yansız bir veri değil; yani, teknoloji, ne bir ruha sahip de nereye doğru gideceğine kendisi karar veriyor; ne de bir doğal olgu da, hangi aşamalardan geçip, ne tür bir nihaî biçim alacağı nesnel bir düzenlilik çerçevesinde baştan belirlenmiş. Öyle olsaydı, örneğin, önce, bağımsız ev üreticileri zapturapt altına alınmak üzere aile boyu tezgâhlarıyla birlikte sonradan fabrikaya mekan olacak binalarda bir araya getirilip, fabrika boyu tezgâhların geliştirilmesine de ancak bundan sonra başlanmış olmaz; tam tersine önce çok işçili tezgâhlar gelişip, üretimin fabrika formu da bu teknolojik gelişmenin izdüşümünde varlık kazanmış olurdu. Globalleşmenin dünyayı tek bir pazar çerçevesinde birleştirmenin ötesinde, dünyanın kendisini bizatihî 'pazar'a, yani bütün an ve noktalarında sadece piyasa kurallarının geçerli olduğu bir varlık alanına dönüştürmeye yönelik bir süreç niteliği taşıması, teknolojinin kendi içinden kaynaklanan bir zorunluluk değil, tam tersine, globalleşmeyi mümkün kılan teknolojinin, kapitalist üretim tarzı çerçevesinde, kapitalist sınıfın hedeflerine hizmet edecek şekilde, onun talepleri doğrultusunda gelişip biçimlenen bir teknoloji olmasının sonucudur.

Globalleşmiş dünya, her yerin pazar, her şeyin pazar için var olduğu ve de herkesin pazarda olduğu bir dünya olacaktır. Zira kapitalistin yegâne hayat kaynağı artı değerdir ve artı değerin varlık kazanması ancak ve ancak üretimin pazar ile olan ilişkisinde mümkün olur. Kapitalistin kapitalist olarak kalması artı değere el koyduğu sürece/ölçüde mümkün olduğuna göre, kapitalizmin varlıksal açıdan zorunlu yönelimi de, pazar için üretimi mümkün olduğunca genişletmek, her şeyi pazar için üretilir ve/veya üretimin her türlüsünü pazar için gerçekleşir kılmak, dolayısıyla, varlığını üretimden alan, üretilerek var olan, varlığında üretilmişlik payı taşıyan her şeyi 'pazar'lık bir mal haline getirmek olacaktır. Başka bir ifadeyle, kapitalizmin maksimal hedefi toplumsal yeniden üretimin tümünü, her bir an ve noktasında artı değer de üretebilecek bir 'pazar için üretim'e dönüştürmektir.

Sadece sanayi tesislerini değil, aynı zamanda en temel sağlık ve eğitim hizmetlerini de kapsayan bir 'özelleştirme/devleti küçültme' söyleminin her zaman ve her yerde 'globalleşmeci' söylemle eklemlenmiş olarak ortaya çıkması da, bura-

daki 'pazar-içinleştirme'nin global niteliğine kanıtlık eden bir hususdur. Ancak şu da var ki, her şeyin pazar için üretildiği durumda, üretilmiş her şey 'pazar'lık bir mal, ama işte tamı tamına bu yüzden pazarın kendisi de artık yok olacaktır. Öyle ki, pazarın varlık kazanabilmesi için sadece arz yetmez, talebin de olması gerekir; tabiî talebin olması için de bir talep öznesinin, yani özne olarak insanın bulunması; oysa, beşerî boyutu itibarıyla insan da, doğal bir veri değil, üretilmiş ve her an yeniden üretilmeyi gerektiren bir varlıktır: insan, üretimin her türlüsünü pazar için gerçekleştirirken, ister istemez kendisini de 'pazar'lık bir mal, alınır-satılır bir şey, değişim değerine sahip olsun diye kendi dışından konulmuş ölçütler uyarınca biçimlendirilen, dolayısıyla belirlenmişlik boyutundan ibaret bir varlık, kısacası bir nesne olarak üretmiş olacaktır.

Bu noktada şunu söyleyebiliriz ki, globalleşmenin maksimal sınırları, insanın kendi kendisini bir özne olarak yeniden üretmesinin minimal, dolayısıyla pazar için üretimin optimal sınırlarıyla mutlak, birebirlik bir çakışma halindedir. Başka bir ifadeyle, insanın özne yanı ne denli minimal sınırları içinde hapsedilebilirse, globalleşmenin önü de o denli açılmış olacaktır. Ancak burada şöyle bir sorun vardır: İnsan için minimal öznelik dozunun ne olduğu nasıl tespit edilecektir, ya da bu dozu doğrudan ölçmek mümkün müdür? Burada yapılacak şey, insan hangi durumda, ne yaptığı zaman kendi öznelik dozunu en üst düzeye ulaştırıyor, önce bunu tespit edip, sonra da bu her ne ise, onu bertaraf etmektir. İnsanın, kendi varlığındaki öznelik dozunu en yüksek noktasına çıkarttığı an ise, tarih ürettiği andır: İnsan tarih üretirken, kendi kendisini de bir özne olarak yeniden üretir; dolayısıyla, globalleşmenin idealindeki insan, tarih üretmeyen, yani tarihin öznesi olmaktan çıkmış bir insan olacaktır. Şöyle de söyleyebiliriz: Minimal özne'lik dozuna tekabül eden özel bir insan figürünü pozitif yoldan çizip tarif etmek ve hayata geçirmek tabiî ki mümkün değildir; ancak, her türlü 'artı'nın bütünüyle 'artı değer'e dönüştürülmesi ve/veya, sadece ve sadece 'artı değer'e dönüştürülebilir 'artı'ların üretilmesi, aynı zamanda hiçbir 'artı'nın 'artı değer' dışına kaçıp insanın öznelik boyutuna eklenemiyor, insanın öznelik payını arttıramıyor olması, dolayısıyla beşerî gerçekliğin de (doğadaki diğer canlıların mevcut doğal düzenlilik çerçevesinde hayatlarını/nesillerini, dolayısıyla da sözkonusu düzenliliği idame ettirmesi misali) basit yeniden üretim temelinde sabitlenmesi, yani içinde yaşanılan an itibariyle artık tarihi/kendisi tarih olmayacak bir gerçekliğe dönüşmesi/dönüştürülmesi de demek olacağına göre, 'tarihin sonu' gerçekten gelmiş/gelmekte/gelebilirdir ya da değildir; ama mutlaka gelmelidir, getirilmelidir ya da kendisine doğru gidilmelidir; tabiî, globalleşmenin 'selamet'i açısından.

'Tarihin sonu' kavramı, daha terimsel düzeyde temel bir çarpıtılmışlık/çarpıtıcılık taşımaktadır: Tarih kendiliğinden var olan, kendi varlıksal temelini kendi içinde taşıyan bir gerçeklik ya da önceden belirlenmiş bir senaryo uyarınca ger-

çekleşen bir süreç değildir ki, bir 'son'u olsun, kendi içinde bitmesi, tükenmesi, son noktasına ulaşması ya da sona ermesinden söz edilebilsin. Tarihsel gerçeklik, insanın mevcut yapıları, yani belirli bir an itibarıyla kendi öncesinden/dışından verilmiş/belirlenmiş olan yapıları kendi müdahalesi ve bilinçli çabasıyla değişikliğe uğratmasıyla varlık kazanan bir gerçekliktir. Bu durumda insan, tarihsel gerçeklik üretmekle, kendisini de içeren, ama tümüyle kendi öncesinden/dışından verilmiş/belirlenmiş bir gerçekliğe değil de, artık üzerinde kendisinin de belirleyicilik payı bulunan bir gerçekliğe hayat vermiş, dolayısıyla kendi varlığına ek (artı) bir öznelik payı katmış olur ki, bu da, insanın, hem kendi kendisini hem de ister istemez içinde yer aldığı beşerî gerçekliği, hazır bulmuş olduğu gibi değil, fakat genişleterek yeniden üretmesi demektir.

Tarihin öznesi olmak, yani tarih üretmek, insanın kendi kendisini özne yanı itibarıyla genişleterek yeniden üretmesi demek oluyorsa, insanın yine bir özne, ancak öznelik dozu mümkün olan en alt düzeydeki bir özne olarak var olması da, kendi yeniden üretimini genişletilmiş değil, basit yeniden üretim olarak gerçekleştirmesi halinde mümkün olacaktır. Basit yeniden üretimin evrensel bir ölçütünü koymak mümkün değildir; ancak şunu da bilmekteyizdir ki basit yeniden üretim, insanın kendi kendisini, kendisinin kendi öncesinden/dışından verilmiş/belirlenmiş olarak hazır bulmuş olduğu, yani belirlenmişliğinden, dolayısıyla da nesne yanından ibaret bir varlık olarak yeniden üretmesi demektir. Öyleyse insan, ne denli kendisinin nesne yanına dayanan, yani kendi eyleminden, tercihinden ve iradesinden bağımsız olarak içine doğduğu toplumsal çerçevede sahip kılınmış olduğu beşerî özelliklerden ibaret bir kimliğe sahip olursa, kendi yeniden üretimini de basit yeniden üretime o denli yaklaştırmış olacaktır: insan için basit yeniden üretim, 'kim'liğinin 'ne'liğine, yani kendisinin/'ben, kendim' dediği varlığın/gerçekliğin, tümüyle kendi dışından verilmiş, karşısında nesne konumunda bulunduğu yanına ve sadece ona indirgenmiş, ondan ibaret kalmış olması durumuna tekabül eder.

İnsan, tarihin sıfır noktası itibarıyla da sadece kendi basit yeniden üretimiyle, yani kendi kendisini, kendi dışından nasıl verili bulduysa hiçbir değişikliğe uğratmaksızın hep aynı şekilde üretmekle yetinmiş olsaydı, ne tarih üretebilmiş, ne beşerî gerçekliğe hayat verebilmiş, dolayısıyla ne de kendi kendisini beşerî bir varlık olarak fiilleştirmiş olabilir, tam tamına 'canlı bir nesne' olarak kalmış olurdu; zira, insanın doğada kendisi olarak hazır bulduğu tek şey, tümüyle doğal düzenliliğe tâbi, dolayısıyla doğal gerçekliğe tümüyle emili canlı bir nesne durumundaki zoolojik varlığıdır. Başka şekilde söylersek, insan, tarihin sıfır noktası itibarıyla da 'kim'liğini 'ne'liğine indirgemiş, yani, kendi kendisinin nesne yanının özelliklerini kendi karşısında aşkınlığa sahip değişmez veriler olarak kabul etmiş olsaydı, kendi kendisini bütün zamanlar için, antropoitler familyasından

zoolojik bir tür olmaya mahkum etmiş olurdu. Bu aynı zamanda demektir ki, globalleşmenin maksimal sınırlarına ulaştığı ve/veya buna imkân verecek bir dünya, hayvanlar için kendi doğal 'ne'likleri, yani türleri ne denli mutlak bir aşkınlığa sahipse, insanlar için de kendi beşerî 'ne'liklerinin, yani insan bireyinin kendi öncesinden ve dışından verilmiş/belirlenmiş nesne yanına ilişkin (etnik, dinsel, mezhepsel, dilsel ve kendilerine beşerî bir anlam yüklendiği ölçüde anatomik, fizik vb.) özelliklerinin bu birey karşısında benzer bir konumda bulunacağı bir dünya olacaktır.

Oysa insan, tam tamına, 'ne'lik-aşar'lığıyla insandır; yani, en başta kendi doğal/zoolojik 'ne'liği olmak üzere, kendisinin kendi öncesinden/dışından belirlenmiş nesne yanından ibaret kalmamasıyla/kalmamış olmasından dolayı/kalmadığı ölçüde insandır. Dolayısıyla insanı insan, yani beşerî bir varlık yapan, şu ya da bu kültürel 'ne'liğe sahip olması değil, hangisi olursa olsun bir kültürel 'ne'liğe sahip olmasıdır ki, bu da mevcut ve/veya mümkün kültürel 'ne'liklerden hiçbiri ile insan arasında zorunlu bir bağ bulunmadığı anlamına gelir. Bu 'ne'liklerden hiçbirinin insanın insan olması açısından zorunlu olmaması, aynı zamanda, bu 'ne'liklerin hepsinin de insan karşısında zorunsuz, dolaysız arızî olması demektir. Bu durumda, her biri eşit derecede arızî olan bu 'ne'liklerin insan karşısında aşkın bir konuma oturtulmaları, aslında insanın, kendisi için arızî olana hapsedilirken, aslî olan üzerinde tasarrufta bulunma hakkının da kendi dışındaki bir mercinin tekeline aktarılmasından başka bir şey olmayacaktır. Arızî olanın aslînin yerine geçirilip, insanın da kendisi için aslî olanın dışındaki bir alana sürülmesi, ister istemez ideolojik bir çarpıtmaya dayanacaktır:

"Modern dünya, insanı nesneleştiren bir dünyadır; hayatın bütün an ve alanları mümkün olan en rasyonel biçimde düzenlenmek istenirken, insan bir kenara atılmış, yani insanı insan ve her bir insanı da o insan yapan bütün özellikler, dolayısıyla da özellik farklılıkları tümüyle yok sayılmış, kısacası insanın öznelliği ayaklar altına alınıp, insan, tümüyle kendi dışından, kendisinden bağımsız bir rasyonellik doğrultusunda çizilmiş çerçeveleri dolduracak amorf bir nesne, yine kendi dışından kurulmuş mekanizmaların işletilmesinde kullanılacak canlı bir hammadde konumuna indirgenmiştir; bu dünyanın nesneleştiriciliği ve bu nesneleştiriciliğin nereden kaynaklandığı açıkken, insanın da böyle bir dünya karşısında basit bir nesne, hem de kendi içinde hiçbir bütünlüğü bulunmayan unufak bir nesne haline gelmemek, kısacası bu dünyanın oyununu bozup, bir insan olarak 'kendi kendisi' kalabilmek için nasıl bir tavır almak, ne şekilde davranmak zorunda olduğu açıktır: kendi kendisinin en az nesneleşmiş, dış dünya tarafından kendisine dayatılan rasyonelliğe en az boyun eğmiş yanlarına, yani kendisinde bulunan, kendisine ait olan, kendisinin sahip olduğu, ancak kendilerine, kendisinin dış dünya ile olan ilişkileri çerçevesinde herhangi bir rasyo-

nel açıklama getiremediği, kendisindeki mevcudiyeti dış dünyanın rasyonelliği doğrultusunda belirlenmiş olmayan özelliklerine, bu özelliklerle bağlantılı olan duygu, inanç, kanı, zevk, tercih, eğilim ve adetlerine sarılmak, onları ön plana çıkartıp, kendi kendisini bunlar esasında tanımlamak, başka bir ifadeyle, dış dünyanın nesneleştirici rasyonelliğine, kendi öznelliğinin irrasyonel ucunu sivrilterek karşı koymak."

Bu tür bir söylem aslında oyun içinde oyun da değil, oyunlar içinde oyunlar içerir: her şeyden önce, modern dünyanın nesneleştiriciliği, bu dünyanın rasyonelliğini ön plana alıyor olmasına bağlanmakla, kapitalizm aklanmış, daha doğrusu insanın nesneleştirilmesi konusunda problematik dışı bırakılmış olmaktadır. Oysa, her şeyin, tabii giderek insanın da nesneleşiyor olması, toplumun topyekûn yeniden üretiminin giderek artan bir biçimde pazar-içinleşiyor olmasının, yani pazar için üretimin, toplumsal yeniden üretimin bütünü içindeki ağırlığının artmasının bir sonucudur; pazar için üretim ve üretimin bütünüyle pazar-içinleştirilmesi ise, bütün insanlar için geçerli tek ve evrensel bir rasyonelliğin gereği değil, sadece ve sadece kapitalizm açısından rasyonel, hem de en mutlak biçimde rasyonel olup, modern dünyanın böyle bir rasyonellik doğrultusunda yapılmış ve işliyor olması da, bu dünyanın bir sınıf egemenliği dünyası, yani kapitalist bir burjuvazi tarafından egemen olunup kendi sınıfsal çıkarları doğrultusunda biçimlendirilmiş bir dünya olduğunun göstergesidir.

Nesneleşmenin müsebbibi olarak rasyonelliğin kendisi gösterilmekle, bütün bunlar bir kalemde gözlerden gizlenmiş olmakta, ancak böyle bir hokus pokusun gerçekleşebilmesi için de, buradakinden daha evrensel uzanımlı temel bir hokus-pokusa başvurulmuş olması gerekmektedir: sadece belirli bir sınıf açısından rasyonel olan, rasyonelliğin kendisi gibi gösterilmekle;

—Birincisi, sanki insanlığın bütünü için geçerli tek bir rasyonellik varmış gibi yapılıp, bir yandan hem bu rasyonelliğin göreliliği hem de göreli bir rasyonelliğin neredeyse evrensel kılınmış olmasının temelindeki sınıf egemenliği gözlerden gizlenirken, diğer yandan da, başka toplumsal sınıflar ya da sınıfsız bir toplum açısından rasyonel olabilecek her şey peşinen irrasyonel, dolayısıyla kapitalizminkinden farklı bir rasyonelliğin var olması ve/veya egemen kılınması da peşinen olanaksız ilân edilmiş olmaktadır;

—İkinci ve daha önemli olarak da, 'birilerinin aklı'na değil de, doğrudan doğruya akla küfredilmekle, güya kendisine çıkma görüntüsü altında, tek bir Akıl'ın varlığı, dolaylı bir yoldan, tartışılmaz, şüphe götürmez, apaçık, kendiliğinden belli bir veri, yani bir bedahet konumuna yükseltilmiş olmaktadır ki, bu da burjuvazinin, kendi egemenliğini meşrulaştırmak üzere, kendisi tarafından dünyaya dayatılan sınıfsal rasyonalitenin, yani bütün insanlar için aynı bir Akıl'ın, yine bütün insanlar için eşit derecede geçerli evrensel buyrukları olduğunu ileri

sürebilmek için aşağı yukarı iki yüz elli yıldır yapmak isteyip de hiçbir zaman tam olarak başaramamış olduğu şeydir.

İnsanın nesneleşmesinin panzehiri olarak irrasyoneli önermek, aynı zamanda, kendisinin nesneleşmesine yol açan kapitalist rasyonalitenin, rasyonalliğin yegâne mümkün biçimi, dolayısıyla da tek ve evrensel bir Akıl varmış da, işte ondan kaynaklanıyormuş olduğunu zımnen kabul etmek, tartışılmaz bir veri ve zorunlu hareket noktası olarak görüp göstermek demektir. Ama bizi burada esas ilgilendiren husus, insana, kendi kendisinin nesneleşmemiş yanı olarak gösterilip kendisine sarılması önerilen yanının, yani kendisine rasyonel bir açıklama getiremediği yanının, beşerî bir varlık olarak her bir insan bireyi açısından kendisinin tam tamına mutlak nesne yanına, yani tümüyle kendi öncesi/dışından verilmiş/belirlenmiş yanına, kısacası bizim burada insanın beşerî/kültürel 'ne'liği olarak adlandırdığımız yanına tekabül ediyor olmasıdır: İnsanın, bu dünyaya gelip, kendisine belirli bir kültürel "ne"lik nakşedildikten sonra kendisine dönüp baktığında —zaten ancak bütün bunlar olup bittikten sonradır ki, kendim diyebileceği, kendisine 'kendim' diye dönüp bakabileceği asgarî bir varlığa sahip olabilir—, gerçekten de kendisine rasyonel hiçbir açıklama getiremeyeceği ilk şey kendisinin niye var olduğuysa, hemen ikincisi de, kendisinin niye kendisi olduğu, yani 'kendim' dediği varlık olarak var olduğu, [deri rengi, kafatası biçimi, cinsiyeti, dili, dini, mezhebi, soyu-sopu ve de ağzını sulandıran [Fransız için salyangoz], midesini bulandıran [benim için 'sümüklüböcek'], kulağına/gözüne hoş gelen, nefsini uyandıran, içini karartan vb. her bir şey itibarıyla] bu varlığın niye kendisi olduğudur. Başka terimlerle söylersek, insan bir kere kendisinin bu dünyada beşerî bir varlık olarak bulunmasını bir veri olarak kabul etti miydi, kendisi için, kendisi ile kendisi olarak hazır bulduğu varlığın 'ne'liği arasındaki ilişkiden daha mutlak, mutlaklığı ölçüsünde de irrasyonel hiçbir şey yoktur: Ben 'ben'imdir; zira 'ben'imdir; işte o kadar.

İşte böyle bir ideolojik zemin üzerindedir ki, insanların "ne"likleri temelinde hak öznesi olmalarını, hem de sınırsız bir çoğulculuk ve demokrasi adına öngörüp, tabiî buna bağlı olarak çok-hukukluluk adlı vahşet vizesini de özgürlükçü bir adımmış gibi ortaya süren tarikatçı/cemaatçi toplum modellerinin gündeme getirilmesi söz konusu olacaktır. Zira, globalleşmeden yana işleyecek her türlü ideolojik mekanizmanın şiarı, ister istemez "İnsan ne olursa olsun, ama yeter ki "ne"liğinden ibaret olsun" olacaktır ki, bu da bir yandan 'ne'liğe —tabiî kültürel (etnik, dinsel, mezhepsel, yerine göre aşiretsel, yerel, cinsel, mesleksel, vb.) 'kim'lik adı altında—, insan karşısında mutlak bir belirleyicilik atfedilmesini, insanın 'öz'üymüş gibi gösterilmesini, diğer yandan da bütün 'ne'liklere, her türlü ölçütten bağımsız bir mutlaklık statüsü tanınmasını gerektirir: Artık kültürler, medeniyetler, insanların kendi ürünleri ve insanların gerek doğayla, gerekse

birbirleriyle olan ilişkileri çerçevesinde belirlenen/biçimlenen, dolayısıyla insan karşısında göreli olan çerçeveler değil de, tam tersine, sanki kendiliğinden var olan, kendi ruhunu kendi içinde taşıyıp, kendisini de farklı insanlara taşıtan, dolayısıyla insanlar arasındaki ilişkileri belirleyen, birbirleriyle olan savaşlarını bu insanlar aracılığıyla sürdüren insan üstü/tarih ötesi öznelermiş gibi ele alınırken, laiklik, kadın–erkek eşitliği, yasa karşısında eşitlik gibi ilkeler ve bunlara bağlı olarak 'vatandaş' kavramı ve hukuku gibi insanı 'ne'liğinden bağımsız olarak ele alan çerçeveler de, soyut bir Akıl adına, insanın kendi öznelliğini dolu dolu yaşamasına engel olup ruhsuz bir ceset halinde nesneleşmesine yol açan jakoben/pozitivist cendereler olarak ilân edileceklerdir.

'Ne'liklerin ön plana çıktığı bir dünya, sözde bir çoğulculuk ve çeşit zenginliği görünümü altında, insanların, insan açısından her biri eşit derecede arızî, dolayısıyla hiçbiri, insan için aslî olana açılmayan, bu bakımdan da, hepsi hep birlikte insanlığın bir alt katında yer alan kompartımanlara doldurulmuş olduğu bir dünya olacaktır. Mevcut ve mümkün beşerî/kültürel 'ne'liklerden hiçbiri insan için mümkün yegâne "ne"lik ya da insan olmak için zorunlu koşul olmadığına göre, niceliksel olarak bütün insanları kapsıyorlarsa dahi, hiçbir 'ne'liğin insan için aslî olanı tek başına temsil edemeyeceğini, dolayısıyla niceliği ne olursa olsun nitel açıdan bir azınlığa (minorité=astlık, 'bir altta'lık, 'altkatta'lık, reşit/yetkin olmama durumu) tekabül edeceğini ve de aslînin arızîlerin toplamı olmadığı gibi, azınlıkların toplamının da çoğunluk (majorité) etmeyeceğini dikkate alırsak, bu dünya, herkesin kendi 'ne'liği esasında bir azınlık mensubu olduğu ve bu statüsü çerçevesinde ne denli söz ve/veya hak sahibi olursa olsun, hiç kimsenin hiçbir zaman çoğunluk mensubu haline gelemeyeceği, yani azınlıktan çoğunluğa geçme olanağının bulunmadığı, dolayısıyla da, bütün çoğulculuğuna rağmen, kesinlikle demokratik olmayan bir dünya olacaktır. Herkes belirli bir 'ne'likte, bütün 'ne'likler de azınlıktadır; dolayısıyla, kendi 'ne'liğini ne denli serbestçe ortaya koyup bu 'ne'lik adına ne tür hak ve avantajlardan yararlanıyor olursa olsun, hiç kimse, bir azınlık olarak içinde yer aldığı ana gövdenin, yani global yapının bütünü ve bütünsel işleyiş tarz ve kuralları üzerinde etkili olma, söz söyleme hakkına sahip olmayacaktır. Kısacası, globalleşmiş bir dünyada, insanın kendisine tâbi olduğu ve kendisi de bir insan ürünü olan beşerî düzenlilik karşısındaki konumu, doğal düzenlilik karşısındaki konumundan pek de farklı değildir: Kendi dışından belirlenmiş, kendisi üzerinde hiçbir belirleyicilik payının ve böyle bir paya sahip olma şansının bulunmadığı, dolayısıyla kendisini değiştirmeye kalkmak yerine, her şeyden önce kendisini olduğu gibi kabul edip, hangi koşullarda kendisinden en fazla yararlanabileceğini ortaya çıkartacağı ve bu bulgular ışığında kendisini kendine değil, kendini kendisine ayarlayacağı bir düzenlilik.

Bu düzenlilik çerçevesinde, insanın bir hak öznesi konumuna sahip olmasının koşulu, kendi kendisini 'ne'liğine indirgemesidir ki, bu aynı zamanda, insan kavramının toplumsal yapılar düzeyinde her türlü karşılıktan yoksun kalıp, kendi içinden parçalanması demek olacaktır: Nasıl ki, gerçekte hayvan diye özel bir hayvan türü bulunmayıp, hayvan kavramı, hiçbiri, ne kendisinin hayvan olduğunun bilincinde, ne de ortak bir hayvanlık bilincine sahip olan farklı türden hayvanların tümü hakkında kendi dışlarından ve üstlerinden yapılmış bir soyutlamanın ürünüdür, globalleşmenin maksimal sınırlarına ulaştığı ya da böyle bir şeyi mümkün kılacak bir dünyada insan kavramı da buna benzer bir kavram, yani gerçeklik düzeyinde karşılığı bulunmayan soyut içerikli bir kavram durumuna düşmüş olacaktır.

Böyle bir dünyanın, aynı zamanda, sınır tanımaz fanatizmlerin de dünyası olması, kaçınılmazın ötesinde, zorunludur: 'ne'lik-aşar'lığı söz konusu olmayan bir canlının, yani bir hayvanın, 'ne'liksel olmayan yanı sıfır olan bir 'kim'liğe sahip olmak için özel bir çaba harcaması gerekmez; oysa, 'ne'lik-aşar bir canlının, yani beşerî bir varlık olarak insanın, böyle bir 'kim'liğe, yani salt 'ne'liği temelinde oluşmuş bir 'kim'liğe sahip olabilmesi, ancak ve ancak kendi 'ne'liğinin şoveni olması, yani kendi 'ne'liğine kayıtsız-şartsız bir üstünlük tanıması, bu 'ne'liği her türlü ölçütten bağımsız, hiçbir ölçüte vurulmaz, dolayısıyla kendi kendisinden başka hiçbir ölçüt ve değer tanımaz bir üst ölçüt-değer olarak görüp, kendisine mutlak bir tutkunluk göstermesi ölçüsünde gerçekleşebilecek bir şeydir. Sözgelişi bir kedinin, tümüyle, hep ve sadece kediden ibaret bir varlık olması için ayrıca kedici, kedilik şoveni veya fanatik bir kedi olması gerekmez ama, insanın kendi 'kim'liğini 'ne'liği temelinde tanımlaması, ona indirgemesi ancak sözkonusu 'ne'liğin fanatiği de olmasıyla mümkün olabilecektir.

Burada artık, ancak bir 'ne'liğin fanatiği olunduğu ölçüde bir 'kim'liğe sahip, kısacası bir 'kimse' olunabilecek demektir ki, bu aynı zamanda kapitalist rasyonalitenin de en uç noktasına kadar hayata geçirilmesine imkân verecek bir durumdur: 'Ne'lik, ancak ve ancak nesneler için söz konusu olabilir, yani her 'ne'likin varlıksal içeriği, mutlaka ve mutlaka bir nesnedir; 'kim'liğin 'ne'lik temelinde kuruluyor olması ise, 'kim'lik ile nesneler arasında mutlak bir konvertibilite (karşılıklı olarak birbirine tercüme edilebilirlik, bir diğerinin cinsinden ifade edilebilirlik) bulunduğu anlamına gelir; her ne kadar her nesne mutlaka pazarlık bir mal, bir meta değilse de, her metanın mutlaka bir nesne olduğunu dikkate alırsak, 'kim'lik ile nesnelerin birbirleri karşısında konvertibl olduğu bir dünyada, 'kim'liğin de pazarda satılabilir, pazardan alınabilir, dolayısıyla pazar için üretilebilir, kısacası pazar için üretimin sınırlarının 'kim'lik üretimini de kapsar hale gelmiş olacağı açıktır.

'Ne'lik fanatizmi temelindeki bir 'kim'lik modelinin bir başka sonucu daha vardır ki, o da insan eyleminin, 'amel'inin, yani yapıp-etmeler dünyasının a-moral (immoral, yani belirli bir ahlâk anlayışına aykırı anlamında değil; canısız nesneler, bitkiler ve hayvanlar için olduğu gibi hiçbir ahlâkilik boyutu taşımama anlamında) bir varlık alanı olarak tanımlanmasıdır. Öyle ki, hangi münferit ahlâk anlayışı söz konusu olursa olsun ve bu anlayış neyi veya neleri erdem olarak görüyorsa olursa olsun, etnik anlamında ahlâkın konusu insanı erdeme kavuşturmaktır; 'ne'lik fanatizmi ise, tam tamına insanın kendi 'ne'liğini en büyük erdem olarak kabul etmesidir ki, böyle bir durumda insanın artık yaptığı şeylerle erdeme ulaşması, erdeme ulaşmasını sağlayacak şeyler yapması ya da yapacağı şeyleri erdeme ulaşacak biçimde yapması söz konusu olmayacaktır; zira erdem, yaptığı değil, olduğu şeydedir; olduğu şey, yani 'ne'liği bizatihî erdemdir.

Ahlâkilik 'olunan'a hapsedilmekle, 'yapılan' da her türlü ahlâkilikten bağımsız kılınmış olmaktadır: globalleşmiş/globalleşen dünyanın insan eylemine ilişkin yegâne ölçütü, bizdeki dile getiriliş biçimiyle, 'iş bitiricilik'tir; bitirilen işin ne olduğundan ve nasıl bitirildiğinden tümüyle bağımsız olarak. Bunun karşılığında, 'olunan' da, 'yapılan'dan tümüyle bağımsız, 'yapılan' ne olursa olsun, kendisi bundan hiçbir şekilde etkilenmeyen değişmez bir kütle haline gelmiş olmaktadır. Burada kendisiyle karşı karşıya olduğumuz insan, kendi gerçekliği [gerçeklik=réalité (-res=şey, nesne)] ile hakikati (doğru bildiği) arasında mutlak bir örtüşme bulunan bir insandır: Kendi kendisinin üzerine sımsıkı kapanmış, kendi içinde tümüyle homojen ve olağanüstü yoğun, kendi dışına ise tümüyle kapalı biyo-psişik bir topak. Bu insanın kendi gerçekliği ile hakikati iki ayrı şey değil de, sanki aynı ve tek bir şey gibidir. Bu durumda, söz konusu insanın kendisi de sadece gerçekliğinden ibaret bir canlıdan, yani herhangi bir hayvandan pek farklı bir varlık olmayacak; daha doğrusu, tek farkı, hayvan **in se** bir hayvanken, kendisinin **per se** bir hayvan olması olacaktır; zira, kendisinin gerçekliği, aynı zamanda hakikatidir de.

Globalleşme çağının bireyleşmiş, bireyliğine sahip çıkan insanı olarak yüceltilecek olan insan işte bu insandır. Bu insan, yine bizdeki tabiriyle, 'kalıp yıkıcı' da olacaktır; yani, her türlü yeniliğe açık, tabu tanımaz, dinamik, vizyon sahibi, vb. Bu insanın, kalıpları yıkmak adına yaptığı, iddia ettiği gibi, kendisini kalıplardan kurtarmak değil, tam tersine, bir yandan, kendi kendisini, kendilerini birer kalıp olarak hissedemeyeceği derecede kendisine kendi biçimlerini tam tamına vermiş olan kalıpların tekeline teslim ederken, diğer yandan da, bu kalıplar dışında kalan ve kendilerini birer kalıp olarak algılayabildiğine göre, aslında kendisine hiç veya yeterince kalıplık etmiş olmayan, yani kendisinin içine iyice işletilmiş/kendisi tarafından iyice içselleştirilmiş olmayan diğer bütün kalıpları, yani normları

geçersiz, bu normların temelindeki değerleri de yok sayıp, kendisi ile kendisinden farklı olanlar arasındaki bütün köprüleri atmaktan başka bir şey değildir.

Nasıl ki herhangi bir hayvanın hiçbir beşerî normu kale almıyor, hiçbir beşerî değere ya da diğer hayvanların davranış kalıplarına saygı göstermiyor olması onun özgür olduğunun değil, tam tersine, tümüyle kendi dışından verilmiş tek bir kalıba, yani kendi türünün kalıbına hem de mutlak bir biçimde tâbi olduğunun göstergesidir ve de hayvanlar arasında herhangi bir ortak hayvanlık bilinci, ortak hayvan normları, hayvanlık hukuku gibi şeylerin oluşamaması da tam tamına bu yüzdendir, globalleşme çağının birey/insanı da, işte buna benzer bir durumda olacaktır. Kendisinin yeniliğe açık, geniş ufuklu, vizyon sahibi olarak görülmesine yol açan ise, bu insanın, insan dünyasında yer alıp da kendi 'ne'liği dışında kalan canlı ya da cansız, somut ya da soyut, normatif ya da pozitif bütün unsurlara eşit derecede uzak, dolayısıyla bunların hepsini, işin içine başka hiçbir ölçüt katmaksızın sadece ve sadece değişim değerleri üzerinden ele alıp, her şeyi pazarlık bir mal ve pazarlık konusu olarak görme konusunda hiçbir sınır tanımıyor olmasıdır: gerek insanlar, gerekse insan ürünü ya da insana ait her şey karşısındaki tavrı, monokiniyi de peçeli/çarşaflı kıyafeti de eşit rahatlıkla sergileyen bir mankenin tavrına benzer: Tam bir profesyoneldir; ama sadece işinde değil, hayatın tümü karşısında; dolayısıyla bu insan için hayatın bütün ilişkileri zaten sadece bir iştir, tabiî 'business' anlamında. İnsanlar tarafından doğrudan birer kalıp olarak algılanması en zor, hatta çoğu zaman imkânsız olan normlar, kültürel normlardır; kültürel normların karşı ucunda ise entelektüel normlar bulunur: Bir normun doğrudan doğruya dışsal bir kalıp olarak algılanması, o normun entelektüel bir norm olduğunun kanıtı olamaz, ama bir normun, kendisini dışsal bir kalıp olarak algılatabiliyor olmaksızın entelektüel bir norm niteliği taşıyor olması da hiç mi hiç düşünülemez. Bu durumda, bir kalıp olarak algılatabiliyor olmaksızın entelektüel düzeyi olacağını söyleyebiliriz. Buna karşılık, birer kalıp olarak doğrudan algılanmalarının güçlüğü ölçüsünde kültürel normların egemenliği/kültürel normlara teslimiyet, neredeyse mutlaklık derecesine ulaşırken, bu türden normlar esasındaki bağnazlıkların da, toplumu âdeta bir insan alt-türleri panayırına dönüştüreceği açıktır. Belirli bir 'ne'lik esasında herhangi bir alt-türe mensup olmak, hem genel kural hem de belirli bir hukuksal statüye sahip olmanın koşulu, en azından olağan yolu haline gelmiştir.

Böyle bir ortamda, 'ne'liklerin ölçüt olarak alınmayıp, insanların tek ve ortak bir skala üzerinde yer almalarının öngörüldüğü yegâne yer ise pazardır. İşte bu yüzden de pazar, globalleşmenin dünyasında, 'tür kuvvetindeki 'ne'likler' esasında parçalanmış olan insanı yeniden bir araya getirebilecek, bu parçalanmışlığın telâfi edileceği tek yer olarak görülür, gösterilir. Globalleşmeci söylem çerçevesinde, serbest piyasa ekonomisinden yana olmanın, sadece ekonomik/siyasal bir

tercih değil, aynı zamanda âdeta ahlâkî bir yükümlülükmüş gibi sunuluyor olmasının temelinde de, pazarın dünya çapında serbestleşip tek bir pazar haline gelmesine, insanları bütünleştirip dünyada kalıcı bir barışın kurulmasını sağlayacak sihirli değnek ya da mucizevî formül olarak bakılıyor olması yatar. Oysa pazarın 'ne'likleri ölçüt olarak almaması, insanlar arasında fark gütmeyen demokratik bir ortam olmasından değil, hiçbir şey arasında, bu arada insanla hayvan, hayvanla bitki, bitkiyle taş-toprak ya da herhangi bir diğer doğal ya da insan ürünü nesne arasında da hiçbir fark gözetmemesinden kaynaklanan bir durumdur: pazarda sadece 'ne'liklere değil 'kimse'ye yer yoktur ya da pazarda insan bir kimse olarak, yani kendisinin 'kendim' dediği varlıkla örtüşen nitel bir birim, bir zatiyet (kendilik, entité) olarak değil, diğer her şey gibi, sadece taşıyıcısı olduğu değişim değeri kadar, yani kendisinin metaya tercüme edilebilirliği ölçüsünde, nesne cinsinden ifade edilebilen bir yekûn olarak yer alır.

Globalleşmenin dünyası, insanın kendi 'ne'liğine tıkılı olmayacağı tek yerde de, ancak ve ancak nesne olmak koşuluyla bulunabileceği bir dünya olacaktır: Bu dünya, insanın hem 'ne'liği dışına uzanıp hem de insan kalmasına izin veren her türlü alandan yoksun bir dünyadır. Şöyle de söyleyebiliriz: Globalleşme gerçekleşecekse, paradigması sadece iki parametreden, yani bir 'ne'likler, bir de pazardan ibaret bir dünyada gerçekleşecektir.[1] Bu ise, globalleşmenin dünyası, bütünlüğü kendi dışından sağlanan bir dünya olacak demektir. Şöyle ki, insanlar sadece 'ne'likleri temelinde ele alınmakla, 'insan,' —'hayvan' kavramının kedi, timsah, fil vb. gibi somut canlı türleri karşısındaki durumu misali— gerçeklik düzeyinde somut hiçbir karşılığı bulunmayan bir soyutluluk durumuna düşerken, 'ne'likler de ister istemez tür katına yükselmiş olacaklardır. Bu durumda globalleşmenin dünyası da artık, farklı türden canlıların, kendi ürünleri olmayan ortak bir düzenliliğe tâbi olarak üzerinde yer aldıkları ve aralarında da aynı bir düzenliliğe tâbi olmaktan başka hiçbir bağın bulunmadığı bir dünyadır. Bu şekilde, bu dünyayı bu dünya yapan düzenlilik, bu düzenliliğe tâbi olarak varlıklarını sürdürürken aynı zamanda bu düzenliliği de her an yeniden üretmiş olanların, yani insanların dışından verilmiş, dolayısıyla insan tarafından değişikliğe uğratılması mümkün olmayan tarih-ötesi bir mutlaklık konumuna oturtulup, dokunulmaz, tartışılmaz, evrensel ve de kalıcı kılınmış olmaktadır. Oysa insan, gerçek bir türdür; hangi 'ne'likten olurlarsa olsunlar bütün insanlar da bu aynı türün mensu-

1 Doğrudan doğruya kapitalizme, kapitalist metropollerin emperyalizmine veya kapitalizmin ürünü olarak insanın nesneleşmesine karşı çıkışlarını belirli bir 'ne'lik (etno-ırksal, kültürel, dinsel/mezhepsel, yöresel, vb.) temeline oturtan hareket, akım ve ideolojilerin, söylem düzeyinde ne denli radikal, eylem düzeyinde de ne denli şedit ve kural tanımaz olurlarsa olsunlar, globalleşen bir kapitalizm karşısında herhangi bir tehdit oluşturmayıp, sınıfsal çatışmalar karşısında daima tercih edilir, hatta pek çok zaman da desteklenir bir alternatif olarak görülmeleri de, işte bu paradigma çerçevesinde var olup, ister istemez bu paradigmanın yeniden üretimine katkıda bulunuyor olmalarıyla açıklanabilir.

budurlar: insanın türsel tekilliği, 'ne'liksel çoğulluğundan daha az gerçek/sahici değildir. Buna karşılık, globalleşmenin paradigması, insanın sadece 'ne'liksel çoğulluğunu dikkate almakla, insan gerçekliğinin söz konusu çoğulluk ile insanın türsel tekilliği arasındaki çakışmazlık alanına tekabül eden bölümünü yok saymış, dolayısıyla aslında insana ait bir alanı, sanki insan dışı belirleyiciliklere tâbi bir alanmış gibi gösterilmeye hazır kılmış olmaktadır.

Çoğulculuk konusunda sınır tanımaz mutlak bir demokratlık kılıfı altında, insan '"ne'liklerine âdeta tarih ötesi bir mutlaklık atfedilip, buna karşılık insanın türsel tekilliği görmezden gelinmekle, insanın özgüllüğünün, şu ya da bu 'ne'likte ya da insanın türsel özelliklerinde değil, zoolojik düzeyde tek ve aynı bir veriye sahip iken kendi çabasıyla bu verinin ötesine geçip, doğada hazır bulmuş olmadığı kültürel 'ne'liklere hayat vererek kendi kendisini çoğullaştırmasında, yani kendi zoolojik 'ne'liği karşısında özneleşip tarih üretmiş olmasında yattığı gözlerden gizlenmiş olmaktadır. Bu durumda insanın kendisi de, sadece türsel tekilliğinden ibaret kalmayıp, kendi kendisini farklı kültürel 'ne'likler halinde çoğullaştırması sonucunda ortaya çıkan, bu yüzden de kendisini beşerî anlamıyla insan yapan yanına tekabül eden alanın, yani söz konusu örtüşmezlik alanının dışına alınmış olmaktadır. Zira bu alan, tür ile 'ne'likler arasında yer alır; dolayısıyla, ne tür, ne de 'ne'likler esasında tanımlanması mümkündür, ne de insanın, sadece türünden ya da 'ne'liğinden ibaret bir varlık olarak bu alan içinde yer alması: İnsan, gerçeklik düzeyinden hiçbir karşılığı bulunmayan tür üstü bir kategori haline getirilmekle, 'ne'likler ilk bakışta her ne kadar bir üst kata, yani türler katına taşınmış gibi görünseler de, aslında insan diye bir tür var ve bu durum değişmiyor olduğuna göre, 'ne'likler bir üst kata değil, tam tersine insanlar bir alt kata taşınmış; insanlığın, ister zoolojik, ister kültürel hiçbir 'ne'liğe indirgenmesi mümkün olmayan ortak zemini de insanlardan boşaltılmış, insan müdahalesine kapatılmış olmaktadır. Kendi 'ne'liği dışına uzanamadığı ölçüde insana kapalı olan bu alan, 'ne'liğine gömülmüş insan için, âdeta insan dünyasına dahil olmayan, dolayısıyla düzenleniş ve işleyiş tarzı itibariyle hiçbir 'ne'lik ayırımı gütmeksizin bütün insanlar karşısında aşkınlığa sahip değişmez bir veri niteliği taşıyor olacaktır.

Buradaki dünya, insanların 'ne'liklere hapsoldukları bir dünyadır; 'ne'liksel çoğulluk ile türsel tekillik arasındaki çakışmazlık alanı ise, insanı bütün bu 'ne'liklerden sadece bir tekine indirgemek ya da asliyi arızîlerin, zorunluyu zorunsuzların vb. toplamıymış gibi görmek mümkün olmadığına göre, 'ne'liklerle doldurulması, 'ne'likler temelinde düzenlenmesi, bu temelde bir işleyiş biçimine sahip olması mümkün olmayan, dolayısıyla insanlar 'ne'liklerine gömülmüşlükleri ölçüsünde üzerinde insan olarak yer almazlarken, kendisi de ister istemez insansız kalmış olacak olan bir alandır. Ancak şu da vardır ki, bu alan, hayvanlarla hayvan kavramı arasındaki alan gibi zihinsel soyutlama ürünü bir alan değil-

dir; insan gerçekliği çerçevesinde, 'ne'liksel çoğulluk ve türsel tekilliğin, yani iki somutluğun arasında yer alır; dolayısıyla kendisi de somut, pratikte bir an dahi boş kalması söz konusu olmayan bir alandır; işte bu yüzden de, kendisinin 'ne'liklere kapalı, insanların da "ne"liklere gömülü olmaları ölçüsünde, dolduruluş, düzenleniş biçimi itibariyle insanları insana değil de, insan dışına bağlayan, yani 'ne'likleri ölçüt almamasının yanı sıra, artık hiçbir insan değerinin de ölçüt olarak algılanmadığı bir varlık alanı olarak, bütün insanların karşısına dikilmiş olacaktır.

Böyle bir düzenlilik, insanın sadece zoolojik verisinden ibaret olmadığı tarihsel-toplumsal bir çerçevede geçerli olacağına göre, doğrudan doğruya doğa kaynaklı bir düzenlilik tabiî ki olmayacaktır; ama, insan karşısında mutlak, genel geçer ve değişmez bir belirleyiciliğe sahip olabilmesi için de, doğrudan doğruya insan ürünü, insan tarafından kurulmuş, dolayısıyla yine insan tarafından kırılıp yıkılması mümkün bir düzen değilmiş gibi de gösterilmesi gerekecektir. Öyleyse bu düzenlilik, 'insan tarafından fiilî kılınan, işletilen, kendisine hayat verilen, ancak insan tarafından yapılmış olmayan' (mealen, Hayek) bir düzenlilik olacaktır; yani, doğal değil, ama doğal kadar evrensel, mutlak ve bağlayıcı; doğrudan doğruya beşerî bir ürün de değil, ama ancak beşerî dünyada, insanda ve insanla var olabilen bir düzenlilik. Tabii burada, hemen hatırımıza, yapısalcı antropolojinin de, beşerî gerçekliğin bütününü, yani tarihi, kültürü, toplumu, kısacası insanı, hayvandan bu yanda, ama tarihin de öte yanında, yani var olması 'saçlı kellik' kadar imkânsız bir yere yerleştirdiği gelir ve kültüre tarih ötesi bir mutlaklık tanıması bakımından bu yaklaşımın, globalleşme çağı kapitalizminin ideolojisine esin ve beslenme kaynağı olduğunu düşünürüz.

İnsanların tümü için geçerli olacak düzenlilik, insan üstü bir mutlaklık düzeyine çıkartıldı mıydı, daha doğrusu, insanların tümü 'ne'likleri temelinde, "—Oh, ne güzel; bizim ve sadece bize ait, dolayısıyla içlerinde ne biçim özerk olacağız!.." dedikleri insan altı kovuklara yerleştirildi miydi, 'ulus devlet'in de artık genel düzenlilik doğrultusunda çalışacak yerel bir işgüderlik aygıtı olmanın ötesinde herhangi bir işlevinin bulunmayacağı bir dünyadayız demektir. Devletin küçültülmesi demokratik bir aşama olarak sunulurken, dünyanın bütününün işgüderlik boyutunu aşmayan devletler temelinde yeniden yapılanması da, ruhunu —tabiî, kültürel (etno-dinsel-mezhepsel) 'ne'likler esasında— yeniden aramaya çıkmış bir insanlığın manevî rönesansı olarak kutlanıp kutsanacaktır. İnsanın, türsel tekilliği ile beşerî çoğulluğu arasındaki çakışmazlık alanı dışına sürgün edilmesi bir yana, bu alanın insan için en girilmez bölge olarak ilân edildiği bir dünyanın varlığı söz konusudur ki, işte tam tamına burada, globalleşmiş bir dünyanın aynı zamanda kamusal alanın sıfır noktasında bulunduğu bir dünya da olacağını söyleyebiliriz: kamusal 'özel de olabilecek olmayan' demektir; özel de olabilecek iken kamusal olan ise, aslında kamusal değil, devletleştirilmiş olan-

dır; dolayısıyla, kamusal ancak ve ancak, özelin sınırları içine giremeyecek, özel tarafından doldurulması zaten varlık yapısı itibariyle olanaksız bir alan üzerinde varlık kazanabilecektir ve insan dünyasında bu nitelikte olan tek bir alan vardır ki, o da, söz konusu çakışmazlık alanı, yani insanın 'ne'liksel çoğulluğu ile türsel tekilliği arasında kalan alandır.

Globalleşmiş bir dünyada kamusal alana yer olmadığı gibi, insan için de, ya 'ne'liğine gömülmek, ya da, değişim değerinden ibaret bir nesne olarak pazarda 'serilmek' dışında herhangi bir varoluş tarzı da öngörülmüyor olduğunu dikkate alırsak, "Kamusal alan, insanın 'ne'liğine gömülüyken, yani, tek ölçütü kendi 'ne'liği, kendisi de 'ne'liğinden ibaret iken üzerinde yer alamayacağı, ancak, üzerinde yer almak için de 'ne'liğini yoksaymak zorunda/üzerindeyken 'ne'liğinin yok sayılacak olmadığı bir alandır" diyebiliriz. "Ne'lik, 'olunan'la sınırlı olduğuna, insan ise 'ne'liğinden ibaretken kamusal alanda yer alamadığına göre, bu alan ister istemez, 'olunan'a değil, 'yapılan'a ilişkin bir alan olacaktır. Ancak şu da vardır ki, kamusal alanda 'yapılan,' 'olunan'dan bağımsız, ondan kopartılmış bir 'yapılan' değildir: bu alan insanın 'ne'liğine değil, 'ne'liğinden ibaret insan'a kapalı olup, kendisi 'ne'liğinden ibaret, ölçütü de 'ne'lik olmadığı ölçüde insan, kamusal alanda da kendi 'ne'liğini taşıyor, dolayısıyla bu alandaki 'yapılan,' ister istemez 'olunan'ı da kapsıyor, daha doğrusu bu ikisi birbirlerini karşılıklı olarak içeriyor, bağlıyor ve tanımlıyor olacaktır. Öyleyse, bu alanda 'yapılan,' değişim değerine yönelik, yani insanın kendi dışından konulmuş ölçütleri temel alarak biçimlendirdiği bir 'yapılan' olmayacaktır, zira 'olunan'dan kopartılmış değil, onu da kapsamaktadır: Burada insan, her ne yapıyorsa, bu yaptığıyla kendi kendisini de yapmakta olup, yaptığının içinde kendisi de vardır. Ancak, bu 'yapılan'ın, 'olunan' esasında belirlenmiş, yani insanın münhasıran kendi 'ne'liğinin basit yeniden üretimine yönelik bir 'yapılan' olması da söz konusu olamaz; zira, kamusal alanda bulunmanın koşulu, zaten 'ne'liğin ölçüt alınmamasıdır.

Bu durumda şunu söyleyebiliriz: Kamusal alanın 'yapılan'ı, insanın ne kendisinin basit yeniden üretimine, ne de değişim değeri elde etmeye, dolayısıyla ne kendisi için, ne de başkaları için kullanım değeri yaratmaya yöneliktir; yani mutlak bir hasbîlik (ne burada ve şimdi, ne orada ve sonra, ne kendisi, ne de başkası için herhangi bir çıkar gözetmeme; *désintéressement*) taşır ki, bu sayede de, bencilliğin de, elcilliğin de ötesinde, insanın 'insan' adına, yani belirli bir 'Biz' açısından belirli bir yer ve anda geçerli olan somut koşulların pragmatik gereklerine hapsolmaksızın, taktik gütmeksizin biçimlendirmiş olduğu bir 'yapılan'dır. Tabiî bu, sözkonusu 'yapılan'ın her türlü pragmatik değerden yoksun olduğu ve 'burada/şimdi' yaşanmakta olanlara bigâne kaldığı anlamına gelmeyip, tam tersine, buranın ve şimdinin sorunlarını, yerel ve geçici çerçeveler içinde dağılıp yok olmaya bırakmayıp evrensel bir sorunsal çerçevesinde kalıcı ve genel geçer ilkele-

rin yol göstericiliğine bağlama kaygısından kaynaklanır. Buradaki 'yapılan,' 'insan adına'lığından dolayı, ister istemez dogmatik bir renklenime sahiptir ama, söz konusu 'yapılan'ın, belirli bir 'taraf'ın, belirli koşullar çerçevesindeki hem geçici hem de parçasal/parçacı/parçalayıcı çıkarlarını hedeflemiyor olması bakımından da, kamusal alan, bir yandan, etik, estetik ve entelektüel değerlerin nüfuzuna tümüyle açık, diğer yandan da zaman ve mekan üzerindeki ve 'ne'likler düzeyindeki sınırların ötesine geçmeye elverişli bir alandır. İşte bu yüzden de, kamusal alan, medeniyetin kendisi değil, ancak, medeniyetin zorunlu zeminidir. Zira, burada kültür, 'yapılan'dan kopuk bir 'olunan' çerçevesinde eylemlilikten yoksun katı/geçirimsiz/topak bir nesne halinde statikleşmemiş, tam tersine, 'yapılan'a içkin, bu içkinliği ölçüsünde de, insanın olağan, gündelik, sıradan davranışları aracılığıyla toplumsal gerçekliğin yeniden üretilmesi çerçevesinde de fiilîleşir hale gelmiş olacaktır; bu durumda, bir yandan kendisi, somut insan eylemine ilişkin değerlerle beslenip dinamikleşerek, bu değerlerin insan eylemi aracılığıyla maddeye/toplumun fiziksel boyutuna zerkolunmasına imkân veren bir özsu niteliği kazanırken, diğer yandan da, toplumsal gerçekliğin, en somutundan en soyutuna, bütün katları itibariyle aynı özsuyla beslenip, bütün noktaları itibariyle de kendi içinde geçirgen, bütün tezahürleri birbirleriyle eklemli, dolayısıyla mekan içinde sürekliliğe, zaman içinde de kalıcılığa sahip bir bütün haline gelmesini sağlamış olur. Artık burada, şunu söylemenin mümkün olan en yüksek meşrûluk düzeyine ulaştığını düşünüyoruz ki, üretimin tümüyle pazar-içinleştirilmesi temelindeki bir globalleşme medeniyetin de sonu olacaktır.

Söz konusu çakışmazlık alanı, birileri gelsin de beni sahiplensin diye boş olarak bekleyen bir alan olmadığı gibi, kendisini kamusal alana dönüştürmek isteyenlere de, kendisini yoksayan ya da ilhak edip beşer dışı bir alanın (beşer üstü: ilâhî; beşer altı: ırksal, Paretogil anlamıyla rezidüel/kalıntısal, libidinal, vb.) insan dünyası içindeki uzantısı haline getirmek isteyenler karşısında herhangi bir öncelik, ayrıcalık tanıyacak ya da daha bir kolaylık gösterecek değildir. Ancak şu da vardır ki, böyle bir çakışmazlık alanının varlığından söz etmek dahi, onun kamusal alana dönüştürülmesinin bir parçası, dolayısıyla bu söz etme işi, kamusal alanın oluşturulmasının varlıksal/varlık yaratan momentidir: Söz konusu çakışmazlığın parametreleri, yani bir yandan insanın türsel tekilliği, diğer yandan da insanın beşerî/kültürel çoğulluğu ne denli vurgulanır ve böyle bir çakışmazlığın, arızî, tesadüfî, geçici, kısmî, yerel, konjonktürel bir durum değil, insanın beşerî bir varlık olmasının yegâne evrensel ve zorunlu tezahürü olduğunun altı çizilirse, kamusal alan sadece tanımlanmış olmaz, aynı zamanda varlık da kazanmış olur. Zira, kamusal alan insanın 'insan' olarak tanımlandığı yerdir ve de insanın kendi kendisi hakkındaki tanımı, varlık alanının, genellikle sanıldığı gibi epistemolojik değil, doğrudan doğruya ontolojik düzeyinde yeralır. Bu durumda

şunu da vurgulamak gerekir ki, nasıl ki insanın türsel tekilliğinin geri plana itilip 'insan'ın işlemsel çerçevelerden yoksun kılınması kamusal alanın varlıksal temelini ortadan kaldırmış olacaktır; insanın 'ne'liksel çoğulluğunun gözardı edilmesi ve işlemsel çerçevelerden yoksun bırakılması da, bundan farklı bir sonuç verecek değildir: Vatandaş kavramı, kültürel 'ne'liğin, kişinin fiziksel varlığına paralel bir 'beşerî gövde' statüsüne yerleştirilip, eğer kendisini yok etmeye yönelikse kendi sahibi karşısında bile dokunulmaz kılınmasını sağlayacak biçimde zenginleştirilmeli; daha doğrusu, vatandaş kavramının içinde zaten mevcut olan bu boyut, şiddetle ve ısrarla vurgulanmalıdır. Zira, vatandaş, ne kendisi bir kimliktir, ne de 'ne'liksiz bir kimliği öngörür; tam tersine, bir kimliğe sahip olmak için, kendisi her 'ne' ise, ondan başka hiçbir şey olmak zorunda olmayan, yani 'ne'liği güvence altına alınmış insandır.

Vatandaş'ın, 'ne'liksiz bir kimlik olarak ele alınması ise, adı konulmamış bir 'ne'liğin insanlara dayatılıyor olmasından başka bir şey olmayacaktır. Bu şekilde anlaşıldığı ölçüde, vatandaş kavramı, işlemsel bir kategori olmaktan fiilen çıkmış, tabii bu arada, gerek kendisi, gerekse kendisinin çağrıştırdığı ve/veya dayandığı (Fransız İhtilâli'nden laiklik ilkesine, Aydınlanma'dan metrik sisteme) her şey de, bütün itibarını yitirmiş olacaktır. Bu ise, globalleşmecinin arayıp da bulamadığı fırsattır: 'Vatandaş'ın olmadığı yerde, devir de artık, despotizme karşı çıkma görüntüsü altında, despotluğun faturasını doğrudan doğruya vatandaş kavramının kendisine çıkartarak, bir yandan despotizmin sponsoru ve gerçek patronu durumundaki toplumsal sınıfları aklarken, diğer yandan da, ellerinde tam da globalleşmenin istediği türden birçok-türlülük modeli, demokrasi şampiyonluğuna soyunan nevzuhurların devri olacaktır. Bunların gözünde 'insan'dan söz edip, 'ne'liklerden bağımsız çerçevelere öncelik vermek, âdeta tek tip bir (H) ayvan yaratacağım diye, bütün hayvanları kesip biçmeye girişip, canlılara zulüm, yeryüzünün zenginliklerini mahv, doğanın dengesini de yok etmekten pek de farklı olmayan, üstelik sonuçta da kesinlikle başarısızlığa mahkum, hem ziyankâr hem de despotik bir sapkınlık; buna karşılık, olsa olsa, zenginçe bir hayvanat bahçesi açısından anlamlı olabilecek bir yapılanma tipi de, çoğulculuğun bütün erdemlerini kuvveden fiile çıkaracak evrensel demokrasi modelidir. Kullandıkları söylemin anahtar kavramı ise 'sivil toplum' olacaktır; ama tabii, zihinde inşa edilmiş teorik bir enstrüman değil de, sanki somut bir toplumsal formasyon tipiymiş gibi... Burada çoğulculuktan söz edilmekte, ancak, çoğulculuğun ve de ister istemez çoğulluğun ön koşulunun, neyin çoğulluğu sözkonusu ise, işte onun tekilinin mevcudiyeti olduğu gözardı edilmektedir.

Hangi tekile dayandığı, dayandığı tekilin ne olduğu, bu tekilin tekilliğinin neye dayandığı açıkça tespit, tarif, teyid ve de ilân edilmiş olmayan her türlü çoğulculuk, aslında farklı tekillerin kendi dışlarından tasarımlanıp kurulmuş

ortak bir çerçeve içindeki zorunlu birlikteliklerinden başka bir şey olmayacaktır; tıpkı bir hayvanat bahçesinde olduğu gibi. Bütün hayvanlar kendi tür ('ne'lik) lerine göre farklı kafeslere tıkılmış (kendilerine farklı statüler, çerçeveler tahsis edilmiş) ve bu kafeslerin her biri barındırdığı hayvan türüne göre farklı düzeneklerle donatılıp farklı beslenme, bakım, temizlik ve yola getirme rejimlerine ('sivil toplum'ların çokhukukluluğu) tâbi kılınmışlardır; bu yüzden de, hayvanat bahçesinin sınırlarının kendi kafeslerinin ön cephe demirleri hizasında sona erdiğini sanıp, kafeslerini kendi ayrıcalıklı özerklik alanları olarak göreceklerdir: Globalleşmenin dünyası, her bir sakininin, kendisini bu dünyanın marjında yer alan sadece kendisine özgü bir dünyada yaşıyormuş gibi görüp, globalleşmenin dünyasını kendisine taşıyan, kendisini de bu dünyaya entegre edip bu dünyanın bir sakini yapan ortak alanlara hiç bulaşmadığı ölçüde kendisini bu dünyanın dışında tutabileceğini düşündüğü bir dünya olacaktır. Tabiî burada söz konusu olan, gerçek dünyanın salt mikrososyal düzeyde yer alan bir tasavvuru, yani insan dünyaya kendi bulunduğu yerden baktığında neyi görebiliyor ve o anda ne hissediyorsa işte ona ve sadece ona bağlı olarak oluşturulmuş bir tasavvurdur. Buradaki dünya, bireylerin tutum ve davranışları dışında hiçbir belirleyiciliğin geçerli olmadığı, yani hiçbir makro yapısı bulunmayan, dolayısıyla da, bütün varlık alanı kişiler arası ilişkilerden ibaret bir dünyadır (sanki) ve bu dünyanın insanı da, Samuelson'un unutulmaz örneğindeki insan, yani kendi talep ettiği ücreti düşürerek diğer talipler arasından işe girenin kendisi olduğuna bakıp, herkes talep ettiği ücreti düşürse işsizliğin ortadan kalkacağını formüle eden insandır. Tam göbeğinde bulunup, tümüyle kendisinin düzenliliğine tâbi olduğu bir dünyayı, kendi dışından seyrediyor olduğunu sanmaktadır; tıpkı, zaten içlerinde bulunduğu için kendi kalıplarını kalıp olarak hissedemeyen, dolayısıyla kendisinin de kalıplar içinde olduğunu fark edemeyen 'kalıp yıkıcı'mız gibi.

Bu türden bir dünya tasavvurunu egemen kılmanın mekanizmaları üzerinde düşündüğümüzdedir ki, 'bilgi çağı, bilgi toplumu' ile globalleşme arasındaki ilişkinin de basit bir eşzamanlılığa dayanmayıp, ideolojik bir kurgu çerçevesinde yer almakta olduğunu yakalayabiliriz. Tabiî burada ilk yapılması gereken şey, Türkçeye 'bilgi toplumu, bilgi çağı' diye çevrilen terimlerdeki 'bilgi'nin, insanın kendi eylemliliğine dayanan, yani, bilinen her ne ise, bilenin de ona zihinsel yoldan dokunma, onun hatlarını izleyip bir suretini çıkarma, onu tanıma, teşhis etme, hatta yerine göre keşif, fetih veya icad etme, var kılma, ona hayat verme, yaratma türünden bir eylemini de öngören 'connaissance, knowledge' değil, doğrudan doğruya 'information' (société d'information, information society) olduğunu ortaya koymaktır.

Enformasyonda söz konusu olan, insanın enforme edilmesi, yani, varlık kazanmasında veya varlığının tanınmasında, formunun veya normunun tespitin-

de kendisinin hiçbir katkıya, belirleyicilik payına ve/veya söz hakkına sahip bulunmadığı, kendisi karşısında dışsal bir şeyler hakkında malûmattar, haberdar kılınmasıdır ki, bu, aynı zamanda kendisinin, üstü kapalı olarak, hakkında malûmat/haber sahibi kılındığı şey her ne ise, onu veri kabul ederek davranmak zorunda olduğu konusunda uyarılıyor, ona göre davranmaya davet ediliyor olması da demektir; veya şunu da söyleyebiliriz ki, her malûmat/enformasyon, kendisine itibar edildiği ölçüde/sürece aynı zamanda bir talimattır da. Buradaki davetin muhatabı ise, globalleşen dünyanın, kendi kimliğini 'ne'liğine indirgemiş, yani sadece 'ne'liği esasında bir 'kimse' olabilen insandır; ancak 'ne'lik, insan açısından, 'olunan'a ilişkindir, 'olunan' çerçevesinde yer alır; bu yüzden de, sözkonusu insan, 'yapılan' çerçevesinde, yani fiilleri düzeyinde, artık 'hiç kimse,' yani 'herkes'tir: kültürel 'ne'liklerin âdeta tarih-ötesi mutlak veriler olarak kabul edilip, birer kutsal emanet misali gündelik hayatın üstünde bir yere yerleştirilme görüntüsü altında statikleştirilmeleri, 'olunan' ile 'yapılan' arasındaki her türlü bağın ortadan kalkmasına yol açarken, kültürel olan da, ritüalistik-sembolik dışavurumlar hariç, insanın fiilleri üzerindeki her türlü düzenleme gücünü, insana ölçüt ve nirengi noktaları sağlama işlevini yitirmiştir. Bu insan artık, dünya içindeki yol alışı itibariyle, yani toplumun 'ne'lik tanımaz makro yapıları çerçevesinde diğer insan ve nesneler karşısında tavır ve davranışlarını belirleme konusunda, kendi kendisini, tümüyle kendi dışından kurulup 'herkes'i kapsayacak şekilde düzenlenmiş ortak ve anonim bir sinyalizasyon şebekesine tümüyle teslim etmekten başka çaresi kalmamış bir insandır.

Bütün bunların yanı sıra, insan için 'haber'in, ancak ve ancak kendi yapmadığı, belirlemediği, katılmadığı, dışında kaldığı şeylere ilişkin olabileceğini, bundan kalkarak da, kendisi için her şey bir 'haber' oluşturan insanın aynı zamanda her şeyin de dışında kalmış olacağını, dolayısıyla insanın salt haber-alıcı, izleyici konumuna indirgenmesi ya da bu boyutunun ağır basar hale getirilmesi ölçüsünde her şeyin dışına sürülmüş, merkezden çevreye itilmiş, sürekli olarak merkezin dışında, kendi köşesine raptedilmiş olacağını da dikkate alırsak, 'bütün insanların bütün her şeyden kolaylıkla haberdar olabileceği, yani bütün bilgilerin herkese açık, böylesine şeffaf bir dünyada ise bütün her şeyin bilgi sahibi olmaya bağlı olduğu' şeklindeki bir mitosun da, dünyayı globalleştirmede vazgeçilmez bir ideolojik enstrüman olduğu açık seçik ortaya çıkar: herkesin, 'her şeyden ilk/tek/en haberdar/malûmattar olma' rantını kapma peşinde, hep kendi dışında olup bitenleri en yakından izler hale geldiği bir dünya, herkes kendini seyirci/izleyici, dolayısıyla sahnenin dışında bulunuyorum sanırken, ortalıkta böyle sanmayan hiç kimse de bulunmuyor olacağına göre, aslında herkesin oyuncu, her yerin sahne, ancak hiç kimse herkesle birlikte aynı oyunun içinde ve sahnenin tam ortasında

olduğunu bilmediği için, herkesin de, ne oyuna, ne de sahneye kesinlikle karışmayıp, meydanı tümüyle boş bırakıyor olduğu bir dünya olacaktır.

Burada işleyen, Gurvitchgil terimiyle, tam tamına bir 'perspektiflerin karşılıklılığı (réciprocité des perspectives)' diyalektiğidir: herkes kendisini seyirci/izleyici sanırken/sandığı için, herkes oyuncudur; herkes kendisini 'dışarı'da sanırken/sandığı için, içerisi sadece ve sadece 'dışarı'sı gibi görülenlerden ibarettir; ancak sonuçta, izleyicilik esasında herkes bağımlı (izleyen izlenen karşısında zorunlu olarak bağımlıdır, yoksa izlemiyor demektir) unsur konumundadır; herkesin 'dışarı'dalığı esasında da içerisi, yani ortalık, tümüyle boştur; daha doğrusu meydan kendisini dolduranlar tarafından boş, sahipsiz bırakılmıştır; buna karşılık, burada herkes bağımlı unsur konumunda olduğuna göre, kendisi bağımsız olup meydanın da patronu konumunda bulunan unsur her ne/kim ise, işte o ve sadece o, ortalıkta hiç mi hiç yoktur, görünmemektedir. Burada âdeta, metropolsüz bir sömürge imparatorluğuyla karşı karşıyayızdır: ortalıkta sadece koloniler (bağımlı birimler) görünmekte, buna karşılık, bu bağımlı birimleri aynı bir bütünün alt birimleri halinde tutan, yani hepsini aynı bir imperiuma tâbi kılıp imparatorluğun ortak oyuncuları için öngördüğü tek rol seyircilik/izleyicilik rolü olan bir oyun sahneye konmaktadır: herkesin kulağına, baştan bir kere 'haydi seyret, bir saniyesini bile kaçırma' diye fısıldamak yetmiş, ki bu fısıldama işinin telsizkulaklıklar aracılığıyla oyuncu ve oyunun içinde olduğunu ve oyunun kendisiyle, yani kendisinin de oyunun parçası olduğunu bilmeksizin yaptıklarıyla yürüyor olduğunu bilmeden; bilmediği için de, en otantik biçimde. Bu yüzden de rejisörün ortada dolaşmasına da kesinlikle gerek kalmamış, hiç kimse rejisörü görmediği gibi kendisinin de bir rejiye, hem de herkesle birlikte aynı bir rejiye tâbi olduğunu, dolayısıyla herkesle birlikte aynı bir rejim çerçevesinde bulunduğunu, aynı bir rejime hayat verdiğini de fark etmemektedir; tabiî bu arada, rejimin kendisinin de zaten bu fark etmeme durumuna dayandığının fark edilmesi hiç mi hiç mümkün olmaksızın: Rejimin globalliği ile kapsadığı alanın homojenliği birbirleriyle düz orantılı olup, her ikisi de, herkesin kendi kendisini bütün diğer herkesten farklı, kendisini onların içinde yaşadıkları rejimin dışındaymış sanması ortak paydası temelinde sağlanmış olmaktadır; başka bir ifadeyle, ortamın homojenliğini, rejimin de globalliğini sağlayan, herkesin toplu halde herkesin dışında, herkesten farklı olma yarışı içinde olma temelinde birbirinin aynısı, özdeşi haline geliyor olmasıdır. Ayrıca, insanların aynı global yapı içinde, aynı belirleyicilikler hiyerarşisi uyarınca davranmakta olduklarını bilmeksizin ya da yapı düzeyinde herhangi bir değişikliğe gitmeksizin (tarih üretmeksizin=tarihin sonu) birbirlerinden farklı olmaya çabaladıkları ölçüde, aynı bir yapının herkes için bir olan sınır noktalarında buluşup/yığılıp/toplaşıp, hiçbir zaman olmadığı kadar birbirlerine benzer hale gelmeleri de kaçınılmazdır.

İnsanların rejiyle birebir uygunluk içinde davranıyor olup rejimi kendiliğinden yürür kıldıkları bir yerde, rejisörün ortalıkta dolaşmasına gerek kalmadığı gibi, reji elemanına da daha az ihtiyaç olacaktır: Globalleşmenin dünyasında devlet küçülecek, hele globalleşme mutlak saflığına ulaştığı anda görünürde bir devletin bulunmasına belki gerek bile kalmayacaktır. Ancak, devletin buradaki küçülmesinin, globalleşme söylemi çerçevesinde sunulduğu gibi demokratik bir gelişmeye tekabül etmediği açıktır: Reji uzaktan kumandaya, rejim ise, bu sayede, otomatiğe bağlanmış, rejisör ve adamlarına tam ortada bir yer ayrılması da, zorunlu olmaktan çıkıp, gereksiz hale gelmiştir. Oysa, her zaman o kadarla sınırlı kalmasa da, devletin aslî varlık alanı, insanın çoğulluğu ile tekilliği arasındaki örtüşmezlik alanıdır; yani, insan tarafından kamusal kılınabilecek yegâne alan. Başka bir ifadeyle, söz konusu alanın geleneksel işgalcisi devlettir. Gerek kamusallaştırma ile devletleştirmenin çoğu zaman birbirine karıştırılmasına yol açan, gerekse devletin hiçbir şey/kimse adına meşrulaştıramayacağı tasarruflarını meşrulaştırmak üzere, yine bu alana (kamu yararı) göndermede bulunmasına ya da globalleşmeci devlet küçültmenin demokratik bir adımmış gibi görülüp gösterilmesine imkân veren de, işte bu geleneksel işgalden kaynaklanan bir göz aldanması, yani kamusal ile devletselin özdeşleştirilmesidir. Böyle bir aldanmanın kurbanı değilsek, devletin küçülüp bu alandaki işgalin sona ermesi ya da hafiflemesi, tabiî ki demokratik bir gelişme olacaktır. Ancak, devletin globalleşme çerçevesindeki küçülmesi, kamusal alanın genişlemesi şeklinde/kamusal alan genişlediği için değil, çok farklı bir temelde gerçekleşecektir: insanlar, tümüyle 'ne'liklerine gömüldükleri ölçüde, 'ne'lik temelinde doldurulup düzenlenmesi mümkün olmayan çakışmazlık alanı da, insana ait bir alan olarak görülebilir olmaktan çıkmış, dolayısıyla bu alanın, ayrıca devlete işgal ettirilmesine zaten gerek kalmamış olacaktır. Kısacası, beşerî varlık alanının sınırları, insanın sadece 'ne'liksel çoğulluğunu kapsayıp, bu çoğullukla türsel tekillik arasındaki alanı dışarıda bırakır şekilde çizildi miydi, artık devlete de ne yer kalmış olacaktır, ne de gerek; ama, tabiî, kamusal olanın varlık kazanmasının da olanaksız kılınması pahasına.

Devlet, globalleşme açısından da fuzulî şagil konumundadır ama, bu defa insana ait bir alan üzerinde değil, tam tersine, kendisine kesinlikle insan öznelliği bulaştırılmaması gereken, böyle bir şeyin kendi işleyiş düzenini altüst edip, bundan da bütün insanların zararlı çıkacağı bir alan üzerinde. Bu durumda bütün insanlığın en öncelikli gündem maddesi devletin küçültülmesi olacaktır; zira bu alan, her ne kadar beşerî bir belirlenmişlik taşımıyorsa da, 'ne'liklerin hemen ötesinde başlayan, dolayısıyla bütün insanlarla doğrudan ilişkili bir alan; devlet ise, insan ürünü bir aygıt olarak, ister istemez öznellik taşıyıcısı, dolayısıyla bu alanın doğal dengesi açısından en tehlikeli ajandır. Tabii buradaki zımnî önkabul şudur ki, insan, ölçütü kendi kısmî/arızî 'ne'liği olmayıp, farklı 'ne'likten insanları

da kuşatan herhangi bir öznellik üretmesi, kendi dışındaki insanları da kapsayan ve kendisini de onlarla aynı bir ortak çerçeveye yerleştiren herhangi bir değer ve ölçüt vazedip, 'insan' açısından evrensel olanı kendi içinden, kendisi olarak ve sadece kendisine dayanarak kurması kesinlikle imkânsız bir varlıktır. İşte, tam bu noktada açıklık kazanır ki, insanı 'kul' konumuna oturtan ideoloji ve akımlar ile, bunların, kendisine en büyük şiddetle karşı çıkar gibi göründükleri globalleşme arasında işleyen, hem de çok yoğun biçimde işleyen 'birbirini karşılıklı olarak işin içine sokup besleme (implication mutuelle)' diyalektiğinin kaynağı, her iki tarafın da, aynı bir insan anlayışına dayanıyor olmalarıdır. Böyle bir önkabul doğrultusunda, ister istemez insanlık da, her birinin farklı bir 'doğru'su bulunup, hiçbirinin bir diğerini kapsaması mümkün olmayan hepsi birbiri karşısında dışsal ve geçirimsiz özel ve kısmî çerçevelere indirgenmiş olmaktadır. Bu durumda, söz konusu çerçeveleri bir arada tutup, sonuçta aynı ve tek bir dünya içinde yer alıyor olmalarını sağlayabilecek tek şey de, olsa olsa, bu çerçevelerin tümünün dışında yer alıp, özel ve kısmî öznelliklerin tümüne eşit uzaklıkta bulunan, yani öznellik üstü, dolayısıyla da insan değer, ölçüt ve tercihleri karşısında aşkınlığa sahip genel bir düzenek olacaktır: modern globalleşmeciden postmodern bir fundamentalist yapmak için tek bir hareket, yani 'öznellik üstü'yü 'üst öznellik'e çevirmek kâfi olup (=vice versa), her iki durumda da, insanlar kendi dışlarından 'insan' yapılırken, zoolojik'i beşerî'ye, doğal'ı da tarihsel'e dönüştüren, kısacası 'yaratık' ile 'insan' arasında yer alan yegâne katma değer, yani 'emek,' kendisini harcayanların elinden alınıp, bir kalemde başkalarının hesabına aktarılıvermiş olmaktadır.

Globalleşme çağının küçültülmüş devletinin varlık alanı, işte bu özel çerçevelerle, genel düzenek arasındaki bir yerde bulunup, bu devletin temel işlevi de bu düzeneğe herhangi bir öznelliğin müdahalede bulunmasını önlemek olacaktır. Bu, aynı zamanda, her biri eşit derecede bu düzeneğe tâbi olan özel çerçevelerin de, kendilerine yabancı her türlü öznelliğin müdahalesinden masun, dolayısıyla kendi içlerinde özerk kılınmaları da demektir ki, bu esasta işleyecek olan Yeni Dünya Düzeni, sınır tanımaz biçimde çoğulcu ve çok sesli bir demokrasi cennetinden başka bir şey olmayacaktır. Tabiî, burada insanı böylesine masalsı bir tablonun cazibesine kapılmaktan kurtaracak tek şey de, devleti küçültmek derken, 'özelleştirme, yeniden yapılanma, transformasyon' gibi terimler aracılığıyla bütün söylenenin aslında devletin ekonomik faaliyet alanlarının tümünün dışına çıkartılıp, diğer alanlardaki işlevlerinin de yine en ekonomik bir biçimde yeniden düzenlenmesi, bu sayede de ekonominin her türlü siyasal müdahaleden arındırılıp kendi 'nesnel' gerekleri doğrultusunda işler hale getirilmesi olduğunu hatırlamaktır: ekonomiye siyaset karıştırılmayacaktır; yani, öznellik üstü evrensel nesnellik diye devletten boşaltılmış alanda egemen kılınıp siyaset üstü mutlak bir veri konumuna oturtulacak olan, doğrudan doğruya, globalleşme kapitaliz-

minin ekonomi politiğidir. Devletten boşaltılan alanın, aynı zamanda kamusallaştırılabilecek yegâne alan olduğunu, siyasetin ise, doğrudan doğruya belirli bir ekonomi politik sınırları içine hapsedildiğini dikkate alırsak, globalleşmenin dünyasında, insanın, kendisi için girilmez kılınmak istenen alanın kapılarını nerelerden zorlayabileceğine ilişkin iki temel nirengi noktası olacak demektir: bir, toplumsal gerçekliğin, hiçbir siyasal belirlenmişlik taşımaz görünen, bir de, yine aynı gerçekliğin, kesinlikle siyasal meşruluk alanı dışında tutulan tezahürleri. İşte, bu türden tezahürlerin siyasal sorunsalın içine çekilmesi ölçüsündedir ki, globalleşmenin paradigması tarafından beşerî varlık alanı dışına taşınıp, kendisine mutlak bir değişmezlik atfedilen belirleyicilikler hiyerarşisi, yani topyekûn toplumsal yapı da, yeniden tarihsel-toplumsal bir bağlam içine geri alınıp insan tarafından dokunulabilir kılınmış olacaktır. Burada insana rehberlik edecek olan, şu paradoksun bilincidir: Siyasetin varlıksal içeriği, insan kaynaklı ve insan hedefli egemenlik sistemlerinin kurulması/değişikliğe uğratılması veya yıkılıp yeniden kurulmasına ilişkin insan faaliyetleridir ama, her egemenlik sisteminin temelleri de, kendisine tekabül eden toplumsal gerçekliğin en siyaset dışı yanlarında yatar ya da bir egemenlik sisteminin ayakta durması kendi temellerini siyaset dışı tutabildiği ölçüde/sürece mümkündür; zira, hiçbir şey kendi içinde siyasal olmayıp, insan üstesinden gelebileceğini düşündüğü düzenlilikleri siyasal mücadele konusu yapar ya da insan ancak siyasal mücadele konusu yapabildiği düzenlilikler üzerinde etkili olma şansına sahip olabilir; tabiî, bunlar gerçekten insan ürünü düzenlilikler ise.

KAYNAKÇA

Georges Balandier, "Sociologie, Ethnologie et Ethnographie," *Traité de Sociologie* (yön. G. Gurvitch), 3. baskı, Paris, PUF, 1967, cilt 1, 99–113.

Kadir Cangızbay, "Kültür-Medeniyet Kutuplaştırmacılığı," *Yeni Toplum*, Sayı 1, Mayıs-Haziran 1992, 43–54.

Kadir Cangızbay, "Hiç-kimseleşmiş 'Türk' İnsanı," *Birikim*, Sayı 83, Mart 1996, 55–67.

Aykut Çelebi, *Dil ve Siyaset*, AÜ Sos. Bil. Enst. Siyaset Bilimi Anabilim Dalı doktora tezi (yayınlanmamış), Ankara, 1995.

Doğan Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, 2. basım, Der Yay., 1982.

Michel Giraud, "Le Culturalisme d'Usine et ses Lendemains," *Les Temps Modernes*, Sayı 278, 1969.

André Gorz, "Le Despotisme d'Usine et ses Lendemains," *Les Temps Modernes*, Sayı 278, 1969.

Georges Gurvitch, *Traité de Sociologie* (yön. G. Gurvitch), 3. baskı, Paris, PUF, 1967, cilt 1, 157–215.

Georges Gurvitch, "Diyalektik Hiper-Ampirizm," çev. K. Cangızbay, AİTİA Dergisi, cilt 7, Sayı 1–2, 1975, 261–286.

Fredric Jameson, *Post-Modernizm*, çev. N. Pülümer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.

Raymond Ledrut, "Sciences de l'Homme et de la Société," *L'Homme et la Société*, Sayı 75–76, 1985.

Cemil Meriç, *Saint-Simon, İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, İstanbul: Çan Yayınları, 1967.

Kenan Somer, "Demokrasi ve Sosyalist Yaklaşım," *Sosyo-Politik Yaklaşım*, Sayı 1, Şubat–Mart 1993, 60–64.

Philippe Soulez, "Proudhon et Sorel," *Cahiers Internationaux de Sociologie*, cilt LV, 1973, 245–264.

ÇÖZÜM
DEMOKRATİK
CUMHURİYETTE
YAŞASIN
HALKLARIN
KARDEŞLİĞİ
YAŞASIN
HALKLARIN
KARDEŞLİĞİ
BARIŞ

11

Demokratik Meşruluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük Sorunu

LEVENT KÖKER

Günümüz dünyasının en çarpıcı ve karmaşık siyasal sorunlarından biri, farklı kültürel kimlikler temelinde ifadesini bulan siyasal taleplerden kaynaklanmaktadır. Belirli bir ulus devlet içinde farklı kültürel grupların varlığının tanınmasına yönelik bu talepler;

(a) eğitim ve basılı ve elektronik medya başta olmak üzere, farklılıkların korunmasına, ifade edilebilmesine imkân verecek kültürel hakların kabul edilmesini;

(b) farklı kültürel kimlik gruplarının ulus devlet içinde yer alan özerk varlıklar olarak tanınmasını hedefleyebildiği gibi;

(c) ulus devlet içinde yer alan grupların ayrılarak bağımsız yeni bir devlet kurabilmelerini de hedefleyebilmektedirler (Kymlica, 1995).

Bu sorunlar, ulus devlet çerçevesi içinde işleyen görece yerleşik ve sağlam temsilî demokratik sistemler ile otoriter siyasal yapılanmaların çözülme sürecinin yaşandığı 'geçiş sürecindeki toplumlar'ın karşı karşıya geldiği yeni ama ortak bir alanı oluşturmaktadırlar (Offe, 1993). Sözü edilen ortaklık, birbirlerinden çok farklı tarihsel, kültürel, ekonomik, siyasal özellikleri bulunan toplumlar arasında bir benzerlik olduğunun ileri sürülmesi biçiminde anlaşılmamalıdır. Burada, kültürel kimlik farklılıkları temelinde ifadesini bulan siyasal taleplerin gündeme getirdiği ortak sorunlar alanı; (a) hem yerleşik temsilî demokratik sistemlerde, (b) hem böyle bir demokratik sisteme geçme amacını ilân etmiş toplumlarda, demokratik sistemin meşruluk dayanaklarından birini oluşturan siyasal-kültürel türdeşlik anlayışının sorgulanması anlamındadır. Bu sorgulamanın belki de en önemli yanı, demokratik meşruluk kavramının içeriğini ve siyasal sonuçlarını, gerçekte var olan haliyle temsilî demokrasiye özgü meşruluk anlayışını aşan yeni bir çerçevede kurmayı gerektirmesidir.

Bu yazı, demokratik meşruluk kavramının kültürel kimlik farklılıklarına ilişkin sorunlar bağlamında yeniden düşünülmesinin nasıl mümkün olabileceğini tartışmaktadır. Burada öncelikle gerçekte var olan temsilî demokratik siyasal süreçler ile demokratik meşruluk kavramının içerdiği değerler ve standartlar

arasında var olan gerilim üzerinde durulacaktır. Daha sonra, kültürel kimlik farklılıklarından kaynaklanan siyasal sorunların nasıl kavramlaştırılması gerektiği ele alınacak; son olarak da kültürel kimlik farklılıklarının daha derinlikli bir demokratik gelişim için gereken açılımlara dayanak olabilme potansiyelleri değerlendirilecektir.

Ulus Devlet ve Demokratik Meşruluk Sorunu

Belirli bir toplumda, o toplumun tüm üyelerini bağlayıcı nitelik taşıyan ve bu nedenle de siyasal nitelikte olan kararların alınması, normların belirlenmesi; bu karar ve normların uygulamaya konulması, mutlaka bir meşruluk zeminine oturmak zorundadır. Böyle bir meşruluk zemini olmayan siyasal karar ve normların, bir diğer deyişle herhangi bir meşruluk temeline oturmayan siyasal iktidar tarzlarının apaçık birer diktatörlük (zorbalık) dışında herhangi bir anlam taşımadıkları söz götürmez.

Siyasal iktidarın meşruluğunun yüzyüze ilişkiye dayalı cemaat temeline veya ilâhî kaynaklı bir kutsallığa oturtulduğu antik ve orta çağlardan farklı olarak, meşruluğun ortak toplumsal rızaya (consensus) dayandırılmak istendiği modern zamanlarda, meşrulukla ilgili temel sorunlar şöyle özetlenebilir: (1) Ortak toplumsal rızanın esası olan ortak toplumsallıktan ne anlaşılmak gerekir? (2) Ortak toplumsal rızanın oluşması süreci, ne gibi ilkelere, ne tür kurumsal çerçevelere dayanmalıdır?

Günümüzde uygulandığı biçimiyle liberal-demokratik temsilî sistemler, aralarındaki —başkanlık sisteminden parlamenter sisteme dek uzanan geniş bir yelpazede yer alan ve her toplumun kendi tarihsel deneyiminin etkilerini de taşıyan— farklara rağmen, temelde aynı ilkelere dayanmaktadır. Bu ilkeler, kısaca,

> (1) bireyin temel hak ve özgürlüklerinin hukuk devleti ilkesi uyarınca güvence altına alınması;
>
> (2) siyasal iktidarın belirli dönemlerde, genel ve eşit oy ile gizli oy açık sayım ilkelerine uygun olarak yapılan seçimlerle el değiştirebilmesi imkânının var olması ve
>
> (3) siyasal iktidarın kendi içindeki kurumsal unsurlar (öncelikle de bağımsız yargı organı) ile kendi dışında kalan örgütlü toplum kesimleri tarafından denetlenebilmesi ve iktidardan hesap sorulabilmesi biçiminde özetlenebilir (Dahl, 1993: 285 vd).

Uygulamada var olan biçimiyle bu ilkelere dayanan liberal-demokratik temsilî sistem, yürürlükte olduğu hemen her toplumda, temel değer olarak 'bireysel hak ve özgürlükler' kavramına ve temel işleyiş çerçevesi olarak da 'ulus devlet'e dayanmaktadır. Bu o kadar böyledir ki, demokrasi ile ilgili sorunlar üzerinde duran

birçok araştırmacı, 'ulus devlet'i demokrasinin bir ön koşulu olarak görmektedir.[1] Bir diğer deyişle, günümüzde mevcut liberal demokrasiler, siyasal kararların meşruluk temelinin dayandığı 'ortak toplumsal rıza'da yer alan toplumsallıktan 'ulus'u anlamaktadırlar.

Liberal bir değer olan 'bireysel özgürlük' ile ortak rızanın asıl referans çerçevesini oluşturan toplumsallığın 'ulus'la birleşmesi, mevcut temsili sistemlerin siyasal meşruluk açısından karşı karşıya bulundukları sorunların en önemli kaynağını oluşturmaktadır. Bu noktayı biraz açacak olursak: Günümüz dünyasında uygulanmakta olduğu biçimiyle liberal-demokratik temsilî sistemler, aslında iki farklı meşruluk anlayışının oldukça gerilimli bir birleşimi niteliğindedirler. Bu meşruluk anlayışlarından ilki, bireyin toplumsal bağlayıcılığı olan kararların alınma ve uygulanma sürecine doğrudan veya dolaylı olarak katılarak, o kararların meşruluk zeminini belirleyen ortak rızanın oluşumuna etkide bulunmayı gerektirmektedir. İkinci meşruluk anlayışı ise, toplumsal bağlayıcılığı olan kararların dayandığı 'ortak toplumsal rıza'daki toplumsallığı ancak 'ulus devlet'in çerçevesi içinde kaldığı sürece kabul etmektedir. Bir diğer deyişle, bireysel katılım idealini içeren demokratik meşruluk ile —Ernest Gellner'ı izleyerek söyleyecek olursak— türdeş bir kültürel bütünlük olarak 'ulus' ile bu bütünlüğü koruma ve geliştirme amacıyla varlığını meşrulaştıran 'devlet'in birliğine dayanan 'ulus devlet' çatışmaktadır (Gellner, 1992). Neden? Bir kere, ulus devlet kavramının ifade ettiği ve hatta idealleştirdiği, devletin bir siyasal kurumlar sistemi olarak meşruluğunun kaynağını dayandırdığı 'ulus' türdeşlik esasında tanımlanırken, siyasal kararların meşruluk kaynağını aldığı toplum, ekonomik, kültürel, ideolojik ya da düpedüz farklı yaşam tarzlarına dayanan tercihlerin belirlediği bir çeşitlilik göstermektedir. İkincisi, bireysel özgürlük, bireyin toplum içinde var olan bu çeşitlilik içinde kendi yerini (kimliğini) statik olmayan bir tarzda oluşturma özgürlüğünü de içermekte, dolayısıyla da, siyasal kararların alınma ve uygulanma sürecine bireyin 'ulusal türdeşlik' esasına göre belirlenmiş bir sınırlama içinde katılımına izin veren, bireylerin toplum içindeki farklı konumlarının siyasal ifadesini –tümüyle ortadan kaldırmasa bile– sınırlandıran 'ulus devlet' çerçevesi, başlıbaşına bu özgürlükle çelişkili olmaktadır.

Ulus devlet kavramında ifadesini bulan 'meşruluk formülü' ile 'demokratik meşruluk' arasındaki çelişki, burada sona ermemektedir. Bir diğer çelişki ekseni de, 'ulus devlet içi siyaset' ile 'demokratik siyaset'in hedefleriyle ilgilidir. 'Ulus devlet için siyaset'in, demokratik siyasetle doğrudan ilişkili olmayan sınırı, ulus devlet kavramındaki türdeş ulusallık ile 'devlet'in bütünlüğünün korunmasıdır.

---

1 Ulus devletin siyasal-ideolojik ifadesi olan 'ulusçuluk' ile liberal-demokratik değer ve pratiklerin bağdaşabileceğini, bağdaştırılması gerektiğini ileri süren bir çözümleme için bkz. Nodia, 1992. Karş. Tamir, 1993.

Bir diğer deyişle, demokratik siyaset, toplumsal bağlayıcılığı olan kararların alınma ve uygulanma sürecine, bu kararlardan doğrudan veya dolaylı olarak etkilenen yahut etkilenme ihtimali bulunan bireylerle grupların özgür katılımıyla belirlenen bir süreç içinde, ortak iyilik üzerinde toplumsal bir rızanın oluşması gerektiğini içerirken, 'ulus devlet içi siyaset' bu sürecin ulus devletin bütünlüğünün ve varlığının korunmasıyla sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim, bilinen biçimiyle liberal-demokratik temsilî sistemlerin siyasal katılım ve çoğulculuk ilkeleri uyarınca işleyen siyasal süreçleri içinde çoğulculuğu, ulus devletin üzerine oturduğu kültürel türdeşlik ve bunun siyasal-kurumsal ifadesini zedelemeyecek bir biçimde, sadece sosyoekonomik farklılıkların siyasal partiler ve baskı ya da çıkar grupları aracılığıyla pazarlık konusu yapılmasıyla sınırlandırmış olmaları; bu açıdan da aslında korporatizme dönüşen bir temsil mekanizmasına vücut vermeleri ilgi çekicidir.

Modern toplumun karmaşık yapısı, ekonomik, kültürel, ideolojik veya yaşam tarzı tercihlerinden kaynaklanan ve birbirlerini çoğu kez dikine kesen eksenler üzerinde oluşmuş farklılıkları ve dolayısıyla da eşitsizlikleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu farklılıkların bir noktaya kadar, yani ulus devletin meşruluk temellerini tehdit etmemek koşuluyla, siyasal olarak ifade edilebileceğini kabul etmek, toplumsal kararların alınması ve uygulanması süreçlerinde ortak toplumsal rızanın sürekli (yani, bir defalık bir çoğunluk tercihine bağlı olmayan), dinamik (yani değişebilen), sınırsız ve engellenmemiş bir katılım ile oluşması gerektiğini temel norm olarak içeren demokratik meşrulukla çelişmektedir.[2] Bu çelişki, basitçe ulus devletin siyasal-kurumsal yapısında birtakım uyarlamalarla giderilebilecek bir çelişki olmayıp, özünde, farklılıkları ve buna dayalı eşitsizlikleri gizlemeye dönük olan ulus devletin baskıcı siyasal potansiyelini de açığa vuran bir çelişki olmaktadır.

Bir meşruluk formülü olarak ulus devlet ile demokratik meşruluk kavramı arasındaki çelişkili gerilim, Charles Taylor'ın da dikkat çektiği gibi, temsilî demokratik sistemlerde, yüzeysel demokrasi görünümünün ardında, devletin zorlayıcı gücünü dengeleyen, denetleyen ve sınırlandıran mekanizmaların ortadan kalkarak, 'yumuşak' bir baskıcılığa (despotizme) kaynak oluşturabilir (Taylor, 1995: 278 vd.). Bireylerin eşitliği fikrine dayalı liberal demokrasinin, devletle toplumsal kesimler arasındaki ilişkileri dolayımlayan kurumsal yapılanmaları yok etme ve böylece atomize bireyleri siyasal iktidar karşısında güçsüzleştirme eğilimini modern demokrasinin en temel sorunlarından biri olarak gören Tocqueville'den esinlendiği görülen bu 'yumuşak despotizm' tehlikesi, modern ulus devlet içi temsilî demokratik sistemin meşruluk krizini aşmakta içine girebileceği yönelimlerden birini ifade etmektedir.

---

2 Demokratik meşruluğun bu anlaşılış biçimi için bkz. Benhabib, 1989: 143-156.

Böylesi bir 'yumuşak despotizm' yönelimi, modern ulus devlet olma sürecine daha geç bir tarihsel dönemde girmiş toplumlarda, hem ileri kapitalist toplumlara özgü meşruluk krizi ögelerini hem de ulus devlet olma ve ulus devlet içi demokratikleşme süreçlerinin aynı anda yaşamaktan kaynaklanan meşruluk krizlerini bir arada içeren toplumlarda, doğrudan ve kaba bir despotizme de neden olabilir.

Gerek ileri kapitalist toplumlarda ve gerek 'daha az gelişmiş' olanlarda, değişik tarihsel ve güncel etkenlerin birleşimi sonucu ortaya çıkan ve özünde ulus devlet ile demokratik meşruluk arasındaki gerilimden kaynaklanan meşruluk krizi, bu toplumlarda görünür bir gelecekte, öncelikle siyasal iktidarın örgütlenmesiyle ilgili olmak üzere bir dizi değişimin gerçekleşeceği beklentisine temel oluşturmaktadır. Değişimin gerçekleşeceği kesinse de, bu değişimin yumuşak veya kaba despotizmle sonuçlanıp sonuçlanmayacağı kesin değildir. Sonucun, kapsamı ve derinliği gelişmiş bir demokratikleşme biçiminde ortaya çıkması da mümkündür. Ancak bu, devlet ile toplum arasındaki ilişkilerin, devletin varlığını ve bütünlüğünü koruma mantığına (*raison d'etat*'ya) endekslenmiş bir siyaset tarzının nasıl aşılacağı ve toplumsal kesimlerin demokratik karar alma süreçlerine katılımlarını mümkün kılan bir yeni siyasal yapılanma üzerinde düşünmeyi öncelikle gerekli kılmaktadır.

Demokratik Meşruluk ve Kamusal Alan

Ulus devlet ile demokratik meşruluk arasındaki çelişkili gerilimin, kapsamı ve derinliği gelişmiş bir demokratikleşme ile aşılmasına yönelik düşüncelerin önemli hareket noktalarından biri, daha çok ampirik yönelimli ve bu yüzden de gerçekçi olarak kabul edilen yaklaşımlardan farklı olarak, demokrasiyi açık uçlu ve sürekli gelişmekte olan bir süreç olarak kavramak biçiminde belirlenebilir. Bu anlamda demokrasi,

> "devlete karşı bireysel haklar fikrinden çok, demokratik meşruluk ilkesinden hareket eder. . . . bireysel haklar kataloğu ile tamamlanmış daha 'gerçekçi' elit demokrasisi modelleri lehine doğrudan katılımla ilgili ütopyacı normları terk etmeyi reddeder. . . . Ütopyacı sivil toplum idealini benimser: Klasik yurttaşlık ilkelerini, modern, eşitlikçi temeller üzerinde, yani herkesin yönetme ve yönetilme sürecine katılımını gerçekleştirecek bir kurumsal düzenlemeyi ifade etmeyi amaçlar" (Cohen; Arato, 1992: 590).

Bu yaklaşımda demokrasi, günümüz liberal demokrasilerinin 'gerçekçi' tanımlarına göre basitçe bir hükümet kurma yöntemi olmanın ötesinde, toplumsal bağlayıcılığı olan kararların alınması ve uygulanması süreçlerini meşruluk kavramı açısından eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmayı mümkün kılan ölçüleri içermektedir. Bu ölçüler, doğrudan doğruya, siyasal kararların bir kamusal

diyalog süreci sonucunda oluşacak mutabakat temelinde meşruluk kazanacağını kabul etmekte ve böylesi bir diyaloğun ideal koşullarda gerçekleşmesi için zorunlu olan temel ilkeleri ifade etmektedir. Buna göre, siyasal kararlar, şu koşullar altında ideal anlamda tam bir demokratik meşruluk zeminine oturur:

(1) "herkes birbirini, hiçbir sınır koymaksızın, özerk ve rasyonel özneler olarak karşılıklı kabul edip tanımalı;"

(2) "Konuşma ve eylemde bulunma yeteneğine sahip herkes . . . (kamusal) tartışmaya eşit koşullar altında katılma imkanına sahip olmalı;" ve

(3) rasyonel söylemde hiçbir şey –güç kaynakları, zenginlik, gelenek ve otoritenin hiçbiri– bir tabu olamaz ve olmamalıdır" (Cohen; Arato, 1992: 347-348).

Demokratik meşruluğun bu ideal ölçüleri ve bu ölçülerden kaynaklanan, demokratik kamusal tartışmanın usul kurallarını belirleyen daha alt düzeydeki normlar, kamusal tartışmanın içeriği ve kapsamıyla ilgili herhangi bir sınır getirmemektedir. Dolayısıyla, bu açıdan demokratik meşruluğun kaynağını oluşturan kamusal tartışma, liberal-demokratik teori ve pratikte yer alan ve kamusal tartışmanın içeriğine ve kapsamına ilişkin olarak getirilen sınırlamalardan[3] farklı bir biçimde, neyin kamusal tartışma konusu yapılabilip yapılamayacağı ve dolayısıyla yaşamın hangi alanlarının ve bu alanlar içindeki ilişkilerden kaynaklanan hangi sorunların siyasal karar konusu olabilip olamayacağı konularında ön bir kısıtlama getirmemektedir.

Demokrasiyi, gerçekte uygulandığı biçimiyle temsili bir sistemin adı olarak anlamak yerine, siyasal meşruluğun ideal ölçütlerini içeren eleştirel bir kavram biçiminde yeniden oluşturma girişimleri, böylelikle, devletin varlığını ve bütünlüğünü koruma mantığına endeksli siyaset anlayışını da aşmakta ve doğrudan devletin ana gövdesi içinde yer almayan, hatta ondan büyük ölçüde bağımsız ve özerk olması hedeflenen bir başka alanda toplumsal sorunların, tartışma süreci sonunda erişilecek mutabakat ile meşruluk içinde çözülmesi gerektiğini temel norm olarak kabul etmektedirler. Bir diğer deyişle, siyasal kararların demokratik meşruluğu, devletin ana kurumsal gövdesi içinde, ona bağımlı bir biçimde yer alan ve dolayısıyla da, belirli bir ortak toplumsal sorunla ilgili olarak toplumun ortak iyiliğini gözeten bir mutabakat arayışına değil de devletin varlığı ile bütünlüğünün korunmasına öncelik veren, yahut bunu bir sınırlama olarak dayatan kurumlar içinde gerçekleşen diyalog süreciyle oluşturulamaz. Demokratik meşruluk, az önce sözü edilen ideal ölçüleri bünyesine almış, devletten bağımsız bir alanda ancak gerçekleştirilebilir.

3 Bu sınırlamalar hakkında bkz. Benhabib, 1992, 81-85.

Buradaki birinci sorun, devletten bağımsız olması gereken bu alanın nasıl adlandırılacağıdır. Yaygın bir anlayışa göre, devletin dışında kalan ve kişilerin özel ya da mahrem hayat alanlarının da ötesine geçen, gönüllü ve iradi eylem sonucu kurulan ilişkilerin belirlediği bu alanın adı 'sivil toplum'dur.[4] En belirgin ve gelişkin ifadesini Hegel düşüncesindeki aile-sivil toplum-devlet ayrımında bulan bu anlayış, toplumsal ve siyasal yaşamın çok farklı kuruluş ilkelerine dayanan farklı ilişki alanlarının hemen hemen tümünü 'sivil toplum' kavramı içine yerleştirmekte ve bu bakımdan, az önce değindiğim demokratik meşruluğun kamusal tartışma-mutabakat temelinde kurulması gerektiğini kabul eden normatif görüşle de çatışmaktadır.

Buna karşılık, örneğin Charles Taylor'ın devletten bağımsız bir alan olarak 'sivil toplum'u kendi içinde 'piyasa' ve 'kamusal alan' olarak ikiye ayırması, daha dikkatli bir yaklaşım niteliğindedir. Buna göre, gerek piyasa, gerek kamusal alan, kendi içlerinde yer alan ilişkilerin temel kuruluş ilkeleri bakımından, örneğin özerklik, iradilik gibi temellere oturduklarından, kural olarak devletten bağımsızdırlar veya öyle olmaları gerekir. Ancak, sivil toplum içinde yer alan 'piyasa,' özünde, bireysel çıkar ve fayda ilkelerine göre oluşan ilişkileri içermekteyken, 'kamusal alan,' toplumun tümünü ilgilendiren ortak sorunlarda, katılımcı bir tartışma süreci sonucunda, toplumun ortak iyiliğini gözeten bir mutabakata erişme ilkesine dayanan ilişkileri içermektedir (Taylor, 1995: 258 vd.). Taylor'ın deyişiyle,

> "(Kamusal alanı) toplum üyelerinin çeşitli medya (basılı, elektronik) yoluyla ve de yüzyüze ilişkilerle, ortak ilgi konusu olan sorunları tartışmak ve böylece bu sorunlar hakkında ortak bir anlayışa erişmek amacıyla bir araya geldikleri bir ortak alan olarak tanımlamak" (Taylor, 1995: 259)

gerekmektedir. Bu açıdan kamusal alan, bir bakıma, demokratik meşruluk zeminini oluşturan ve dolayısıyla da siyasetin demokratik olarak sürdürüldüğü bir soyut 'uzam' (*space*) ya da yer (*locus*) niteliğini kazanarak, demokratik siyasetle neredeyse tamamen örtüşmektedir.

Böyle bakıldığında, ortaya çıkan ikinci sorun, kamusal alan ile devlet arasındaki ilişkinin nasıl düşünülmesi gerektiği noktasında ortaya çıkmaktadır. Demokratik meşruluğun ideal ölçülerini bünyesinde taşıyan kamusal alan, yine bir ideal olarak, devletin toplumu oluşturan bireyler ve gruplar üstü, onlardan ayrı ve dolayısıyla onlara 'egemen' konumunu törpülemeyi, devleti doğrudan kamusal alana, kamusal alanda ortaya çıkan ortak sorunlarla ilgili mutabakatlara tâbi kılmayı, hatta bundan da ötede devletin olmadığı bir kendi kendini yöneten (özyönetimci) bir toplum idealini gerektirmektedir. Bu ideal, gerçekte var

4 'Sivil toplum' kavramının bu genel tanımlanış biçimi ve eleştirisi için bkz. Cohen; Arato, 1992, vii-xviii ve 1-26.

olan devlet-toplum ilişkilerini, (1) hem bu ilişkileri düzenleyen siyasal kuralların meşruluğu açısından ve (2) hem de devletin toplumsal iradeye ne kadar tâbi olup olmadığı, toplumdan bağımsız ve ona egemen bir konumda hareket etme kabiliyetinin ne ölçüde toplum lehine törpülenip törpülenmediği noktasından eleştirme imkanını vermektedir.

Kamusal alanın demokratik bir toplumsal-siyasal birliktelik idealini ifade eden bir kavram olarak anlaşılmasıyla birlikte ortaya çıkan üçüncü sorun ise, Taylor'ın sözünü ettiği ve kamusal alanda bir araya gelen toplum üyelerinin 'kim' oldukları ile ilgilidir. Bir diğer deyişle, bu yazının girişinde belirtmeye çalıştığım ve bir ulus devlet yapısı içinde var olan farklı kültürel kimliklere sahip bireylerle grupların kamusal alana dahil olurken bunu, kimlik farklılıklarını geride bırakarak, ortak ve genelde de hukuksal bir ilişki olarak tanımlanmış olan fakat aynı zamanda türdeş bir kültürel bütünlüğe de en azından atıfta bulunan 'ulus'un üyesi olma niteliğini içeren 'vatandaş' kimliği ile mi yapmaları beklenmektedir?

Çokkültürlülük ve Kamusal Alan: Relativizme Karşı Radikal Demokrasi

Yukarıdaki bu soru, doğrudan doğruya, demokrasinin kapsamını ve derinliğini geliştiren, bu anlamda da hem gerçekte var olduğu biçimiyle liberal-demokratik temsilî sistemlerin hem de bu sistemi kendi siyasal gelişmelerinin hedefi olarak benimsemiş bulunan 'geçiş sürecindeki' toplumların aslında karşı karşıya bulundukları 'yumuşak' veya 'kaba' despotizm tehlikesini de göğüslemeyi mümkün kılan 'kamusal alan'a dayalı 'demokratik meşruluk' ölçülerinin kültürel kimlik farklılıklarının kamusal ifadesiyle ilgilidir. Kültürel kimlik farklılıklarının kamusal alan temeline oturan bir demokratik meşruluk anlayışıyla pratiğinin üretilmesine katkıda bulunup bulunamayacağı biçiminde de sorulabilecek olan bu sorunun cevaplandırılması için, öncelikle 'kültürel kimlik,' 'farklılık' ve 'demokratik meşruluk' kavramlarının nasıl ilişkilendirilebileceği üzerinde durmak gerekmektedir.

Bir görüşe göre, kültürel kimlik farklılıkları, toplum üyesi bireylerin kamusal alandaki görünümleriyle ilgili olmayıp, onların özel, ahlaki, ya da yaşam tarzına ilişkin bireysel tercihlerinden kaynaklanmaktadır. Kamusal alanda, toplum üyesi bireylerin ve grupların, kendi özel ve kısmî tercihlerini değil, ortak toplumsal sorunların çözümünde mutlaka gözetilmesi gereken toplumsal ortak iyiliği gözeterek eylemde bulunmaları beklenmelidir. Örneğin ahlaki tercihlerin dahil edildiği bir kamusal tartışma sürecinde, farklılıkların üzerinde konuşulamayacak ve dolayısıyla da ortak bir mutabakat zeminine oturtulamayacak denli kopuk ve zıt bir biçimde konumlanması mümkündür ve durum böyle ise tartışmayı sürdürmek sonuçsuz kalacaktır. Bu durumda, aslında önceden yapılması gereken,

siyasal karar olarak sonuçlanması beklenen kamusal tartışma sürecine bir sınır getirmek yoluyla, ahlaki, ideolojik ve benzeri tercihlerin bu sürece dahil edilmesinin engellenmesidir (Benhabib, 1992: 82).

Daha çok 'liberal yaklaşım'ın benimsediği bu 'kamusal tartışma sınırlaması,' bir başka açıdan da savunulabilmektedir. Bu da, demokratik bir siyasal sürecin kurumsallaşmasının ön koşulu olarak önce türdeş bir ulusal kültürün oluşturduğu temel üzerinde ve meşruluğunu buna dayandıran bir ulus devletin ve kamusal alanda bu tür bir devletin varlığı ve bütünlüğü kaygısını öne çıkaracak biçimde davranabilecek 'vatandaşlar'ın, daha doğrusu böylesi bir vatandaşlık bilincinin oluşturulması gerektiği yolundaki anlayışta ifadesini bulmaktadır. Daha çok 'geçiş süreci'ndeki toplumlarda görülen bu yaklaşımın 'demokratikleşme' bakımından ne denli sakıncalı olduğunu, Ghassan Salame şöyle özetlemektedir:

> "Demokratikleşme üzerinde, ... ulusal kimlik sorununu bir çözüme bağlamadan önce düşünmek zorundayız. İyi bir Jakoben, böylesine hayati bir evreyi es geçemeyeceğimizi söyleyecektir: Önce ulus gelmeli, sonra onun demokratikleşmesi. Ancak, bugünkü devletlerin kurulmasından bu yana geçen onlarca yıllık süreden sonra, demokratikleşmenin ne zaman sona ereceği bilinmeyen bir milliyetperver veya milliyetçi duygunun yaygınlaşmasına verilen öncelik şartına bağlanamayacağını artık kabul etmemiz gerekmektedir..." (Salame, 1994: 11).

Gerek yerleşik temsili demokratik sistemlerin geçerli olduğu toplumlarda, gerek 'geçiş süreci'ndeki toplumlar diye anılanlarda, ulusal kültürün türdeşleştirici özellikleriyle tanımlanan 'vatandaş kimliği'ne dayalı bir siyasal sürecin idealize edilmesi, kültürel kimlik farklılıklarından kaynaklanan veya bu farklılıkları da dikine kesen biçimde ortaya çıkan eşitsizlikleri ve baskıcı ilişki ve pratikleri gözlerden saklayabilmektedir. Bunun yerine, toplum üyesi bireylerin kendi kültürel kimlik tercihlerini terk etmeksizin, sadece demokratik meşruluk açısından ideal ölçülerini yukarıda belirtmeye çalıştığım kamusal tartışma sürecine katılma imkanlarının sağlanması gerekmektedir.

Bu gerekliliğin teorik olarak temellendirilmesi ise, şu noktalarda özetlenebilir:

> (1) Bir kere, 'kültürel kimlik,' durağan, baştan bir kerede ve tüm zamanlar için verilmiş, değişmesi imkansız terimlerle belirlenmiş bir kavramsal kategori olarak anlaşılmamalıdır. Farklı kültürel kimlikleri olan değişik grupların, bir siyasal topluluk içinde varlıklarını sürdürmeleri gerektiğini, her kültürün kendi içinde diğerleriyle eşit ölçüde değerli olduğunu ileri süren ve büyük ölçüde modernlikle bağlantılı olarak düşünülen 'demokratikleşme' fikrinin artık ortadan kalktığı sonucuna kadar uzanan 'postmodernist tavır'la birlikte düşünülen bir yaklaşım, kültürel kimlik kavramına aslında

'grup' esasında belirlenmiş, bireysel tercih özgürlüğünün pek rol oynamadığı, statik bir yaklaşımla bakmaktadır.[5]

Bunun aksine, hem ulus devlet çerçevesiyle sınırlı bir anlayışın baskıcı potansiyellerini engelleyici hem de postmodernist mutlak relativizmin demokratikleşmeyi ciddiye almayan ve dolayısıyla da aynı ölçüde baskıcı olabilecek yaklaşımını aşan bir yaklaşım geliştirmek mümkündür. Charles Taylor'ı izleyerek söylersek, insanların toplumsal konumlarına göre adeta kast benzeri gruplara bölündükleri, bu bölünmenin hukuksallaştığı ve statikleştiği modernlik öncesi toplumlardan farklı olarak, modernlik koşulları altında bireylerin kimlikleri, dışarıdan verilmemekte, fakat bireylerin başkalarıyla girdikleri diyalog süreçleri aracılığıyla kurulmaktadır. (Taylor, 1993: 25-73). Böylesi bir 'diyalojik kimlik,' kültürel tercihlerin statik değil dinamik, yani değişmeye açık olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, yine Taylor'ın 'kamusal alan'ın 'seküler' niteliği üzerindeki vurgusuyla da tutarlı görünmektedir. Taylor'a göre kamusal alan ve bu alanda gerçekleşen diyalog, insanın toplumsal ortak ilgi konusu olan sorunlara tartışma-mutabakat içinde çözüm bulmayı amaçlayan eyleminin hiçbir aşkın (ilahi, kutsal veya kutsallaştırılmış) sınırlamaya tâbi olmamasını ifade etmektedir.

(2) Kültürel kimlik konusunda Taylor'ın bu 'diyalojik' yaklaşımının ve 'kamusal alan'ın seküler niteliğinin mantıksal uzantısı, kamusal tartışmaya bir ön sınır getirmeyi amaçlayan liberal (ve onun bir izdüşümü gibi görünen 'ulus devlet'çi) anlayıştan farklı olarak, söylemsel bir kamu alanı modelinin benimsenmesi olmaktadır. Tamamen kamusal tartışmanın usulü ile ilgili kurallar esasında anlaşılan bu modelde, "adalet ve iyi yaşam, normlarla ilgili kamusal sorunlara karşı değer yargılarıyla ilgili özel sorunlar, kamusal çıkarlara karşı özel çıkarlar arasındaki özsel ayrımlar ortadan kalkmaktadır. Tartışmanın gündemi tam olarak radikal bir biçimde açık ise, katılımcılar herhangi bir konuyu veya tüm konuları eleştirel bir incelemeye ve refleksif (düşünümsel) bir sorgulamaya tâbi tutabiliyorlarsa," bu durumda oluşacak mutabakat, demokratik meşruluğun da ideal gerçekleşme durumunu ifade edecektir (Benhabib, 1992: 89).

(3) Modern dünyada var olan tüm toplumlarda, ekonomik kaynaklı eşitsizliklerle, toplumsal cinsiyet, etnik ve/veya dinsel ögelerle tanımlanan kültürel kimlik ve bunlara ek olarak bireylerin yaşam tarzlarıyla ilgili tercihlerinden kaynaklanan ve yine 'kimlik' kavramı altında düşünülebilecek farklılıkların birleşebildiği ve bu eşitsizliklerin baskıcı pratiklere kaynaklık ettiği gerçeği

5 Bu yaklaşımın Fransa'daki Kuzey Afrikalı Müslüman topluluğun varlığından kaynaklanan siyasal sorunların değerlendirilmesi bağlamındaki bir örneği için bkz. Moruzzi, 1994: 653-672.

karşısında, sözü edilen 'söylemsel kamu alanı modeli,' bu eşitsizlikleri içeren baskıcı pratiklerin aşılmasına yönelik bir hedef göstermektedir.

Bu hedef, eleştiricileri tarafından, çoğu kez 'ütopik,' kimi zaman da 'teleolojik' olarak yerilmiştir. Her iki eleştirinin ortak paydası, böylesi bir kamusal alan modelinin ve buna dayanan bir ideal demokratik meşruluk durumunun nasıl, ne zaman, kim (hangi tarihsel-toplumsal özne) tarafından gerçekleştirileceğinin belirsiz olması, hatta bu modelin bir tür nihai hedef gibi benimsenmesiyle, aslında tarihselliğin (ya da tarihselliğin kurucu ögesi olarak insan eyleminin) kısıtlandığı, dolayısıyla da bu modelin kendisinin de, kendi koyduğu ölçüler içinde baskıcı olduğu noktalarında toplanmaktadır.[6]

Buna karşılık, 'söylemsel kamu alanı' modeli ve burada içerilen demokratik meşruluk ölçüleri, mevcut, somut tarihsel toplumsal bir durumu eleştirel bir biçimde sorgulamanın kriterlerini oluşturmakta ve böylesi bir modelin nasıl hayata geçirileceği sorusundan çok, bu modelin ölçülerine yakınlaşmak için nelerin değiştirilmesi, ortadan kaldırılması gerektiğini, hangi siyasal/toplumsal ilişki, kurum ve pratiklerin böylesi bir ideal meşruluk durumunu engellediğini açığa çıkartmayı amaçlayan bir biçimde de anlaşılabilir. Böyle anlaşıldığı zaman da, dikkatlerin çevrilmesi gereken nokta, verili bir toplumda, sosyoekonomik ve kültürel ilişkiler içinde en dezavantajlı konumda bulunan ve dolayısıyla da baskıya en çok maruz kalan kesimlerin özgürleşmesi olacaktır. Bir diğer deyişle, günümüz dünyasının tarihselliğinde, ulus devlet içinde bulunup da, birbirini kesen eşitsizlikleri içeren toplumsal/siyasal ilişkilerde baskı altında bulunan, bundan da öte, yok olma/yok edilme tehlikesiyle de karşı karşıya gelmiş olan grupların içinde bulundukları durumun bilinmesi ve değiştirilmek istenmesi, bu bilginin ve değiştirme bilincinin yüzeye, açığa çıkması, ancak, usule ilişkin olanlardan başkaca herhangi bir sınır tanımayan kamusal alan ve söylemsel temele dayalı demokratik meşruluk ölçüleri açısından yapılacak bir eleştiriyle mümkün olabilecektir. Modern dünyanın en büyük siyasal tehlikesi örtülü veya açık bir despotizm ihtimaliyse, bu ihtimalin daha derinlikli bir demokratikleşme süreciyle aşılması, ancak böylesi bir eleştirel sorgulama ile birlikte düşünülebilir.[7]

KAYNAKÇA

Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas", Seyla Benhabib, "Liberal Dialogue Versus a Critical Theory

6 Özellikle bu son nokta hakkında bkz. Mouffe, 1993: özellikle "Introduction" ve "Radical Democracy" bölümleri.

7 Bunun bir örneği olarak bkz. Habermas, 1993.

of Discursive Legitimation," Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, 143-156.

Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992.

J. Cohen, A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992.

Robert Dahl, *Demokrasi ve Eleştirileri*, çev. L. Köker, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği, 1993.

Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Jürgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State," Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995

N. Claire Moruzzi, "A Problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity," *Political Theory*, cilt 22, Sayı 4, 1994, 653-672.

Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London: Verso, 1993.

Ghia Nodia, "Nationalism and Democracy," *Journal of Democracy*, cilt 3, Sayı 4 (Ekim 1992).

Claus Offe, "Ethnic Politics in European Transitions," *Zentrum Für Europaeische Rechtspolitik-Diskussionpapier*, I'93, Bremen, 1993, 1-41.

Ghassan Salame, "Introduction," G. Salame (ed.), *Democracy Without Democrats, the Renewal of Politics in the Muslim World*, London: I. B. Tauris, 1994.

Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

Charles Taylor, "The Politics of Recognition," Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*,-Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993, 25-73.

Charles Taylor, "Liberal Politics and the Public Sphere," Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

12

Yurttaşlığın Kamusal ve Ulusüstü Boyutu: Avrupa Yurttaşlığı ve "Göçmen Forumu" Örnekleri

ECE GÖZTEPE

"Adını koyduğumuz kavramlar davranışlarımızı belirler."
—JEAN-PAUL SARTRE

I

Türkiye'de 'anayasal yurttaşlık' kavramı altında yürütülen tartışmaların kaynağı olarak öncelikle, son yirmi yıldır Türk siyasi tarihinin gündemini belirleyen Kürt ve İslam kimliği tartışmaları gösterilmektedir.[1] Ancak tartışmaların kaynağının hemen belirlenebilir olması, tartışmanın yürütüldüğü kavramların ve dilin de anlaşılabilir olması anlamına gelmiyor. Güncelliğini neredeyse başlangıcından beri hiç yitirmeyen bu yeni yurttaşlık tartışmasının temel kavramı olan 'anayasal yurttaşlık,' semantik olarak da, hukuk terminolojisi açısından da bir anlam taşımamaktadır. Semantik olarak bakıldığında kavram, anayasada (da) düzenlenmiş yurttaşlık kurumu olarak anlaşılmaktadır ki, bu durum, tartışmaya yer vermeyecek biçimde 1982 Anayasası'nın 66. maddesinde düzenlenmiştir. Kavram, hukuk disiplinleri açısından bakıldığında da fazla bir anlam kazanmamaktadır. Kıta Avrupası geleneğine göre yurttaşlık kurumunun bir yasayla düzenlenmesi, istisnai bir durum olmadığı gibi, 1924 Anayasası'ndan başlayarak tüm Türkiye Cumhuriyeti anayasaları Türk yurttaşlığını düzenlemişlerdir.[2] Bu durumda anayasal yurttaşlık kavramının, Batı demokrasileri içinde özellikle Almanya'daki yurttaşlık tartışmalarında merkezi bir yer tutan 'Verfassungspatriotismus' kavramını Türkçeleştirme çabasının bir ürünü olduğunu düşünmek yersiz olmayacaktır.

Eski Yunanca'da *'patriotes'* kavramından türeyen ve *'pater'* (baba) kökünden türetildiği için, aynı soydan gelen anlamını taşıyan *'patriot'* sözcüğü, Latince'nin

1 Sorunun Kürt sorunu çerçevesinde ele alındığı bir çalışma için bkz. Ahmet İçduygu, "Çokkültürlülük," ***Türkiye Günlüğü***, Mart-Nisan 1995.

2 1924 Anayasası (md. 88): "(I) Türkiye'de din ve ırk ayırt edilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese 'Türk' denir."
1961 Anayasası (md. 54): "Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür."
1982 Anayasası (md. 66): "Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür."

geç döneminde 'aynı ülkenin insanı' anlamını taşıyordu. Modern Batı dillerine Fransızca kökenli bir sözcük olarak giren *'patriot'* sözcüğü ise modern dünyada, vatan sevgisiyle dolu ve vatanına bağlı olan insan anlamını taşımaktadır. Bu anlamıyla *'patriot'* sözcüğü, 20. yüzyılın ilk yarısında iki Dünya Savaşı'nın anahtar kavramı olmuştur. Gerek saldırgan Alman milliyetçiliğinin, gerekse saldırıya uğrayan diğer ulus devletlerin dayandığı ve bir devlete ya da ulusa aidiyeti temsil ettiği için, kendini vatanı uğruna kurban etmeyi de kapsadığı düşünülen bu kavram, 20. yüzyıl milliyetçiliğine damgasını vurmuştur.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında müttefik devletlerin gözetimi altında yeniden kurulan Federal Alman Cumhuriyeti'nde milliyetçilik kavramının dile getirilmesi, uzun bir süre,[3] resmi olmayan ya da dile bile getirilmeyen bir yasaktı. 1960'ların sonunda Alman devletini bir arada tutacak, insanlara bir siyasi sisteme aidiyet duygusu verecek bir kurumun ne olduğu, yıkıcı Alman milliyetçiliğine alternatif bir kurumun var olup olmadığına ilişkin tartışmalarda liberal-muhafazakar hukukçu Dolf Sternberger *'Verfassungspatrotismus'* kavramını ortaya atmıştır.[4] 'Anayasaya bağlılık' olarak çevrilebilecek bu kavramla Sternberger'in kastettiği, kullanımı sakıncalı milliyetçilik kavramının yerine, Alman halkının yarattığı anayasaya bağlı olmak, bu anayasanın temsil ettiği değerlere sahip çıkmaktı. Her ne kadar burada yenilikçi ve ulus devletlerin alışılagelmiş bağlılık kalıplarının dışında bir kavram yaratılmış gibi görünse de, Sternberger'in kastettiği anlamıyla anayasaya bağlılık, Alman halkının kendi içine kapalı, ulus devletlerin üzerine inşa edildiği düşünülen homojen kültürlü tek ulus varsayımının dışına çıkmıyordu. Bu anlamda da 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan sorunları çözmede yardımcı olabilecek, yeni bir bir arada yaşama ve siyasi birlik oluşturma ölçütü geliştirmiyordu. Anayasaya bağlılık kavramı ilk olarak sol liberal sosyal filozof Jürgen Habermas'ın çalışmalarında, ulus devletin sınırlarını aşan ve çokkültürlü toplulukları içinde barındıran ulus devletlerin siyasi meşruluk ve temsil krizine bir yanıt bulma çabasında geleneksel çerçevenin dışına çıkabilmiştir.

Habermas'ın geniş kapsamlı, pek çok çalışmasının da temel düşüncesi olarak nitelendirebileceğimiz anayasaya bağlılık ilkesi, 1789 Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan 200 yıllık ulus devletin dayandığı siyasi temellerin (görüleceği üzere bunlara teorik varsayımlar da denebilir) dünyadaki büyük insan göçleri sonucu çokkültürlü/dinli/dilli hale gelen ileri sanayi ülkelerinin, demokrasinin Kantçı ve

3 1968 öğrenci hareketi ve sonrasında 1970'lerde Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun (RAF) eylemleri karşısında devleti bu 'yıkıcı' unsurlara karşı koruma çabalarında, milliyetçilik kavramı da bambaşka bir bağlamda yeniden politik tartışmaların odak noktası olmuştur.

4 Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt/M. 1990.

Rousseaucu anlamında bir meşruluk krizi içinde olduğu tezine dayanmaktadır.[5] Habermas'ın kullandığı anlamıyla anayasaya bağlılık ilkesinin günümüz toplumlarının sorunlarına ilişkin açılımlarına değinmeden önce, Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan ulus devletin dayandığı varsayımlara ve iki temel ulus devlet modeline bakmakta yarar var.

II

Egemenliğinin kaynağını Tanrı'da bulan, iktidarının sınırı olarak yalnızca Tanrı'yı ve doğal hukuku gören 17. ve 18. yüzyıl Avrupa monarkları, kendilerini hükmettikleri insan topluluğuna karşı değil, Tanrı'ya karşı sorumlu görüyorlardı. Hükümranın kendisine karşı sorumluluk taşımadığı, ama vergi, askerlik vb. çeşitli ödevlerle yükümlendirebildiği halk, herhangi bir hak sahibi de değildi. Tebaasının kimlerden oluştuğunu bilmenin hükümran açısından tek önemi, gerektiğinde askere alabileceği ya da vergilendirebileceği insan kitlesinin büyüklüğünü saptamaktan ibaretti. Bu da çoğu kez feodal toplumsal yapının parçalanmış yetki dağılımı nedeniyle monarkın değil, feodal beylerin, prenslerin yerine getirdiği bir işleve dönüşüyordu. Doğum, evlilik gibi daha sonra özel hukukun konusu olan toplumsal alanlar ise, tamamen örf ve adet hukukuna terk edilmişti.

Eski Yunan ve Roma'da demokrasinin öznesi olan, kendi kaderini içinde yaşadığı toplumun siyasi hayatına katılarak belirleyen halkın[6] (*demos/populus*) yüzyıllar içinde unutulan bu işlevi, Fransız Devrimi'nin fikir babalarından Jean-Jacques Rousseau'nun yazılarında yeniden canlandırılmıştır. Rousseau'nun yazılarında halk kavramı, "Sosyal Sözleşme"deki genel iradeyi (*volonté générale*) ve siyasi yetkinliği temsil ediyordu.[7] Buna göre halk, temsilcileri aracılığıyla genel iradesini kullanıyor ve siyasi temsil aracılığıyla siyasi sistemin meşruluğunu sağlıyordu. Yönetilenlerin temsili ilkesine dayanan ve meşruluğunu bu kaynaktan alan ulus devletin temel sorusu da doğal olarak, kimlerin bu meşruluk kaynağı olan halka/ulusa dahil olduğudur. Tek bir bütün olarak ulusun sınırlarının çizilmesi ve bu sınırlar içindeki unsurlardan hangilerine meşruluk işlevinin yükleneceği,

---

5 Son çalışmaları için bkz. Habermas, "Der europäische Nationalstaat - Zur Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft," *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1996, s. 128-153; idem, "Staatsbürgerschaft und nationale Identität," *Faktizität und Geltung*, 4. Auflage, Frankfurt/M. 1994, s. 632-660; idem, "Volkssouveränität als Verfahren," *Faktizität und Geltung*, 4. Auflage, Frankfurt/M. 1994, s. 600-631.

6 Roma ve Eski Yunan'da siyasi haklara sahip olanların, toplumun kadınlar, köleler, yabancılar ve çocuklar dışında kalan çok küçük bir bölümünü oluşturan özgür erkeklerden oluştuğunu hatırlamakta yarar var elbette. 'Gerçek' yurttaşın ayırt edici özellikleri için bkz. Aristoteles, *Politik* (Übersetzt von Olof Gigon), Stuttgart 1971, 3. Kitap 1274b7-15; 1275a20-25; 1275b15-20.

7 Özellikle bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart 1977.

o güne kadar var olagelmiş bütün siyasi sistemlerde olduğundan daha hayati bir önem taşımaktaydı. Bu nedenle Fransızcadaki '*nationalité*' ve '*citoyenneté*' kavramları —daha sonra Almancada ifadesini '*Staatsangehörige*' ve '*Staatsbürger*' kavramlarında bulmuştur— özel bir anlam taşımaktadır. Bunlardan '*nationalité*' ulusa biçimsel aidiyeti temsil ederken, '*citoyenneté*' maddi aidiyeti kastediyordu. Bu ayrıma göre, bir ulusa dahil olan herkes, aynı zamanda aktif yurttaş olamıyor, yani siyasi iradenin oluşum sürecinde yer alamıyordu. Yalnızca aktif yurttaşlar (*citoyen*) siyasete katılma, genel iradenin oluşumunda yer alma hakkına sahipti. Öncelikle kadınlar ve mülk sahibi olmayanlar Fransız Devrimi'nin eşitlik ilkesine rağmen aktif yurttaşlık haklarından mahrum bırakılmışlardı.[8] Almanya'da da devletin her yurttaşı (*Staatsangehörige*) aynı zamanda aktif yurttaş değildi. 18. yüzyılda Fransız Devrimi'nin Almanya'daki izlerini en iyi biçimde görebildiğimiz Kant'ın yazılarında aktif yurttaş, halkın yasa koyma iradesini dile getiren, halkın birleşmiş iradesinin bir unsurudur. Aktif yurttaş olabilmenin koşulu, kişinin kendi koyduğu yasalardan başka bir yasaya boyun eğmemesi, geçimini başkasına bağımlı olmadan sağlaması ve toplumda hiç kimsenin aracılığına muhtaç olmadan bağımsız bir hukuk öznesi olabilmesidir. Ama bunlara ek olarak Kant için aktif yurttaşı diğer biçimsel yurttaşlardan ayıran en önemli özellik, oy verme hakkıydı. Bunun için de kişinin, doğal unsurların yanında (kastedilen, kişinin çocuk ya da kadın olmamasıydı) mülk sahibi olması da gerekiyordu.[9] Kant, teorik olarak Rousseau'ya dayanmasına karşılık Rousseau'nun yazılarında mülkiyetten kaynaklanan bir dışlama ölçütü yer almamaktadır. Tam aksine Rousseau, zengin ve yoksul arasındaki ayrımı, Cumhuriyetçi eşitlik ilkesinin tam anlamıyla hayata geçirilmesinin önünde önemli bir engel olarak görmekte ve bu uçurumun kapatılmasını devletin en önemli ödevleri arasında saymaktadır.[10] İkinci Dünya Savaşı sonrasında toplumsal eşitsizliğin yurttaşlık kurumuna olumsuz etkilerini tekrar ele alan Thomas Marshall, demokratik yurttaşlık kurumunun ancak sosyal

---

8 Ayrıntılar için bkz. Dieter Gosewinkel, "Staatsbürgerschaft und Staatsangehörigkeit," *Geschichte und Gesellschaft 1995*, s. 533-556. Fransız Devrimi'nde büyük rol oynayan kadınların "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"ndeki hakların pek çoğundan fiilen mahrum bırakılmasına tepki olarak, Devrim barikatlarında erkek devrimcilerle omuz omuza savaşmış Olmype de Gouges, 1791 yılında "Kadının ve Kadın Yurttaşın Haklar Bildirgesi"ni kaleme almıştır. Bildirge'nin can alıcı cümlesi "Kadınların giyotine gitme hakları varsa, seçme hakları da olmalıdır," Gouges'un haklarının sınırlarını da göstermiştir. De Gouges 'giyotine gitme hakkını' kullanmaya zorlanmış ve 1793 tarihinde giyotinle idam edilmiştir. De Gouges'un Bildirgesi'nin çevirisi için bkz. *AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi*, (1996), Cilt: 45, Sayı 1-4, 185-193.

9 Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Werkausgabe Band VIII, 9. Auflage, Frankfurt/M. 1991, §46, s. 432 vd.; idem, *Über den Gemeinspruch. Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis* (1793), Hrsg. von Julius Ebbinghaus, Frankfurt/M., 1946, 41 vd.

10 Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart 1977, İkinci Kitap, Bölüm 11, -56 vd.

hakların tanınmasıyla gerçek işlevini yerine getirebilir hale geldiğini, temel hak ve özgürlüklerle siyasi hakların ancak sosyal hakların varlığı sayesinde tüm yurttaşların etkili olarak kullanabildikleri haklara dönüştüğünü göstermiştir.[11]

İkinci Dünya Savaşı sonrasında toplumsal ve cinslerarası eşitliğin sağlanması, yurttaşlık kurumunun asli kaynağına uygun olarak hayata geçirilmesine kısa bir süre katkıda bulunduysa da, uluslararası göç dalgası, endüstri ülkelerinde yeni bir sorunu, yurttaşlık kurumunun ulus devlet sınırları içindeki anlamını tekrar sorgulama zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Endüstri ülkelerine öncelikle ekonomik amaçlı olan büyük göç dalgası sonucu, bu ülkelerin toplumları, yurttaşlarının yanı sıra başka ülkelerin yurttaşı olan büyük bir insan kitlesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Marshall'ın teorisindeki haklar sıralaması bu yeni durum karşısında tersine çevrilmiş ve göçmenlere, temel hak ve özgürlüklerin yanı sıra ekonomik hakların da tamamı tanınmıştır. Ancak göçmenler, ulus devletler içinde geleneksel olarak yalnızca o ülkenin yurttaşlarına tanınan siyasi haklardan uzun süre mahrum kalmışlardır. Yaşadıkları ülkede geçici olmadıkları, ikinci kuşak göçmen çocuklarının doğmasıyla kesin olarak anlaşılan bu yeni göçmenlerin hayat boyu siyasi haklardan mahrum bırakılmalarının Batı'nın temel hak ve özgürlük anlayışıyla bağdaşmadığı görüldüğünden, çifte yurttaşlık, yurttaşlığa alınmanın kolaylaştırılması, oturma süresine bağlı olarak yerel seçimlerde seçme ve seçilme hakkının tanınması gibi çözüm önerileri geliştirilmiştir. Ancak bu çözümlerin hiçbirisi ulus devletin geleneksel varsayımının dışına çıkmayı ve yeni toplumsal yapının gereklerine uygun yeni bir siyasi teori geliştirmeyi başaramamıştır.

Yukarıdaki kısa tarihi özette de görüldüğü üzere, yurttaşlık kavramı, 1789 Fransız Devrimi'nin kendi yasalarını kendi yapan, yani kendi kaderini tayin eden bir ulus yaratma çabasının kurucu unsurlarından birisiydi. Dönemin sorunları ve hedefleri çerçevesinde bulunan çözümler her ne kadar gelecekteki sorunların ve yanıtlarının çerçevesini çizmişse de, yurttaşlık kavramının demokrasiyle bağlantısının özünü doğru biçimde saptamak büyük önem taşımaktadır. Fransız Devrimi'nin felsefi öncülerinin ve devrimcilerinin temel düşüncesi, ulus olarak niteledikleri insan topluluğunu siyasi irade oluşumunun aktif özneleri haline getirmekti. Bu topluluğa ait olmanın koşulları her ne kadar dönemin gerekleriyle sınırlı olarak tanımlansa da, felsefi olarak bu sınırları da ortadan kaldırmak mümkündü. Ulusun temel ölçüt olarak alındığı bu siyasi tasarımda aidiyetin koşulu, etnik olarak bir ırka ait olmaktan geçmiyordu. Cumhuriyet'in ilkelerine bağlı olduğunu bildirmek, daha sonraki biçimsel koşulların gerçekleştirilmesinin önkoşuluydu. Ernest Renan'ın ünlü söylevinde dile getirdiği gibi, bir ulusun varlığı, her gün yapılan bir halkoylaması gibiydi. Eğer Cumhuriyet'in ilkelerini benim-

11 Bkz. Thomas Marshall, "Staatsbürgerrechte und soziale Klassen," *Bürgerrechte und soziale Klassen*, Frankfurt/M., 1992, 33-94.

seyen insanlar olmazsa, ulus da var olamazdı.[12] Cumhuriyetçi devlet, insanların ortak siyasi irade oluşturmasına olanak sağlayan, insanları siyasi bir bütünün parçası kılan kurucu unsur olarak anlaşılıyordu. Yani ulus adı verilen insan topluluğu, ancak bir devletin varlığında vücut buluyordu. Bu nedenle devleti önceleyen bir ulus kavramı, Fransız Cumhuriyet düşüncesine yabancıdır.

Bu Cumhuriyetçi anlayış, Almanya'da kök salan romantik, etnik ulus anlayışıyla taban tabana zıttır. Alman ulus anlayışına göre ulus, devletten önce var olan, devletini arayan, aynı etnik kökenden gelen insan topluluğudur. Bu insan topluluğuna ait olanlar, aynı devlet çatısı altında bir araya gelemeseler de, Alman olmaya devam edeceklerdir. İlk olarak 1871'de Alman Reich'ının çatısı altında toplanan Alman prenslikleri, bu anlayışa göre, aslında önceden var olan Alman ulusuna bir devlet armağan etmişlerdir. Teorik olarak varlığı kabul edilen bu birlik, tarihi gerçeklikle çatışmasına karşılık, daha sonraki Alman devlet anlayışının temelini oluşturmuştur ve temeli olmaya da devam etmektedir.[13]

Bu iki temel ulus anlayışı, *Staatsnation* (Fransa) ve *Kulturnation* (Almanya) kavramlarında somutlaşmıştır. Fransa'nın ulus anlayışı, Ernest Gellner'in ve Eric Hobsbawm'ın temsil ettikleri modern tarih yaklaşımı tarafından devralınmıştır. Buna göre ulus, yöneten sınıf ya da elitler tarafından yaratılmış bir soyutlamadır. Ortak dil, etnik aidiyet, ortak tarih ve ortak topraklar gibi her ulusa içkin olduğu düşünülen unsurlar, köküne inildiğinde birlikten çok kafa karışıklığı yaratacak çeşitlilikte ve çelişki içindedir. Bu nedenle ulusu devlete öncelemek, ideolojik bir amaca hizmetten başka bir şey değildir. Çünkü devleti ve hatta milliyetçiliği yaratan uluslar değildir, tam tersine ulusu ve milliyetçiliği 'icat eden,' devletlerdir.[14]

Anthony Smith'in temsil ettiği primordialist ulus anlayışı ise, ulusların gerçekliğinden ve etnik aidiyetin doğal varlığından yola çıkmaktadır. Buna göre uluslar, varlıklarıyla insan topluluklarının siyasi iradelerini oluşturabilecekleri bir devleti kurmalarına yardımcı olurlar. Uluslar, düşünülemeyecek kadar eski tarihlere uzanan varlıklarıyla, *ruhlarının* uyanıp bir devlet oluşturmasını sağlarlar. Bu sonsuz denebilecek varlık, yazı ya da sözlü tarih yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu anlayışa göre ulus duygusu, kurgulanmış bir yapı değil, duygularla algılanabilir, reel temeli olan bir gerçekliktir. Bir ulusa ait olmak, büyük bir aileye ait olma duy-

---

12 Ernest Renan, ***Was ist eine Nation?***, Hamburg, 1996, 35.

13 Alman ve Fransız devlet/yurttaşlık modellerini karşılaştırmalı olarak inceleyen bir başyapıt için bkz. Rogers Brubaker, ***Citizenship and Nationhood in France and Germany***, Cambridge, 1992.

14 "The invention of the nations," Eric Hobsbawm, ***Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780***, 2. Auflage, Frankfurt/M., 1992, 20 vd.; Ernest Gellner, ***Nationalismus und Moderne***, Berlin, 1991, 86 vd.

gusuyla eşdeğerdedir.[15] Bu anlayışın zorunlu sonucu, bir ulusa aidiyetin irade dışı bir durum olması, doğumla kazanılmayan bir aidiyetin sonradan biçimsel olarak kabul edilse bile, aslında kazanılamayacağıdır.

Bu iki temel anlayıştan ilkinin 'yabancı' unsurlara daha açık olduğu, kişinin iradi tercihi doğrultusunda –ve elbette gerekli biçimsel koşulları gerçekleştirmesi koşuluyla– siyasi bir bütünün parçası olarak kabul edilebileceği açıkça görülmektedir. Ancak her iki model de dışlama unsuruna dayanmaktadır. Dışlayıcılık özelliği, günümüzdeki bütün siyasi toplulukların yapısının vazgeçilmez bir unsuru olarak görülmektedir. Siyasi iradenin öznesi olanlar, bunun dışında kalanlardan, alınacak kararların nesnesi olsalar da, karar alma sürecinin dışında bırakılacaklardan kesinlikle ayrılmaktadırlar. İki yüz yılı aşkın ulus devlet tarihi boyunca bu dışlama mekanizmasının aracı yurttaşlık iken, tarihte bir benzeri daha olmayan Avrupa entegrasyonunun 1992'de Maastricht Antlaşması ile geldiği noktada bu durum, sınırlı bir ölçüde de olsa, Avrupa yurttaşlığına doğru evrilmiştir. Avrupa yurttaşlığının (*European citizenship/Unionsbürgerschaft*) tartışmalı konumu ve işlevine değinmeden önce, bu teorik tartışmalarda önemli köşe taşlarından birini oluşturan Habermas'ın anayasal bağlılık kavramına dönmekte yarar var.

III

Habermas'a göre bir ülkenin politik kültürü en açık biçimde, anayasasına bakılarak anlaşılabilir. Her ulusal kültürün kendi tarihi çerçevesinde geliştirdiği ulusal egemenlik ya da insan hakları gibi anayasal ilkeler her ülkenin kendi yorumu çerçevesinde yeni bir anlam kazanır. Buna dayanarak Habermas, milliyetçilik yerine, her ülkenin 'anayasaya bağlılık' (*Verfassungspatriotismus*) ilkesine dayanmasını, milliyetçiliğin karanlık yüzünü tekrar yaşamamak için iyi bir çıkış noktası olarak değerlendiriyor.[16] Habermas'a göre Kantçı ve Rousseaucu anlamda kendi kaderini demokratik olarak tayin etme hakkı, kollektivist ve dışlayıcı bir ulusal bağımsızlık ve ulusal kimlik oluşturma süreci değildir. Aksine, tüm yurttaşları eşit biçimde kapsayan, kendi yasalarını koyma sürecidir.[17] Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Habermas'ın, Türkçede 'yurttaş' olarak ifade edilen özneyi, bir devletin yurttaşlığına sahip birey (*Staatsangehörige/Staatsbürger*) olarak değil, herhangi bir siyasi topluluğun öznesi olan birey (*Bürger*) olarak anlama-

---

15 Bkz. Anthony Smith, "Die Ursprünge der Nationen," Veit M. Bader/Albert Benschop u.a. (Hrsg.), *Die Wiederentdeckung der Klassen*, Hamburg, 1998, 126-149.

16 Habermas, "Der europäische Nationalstaat –Zur Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft," *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M., 1996, 143.

17 Idem, "Inklusion –Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie," *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M., 1996, 166.

sıdır. Bu kavramsal farklılık, Alman siyaset felsefesi ve hukuk teorisinde gözardı edilmemesi gereken büyük bir önem taşımaktadır.[18]

Habermas, primordialistlerin dayandığı etnik aidiyet yerine, siyasi bir yapıya (*politisches Gemeinwesen*) dahil olmanın, tercih edilmiş, ona ait olmamayı seçme hakkının saklı tutulduğu ve kişinin sübjektif haklarıyla güvence altına alınmış kurumsal bir yapı olduğu varsayımından yola çıkmaktadır. Bunun anlamı, politik olanın (*das Politische*) halkı birleştiren, homojen bilinç ve aidiyet düzleminden demokratik kurum ve süreç düzeyine taşınmasıdır. Zaten Habermas'ın ulusçu demokrasilere yönelik en büyük eleştirisi de, ulus devlet modeli dışındaki hiçbir düzlemde demokratik karar alma sürecini ve politik eylemi kapsayamamasıdır.[19] Habermas teorisinde, akılcı Cumhuriyetçi geleneğe dayanmakta ve demokrasinin öznesini oluşturan halkı, siyaset öncesi var olan bir birlik olarak anlamak yerine, toplumsal sözleşmenin bir ürünü olarak kavramaktadır. Bu toplumsal sözleşme, bir araya gelen özgür ve eşit yurttaşların kendi koydukları özgürlükçü yasaların oluşturduğu düzen içinde yaşama iradelerinin bir ifadesidir. Bu kararların demokratik biçimde işleyen düşünce ve irade oluşturma süreçleri sonunda alınması, Habermas'ın düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Çünkü ancak bu süreç ve ona eşlik eden demokratik prosedür, siyaset öncesi bir birlikten gelmeyen, homojenlik göstermeyen ve hatta o ana dek birbirine tamamen yabancı bireyler arasında da akılcı, normatif bir siyasi düzen kurulabilmesinin koşuludur.[20]

Habermas'ın 'müzakereci politika' (*deliberative Politik*) dediği bu model, liberal ve Cumhuriyetçi modellerin eleştirisinden doğmuştur ve öncelikle liberal modelin karşıtıdır. Liberal düşünceye göre, kamu idaresinin bir aygıtı olan devletle, ekonomik çıkarlarını gerçekleştirmeyi kendisine öncelikli hedef edinmiş bireylerden oluşan toplum arasında bir ayrım vardır. Bu bağlamda politika da, bireylerin değişik ekonomik çıkarlarını elde etmek için devlete karşı yürüttükleri

---

18 Almanya'da bu tartışmanın bir kolu yabancılara yerel seçimlerde seçme ve seçilme hakkı tanınmasına, diğer kolu ise işyeri demokrasisinin anayasal meşruluğuna kadar uzanmaktadır. Demokrasiyi bir örgütlenme biçimi (*Organisationsform*) olarak anlayanlarla, bir devlet biçimi (*Staatsform*) olarak kavrayanların on yıllardır süregiden tartışması için bkz. Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Demokratie als Verfassungsprinzip," Josef Isensee/Paul Kirchhof (Hrsg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, §22, Bd. 1, Heidelberg, 1987, 887-952; Brun-Otto Bryde, Die bundesrepublikanische Volksdemokratie als Irrweg der Demokratietheorie, *Staatswissenschaften und Staatspraxis*, 1994, 305-330; Alman Anayasa Mahkemesi'nin yerel seçimlerle ve demokrasi anlayışıyla ilgili temel kararları için bkz. BVerfGE 83, 37; E 83, 60; E 89, 155.
Bu nedenle, Habermas'ın düşünce sistemini incelerken, yurttaş sözcüğünün bu geniş anlamıyla kullanıldığını hatırlamakta yarar var.

19 Habermas, "Inklusion versus Unabhängigkeit. Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie," Manfred Hettling/Paul Molte (Hrsg.), *Nation und Gesellschaft in Deutschland. Historische Essays*, München, 1996, 116 vd.

20 Ibid, s. 119.

işlevsel bir etkinliktir. Bu etkinlikte devletin rolü, arabuluculuktan ibarettir. Bu anlayışta yurttaşların statüsü, sübjektif haklara göre belirlenir ki, bu haklar sayesinde yurttaşlar devletin müdahalesine ve başka bireylerden gelecek saldırılara karşı korunurlar; yeter ki yurttaşlar kendi çıkarlarını elde etmeye yönelik eylemleri sırasında yasaları ihlal etmesinler. Bu nedenle liberal teoride siyasi haklar, bireylere kendi çıkarlarını gerçekleştirmek için eylemde bulunma hakkından ve oy verme yoluyla, bu çıkarları en iyi şekilde koruyan devleti meşrulaştırmaktan öte bir anlam taşımaz. Buna karşılık Cumhuriyetçi düşüncenin temelinde, eşit bireylerin iletişimsel uzlaşmasına (*kommunikativer Konsens*) dayanan bir toplum modeli yatmaktadır. Siyasi yapı, ancak bireylerin aktif eylemleriyle kurulabilen bir yapıdır. Bu nedenle de Cumhuriyetçi modelde aktif statü haklarına negatif statü haklarından daha çok değer atfedilmektedir. Yurttaşların ortak politika pratikleri, kendilerini gerçekleştirmelerinin bir biçimi olarak kavranmaktadır. Bu süreçte devlete düşen görev ise, düşünce ve irade oluşturma sürecini güvence altına almak ve böylelikle kendi meşruluğunu da sağlamaktır. Habermas'ın bu modelde gördüğü en önemli eksiklik, demokratik süreci yurttaşların erdemlerine ve etik tavırlarına çok fazla bağımlı kılması ve idealize etmesidir.[21]

Habermas'ın müzakereci politika modelinde ise, demokratik iradenin oluşturulması sürecinin koşulları merkezi bir yer tutmaktadır. Bu modelin Cumhuriyetçi düşünceden farkı, demokratik anayasayı ikincil bir konuma atmamasında ve müzakereci demokrasiyi sadece kolektif olarak eylemde bulunan yurttaşların varlığına bağlamamasında, aksine demokratik karar alma süreçlerinin kurumlaştırılmasında görmesinde yatmaktadır.[22] Habermas ulus devletlerin yurttaşların devletin meşruluk kaynağı olarak tanınmasında oynadığı önemli rolü asla reddetmemektedir. Çünkü ancak ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla bireyler tebaadan aktif yurttaş statüsüne geçmişler ve iktidarın meşruluk kaynağını değiştirerek siyasi güç sahibi olmuşlardır. Ama ulus devletlerin, karar alma sürecine katılma hakkını etnik aidiyete dayanan kader ortaklığına, homojen bir halka dayandırma çabaları, bu dönüm noktasının da sınırlarını oluşturmuştur. Çünkü günümüzün çoketnili toplumları bu monolitik toplum anlayışının önkabulleriyle bir çatışma halindedir. Avrupa ulus devletlerinin kendi içindeki bu etnik çeşitlilik yanında, Avrupa Birliği'nin 1992'den bu yana gittikçe yoğunlaşan siyasal birliği de Habermas açısından sorunun güncelliğini pekiştirmektedir. Siyasi etkinlik için kültürel, dilsel, dinsel ve tarihi homojenliği önkoşul olarak varsaymaktan vazgeçmek, müzakereci politika anlayışının özünü oluşturmaktadır, çünkü demokratik düşünce ve irade oluşturma süreci akılcı ve normatif bir anlaşmayı, birbirine o

21 Bkz. Habermas, "Drei normative Modelle der Demokratie," idem, *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, 283 vd.

22 Ibid, 287.

ana dek yabancı olanlar arasında da sağlama kapasitesine sahiptir.[23] Habermas, müzakereci demokrasi anlayışının kapsayıcılığının sınırlarının nerede bittiğine, böyle bir sınırın gerekli olup olmadığına ilişkin sorulara yanıt vermemektedir. Dışlayıcılık unsurunun her siyasi topluluğun vazgeçilmez unsuru olup olmadığı, ulus devletlerin hükmettiği yeryüzünde dünya yurttaşlığının mümkün olup olmadığı ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, Avrupa Birliği çerçevesinde hayata geçirilen Avrupa yurttaşlığının, ulus devletin yurttaşlarıyla sınırlı meşruluk çerçevesini genişletmeye aday olduğu bir gerçektir. Aşağıda bu yeni Avrupa deneyiminin kapsamı ve mevcut sınırları incelenecektir.

IV

İkinci Dünya Savaşı'nın kötü deneyimlerinden yola çıkarak, Almanya, Fransa, İtalya, Hollanda, Belçika ve Lüksemburg arasında 18 Nisan 1951'de imzalanan Avrupa Kömür ve Çelik Antlaşması'yla temelleri atılan Avrupa entegrasyon süreci, 25 Mart 1957'de imzalanan ve Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun temelini oluşturan Roma Antlaşması ve Avrupa Atom Topluluğu Antlaşması'yla üç ayaklı, ulusüstü bir hukuki yapı kurmuştur. 28 Şubat 1986'da imzalanıp 1 Temmuz 1987'de yürürlüğe giren Avrupa Tek Senedi ile öncelikle ekonomik amaçlar taşıyan bu ulusüstü kurumsallaşmanın ekonomik amaçları siyasi hedeflerle birleştirilmiş ve 1992'de gerçekleştirilmesi planlanan Avrupa Birliği'nin temeli atılmıştır. 1992 yılında Hollanda'nın Maastricht şehrinde gerçekleştirilen Avrupa Hükümetlerarası Konferansı'nda imzalanan ve 1 Kasım 1993'te yürürlüğe giren Maastricht Antlaşması ile, dünya tarihinde benzeri olmayan bir ekonomik ve siyasi bütünleşme sürecinde önemli bir adım daha atılmıştır. Maastricht Antlaşması'nın, öncesindeki 41 yıllık Avrupa entegrasyon sürecinde bir dönüm noktası olduğu, Avrupa Birliği üyesi ülkelerin antlaşmayı onaylama sürecindeki tartışmalardan da anlaşılmaktadır. Birkaç örnek vermek gerekirse, Danimarka'da ilk halkoylamasından çıkan 'hayır' üzerine Avrupa Birliği, Danimarka'ya, Maastricht Antlaşması'nın bazı hükümlerini uygulamama hakkı tanımış, bunun üzerine ikinci halkoylamasında az bir oy farkıyla antlaşma kabul edilmiştir; aynı biçimde İngiltere de sosyal haklara ilişkin hükümlere taraf olmamayı seçmiştir. Antlaşmanın öngörülenden çok geç bir tarihte yürürlüğe girmesine neden olan bir başka tartışma da Almanya'da yaşanmıştır. Avrupa Birliği'nin bir Avrupa süper devleti kurduğu, Almanya'nın egemenlik haklarının uzun vadede tamamen Avrupa kurumlarına devredilmesinin planlandığı vb. gerekçelerle antlaşmayı onaylayan parlamento

23 Habermas, "Der europäische Nationalstaat -Zur Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft," idem, *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, 139 vd.; Idem, Inklusion - Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie," idem, *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, 158 vd.

kararına karşı anayasa şikayeti[24] yoluyla Alman Federal Anayasa Mahkemesi'ne başvurulmuştur. Federal Alman Anayasa Mahkemesi'nin daha sonra hukuk literatüründe çok tartışılan kararıyla anayasa şikayeti başvuruları reddedilmiş, ama aynı zamanda Avrupa entegrasyon sürecinin sınırları hakkında da Almanya açısından bazı çekinceler konmuştur.[25] Avrupa Toplulukları'nı oluşturan ilk üç sözleşmenin (birinci sütun) yanı sıra Ortak Dış ve Savunma Politikası (ikinci sütun) ve Adalet ve İçişlerinde İşbirliği (üçüncü sütun) ile üç ayaklı bir yapı kuran Maastricht Antlaşması'nın G maddesinde (Nr. 10) Avrupa yurttaşlığı kurumu düzenlenmiştir. Kuruma atfedilen önemin bir ifadesi olarak Avrupa yurttaşlığı, üye devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen, devletlerarası olduğu için de Avrupa Toplulukları Adalet Divanı'nın (ATAD) yargı yetkisi dışında kalan Maastricht Antlaşması'na değil, ulusüstü nitelik taşıdığından ATAD'ın yargı yetkisine dahil olan Avrupa Toplulukları Sözleşmesi'ne, burada da hemen temel ilkelerin arkasına, ikinci kısma yerleştirilmiştir.

Maastricht Antlaşması ile değiştirilen Avrupa Toplulukları Sözleşmesi'nin 8-8e maddelerinde düzenlenen Avrupa yurttaşlığı, 2 Ekim 1997'de imzalanıp 1 Mayıs 1999'da yürürlüğe giren Amsterdam Antlaşması'yla Avrupa Toplulukları Sözleşmesi'nin 17-22 maddelerinde düzenlenmektedir. Buna göre, Avrupa Birliği üyesi ülkelerin yurttaşları, Avrupa yurttaşı (*European citizen/Unionsbürger*) sıfatını kazanmaktadırlar. Görüldüğü üzere, doğrudan Avrupa yurttaşı sıfatını kazanmak mümkün değildir; ancak bir üye devletin yurttaşlığının kazanılması halinde bu sıfatı elde etmek olanaklıdır. Buna bağlı olarak, Avrupa yurttaşlığını kimlerin elde edebileceği, her üye ülkenin yurttaşlık hukukuna bağlı olarak saptanacaktır. Üye devletler, Avrupa Parlamentosu'nun bu konudaki ısrarlı taleplerine karşın, Avrupa Toplulukları'nın saptayacağı ortak ölçütlerle Avrupa yurttaşlığını ulus devletlerin yurttaşlık ölçütlerinden bir ölçüde de olsa kopartmayı kabul etmemişlerdir.

Daha önce ekonomik bir faaliyete, öğrencilik durumuna ya da emekliliğe bağlanan serbest dolaşım ve yerleşme hakkı, Avrupa Toplulukları Sözleşmesi'nde-

---

24 Almanya'nın yanı sıra Avusturya, İsviçre, Ispanya, Belçika, Macaristan, Çek Cumhuriyeti, Slovak Cumhuriyeti, Arjantin, Meksika, Brezilya, Kolombiya ve Kore'de de mevcut olan anayasa şikayeti kurumu, anayasa yargısında somut norm denetiminin bir türüdür. Almanya'da kişilere tanınan bireysel anayasa şikayetinin yanı sıra belediye ve belediye birliklerine de tanınan anayasa şikayeti hakkı mevcuttur. Bu anayasal hak sayesinde, kamu gücü işlemlerinin anayasaya aykırılığı, iç hukuk yolları tüketildikten sonra, doğrudan doğruya Anayasa Mahkemesi'ne başvuru yoluyla ileri sürülebilmektedir.

Bu anayasal hukuk yolu hakkındaki ayrıntılı bir çalışma için bkz. Ece Göztepe, *Anayasa Şikayeti*, AÜ Hukuk Fakültesi Döner Sermaye Yayınları, Sayı 45, Ankara, 1998.

25 Karar için bkz. BVerfGE 89, 155 vd. Bu çekincelerin Avrupa Birliği'ni bağlayıp bağlamadığı, Federal Alman Anayasa Mahkemesi'nin kararına ilişkin eleştirilerin de ana temalarından birisidir.

ki ve ilgili yasal metinlerdeki koşullar[26] yerine getirilmek kaydıyla, tüm Avrupa yurttaşlarına tanınmıştır (md. 18). Avrupa yurttaşlarına tanınan en önemli siyasi hak ise, Avrupa yurttaşlarının ikamet ettikleri ve yurttaşı olmadıkları üye devletin yerel seçimlerinde ve Avrupa Parlamentosu seçimlerinde seçme ve seçilme hakkıdır (md. 19). Avrupa Parlamentosu'na seçme ve seçilme hakkı, ulus devletin temel varsayımı ve Avrupa Birliği'nin devletlerarası yapısı açısından özel bir önem taşımaktadır. Zira Avrupa Toplulukları Sözleşmesi'nin 189. maddesine göre Avrupa Parlamentosu, topluluğu oluşturan devletlerin halklarının temsilcilerinden oluşmaktadır. Bu ilke doğrultusunda, her üye ülkenin Parlamento'daki üye sayısı 190. maddede saptanmıştır. Avrupa yurttaşlarına tanınan seçme ve seçilme hakkıyla örneğin, Fransa'da yaşayan bir İspanyol yurttaşının Fransa kotasından Avrupa Parlamentosu'na girecek milletvekillerini seçmesi, isterse adaylığını koyarak Fransa kotasından, Fransa'nın temsilcisi olarak Avrupa milletvekili olması mümkündür. Sözleşmenin 20. maddesine göre ayrıca Avrupa yurttaşları, yurttaşı oldukları üye devletin diplomatik olarak temsil edilmediği üçüncü bir ülkede, başka bir üye ülkeden diplomatik ya da konsolosluk düzeyinde koruma talebinde bulunabilirler. Bunun yanında her Avrupa yurttaşı Avrupa Parlamentosu'na ve Avrupa ombudsmanına dilekçe hakkına sahiptir. Bu başvurularda, herkes sözleşmenin 314. maddesinde sayılan Topluluk dillerinden[27] birini kullanma ve o dilde cevap alma hakkına sahiptir (md. 21).

Avrupa yurttaşlığı kurumu, Maastricht zirvesi öncesi akademik literatürde ve özellikle İspanya'nın sunduğu taslakta tartışılan ve talep edilen çerçevenin çok azını gerçekleştirmiş olmakla birlikte, Avrupa entegrasyon sürecinin siyasi boyutunu göstermesi ve bunun, her siyasal kurumun öznesi olan bireylerin bu yapı içindeki hukuki konumunun belirlenmesine hizmet etmesi bakımından özel bir önem taşımaktadır. Maastricht öncesinde kendi egemenliği altında yaşayan yabancılara yerel seçimlerde seçme ve seçilme hakkı tanıyan bazı üye devletler açısından bu yeni hukuki durum büyük bir yenilik getirmemekle birlikte, özellikle Almanya gibi, halkın yerel seçimlerden federal düzeylerdeki seçimlere kadar tek ve bölünmez, yabancı unsurlara karşı ayrılmaz bir bütün oluşturduğu tezine dayanan halk/ulus anlayışı bakımından Avrupa yurttaşlığı, bütün boyutlarıyla incelenmesi gereken önemli bir yenilik, hatta bir tehdit oluşturmaktadır. Avrupa yurttaşlığının ortaya attığı sorular, bir ikilemden çok, deyim yerindeyse, bir üçlem içermektedir. Üçlemin bir ayağı, ulus devletin geleneksel kalıpları içinde

26 Şu an için bu koşullar, bir sağlık sigortası ile kişinin ikamet ettiği ve yurttaşı olmadığı üye ülkenin sosyal yardımından yararlanmadan geçimini sağlayacak yeterli gelir kaynağının gösteritmesidir.

27 314. maddeye göre, Topluluk dili olarak kabul edilen diller şunlardır: Almanca, İtalyanca, Fransızca, İngilizce, İspanyolca, Fince, İsveçce, Flamanca, Yunanca, Keltçe, Portekizce ve Danimarkaca.

incelenen yurttaşlık kurumudur. Avrupa Birliği üyesi ülkelerin Avrupa entegrasyon süreci açısından bu geleneksel çerçeveye artık sığmadığı açıktır. Üye devletlerin geleneksel egemenlik yetkileri, ancak Avrupa yurttaşı olmayan üçüncü ülke yurttaşları açısından geçerlidir. Üçüncü ülkelerle yapılan ikili anlaşmalara ya da yalnızca kendi iç hukukuna dayanarak her üye devlet, üçüncü ülke yurttaşlarının 'yabancı' statüsünü belirleme hakkına sahiptir.[28] Sorunun ikinci ayağını ise, Avrupa Toplulukları/Avrupa Birliği'nin hukuki niteliği ve entegrasyon sürecinin vardığı nokta ile varması planlanan noktanın ne olduğu soruları oluşturmaktadır. Eğer ulus devletler klasik egemenlik haklarının birçoğundan vazgeçiyor, Avrupa yurttaşlığı yoluyla şimdiye dek yalnızca kendi yurttaşları için öngörülen siyasi hakları diğer üye ülke yurttaşlarına da tanıyorlarsa, devletlerarası bir kurum olarak düşünülen Avrupa Birliği, bir süper devlete doğru mu evrilmektedir? Ne literatürde ne de Avrupa kurumlarında kimsenin cevap vermeye gücünün ve öngörüsünün yettiği bu soru, oluşmakta olan yeni bir siyasal kurumun dışlayıcılığının unsurlarını saptamak açısından hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü yeni siyasi ölçütler olmaksızın, üye devletlerde yaşayan üçüncü ülke yurttaşlarının Avrupa yurttaşlarına tanınan siyasi haklardan dışlanmasını meşrulaştırmak olanaksızdır. Üçlemin son ayağını oluşturan çetrefilli sorun, halen ulus devletlerin oluşturduğu Avrupa Birliği'nin 'yabancı' ve 'öteki' unsurları saptamak, bazı bireyleri dışarıda bırakmak için geliştirdiği ölçütlerin ulus devletlerin mantığı çerçevesinde ortaya çıkmış olmasında, yabancı olma ölçütlerinin yeni bir siyasi üst yapının varlığı kabul edilmeksizin üçüncü ülke yurttaşları açısından rasyonel olarak açıklanmasının olanaksızlığında yatmaktadır. Üçlemin son ayağını oluşturan bu soru, Avrupa Birliği üyesi ülkelerde yaşayan üçüncü ülke yurttaşlarının Avrupa kurumlarına yönelik taleplerinin de temelini oluşturmuştur.

1994'te, 15 üye ülkede yaşayan üçüncü ülke yurttaşı göçmenlerin örgütlerinin 100'ünün Brüksel'de bir araya gelmesi sonucu oluşan "Göçmen Forumu," 1997'de yapılan Amsterdam Hükümetlerarası Konferansı'nda görüşülmek üzere, göçmenlerin Avrupa kurumlarından taleplerini dile getirmeyi amaçlayan bir birlik olarak düşünülmüştü. Özellikle Schengen Antlaşması'nın yeni göç tedbirleriyle kapsamının genişletilmesi, Konferans öncesinde göçe ilişkin bir rapor hazırlamakla görevlendirilen *ad hoc* bir çalışma grubunun kurulması, göçmen örgütlerini birleşerek kendi çıkarlarını Avrupa düzleminde dile getirmeyi itmişti. 1992'de Maastricht Antlaşması'yla hayata geçirilen Avrupa yurttaşlığı statüsüne dahil edilmemenin yarattığı hukuki dışlanma, Avrupa'da gerçekleştirilmeye çalışılan ve gittikçe yoğunlaşan bir işbirliğiyle hedeflenen siyasi birliğin dışına itilerek,

28 Amsterdam Antlaşması'yla ulusüstü nitelik kazandırılan bazı adalet ve içişleri konuları, ulus devletlere bırakılan düzenleme alanlarının gittikçe daraldığını göstermektedir. Bkz. Avrupa Toplulukları Sözleşmesi'nin 61.-69. maddelerinde düzenlenen ortak vize, iltica, göç ve diğer politikalarla ilgili konular.

üye ülkelerdeki ikincil statüye bir de Avrupa düzeyinde bir eşitsizliğin eklenmesi, "Göçmen Forumu"nda bir araya gelen örgüt temsilcilerini yabancılık kavramını pratik bir perspektiften sorgulamaya itmiştir. Forum, Avrupa Parlamentosu ve Komisyonu tarafından desteklenmiş, forumun altyapısının kurulması ve Avrupa düzleminde muhataplarla bağlantı kurulmasında bu iki kurum öncülük etmiştir. Varlığını halen Brüksel'de sürdüren forum, bugün Avrupa Komisyonu tarafından finanse edilmektedir.[29]

"Göçmen Forumu"nun 1995 Mayıs'ında Amsterdam Hükümetlerarası Konferansı öncesinde Avrupa kurumlarına sunduğu öneri metninde,[30] başlıca şu talepler dile getirilmiştir:

1. Avrupa yurttaşlığının, Avrupa Birliği sınırları içinde yasal oturma hakkına sahip üçüncü ülke yurttaşlarına da tanınması, böylelikle serbest dolaşım hakkının bu kişileri de içermesi,

2. Avrupa Toplulukları'na özellikle ırk ayrımcılığını önlemeye yönelik, ayrımcılığı yasaklayan tedbirler alma yetkisinin tanınması,

3. Avrupa Toplulukları'nın ve Birliği'nin eylem ve işlemlerinin, karar alma süreçlerinin daha şeffaf hale getirilmesi,

4. Avrupa Birliği Antlaşması'nda devletlerarası nitelik taşıdığı için ATAD'ın yetkisi dışında bırakılan yetki alanlarının Topluluk hukukuna entegre edilerek yargı denetimi kapsamına alınması.

"Göçmen Forumu"nun ilgili Avrupa kurumlarına iletilen bu taleplerinin hepsine kulak verildiğini ve bu inisiyatifin tam anlamıyla başarıya ulaştığını iddia etmek abartılı olur. Ancak Amsterdam Antlaşması ile Avrupa Toplulukları Sözleşmesi'nde yapılan değişikliklere bakıldığında, Avrupa'da çok uzun süredir tartışılan şeffaflık, yargı denetiminin kapsamının genişletilmesi gibi konuların yanında, ırk ayrımcılığına ilişkin özel bir gündemin "Göçmen Forumu"nun ortaya çıkmasına kadar tartışmalarda bir yer tutmadığı görülecektir. Amsterdam Antlaşması'yla Avrupa Toplulukları Sözleşmesi'ne "Ayrımcılığa Karşı Tedbirler" başlıklı yeni bir madde eklenmiştir ki (md. 13), bu maddenin "Göçmen Forumu"nun inisiyatifinin bir sonucu olduğu söylenebilir. Bu maddeye göre Bakanlar Konseyi, sözleşme ile kendisine tanınan yetkiler çerçevesinde komisyonun önerisi üzerine ve parlamentonun dinlenmesinden sonra, oybirliğiyle, cinsiyetten, ırktan, etnik kökenden, dini inançtan, dünya görüşünden, bir engelden, yaştan ya

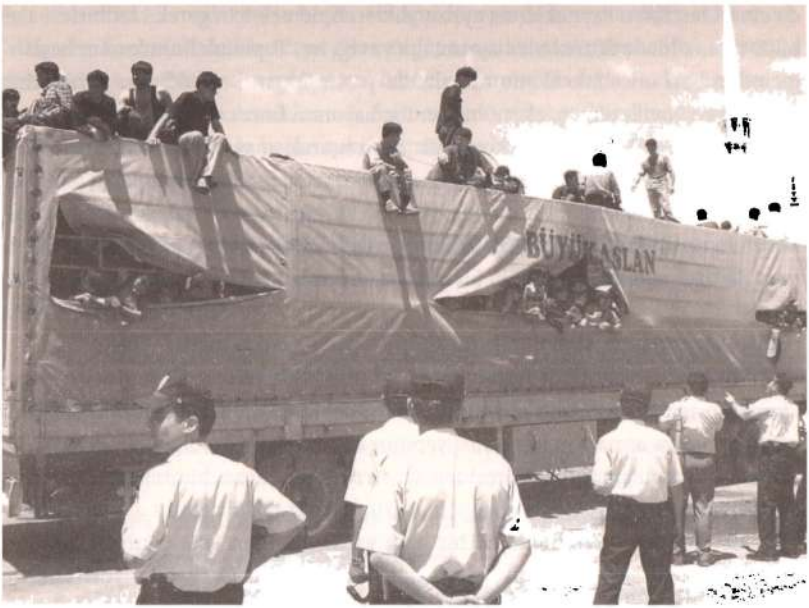
29 Göçmen Forumu'nu konu edinen temel bir çalışma için bkz. Klaus Eder/Kai-Uwe Hellmann/Hans-Jörg Trenz, "Regieren in Europa jenseits öffentlicher Legitimation? Eine Untersuchung zur Rolle von politischer Öffentlichkeit in Europa," Kohler-Koch (Hrsg.), *Regieren in entgrenzten Räumen, PVS Sonderheft 29/1998*, Opladen, 1998, 321-344.

30 Göçmen Forumu'nun önerilerini içeren metin için bkz. (europa.eu.int/en/agenda/igc-home/instdoc/ngo/migrantd.htm).

da cinsel tercihten kaynaklanan ayrımcılıkları önlemek için gerekli tedbirleri alabilir. 12. maddede düzenlenen ayrımcılık yasağı ise, Topluluk hukukunun başlangıcından beri öncelikle ekonomik alanda yurttaşlıktan kaynaklanan ayrımcılığı önlemeye yönelik olmuş, ekonomik entegrasyonun kurucu unsurlarından birini oluşturmuştur. Daha sonra ekonomik alanı aşarak sosyal alanda da uygulama alanı bulan bu ayrımcılık yasağı, deyim yerindeyse tamamen 'Avrupa içi' bir işlev görürken, yeni eklenen 13. madde, Avrupa Birliği toprakları üzerinde yaşayan bütün insanları kapsamaktadır. Bu nedenle de hem siyasi bir yapılaşmanın ifadesi hem de "Göçmen Forumu" gibi bir platformun siyasi başarısı olarak anlaşılabilir.

V

"Göçmen Forumu" örneğini ilginç kılan, klasik biçimiyle her siyasi yapılanmanın temel unsurunu oluşturan, "kim, neyi, nerede tartışabilir?" sorusunu yeniden ortaya atması ve her siyasi yapının karakteristik özelliği olan dışlayıcılık unsurunu sorgulamasıdır. Gerçekten de Avrupa'nın siyasi bütünleşme sürecine bakıldığında üye devletler başlangıçta, yurttaşlarıyla tek bir bütün oluşturur nitelikte ele alınmış, süreç homojen bir halk varsayımından yola çıkmıştır. Bunun bir sonucu olarak da Avrupa yurttaşlığı statüsünün üçüncü ülke yurttaşlarını kapsamaması ve bu statünün ölçütünün yine ulus devletlerin yurttaşlığı olması, Avrupa'da iki katmanlı bir toplumun da temellerini atmıştır: bir yanda ekonomik ve siyasi olarak iç içe geçen, sınır ötesi bir Avrupa toplumu, diğer yanda bu yeni toplumun içinde yaşayan, ama asgari haklar dışında bütünleşme sürecinin dışında bırakılarak, ulus devletin sınırları içine hapsedilen üçüncü ülkelerin yurttaşlarının oluşturduğu ikinci sınıf bir toplum. Bu ikilik, bilinegeldiği haliyle her ulus devlette var olmakla ve haksız bulunsa bile klasik ulus devlet egemenliği çerçevesinde meşru olarak algılanmakla birlikte, Avrupa'nın ulaştığı entegrasyon aşamasında bu ölçütlerin meşruluk zeminleri yeniden sorgulanmaya muhtaçtır. Bunun başlıca nedenlerinden birisi, ulus devletin klasik egemenlik anlayışında kapsayıcılık unsurunu belirleyen ölçütün yurttaşlık bağı olması, bu hukuki bağın ulus devlet içindeki dışlama unsurunu meşrulaştırmasıdır. Oysa genel olarak günümüz endüstri ülkelerinde temel hak ve özgürlüklerin yanı sıra sosyal hakların da o ülkede yasal biçimde ikamet eden herkesi kapsaması, özel olarak ise, Avrupa entegrasyon sürecinin yukarıda belirtilen hakları da aşan biçimde kamu haklarına doğru genişlemesi, klasik ölçütlerin uygulanmasını zorlaştırmaktadır. Örneğin, Avrupa Toplulukları Adalet Divanı'nın içtihatlarıyla memurluk hizmetinin ekonomik entegrasyonun bir parçası olarak kabul edilmesiyle, devletin yüksek menfaatlerini ilgilendiren kamu hizmetleri dışında kalan kamu sektöründe çalışma hakkının Avrupa yurttaşlarının tümüne her üye ülkede açık olması, yerel seçimlerde seçme ve seçilme hakkının tek ve bütün ulus kavramını yerel seçim



düzeyinde ortadan kaldırması, anılması gereken önemli değişikliklerdir. Ulus/halk kavramının geçirmekte olduğu bu evrime ve çoketnili modern toplumlara bakıldığında sorulması gereken soru –eğer bu evrime rağmen her siyasal birliğin meşruluk kaynağının o toplumun bireyleri olması gerektiği ilkesine sadık kalınıyorsa– sınırın nereden çekilmesi gerektiği, hatta dışlayıcılık unsurunun modern toplumların bir parçası olup olamayacağıdır. Varılan entegrasyon aşamasında bile Meinecke'nin iddia ettiği dünya yurttaşlığından[31] henüz çok uzakta olduğumuz gerçeği gözönüne alınırsa, aranan çözümün klasik ulus devletle dünya yurttaşlığı arasında bir yerde durduğu görülmektedir.

Avrupa'daki entegrasyon pratiği aracılığıyla insanlık tarihinde belki de ilk kez siyasal bir toplum modeli, ulus devlet örneklerinde olduğu gibi, fiktif teorilere dayanmadan, rasyonel olarak kurulma şansına sahip olacak. Toplum Sözleşmesi'nin, barış içinde bir arada yaşamanın varsayımsal modeli değil, siyasi aktörler arasındaki gerçek müzakereler sonucu ortaya çıkan bir sözleşme olması olanağı, önümüzde yeni bir ufuk açıyor. Bu noktada, politik olanın homojen olmayan özneler arasında, rasyonel süreçlerde, karşılıklı çıkarların uzlaştırılmasıyla ortaya çıkan bir yapı olması gerektiği gözönüne alınırsa, Habermas'ın müzakereci politika anlayışı daha büyük bir önem kazanıyor. Avrupa Birliği içinde üye devletler

31 Meinecke, *Weltbürgertum*, 1908.

arasında yoğunlaşan işbirliği, bir yandan, öncelikle Avrupa yurttaşlarının haklarının genişletilmesini ve ekonomik haklarla siyasi hakların birbiriyle örtüştürülmesini gerektirirken, bu süreçte yeniden saptanan ölçütler yeni bir meşruluk tabanına muhtaçtır. Kısa vadede Avrupa yurttaşlarıyla üçüncü ülke yurttaşları arasında yapılan hukuki ayrım gerekli ve zorunlu görülebilecekken, uzun vadede yabancı olma ölçütündeki değişikliğin ulusüstü bir yapıda bir arada yaşayan bireyler arasındaki ayrımı açıklamakta zorlanacağı, hatta ciddi bir meşruluk krizi yaşayacağı da açıktır. Tahmin edileceği gibi, bu soruna şu anda ne Avrupa kurumları düzeyinde ne de ulus devletler düzeyinde bulunan bir yanıt mevcut. Bunun yanında, bulunacak her yanıtın, ulus devletlerin dışlayıcı ve kendi içine kapalı yapısını aşan, daha özgürlükçü, müzakereye dayanan ve eşitlikçi bir yanıt olacağı da kesin.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Politik* (Übersetzt von Olof Gigon), Stuttgart, 1971.

Etienne Balibar, "Topographie der Grausamkeit. Staatsbürgerschaft und Menschenrechte im Zeitalter globaler Gewaltverhältnisse." *Jungle World*, Subtopen #8/12-Dezember 2001.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Demokratie als Verfassungsprinzip," Josef Isensee/Paul Kirchhof (Hrsg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, §22, Bd. 1, Heidelberg 1987, 887-952.

Matthias Bös, "Ethnisierung des Rechts? Staatsbürgerschaft in Deutschland, Frankreich, Großbritannien und den USA," *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1993, 619-643.

Rogers Brubaker, Citizenship and Nationhood in France and Germany, Cambridge, 1992.

Rogers Brubaker, Einwanderung und Nationalstaat in Frankreich und Deutschland, Der Staat, 1989), 1-30.

Bruno-Otto Bryde, "Die bundesrepublikanische Volksdemokratie als Irrweg der Demokratietheorie," *Staatswissenschaften und Staatspraxis*, 1994, 305-330.

Rüdiger Bubner, "Epilog: Supranationales Europa?," (ders.), *Polis und Staat, Frankfurt/a.M.*, 2002, 185-192.

Klaus Eder , "Zur Transformation nationalstaatlicher Öffentlichkeit in Europa", Von der Sprachengemeinschaft zur issuespezifischen Kommunikationsgesellschaft, *Berliner Journal für Soziologie*, 2000, 167-184.

Klaus Eder, "Konstitutionsbedingungen einer transnationalen Gesellschaft in Europa. Zur nachholenden Modernisierung Europas," Wolfgang Heyde/Thomas Schaber (Hrsg.), *Demokratisches Regieren in Europa? Zur Legitimation einer europäischen Rechtsordnung*, Baden-Baden, 2000, 87-102.

Klaus Eder, Kai-Uwe Hellmann, Trenz Hans-Jörg, "Regieren in Europa jenseits öffentlicher Legitimation? Eine Untersuchung zur Rolle von politischer Öffentlichkeit in Europa," Beate Kohler-Koch (Hrsg.), *Regieren in entgrenzten Räumen*, PVS Sonderheft 29/1998, Opladen, 1998, 321-344.

Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Berlin, 1991.

Dieter Gosewinkel, *Staatsbürgerschaft und Staatsangehörigkeit*, Geschichte und Gesellschaft (1995), s. 533-556.

Ece Göztepe-Çelebi, *Die Unionsbürgerschaft und ihre Fortentwicklung im Hinblick auf die politischen Rechte*, Münster, 2003.

Jürgen Habermas, "Braucht Europa eine Verfassung,?" (ders.), *Zeit der Übergänge*, Frankfurt/M., 2001, 104-129.

Jürgen Habermas, "Der europäische Nationalstaat - Zur Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft," *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M., 1996, 128-153.

Jürgen Habermas, "Inklusion versus Unabhängigkeit. Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie," Manfred Hettling/Paul Molte (Hrsg.), *Nation und Gesellschaft in Deutschland. Historische Essays*, München 1996 içinde, s. 115-127.

Jürgen Habermas, "Volkssouveränität als Verfahren," *Faktizität und Geltung*, 4. Auflage, Frankfurt/M., 1994 içinde, 600-631.

Jürgen Habermas, "Staatsbürgerschaft und nationale Identität," *Faktizität und Geltung*, 4. Auflage, Frankfurt/M. 1994, 632-660.

Ulrich Haltern, "Europäische Verfassung und europäische Identität," Ralf Elm (Hrsg.), *Europäische Identität: Paradigmen und Methodenfragen*, Baden-Baden, 2002, 239-290.

Hermann Heller, "Politische Demokratie und soziale Homogenität. Hermann Heller," *Gesammelte Schriften II*, Tübingen, 1971, 421-433.

Eric Hobsbawm, "Nationen und Nationalismus," *Mythos und Realität seit 1780*, 2. Auflage, Frankfurt/M., 1992.

Stephen Holmes, "Verfassungsförmige Vorentscheidungen und das Paradox der Demokratie," Ulrich K. Preuß (Hrsg.), *Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 133-170.

Ahmet İçduygu, "Türkiye'de Vatandaşlık Kavramı Üzerine Tartışmaların Arka Planı", *Doğu Batı*, 1998, 134-147.

Ahmet İçduygu, Fuat E. Keyman, "Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması," *Doğu Batı*, 1997, 143-155.

Ayşe Kadıoğlu, "Kamusal Alan ile Özel Alanın Yeniden Eklemlenmesi: Demokratik Vatandaşlık", *Doğu Batı*, 1998, 119-133.

Hartmut Kaelble, "The Historical Rise of a European Public Sphere?," *Journal of European Integration History*, 2002, Cilt 8, Sayı 2, 9-22.

Immanuel Kant, "Die Metaphysik der Sitten," Wilhelm Weischedel (Hrsg.), *Werkausgabe Band VIII*, 9. Auflage, Frankfurt/M., 1991.

Immanuel Kant, "Über den Gemeinspruch," *Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis* (1793), Hrsg. von Julius Ebbinghaus, Frankfurt/M., 1946.

Fuat E. Keyman, İçduygu, Ahmet: "Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu: Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı," *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaşa Doğru*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1998, 169-180.

Thomas Marshall, *Staatsbürgerrechte und soziale Klassen*. Bürgerrechte und soziale Klassen, Frankfurt/M., 1992.

Claus Offe, "Is there, or can there be, a 'European Society?," Ines Katenhusen/Wolfram Lamping (Hrsg.), *Demokratien in Europa*, Opladen, 2003, 71-90.

Ulrich K. Preuß, "Auf der Suche nach Europas Verfassung. Europa hat noch keine Verfassung," *Transit*, 1999, 154-174.

Ernest Renan, *Was ist eine Nation?*, Hamburg, 1996.

Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart, 1977.

Werner von Simson, "Was heißt in einer europäischen Verfassung 'Das Volk'?," *Europarecht*, 1991, 1-8.

Anthony Smith, "Die Ursprünge der Nationen", Veit M. Bader/Albert Benschop u.a. (Hrsg.), *Die Wiederentdeckung der Klassen*, Hamburg 1998, 126-149.

Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt/M., 1990.

Bülent Tanör, *Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri*, TÜSİAD, 1997.

Taner Timur, "Türkiye'de Kimlik, Politika ve Gerçekçilik: Tarihi bir Panorama," *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaşa Doğru*, İst., Türkiye İş Bankası Y., İstanbul, 1998, 127-138.

Artun Ünsal, "Yurttaşlık Anlayışının Gelişimi," *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaşa Doğru*, İst., Türkiye İş Bankası Yayınları, 1998, 4-11.

Artun Ünsal, "Yurttaşlık Zor Zanaat," *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaşa Doğru*, İst., Türkiye İş Bankası Y., 1998, 1-36.

ÖDP

1 MAYIS

13
Özgürlük ve Dayanışma Partisi Üzerine

MERAL ÖZBEK

12 Eylül'de aldığı ağır darbenin ardından uzun bir dağınıklık dönemi yaşayan Türkiye sosyalist solu, 90'lı yıllara gelindiğinde çeşitli kanallardan toparlanmaya yönelmişti. Bir yandan geçmiş muhasebeleri sürdürülüyor, diğer yandan da sosyalist sistemin dağılmasıyla belirginleşen yeni dünya düzeni ve Türkiye'nin durumu tahlil edilmeye çalışılıyordu. 1990'lar Türkiye'de de neoliberalizmin mutlaklaştırıldığı; ekonomik krizin derinleştiği; yoksullaşma ve toplumsal kutuplaşmanın keskinleştiği; emekçi sınıfların ekonomik ve politik kazanımlarının budandığı; Kürt hareketinin ve sorununun tırmandığı, devletin bu toplumsal/politik sorunu askeri yöntemlerle çözmeyi tercih edip, bu girişimini de temel hak ve özgürlüklere yönelik ağır baskı politikalarıyla desteklediği; popüler milliyetçiliğin yükseldiği ve İslamcı politik hareketin iktidara geldiği yıllardı. Bu koşullar altında, 1996 yılının başında, Türkiye solunun farklı politik anlayışlara sahip çevreleri, toplumsal muhalefetin zemini ve önderi olmayı amaçlayarak, Özgürlük ve Dayanışma Partisi'nin (ÖDP) yasal çatısı altında (Parti Program ve Tüzüğü'nde ifade edilen belirli asgari mutabakatlar çerçevesinde) bir araya geldi. Amaç, sermaye egemenliğine karşı emekçi sınıfların bileşik mücadelesini eksen alan çok boyutlu bir politik program çizgisinde kitleselleşmekti.

ÖDP, 1980 öncesi sosyalist solunun farklı hareket ve parti geleneklerinin yanı sıra, kadın hareketi, çevreci hareket ve militarizm karşıtı toplumsal hareketleri taşıyan grupların da kümelendiği bir genişlik ve çoğulluk içinde tasarlanıp kuruldu. Oluşturucu gruplar ve kişiler parti çatısı altında birleşirken farklı politik değerlendirmelere sahiptiler. Ama, partiye ister 'parti olmayan bir parti,' ister 'sosyalistlerin birlik projesi,' ister öncünün örgütlenmesini sağlayacak 'bir geçiş partisi,' isterse de 'çok boyutlu bir toplumsal muhalefet çatısı' diye bakmış olsunlar, ÖDP'yi içerdiği imkanlar açısından anlaşarak, umutla kurdular. ÖDP'nin çoğulcu ve kitlesel bir sosyalist partinin gerektirdiği 'üst kimliği' üreteceğini varsaydılar.[1]

1 ÖDP, öncülüğünü Dev-Yol hareketinin yaptığı Geleceği Birlikte Kuralım Girişimi'nin çalışmaları ve çağrısı sonucu, Birleşik Sosyalist Parti ve diğer grup ve bağımsız kişilerin katılımıyla oluştu. ÖDP'nin kuruluşu dahil hakkında çıkan kitaplar: Belgin Demirer (der.), *ÖDP Kendini Anlatıyor*, İst., 1996; Ufuk Uras, *ÖDP Söyleşileri*, İst., Alan Y., 1999; İnönü Alpat, *ÖDP Polemikleri*, İzmir, Mayıs Y., 1999; M.B. Mısır; M. Horuş, *Tarihsel Seyri İçinde ÖDP*, İst., Ütopya Y., 1999; Masis Kürkçügil, *Akıntıya Karşı ÖDP*, İst, Yazın Y., 2003; Mısır-Horuç'un kitabında ÖDP içindeki grupların çıkardığı dergiler ile

ÖDP projesi, gerçekten de kolektif yaratıcılık ürünü olan, iletişimsel eylem ve 'ilişkisellik' açısından çok önemli bir proje ve deneydir. Kurulduğu anın konjonktürel gereklerine uyan ama hâlâ da gerçekleşmemiş bir potansiyel olarak ÖDP projesinin önemi, şu temel özelliklerinden kaynaklanmaktadır: Birincisi, 12 Eylül hapishanelerinden çıkan ya da dışarıda çeşitli yerlerde dururken ya da politika yaparken toparlanmayı bekleyen 1978 kuşağının devrimci umut ve deneyimlerini, 1968'li ve öncesi kuşaklarınkiyle birleştirdi ve hepsinin kaderini yeni kuşaklarla bağlantılandırma potansiyelini yarattı. Zamanında aralarında keskin siyasal ayrımlar olan ve darbelerin ve hapisliklerin buldozer gibi üstünden geçtiği Türkiye'nin önemli sosyalist-komünist hareket ve parti geleneklerinden grup ve kişileri bir araya getirdi. İkincisi, ücretli emek gücünün özgürleşmesini amaçlayan sosyalist politikayı, kadın hareketi başta olmak üzere kapitalist tahakküm ve ezilmenin çok çeşitli biçimlerine karşı gelişmiş diğer yeni toplumsal hareketlerin talepleriyle çok boyutlu ve kitlesel bir program örmek üzere bağdaştırmaya girişti. Üçüncüsü, son yirmi-otuz yıldır yaşanmakta olan kapitalist dönüşüm süreci hakkında verili konumların deklarasyonları olmaktan öteye geçen analiz girişimlerine dayanan bir politik programın geliştirilmesini hedefledi. Dördüncüsü, partinin politik programı ve geçmiş tecrübelerin ışığı altında Türkiye'de yaşanan somut gelişmeler karşısında sadece analiz ve politik yorum yapmayı değil, aynı zamanda toplumun güncel temel meseleleri ve hayatın her alanını ilgilendiren somut sorunlar etrafında programlı bir pratik politik tavır alarak toplumsal muhalefetin katılımcısı ve önderi olabilmeyi amaçladı. Beşincisi, platformlar ve kadın kotası dahil olmak üzere parti yönetimi ve işleyişinde demokratik mekanizmalar geliştirerek, parti içinde demokrasiyi amaçladı. Temel kararların alınmasında parti içi açık ve eleştirel tartışmayı hedefledi. Altıncısı, bu süreçte parti üyelerinin parti dışında özerk sivil girişimler yaratmasına ve bunlara katılıma açık olduğu kadar, dışındaki sendikal örgütler, meslek örgütleri, sivil toplum hareketleri ve Kürt hareketini temsil eden parti ve kuruluşlarla ilişkilenmeyi ve ortak bir karşı hegemonya mücadelesine girmeyi hedefledi.

çeşitli sayılarında ÖDP üzerine yazılar bulunan diğer dergilere de gönderme yapan geniş bir kaynakça da bulunuyor. Bunlara *Postexpress*'de çıkan söyleşiler ile *Gelecek* ve *Siyasi Dergi*'deki yazılar da eklenmeli. Mısır-Horuş'un çalışması, Türkiye solunun kısa tarihi de dahil olmak üzere, ÖDP'nin kuruluşu, içindeki gruplar, üye profili, program ve tüzüğü, politik kararlar, çatışmalı konular ve politik etkinlikler, vb. hakkında kapsayıcı bilgi ve veriler içeren bir politik parti araştırması niteliğinde. Yazarların deyişleriyle ÖDP'yi 'politik ve ideolojik argümanlarla da desteklenmiş' bir eleştiri çerçevesinde inceleyen bu çalışmada, ÖDP'nin merkezi politik çizgisine getirilen eleştiriler içinde, bu çizginin 'yeni kamusal alancı' yaklaşıma ve 'kamu alanının yeniden düzenlenmesi' ilkesine dayanması da bulunuyor. Burada sadece, yazarların bu argümanlarını kamusal alan konusunda gerekli ve yeterli düşünsel donanıma sahip olmadan geliştirmiş olduklarına ilişkin kanaatimi belirtmekle yetinmek isterim.

Politika önünde sonunda bir tarihi konjonktürün sınırları ve olanaklarının doğru analizi üzerinde doğru öngörüler yaparak hareket edebilen bir kolektif yaratabilmeye dayanıyorsa eğer, ÖDP, bunu mümkün kılabilecek potansiyelle yola çıktı. Yukarıda anılan özellikleriyle ÖDP, politika yapma tarzında dünyanın ve Türkiye'nin bugününün gereklerine uygun bir 'yenilenmeyi' ve 'yan yanalığı' hedefliyordu. Ancak bu özellikler, tabii ki diyalektiğin yasasını izleyerek, ÖDP projesini özgün kıldığı kadar, gerçekleştirme sürecinde parti içinde ve dışıyla gerilimlere de neden olacak yeni ve çelişkili, bu yüzden de zorlayıcı özelliklerdi.[2] Sonuçta partinin reel politika tarzlarını aşmaya ve emekçi sınıfların önderliğinde toplumsal mücadelelerin sözcüsü olmaya yönelik politik kudretinin sınırının, bu

---

2 Kabul etmek gerekir ki, ÖDP projesi, başlangıcından itibaren kendi içinde gerilimler taşıyan bir projedir: Bir yandan mevcut burjuva kamusallığının, üstelik hukuk devleti gibi temel ilkesinin yok sayıldığı bir yasal-politik bağlamda, güçten düşmüş parti biçimini seçmek, öte yandan bu parlamenter parti politikasının içinde sürdürüldüğü hiyerarşik yapılanmalar ve iktidar oyunları dışında kalarak müdahale ve dönüştürme gücüne sahip geniş bir hareket olmayı istemek. Bir yandan partinin homojen iradesiyle toplumsal muhalefeti örgütlemeyi hedeflemek, öte yandan kendi içinde heterojen, girişimci ve taban inisiyatifli, eklemli, saçaklı bir muhalif çoğulluğun ve yaratıcı projelerin geliştirilmesi tasarısıyla yola çıkmak. Politikanın toplumsallaşmasını ve tabanda çok yönlü yeni yaşam filizlerinin uç vermesini sağlayacak yerel proje ve hareketlerin geliştirilmesini ve bağlantılandırılmasını amaçlamak. Bir yanda geleceğe ilişkin bir vizyonu yaratma, buna uygun program ve stratejiler geliştirme gereği, öte yanda ve üstelik, toplumun acil meselelerine müdahale etmek için gündelik olarak sürekli bir koşuşturma içinde, cazibesi artık kolektif olmayan bir gelecek vizyonunu, ilçelerden parti meclisine, parti içi sosyal ve kamusal yaşantıdan toplumsal örgütlenmenin her düzeyine dek bugünden yeşertmeyi arzulamak. Hem devlet içinde yoğunlaşmış iktidara karşı ve hem de toplum içindeki iktidar ilişkileri ve odaklarına karşı mücadeleyi hedeflemek. Bir yandan kapitalizmin yeni işleyiş biçimlerine ilişkin, politik sonuçlar çıkartılabilecek temel ekonomik ve toplumsal analizler yapma, bu yönde memleketin tüm radikal sol zihinsel katkılarının akabileceği mecralar yaratma ve bu tür analizlerin ilçelerden parti meclisine dek tartışılması ve yaygınlaştırılması gereği. Öte yandan, mevcut analitik ve politik dili jargonlarından özgürleştirerek, gündelik yaşamın temel sorunları etrafında toplumla temas edebilen bir dil geliştirmek, yüzyüze ilişkilerden kitlesel medyaya dek iletişim kanallarıyla bu politikaları yaygınlaştırmak. İçinde yaşadığımız ve atıştığımız ak-kara ikilemlerini geçersizleştiren olgu ve gelişmeler altında ekonomiden medya konusuna dek 'devlet mi, piyasa mı' ikilemine sıkışmayan doğru tutumlar alabilmek için politik ve kültürel tahayyül sınırlarını zorlayan gerekli düşünsel canlılığı ve tartışmayı geliştirmek, öte yandan da polis devleti uygulamaları başta olmak üzere vehameti apaçık gelişmeler ve meseleler etrafında zamanında ortak protesto ve kampanya hareketleri yapmak. Refah Partisi ile MGK arasında seçim yapmaya zorlayan politik gündemi, bu ikiliğin içine hapsolmadan değiştirmek. Bir yandan Kürt hareketini desteklemek, ama bir yandan da ittifak ya da ilişkilenmeyi milliyetçi ya da etnik kimlik politikasıyla değil de, sınıf politikası temelinde gerçekleştirmek istemek. Emek eksenli, haklar ve çıkarlara dayalı yürütülen sınıf politikasıyla yaşam politikasını beraber düşünmek ve yürütmek. Bütün bunları, geçmişten taşınan farklı, çelişkili ve sıkça tıkayıcı alışkanlıklar ortamında, birbiriyle çekişme içinde olan politik grup ve kimlik politikaları, kişisel ve teorik tutumlar içinde bir arada durmaya çalışarak, konuşarak, tartışarak ve sokağa çıkarak yapmaya çalışmak. Bir yandan yenilenmiş bir politik yaşam üretebilmeyi: politikayı oy vermeye, politik örgütlenmeyi üye kazanmaya indirgemeyen sosyal-politik bağları ve yaşam biçimlerini geliştirmeyi sahiden arzu etmek; öte yandan partililer olarak çoğunlukla iş-ev-boş zaman şeklinde zaman-mekan olarak kompartmantalaşmış yaşam tarzlarına mahkum olmak...

zorluklarla baş etme gücüyle; dönemin ekonomik, toplumsal ve politik koşullarının izin verdiği bir zeminde, örgütlenen somut grup ve kişilerin karşılaşmalarının açığa çıkardığı-çıkaracağı kolektif yaratıcılığın ölçüsüyle; ve bu enerjinin politik öngörü, program, örgütsel biçimler, eylem tarzları, kitleselleşme ve kendi kendini düzeltme açısından uzun vadede nasıl kanalize edebildiğiyle bağlantılı olması kaçınılmazdı.[3] Bu süreçte ÖDP, yukarıda sayılan temel özellik alanlarının hepsinde parti içi ve dışına yönelik olarak kısmi gerçekleşmeler sağladı. Özellikle ilk iki yılda, dönemin somut güncel meseleleri (Susurluk skandalı, RefahYol ve 28 Şubat 1997 süreci) etrafında doğru politik tavırlar alarak (Bilmek İstiyoruz; Halk Süpürecek; Ne RefahYol Ne Hazırol kampanyaları), toplumsal muhalefetin nabzını da tutabilen (Sultanahmet Mitingi...) kitlesel eylemler gerçekleştirdi. Türkiye'de parti yönetim organlarında kadın kotası uygulayan ve parti içi kamusal yaşamda cinsiyetçi davranışları yargılayan ilk parti oldu. ÖDP, emek örgütleri ve demokratik kitle örgütleriyle ilişki içinde çalıştı ve özelllikle 1990'ların ikinci yarısında yükselen önemli sivil inisiyatifler ve girişimlerde motor gücü ya da katılımcı olarak yer aldı. Ama 18 Nisan 1999 genel seçimlerinin sonuçlarının yarattığı hayal kırıklığı ve sonrasında gerileyen toplumsal muhalefet, ekonomik kriz ve moral durgunluk döneminde, ÖDP projesinin içerdiği mevcut çelişkilerin yarattığı sorunlar birbirini bağlayarak çökeldi.[4] Birbirleriyle ilişkili olan bu sorun noktaları şöyle topar-

3 Kolektif yaratıcılık konusunda bir 'imge' oluşturmak için, ilk kısımda yer alan Miriam Hansen'ın yazısında 'ilişkisellik' konusunda alıntıladığı Fredric Jameson'ın sözlerine bakabiliriz: "...İlişkilendirme edimi, dakik ve fâsılalı bir edim; enerjilerin süreksiz bir alışverişi; ayrımların sınırlarını çapraz kesen bir ateş parçası, bir parıltı olacaktır." Aslında ÖDP'nin kuruluş sloganları arasında yer alan ama genellikle basmakalıp biçimde algılanan 'aşkın ve devrimin partisi' sloganıyla kastedilen ve umulan şey, bir başka dil içinden Rosa Luxemburg'un da ima ettiği, ancak sahici bir ortaklaşalığın ürünü olabilecek bu kolektif parıltıydı.

4 1999 seçimleri öncesinde ÖDP içindeki temel tartışma konusu, partinin HADEP'le kuracağı ilişkinin biçimi ve ölçüsüydü. Aslında bu tartışma, seçimlerin yaklaşmasıyla birlikte kendini dayatan 'ittifaklar'a ilişkin pratik bir sorunun tartışılmasının ötesinde, ÖDP'yi oluşturan temel bileşenlerin, grup ve platformların Kürt sorununa bakışındaki kimi önemli farklılıkların su yüzüne çıkmasıydı. Nitekim sonraki dönemde parti içinde ortaya çıkacak ayrışmanın ilk işaretleri, seçim sürecindeki bu gruplaşmalar etrafında kendini gösterdi. Ancak 1999-2002 seçimleri arasında kalan dönem partinin dışındaki toplumsal ve politik konjonktürün temel gerilim hatlarının Kürt meselesinden farklı alanlara kaydığı bir dönem oldu. Bir yandan Erbakan'ın başbakanlığı altındaki RP-DYP koalisyonu, Türkiye'nin zaten gündeminde olan İslam-laiklik çatışmasını iyice öne çıkardı. Ordunun başını çektiği 28 Şubat cephesi, toplumun demokratik dinamiklerinin önemli bir kesimini yedeklemeyi başardı. ÖDP ise bu dönemde "Ne RefahYol Ne Hazırol" sloganıyla sözkonusu gerilimin iki tarafına birden bir karşı koyuşu geliştirmeyi önüne koyduysa da, bu politikayı etkin bir hamleye dönüştüremedi. Bunun ötesinde Türkiye anılan gerilimin gölgesinden henüz kurtulamadan tarihinin en büyük ekonomik krizine sürüklendi. IMF'nin neoliberal politikalarının uygulanmakta olduğu bir dönemde bu kriz, yol açtığı ekonomik ve sosyal çöküntüyle, emekçi sınıfların neoliberalizme karşı bütünlüklü muhalefetinin örgütlenmesi için uygun bir zemin oluşturduysa da, kendi içindeki gerilimleri aşamayan ve bir ayrışma sürecine sürüklenen ÖDP, toplumun hızla yoksullaşan kesimleriyle organik bağlar kurmayı başaramadı. Bu politik ve moral sis-duman dönemi ile parti içi gerilimlerin çökelmesi arasında kilit bir bağ olduğu söylenebilir.

lanabilir: politik programın ekseni üzerinde (özellikle Kürt hareketiyle ilişkilenme biçimi; demokratik hakların genişletilmesi; emekçi sınıfların ve birliklerinin somut taleplerine yönelik birleşik mücadele ve AB konusu; ve de tüm bunların bağı ve öncelikleri hakkında) ortaya çıkan uzlaşmazlıklar; böylece kısa, orta ve uzun vadeli programatik hedeflerin ayırt edilerek bütünleştirildiği ayrıntılı bir politik program üzerinde uzlaşılamaması; 1990'ların sonunda emekçi sınıfların acil sorunlarına çözüm arama ve kitleselleşme konusunda yetersizlik; eylem metodları üzerinde anlaşmazlık ve bu açıdan mevcut verili parti hukukunu bozan girişimler; hegemonik gücü olabilecek politik fikir üretiminde ve konsensüs arayışıyla konuşup ortak kararlar geliştirmede, kendi üzerine düşünme ve her düzeyde eleştirel tartışma, birbirinden ve hatalardan öğrenme süreçlerinde yaşanan ciddi tıkanıklıklar; özellikle de çoğulcu örgütsel biçim olarak parti, işleyişi ve eylem tarzları üzerinde sorunları düzeltici etki yapacak yaratıcı çözümler üretememe; ve böylece de partideki ana politik grupların ve bağımsızların ayrışması ve kutuplaşması.[5]

Aslında anılan bu sorunların, sadece ÖDP'ye ait olmayan, Türkiye sosyalist solunun sosyokültürel yapısına bağlı geleneksel politik kültürünü de ilgilendiren ve farklı politik çevrelerin farklı görüş ve vurgularla değerlendirdikleri politik-programatik, örgütsel ve kültürel sorunlar olduğunu söylemek yanlış olmaz.[6]

Sonuçta bu dönemde oluşan toplumsal tepki, sınıf mücadelesine kanalize olmak yerine, siyasal İslamcı hareket içinden gelip popülist söylemini 'yoksulluk-yolsuzluk-28 Şubat' karşıtlığı üzerine kuran AKP'yi iktidara taşıdı.

5 21 Ocak 1996'da kurulmuş olan Özgürlük ve Dayanışma Partisi'nde (özellikle Devrimci- Yol ve Kurtuluş geleneklerine bağlı) politik gruplar arasında yaşanmaya başlayan gerilimler, 2001 sonunda partide bir ayrışma süreciyle sonuçlandı. ÖDP'den ayrılan ve ağırlıklı olarak bağımsızlardan oluşan Maçka İnisiyatifi Platformu, [partileşmeyi de amaçlayan] Sosyalist Emek Hareketini (SEHİ kurarken; Kurtuluş grubunun başını çektiği platform, Sosyalist Demokrasi Partisi (SDP) olarak örgütlendi; ÖDP'deki *Sosyalist Politika* dergisi çevresinin bazı üyeleri de Türkiye Komünist Partisi'ne (TKP adını alan eski SİP'e) katıldı.

6 Türkiye solunun politik kültürü; onu biçimlendiren ve darbe-baskıların yoğun zorlayıcılığını da içeren tarihsel-toplumsal koşullardan ayrı düşünülemez. Ama bu koşullar içinde kültürel oluşumların rolü de önemsiz değil. Yukarıda kültürel sorunlardan, politik davranışlarımızı belirleyen ve politik yaratıcılığa çelme takan kimi alışılmış görme, duyma ve konuşma biçimlerini ve bunlar üzerine eleştirel düşünmedeki tıkanıklığı kastediyorum. Batı'daki kamusal alan tartışmalarına baktığınızda onların rasyonel akıl yürütme ve eleştiri kültürünün egemenliğinden şikayetçi olup, anlaşmanın ille de sadece bu tür bir akıl yürütme tarzıyla birlikte anılmasını, bu anlaşma tarzının sınıf-cinsiyet-kültür açısından dışlayıcı olmasını eleştirdiklerini görüyoruz. Bizdeki durum bunun neredeyse tersi gibi görünüyor; bizler, sosyallik, yardımlaşma, dayanışma, grup aidiyeti gerektiren birincil, yakın sosyal ilişkiler ve birbirimizle konuşma açısından oldukça yeteneklyiz. Sadece ÖDP'nin kuruluş ve gündelik işleyiş sürecine bakıldığında bile, memleketin sayısız yerinde sayısız kişinin tüm zamanlarını, konuşma, el emeği ve diğer zihinsel yeteneklerini başkalarıyla bütiştirerek nasıl iletişimsel güce dönüştürdükleri görülebilir. Ama iş üstünde canla başla çalışma, örgütsel olarak toparlanmayıp kendiliğindenliğe bırakılınca, ya işi belirleyenlere bağımlılıkla ya da kişisel ilişkilerin yarattığı rüzgarlara açıklıkla sonuçlanabiliyor. İçe-yakına bakışımızı aynı

Özellikle Türkiye solunun ve emekçi kitlelerin parçalılığını aşarak kitlesel bir hareket üzerinde yükselebilecek, güçbirliği içinde etkin ve dinamik bir örgütlenme yaratabilmek hedef ve niyetinin herkesçe paylaşıldığı, ama bunu gerçekleştirmenin hiç de kolay olmadığı gerçeği, 3 Kasım 2002 seçimleri öncesinde kurulan DEHAP oluşumu (Emek, Barış, Demokrasi Bloğu) aracılığıyla da kendini gösterdi. Oluşumun bu yöndeki sorunları seçimlerin ardından bileşenlerinin, ittifak, cephe, çatı partisi/örgütü, blok, organik parti, ayrı örgüt-ortak eylem ve ortak ilkeler gibi terimler etrafında sürdürdüğü tartışmalarda belirginleşti. Ayrı ayrı ama hep birlikte yol alabilmek ve politik müdahale gücüne sahip olabilme problemleri, varlığını sürdürüyor. Bu nedenle, kuruluşu itibariyle ÖDP projesinin ve bu projenin gerçekleştirilme biçiminin ve bu sürecin çelişkilerinin analiz ve eleştirel değerlendirmesi, ÖDP'lilerin olduğu kadar partiden ayrılan grupların da ve genel olarak Türkiye'de sosyalist mücadelenin de geleceğini belirleyecek önemli faktörlerden biri olduğu söylenebilir.[7] ÖDP projesini ve deneyimini hakkıyla

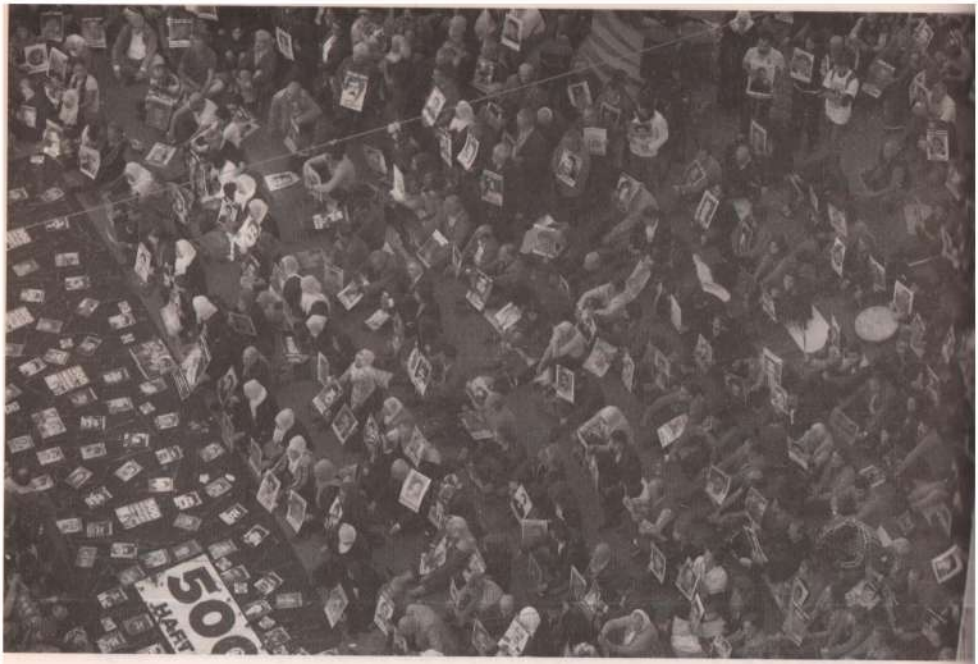
---

anda bize uzak-yabancı ve genel olana da eşitçe yöneltmediğimizde, kendimize, ötekine ve bizi bağlayan yapıya yönelik eleştiri kültürü içeren örgüt içi bir kamusal akıl yürütme tarzını hakkıyla sürdüremiyoruz. Fikirlerimizi, yerleşmiş kişi-grup kimliği-karakterinden ayırt ederek özgüvenle ortaya koyup eleştiriye açık kılmakta ve 'anlaşmaya yönelik' konuşmada zorlanıyor; böylece de kendimizi sürekli düzeltme ve canlı bir fikir hayatına sahip olma açısından engelliyoruz. Bu ve benzeri türden kültürel oluşumlar, hele ki 'yan yana yenilenme'yi hedeflemiş bir örgütlenme açısından önemli olan çok yönlü kişilerarası ve gruplararası iletişimi olduğu kadar temel kolektif kararların üretim sürecini de olumsuz yönde etkiliyor. Ayrıca, partiler, sendikalar ya da benzeri politik yapılar, yalnızca formel kurumlar değildir, aynı zamanda toplumsal hareketler ve sosyal oluşumlardır. Politik bir formel kurumlaşmanın kendini yenileyebilmesi, öznesi olan politik oluşumun, kişilerarası bir ilişki ağı ve bir toplumsal hareket olarak kendini yenileyebilmesine bağlıdır. Bu aynı zamanda, yeni bir güç inşa etmeyi mümkün kılacak bir anlam-değer dünyasının ve yaşam şeklinin, yani yeni bir kültürün şekillenmesini de gerektirir. Raymond Williams'a göre, "insanların mücadele içinde ve eylem aracılığıyla değişeceği doğrudur. Egemen bir duygu yapısı olarak derinleşmiş her şey sadece aktif, yeni tecrübe aracılığıyla değiştirilebilir. Ama bu, değişim işinin eyleme devredilmesi anlamına gelmez. Tam tersine, başarılı bir sosyalist hareketin önüne koyacağı görev, olgu ve örgütlenmeyle olduğu kadar duygu ve hayal gücüyle de ilgili olacaktır." Bu mantık içinde Williams, 'işçi sınıfının önde gelen kurumlarının, politik mücadele için vazgeçilmez birincil araçlar olmasının yanı sıra, yaratıcı kültürel başarılar' (buluşlar) olduğunu düşünür (bkz. Terry Eagleton, ***Raymond Williams: Critical Perspectives***, Boston, Northeastern UP., 107). Muhtemelen Witliams gibi düşündüğü için İtalyan sendika Lideri Bruno Trentin günümüz dünyasında "sendikayı yeni gerçekliklerle ilişkili kılmak, gerçek bir kültür devrimi gerektirir, çünkü sendikanın tarih boyunca taşıdığı temsil anlayışını terk etmeye ihtiyacı vardır" der. (Aktaran Ronaldo Munck, ***Emeğin Yeni Dünyası***, çev. M. Tekçe, İst., Kitap Y., 2002, 224). "Sosyalist Değerler ve Kültür" üzerine bir deneme için bkz. James, Petras, ***Küreselleşme ve Direniş***, çev. A. Ekber vd., İst., ***cosmopolitik kitaplığı***, 2002, 245-249.

7 Türkiye sosyalist hareketini 1999'lara dek; düşünsel zenginlik, sınıfla ilişkiler, örgütsel yetkinlik ve politik stratejiler açısından değerlendiren bir yazı için bkz. Metin Çulhaoğlu, "Dört Gösterge Işığında Türkiye Sosyalist Hareketi," ***Sürekli Kriz Politikaları 1***, İst., Metis Y., 2004, 172-193. ÖDP incelenirken, tabiatıyla, siyasal partilerin incelenmesi için geliştirilmiş olan yaklaşım ve metodlar temel alınacaktır. Bu bağlamda 'kamusal alan' kavramının kendisi de normatif-analitik olarak ÖDP'nin incelenmesinde geçerli olabilecek kavramsal araçlardan birini oluşturabilir. Bu çer-

değerlendirmek ve bundan öğrenmek, 'yeniden başlama yetisi'ne de güvenmek; dünden bugüne tüm devrimci ve muhalif kuşakların hayallerini, başarılarını ve yenilgilerini sahiplenerek, farklı yer ve örgütler içinde durarak da olsa, 'geleceği yeniden birlikte kurmaya' girişmek anlamına gelir. Eleştirel akıl, açık tartışma ve pratik politika arasındaki ilişki önemli; çünkü Marx'ın dediği gibi, "yapımızı gerçekte inşa etmeden önce hayalimizde inşa ederiz."

çevede akla ilk gelen inceleme konuları ve sorular şunlardır: İlkin, partinin örgütsel yapısı ve ilişki mekanizmaları nasıldır? Parti içi kamusal alanın nasıl kurulduğu, gerek parti meclisi ve diğer yönetim kurulları içinde, gerekse il ve ilçe merkezleri arasındaki iletişimin, bilgi üretimi, konuşma, tartışma ve karara varma süreçlerinin nasıl işletildiği; hangi temel konuların, [hangi il, ilçe, yöredel ana tartışma noktalarını oluşturduğu; bunlar etrafındaki tartışmanın tarzı ve içeriği, dolayısıyla parti içi kamusal alanın niteliği ve bunun politik ve kültürel sonuçları, başlıbaşına bir araştırma konusudur: ÖDP, 'çokluk içinde birlik' oluşturma meselesiyle nasıl başetmiştir? Parti içi iletişimde 'eşit katılım ve özgür söylem' ilkesi ne tür prosedürlere bağlanmış, ne ölçüde geçerli olmuş ve içselleştirilmiştir? Parti Meclisi ve diğer karar alma organlarında karara varıcı tartışmalar, ne ölçüde 'kendi kendini düzelten' bir söylemsel tartışmaya açık olmuştur? Partide özel ve kamusal meseleler ayırt edilmiş midir? Nasıl ve hangi etkiyle? Negt-Kluge'nin 'mahremin tiranlığından kurtulmak' dediği durumla ilgili mesele nasıl algılanmış ve 'işbirliği'ne ilişkin meseleler nasıl ele alınmıştır; birlikte günlük işleri yapmanın ve eylemleri örgütlemenin yolu yordamına ilişkin nasıl bir politik kültür gelişmiştir? Partinin kendi dışıyla kurduğu ilişki, ikinci ana sorundur. Bu açıdan Partinin programı başlıbaşına önemli bir konudur. Bu program nasıl bir politika, politik iktidar anlayışı, taşıyıcı politik özne/ler, politik hedefler ve mücadele biçimleri tasarımını yansıtır? ÖDP, Türkiye'nin hangi temel meselelerini nasıl ele almış ve istediklerini gerçekleştirmek için ne tür öngörülerde bulunmuş, bunlar için kısa, orta ve uzun vadeli ne tür çözüm önerileri geliştirmiştir? Bu programın hedefleri uyarınca hangi eylem tarzları ve eylemler geliştirilmiştir? Hangi temel toplumsal çelişki ve sorunların üstüne ve hangi başarıyla gidilmiştir? Sınıfla ilişki nasıl kurulmuştur? Partinin politik etkinlikleri, eylemleri, araçları ve söylemleri aracılığıyla kapsadığı kamuları nasıl tasavvur ettiği, partiye üye olan ya da bağlanan kesimlerin toplumsal profili, partinin kendi kamusuyla ve genel kamuyla [toplumla] kurduğu ilişkinin biçimleri ve politik dilinin niteliği nasıldır? ÖDP, bir parti olarak amaç ve hedeflerini, söylemleri ve eylemleri aracılığıyla nasıl kamusallaştırmıştır? Hangi mekanlarda, hangi toplumsal kesimlerle birlikte, ne tür sorunlarla baş etmeye çalışarak, hangi araçlarla? ÖDP'nin gerek kendi içinde gerekse dışıyla ilişkisindeki çelişkiler neterdir; bunlar, kendini yenilemesi ve enerjisini tazelemesi açısından imkanlar sunmuş mudur? ÖDP'nin söylemlerinde kullandığı 'kamusal alan' nosyonunun içini nasıl doldurduğu ve parti içinde bu konudaki çatışmalı görüş ve yaklaşımlar da bir inceleme konusudur. Ve ÖDP sonuçta, hangi toplumsal koşullar altında, toplum düzeyinde 'kamusal alanı yeniden sahiplenme' konusunda nasıl bir politik tasavvur, program, strateji, örgütlenme, söylem ve eylemlilik hali geliştirdi?



KAYIP
KAYIPLAR BULUNSUN FAİL
YARGILANSIN!

14
'Çıplak' İtaatsizlik Olarak 'Cumartesi Anneleri'

ERKAN KAYILI

21 Mart 1995 günü kaçırılan Hasan Ocak'ın cesedi 5 gün sonra Beykoz yakınlarındaki ormanlık bir bölgede bulunduğunda, gencin ailesinin arama çalışmaları sürüyordu. 55 gün sonra Adlı Tıp'tan gelen bir telefon sayesinde Kimsesizler Mezarlığı'na gidilip, orada gömülenlerin resimlerinden tanınınca, Hasan Ocak'ın akıbeti kesinlik kazandı. Kayıp olduğu dönem boyunca, gerek yazılı gerekse görsel basında çıkan onca habere karşın Hasan'ı kaçıranlar adeta herkese meydan okuyarak büyük bir fütursuzlukla cinayeti işlemişler, ceset bulunduktan sonra da herhangi bir açıklama yapma zahmeti bile duymamışlardı. Böyle şeyler daha önce de olmuştu Türkiye'de. Ancak bu defa her nedense, belki daha öncekilerde olmadığı kadar bazılarımızın kanına dokunmuştu. Hasan Ocak'ın cesedi ilk bulunabilendi. Dönemin İnsan Haklarından Sorumlu Devlet Bakanı Algan Hacaloğlu'nun olay sonrası 'sessiz kalma hakkını' kullandığını söylemesi, gene aynı ormanlarda Rıdvan Karakoç'un da ölü bulunması, Kimsesizler Mezarlığı'nda 200'den fazla cesedin gömülmüş olması bardağı taşırmıştı.

Oysa biraz düşünüldüğünde birtakım noktaları saptamak hiç de zor değildi. İstanbul'un orta yerinde birisini kaçırmak için bu işi yapmaya muktebir olmak, yani donanımlı olmak, araba, zor kullanılmışsa sopa, silah sahibi olmak, yok başka türlü 'kaçırılmışsa' bunu imkanlı kılacak yetkilerle donanmış olmak gerekliydi. İstanbul Emniyet Müdürü hiçbir açıklama yapmamıştı. Emniyet Müdürü bizim vergilerimizle aldığı maaşını hak etmemiş, aldığı para karşılığı yapmak zorunda olduğu işini savsaklamış, bizim onu 'memur' ettiğimiz görevini ihmal etmişti. Bu ülkenin yurttaşları olarak birkaç arkadaş, kamu güvenliğinin ciddi olarak sarsıldığı ve daha da önemlisi suçluların saptanıp bulunması işinin unutulduğu bir ortamda tepki göstermeli, 'yetkilileri' göreve zorlamalıydık. Ne yapabiliriz, hatta ne yapmalıyız diye aramızda konuşmaya başladık. Tepki göstermeliydik. Tek tek yurttaşların tepkilerini gösterebilecekleri bir form bulmalıydık. Ümraniye'deki musluk tamircisi de, İçerenköy'deki bakkal da, Sirkeci Vergi Dairesi'ndeki kamu çalışanı da, İTÜ'deki öğrenci de, özetle her isteyen protestoya katılabilmeliydi. Protestonun sürekliliği esas olmalıydı. İnatla, bıkıp usanmadan kayıp insanların

aranmasına ve gündemde tutulmasına devam edilmeliydi. Yani projenin 'çoğaltıcılığı' başattı. 'Sürekli protesto' biçimleriyle ile her isteyen kendi hayat ve çalışma alanında tepkisini ifadelendirebilmeliydi. Bir karikatürcü, bir şarkıcı, bir oyuncu vs. kendi dilinde ve kendi istediği biçimde kayıpların aranması ve faillerin bulunması talebini dile getirebilmeliydi.

Talep son derece yalın ve açık olmalıydı. Bizler, yani tek tek bireyler kayıpların son bulmasını, kaybedilenlerin akıbetlerinin ortaya çıkarılmasını, sorumluların bulunmasını talep etmeliydik. Burada kaybedilenin siyasal, dini inançları, etnik ve kültürel kökenleri önemli değildi. Hedef 'kaybedilme' eyleminin kendisi olmalıydı. Protesto politik bir gösteri olarak tasarlanmamalıydı. Amaç, propaganda ve teşhir değildi. Bizler sonuç almaya girişmeliydik. Günün birinde kamu vicdanının harekete geçirilmesiyle yetkilileri açıklama yapmaya, kamuoyu baskısıyla görevlerini yapmaya ve giderek 'kaybedenlerin' hareket alanını daraltmaya çalışmalıydık. Şiddeti dışlayan bir 'çıplak' itaatsizlik göstererek, meşruiyetimizi, güvenliğimizi tehdit eden kayıpların sona erdirilmesi ve faillerin bulunması talebinden almalıydık. Belki bir yasayı bilerek ve isteyerek ihlal ederken, ondan daha üstün olan bir hukuk normunu işlevli kılmaya çalışmalıydık. Sonuçlarına tamamen bilerek katlanacağımız meşru bir çizgi esas olmalıydı. Sözümüz ile eylemimiz arasındaki mesafenin mümkün olduğunca kısaldığı, yaptığımız şeye kendimizin inanmasını imkanlı kılacak, kendimizi gerçekleştirebileceğimiz bir form, protestomuzun ve amacımızın güvencesi olacaktı.

Bu süreçteki beklentimiz, siyaseti, yerleşik otorite ve kurumların dışında, kendi talepleriyle tek tek bireylerin iradesine bırakarak toplumsallaştırmak ve kamusal alana yaymaktı. Başka bir ifadeyle, siyaseti profesyonel bir uğraş olarak değil, her birimizin gündelik hayatına yedirilmiş bir hayat tarzı olarak yeniden kurmak... 'Çıplak' bir insiyatif oluşturulmalı, manipülasyonun önüne kesecek bir şeffaflık içinde herkesin özne olabileceği, kolektif bir protesto biçimi olarak her birimizin kendisine ait hissedeceği bir tarz örülmeliydi. Yani protestomuzun bir 'örgütü' olmamalıydı. Deyim yerindeyse herkes bir 'örgüt' olmalıydı. İtaatsizliğimizin tek tek bizleri harekete geçiren ahlaki bir saiki olmalıydı. Son derece açık ve ağır sonuçları olan ve kimsenin savunamayacağı bir haksızlığa karşı tepki göstermekten doğan meşruiyetimizi, bu haksızlığı telafi edecek yasal olanakların olmaması veya kullanılamaması pekiştirmeliydi. Anayasal düzeni tehlikeye atmayacak bir simgesel itaatsizlik bizleri buluşturmalıydı.

Zorluklarla karşılaşacağımızı biliyorduk. Ne kadar meşru olursak olalım, itaatsizliğimiz, gerek 'kaybedenler' gerekse de bize karşı kamu düzenini korumayı akıl edenler için bir çatışma hazırlığı gibi algılanacaktı. Toplumumuzda çatışma kültürü olmaması nedeniyle her karşı karşıya gelme eyleminin bir olumsuzluk gibi kavranması sonucu, eylemimiz toplumun hatırı sayılır bir bölümüne cazip

gelmeyecekti. Öte yandan demokratik hukuk devletinin artık DGM savcılarının bile kabul ettiği yokluğu, en barışçı eylemlerin bile anayasal düzene bir başkaldırı gibi ele alınması, şiddetle bastırma alışkanlığı, itaatsizlik ve hatta soru sorma karşısındaki tahammülsüzlük ve ezme kültürü karşımızda duruyordu. Hal böyle olunca da ne kadar barışçı biçimlerle olsa da itaat etmeyenler, karşı gücün şiddete yatkınlığını bildiklerinden kendilerini psikolojik olarak gerçek bir çatışmaya hazırlayacaklardı. En ufak bir itiraz ve müdahale belirtisi süratle itiş kakışa, copa, saldırıya neden olacak ve 'direnişe' dönüşebilecekti. Düzen güçlerinin yaratacağı durum, bu gibi eylemleri daha çok sahiplenen solcular açısından da, alışılagelmemiş bu tip 'çıplak' itaatsizlik, bu protestoyu süratle 'kendi' politik fayda bekleme, herhangi bir protestoyu süratle 'kendi' politik üslubuna uydurmaya çalışma geleneğinin köklü varlığı, eylemlere 'önderlik etme' adına keyfilik ve ayırt edilme hastalığı, radikalizmi kullanılan yöntemler ve kullanılan dilde arama kolaycılığı karşımızda bir direnç oluşturacaktı. Resmi güçlerin önceden tahmin edilemez ve orantısız şiddeti karşısında bizzat protestoya katılanların karşılık verme refleksi giderek katılımı daraltan bir yöne ve birbiriyle bir nüfuz ve prestij savaşı veren iki gücün çatışmasına dönüşebilecekti.

Bütün bu avantaj ve dezavantajlara rağmen bizler, sürekliliğiyle adeta uyumaya çalışan birisini öfkelendiren ve sinirlendiren bir sinek misali karşımızdaki güçleri rahatsız eden, kendisini üstün ve sorgulanamaz bulan 'yüksek' gücün karşısına, kendimizce en radikal biçimde çıkmaya karar verdik. Başlangıçta biliyorduk ki, bu itaatsizlik çağrısı bazılarına cazip gelmeyecekti. Biz başlayalım dedik.

Yakın arkadaşlarımıza açıldık, bir dizi görüşmeden sonra 27 Mayıs 1995'ten başlayarak her cumartesi saat 12.00'de Galatasaray Lisesi önünde sessizce oturmaya karar verdik. Önerimiz başlangıçta bazılarının dudak bükmesiyle karşılanmış olsa da kararlıydık. Hiçbir hazırlık yapmadan, sadece aramızdan birisinin basın kuruluşlarını haberdar etmek için gösterdiği özveriden bile habersiz başladık. Polis geldiğinde ise önceleri 1 saat oturacağımızı aramızda konuşmamıza karşın, çekingenlikten de olsa gerek "Yasak mı yani, sadece oturuyoruz" gibi gerekçelerle polisi oyalayarak yarım saat sonra dağıldık. Bir kahveye gidip geleceği tasarlamaya çalıştık. Kamu düzenini bozduğumuz, Toplantı ve Gösteri Yasası'nı ihlal ettiğimiz gerekçelerine karşı da bir çare bulduk. Her hafta bir basın açıklaması yapacaktık. Basın açıklaması yapmak herkesin hakkıydı; hiçbir illegal yanı yoktu ve biz de bunu kayıplar konusunu gündemde tutmak için yapacaktık. Bu arada kayıpların fotoğraflarını elde edip basına gösterme fikri gelişti. Aramızdan bazıları bu görevi üstlendi.

Doğrusunu söylemek gerekirse çağrımız başlangıçta büyük çoğunluğunu kadınların oluşturduğu bir grup tarafından benimsendi. İlk katılımcıların kadınlar olması rastlantı değildi. Onlar kayıp annelerinin acısını herkesten çok anlıyor ve paylaşabiliyorlardı. Ayrıca, her çatışma ortamında buldukları yumuşak çözümler ve güç gösterisinden kaçınma yatkınlıkları ve rasyonalizm kadınları doğal olarak öne fırlatmıştı. Bir bakıma kadınlar oturma eyleminin doğal önderleri oldular. Daha önce çeşitli vesilelerle inisiyatifler oluşturarak etkinliklerde bulunmuş, kimseyi beklemeden kendi tepkilerini dillendirmiş bir grup oturmaya başladı. Bizler bu sivil, sessiz ve basın açıklamalı oturuşu ilan edip, kimseyi çağırmayacaktık. Zamanla itaatsizliğimiz duyulacak ve isteyen katılacaktı. Katıldıkları kadar... Slogan atılmayacak, pankart taşınmayacaktı. Ama bundan sonra ne olacağını kimse tahmin edemiyordu. İlk haftalarda Galatasaray Lisesi önünde toplanan 20-25 kişiydik. Emniyet güçleri de şaşkındı. İlk haftadan itibaren yaptığımız işin kanunsuz olduğunu söyleyerek dağıtmaya çalıştılar. Bizler inatla oturmaya devam ettik. İlk hafta etraftan geçenlerin tepkisi ilginçti. Hiç unutmuyorum, bir bankerzede kadın ilk hafta yanımıza geldi, çok haklı olduğumuzu, protestoya devam etmemiz gerektiğini, ancak esas sonucu Ankara'da alacağımızı söyledi. Hatta bize yardımcı olacak Ankaralı bir komiserin adını bile verdi. Giderek sayımız artmaya başladı. Basının ilgisi nedeniyle duyanlar gelmeye ve sessizce oturmaya başladılar. Bizler her hafta oturmadan sonra civardaki bir kahveye gidiyor, bir sonraki hafta için basın açıklamasını yazma, kayıpların fotoğraflarını temin etme gibi işleri aramızda bölüşüyor ve dağılıyorduk. Yavaş yavaş bizzat kayıp yakınları aramıza katıldılar. Hasan Ocak'ın annesi ve babası, o günlerde kaybolan Düzgün Tekin'in annesi ve babası her hafta gelmeye başladılar.

Haziran 1995'ten itibaren polis sertleşti. Oturan kırk-elli kişiye karşı, Galatasaray meydanı ve çevresi abartısız yüzlerce polis tarafından çevriliyor, oturduğumuz yere polis arabaları park ediyordu. Bizler ise onların otolarının kapladığı yerin biraz yan tarafına oturmaya devam ediyorduk. Temmuz 1995'te polis fiilen müdahale ederek 10-15 arkadaşımızı gözaltına alarak bizi dağıttı. Arkadaşlarımızı birkaç saat sonra serbest bıraktılar ve ertesi hafta oturmaya devam ettik.

14. hafta polisin enteresan bir müdahalesiyle karşılaştık. Belki de ilk kez Türkiye'de polis bizler otururken yoldan geçenlere bizlere karşı bildiri dağıtmaya başladı. Bu bildiri dağıtma ertesi hafta da devam etti. Sonra ne oldu bilinmez. Beyoğlu Emniyet Amiri görevden alındı ve bir başka yere sürüldü. Yazılı ve görsel basın bizden her hafta bahsetmeye devam etti. Her şey kendiliğinden gelişiyordu. Yabancı basın organları da ilgilenmeye başladılar. Japonya'dan İtalya'ya, Arjantin'den Fransa'ya kadar dünyanın her yerinde bizlerden ve Türkiye'deki kayıplardan söz edilir oldu. Etki alanı genişleyen kayıpları protesto 'eylemi,' elbette başlangıçtaki perspektiften haberdar olmayan ve geleneksel direnme biçimlerinden başka türlü mücadele biçimlerine yabancı çevre ve toplulukların dikkatini çekmekte gecikmedi. Şimdi sıra polisin kanıksamış ve çaresizlik içindeki bekleyişinin yanı sıra bizleri 'devrimcileştirmek' ve 'eylemi politize etme' gayretleriyle uğraşmaya gelmişti. Bazı katılımcıların pankart açma, slogan atma, ülkemizdeki öteki haksızlıklar ve mücadelelerle bizimkini birleştirme çabaları nedeniyle önceleri sessizce başlayan gerginlik giderek fiili müdahaleleriyle iyice belirginleşti. Hemen her hafta bizler hafta arası bu arkadaşlarla önceden görüşerek, onları genel havaya

uymalarını ve eğer beğenmiyorlarsa kendi istedikleri yer ve zamanda istediklerini yapabileceklerini hatırlatarak itaatsizliğimizi sürekli kılmaya çabaladık.

Artık duymayan kalmamıştı. Kayıplar konusunda duyarlı sayısız kuruluş, kurum, birey, her cumartesi değişerek oturuyordu. Büyük bir kamuoyu baskısı oluşuyordu. Birden korkulan oldu. 8 Haziran 1996'da KESK kendi taleplerini dile getirmek üzere saat birde aynı yerde oturma eylemi yapma kararı aldı. Polisin aradığı fırsat doğmuştu. O cumartesi İstiklal Caddesi binlerce polis tarafından işgal edildi ve oturmamız engellendi. Aralarında Habitat için Türkiye'ye gelen yabancı delegasyondan mensuplarının da olduğu çok sayıda insan gözaltına alındı. Ancak bu defa bir farklılık vardı. Yüzlerce insan kaçmış ve polisin kendisini gözaltına almasına 'direnmemişti.' Polisin zor kullanması karşısında bazı çatışmalar da yaşanmıştı. Gözaltına alınan altı yüzden fazla insan, 24 saat sonra gene serbest bırakıldı. Ancak ondan sonra polis Habitat'ı da bahane ederek oturmamıza müsaade etmedi. Zor kullanarak bizleri dağıtıp gözaltına almaya devam etti. Polis bizleri engellemişti ama hesaplamadığı bir durumla karşı karşıya kaldı. Habitat nedeniyle İstanbul'da bulunan yüzlerce basın mensubu aracılığıyla Türkiye'deki kayıp yakınlarının mücadelesi bütün dünya tarafından bilinir oldu. Sayısız radyo, televizyon ve yazılı basın organı kayıplara karşı yürütülen mücadeleden bahseder oldu.

14 Haziran 1996'da Tabipler Odası'nda bir basın toplantısı düzenleyerek sessizce oturmamızın engellenmesini protesto ettik. Ertesi gün Ercan Karakaş, Algan Hacaloğlu, Akın Birdal, Rıdvan Budak ve Ufuk Uras'ın oturmaya gelmesi bile polisin gözaltına alma uygulamasını engellemeye yetmedi. Cumartesi inisiyatifi her hafta bilerek ve isteyerek oturmaya gelen ve gözaltına alınan insanların inatçılığı sayesinde sürdü. Ama bu itiş kakışı engellemek için bir simge özelliği taşıyan oturma yerine, aynı yere karanfil bırakma kararı aldık. Amaca ulaşıldı. Ama karanfil bırakanlar da göz altına alınmaya devam etti. Bazıları direnişin yaygınlaştırılması gibi 'çıplak' itaatsizlik kavramının kendisiyle çelişen önerileri 'radikal' öneriler olarak ileri sürmeye devam ettilerse de, bizzat bu önerilerinin takipçisi bile olamadılar. Ülkemizde yeni tanınan ve yabancısı olunan itaatsizlik kavramının anlaşıldığını ve dillerden düşmeyen meşruiyet kavramını sorgulamada yeterli kalındığını söylemek oldukça güçtü.

Ancak inatçılık sonunda kazandı. Bir kazanın olumsallığıyla birleşerek. Susurluk sonrası ülkemizdeki faili meçhul cinayetler ve kayıpların sorumlularının biraz da olsa gün ışığına çıktığı bu dönemde kaybedilme olaylarındaki payının hiç de azımsanmayacak oranda olduğunu öğrendiğimiz İçişleri Bakanı Mehmet Ağar, polisin Galatasaray oturmasına fiili müdahalesinden vazgeçildiğini açıkladı. Yeniden sessizce oturmaya başladık. Elbette ki yukarıda anlatılan, maruz kaldığımız sert çatışma ortamı müdavimlerin bileşimini değiştirmişti. Bu kez

Ethem ve Medeni'yi birlikte andılar

CUMARTESİ Anneleri, 431. Kez, saat 12:00'de Galatasaray'da toplanarak, gözaltında kaybedilenleri andı. "Türkiye'nin en uzun süreli sivil itaatsizlik eylemi için, yine buradayız" denilen anmada, kaybedilenlerin aileleri açıklamalar yaptı. Artık katillerin değil kurbanların korunmasını istediklerini belirten aileler, yakınlar ve eylemi destek verenler, basın açıklamalarında, Ethem Sarısülük'ü ve Medeni Yıldırım'ı andılar. Açıklamanın ardından aileler, haftaya yeniden buluşmak üzere ayrıldılar. Başın Yalçın

BirGün gazetesi, 30 Haziran 2013.

'devrimci' eylem yanlısı ve 'devleti alt ettiğini' sanan arkadaşların başlıca ilgi alanı cumartesi oturmaları oldu. Artık 'zaferin' doğal sonucu oturmanın yönünü değiştirmeliydi. Uzunca bir süre iki ayrı düşünce ve davranış türü arasında mücadele oturma yerinde sürdü. Bir yanda slogan atan, saygı duruşunda bulunan, pankart açan arkadaşlar, diğer yanda başlangıç perspektifinde oturmaya devam etmeye çalışanlar. Kayıp yakınlarının yaklaşık doksan küsur haftadır sürdürdükleri oturma eylemine kayıtsız kalamayan ve gündemine alan Uluslararası Af Örgütü'nün davetlisi olarak Türkiye'ye gelen ve bir cumartesi günü bizlerle oturan Arjantinli, Lübnanlı, Bulgaristanlı vs. kayıp yakınlarının konuşmaları bile onların şaşkın bakışları altında sloganlarla kesilebiliyordu. Buna karşılık nikah masasından henüz kalkmış bir çift ilk iş olarak saat 12.00'de oturmaya gelebiliyordu.

Ekim 1996'da Uluslararası Af Örgütü 6 ay sürecek bir Türkiye kampanyası başlattı. Gözler gene Türkiye'deki kayıplara çevrildi. 26 Ekim 1996'da Paris, Köln, Berlin, Sydney gibi kentlerde bizimle aynı saatte oturma eylemleri düzenlendi. Türkiye ile ilgili insan hakları raporlarında, Avrupa Parlamentosu'nda, ABD kuruluşlarında kayıplar önemli bir başlık haline geldi. *Arte* adlı Fransız-Alman ortak kanalı adına Haziran 1996'da Bernard Debord'un çektiği ve Selami Şakiroğlu'nun yönetmen yardımcılığını yaptığı 'Les Folles d'İstanbul' (İstanbul'un Çılgın Kadınları) adlı belgesel film 19 Ocak 1997'de Fransa'nın Biarritz kentindeki 10. FIPA yarışmasında en büyük ödülü kazandı. Kayıplar üzerine bu belgesel film aylarca dünya televizyonlarında gösterildi. Özsietzky Ödülü Kayıp Yakınları'na verildi. Sezen Aksu kayıplar için bir şarkı yaptı. Uzun zamandır Avrupa'daki çeşitli insan hakları kuruluşlarının Türkiye'deki kayıplarla ilgili düzenledikleri toplantılara, kayıp yakınları ve Cumartesi inisiyatifinden kişiler konuşmacı ola-

rak çağrılıyorlar. İrlandalı rock grubu U2'nun 3 Mart 1997'de çıkan "Pop" adlı albümünün kapağında "Türkiye'de gözaltında kaybolan Fehmi Tosun'u unutma" ibaresinin yeraldığı gazetelerde yayımlandı. Bu örnekler çoğaltılabilir.

Projenin çoğaltıcılığı ve yaratıcılığa açıklığının kanıtları birer birer ortaya çıktı. Bizlerin kulaklarında ise oğlunun kaybolmasından bir hafta sonra aramıza katılan Düzgün Tekin'in annesinin yarım yamalak Türkçesiyle cumartesi günleri otururken attığı feryatlar ve ağıtları kaldı. Son derece sahici ve canı yanan bir annenin çoğumuzun gözlerini yaşartan haykırışları bir başka gelişmeyi de gözler önüne serdi. Yakın zamana kadar birer ev kadını olan Emine Ocak, Elif Tekin ve diğerleri evlatlarının akıbetlerini ararken, kendilerini birden politik birer birey olma yolunda buldular. O güne kadar girmedikleri salonlarda, o güne kadar tanımadıkları insanlarla, kendi acılarını paylaşan ve başka dillerde konuşan öteki annelerle kucaklaştılar. O güne kadar karşısında konuşurken irkildikleri resmi otoriteler karşısında güçlü bireyler olarak belki de kendilerinin bile farkında olmadıkları bir güçle donanmış olarak seslerinin tonunu yükseltme rahatlığına ulaştılar. Ayrıca itaatsizlik gösteren ve o güne kadar birbirlerini tanımayan insanlar arasında oturma dolayımıyla kurulan toplumsal, insani ve siyasal ilişkilerin sanıldığından daha kalıcı ve daha sahici özelliği dikkat çekicidir.

Şubat 1997 sonuna doğru Emniyet Genel Müdürlüğü'ne bağlı İnsan Hakları ve Yurtdışı İlişkileri Şube Müdürlüğü Kayıp Kişileri Araştırma Bürosu minibüsü bir cumartesi, oturanların yanına park ederek kayıp yakınlarına yardım etmeye hazır olduğunu duyurdu. Hatta kimi polisler ellerindeki pasta ve limonatayı isteyene ikram ediyorlardı. Kayıp yakınlarının ilk hafta içi burkulmuş olsa gerek, ikinci haftadan itibaren sırtlarını bu araca dönerek oturdular. O güne kadar evlatlarının kaybolmasıyla ilgilenilmemesini, hatta dayak yemelerini unutmamışlardı. Ancak bizzat bu aracın varlığının bile kendi inatlarının sonucu bir başarı olduğunun farkındaydılar.

İlave edilmesi gereken son nokta belki Türkiye'de ilk denemesi yapılan bu tür bir 'çıplak' itaatsizliğin bizzat öznelerinin bile ayırdında olmadıkları kadar radikal, etkin ve yerleşik nizamın meşruiyet sınırlarını sorgulayan bir potansiyele sahip olduğunun açığa çıkması, 'çıplak' bir inisiyatifin örgütlenmesi imkanlarının varlığının her şeye rağmen kanıtlanması oldu.[1]

1 [Kitabın ilk yayımlandığı 2005 yılından itibaren Cumartesi Annelerinin kayıpların belleğini taşıyan dayanışma ve direniş eylemleri devam etti, 500 haftayı aştı. İstanbul Galatasaray Meydanı'nda her cumartesi günü toplanarak, "Failler Belli, Kayıplar Nerede" sorusuyla adalet arayışını kamusal gündeme eklemeyi inatla sürdürüyorlar. Murathan Mungan'ın Türkiye'deki "yalan, yoksayma, örtme" kültürüne bağlayarak dediği gibi, hala "çocuklarının kemiklerini arıyorlar". Anneler, cumartesi nöbetlerinde o sırada ortaya çıkan diğer vicdan ve adalet sorunlarını da sahiplendiler, Dersim-Seyit Rıza, Roboski, Hrant Dink, Soma ve Ermenek işçi katliamları, Berkin Elvan ve Kobani kuşatmasıyla ilgili isyan ve direnişlere destek verdiler.]

15
'Cumartesi Anneleri'nin İnadı

FİLİZ KOÇALİ

27 Mayıs 1995 Cumartesi günü 'kayıplar' için başlayan buluşmamız, 1996 yazında engellenmeye başlandı. Bu engelleri çeşitli yöntemlerle aşmayı başardık. Kayıplara karşı duyarlı milletvekillerini, kitle örgütü temsilcilerini, yazarları, çizerleri davet ettik, geldiler. Çiçeklerimizle gittik, oturmayıp çiçeklerimizi bırakıp ayrılmayı denedik. Temsili gittik, kalabalık gittik. Sık sık gözaltına alındık, ama her hafta yeni bir taktikle yine gittik. Tam o sıralarda Sezen Aksu'nun kayıplar için yaptığı şarkı çıktı piyasaya ve bazı ana haber bültenlerine konu oldu, *Aktüel* dergisi promosyon olarak bu şarkının kasetini dağıttı okurlarına. Gazeteciler her fırsatta hükümet yetkililerini sıkıştırıyordu. Yöneltikleri soru, "Cumartesi Anneleri'ne yapılanlar devam edecek mi?" idi. Ve dönemin İçişleri Bakanı Mehmet Ağar, polisin fiili müdahalesinin sona ereceğine dair açıklama yapmak zorunda kaldı: "Cumartesi Anneleri'ne bu hafta sürprizimiz var."

Bir süre sonra yeniden her hafta saat 12:00'de Galatasaray Lisesi'nin önünde buluşmaya, yarım saat oturmaya devam ettik.

Elbette her hafta yeni bir gerilime, yeni bir engelleme ya da yıldırma taktiğine gebeydi, ama ne yapıp edip biz de kendimizce taktikler geliştirip baş etmesini biliyorduk. Ta ki 15 Ağustos 1998'e kadar... O tarihten 13 Mart 1999'a kadar sayısız kere gözaltına alındık, gaz bombalarına maruz kaldık. Ama yine her hafta Galatasaray'a gittik, Türkiye'deki kayıp gerçeğini anlatmaya çalıştık. Şimdi uzun zamandır Galatasaray oturmasına ara verdik, elbette kayıplar için başka işler yapılıyor ama, şimdilik Galatasaray'da oturmuyoruz, orada ne zaman yeniden buluşacağımızın kararını henüz vermedik.

Asıl kritik olan dönem, 'son dönem' diye adlandıracağım 15 Ağustos 1998 sonrasından söz etmek istiyorum; yani, son gözaltımızdan. Artık Galatasaray'ın çevresinden bile geçirmiyorlardı bizi. Taksiye binip tam meydanda inmeden, saatler önce meydana yakın bir kahvede buluşup son anda çıkmaya kadar her yolu denemiştik. Çoğunda başarılı olmuştuk ama her denediğimiz taktiğe karşı onlar da bir taktik geliştiriyorlardı. Galatasaray'a helikopterle inmek dışında pek bir çaremiz kalmamıştı. Galatasaray'a gelip gözaltına alınmak neyse de, buluşma yerine gelirken, Taksim'de yürürken, İnsan Hakları Derneği'nden çıkarken gözaltına alınmak çok canımızı sıkıyordu. Son olarak dikkatleri Galatasaray'dan

çekmek, "Toplantı ve Gösteri Yasası"nı ihlal etttiğimizi söyleyemeyecekleri ya da yolda yürürken 'şüpheli şahıs' gerekçesiyle gözaltına alamayacakları bir yol aradık. Bir başka yerde buluşup arkadaşımızın minibüsüne binip Uluslararası Af Örgütü'nün her kayıp adına bir ağaç dikerek oluşturduğu Kayıplar Ormanı'nındaki ağaçları sulamaya gittik. Polis oraya da gelmişti. Emine Ocak oğlu adına dikilmiş ağacı sularken, elindeki şişeyi hırsla aldılar, hepimizi bir minibüse doldurup Mecidiyeköy Karakolu'na götürdüler. Hepimizi teker teker birer hücreye tıkıp bütün gün yüksek volümle ırkçı müzikler dinlettiler. 15 Ağustos 1998'de başlayan hemen her hafta gözaltıyla sonuçlanan kayıplar için bir şey yapma arzumuz bu kez Mecidiyeköy Karakolu'nda noktalanmıştı. Doğrusunu söylemek gerekirse artık bıkmıştık. Bıkmıştık ama, gitmeden edemiyorduk. Aylardır Galatasaray'dan geçmemiz, çiçek bırakmamız, hatta Galatasaray'ın yakınında bulunmamız gözaltı nedeni oluyordu. Üstelik de, her hafta alıp bıraktıkları, isimlerini bildikleri insanları tutanaklara şüpheli şahıs olarak geçirip hem hak gaspı hem de yalancılık yapıyorlardı. Yasaları işlerine geldiği gibi kullanıyorlardı ve bunu içimize sindiremiyorduk, öfkeleniyorduk. Bir yandan en demokratik diyebileceğimiz hakkımız engelleniyordu, ama daha önemlisi, kayıp yakını olmayanlar kayıp yakınlarını çok iyi anlıyorduk. Onlar için Galatasaray'ın önemini biliyorduk. Bir mezarı dahi olmayan çocuklarıyla adeta orada buluşuyorlardı. Küçük çocuklar bayramlarda oraya bayramlıklarıyla geliyorlardı, annelere anneler günü çiçekleri orada veriliyordu. Kendi aralarında dertleşiyorlar, çocuklarından söz ediyorlar ve onlar için bir iş yaptıklarını hissediyorlardı. Ben kendi adıma en çok şu mezar işine takılmıştım. Kaybettikleri yakınlarının bir mezarı yoktu, ve bütün kaybolanların sembolik mezarı haline gelmişti Galatasaray.

Hemen her hafta yaşadığımız gözaltılar nedeniyle işlerimiz aksıyor, çocuklarımız mızıklanıyor, gözaltılar de pek rahat geçmiyordu. Kayıp yakınları için ise her gözaltı tansiyonun, şekerin yükselmesi, hücrenin parmaklıklarına bakıp gözaltında kaybettiği çocuğunun acısını bir daha bir daha yaşamasıydı. Hele bir de kendisiyle birlikte oğlu ya da kızı da gözaltına alındıysa, durum daha da zorlaşıyordu. "Ya bu çocuğumun da başına bir şey gelirse" kaygısını ne yapsak hafifletemiyorduk. Sonuç olarak yaşadıklarımız zordu, ama gitmemek de zordu. Giderek daralmıştık. Yoldan geçen herkesin katılabileceği sessiz eylem biçimimiz, sadece gözaltına alınmayı göze alabilenlerin katılabileceği bir şeye dönüşmüştü. Her hafta yüzlerce silahlı, kasklı, kalkanlı, köpekli polisin estirdiği terör bizim irademiz dışında eylemimizin çehresini değiştirmişti.

Oysa bir zamanlar Sezen Aksu'ya şarkı yaptıran, *Aktüel* dergisine onu promosyon olarak dağıttıran; yaptığı bin operasyonla öğünen dönemin İçişleri Bakanına bile "Cumartesi Anneleri'ne sürprizimiz var" dedirten; asgari televizyon izleyicisine Türkiye'de kayıplar olduğunu öğreten; ve gözaltına alındığımızda

tanıştığımız Dolapdere'den fuhuş suçlamasıyla getirilmiş Romanlara "Biz sizi tanıyoruz, siz kayıplar için oturuyorsunuz" dedirten eylemimizde artık biz bize kalmıştık. Birkaç kayıp yakını ve birkaç kadın.

Aslında sonuç almıştık. Türkiye kayıp gerçeğini artık biliyordu. Dünya da... Oraya gelip sadece bir tek kere oturan da, sayısını unuttuğu kadar gözaltına alınan da, hep birlikte, bunu öğretmişti.

Başlangıçta genel ilkelerimiz olsa da, hiçbir şeyi ince ince planlamamıştık. Sadece Galatasaray'da oturacağımızı biliyorduk. Sonra her şey zaman içinde gelişti. Her hafta yeni bir taktik bulmak, yeni kayıp başvurularıyla ilgilenmek, basınla ilişki kurmak, basından gelen röportaj taleplerini düzenlemek, yurtdışından gelen davetleri düzenlemek... Bir sürü işimiz olmuştu. Önce bir grup kadın, sonra o kadınlardan bazıları ve kayıp yakınları. Uzun bir dönem tabii. Dört yıl... Önceleri her hafta gelen, ama daha sonra ilk haftalardaki performansla katılamayanlar oldu. Ama bazı arkadaşlarımızın ve kayıp yakınlarının Galatasaray oturmalarını hayatlarının en önemli işi gibi addetmesi, işlerin düzenli gitmesine yetti. Emek veren, polisle muhatap olan, gelen konuklarla ilgilenen, kayıp yakınlarıyla belli bir dostluk ve politik ilişki kuranların doğal olarak sözü dinlenir oldu. Seçim filan yapmadık, adını koymadık, ama bazılarımız için bu böyleydi. Bizim de beş yıl boyunca gitmediğimiz haftalar oldu elbette, ama önceden arkadaşlarımızı uyarıyorduk, "Ben önümüzdeki hafta yokum" diye. Oraya gitmemek, her şeyin düzgün gittiği zamanlarda, yani polisin müdahale etmediği, yeni kayıpların olmadığı ya da Türkiye'nin gündeminin başka politik sorunlarla yüklü olmadığı zamanlarda kolaydı. Ama bir gerilim anında gitmemek demek, başka bir arkadaşının omuzlarına fazladan sorumluluk, fazladan iş yüklemek demekti.

Kayıp yakınları dışındaki grup, birbirini asıl olarak insan hakları mücadelesinden, sol politikadan tanıyan kadınlardı. Daha önce "Arkadaşıma Dokunma" eylem deneyimini birlikte yaşamıştık, bazılarımız da feminist mücadeleden tanışıyorduk. Yani aramızda arkadaşlık dışında politik bir güven vardı. Bu yüzden de en kritik anlarda bile dişe dokunur bir gerilim yaşadığımızı hatırlamıyorum. Zaman içinde kayıp yakınları da kendi aralarından doğal önderlerini çıkardılar. 'Biz' ve 'onlar," kararları birlikte almaya başladık. En önemlisi de en kritik anlarda, "Tamam mı, devam mı?" ve "Nasıl devam?" kararlarını... 13 Mart 1999'da aldığımız son karar ise; Galatasaray oturmalarına ara vermek, ama kayıplar için mücadeleye devam etmekti.

Kadınların ellerinde pankartlarla meydanlara çıkması için bir çağrı yeterli oluyor.

16
Bergama Direniş Hareketi*

PETRA HOLZER

"Kavgalar, saçmalıklar, Sibel Can'lar her gün televizyonda, biz burada sekiz senedir bağırıyoruz, sesimizi duyan yok. Neyiz biz? Değersiz bir şey mi? Kedi köpek miyiz?"[1]

Konu

1989 senesinde çokuluslu bir şirket[2] Bergama yakınlarındaki Ovacık köyünde altın rezervi tespit ederek, maden cevherini işletmek için lisans alma işlemlerine başladı. Üçüncü Dünya ülkelerinde veya Amerika ya da Avustralya'daki toplum dışına itilmiş yerlilerin yaşama alanlarında sıkça görüldüğü gibi, burada da bu alanın doğal düzeni, kültürel ve tarımsal değerleri hesaba katılmadı. Onun yerine arazi sahiplerine tazminat taahhütleri, oradaki insanlara zengin olacakları ve alanın kullanımından sonra yeniden kazandırılacağı sözleri verildi. Ancak bu sefer, Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki en uzun ve belki de en önemli halk direniş hareketlerinden biri başladı. Bergamalılar önerilen madenciliğin insan ve çevre sağlığı üzerindeki etkileri konusunda bilgilenerek, maden işletmesine karşı yasal bir süreç başlattılar ve seneler süren direniş hareketi boyunca kendi yaşam alanlarının koşullarını kendileri belirleyebilme hakkına sahip çıktılar.

Bu hareketin arkasında siyasî çıkar, ona ivme kazandıracak ekonomik iktidar veya perde arkasında duran askerî kuvvet yoktu. Çoğunluğu sadece ilkokul eğitimi almış olan insanlar şiddet içermeyen eylemler gerçekleştirmeyi, uzmanlara danışarak ve kendi aralarında iletişim ağı kurarak hareket etmeyi öğrendiler. Bergama'da, sivil toplum kendi geleceği adına bir sorumluluk üstlendi. Hükümetten kendi vatandaşlarının iradesine saygı göstermesini ve hukuk sistemi çerçevesinde

*Bu yazının büyük bölümü, "Bergama ve 10 Yıllık Direniş Hareketi" başlığıyla daha önce *Cogito*'da, 1998'de (Sayı 15) Pelin Turgut'un Türkçe çevirisiyle yayınlanmıştı. Ama Holzer bu derleme için yazıyı, sonuna 'Yeni Gelişmeler' başlığı altında ek yaparak güncelledi.

1 Yazıdaki alıntılar Bergamalılara aittir. Bergama direnişini konu alan ***Hayır*** (1997, Ethem Özgüven, Petra Holzer) adlı belgeselden alınmıştır.

2 Eurogold Madencilik AŞ: %33 Inmet, Kanada (Alman Metallgesellschaft'a aittir); %33 Sas, Fransa; %33 Normandy Poseidon Ltd., Avustralya (aac–Anglo American Corporation'a bağlı).

insan haklarını korumak üzere geliştirilmiş olan kanunları uygulamasını talep etti. Hükümet ise sadece bir defa, 1992 senesinde, Çevre Bakanlığı'ndan bir temsilci gönderdi. O ziyaretten sonra hiçbir hükümet yetkilisi bölgeye adımını atmadı.

Bergama hareketi ile birlikte dünyada ilk defa madencilik sektörü, maden sahalarında örnek teşkil edebilecek, insanca yaşama hakkını temel alan ciddi bir muhalefetle karşılaştı. Bergama davasına kadar dünyada hiçbir grup Danıştay makamı derecesinde yüksek bir merciden, davalarını destekleyen ve bölge insanlarının iradesine saygı gösteren bir karar ile karşılaşmamıştı. Bu karar, eğer dünyada benzeri hareketler yürütenlere ulaştırılır veya toplu iletişim organlarınca duyurulabilirse, şu anda tahmin edilemeyecek kadar geniş yankı uyandırabilir.

Bergamalılar madencilik sürecinde kullanılan yöntemi öğrendiklerinde dehşete kapıldılar. Büyük maden şirketleri altını cevherinden ayrıştırmada, hem düşük maliyetli hem de kolay olduğu için siyanürlü liç yöntemini tercih ediyorlardı. Ancak bu yöntem, civa metoduyla birlikte anılabilecek en sorunlu yöntem. Kimyasal ayrıştırma süreci sonucunda elde edilen tehlikeli atıklar sadece yakın zamanda değil, 50 sene boyunca doğacak olan nesilleri tehdit ediyor. Liçleme sırasında altın madeni cevherinden ayrıştırılıyor. Bu sırada cevherde her zaman bulunan ağır metaller de liçleme yoluyla dışarı atılıyor. Altın çıkarıldıktan sonra geri kalan civa, arsenik, kadmiyum, kurşun gibi metaller aktif bir durumda bırakılıyor. Bunlar yüksek derecede kanserojen maddeler. Bu metallerin tekrar stabilize edilmesi çok pahalı; zaten bunun Bergama'da yapılması düşünülmüyordu. Tehlikeli atıkları barındıracağı düşünülen kimyasal atık deposunun yakınlarından içme suyu elde eden ve yaşamlarını sürdüren bir topluluk için teşkil ettiği risk çok açık. Bergama ayrıca birinci derece deprem bölgesinde yer alıyor. Fakat atık sorununu düşünmeye başlamadan önce, madeni işletmeye hazırlarken söz konusu olacak gürültü ve toz problemi ile karşılaşıyoruz.[3] Alanın etrafındaki otuz kilometre çaplı alanda yerleşik 17 köyün halkı, madenin sekiz senelik ömrü boyunca bunlarla yaşamak isteyip istemediklerini belirleme hakkına sahip.

Bergamalılar direniş hareketini örgütlerken, basın ve yayın mensuplarını, hükümeti, Meclis üyelerini, bilim insanlarını, sivil toplum örgütlerini ve tüm ülkeyi sadece kendi davaları adına değil, Türkiye'de izin bekleyen veya izin alması bu davanın sonuçlandırılmasına bakacak olan 500 kadar maden sahası adına davet ettiler. Ancak bir süre sonra çok ağır bir hayal kırıklığına uğradılar. Özellikle basın ve yayın mensuplarını bölgeye her gelişlerinde sıcakkanlılıkla karşılıyor, bu hareket konusunda her şekilde bilgilendiriyor, ancak daha sonra gazete veya televizyonlarda çıkanları gördüklerinde kendilerini tamamen kandırılmış hisse-

3 Altının siyanür liçi yöntemiyle işlenebilmesi için 400 milyon ton taş gerekmektedir. Her ton taş için de 1,5 kilogram siyanürlü su.

diyorlardı. Kameraların kaydettiği malzemenin çok büyük bir çoğunluğu zaten yayına gidene kadar kayboluyordu.

"Gelsinler büyüklerimiz, bize bu işi doğru düzgün izah etsinler. Çünkü biz, yaşamımız için mücadele ediyoruz, bu amaçla ölüme kadar gideriz."

Demokratik bir toplumda, eğer kamusal alan(lar), insanlara, kendi dil ve sesleriyle, içinde var oldukları durum hakkında konuşacakları ve dolayısıyla onlara, toplumsal tartışmalara katılımda bulunacakları bir alan açacak ise, bu toplumsal iletişim araçları yoluyla sağlanabilmelidir. Bu araçlar, aynı sebeple yansız bilgi akışını da sağlayabilmelidir. Ancak kâr amaçlı medya şirketleri bu şekilde insanları temsil edebilme ve kendi sesleriyle katılımcı olabilme olanağını sunmaz.[4] Sansürleme ve filtre sistemleri bizzat bir şahıs veya kurumun emri olmadan birçok yolla tıkırında işlemektedir. Bu yazıda yeni bir filtre sistemi veya sansürleme modeli geliştirmeyeceğim: Bu konuda, Ed Herman ve Noam Chomsky'nin bilinen ortak çalışmasını,[5] Pierre Bourdieu'nün denemelerini ve kamusal alan üzerinde tartışan Nancy Fraser gibi teorisyenleri temel alacağım.

1988 senesinde Noam Chomsky ile yaptığı çalışmada Ed Herman, her haberin matbaaya gitme noktasından önce geçmesi gereken beş etkin filtre mekanizmasından söz eder. Bu filtreler; (a) yapısal olarak, medya araçlarının kâr amaçlı şirketler tarafından sahip olunması, (b) medyanın temel gelir kaynağı olan reklam, (c) bilginin kaynakları—hükümetler, şirketler, ve bazı 'uzmanlar,' (d) 'flak'—yani medya açıklamalarının ardından gelebilecek telefon, mektup, faks, dava, mecliste yapılabilecek konuşmalar ve tehditler gibi olumsuz tepkiler, (e) ulusal bir din ve kontrol mekanizması olarak anti-komünizm. İlk üç filtre her demokratik toplum için varsayılabilir. Son ikisine gelince, 'flak' kavramının Amerika-kökenli bir kamuoyu yaratma ve baskı kurma aracı olduğunu, son faktörün ise Sovyetler Birliği'nin yıkılışından sonra pek öneminin kalmadığını söylemek gerekir.

İlk filtre, bilgi akışını yönlendirecek imkânların kontrol edilişini ele alıyor. Günümüzde özel sektöre ait medya şirketlerinin temel amacı, alıcılara bilgi ve eğlence satmak ve hissedarları için kâr etmektir. Bu yüzdendir ki, büyük medya şirketlerinin yönetim kurulları diğer şirketlerin yönetim kurullarının üyelerinden oluşur.[6] Ayrıca tekelleşme eğiliminin de 1980 ve 1990'lı yıllarda büyüdüğünün

---

4 Buna karşıt olan sistem, "kamu erişimine açık" (public access) medyadır.

5 E. Herman; N. Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, New York 1988. Türkçede henüz yayımlanmadı.

6 "Medya devlerinin dış yöneticileri medya-dışı şirketlerinkine çok benzer... On medya devinin dış yöneticilerinin yarısından çoğunu... aktif üst düzey yöneticiler ve bankacılar oluşturmaktadır... buna avukatlar ve emekli bankacılar da eklendiğinde, şirketler bileşimi, medya devlerinin yöneticilerinin toplamının üçte ikisine çıkıyor. Bu 95 dış yönetici, ayrıca 36 banka ve 255 başka şirkette faal idiler. (1986 senesinde on büyük medya şirketinin durumu)." Bkz. E. Herman; N. Chomsky, 1988, 10-11.

altını çizmek gerekir.[7] Bu bağlamda hatırlanması gereken, Bergama'da gözüken tek şirketin arkasında da dev bir şirketler imparatorluğu olduğudur.[8]

İkinci filtre olan reklam, son derece basit bir mekanizma ile işler: "Değişik medya çeşitleri nasıl bir müşteriye hitap eder?" ve "'A' isimli basın-yayın organının içeriği, reklam şirketinin imaj ve çizgisi ile çelişir mi?" Üçüncü filtre ise çok açık: Her toplu iletişim aracı, zamana karşı yarışarak bütün dünyadan haberleri derleyip sunabilmek zorundadır. Bunu yapabilmek için ya dış haberleri sağlayacan bir servise bağımlı olacak, ya da çok geniş bir muhabir kadrosu tutacaktır. Böyle olunca, haber kayynakları kâr temelinde dayanan veya hükümet sübvansiyonlu, aynı zamanda da haber servislerinin 19. yüzyılda, Batı hükümetlerinin ekonomik çıkarlarını gözetebilmek amacıyla, kendi ülkeleri dışında, sermayenin sırtında doğmuş olduğunu anımsamak gerekir.

Pierre Bourdieu televizyon üzerinde yaptığı sosyolojik incelemelerde hem sosyal hem de yapısal sansür mekanizmalarının işleyişi üzerinde yoğunlaşır.[9] Bunu yapmak için muhabirlerin gündelik çalışma hayatının şemasını çıkartır. Bu şema sadece makro denilebilecek ekonomik göstergeleri vurgulamaz, aynı zamanda her muhabirin eğitim ve gelir düzeyini de dikkate alır. Bourdieu'nün temel savlarından biri, bir araç olarak televizyonun mantığının her muhabiri olaylara belli bir gözden bakmaya âdeta zorladığıdır; haber yapmak, gerçeklik(ler) yaratmaktır. Bourdieu bunu Fransız şehirlerindeki 'banliyö' olgusu ile örnekler. Yani haberciler, banliyöler için, 'tehlike' ve 'bilinmeyen' olarak bir varoş imajı yaratmakta, bunu yaparak ırkçılığı ve yabancı düşmanlığını yeniden beslemektedirler. Türkiye için benzer bir örnek olarak Kardak olayı gösterilebilir. Bourdieu ayrıca haber dünyasının içindeki dairesel dolaşımın altını çizer. Muhabirler, editörler ve yapımcılar, çıkan diğer basın ve yayınları takip ettikleri için ortak—ve bir anlamda yapay—bir gündem yaratılmaktadır, çıkan haberlerin ana kısmı aynıdır; diğerleri sadece detaylarda farklılaşma göstermektedirler.

Bergama ve yazılı basın

> "Karım bile belki otuz senedir beni çıplak görmemiştir." ('Çıplak eylem' öncesinden)

Bergama belediyesinin arşivi, direniş hareketinin başından günümüze kadar yerel ve ulusal basında yer alan bütün yazıları barındırıyor. Bu yazılara baktığımızda Kasım 1996'dan Şubat 1998'e kadar olan süreçte çıkan yazıların, 1990 ile Mart 1996 arasında çıkan yazılardan iki kat fazla olduğunu görüyoruz.

---

7 bkz. E. Herman; R. McChesney, *The Global Media: The New Missionaries of Global Capitalism*, Londra 1997, Bölüm 1.

8 Bkz. Ek. Kaynak: R. Moody, *The Gulliver File*, Londra, 1992.

9 Pierre Bourdieu, *Televizyon Üzerine*, çev. T. Ilgaz, İstanbul, 1997.

Söz konusu ilk altı sene boyunca Bergama ile ilgili çıkan gazete yazılarına baktığımızda hem çok sıkı benimsenmiş bir yayın politikası hem de bazı atlamalar ve değişimler görüyoruz. Bunlar bir çelişki olarak görülmemeli; daha ziyade, eksikleriyle de beslenen siyasî denilebilecek bir çerçeve oluşturmaktadırlar. *Sabah* gazetesi, Bergama belediye başkanı Sefa Taşkın'ı kendi iktidarını genişletmek ve bir sonraki seçimleri kazanmak için medyanın ilgisini kendi şahsında toplamak isteyen gürültücü bir kişilik olarak yansıtmak istedi.[10] Şahsa hakaret oluşturan bu yazıların benzerleri bir ay boyunca çıktıktan sonra gazete Eylül 1994'e kadar suskun kaldı. Olayların haber niteliklerinin yükseldiği noktada, muhalif yerel hareketin varlığı, genellikle içeriğinden bağımsız olarak, yer almaya başladı. *Hürriyet* ve *Milliyet* gazeteleri en başından itibaren Bergamalıların madene karşı olan protestolarına yer vermelerine rağmen, bu haberlerde de konu hep siyanür kullanımı kapsamında işlendi ki, esas can alıcı konu bu değildi.[11] Bütün süreç boyunca Bergama'yı en çok haber yapan ve takip eden gazete *Cumhuriyet* oldu. *Cumhuriyet*'in izlediği çizgi, yerel muhaliflerin ve yerel yetkililerin konumlarını vermek oldu. Direniş hareketini, ayrıntılara fazla girmeden ve en önemlisi, bu hareketin halktan kaynaklanan eylemci demokrasi için oluşturabileceği role işaret etmeden ele aldı.

Kasım 1996, şirketin üretim sürecine yönelik ilk somut adımını attığı tarihtir. Bu tarihte şirket, bölge halkının kendisine karşı açmış olduğu dava henüz sonuçlanmamış olmasına rağmen, Ovacık yakınlarındaki alanda zeytin ve çam ağaçlarını kesmeye başladı. Şirket bu madeni kurmak konusundaki kararlılığını gösterdikçe Bergamalılar yaratıcı yollarla tepkilerini dışavurdular: Örneğin, alanı çevreleyen ve jandarmalarla korunan çitlerin dibinde piknik yaptılar, E–87 Avrupa Karayolu'nu (İzmir–Çanakkale) sekiz saat trafiğe kapattılar ve Boğaz Köprüsü'nde çıplak yürüyüş yaptılar. Basında çıkan yazıların bu dönemde ikiye katlanmış olması sadece ampirik bir gözlemdir; bu yazıların içeriğine yönelik bir yorum değildir. Bu, aynı zamanda, basının 'medyatik' olana nasıl eğildiğinin de bir göstergesidir. Haberlerin ve yaratılan söylemin asıl üzerinde durulması gereken yanı, yazılmayanlar ve anlatımdaki eksikliklerdir.

Yazılı basını Bergama'ya sırt çevirmekle suçlamak yanlış olur, ancak konu her zaman 'medyatik' bir olay kapsamında verildi. Esas vurgulanan oradaki dinamiklerin siyasî, ekonomik ve toplumsal boyutundan çok çevre boyutu oldu. Bunun incelenebileceği en ilginç olaylardan biri 'çıplak eylem' olmuştur. 24 Aralık 1996'da Bergamalı erkekler belki de o ana kadar en cesur eylemlerini gerçekleştirdiler. Üzerlerinde sadece donlarıyla Bergama sokaklarında yürüdüler. Türk kül-

10 Örn.: "Yaygaracı başkan altını çıkartmıyor," *Sabah*, 14.8.1992.

11 Örn. "Siyanürlü ölüm kaderimiz olmasın," *Hürriyet*, 23.4.1991; "Siyanürlü altına halktan protesto," *Hürriyet*, 7.11.1991.

türünde çıplaklığın mahremiyeti göz önüne alınırsa bu eylemi yapan Bergamalı erkeklerin ne denli çileden çıktıkları anlaşılacaktır.[12] Tüm bunlara karşın, neredeyse bütün gazetelerin eylemi sunma şekli aynı oldu: Bir grup yarı çıplak adam Bergama sokaklarında bağrışıyor. Manşetler, "Köylülerden çıplak eylem" (*Hürriyet*), "Siyanüre karşı çıplak eylem" (*Cumhuriyet*), "Çıplak protesto" (*Sabah*), "Altın köylüyü çıldırttı" (*Milliyet*), "Soyunduk, gari" (*Gazete Ege*) ve "Çıplak eylem" (*Yeni Asır*). Yazıların içerik kısmında ise bu eylemin yalnızca o güne dair gelişimi, yüksek sayıdaki polisin varlığı ve halkın yüksek katılımı yer aldı. Bu eylem sonuçta, medyanın genel kuramına güzel oturdu; birçok televizyon kanalının ana haber bülteninde de çıktı. *Sabah* gazetesi bile Bergamalıların hareketi ile ilgili bir senedir süren sessizliğini bozdu. Fakat muhabirler eylemin özünü yansıtamadıkları için bütün olay anlamsız bir görünüme büründü. Bu insanların neden böylesine dramatik bir eylem biçimine başvurdukları yeterli şekilde anlatılmadı.

Bu örnek, sansürleme mekanizmalarının nasıl doğrudan, bir şahsın müdahalesi olmaksızın işlediğini ortaya koyması açısından önemli. Bu eylemi haberleştirenlerin konunun takipçisi olmaları ve belki de davada Bergamalıları desteklemelerine rağmen yaratılamayan içerik, çok ciddi bir eylemi oldukça anlamsız bir gösteriye dönüştürdü. Basın ve yayın organlarını yapısal olarak kısıtlayan zaman ve yer faktörleri, habercilikte sürekliliği imkânsızlaştırır. Bu faktörler basının herhangi bir konuyu tüm kapsamıyla verememelerine de sebep olur. Özellikle Bergama hareketi gibi uzun bir zamana yayılmış, çok katmanlı bir hareket söz konusu olduğunda, haberin tarihe dayandırılabilmesi gerekir. Ortalama gazete okuru günde bir gazeteden—belki o bile değil—daha fazla okumadığından, bir muhabir, okuyucusunun her şeyi bildiğini veya hatırladığını varsaymamalıdır. En son gelişmeyi yansıtmak ile bir olayın geniş çaplı geçmişini sunmak arasında varılan uzlaşmada genelde her ikisi de tam yapılamaz. Sonuçta ortaya konulan ürün yüzeysel bir metindir.

Yazılı basının Bergama hareketini nasıl işlediğine bakıldığında, temel sorunun oradaki konunun geçmişine ve küresel boyutlarına hiç değinilmemesi olduğu görülür. Basın, madencilik ile ilgili bilinen tehlikeleri de ortaya koymayarak halkın sağlıklı karara varması konusunda da üzerine düşeni yapmadı.[13] Yazanların ortak tavrı, konuyu tüm kapsamıyla araştırmamalarıydı. Direniş hareketinin çok gecikmiş bir noktasında (1996) yerel bir gazete ve *Hürriyet*'in Ege eki birer yazı dizisi başlattılar, ama orada da konunun sansasyonel yönleri üzerinde durul-

12 'Çıplak eylem'in erkek egemen niteliği yanıltıcı olmamalı. Bergama hareketinin en önemli özelliklerinden biri kadın ve erkeklerin her noktada beraber adımlar atmış olması, hatta kadınların çok yerde öne çıkmış olmasıdır.

13 Bu noktada, şirketin yanı sıra, hükümetin de risk iletme veya iletmeme politikası incelenmelidir.

du. Yazılar daha ziyade şirketin Çevre Bakanlığı'na vermiş olduğu ÇED (Çevre Etki Değerlendirme) raporu ile ilgili idi. Bu raporda örneğin çevreye ve insan yerleşimlerine daha az zararlı olan hidrojenperoksit yöntemiyle altın arındırma çalışmalarından bahsedilir, ancak ekonomik sebeplerden dolayı Bergama'da kullanılamayacağı yer alır. Ancak, bu alternatiften bahsedilerek siyanür yönteminin tehlikelerinin âdeta kabul ediliyor olması, ÇED raporundan söz eden gazetelerde bile yer almaması dolayısıyla, toplumsal bilince ve kamu tartışma alanına hiç girmemiştir.[14]

Muhabirler üzerinde bir diğer kısıtlama, basının Bergama'ya yaklaşımını şekillendiren bir diğer factor olarak gazetelerin doğrudan gelirleri olmuştur. Gazetelerin reklam bölümleri maden şirketlerinin 1992, 1995 ve 1997/98 senelerinde yürüttüğü büyük reklam kampanyalarından son derece hoşnuttular. Özellikle 'son atak' olarak adlandırılabilecek olan reklam serisi yarım sayfanın üstünde, renkli ve *Cumhuriyet* dahil tüm gazetelerin en iyi köşelerine yerleştirildi. Teorik olarak haber merkezi ile reklam bölümleri birbirinden bağımsız işler. Oysaki, haberciliğin gündelik hayatında reklam bölümünün ekonomik kas kuvvetinin belirlediği içselleştirilmiş siyasî tavırlar vardır. Bunlar hiçbir zaman tartışılmaz, ancak son aşamada çıkan yazılı malzemeyi belirler. Burada özellikle serbest çalışan muhabirlerin de ekmek paralarını yazdıkları ile kazandıklarını hatırlamamız gerekir. Bergama örneğinde birçok serbest ve yerel muhabir sürece dahil olmuş, ancak yazılarının çıkabilmesi için çarpıcı ve orada olanlara belki de tam olarak sadık kalmayan yazılar yazmak zorunda kalmışlardır.

Sivil toplum örgütleri, kamusal alan ve Bergama

> "Maden sahibi Avustralyalı ve Kanadalılar karşımıza bizim askerimizi dikiyorlar! Gitsinler kendi askerlerini getirsinler, bizim askerlerimizi karşımıza dikmesinler."
> "Devlet bizi vatandaş yerine koymuyorsa, devlet bizi saymıyorsa, biz de kendimizi saydırmıyoruz ve nüfus sayımına katılmıyoruz." (1997 nüfus sayımına katılmama eylemi sırasında).

Habermas'ın kamusal alan kuramı temelde iki noktaya dayanır: 'erişebilirlik' ve 'kamusal aktiflik.' Bu kuram 19. yüzyılın kurumlaştırılmış erkek burjuva toplumuna dayanır ve buna dayandığı ölçüde burjuva olmayan kesimi kamusal alan tanımından tamamen dışlar. Nancy Fraser, kamusal ile özel arasında yapılan ayrıştırmanın ve bu ayrımdan çıkan kamu anlayışının tekliğini eleştirirken, aslında ortada birden fazla ve birbiriyle iç içe geçmiş kamusal alanlar olduğunu ileri

14 Ekonomik bağlamda ise şirket, doğal olarak, artıdeğerin ne kadarının Türkiye'de kalacağı konusunda rakam vermeyecektir. Kesin olarak alabileceğimiz tek rakam resmî kayıtlarda gözükecek olan "gelirin yüzde 10'u"dur. Yaratılacak olan iş sayısında çok çelişkili açıklamalar oldu; örneğin, ilk başta 150 diye duyurulan sayı daha sonra arttırılmaya başlandı.

sürer.[15] Örneğin bir insan birbirinden farklı birçok kamusal alanda etkili olabilir. Fraser kâr amaçlı medyanın sözcülüğünü ettiği bir tek kamusal alan olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Fraser, devlet ile sivil toplum arasında yapılan kesin ayrıştırmaya da karşı çıkarak, Habermas'ın sivil toplum örgütlerinin devletten tamamen bağımsız kamuoyu yarattığı iddiasını eleştirir. Bu örgütlerin söylemleri, sonuçta, hem devletin hem de büyük şirketlerin verdiği kararları meşru kılmaktadır.

Bugün Türkiye'de sivil toplum kuruluşu olarak adlandırılan daha marjinal veya radikal gruplar da vardır, ancak bu hukuksal ve sosyal çerçeve onları da aynı gündem içinde, sistemi meşrulaştırıcı bir şekilde hareket etmeye zorlamaktadır. Böyle olunca, sivil toplum kuruluşlarının Bergama'daki harekete sadece bazı 'medyatik' olaylar etrafında sözlü destek vermiş olmaları şaşırtıcı değil. Bu kuruluşların ortaya gündem olarak yerleştirdikleri, Bergamalılarınkinden çok daha tek boyutlu ve farklı olmuştur. Onlar daha ziyade, beklenen çevresel etkiler üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu, örneğin doğal bilimlerde, örneğin hangi maddenin ne miktarının tehlikeli olduğu, optimum teknik araçların hangileri olduğu, çevre etki değerlendirmesine hangi faktörlerin dahil edilmesi ve hangi metodolojinin kullanılması gerektiği gibi konularda uzun ve çetrefil tartışmalar gerektirmektedir. Bilimsel tarafsızlık kılıfı altında, ancak özünde son derece yanlı olan bu tartışmalar, karşı tarafı haksız gösterecek, kendi tarafının ise doğruluğunu ispat edecek yeni bir 'uzman görüşü' almak her zaman mümkün olduğu için, hiçbir zaman sonuçlandırılamazlar.

Tüm süreç boyunca, olaylara ve gelişmelere çevre boyutu açısından bakmak Bergama'daki insanların gündemini kısıtlamıştır, ki onların ihtiyacı bunun tam aksiydi. Onların ortaya koyduğu sorunsal, kamusal yaşamın tüm boyutlarını ilgilendiriyordu; konunun madenler, tehlikeli atıklar, nükleer santraller veya eğitim ya da sağlık alanıyla ilgili olması bu açıdan fark etmez. Temeldeki sorun, toplumsal iletişim eksikliği ve karar verme mekanizmalarının şeffaf olmayışıdır.

Bergamalı insanlar seslerini duyurmak için ısrar ettiler. Vatandaş olarak tanınmayı ve yabancılaşmış hissettikleri ülkenin geri kalanıyla iletişim kurmayı istediler. Bergamalıların sesi eğer çarpık bir şekilde yansıdıysa, hatta neredeyse duyulmadıysa, bunun için sadece basın ve yayın organlarını suçlamamak gerekir. Toplumun 'aydınları' da bu konuda üzerlerine düşeni yapmakta çok ihmalkâr davrandılar. Chomsky'nin söylediği gibi, aydın insanların görevi sadece devletlerin değil, şirketlerin de yalanlarını teşhir etmektir. Karar verme sürecinin

15 Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere," *Phantom Public Sphere*, B. Robbins (der.), Minneapolis, 1993.

şeffaflaşması için uğraşmak, değişik kamusal alanlarda var olmak ve 'zayıf' toplulukların seslerini duyurmalarına yardımcı olmak yine bu insanların görevidir.[16]

Türkiye'de değişik kesimlerin kamusal alana giriş imkânını tartışırken nüfusun büyük çoğunluğunun dışlanmış olduğundan söz edebiliriz—nüfusun ezici çoğunluğunu oluşturan işçiler ve kırsal kesim, basın ve yayın organlarında en az yer alan kesimlerdir. Habermas'ın burjuva kamusal alan kavramı, İstanbul, İzmir ve Ankara'da merkez kurmuş, genelde toplumun burjuva kesimlerinden oluşan çeşitli sivil toplum kuruluşlarına bağlı olmayan Bergamalıları görmezden gelir. Kamusal alanı teke indirgemek hem devletin hem de toplumun çok küçük bir azınlığını temsil eden sivil toplum kuruluşlarının lehine işler, eylemin bu şekilde sahiplenilmesi diğer insanların seslerini duyurmalarına çok etkin bir biçimde engel olur. Fakat Bergama'da kurumsallaşmamış sivil toplumun direnişi, yalnız başına tipik denebilecek sivil toplum kuruluşu protestosunu kırabilmiştir. Üstelik, altını çizmek gerekir ki, başarılı olmasının sebebi tam da bu söylemden bağımsızlığı olmuştur.

Son sözler

Danıştay 13.05.1997 tarihinde, İzmir İkinci İdari Mahkemesi'nin vermiş olduğu siyanürlü altın arıtma yönteminin halk sağlığına zararlı olmadığı yönündeki kararını bozdu. Bundan birkaç ay sonra, 15.10.1997 tarihinde İzmir İkinci İdare Mahkemesi de Danıştay'ın bu kararına uyan bir karar aldı. Bu durumda bu şirketin artık Bergama'da bulunması için hiçbir gerekçe kalmamasına rağmen Enerji Bakanı açıkça bu şirketin 2002 yılına kadar geçerli olan ruhsatını iptal etmeyeceğini söylüyordu.

Aynı şirketin ortaklarından ve Avustralya'nın en büyük madencilik şirketi olan Normandy Mining Ltd. Avustralya'da 03.08.1998 tarihinde yaptığı açıklamada "Ovacık madeni çalışmalarımız, şu anda Çevre Bakanlığı'ndan siyanür kullanımı izni alınması sebebiyle biraz gecikmektedir," diyordu.

Son gelişmeler

Bu makalenin 1998 yılında yazılışından bu yana Bergama direnişi çözüme ulaşmadı, dahası sorun yöre halkının istemediği yönde sürdü. Bu süreçte halkın direniş ve protestoları ve firmanın mahkeme kararlarına karşın madeni çalıştırma çabaları gücünden bir şey kaybetmedi. Bergamalıların gerçekleştirdiği birçok eylem oldu. Bu eylemlerde aktif bir şekilde yer alan Oktay Konyar 'halkı devlete

16 Eklemek gerekir ki, bu görevi ciddiye alan bir grup 'aydın' insanın desteği olmadan, bu hareket belki de bu derece başarılı olamayabilirdi. Bu davada Av. Senih Özay, Prof. Dr. Şevki Filiz, Prof. Dr. Emür Henden, Prof. Dr. Ümit Erdem, Prof. Dr. Şinasi Eskikaya, Prof. dr. İsmail Duman, Prof. Dr. İlhan Talımlı, Prof. Dr. Zuhal Amato, Aynur Tuncer ve daha birçok insanın emeği geçmiştir.

karşı kışkırtmak' suçlamasıyla DGM'de yargılandı. Tüm süreç boyunca Avusturalya hükümeti Türk hükümeti üzerindeki baskılarını arttırarak sürdürdü.

Depremin hemen öncesinde, 1999 Ağustosu'nda, Tahkim Yasası parlamentoda kabul edildi. Bu kanun çokuluslu şirketlerin var olan kazanımlarının üzerine yeni kazanımlar ve avantajlar getirmekle kalmıyor, yöre halkının söz söyleme ve itiraz hakkını da tamamen elinden alıyordu (bu kanunu bir anlamda mini MAİ olarak nitelemek mümkündür). Depremin acı bilançosu bu kanunun kamuoyunda yeterince tartışılmasını önledi. Gene aynı nedenle 'Bergama' gündemden düştü.

Mayıs 2001'de hükümet firmanın bir yıllık deneme üretimi yapmasına, bu kararın alınması için hiçbir hukuksal dayanak olmamasına karşın izin verdi. Firma zaten Danıştay'ın durdurma kararından sonra da inşaat faaliyetlerine devam ederek sürekli olarak çiğnediği hukukî kararları bir kez daha çiğnemekteydi. Hükümetin kararı ve firmanın uygulamaları Danıştay kararlarının uygulanmaması anlamına geliyordu. Haziran 2001'de ise, Bergama halkının itirazını görüşen idari mahkeme bir kez daha yöre halkının lehine karar verdi ve firmanın faaliyetlerini derhal durdurmasını ve tesisin yıkılmasını karara bağladı. Bu karar daha önce verilmiş olan 13.5.1997 ve 15.10.1997 tarihli kararlarla örtüşmekteydi.

Temmuz 2001'de firmanın Türk hükümeti ile paralel ve uyumlu büyük medya kampanyası başladı. Büyük ekonomik krizden ülkenin yeraltı kaynaklarının işlenmesiyle çıkılacağını vurgulayan kampanyada 'altın' açıkça merkeze konuyordu. 13 Temmuz Cuma günü iki ayrı basın toplantısı yapıldı. İTÜ Sosyal Bilimler binasında gerçekleştirilen birinci toplantıda Prof. Güven İnal; çevre açısından bilimsel analizler sonucu hiçbir risk taşımadığı kanıtlanan söz konusu madenin bir an önce işletmeye açılarak ülkenin ihtiyacı olan geliri getirmeye başlaması gerektiğini belirtmekteydi. Ona göre tüm karşı çıkışlar yersiz, anlamsız ve kötü niyetliydi. Aynı gün gerçekleşen ikinci basın toplantısı Bergama–Ovacık maden sahasındaydı. Basının geniş bir şekilde katıldığı bu toplantıda madende çalışan mühendisler atık barajından arıtılarak gelen suyu içerek ve atık barajında yüzerek madenin çevreye hiçbir zararı olmadığını bilimsel olarak kanıtlamaya çalıştılar. Bu konuyla ilgili haberlere tüm basında ve televizyonlarda 14 Temmuz 2001 Cumartesi günü çok geniş bir şekilde verildi.*

Tüm bu kampanyaların amacı kamuoyunu ekonomik krizi de arkaya alarak etkilemekti; ülkenin içinden geçtiği bunalımlı dönemde çevreye hiçbir zararı bulunmayan çokuluslu şirketlerin faaliyetini daha fazla durdurmanın 'vatan

*Basın yoluyla edindiğimiz habere göre Bergamalı köylülerin hukuk mücadelesinde son olarak, Yargıtay 4. Hukuk Dairesi, Bergamalıların eski başbakan Mesut Yılmaz'la üç bakanı hakkında açtığı ve 5. Asliye Hukuk Mahkemesi'nin Ekim 2002'de tazminat hükmü vermiş olduğu dava dosyasını inceleyip onayladı. 1997'de Danıştay 6. Dairesi'nin 'siyanür yöntemiyle altın işletmeciliğine izin verilmesinde kamu yararı bulunmadığına' karar vermesine rağmen, bu kararı uygulamayıp

halinliği' olacağı, kaldı ki bu firmanın ülkeye önemli bir gelir getireceği, örnek bir yatırım olan bu yatırımın diğer yabancı şirketleri de ülkeye yönlendireceği ve belki de yalnızca yeraltında uyuyan madenlerin kullanımıyla ülkenin tekrar aydınlık günlere çıkacağı vurgulanıyordu. Bu kampanyanın paralelinde, geçen 11 yılda olduğu gibi, dezenformasyon içeren destekleyici kampanyalar da söz konusuydu. Örneğin bir akademisyen ve araştırmacı yazar olan Necip Hablemitoğlu'nun "Alman Vakıfları ve Bergama Dosyası" adlı eseri. Yazar bu eserinde Alman vakıflarının ve onlarla çalışanların bu ülkeye zarar verdiğini kanıtlamaya çalışıyordu. Buna karşın Bergama Ovacık Altın Madeni öyküsünde 12 yıldır halkla beraber mücadele eden bilim insanlarından biri olan Prof Dr. İsmail Duman aynı konuyla ilgili olarak 'bilirkişi' sıfatıyla Yunanistan ve Çek Cumhuriyeti'ne davet ediliyor, bu ülkelerin mahkemelerince benzer çokuluslu (ya da aynı) şirketlerin bu ülkelerde açmak istedikleri madenlerle ilgili mahkemelerde dinleniyordu. Sonuçta her iki ülkenin mahkemeleri de madenlere izin vermedi.

Türk mahkemelerinin "Bergama Ovacık Altın Madeni" kararları, siyanürlü altın ayrıştırma metoduyla ilgilenen birçok ülkeye örnek olmuştur. Sorunun yaşandığı tüm ülkelerde benzer tüm davalarda Türk mahkemelerinin kararları ve bu kararların gerekçeleri incelenmektedir. Buna karşın hukukun çok açık bir şekilde ortaya koyduğu yargıya karşın Türkiye'deki suskunluk anlaşılır gibi değildir. Bergama ile ilgili ulusal ve uluslararası sivil toplum kuruluşlarının derin sessizliği de hayret verici boyutlardadır. Ulusal sivil toplum örgütleri temsil yeteneklerini ve gündemlerini ciddi olarak tartışmalıdırlar. Görünen o ki genelde İslam ya da etnik konular dışındaki konular sivil toplum kuruluşlarının ilgi alanı dışındadır. 'Öteki' kavramını Batı'dan kopya edilmiş sivil toplum örgüt ve anlayışlarıyla oryantalist bir yaklaşım içinde ele alan elit sivil toplum örgütlerinin kendilerini ciddi olarak sorgulamaları gerekmektedir. 'Bergama olayı'nın, sivil toplum örgütlerinin yapılarındaki ve işleyişlerindeki önemli aksaklıkları gerçekten görmeleri ve çözmeleri yönünde önemli bir örnek oluşturacağını umarız.

görevlerini kötüye kullandıkları gerekçesiyle Bergamalılar 1998 yılında dönemin başbakanı ve iç bakanı hakkında tazminat davası açmışlar, Ekim 2002'deki tazminat hükmüne rağmen ödenmeyen tazminatı almak için de icra takibi başlatmışlardı. Yılmaz'ın son teminat mektubuyla icra takibi durduruldu. Bkz. *Radikal*, "Bergamalı Köylülerin Zaferi," 28.07.2003, sb 5 İed.İ.

DEPREM
ANALARINI
KAYBEDIYORSUN
"Biz analar
çocuklarımızı
kurda, kuşa
hırsıza, tefeciye
dolandırıcılara
olsun diye
AKETLER

17
Depremzede Dernekleri: Bir Yerel Örgütlenme Deneyi

ERBAY YUCAK

17 Ağustos ve 12 Kasım depremlerinin ardından, yaşanan felaketin boyutları ve nedenleri konusunda ortak bir görüş oluştuğu söylenebilir. Genelde medya ve bilim çevrelerinin yanı sıra resmi yetkililer de yaşanan tabloyu ister istemez aynı biçimde betimliyordu: Yerel ve merkezi idare hazırlıksız yakalanmıştı; ciddi boyutlara varan koordinasyon eksikliğinden kaynaklanan sorunlar, yurtiçi ve yurtdışı yardım ve dayanışma mekanizmaları sayesinde ancak bir ölçüde giderilebilmişti. Bocalama ve acil durumun yavaş yavaş ortadan kalkmasıyla birlikte deprem bölgesinde yaşamın yeniden organizasyonu süreci başladı. Yerel ve merkezi yönetim bir yandan büyük boyutlara varan barınma gereksinimini çözmek üzere geçici yaşam alanlarını, çadırkentler ve prefabrik konutları oluştururken; diğer yandan da kalıcı konutlar ve işyerlerinin inşası, kredi olanakları, borç erteleme vb. gibi çözüm stratejileri. Depremzedeler açısından ise bu çözüm stratejileri henüz bir anlam ifade etmiyordu; bunlar üzerine düşünecek zaman değildi. Çünkü onlar, yaralılarıyla ve diğer sağlık sorunlarıyla baş etmekten hasar tespiti ve hak sahibi belgesi düzenletmeye; evrak toplamaktan eşyaları için depo aramaya ve çadırkent ya da prafabriklerde yer bulmaya dek acil gündelik sorunlarının peşinden koşuyorlardı. O sıralar, günü kurtarma telaşı gelecek kaygısını ve resmi makamların geliştirdiği çözüm stratejileri üzerine düşünmeyi geri planda bırakıyordu.

Çadırkentler ve prefabrik konutlar gibi geçici yaşam alanlarının oluşturulması, depremzedeler açısından suyu, tuvaleti, banyosu olan, çocukların ihtiyaçlarının karşılandığı, enkaz görmeden ve deprem korkusu taşımadan bir yaşama geçişi; gündelik yaşamlarında şöyle ya da böyle bir düzenliliğe geçilmesini sağladı. Bu yaşam alanları aynı zamanda depremzedelerin sorunlarını birlikte konuşmaya ve paylaşmaya imkan tanıyan bir yer ve atmosfer de oluşturdu. Gelen yardımların dağıtılması, çadır veya prefabrik konut tahsisi vb. idari tasarruflara karşı geçmiş deneyimlerden ve o günlerde yaşananlardan kaynaklanan güvensizliği, 'şikayet ve gayrimemnun bir dil' içinde ifade ediyorlardı. Giderek birbirini tanıma ve komşuluk ilişkilerinin başlayabildiği geçici barınma mekanlarında bir araya gelindi-

ğinde, ortak sorunlar konusunda konuşanların birbirine hak verdiği bir diyalog zemini ortaya çıkmıştı.[1]

Depremin hemen ardından resmi kurumlara göre çok daha iyi organize olabilen ve karşılaştırmalı olarak daha adil dağıtım yöntemleri geliştiren, yardımı dağıtıp hemen geri dönmektense yörede kalan ve yaşamın yeniden kurulmasında depremzedelerin birbirleriyle dayanışması konusunu önemseyen dayanışma gönüllülerinin desteklediği 'birlikte davranarak sorunu çözme' modeli, çadırkentlerde oluşan diyalog zemininin bir örgütlenmeye dönüşmesinde önemli bir rol oynadı. Temel sorunlarının çözülebilmesi için depremzedelerin kendilerinin kuracağı bir dernek çatısı altında birleşmeye karar verildiğinde, tüm sorunların farkında olan ama bunları şikayet diliyle ifade etmekten ve gelen yardımları almaktan öte bir şey yapamayan depremzedeler için ortak taleplerini ifade edecekleri bir kürsü olanağı ortaya çıkmış oldu. Depremzedeler bu örgütlenme modelini ortaya çıkarırken iki noktada kararlıydılar: Kurulacak dernekler tüm ihtiyaçların karşılanması için çalışacak, ama giysi, yiyecek, para vb. dağıtan bir 'yardım derneği' gibi işlemeyecekti; ve dernek depremzedelerin tümünü birden kapsayarak, 'bildik dar dernekçilik' yapma hatasına düşmeyecekti.

Yörede, ilki Ekim 1999'da başlayarak altı-yedi ay içinde birbiri ardına kurulan toplam dokuz dernek, geçici yaşam alanlarına ilişkin günlük pratik sorunlarla ilgilenmeye başladılar: geçici barınma mekanı bulma, yol yapımı, su bağlantısı vb. altyapı sorunları, gelen yardımların adil dağıtılması, sağlık ve eğitim hizmetleri vb. Böylece başlangıçta derneklerin ortaklaşmış ve hayata geçirilmeye çalışılan bir genel eylem planı yoktu. Depremzedeler gün geçtikte ortaya çıkan yeni sorunlarını derneklere taşımaya başladıkça, depremzede derneklerinin etkinlik çerçevesi billurlaşmaya başladı. Derneklerin ortaklaşa genel hedeflerinin oluşması süreci, doğal olarak, yerel ve merkezi yönetimin yeniden yapılanmaya dair çözüm önerilerinin, yarattığı sorunlarla birlikte hayata geçmeye başlaması sürecine paralel olarak gelişti.

Öte yandan, depremzedelerin sorunlarını çözmeye yönelik eğilimleri karmaşık bir görüntüye sahipti. Çünkü depremzedeler yaşadıkları ve tanımladıkları sorunları bir yandan kendi derneklerine taşımaya başlarken, bir yandan da sorunları himayecilik ilişkileriyle çözme yöntemi diyebileceğimiz bildik tarzı sürdürüyorlardı. Yani bir tanıdık, hemşehri veya bir siyasiyi araya sokarak çözüm bulmaya çalışıyorlardı. Ancak bu bildik, alışıldık usullerle hak arama girişimle-

1 Geriye doğru bakıldığında, kurtarma çalışmalarından hemen sonra kahvehane gibi kamusal mekanlar oluşturulmuş olsaydı, ilk günlerin parçalanmışlığı içinde yardımlaşma, haberleşme ve birlikte davranmayı sağlamak açısından çok iyi olabilirdi diye düşünüyor insan. Bunlar, yaşam alanlarına yakın olup, depremzedelerin birbirini bulup konuşabileceği, haberleşip dert paylaşabileceği, doktorların, psikologların, hukukçuların ve resmi yetkililerin gelip doğrudan bilgilenme ihtiyacını giderebileceği, hatta kadınların çocuklarını bırakabilecekleri bir mekan olabilirdi.

ri, yaşanan felaketin boyutları nedeniyle, belli istisnalar dışında, genelde karşılık bulamadı. Bu istisnai durumlar da, muhtar ve aza gibi yerel aktörlerin dahi devre dışı kaldığı, siyasi iktidarla daha doğrudan bağlantıları olan yerel ve yerel ötesi unsurların velayetiyle gerçekleşiyordu. O güne dek bildik sorun halletme yöntemlerinin bile geçersiz kalışı karşısında, birlikte hak arama mücadelesine ilişkin öteden beri belli bir güvensizliği olan ve bu yolla sonuç alabilmeye dair umutsuzluk taşıyan depremzedeler, arkasında güçlü kimselerin ve ilişkilerin olmadığı, "Zaten koşulları birbirine benzeyen depremzedelerin kuracağı bir dernek ne yapabilir ki?" kaygılı sorusunu dernek kurulduktan sonra da taşıdı; bu yolla bir şeyleri başarabileceğine inanmakta hep güçlük çekti. Depremzedelerle birlikte çalışan gönüllülere de, "Siz iyi düşünüyorsunuz, hele bir siz yapın" diyerek vekaletle iş gördürmeye çalıştı.

Bu nedenlerle depremzede derneklerinin, taleplerini dile getirdiği depremzedeleri kapsayabilmesi ve bu talepleri netleştirip etkinlik çerçevesini çizmesi, zaman aldı. Bu durum, depremin üzerinden ancak bir yıl geçtikten sonra, 17 Ağustos 1999 Marmara depremini anma etkinlik ve eylemleriyle birlikte mümkün olabildi. Bu etkinlik sürecinde depremzede dernekleri kendilerini 'her şeyin iyiye gittiği resmi söylemi karşısında yaşanan gerçek tabloyu anlatarak; iş, aş, konut ihtiyaçları, kayıpların bulunması, depremzedeler için toplanan yardımların hesabı ve sorumluların yargılanmasına ilişkin talepler üzerinden ifade etti. Diğer yandan da dernekler, depremzedeyi süre, evrak ve bürokrasi kıskacına almış olan idari tutumun yarattığı adaletsizlik karşısında, yapabildiği yaygınlıkla haklara dair bilgiyi toplumsallaştırarak hak arama mücadelesinde tüm depremzedelere kılavuz olmaya çalıştı.

Derneklerin depremzedelerle kurduğu ilişkide, hukuk danışmanlığı ve dilekçe yazımı önemliydi. Depremzedelere haklarını anlatan, idareye başvuru ve dava açma gibi haklarını kullanmalarına yardımcı olan, sorunları dinleyen ve birlikte çözüm üretmeye çalışan bir diyalog zemininde gerçekleşmekteydi. Sorun sahipleriyle olabildiğince birlikte toplantılar yaparak tutum netleştirme ve onların birlikte davranmaları konusunda yönlendirici ve destekleyici bir işlev görmeyi esas tarz olarak gerçekleştirmeye çalıştılar. Bu tarzın başarıldığı durumlarda, EYYzedeler, BODRUMzedeler, KURAzedeler, 4133çüler, HAK SAHİBİ olamayanlar, PLANzedeler gibi adlar altında hak arayıcı depremzede inisiyatifleri oluştu. Bu süreçte artık depremzedelerin, bildik velayet yöntemleriyle çözemeyeceklerini anladıkları sorunlarını tek tek ya da grup halinde derneklere taşımaları ve dernekleri sorunların çözümünü etkinleştirmenin yegane alanı olarak görmeleri yaygınlaştı. Bu durum derneklerin depremzedelerle yerel ve merkezi idareye ait kurum ve kuruluşlar arasında bir köprü işlevi üstlenmesini getirdi ve bu kurumlar da derneklere ilişkin başlangıçtaki önyargılı tutumlarını değiştirmeye başladılar. Böy-

lelikle dernekler, depremzedelerle ilgili her türlü konuda mecburen toplantılara çağrılır ve 'yerel protokolün' bir parçası gibi görülür oldular.

Depremzedenin her tür sorunuyla temas etmenin diğer bir yanı da 'her cins bilginin' derneklere taşınmasıydı. Artık, eşitsizliğe ve adaletsizliğe işaret eden ya da böyle algılanan her sorun derneklere ulaşıyordu. Dolayısıyla derneklerin basın açısından da önemli bir kaynak merkezi olduğu geç de olsa fark edildi. Deprem bölgesinde özellikle de yerel medya kuruluşlarının istikrarsız haber takip pratiği karşısında depremzede dernekleri çoğu yerde doğru haber alınabilecek tek kaynak olarak görülmeye başlandı.

Ayrıca derneklerin başından itibaren, depremin felakete dönüştürülmesinde yer seçimi kararlarından yapılmış imar planları vb. alanlara dek uzanan bir sorumluluk tarif ediyor olması ve planlama anlayışına ilişkin eleştirilerini sürdürmesi, önemli bir durumdu. Depremlerin ardından yerel yönetimler gecikmeli de olsa imar planlarını çıkarmaya başladığında, planlama süreçlerine yaygın katılımı ve yapılan planlara müdahaleyi, itiraz-dava yolu ve mahalli toplantılar aracılığıyla gerçekleştirmeye çalıştılar.

Bugün yaklaşık iki yıllık bir kuruluş sürecini geride bırakan Depremzede Dernekleri'nde yoğunlaşan emek ve inat, boşa gitmedi. Bunu anlamak için dernekler 'ya kurulmamış olsalardı' diye sorarak düşünmek ve derneklerin somut kazanımlarını şöyle bir özetlemek yararlı olabilir:

1. Çadırkent ve prefabrik konutlar gibi geçici yerleşim alanlarındaki yol, su ve elekt-

riğin yanı sıra sağlık, eğitim ve diğer yardımların sağlanması için sürekli uğraşmak ve bu hizmetlerin gerçek ihtiyaç sahiplerine ulaşmasına vesile olmak.

2. Özellikle Gölcük depremindeki kayıplar konusunda merkezi yönetimde bir duyarlılık oluşturmak.

3. Kiracı depremzedelerin de prefabrik konutlarda yaşamlarını sürdürebilmelerini sağlamak.

4. Hasar tespit çalışmalarında ortaya çıkan özensizliklerin ve depremzedelerin bu yöndeki güvensizliklerinin giderilmesi için idareye başvurmak ve yargı önüne gitmek.

5. Orta hasarlı binaların akibetini sorunlaştırarak, onarılma ve güçlendirilmeleri için talep geliştirmek.

6. İdarenin sorumluluğunu esas alan tartışmaları geliştirerek, hak sahibi listelerinde, özellikle 'depremzede tanımı'nın yarattığı haksızlıklara itirazdan başlamak üzere tazminat davaları açılmasına ve suç duyurularına dek hak arayışlarına vesile olmak.

7. Depremzedelerin hak arayışı, özellikle de idarenin işlemlerinin düzeltilmesi yönünde dilekçe verme hakları konusunda bir bilinçliliğin yaygınlaşmasını sağlamak. Yurttaşların başvuru dilekçelerini iki nüsha halinde hazırlayıp, kopyayı 'alındı belgesi' olarak tutarak yanıt alma yönünde pratiğin ve kendine güvenin yerleşmesine aracı olmak.

8. Kalıcı konutların kura çekimlerindeki usülsüzlük ve hile iddialarının üzerine gitmek (kura iptal davalarının açılması dahil) ve daha sonraki kuraların aleni ve denetlenebilir biçimde yapılmasını sağlamak.

9. Kalıcı konut kuralarında kuraya dahil edilen bodrum dairelerinin ikamete elverişli olmadığını açığa çıkarmak ve iptal ettirmek. Ardından bodrumların köylü depremzedelere verilmesi üzerine de, dava yoluna gitmek.

10. Hak sahipliği başvuru süresini geçirmiş olan depremzedelerin yeniden hak sahibi olabilmesi için idareye başvuru ve yargı yoluna gitmek.

11. EYY (evini yapana yardım) kredisine hak sahibi olanların ve 4133 no'lu yasa nedeniyle hak sahibi olanların tercih değiştirerek kalıcı konutlardan yararlanması talebinin idare tarafından dikkate alınmasını sağlamak.

12. TMMOB gibi meslek kuruluşlarının yeniden yapılanması ve kalıcı konutların denetlenme sürecine katılmalarında kışkırtıcı olmak.

13. Yeni yapılan imar planlarının revizyon çalışmalarının rant aracına dönüşmemesi için baskı oluşturmak ve mahalle toplantıları aracılığıyla plan bilgilerini kamusallaştırarak plan sürecine müdahil olmak.

14. Deprem bölgelerine vergi affı çıkarılmasını sağlayan talebi oluşturmak.

Ama depremzedeler açısından elde edilen somut kazanımlardan öte depremzede dernekleri, o yereldeki demokratik mücadele kültürünün yeşermesi açısından gerçekten önemli bir rol oynadılar. Özellikle idarenin sorumluluğuna ilişkin yurttaşlık bilincinin gelişmesinde, dilekçe hakkının kullanılmasına ilişkin yaygın bir pratiğin yerleşmesi önemliydi. Dernekler aş, iş ve konuttan tüm yaşam çevresinin planlanmasına dek, depremzedelerin kendi yaşamlarına sahip çıkmaları

yönünde, sorunlar ortaya çıktıkça sorunu yaşayanların kendilerinin birlikte davranarak çözmek için hak arayışına gitmelerini sağlayan bir ortam oluşturdu. Üye profili de doğal olarak sorun sahiplerine dayanmaktaydı. Daha önceki yaşamlarında kadınlı erkekli ortak toplantılar yapmak, gündem ve fikir üreterek tartışmak, eylemler kararlaştırmak, slogan üretmek,[2] resmi kurumlarla kendi yarattığı temsiliyetler vasıtasıyla karşılaşmak gibi alışkanlıkları olmayan insanlarla katedilmeye çalışılan bu yol, sadece sorunların çözümünü değil, demokratik bir kültürün gelişme sürecini ve bununla birlikte bir güçlenme deneyimini içeriyordu. Bu süreç, depremzedelerin kendi gücüne güvenerek hayata bağlanmasını sağlayan doğal bir rehabilitasyon da yarattı. Ayrıca, deprem bölgesi il ve ilçelerinde sosyal yaşamdaki erkek egemenliğine rağmen, derneklerde kadın ağırlıklı ve etkinliklerin başını kadınların başı çektiği bir pratiğin öne çıktığı gözleniyordu. Kadınlar, çadırkentlerden kalıcı konutlara dek tüm süreç boyunca gündelik hayatın her pratiğine ilişkin daha fazla bilgi ve inada sahip olduklarından düzenli bir hayata geçme uğraşısında ve resmi kurumlarla ilişkilerdeki daha cesur ve dayanıklı tutumlarıyla öncü rol oynadılar.

Sonuç olarak depremzede dernekleri, salt ortak sorunlardan yola çıkarak hareket eden, kapsayıcılık ve muhalifliğini ortaya çıkan somut, yaşamsal sorunların çözülmesine dönük mücadele sürecinde kazanan bir birliktelik ve politika yapma tarzı oluşturma açısından başarı gösterebildi. Bu süreçte dokuz dernekten üçü işlevlerini tamamlayarak kapandı, diğerleri yola devam ediyor.[3] Depremzede derneklerinin, ileride depremzede olmanın belli sorunlarını aşarak genelleşerek daha gelişkin bir yerel demokratik örgütlenme için zemin yaratabilip yaratamayacağını ise zaman gösterecek.

---

2 Üretilen ortak sloganlar: Herkes Depremzede Herkes Hak Sahibi; Sorumluluğunu Bil, Kayıplarını Bul, Sakatlarına Sahip Çık; Depremi Unutmadık, Unutturmayacağız; Evimi, İşimi, Aşımı İstiyorum; Gerçek Sorumlular Yargı Önüne; Fay Hattını Pay Hattı Yaptırmayacağız; Yardımlar Nerede?

3 Dep-Der'ler (kuruluş tarihlerine göre): (1) Değirmendere Dep- Der. Kurucular 1.5 yıl sonra işlevlerini tamamladıkları düşüncesiyle kendileri kapattılar. Bir kısım kurucu kadın üye kooperatif kurdu. (2) Yalova Dep-Der. Etkinliği sürüyor. (3) Adapazarı Dep-Der. Etkinliği sürüyor. (4) İzmit, Bekirpaşa Dep-Der. Etkinliği sürüyor. (5) İzmit/Halıdere Dep-Der. 6 ay sonra kurucuların kendi kararlarıyla kapandı. (6) İzmit/Ereğli Dep-Der. (7). İzmit/ Karamürsel Dep-Der. Etkinliği sürüyor. (8). İzmit/ Gölcük Dep-Der. Adını Dernekler Kanunu gerekçesiyle yetkililer tarafından yapılan uyarıyla Mağ-Der olarak değiştirdi. Etkinliği sürüyor.(9). Düzce Dep-Der. Etkinliği sürüyor.

18

İmece Evleri: Depremzedelerin Dayanışma İçinde İş Yapma Deneyimi

ERBAY YUCAK

İmece Evleri Projesi, Düzce'nin 17 Ağustos 1999 depreminde büyük hasar gören Düzce-Gölyaka ilçesine bağlı olan Efteniye vadisindeki üç köyde (Aksu, Çay ve Hacısüleymanbey) yürütülmektedir. Bu köylerde ağırlıklı olarak Kafkas-Abhaz kökenli yurttaşlarımız yaşamaktadır. Depremde yüze yakın konutun hasar gördüğü ya da yıkıldığı bölgede toplam 58 konut yapımı amaçlanmış, 26 tanesi bitirilmiş olup, geri kalanların inşası sürmektedir.

Nasıl ki depremzede dernekleri, ortak sorunlar etrafında bir araya gelerek hak arama, talep dile getirme ve sorun çözme iradesinin hayata geçirilebileceğini gösteriyorsa, İmece Evleri de birlikte olunarak ve davranarak 'ev bile' yapılabileceğinin örneğini oluşturmaktadır. Anıları, canları ve bir yaşam tarzını kendisiyle birlikte enkaza dönüştüren konutlardan zorlukla kurtulabilen depremzedeler için sağlıklı, güvenilir ve depreme dayanıklı bir konutta yaşama isteği yeni bir yaşam kurgusunun en belirleyici ögelerinden birisi olmuştur. Ne var ki deprem bölgesinde yapılan diğer konut inşa çalışmaları, bu konutları kullanacak insanların tasarım ve üretim süreçlerine katılımını öngörmediği veya desteklemediği için depremzedelerin ihiyaçlarına yanıt vermemiş ve güven sorununu çözmeye yetmemiştir. İmece evleri ise konutlarda oturanların üretim ve karar alma süreçlerine doğrudan müdahil oldukları bir yönteme dayalı olarak gerçekleştirildi. Bu yöntem elbette kolaylıkla gerçekleşmedi; dikkat edilmesi gereken ve aşılması gereken pek çok zorluk vardı.

Bir kere bölgede imece benzeri bir dayanışma örüntüsü, diğer yerlerde olduğu gibi, kısmi ve kısa zamanlı durumlar için geçerliydi. Yalnızca tarlada hasat kaldırırken ya da bir komşunun konutuna yardım ederken ortaya çıkan birlikte yapma pratiğini, çok fazla değişkeni barındıran, teknik zorluklar ve uzun bir konut üretim süresiyle malül bir ortak konut üretme faaliyeti içinde yeniden icat etmek, karşılaşılan en önemli sorunlardan birini oluşturuyordu. Geleneksel olarak deprem bölgesinde konut üretimi doğrudan satın alma, müteahhide veya kalfaya yaptırma yoluyla gerçekleşiyordu. Miras yoluyla kalan konutlarda da hatırlana-

bilir bir geçmişte kendi evini kendisi yapanların sayısı oldukça azdı. Hangi yolla edinilmiş olursa olsun bu konutlarda oturanların, (fayansın rengi, kapının kolu gibi ayrıntılara dair) birkaç küçük müdahale dışında üretim süreçlerinde söz sahibi olmadıkları bilinmekteydi.

Öte yandan birinci derece deprem bölgesi olan bu arazide konut yapılması beraberinde birçok sorunu getiriyordu. Köylerde yapılacak olması dolayısıyla imar planına tabi olunmasa da, güvenliğin ön planda tutulduğu bir çalışmada her türlü ön bilimsel araştırmanın yapılması ve inşaat süreçlerinde resmi denetimle yetinmeyip bağımsız kontrole başvurulması gerekiyordu. Deprem sonrası olağanüstü koşullarda süren inşaat faaliyeti, hem yaşanan ekonomik krizlerin sonucu giderek küçülen fonlar[1] ve artan maliyetlerin oluşturduğu baskı hem de geleceğe güvensizlik psikolojisinin getirdiği ataletin gölgesi altında yürümek zorundaydı.

İmece çalışması gereği, yerelde inşaat konusunda bilgi ve deneyim sahibi kişilerin varlığı oldukça önemliydi. Oysa yörede konut üretim sürecinin bilgi ve deneyimine sahip işçilik formasyonu oldukça zayıf sayılırdı. Bölge halkının 'çalışma' faaliyetiyle kurduğu geleneksel ilişki biçimi, alışılageldik bir 'iş disiplini' oluşturmaya yatkın değildi. Bu nedenle çalışma ve dinlenme saatleri arasında hassas bir denge oluşturulmalıydı. O güne kadar 'çalışma' karşılığında hep bir ücret

1 İmece Evleri Projesi için oluşturulan fonun büyük bölümü, Hollanda'nın, Gelderland eyaletinde yaşayan ve depremzedeler için yardım toplayan Türkiyelilerin inisiyatifiyle Türkiye İçin Yardım Vakfı tarafından sağlanmıştır. Fonun geri kalan kısım ise, hak sahibi olan depremzedelerin kendi EYY (Kendi Evini Yapana Yardım) kredilerine dayanmaktadır.

alınmış olması ve 'hayrına' çalışmanın abesle iştigal görülmesi, ücret almaksızın çalışarak dayanışmanın kolayca anlaşılmasını engelliyordu. Öte yandan imeceyle yapılacak bu evlerin depreme dayanıklı ve güvenilir olması son derece önemliydi. Göreceli olarak inşaat formasyonu zayıf kalan, başka bir deyişle 'piyasa deneyimi az olan' bir insan malzemesi ile inşaatların yapılması bu konuda ister istemez bir güvensizlik oluşturuyordu. Çalışmanın esas ekibini evi yapılacak hak sahipleri oluşturduğu için, birbirlerini yıllardır tanıyan ve geçmiş deneyimleri göz önünde tutan köylüler "Biz mi yapacağız?" diyerek çalışmanın kendi elleriyle yürüyebileceğine dair güvensizliklerini açıkça dışa vuruyorlardı. Hem kendilerinin hem de diğerlerinin bu işi yapabileceğine inanmama eğilimi çok güçlüydü.. Bir diğerine dair, "O keser tutmayı bile bilmez... Sabah sıcak yatağından kimse kaldıramaz.... Hayatı boyunca hiçbir işe ayar tutturamadı ki..." gibi sözler çok sık edildi.

Bölge halkının etnik, kültürel yapısı ise bir yaşam alanı olarak eve özgül bir anlam yüklüyordu. Bölgesel konut tipi, hanenin ekonomik durumundan neredeyse bağımsız olarak genişlik, oda sayısı ve büyük bahçeleri ile ortak standartlara sahipti. Bunlar, 'ata, baba evi'ydi. Her zaman çok sayıda olan konukların uzun süreli ağırlanması, düğün ve cenaze gibi ayrıntılı törenlerin yapılabilmesi gibi geleneksel işlevleri görebilmesinin yanı sıra, kültürel olarak önemli bulunan belli bir konforu sunması gerekiyordu. Bu yüzden konutların projelendirmesinde bu durumu dikkate almak önemliydi. Gerek konutların gerçek ihtiyaçlara yanıt verebilmesi, gerekse de katılım ve karşılıklı saygının bir gereği olarak, olanak sunmanın 'dayatıcılığa ve tartışmasız kabulleniciliğe' dönüşmemesi için.

İmece evleri için oluşturulan fon, bölgede evi yıkılan her depremzedeye konut üretebilecek düzeyde değildi. İlk aşamanın başarılı olmasının ardından yaratılan yeni fonlarla devam edilen ikinci aşama konutlarla bile bu sorun ortadan kalkmıyordu. Aslen ekonomik durumu iyi olanlar, yalnızca devletin verdiği "Evini Yapana Yardım" kredisini alarak üzerine ekleyip, kendilerine yeni konutlar inşa ettiler. Ekonomik olarak bu şansa sahip olmayan ve mağduriyetleri gün geçtikçe artan diğer depremzedeler ise İmece Evleri'nde kendilerine sıra gelmesini beklemeye koyuldular. Böylelikle evi yıkılanlar arasında kaynak yetersizliği nedeniyle bir öncelik sıralaması yapılması gerekliliği ortaya çıkıyordu.

Özetle tüm bu sorunların ışığında köylüler, bir yanda 'ya olursa' türü bir şans tanımayı ve iyimserliği, öte yandan 'olmaz' diyerek karamsarlığı dile getiren bir ruh hali içindeydiler ve genele bu çalışmanın başarılabileceğine dair güven eksikliği hakimdi. Üstelik çalışmanın doğal olarak resmi ve yerel idare ile kesiştiği alanlarda geleneksel ilişki kalıplarının dışında, inisiyatif sahibi, katılımcı ve müdahil bir kimliğin nasıl oluşturulabileceği, çıkabilecek sorunların nasıl aşılabileceği konusunda da bir belirsizlikten söz edilebilirdi. Bu sıkıntıların ve özellikle de güven sorununun aşılmasında izlenen temel yöntem, köylüleri doğrudan üre-

tim ve karar süreçlerine dahil etmeye ve mimari projeden, inşaat harcamaları ve çalışmalarına kadar her konunun halledilmesi aşamasında sergilenen şeffaflık ve sağlanan katılımla, olası güvensizlik ve tereddütleri doğrudan gidermeye dayanıyordu. Kafalarda soru kalmamalı, üretim sürecine dahil olanlar her soruya açıklık içinde bir yanıt bulabilmeliydi. Bu katılım süreci özellikle de başta bir eksiklik olarak görülen inşaat bilgisi ve deneyiminin paylaşılması ve aktarılması konusunda da doğal ve kendiliğinden bir zemin yarattı. Teknik bilgi ve deneyimin işin akışı içerisinde edinilebileceğini ve en teknik görünen konuların bile tartışılması için 'bilgi ve deneyim'in bildik anlamıyla aslen bir önkoşul olmayabileceğini ortaya koydu. Bu doğrultuda iş organizasyonu ve iş takvimleri, bir inşaat mühendisi ve yardımcısından oluşan sabit uzmanlarla birlikte hazırlanıyor ve takip ediliyordu. Çalışma ekiplerini oluşturan köylülerin iş disiplini edinmeye ve işi teknik olarak yapabilmeye dair güven sorunları, yaşanan çeşitli şaşkınlıklar ve yapılan yüzlerce şaka arasında aşıldı. Her köyde inşaat işinin asıl sürdürücüleri doğrudan hak sahiplerinin oluşturduğu bir ekip olmasına rağmen, köylerden diğer insanlar da, malzeme sevkiyatı, tuğla örmek, çatı kiremitleri yerleştirmek gibi işlerde, kadınlı-erkekli daha kalabalık bir destek verdi. Bu türden kalabalıkla yapılan işler dışında kadınlar, çalışanlara yemek sağlama, konutların mimari-işçilik ayrıntılarında el verme, beton ve duvar sulama, iş sonrası malzemeleri toplama işlerinin failleri olarak da yer alıyorlardı. Yemekler, o sırada yapılmakta olan konutun inşaatının sahibesi ve komşularınca hazırlanmaktaydı. Çalışma sırasında sigara ihtiyacını karşılamak tam bir mola sebebi idi. Abhazaların yaş farkı nedeniyle birbirlerine duydukları saygı gereği. Tabii tersi bir durumda, yani daha çok iş bilenin genç olmasında, 'inisiyatif dengesi' alışılmış olanın dışına çıkıyordu.

İnşaatlar başlamadan önce bölgenin depremselliği göz önünde bulundurularak, depremzedelerin 'sağlıklı, depreme dayanıklı ve güvenilir bir konut' özlemini karşılamak için ciddi bir bilimsel araştırma süreci başlatıldı. İstanbul Jeofizik Mühendisleri Odası'nın yönlendirdiği bir özel firmanın maliyet kaşılığı yaptığı zemin etütleri sonucunda elde edilen değerler ışığında bir yapı tipi belirlendi. Bu yapı tipinin yöreye uyumlu inşaat malzemesiyle yapılması benimsendi ve projelendirildi. Öte yandan, inşa edilecek konutların mimari tasarımı, eldeki bilimsel bulgular ve deprem yönetmeliğinin yanı sıra, köylüler arasında yapılan anket çalışması ve doğrudan ailelerin taleplerini öne süren katılımlarıyla biçimlendirildi. Bunların sonucunda, dört tip konut projelendirildi. Tüm bu süreç, inşaat sürecini de kapsayacak biçimde yalnız resmi denetim ve kontrol mekanizmalarıyla değil, talep üzerine TMMOB tarafından oluşturulan bir çalışma grubu eliyle bağımsız bir kontrol mekanizmasıyla da güçlendirildi. Konut üretim sürecine dahil olan depremzedeler TMMOB'un kontrol ve denetim toplantılarına katıla-

rak hem bağımsız denetimin önemini kavrama hem de elde ettikleri yapı bilgisini tartışma ve geliştirme olanağını buldular.

Mali hesaplar ve harcamalar konusunda yaşanabilecek sorunlar; neyin, nereye, ne zaman harcanacağına ilişkin kararların birlikte alındığı bir katılım ve alenilik süreci içinde daha baştan giderildi. Bütün tarafların (üç köyün muhtarları, merkezi idare temsilcisi, Gelderland-Türkiye İçin Yardım Vakfı temsilcisi ve dayanışma gönüllüleri temsilcisi) katılımıyla oluşturulan Ortak Fon Yönetimi'nde, yapılacak her harcama birlikte kararlaştırılıyordu. Bu kararlara herkes her zaman ulaşabilirdi. İmece evleri etkinliğinin yürütme organı olan Ortak Yönetim, bütün tarafların eşit oy ve söz hakkı ile temsil edildiği bir işleyişe sahiptir. Haftada bir yapılan Ortak Fon Yönetimi toplantıları öncesinde çalışanlarla-hak sahipleriyle birlikte, çalışmanın ihtiyaçlarına ilişkin değerlendirme ve öneriler toplantısı yapılarak, Fon Yönetiminin gündeminin oluşturulması sağlanır. Her köy grubunun seçtiği bir kişi de Ortak Yönetim toplantılarına katılarak, önerilerinin takipçisi olabilmektedir.

Kaynak yetersizliği nedeniyle inşaatlarda belli sayıda hak sahibine öncelik verilmesi gerekliliği sorunu beklenildiğinden daha kolay aşıldı. Köylüler, kimlerin konutlarının öncelikli olarak yapılması gerektiği, dolayısıyla kimlerin daha mağdur ve acilen 'ev sahibi olması gerektiği' noktasında kararı kendileri oluşturdular. Üstelik bu karar, daha önce yapılmış olan anketle, gözlemlerle ve resmi kayıtlar üzerinde yürütülen yan araştırmada elde edilen bulgularla da destekleniyordu. Bir başka deyişle köylüler öncelik sorununu olabilecek en adil bir biçimde çözüme kavuşturmuşlardı; üstelik de kırılma, gücenme olmaksızın. İmece Evleri sürecinde varılan önemli noktalardan birisi de, köylülerin kendileriyle ilk elden tanışıklıkları, akrabalıkları, siyasal, toplumsal veya etnik yakınlıkları olmayan insanlarla birlikte uzun süreli bir ilişki atmosferi içerisinde etkinlik yürütebilmeleri olmuştur. Başlangıçta yaşanan birlikte iş yapmaya dair güvensizlik, İmece Evleri sayesinde yerini 'hep birlikte başarma'nın getirdiği özgüvene bırakmıştır.

Bazen köylülerin yaşamlarında geleneksel olarak kurdukları otorite ilişkilerini tersine çevirerek, bazen de yaşattıkları ilişki tarzlarına eklemlenerek katılımcılığı ve inisiyatif almayı teşvik eden çalışma tarzı, İmece Evleri'nin alamet-i farikası olmuştur. Varılan en önemli sonuç ise dayanışmanın hayatın bütün alanlarında, üretim ve yönetim boyutlarıyla birlikte işler kılınabileceğine dair bir güven sağlanması ve bu yönde bir örnek oluşturmasıdır.

19
'Mülksüzler' İmece ile Ev Sahibi Olacak

'Prefabriklerde ve terk edilmiş hasarlı binalarda yaşayan mülksüz depremzedeler, 'güvenli ve sağlıklı konutlarda yaşama haklarını,' kurdukları kooperatifle savundular. Hükümet yasayı hayata geçirdi. Depremzedeler kendi evlerini kendileri yapacaklar.

Burçin Belge-BİANET, 17.11.2003

BİA (Düzce) - 12 Kasım 1999 Düzce Depreminde kiracı olarak yaşadıkları konutlar yıkıldığı için evsiz kalan; hükümetin mülk sahibi depremzedelere yönelik politikalarından faydalanamayan 'evsiz depremzedeler,' 'güvenli ve sağlıklı konutlarda yaşama haklarını,' kurdukları kooperatifte savunmayı başardı.

Yasal düzenleme yapıldı

Evsiz Depremzedeler Dayanışma Konut Yapı Kooperatifi'ni kuran 4 bin 500 aile, iki yıllık hukuk mücadelesinin sonunda, Düzce'deki altyapılı rezerv arsaların kendilerine tahsisini öngören yasal düzenlemenin hayata geçirilmesini sağladı. İki yıldır yaşamlarını geçici prefabriklerde ya da başkalarının hasarlı evlerinde kiracı olarak sürdüren kooperatif üyeleri, Ramazan Bayramından sonra arazi tahsisi için resmi başvurularını yapacaklar. Seslerini duyurabilmek için 72 gün boyunca Abdi İpekçi Parkı'nda bekleyen depremzedeler, mücadelelerini bundan sonra Toplu Konut İdaresi'nden 10 yıl vadeli düşük faizli konut kredisi alabilmek için sürdürecekler.

Birlikte çalıştık, öğrendik, mücadele ettik

Düzce Depremzedeler Derneği (DEP-DER) Başkanı Ayşegül Şenot ile Evsiz Depremzedeler Dayanışma Konut Yapı Kooperatifi Başkanı Ferahnur Aslan; devletin yaptırdığı deprem konutlarından kiracı depremzedelerin faydalanamadığını vurguladı.

"Hep parası olanların mı konutu olacak? Parası olmayanların da sağlıklı, güvenli bir konutta oturabilme hakkı vardır" diyen Aslan, oluşturdukları alternatif örgütlenme modeli ile Düzceli depremzedelerin psikolojisini ve tam katılımı gözeten bir çalışma yürüttüklerini vurguladı:

"2003'ün Mart, Nisan aylarında Fevzi Çakmak Mahallesi'ndeki prefabriklerin boşaltılmasından sonra konut sorununun çözülmesi için işe başladık. Mitingler, toplantılar ve seminerler gerçekleştirdik; yasaları ve haklarımızı öğrendik. Hükümet temsilcileriyle yaptığımız görüşmelerde, kooperatif kurmamız halinde bize yardımcı olabileceklerini söylediler. Bizler ise, kooperatiflere güvenmiyorduk. Güvenmediğimiz bir kooperatife dahil olmaktansa, güvenilir bir kooperatif oluşturmaya karar verdik."

"Mülksüzler örgütlendi"

"Yaşadığımız yıkımlardan sonra bazı şeylere daha farklı bakmamız gerektiğini düşündük. İstedik ki, gerçek ihtiyaç sahipleri bu girişimden faydalansın" diyen Şenol ise, kurdukları kooperatifi üyelik ve çalışma esaslarını şöyle özetledi:

"Kooperatifimizin ana sözleşmesini hazırlarken, üç esas ilke belirledik: Üyelerimizin Türkiye'nin herhangi bir yerinde kendisi, eşi ve 18 yaşından küçük çocuğu adına oturulabilir konutu olmaması; 17 Ağustos veya 12 Kasım depremini Düzce'de yaşamış olması; inşaatlarda vasıfsız işlerde haftada veya 10 günde bir çalışma yükümlülüğü... İmece usulü sayesinde üyeler hem evlerinin güvenliğinden emin olacaklar hem de inşaatlar ucuza mal olacak."

Beklemekten bıkınca...

Depremzedeler kooperatiflerini kurduktan sonra hükümet nezdinde girişimlerini sürdürdüler. Başbakanlık ve hükümet yetkililerinin kapısından 10, 15 günlük bekleme süreleri ile geri çevrildiler.

2 Eylül'de Devlet Bakanı Abdüllatif Şener'le yaptıkları görüşme de "Bekleyin" cevabı ile sonuçlanan 650 depremzede, bu kez Abdi İpekçi Parkı'nda beklemeyi kararlaştırdı. 650 kişi, dört gece boyunca Abdi İpekçi Parkı'nda kaldı. Dört günün sonunda bekleyişi 100'er kişilik grupların dönüşümlü olarak sürdürmesi kararlaştırıldı. Şener'in verdiği 10 gün dolduğunda, depremzedeler bu kez bin 500 kişilik bir grupla Abdi İpekçi Parkı'nda yerlerini aldılar ve bekleyişlerini 72 gün sürdürdüler. Bekleyişlerinin 72. günü olan 11 Kasım'da, Düzce'de topladıkları imzaları Başbakan'a sunmak ve taleplerini kendisine anlatmak ve Başbakanlık önünde iftar açmak için Başbakanlığa yürümek istediler. Depremzedelerin sessiz, slogansız yürüyüşü ilk dakikalarında polisin müdahalesi ile engellendi. 45 depremzede gözaltına alındı, 24 saat gözaltında tutulduktan sonra tutuksuz yargılanmak üzere serbest bırakıldılar.

[İkinci fotoğraf, Düzce'nin üç köyünde depremzedelerin tasarımından yapımına imece usulüyle ürettiği 57 konuttan birinin bugünkü halini gösteriyor. Ayrıca bkz. www.bianet.org/bianet/toplum/2790-imeceyle-gelen-donusum]

Depremzedelerin başarısı

Kooperatif üyelerinin 72 günlük bekleyişi, 1999 depremlerinden sonra "771 Sayılı Gecekondulaşmanın Önlenmesiyle İlgili Kanun"a eklenen ek maddenin uygulamaya konulması ile sonuçlandı.

Ekonomik düzeyi düşük kişileri hedef alan bu düzenleme, kalıcı konut alanlarında üretilmiş olan altyapılı arazilerin ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasını öngörüyor. Depremzedeler, yasadan faydalanabilmek için resmi başvurularını Ramazan Bayramı'ndan sonra yapacak ve Toplu Konut İdaresi'nden düşük faizli kredi alabilmek için mücadelelerini sürdürecekler.

20

Erbay Yucak ile 1Umut Derneği Üzerine Söyleşi*

REDTHREAD: 2000'li yıllarda Mülksüz Depremzede Dernekleri'nin örgütlenme deneyi sürdürüldü ve bu deneyimler kentsel dönüşümden iş cinayetleri mücadelesine dek birçok pratiğe yansıtıldı. Örneğin, Dayanışma Gönüllüleri'nin ardından 1Umut Derneği'nin kurumsallaşmasıyla kamusal alanı genişletmeye yönelik çok çeşitli mecralar açıldı. Biraz bu deneyimlerden bahseder misiniz?

ERBAY YUCAK: Depremzede Dernekleri'nin hayatında rolümüz on iki senedir azalarak devam etti. Dernekler önce sekiz taneydi şimdi iki tane kaldı. Çünkü diğerleri yereldeki toplumsal sorunlarla bağlarını sürdürme meselesinde sebatkâr olamadılar. Oysa iki derneğin ayakta kalmasına neden olan koşullar hepsinde vardı. Biz dışarıdan gidebilir ve bunun propagandasını yapabilir, organize edebilirdik, ama böyle yapmadık. Yani dernek kendisi yapıyorsa biz destekleyecektik, üç dernek yaptı ve biz üçünü destekledik: Gölcük, İzmit ve Düzce dernekleri... İmece evlerini tamamladık. Biz bu işi yüzlerce insanla birlikte yaptık. Sonradan bunu kendince sahici bulan ve devam ettirmeyi arzulayanların sayısı elene elene azaldı. Bunda sebat etmeye karar vermiş 20 kişi diyebileceğimiz bir insan ve arkadaş topluluğu olarak biz ne yapabileceğimizi tartışmaya başladık. İşte bütün o dayanışma pratikleri ve onların üzerine tartışmaların sonunda Kartal'da 1Umut Derneği'ni kurmaya karar verdik...

1Umut'u kurmadan önce kentsel dönüşüm meselesine dair bir öngörümüz vardı. Kendi içimizde şehir plancısı ve imar hukukçusu olan kimi arkadaşlar vardı... Bundan altı yıl önce kuruluş kararı verirken, gündemimizde Evsizler Hareketi, Depremzedeler Hareketi ve kentsel dönüşüm meseleleri dışında işçi meseleleri de vardı. Ortada yaygın bir güvencesizlik var ve bu güvencesizliğin yarattığı halleri, mağduriyetleri kapsayacak, kendi özne oluş süreçlerini yaratabilme perspektifiyle davranacak örgütlülükler yok. Üstelik de bu insanların hak, hukuk meselelerinde herhangi bir dayanışma yok. Mevcut sendikalar ve sendikal hareket bu ihtiyaçları görerek davranmıyor, dolayısıyla "biz ne yapabiliriz" tartışmamızın içine bir de bu girmiş oldu. Bir diğer tartışma başlığı da, ürün dayanışmasıyla ilgiliydi. Bir ekolojik duyarlılık hadisesi oluşmaya başlıyor ve bu, parası olanın kimyasal kullanılmamış ürün alabildiği, parası olmayanın da BİM gibi ucuz süpermarketlerde, ötede

* Bu söyleşi, ***Red Thread*** Dergisi için Meltem Ahıska ve Erden Kosova tarafından yapılmış söyleşiden yola çıkarak Erbatur Çavuşoğlu tarafından yapılan bir özetlemedir. [Ahıska, M., Kosova, E. ***Red Thread***, Sayı 3, 2011, www.red-thread.org/tr/makale.asp?a=51].

beride satılana mahkum olduğu bir ekolojik haydutluğa doğru gidiyordu. Başlangıçta, geç bozulan dayanıklı gıdaları tercih etmek suretiyle ürün dayanışmasını başlattık. Üretici örgütlenmesini teşvik eden, aracıyı, tüccarı devreden çıkaran, sadece nakliye masraflarını koyduğun, dağıtımını kendimizin üstlendiği, üretim sürecine refakat ettiğimiz ürün dayanışması girdi hayatımıza. Ürün dayanışmasının yanı sıra eşya ve iş bilgisi dayanışması çalışmalarını başlattık. İş bilgisi dayanışması fikrini doğuran şey, bir işçinin işyerinden çıktığı zaman iş aradığını çevresindekilere, mahallesindekilere ya da eski işyerindekilere söylediğini görmemizdi. İŞKUR veya İşçi Bulma Kurumu, bunlar oturmuş mekanizmalar değil. Ve o işçinin hayatında yararlanabileceği ne kadar gerçek iş bilgisi olursa alternatifi o kadar fazla olacak. Gerçek bilgi ne demek? Gazetede yazmayan bilgi. İşsiz olmayan insanların kimin tarafından kullanılacağını bilmeden herhangi bir iş bilgisini alıp derneğe iletmeleri, bir defa varsayımsal olarak bile bir başkasını düşünerek bir şey yapmaları demek. Üye olmasına gerek yok, sokaktan geçen birinin de girip kendi bilgisini yazdırdığı, bir iş bilgisini ulaştırdığı, bundan yararlandığı bir pratik bu. Yani, diyelim kapıda bir ilan gördü, girecek soracak: "Sen buraya ilanı asmışsın da, bunun SSK'sı var mı, mesaisi var mı, yolu var mı?" Topu topu beş dakikalık bir diyalog geçecek, bu diyaloğu da not edecek, 1Umut e-posta grubuna yollayacak. İkinci el eşya meselesini de, daha çok büyük kentlerde, mobilya değiştirme, yazlıkları kışlıkları çıkarma ve benzeri şeyler olduğu için hayatımıza eklemiş olduk...

İş cinayetleri mücadelesi ile nasıl ilişkilendiniz?

Davutpaşa patlaması olmuş ve 21 işçi kardeşimiz hayatını kaybetmişti. O işçi ailelerinin bir araya gelmesi, organize olması için uğraştık. Biliyorduk ki, bu tür iş cinayetlerinde ailelerin dikkatini ortak adalet mücadelesine yönelten pratikler olmuyordu. Partiler, sendikalar, odalar, barolar bunu dert edinmiyorlardı. Haksızlık etmemek için bunları dert edinenleri fakat bizim bilmediklerimizi bir kenara ayıralım. Lakin genel durum, tazminat davasına sabitlenmiş bir hukuk çabasına dönüşmekteydi. Aileler organize olabildiği için, 2,5 senedir açılmayan ceza

davası açılabildi. Yaklaşık 40 hafta kadar Taksim tramvay durağında toplandılar, açıklamalarda bulundular. Avukat grubu organize edildi. Bu arada Ankara'da 1Umut faaliyetini sürdürmek isteyen arkadaşlar oldu, Ankara'da 1Umut kuruldu...

Bizde üyelik hukuku "ben üye olmak istiyorum"la işlemiyor. Tüzüğümüzde bir çalışma grubu faaliyetiyle ilişkili olma şartı var. Katılanların "ben ..... dayanışması çalışma grubunda olacağım, gönüllü olacağım..." demesi lazım. Grupların çalışma biçimleri, genel tarza dair çeşitli esaslarımız belirli olmakla beraber, özerk. Dolayısıyla o tür bir merkezciliğimiz, sözcülerimiz, başkanlarımız yoktur. Bir ortak davranma tutumu ve pratiği vardır...

Mücadele pratiklerinde vesayetsiz bir müdahilliğe inanıyorsunuz, bunun tesis edilmesine vesile olmaya çalışıyorsunuz diyebilir miyiz?

Birincisi, mağdur olan insanlar bir araya gelip örgütlenmedikçe, kendi varlıklarını kabul ettirme şansları yok; bilgiye ulaşma şansları, bilgiyi kullanma şansları, kendi taleplerini iletme ve gerçekleştirme şansları yok. İkincisi, onların kendi arasında daha önceki siyasal saflaşmalar nedeniyle, etnik kimlikleri nedeniyle, dinsel aidiyetleri nedeniyle, cinsiyet nedeniyle, yaş nedeniyle ayrımcı olmayan bir demokratik örgütlenme düzeyine sahip olmaları gerekiyor. Dolayısıyla da dayanışmayla mücadelenin, dayanışmayla hak aramanın yan yana olduğu bir zemine ihtiyaç var. Dışarıdan gelenin gösterdiği dayanışmayla bu hayat sürmez. Oradaki insanların birbirleriyle dayanıştığı bir toplumsal, sosyal zemini inşa etmek gereklidir.

Bizim çabalarımız, mağduriyet halini bakî kılan bir ifadeden çok, mağduriyetine neden olan süreçlere itirazını dayanışmayla yükseltmesi yönünde. Bunu yapamamak durumu başka bir acze dönüştürmekte. Ve aslolan onun kendi olmasına giden bir özne oluş pratiğine hizmet ettikçe anlamlı. O yüzden de bizim ilk çıkardığımız bültenin adı da "Varız"dır. Yok sayılmaya karşı varız.

Bizim itikadımız mağdur olanın, yok sayılanın, yanında, hayatında olmak ve "işe yarar" bir şekilde orda olmak. Ve onun şahsiyet kazanmasına vesile olmak. Yani onu yönetmek, idare etmek değil... Şimdiye kadar yaşadığımız süreçler de bize yanlış, sonuçsuz, işe yaramayan, kendini tekrar eden işler yapıyormuşuz gibi bir duygu yaşatmadı. Bir yandan da, biz böyle inanan, böyle yapmaya çalışan, bugün memleketin de buna ihtiyacı olduğunu düşünen insanlarız gibi bir takdimle, tabiri caizse böyle bir iddiayla pozisyon almıyoruz kamusalda. Mesela platformlarda yer almayız,

basın açıklamaları yapmayız. Örneğin Davutpaşalı ailelerin basın açıklamaları, Davutpaşalı ailelerle ilgilidir, altında da onların isimleri olur. 1Umut imzasıyla basına gitmiş, "biz bu mesele hakkında şöyle düşünüyoruz" diyen bir tane bile açıklamamız yoktur...

Kentsel dönüşüm meselesinde nerede konumlanıyorsunuz?

Kentsel dönüşüm denilen şeyin adı ***mekanın güvencesizleştirilmesi***dir. Bu güvencesizleştirme her zaman toplu bir proje yoluyla olmuyor bazen oradan yol geçiriliyor, kavşak geçiriliyor, başka bir sermaye grubuna bir rant projesi için alan açılıyor...

...Başlangıçta herkes, "biz de bundan pay alacağız" hissiyatındaydı. Bir yandan da uzun bir süredir insanlara bunun böyle olmadığını anlatma çabaları içinde olmaya başlamıştık. Bu yaklaşımı uzmanlığı, duyarlılığı nedeniyle ifade eden başka arkadaşlar da vardı. Bizimki, bir miktar, panelde söyleyip, makalede yazıp geçen konumunda olmama iddiasıyla alakalıydı. Toplumun görünen hallerine de küsme hakkını kendimizde görmemek gerektiği hakikatinden besleniyorduk...

Gönül ister ki kentsel dönüşümle uğraşan mahallenin kendi demokratik örgütlülükleri öyle bir düzeye gelsin ki yerel seçimlerde kendileri belediye meclisine aday çıkarsınlar. Dolayısıyla bir ufuksuzluk içinde değiliz; ama öyle olunca da bir şey bitmiş olmayacak. O yüzden "süreç" fikri önemli diyoruz. Sadece mesele edilmiş bir talebin çözümüyle sınırlı kalmıyoruz. Devam ettirme kapasitesi de o süreç içinde birikecektir. İradecilik, yeniden üretim ve o toplumsal tabiatla karşılıklı anlaşılır ilişki kurma marifetine sahip olma koyun koyunadır...

Diyelim ki bir tane mahalle var, açıklanmış kentsel dönüşüm tehdidi yok; ama potansiyel olarak "güvencesizlik nedeniyle" tehdit altındalar. Siz hamasete dayalı bir şey anlatıyorsanız, dersiniz ki: "Bak siz emekçisiniz, dar gelirlisiniz, burayı size yedirmezler, yedirmeyecekler. Muktedirler, büyük sermaye kesimleri burayı sizden alacaklar, o yüzden örgütlenin." Peki bu onun derdine merhem olacak bir cümle mi, değil. Kendi de biliyor, elli yıldır İstanbul'da yaşıyor neticede. Çalıştığı fabrikada sendika deneyimi vardır, 80'den önce gördükleri vardır... Yani bunu anlatınca ona bir şey söylemiş olmuyorsunuz. Dolayısıyla orada ona bir şey söylemenin yolunu ararken

aslında onun hayatında bir mahalle olarak örgütlenmeyi güncelleştirecek yollar arıyorsunuz, sadece kendinizi ifade edecek yollar aramıyorsunuz. Sizin kendinizi ifade etmeye dair aradığınız analitik, eleştirel, gözleme dayalı yollar, aslında onun hayatında, hayatını güncellemede işine yarayan şeyler. Bu süreçler kolay olmuyor tabii; o noktada siz kimsiniz, niye uğraşıyorsunuz, diye soruyorlar. İşte orada bizim kendi tarihimiz iş görüyor. Sonuçta siz parti değilsiniz, TMMOB değilsiniz. Sizin kendinizi, meramınızı daha kolay, anlaşılır ifade edebildiğiniz bir geçmişinizin olması ve tabiri caizse, bir CV'nizin olması orada o bağı kurmada biraz işe yarıyor...

Siyasi bir söylemden ziyade sorun temelli bir mücadele süreci örmek midir bu?

Bir toplulukla alaka kuruyorsanız, sizin mağduriyet ve sorun tarifinizle onunkiler örtüşmeyebilir. Siz oraya konu temelli gittiğiniz için, gittiğiniz nedene bağlı, bütünlüklü bir sosyolojik analiz ve gözlem kabiliyeti göstermiyorsanız, en fazla bildiğiniz mevzu neyse anlatır dönersiniz. Ama biz o bilgiyi taşımaya çalışmıyoruz. Elimizden geldiğince o bilgiyi, o sorunu, mahallenin kendi örgütlenmesini yaratmasına vesile olabilecek hale getirmeye çalışınca o zaman bütün bu ayrıntıları dikkate alarak gitmek gerekiyor. Yani sürekliliği, yeniden üretimi sağlamak apayrı bir şey. O hayatın çeşitli hassasiyetlerini gözlemleyip, anlayıp, benimseyeceksiniz. Diyelim ki toplantı yaptığınız yer caminin yanındaysa, ezan okunuyorsa, toplantıya ara vereceksiniz. Namaza gidecek dindar insanları varsayacaksınız. Kaza namazı kılmaya karar verip vermemek de onun nezaketi olarak oluşabilmeli. Sen ara vermezsen de ayıplamaz kimse, sen dışardansın. Ayakta duran yaşlı insana yer vermek görüntüsü sadeliğinde değil. O heterojenliğin içinde kırk türlü katman var ve siz ne kadar bunu görüp orada bulunma gerekçenizle bağını kurarak yansıtabiliyor ve taşıyabiliyorsanız, aslında aranızdaki samimiyet de o kadar artıyor...

Mesela biz Evsizler'le kapitalizmi, ***İhlamurlar Altında*** dizisi vesilesiyle konuşmuştuk. Çünkü, "Peki, bütün bunlar başımıza niye geliyor?" gündemli bir toplantı yapmıyoruz; sorun temelli çalışıyoruz. Ama neden, niçin hususlarında da kendi inandığın veya anladığın şeyi, gözüne batırırcasına veya senin gibi düşünsün diye değil ama böyle bir ihtiyaç ortaya çıktığı için, yansıtıyorsun, paylaşıyorsun. Tabii o da fikrini söylüyor. E muhabbet ne kadar dem tutarsa artık... Bu bizler gibi bir gündem etrafında konuşarak olmuyor, daha aktüel şeylerle oluyor. O yüzden, ***İhlamurlar Altında***, ***Hırsız Polis*** gibi diziler üzerinden adaleti tartışıyoruz örneğin. Zengin ve yoksulu ve onların sosyal hayatta kendilerini var etme biçimini tartışıyoruz. Esaslı bir meselede varoluşunuz kendini böylesi bir çizgide süreklileştirmedikçe bir süre sonra tarih olabilirsin. Yani bir hoş seda olarak kalabilirsin...

21

Erbay Yucak'la Söyleşi: İstisnalar Şehrinde Muhalefet*

AYŞE ÇAVDAR · PELİN TAN

Erbay Yucak'la bu kitap için yaptığımız söyleşide iki meseleyi konuştuk: İlki müzakerede egemenin tanımladığı istisnai duruma muhalif konumda bulunanların bir ortak dil üretip üretemedikleriydi. "Kent hakkı" kavramı bu dilin ne denli üretilebildiğine bir örnek olarak tartışıldı. Henri Lefebvre'in türettiği, David Harvey'in yeniden yorumladığı, Latin Amerika'da yasalara bile giren ve hızla dönüşen tüm küresel kentlerin en çok andığı bu kavramın "kentsel dönüşüm" paketinin işaret ettiği egemenlik ilişkilerine bir karşı söylem üretmek için hakiki bir potansiyel taşıyıp taşımadığını sorduk Yucak'a. Amacımız, Kent Hakkı'nın kendisinden çok bu türden ortak dil ve etkinlik üretme mekanizmalarının ne kadar işleyip işlemediğini sorgulamaktı.

Yucak'la konuştuğumuz ikinci mesele ise Afet Yasası idi.[1] Başta İstanbul olmak üzere, adına şehir denilen bütün yaşam alanlarını olası afet senaryoları üzerinden tanımlanan bir "istisna" mekanına dönüştüren bu yasanın ne anlama geldiğini tartıştık. Asıl meselemiz ise bu yasanın tarif ettiği şehrin, şehirde yaşayanlara nasıl bir toplumsal ve siyasal varoluş alanı sunduğu idi. Bu iki ana konu Yucak'ın 1999'dan bu yana kentsel muhalefet/müzakere süreçlerine eşlik ve tanıklık ederek biriktirdiği gözlemler çerçevesinde birbirini tamamladı. (...)

Kent hakkı

1999 yılından bu yana bir şekilde içinden bulunduğun kentsel mekan, konut hakkı mücadelesi içerisinden baktığında, giderek daha fazla tartıştığımız

*Ayşe Çavdar ve Pelin Tan tarafından 2011'de yapılan bu söyleşi, ikilinin derlediği İstanbul: *Müstesna Şehrin İstisna Hali* kitabında yayınlanmıştır (Sel Y. Ağustos, 2013).

1 Bu söyleşi, derlemeye alınırken özellikle Afet Yasası ile ilgili kısımlar başta olmak üzere kısaltılarak alınmıştır. İstanbul Mahalleler Birliği, 'kentsel dönüşüm' altındaki yerleşim alanlarının geleceğini yakından ilgilendiren ve kamuoyunda Afet Yasası olarak bilinen 6306 sayılı kanunun iki maddesi için değişiklik teklifi hazırladı. Bir heyet, 51 mahalle derneğinin imzalarıyla birlikte Ankara'ya gidiyor. bkz. mahallelerbirligi.org/2015/03/05/iste-kanun-teklifimiz

"kent hakkı" kavramının, yine senin tabirinle "hukukun yaratıcı kullanımı" anlamında somut bir karşılığı olabileceğini düşünüyor musun?

Kentsel hareket alanında ortaya çıkan durumları ve süreçleri açıklamak üzere kullanılan bütün kavramlarda, aslında egemen olanın uygulama pratiği ve sonrasına ait kestirimler var. Bu kestirimler tabiatıyla bir şeylerin "iyi" ya da "kötü" olacağı yönündeki beklentiler. Entelektüel ve düşünsel farkındalığa sahip olanlar bakımından; müdahale süreçlerinin oluşu, biçimi, sonrası, geçirdiği evrimi "daha bütünsel" saiklerle kavrama/niteleme çabası. Mağdur olan bakımından ise daha parçacıl ve faydacı bir yerden, onun kendisine ait olandan ne götüreceği üzerinden kuruyor algısını. Burada daha toptan bir kavrayışla, sözgelimi Türkiye'deki kentsel hareketlerin hedefleri ya da mekandaki değişim pratikleri bakımından bir kavramlaştırma geliştirilebilir mi? Ya da herhangi bir kavram bütün bunları kapsar mı diye sorduğun zaman diyebilirim ki aslında çok mümkün görünmüyor. Kent hakkı, sınırlı bir akademik çevre, ve farkındalığa sahip insanlar/topluluklar açısından bütünleştirici bir kavram olabilir. Bu da genelde soyut bir hak tanımını programatik olarak anlatma kaygısıyla yapılır. Kavramlar da zaten bu işe yarar. Ama reel mücadele pratikleri bakımından ve mevcut mücadelelerin gerçekliği ile barışıklık sağladığı ölçüde ve nasıl bir kent istendiği sorusuna verilecek cevap dolayımıyla açıklığa kavuşacaktır... Böylesi bir program yapmaya başlamak mevcut halde hizmetlerden yararlanılması noktasında adaletsiz bulduğun, eşdeğer-denk bulmadığın düzenlemelere yönelik eleştirilerinin ifadesidir. Kent hakkı da bu türden eleştiriler çerçevesinde tanımlanmış bir kavram. Bugün ihtiyaç nedir diye sorduğumuzda ise karşımıza şöyle bir tablo çıkıyor: Her şeyden önce mekana ait müdahale pratikleri karşısında muhalif kesimlerin bugüne kadar meseleyi ciddiye almamasından kaynaklanan sorunlar var. Bu yüzden mevcut

sorunları, henüz pratiği doğmamış/yaratılamamış ama aklı kilometrelerce önde, bu tür fikirlerle hasbihal ederek bir kavram üzerinden tartışmak kendisinden beklediğimiz açıklayıcılığa sahip olamıyor. Dolayısıyla sahipleniliciliği de olmuyor. Mahallede yaşayan bir insan için ulaşım hizmetlerinden daha ekonomik ve daha ulaşılabilir bir biçimde yararlanmasına dair bir hak tanımı yapmak ve bunu anlatmak daha anlaşılır bir şey. Ya da örneğin yaşadığı yerde çeşitli kentsel riskler varsa -deprem, sel, yangın, doğalgaz boruları, baz istasyonları, elektrik telleri vs. -ve bu riskleri bertaraf etmeye dönük hak tanımları yapabilir ve bunları anlatabilirsiniz. Bütün bunlar aslında, anayasada mevcut olan "sağlıklı/güvenli bir çevrede yaşama hakkı" kapsamında ele alınabilir. Ve meramınızı anlatırken yürürlükteki yasal mevzuat diline de dayanabilirsiniz. O mevzuat hükümlerine, kurumların ve mahkemelerin aksine 'genişletici yorum' ekseninde geliştirici etkilerde bulunabilirsiniz. Bir kavram türetirken, o kavramın muhteva olarak yaşanılan mekanın pratik koşulları ile ilişkisini kurmak önemli. Burada sağlıklı-güvenli bir çevrede yaşama hakkından bahsettiğinizde, kent hakkı içerisinde saydığınız pek çok şeyi zaten dile getirmiş oluyorsunuz. Bu noktada aslında yapılması gereken sağlıklı, güvenli çevrenin açıklayıcı tanımlanması. Mekanla ilişkilendirilmiş bir sağlık tanımı nedir? Mekanla ilişkilendirilmiş bir çevre tanımı nedir? Bu tanım köyde, kasabada ya da kentte farklı anlamlar ihtiva edecektir. Dolayısıyla "muktedir" olanın karşısında pozisyon alan güç, topluluklar veya düşünce eğilimleri bakımından bu da bir mücadele aracıdır. Önemli olan kavramlar üzerinde çalışırken kendi yaşadığın toplumsal ve coğrafi gerçekliği/mücadele süreçlerini dikkate almaktır. Ama bu her zaman mümkün olmuyor. Dolayısıyla bir kavram kullanılmaya başlandığında bir kesim için dert olurken, bir kesim için bütünüyle anlamsız kalabiliyor. Örneğin; afet sırası ve sonrasına dönük uygulamalar İzmit-Düzce-Van yani deprem yaşamış yerlerle bu tehlikeyi yaşamayan yerlerdeki algısı dolayısıyla aynı olmayacaktır. Bu tür farklı algıları da dikkate aldığımızda şöyle sorular türetebiliriz. Kentsel hizmetler bakımından, erişme ve eşdeğerlilik üzerinden kent hakkı nasıl anlatılır. Neyi nasıl kolaylaştırır ve ne iş görür. Böyle bakabildiğimiz oranda kavramın hayatla daha açıklayıcı ve toparlayıcı bir münasebeti mümkün olacaktır. Üstelik mücadele aracına dönüşebilecektir. Mekana ilişkin bir süreçten bahsediyorsan da, yoluyla, parkıyla, sosyal donatılarıyla, altyapısıyla daha bütüncül bir bakış açısı geliştirmen beklenir. Daha hemen yan komşusunu ve yolunu, parkını vb. ortak yararlanımları yakın-küçük ölçeklerde dahi kendine kaygı edinmeyen bir bilinç durumunda olanı, tahayyülündeki o toplama dahil etmeye çalışıyorsun. Kendi kapımın önüyle meşgulüm, daha yan komşuyu düşünmüyorum, sokağı düşünmüyorum, sokağı geçip caddeyi düşünmüyorum, caddeyi geçip mahalleyi düşünmüyorum, mahalleyi geçip ilçeyi düşünmüyorum, ilçeyi geçip kenti düşünmemi bekliyorsun. Öte yandan bu problem insanın kentle/bütünle kurduğu ilişkiden doğar. Kentle kurduğu ilişkide bütün bunların yararlanıcısı ve yararlanıcı olma isteğinde/bilincinde değilse,

senin değer olarak gördüğün şeyi de değer olarak saymaz ki. Diyelim ki sen tarihsel dokuyu bir değer olarak görüyorsun, ama ben değer olarak görmüyorum. Hatta bazen de handikap olarak görüyorum. Ya da diyelim ki sen mesela AKM'yi değer olarak sayıyorsun, ben AKM'yi değer olarak saymıyorum, çünkü AKM'yi kullanmamışım. Benim için fiziki bir yapı olmanın ötesinde bir özelliği yok. Bu, şu anlama gelmiyor: İstanbul'un daha çeperinde oturan bir mahalleli bu hayatın içine girip onu fark edinceye kadar, buna dair yapılanlar meşrudur! Hayır, bu o anlama gelmez. Ama gel gör ki kent dediğimiz şey insan eliyle icat edilmiş bir mekandır. Doğal bir şey değildir bir kere. İnsan kendine dair pek çok şeyi içine yığıp onlara ulaşabileceği bir mekan olarak yaratmış kenti. Kuruluşundan beri yönetenlerin ihtiyaç tanımları yön vermiş, mekana da, hizmetlere de kimin nasıl yararlanacağına da. Dolayısıyla başından itibaren bir sınıfsallık içerir kentlerin kuruluşu.

Ama o da sınıfsallığı reddetmez, onunla mücadele eder.

Evet. Bu mücadele bir süreçtir. Ve biz de bu sürecin problemlerini konuşmaktayız zaten. Dolayısıyla sanki öyle bir gerçeklik ve geçmiş yok da biz sıfırdan bir şeyi kuruyormuşuz gibi tanımlıyoruz. Böyle tanımlayınca aslında sorunlu olmayan bir kent olduğu varsayımıyla konuşmanın kendisi sorunlu. Çünkü mücadele imkânlarını ortadan kaldırıyor. Ayrıca esas meselenin ne olduğunu gözden kaçırıyoruz. Diyelim ki herhangi bir meydan/alan düzenlemesi anlamında yapılan müdahalelere itirazlar estetik-işlevsel ve de o kentte yaşayan yurttaş olarak fikrinin sorulmasını talep etmek bir haktır ve mücadelesini vermek de meşrudur. İçerikten bağımsız olarak müdahaleyi kamu adına yapana 'demokratikleştirici etkide' bulunmaktır. Lakin o kentte yaşayan insanların sahiplenmesinden ve farkında olmasından bahsediyorsak, üzgünüm ki Sultanbeyli'de yaşayanla Cihangir'de ya da Osmanbey'de yaşayan için Taksim aynı anlama sahip değildir. (1 Mayıs alanı-77 Katliamı gibi moral ve tarihsel anlamlarından ayırarak söylüyorum.) Bu meydanların, buna benzer kente ait daha önceden oluşmuş olan alanların "korunması" söz konusu olduğunda, öncelikle mesele kentin kentte yaşayan bütün insanlar tarafından "kullanılabilir, yararlanılabilir, temas edilebilir" bir coğrafya haline gelmesini sağlamak olmalı. Bu hale gelmesini sağlayamıyorsan, sonra o alanın savunulmasına onun sağır kalması anlaşılır bir şey. Bu, o alanın mekan olarak tasarlanmasından mı kaynaklanır? Hayır. Mekan insanın yaşadığı-yürüdüğü-yol ve seyridir. Seyrin dışında insana ait bir şeyde daha canlı etkinlik pratikleriyle kullanılırsa, onu da tarif eder. Böyle bir kullanımın yolu nereden geçiyor? Biraz uzattığın zaman, bütün bunların olması için kapitalizm diye bir sistem yıkılması mı lazım? Hayır. Bugünden yapılabilir engellenebilir, değiştirilebilir ve mümkün hale getirilebilir. Kapitalizme ait sınırları görmek de, bu mücadele-gerilim süreci içinde oluşur. Dolayısıyla mücadelenin nereden, nasıl ve toplumsal çoğunlukla nasıl kurulacağını iyi düşünmek lazım. Öncelikle kentsel hizmetler ve kentin kendi

mekansal formu bakımından dışlanmayı ve yararlanmamayı sorun etmen gerekiyor... Dışlanma sorunu, herhangi bir mekan herhangi bir kesime kapatıldığı için olmuyor, çoğu zaman demir kapı da konmuyor, ama yine de o mekan bir şekilde kimileri için anlamsızlaşıyor. Esenyurt'ta yaşayan biri Taksim'e niye gelir? Eğer politik bir gerekçesi varsa, burada eylem yapacaksa ondan dolayı gelir. Onun dışında gelmez. Ya da İstiklal Caddesi'nde volta atmak, kalabalığı görmek için, barda, kafede vs. zaman geçirmek için. Başka bir bağı yok ki... O vakit insanların kurduğu bağ ve anlam ne ise, ne kadar ise o kadar "sahiplenme hareketi" oluşabilmekte.

Mücadelenin yalnızca idari müdahalede bulunanla değil, kentsel mekanın yerleşik kullanımıyla da ilişkilendirilmesi gerektiğini mi söylüyorsun?

Evet. Kent mobil üniteler halinde mi tasarlansın demiş oluyorum? Hayır. Bu apayrı bir mesele. Sadece özelde kent hakkı kavramı, hep beraber daha demokratik erişkinlik içerisinde bir hayatın mekansal düzeye de yansıdığı bir tahayyülden bahsediyorum. Ama Taksim Meydanı'na vs. dair şurası doğru, burası yanlış diye bir önermede bulunmuyorum. Genel olarak sorun şuna geliyor: Birileri çıkıyor, çoğunluk için bir şey söylüyor, ama ardında 200 kişi toplanıyor sadece. Böyle üretilen her pratik muktedir olana da "senin söylediğin doğru olsa diğerleri de sahip çıkar" gibi güçlü bir argüman sağlıyor. Bu 200 kişi ise iki şey yapmış oluyor: Kendi farkındalığıyla tepkisini ifade etmiş oluyor. Bir de medyanın buna yer verebildiği oranda ötekine ulaştığını zannediyor. Burada esaslı bir sorun var. Eğer bütünden bakacaksak, bir defa o kentte yaşayan insanların bütünü algılamasını sağlayacak bir anlayışla yürümedikçe, onun gıyabında ve ona rağmen konuşuyor olacağız. Bu da sıklıkla Cumhuriyet dönemi için yapılan ve onun yukarıdan bir modernleşme pratiği olduğunu ifade eden eleştirinin işaret ettiği yönelimin bir tekrarıdır. Bu yönelimi muhalefetin, muktediri teyit ederek yeniden üretme riski var bu türlü bir tartışmada. Muktedir de şunu söylüyor: Söylediğin doğru olsa bile, toplum paylaşmıyor, kabul et ya da etme, temsili demokrasi var. Sen temsili demokrasi dışında da pratiklere sahip değilsin üstelik. Seçime giriyorsun, aday oluyorsun, oy istiyorsun. O da diyor ki, sana oy vermiyor, dolayısıyla seni teyit etmiyor. Üstelik, bu yanlışlara düşerek sen de muktedir olanın "çoğunluk onayı" dediği şeye demokratik bir hüviyet katarak her seferinde ona yeni bir meşruiyet ve onay kulvarı açmış oluyorsun. Bu yüzden sorunun daha da temeline ulaşmak gerekiyor. Şehir benim icat ettiğim bir şey değil ki korumaya çalışayım. En fazla yaşayanlarla beraber bir şeyin oluşmasının emeğini veririm. Mekan değişebilir, batabilir, çıkabilir, kurulabilir, düzelebilir... Bunların hepsi reeldir, sorun eder ve uğraşırsın, ama bu çizgiyi kaybettiğin zaman bir şey kalmıyor geleceğe. Şu halde biz aslında niye mücadele ediyoruz? Geleceğe bakıyoruz. Beşeri ilişkilerin kendine dair bir şey yapmaya çalışıyoruz. Baki olan o çünkü. Baki olan oysa o zaman sorunu da oradan görmek lazım. Dolayısıyla baki olan beşeri ilişkiler pratiğindeki yaratılarımız

ise, o ilişkiler dünyasına bu kent girmiyorsa onun dünyasına bu kent nasıl girer diye düşünmek lazım. Kentin bir sorunsal olarak beşeri ilişkilerin dünyasına girmesinin önünde ne türden maniler var diye düşünmek lazım. Bizim farkında olmamız yetmiyor, farkındalık yaratmaya çalışıyoruz. Ayrıca o beşeri ilişkilerin paydaşlarının, görüyor olsalar bile buna neden sağır kaldıklarını öğrenmeye çalışıyoruz. Bu da sebatkarlık ve tutarlılık ister. İstanbul'daki en tipik örneği Süzer Plaza'dır. Süzer Plaza kurulurken üzerinde bulunduğu alan Beyoğlu'ndan çıkıp Şişli'ye geçti. O süreçte sesler çıktı. Ama unutulup gitti. Bu rahatsızlık, kendisini hissettiren ve süreklilik arz eden bir pratik mücadele sürecine dönüşmedi. Bir başka problem de bu süreksizlik. Metafor olarak taşı delen su damlalarının sürekliliğidir deriz, azimle bilmem ne yapan betonu deler deriz, ama ortaya koyduğun rahatsızlığın akut bir tepkinin ötesine geçip süreklilik arz etmesi mümkün olmuyor. Süreklilik arz etmesi, senin 50 kişiyle her gün onun kapısına gitmenle olmaz ayrıca da o 50 kişinin aynı sayıda kalacağı ve geçmişe baktığımız zaman artarak çoğalacağı gibi varsayımlar da müphem. Üstelik Süzer plaza gibi vakaların fazla sayıda kentin hayatına girdiğini düşündüğümüzde ise sınırlı güç, sınırlı enerji, sınırlı tarz kar etmez hale geliyor. Bu sorunun, kentte yaşayan çoğunluk için de bir sorun olmasını sağlaman önemli. Aslında bize lazım olan nedir sorusunun cevabı, yaşadığı bu yerleşimde onun kentsel hizmetlere eşdeğer-denklik içinde ulaşması ve yaşadığı yere dair tahayyül sahibi olmasıdır. Öte yandan tahayyül geliştirirken de rantçı emellerden uzak durduğu oranda kamusala yaklaşacağını da akılda tutmamızdır. Kapitalizmin ideolojik hegemonyasından insan ne kadar uzaklaşabilir? Bu başka bir soru alanı ve tabii ki devamı politika ne? Politik bilinç ne? Politik eylem ne? Gibi sorular arkasından gelir.

Etiğin alanı...

Evet. Ama bu gerilimlerin farkında olmadan yaptığımız şey bizim çalıp bizim söylediğimiz bir şeye dönüşüyor. Ve biz yine farkında olmadan yine ileri bir "akılla" hareket ediyoruz. Aslında kendimizi daha steril bir dünyanın içine çekiyoruz. Bizim birbirimizi anladığımız, önemsediğimiz, yalnızca birbirimizle tartıştığımız bir dünyaya dönüyoruz. Bu da toplumla bağını koparmak demek oluyor. Yeri ve zamanı geliyor, dönüp topluma onun için iyi olanı anlatmaya çalışıyoruz. Ama anlattığımız şeyin onun dünyasında bir karşılığı olmuyor. (...)

Mahalleler, örgütlenme, yeni pratikler

Mahallelere ve mevcut mücadelenin niteliğine gelmek istiyorum. Bu ana kadar kamusal mekandan ve mekanın kamusal kullanımından söz ettik. Bunun ötesinde bir de özel mülkiyetle ilgili vaziyetler var. Kamusal olanla mülkiyete ilişkin olan arasındaki çelişki de mücadele imkânlarını belirliyor. Kent hakkı bu açıdan ne ifade ediyor?

Sorunu şöyle yeniden kuralım: Kentsel dönüşüm tehdidi altında ve tasfiye edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalan bir yerdekine kendi konutunun yanı sıra mahallesini düşündürmek nasıl mümkün olacak? Zaten parça düzeyinde bunu yaşadı o mahalleler. Mesela Maslak aksı yapıldığında o mahalleler için o gökdelenler, yerleşiminin değerinin artacağı, kendisinin de orada iş bulacağı, o ranttan pay alacağı bir imkân olarak görülüyordu. Bunun bir tehdit olduğunu söyleyenler olmamış mıdır, olmuştur. Akademiden de, mahalleden de söyleyen olmuştur. Ama ona böyle bir düş kurmak iyi gelmiştir. Fakat kurduğu o düşle/gerçek koyun koyuna. Aslında kendini onu engellemeye muktedir görüyor ve buna rağmen o rant düşünün peşinden gidiyorsa bu başka bir durum. Tam öyle değil. O halen kendi sokağı, mahallesi ve evinin derdinde. Henüz oralar güvenceli değil, güvencesiz. Peki, güvenceli olduğu zaman da aynı düşü kurar mıydı? Kurardı elbette. Sorunun tanımı kadar çözümü de burada beşeri ilişkilerin niteliği, onun hayattan ne beklediği ve kapitalist hegemonyayla girdiği etkileşimden geçiyor. Bunun karşısında neyi savunduğundan geçiyor. Peki, kapitalizm karşıtı bir bilince erişmek, başka bir ahlaka sahip olmadan mümkün müdür? Zaten tam da bir hareket imkânını zorlayan odur. Diyelim ki senin okuduğun kitapları okuyup, senin geçtiğin tedristen geçmeden de onunla ortak bir şey söylemenin mümkünlüğüdür. Çelişki böyle bir şeydir zaten. Çelişki varsa hareket var. O hareketin yönü ve niteliği ise politikadan ve politize olmaktan ne anladığımızla alakalı bir şeydir. Diyelim ki o bu çelişkiyle yola çıkacak; Peki, bu çelişkinin karşısında kendisini nasıl örgütleyecek? O mahallenin bütününün içinde hiçbir ayrımcılık yapmadan da örgütlenebilir... Ya da örgütlenme kimi öne çıkanların pazarlığı biçiminde olabilir. Bu çelişkinin karşısında kendisini kanaat önderleri, ileri gelenler, sesi çok çıkanların yönlendirdiği biçimde de örgütleyebilir. Bizim yaptığımız şey birinciye giriyor. Hukuku da, plan ve uzmanlık bilgisini de onun bütüne ait tehdit algısını hissettiği anda prensip olarak birlikte hareket etmesi, bütün düşünmesi, kapsayıcı olması kaydıyla (cinsiyet ve siyaset, etnik ya da dini temelde ayrımcılık olmayacak) yararlanımına sunuyoruz. Çünkü bizim önceliklerimizden biri de sunduğumuz bilginin söz konusu ayrım çizgilerini yeniden üretmemesi. Dolayısıyla bizim orada, onlarla hareket etmemiz ancak kendi içinde bu türden ayrımlar varsa bile bunları ortadan kaldırmayı göze alırsa mümkün olabilir. Fakat elbette bizimle aynı ideolojik ilkeleri paylaşmak durumunda değil. Bizde böyle bir hassasiyet olabilir, ama mevzunun karakteri de bütünü düşünme kabiliyetini ve kapasitesini geliştirmeyi gerektiriyor.

Dolayısıyla aslında sen bir mücadele önermiyorsun, bir modifikasyon, bir yöntem öneriyorsun. Madem bu sorunla karşı karşıya kalma sebebin bu mevcut ahlaktır, hukuktur, bunu dönüştürebildiğin ölçüde onunla mücadele edebilirsin diyorsun.

Mevcut algı ne? Bir sokakta yaşayan insanların birbirlerinin konutlarına karışmamaları. Mevcut hayat bu. Pelin'in konutuna bir şey olduğu zaman Ayşe ile Erbay'ın sahiplenmesi istisnai bir durum. Genelde de olmuyor. Pelin'in konutunun bulunduğu yer sağlık ocağı olacaksa, mahalleli Pelin'i gözden çıkartıp sağlık ocağını istiyor. Ya da küçük bir plan tadilatıyla 10 ev yıkılıyorsa, o evleri geriye kalan 100 ev sahiplenmiyor. 10 ev gidince geriye kalan 100 evin daha değerleneceğini var sayıyor. Yerleşik bilinç bu. Biz şunu söylüyoruz: Genelde plan tadilatları masum değil, geldiğimiz bu safhada hiç değil. Bir sürecin sonuna gelinmişse ve burada bir şey yapılacaksa o mahallenin bütününün katılımıyla, kimseyi mağdur etmeden yapılmalı. Bu yola girebilmesi için mahalleye ait bütün algısının oluşabilmesi gerekir. Bunun için de kendi içinde ayrımcılığın olmaması lazım.

Alttan bir bilinçsel örgütlenme gerekiyor.

O olmazsa şöyle oluyor. 50 senedir her seçim kampanyasında; bırakın etnik ya da dini ayrımları, her yerel seçimde, genel seçimde hepsi bir tarafı tutmuş, o nedenle birbiriyle dalaşmış... Bütün bunlar tescilli birer bölünme çizgisi. Tescilli bölünme çizgisinde aynı zamanda yerel belediyede, büyük şehirde, merkezi hükümette onların da taraf olduğu aktörler var. Ama bu aktörlerle ilişkileri sadece o meseleyle ilgili değil. İş meselesi var, aş meselesi var, devlet dairesiyle meselesi var. Güncellenerek devam eden bir aidiyet söz konusu. Yerel siyasetteki mevzular önemsiz, siz işinize bakın demek de doğru değil. Çünkü memleketin bütününe ait bir meseleyi de düşünsün, ona da kafa yorsun. Ama memleketin bütününe ait bir mesele üzerinde konuşurken de, o meselenin, talebin etrafında saflaşsın... Orada yaşayana sen sadece kendi konutunu düşünme, yanındakini düşün, yolu, caddeyi, mahalleyi, kenti düşün demek durumundasın. Buna geçiş zaten mahallenin bütününü düşünmek ve bütün mahallede yaşayanlarla birlikte düşünmek demek... Bütünü düşünebilmek ve bütün mahallede yaşayanlarla düşünebilmek için düne ait olanı mümkün olduğu ölçüde kenara bırakmak lazım. Düne, geçmişe ait birlikte davranmaya dair olumlu tecrübeler varsa kendini göstermektedir zaten. Şunu da akılda tutmak lazım, günümüz ortamında bu kapitalist politikalar göze batırırcasına uygulanmıyor mekanda. Bütün bunlar rızaya dayandırılıyor. Ama o rıza birlikte davranamamak, birliğe güvenememekten türeyen bir şey. Birinci sorun, birlikte davranmama ve birlikle oluşacak güce güvenmeme halinin ortadan kalkması. Yani bilgiyle birlikte davranma pratiğinin buluşması lazım. Dolayısıyla hamaset yapmayan, onun da kendisine istikamet saydığı, referans saydığı bir iklimi olduğunu düşünerek irtibat kurmak gerekiyor. İçinize sinse de sinmese de; T.C. Anayasası 2981 sayılı kanun, 775 sayılı kanun vb. yasal mevzuat toplum için hala referanstır. Mevcut hukuk ve içerdiği mekanizmalar toplum için hala müracaat edilebilecek bir yerdir. Dilekçe hakkını kullanmak onun için müracaat edilebilecek bir araçtır ve adalet beklentisiyle, dikkate alınma kaygısıyla gerçekleştirdiği bir etkinliktir.

Nitekim seçimlerde oy vermek, tanıdığı birisinin seçilebilmiş olması da benzer bir beklenti dünyasını içermektedir. Bilginin birlikte davranmayı bütünlüklü davranmayı düşünmeyi teşvik etmesi ve mücadele imkânlarını içeriyor olması önemlidir... Kentsel dönüşüm çerçevesinde pek çok panel yapıldı. Aynısı HES meselesinde de oluyor şimdi. Bu kadar küresel kapitalizm analizi, bu kadar büyük büyük sermaye kesimleri analizi yapmak biçareliği arttıran bir şeye dönüşebiliyor. Bütünü kapsamlı, anlaşılır kılmaya değil, güçsüz hissetmeye dönüşebiliyor. Neticesinde diyor ki "ooo, ben kiminle uğraşıyorum, bu kıytırık gücümle ne yapacağım?" Elbette o panelleri düzenleyenler iyi niyetle hareket ediyorlar. Ama sonuçta o analizler, sözünü ettiğimiz güçsüzlük-örgütsüzlükle bir araya gelip mücadele imkânlarını ortadan kaldırmaya hizmet edebiliyor. (...)

Ama buna nasıl karşı durabileceğine dair bilgiye sahip değil.

Bir, karşı durabilir miyim? İki, karşı durdum, engelleyebilir miyim? Üç, karşı durmam nedeniyle başkaca zararlar görür müyüm diye başlayan sorular hep aklında. Dolayısıyla, karşı durmanın netice alabileceğini düşünüyorsa karşı durmayı tercih ediyor. Ama değilse, netice almayacağım bir şeyle niye uğraşayım diyor. Sorun karşısında birlikte davranmayı öneren birey ya da organizasyonların ilişki kurma biçiminin bu sorulara inandırıcı cevapları birlikte oluşturabilmesi önemli hale geliyor. Kendi hayatının dışındaki mevcut muhalefet-itiraz etme pratikleri ise cesaretlendirmiyor. Çünkü mevcut muhalefet pratiklerinde sonuç alıcı ve engelleyici çizgi yok. "Sokaklar yürümekle aşınmaz" meselesine dönüyor. Sokağa çıkan için bunun anlamı şu: Sokağa çıktım, gazı yedim, oturdum aşağı, bir şey değişmedi. Niye gaz yesin? Bu onun korkusu ile cesareti ile alakalı bir şey değil ki? Medyada gördüğü tablo onda cesareti tetiklemiyor. Ben örgütlenirsem ve uğraşırsam başarırım duygusunu geliştirmiyor. Bizdeki toplumsal tabiatta bu bilinç ampiriktir. Bunu tipik bir örneğini Düzce ve İzmit'te gördük. Orada Türkiye'nin ilk kiracılar hareketi

diyebileceğimiz bir hareket başladı. İmece evleri olmasaydı, kiracı depremzedelerin hak mücadelesi olmayacaktı. Mevcut hükümetin konut üretmek suretiyle taleplerini yerine getirmese dahi kendi sorunumuzu çözebiliriz hakikatini oluşturan İmece evleri deneyimiydi. Nitekim kiracı depremzedeler Düzce'de üç köyde birlikte inşa edilmiş olan imece evlerinin inşaat aşamaları ve sonrasında gidip gördüler, öykülerini dinlediler. İşte o vakit hükümet çözmese de biz çözeriz ve çözüm var algısı, hissiyatı oluşabildi. O zaman sözün kendisi anlamlı oldu. Girişte sorduğunuz "kent hakkına" dönersek, toplumun çoğunluğunun kent algısını tanıyabildiğin ve anlayabildiğin oranda, pratiğin-sosyalliğinde bu anlatımı teyit ediyorsa anlaşılır hale gelmekte bir sorun yok. Yok durum böyle değilse, beklenen iletişim ve iletişimin gerçekleşme şansı kalmıyor. Dolayısıyla harekete geçmek diye bir durumda söz konusu olmuyor. Bilirsin, meşru görmezsin, o ayrı. Bilirsin doğru bulmazsın, o da ayrı. Sonuçta özne dediğimiz kimseler orada yaşayanlarsa, orada yaşayanların kendi idrak düzeyini, niyetlerini, fikirlerini, beklentilerini anlamaya çalışmak gerekiyor evvela. Bunu ne kadar objektif yapabilirsen o kadar da kendi meramını anlatmana imkân sağlar. Bir başka nokta da şu: İnsanların kendilerine ait çeşitli doğruları vardır. Kendi çıkarlarını bilirler. Sen onun çıkarına olanı ondan daha iyi tanımlamaya çalışma gayreti içinde olamazsın, bu doğru değil. Mesela biz mahallelerde tapu değil, hukuki güvence diye bir kavram kullanıyoruz yıllardır. Tapunun da hukuki güvence içinde bir unsur olduğunu, ama tek başına hukuki güvence sağlamaya yetmeyeceğini anlattık. Bunun içinde plan da var, tapu da var, hizmetlere denk-eşdeğer ulaşılması da var. Bunu sadece tapuyla sınırlandırmak, gelinen aşamada yeterli değil. Kavramlar bu anlamda da önemli. Bir ihtiyaca cevap vermesi lazım. O ihtiyacın içinde de daraltıcı tarafları gidermesi lazım. Kavram o zaman iş görür. Hukuki güvenceyi öyle türettik. Hiç tapu demedik. Tapuyu önemsizleştirmedik, ama hiç sözünü de etmedik. Kavram o yüzden önemli... Ayrıca da, mahallelinin bütün mücadelesini 'mülkiyet hakkı' kapsamında ele alarak eleştirel değerlendirmede bulunmak pek doğru gelmiyor. Neticede, o mahallelerde ikamet etmeyen biz dışarıdan alaka gösterenlerin konut sorununu çözme pratiği de mülkiyet hakkı merkezlidir unutmayalım. Ortada, konutu meta olmaktan çıkaran ve kullanım merkezli sosyal uygulamalar çeşitliliği var da illaki mülkiyet tartışan yok. Kent hakkı meselesi gibi, benzer kavramları ele alırken de böyle düşünmek daha doğru ve yerinde geliyor. Egemenin kendi yayılımı ve kendi vizyonunun yanı sıra, oradakinin kendi ihtiyacı ve karşılaştığı sorunun çözümünü nerede gördüğü de önemli. Çünkü ancak bu şekilde onu, kendisini bekleyen şeyle buluşturabilirsin. Bir kavramı icat ederken de bu gerçeklikleri içine alıp almadığına dikkat etmek gerekiyor. Niye hukuki güvence diyoruz? Çünkü tapu da, plan da hukuki belge niteliğine sahip güvenceler. Kavramı türeten onun beklentisi. Biz bunu anlatmaya başlayınca önce niye tapu değil diye soruldu tekrar tekrar. Üstelik de muhalifler bile bu noktaya takıldılar. Peki, bu meselede güvence ne kadar mümkün? Bunun sonu yok ki... Başka riskler çıktı. Ne

olacak, yerini boşaltmayacak mısın? Boşaltacaksın. Dolayısıyla meseleyi sonsuzlaştırmak yerine, bir yerde durmak ve uygulamaya dair imkânları zorlamak gerekiyor. Çünkü kelam amip gibi, uğraştıkça çoğalıyor. Bugünün dünyasında sadece mekan değişmiyor. O mekanın değişme biçimin de gördüğümüz başka şeyler de var. Kapitalizmin en dibine kadar işlediği bir ahlak, bir bilinç formu da şekilleniyor öte yandan. Ahlak, bilinç, algı... Hepsi değişiyor, dönüşüyor. Orada neyi dert ettiğine karar vermen gerekiyor artık. Bu kararı verdiğinde mücadelenin alanı da ortaya çıkar. Neyi dert ediyorsunuz? Bir, her şeye paran kadar ulaşabildiğin bir düzende yaşamak istemiyoruz... Bu mudur kapitalizmin hegemonyası? Tüketime dayalı bir düzende yaşamak istemiyoruz. Bu mudur? Okumuş insan açısından da, okumamış insan açısından da algı bu mudur? Peki, ama bir yandan da, öteki, beri kalan zamanlarında bir işe daha gireyim, biraz daha para kazanayım diyor mu, diyor. İddaa-piyango-toto-loto oynuyor mu, oynuyor. Bana da çıkabilir mi beklentisini yaşıyor mu, yaşıyor. Peki, bütün bunları bir anda çözebilir miyiz, çözemeyiz. Bu noktada öncelikli olan, bütün bu düşüncelerin, onun mekanına dönük bu tehditte, onu bölen parçalayan, ötekinin işini kolaylaştıran olmamasını sağlamaktır. Bu sağlandığı zaman üç şey olur: Bir, ihmal ettiği beraber düşünme pratiklerini yeniden canlandırır. Bu pratiğin reel bir mevzu, güncel bir tehdit algısı ve tarif edilmiş bir talep üzerinden canlanması önemlidir. İkincisi, talebin gerçekleşebilirliğidir. Üçüncüsü, ise kendi hayatı için lazım olandır. Ve "biz" olmayı başarabilmekten geçmekte çözüm. "Biz"lik hali ise demokratik, ayrımcı olmayan, kapsayıcı, bütünün algısının yeniden oluşumuna bağlı. Çünkü o demokratik olmadığı oranda biz de yanında olmayız. Baştan söyleriz zaten. Bir ayrımcılık varsa, orada olmayız. Bu da bizim ilişki kurma biçimimizde işi seni sen yapan değerlerden uzaklaşıp uzaklaşmamanın kriteridir aslında... Bu oluşmazsa ve anlatılamazsa o zaman zaten şahsiyetli bir ilişki kurulamaz. Mahallelerde; kentsel dönüşüm ve benzer kavramlar aslında yerleşim alanlarına dönük tehditler beraberinde bütünü düşündürmenin de imkânlarını oluşturmaya başladı. Farklı ölçeklerdeki planlar, tadilatlar daha bütün olarak düşünülmeye başlandı... Bu da meseleleri konuşmaları kolaylaştıran bir etkide bulundu. Tabii esas sorun, onun kendisinin umut edebileceği hedeflere sahip olmasıdır. Umut edebileceği hedeflerin tanımlanabilir olmasıdır. Burada bizim hukuki güvence ve devamında kooperatifleşme pratiği olarak geliştirdiğimiz araçlar da aslında mahallenin bütününü, mahallenin ortak olduğu kooperatife devretmekten ibaret... Altyapısı bu. Önce bunu devret, sonra oturalım beraber risk analizi yapalım, burayı daha sağlıklı-güvenli bir yerleşim alanı haline getirelim, senin problem gördüğün bakalım problem mi? Senin risk dediğin nedir? O risk midir, değil midir? Belki senin tarif etmediğin riskler vardır, ben tarif edeceğim. Bu, aslında muktedire ve uzmanlık hegemonyasına, dur bakalım, bu yerleşim alanına dair senin her uzmanlık bilgin beni daha fazla ilgilendirdiği için benim de söz söyleyebileceğim bir şeydir, demektir. Senin bir zahmet bana onu anlatman lazım.

Hem benim onu bir kıyaslamam lazım. Burada dezenformasyona mahal vermeyen, manipülatif bir örgütlenmeye kapalı bir ortam oluşuyor. Bu zaten toplulaştırıcı bir şey. Umut ancak bu toplulaştırıcılıkla mümkündür. Öyle olduğu, istikametini öyle belirleyebildiği yerde o istikamet içerisinde beraber konuşma imkânı varsa ve o beraber konuşma imkânı içinde karşı tarafın söylediğini analiz edebiliyorsa, bizler de bunun anlaşılmasına yardımcı olabiliyorsak ondan sonrası onun kendi kaderidir. On katlıda mı yaşayacak, üç katlıda mı, beş katlıda mı?

Burada akla gelen bir başka soru da şu: O mahalle o mahalleye mi aittir, bütün kamuya mı aittir? Prensip olarak dersin ki kamuya aittir. Ama orada şunu gözardı etmeyelim, kullanılmış, tamamlanmış, kendine ait biçimlenmiş alanlardaki bir mevzuyla uğraşıyoruz. Aslında uğraştığımız bir haliyle mekan değil, daha çok beşeri ilişkiler dünyası. O zaman farkında olmadan, sanki bir alanı sıfırdan yapıyormuşuz edasıyla konuşmamak lazım. Tersine geleceğe kalabilecek, baki kalabilecek bir şey olacaksa onların o haliyle, evet bunun böyle olmasına biz yön veriyoruz demeleriyle olabilir. Onun kendini dışarıya açık tutması, o birlikte davranma süreci ile mümkün olur. Ancak bu şekilde bir itiraz geliştirebilir. Bir ortak alanda bir çeşme meselesi yaşandı. Orada gördük ki çeşme yapılmasına direnç yapsak mı yapmasak mı tartışmasında kamusal-özel ayrımına ilişkin kavramların gündeme gelmesiyle oluştu. Her şeye rağmen, neoliberal politikaların toplumun tüm derinliklerine nüfuz ettiği bağlamda bile bu tartışmanın zeminini oluşturmak mümkün. Mühim olan buna dair bir tartışma geliştirmek, yani bu talebe bir talip bulmak. (...)

Tarlabaşı'nda da benzer bir süreç yaşandı.

Tarlabaşı'nın gerçeği başka. Orada işin başını çekenler mülk sahipleriydi. Mülk sahipleri açısından yenileme projesinde imar hakkına ve ranttan ne kadar pay alabileceğine dayanan bir süreç başladı. İktidar, rant üretmeyi mümkün kılan benim projemdir, diyor. Ben yenileme projesi yapmazsam senin binanın rantı yükselmeyecek. Rant üretebilmesi için de kendine ait sınırları var. Senin paşa keyfin bilir, diyor. Dolayısıyla iktidar orada bütün bir kentsel dönüşüme dair duyarlık ve imkânları arkasına alarak bir şey yapmaya çalıştı. O yüzden de orada bir muhalefet kimliği oluşamadı. O koşullarda oluşamazdı da. Yukarda bahsettiğimiz mahalleler gibi değildi. Bazı toplantılarına katıldık. Süreci anlamaya çalıştık. Neticede mevcut dinamikler çerçevesinde gelişti pazarlık. Tarlabaşı'nın en meşru dinamiği, sabaha kadar Beyoğlu civarında çalışan ve Tarlabaşı'nı konut alanı olarak kullananlardı. Süreç mülk sahiplerine göre şekillenince ve konut kullanıcılarının taleplerine mülk sahipleri de kulak vermeyip yok sayınca, böyle oldu. Yani denilebilir ki "hayat hakkı değil mülkiyet hakkı" öne geçince neticesi de bu. Tapusu olmayan yerlerdeki bilinçle, tapu, yani mülkiyeti işaret eden bir belgeye sahip olanların bulunduğu yerlerdeki bilinç ve mücadele dinamikleri aynı değil. Çünkü talepler aynı değil. Mülkiyet böylesi yerlerde

kendi başına tasnif edici bir araca dönüşüyor. Ortada böylesi bir tasnif olduğunda ise hadise başka bir şekle bürünüyor. (...)

Mahalle kooperatifleri

Mahalle kooperatifinden kastın tam olarak ne? Nasıl hayata geçti bugüne kadar var olan örnekler? Bu kooperatiflerin nasıl bir işlevi olabilir.

Bizde arsa kooperatifi eskidi, mevzuattan kalktı. Bizde toplum lehine kullanılabilir çeşitli yasal düzenlemeler vardı, bir mücadele aracına dönüştürmeyi başarılmadan şimdi sonuna geliyoruz. Açın 775 sayılı kanununa bakın Türkiye'nin en sosyal kanunlarından biridir. Onun içinde teknik yardımdan, arsaya, krediye kadar dar gelirlinin lehine birçok hüküm vardır. Üstelik de suiistimale kapalı dar gelirlilik tanımı vardır, yapılaşmaya tekniğine ait standartlar da vardır. Kendisinin, eşinin, 18 yaşından küçük çocuğunun adına kayıtlı evi, ev yapmaya müsait arsası olmaması vs. Bunlar bir mücadele imkânı olarak kullanılmamış şeyler. Kooperatifler de böyle. Ama tarih, yaşanmışlıklar, yapı kooperatiflerini çoğunlukla hep ortaklarının suiistimal edildiği organizasyonları olarak hatırlatır topluma kendi mazisinde. Biz Düzce ve İzmit'te kiracılarla ilk kez bir konut kooperatifi modelini denerken şunu yaptık: Bir arsa almamız gerekiyordu. Orada mevcut demokratik işleyişi bir kooperatif ana sözleşmesinin hükmü haline getirebilmek için kuruluş sürecinde yaptığımız tartışmalarda çıkan kuralları kooperatif sözleşmesine ekledik. O zaman tip olmayan kooperatif sözleşmelerinin tescilinden Sanayi ve Ticaret Bakanlığı sorumluydu. Tip sözleşme kullanılırsa ilde tescil ediyorlar, tip sözleşme kullanılmazsa bakanlığa gidilmesi gerekiyordu. Kooperatif temsilcileri bakanlığa gittiler. İkna olmadı bakanlık. Üç mesele vardı: Bir, bu kooperatifin ortağı mülksüz olacak. İki, depremzede olacak. Üçüncüsü, inşaatlarda haftada bir gün çalışma mecburiyeti var. Gelenlere baktı bakanlıktakiler; amca, hala, teyze. Kooperatif kanununda eşitlik ilkesi vardır. Bakanlık

yetkilileri dediler ki, haftada bir gün çalışmanın eşitliğini nasıl sağlayacaksınız. Biri mühendis, biri tesisatçı. O zaman iş tanımı lazım oldu. Bu da yapıldı. Ve sorun giderildi. Üstelik 'ana sözleşmesini' kooperatifçiliğin 'ruhuna uygun yorumladığımız' için de iltifat etti Bakanlık yetkilileri.

Sözleşmeye ek olarak bir de eşitliği sağlayıcı vasıflı iş tanımı yaptık, vasıfsız işin inşaatta neye tekabül ettiği tarif edildi böylece. Neticede ne oldu? Sanayi Bakanlığı'nın kooperatif departmanındakiler gerçek kooperatifçiliğin bu olduğuna ikna oldular. Çünkü kooperatifçilik soysuzlaşmış. Gidiyorsun, yönetici oluyorsun. 15 yıl boyunca hem geçiniyorsun, hem evini yapıyorsun, hem avantanı buluyorsun. Bütün kooperatif pratikleri böyle bilinir. Neden? Bilinen şeyler, kapitalizm, ideolojik koordinatlar vs. Orada bizim yönetim kurulu dışında temsilciler heyetimiz vardı. Onu danışma kurulu olarak tarif ettik, yüzde 20 oranında, yönetim kurulunu kuşatan bir heyet tarifi vardı. Bir ek organ tarifi. Bu da sorun oldu, tartışıldı, konuşuldu. Geçti. (...)

Fakat bunun bir yol olabilmesi için öncelikle mahalle içinde karşılıklı bir müzakere sürecinin başlaması ve ortak bir dil kurulması gerekiyor. Bu sürecin dinamiği belli: Mahalleli kendi mahallesine müdahale etmezse, her türden müdahaleye de açık olacak. Ancak bu dinamik mahallenin kendi içindeki çatışmaları da su yüzüne çıkartabilecek bir nitelik de taşıyor. Bunun üstesinden nasıl geliniyor?

Orada şöyle bir mesele de var: Bu adımların atılabilmesi için yüzlerce toplantı yapıldı, hiçbiri kıymetsiz değil. Sorun toplantıların, mahallenin kendi gündemi ve ilgisi etrafında cereyan ediyor olması ve onun aklından geçen/aklını meşgul eden suallere karşılık geliyor olması. Çözüm noktasında aklında olmazlaştırdığı meselelere açıklık getirilmesi gerekir. Şayet o akli açıklığa ulaşmazsa, muktedir olanın olmaz dediğini 30 kere aklileştirir. Başka türlüsünü düşünebilmeye, başka türlüsünün mümkün olduğunu görmeye başlayabilmesi için de daha çok bilgiye ihtiyacı var. O bilgiyle nasıl buluşacak? Okuyarak buluşamayacak. Başka bir yorum gerekiyor. Ve bu yorum, 'rant alanına dönüştürülmeye çalışılan yerleşimlerin yıllardır yaşayanlarla devamı', 'demokratik ve kapsayıcı mahalli örgütlülük olması', 'mahalleyi de mahalleliyi de sahiplenmesi', 'mahalle dışındaki kesimleri de kendi taleplerine ikna etmeyi dert etmesi' gibi olmazsa olmazları içermelidir. Bu noktada inandırıcılığınız önemli. Peki, bunun kaynağı ne? Bizler açısından; 1999 depremi sonrasında içinde yer aldığımız toplumsal pratikler, iş cinayetleri karşısında ailelerin adalet mücadelelerine verdiğimiz destek, HES karşıtı mücadelelerde köylülerle dayanışma çabalarımız vd. pratiklerimiz önemli... Sonuçta o da senin özgeçmişine bakıyor. Kim olduğuna, nereden geldiğine, ne yaptığına... O arada seçimler geçirmişiz. O seçimlerde de kime oy vereceğine karışmamışız... Kime veriyorsan ver oyunu, ama şu meselelerde fikrinin ne olduğunu sorarak ver, demişiz. Son seçimlerde birlikte seçim gazetesi çıkardık. Ondan önce

taahhütnameler gündeme geldi. Bir anda oluşmuyor toplumun toplumsala ait kudreti/gücü... Yukardan gidip bir şey söylemeye gerek yok. O toplumun kendisinde bir güç ve kudret görmesi, kendisini bir şey olarak görmesi gerekiyor... Deseniz ki nedir bu sürecin anlamı: Onun kendi yaşadığı hayatı ve yerleşimi dert etmesi... Dert ettiğinden hareketle hep beraber yola çıkabilmesi ve yok sayılmaya itirazıdır. Talebini tanımlayabildiği oranda da varlığını ortaya koymasıdır.

Bugüne kadar hangi mahallelerde kooperatif kuruldu?

Derbent, Pınar, Kazım Karabekir'de kuruldu, Reşitpaşa'da ve Rumelihisarüstü'nde girişim var.

Kooperatif tarzı örgütlenmenin başlangıçta işe yaradığı kesin. Bir tüzel kişilik oluşturması, mahallelinin aynı sorun etrafında buluşması. Peki, sonra nasıl bir yaşama biçimi örgütlüyor bu kooperatifler?

O bir yeniden üretim meselesi. Başlanılan noktada başarı elde edilse bile orada bitmiyor. Mesela İzmitli kiracı depremzedeler arsada imece usulü konut yapmak yerine, TOKİ işbirliğiyle konut sorununu çözmeyi tercih ettiler. Ve çözüldü, yapıldı, teslim edildi. Devamında Depremzedeler, üç ay boyunca TOKİ ile toplu konutların yönetimini tartıştılar. Çünkü TOKİ'nin aklında toplu konut alanlarının yönetimini şirketlere vermek vardı. Bir taraftan haklı. O şirketlerin denetimi böyle daha kolay. Toplu konut yönetimi, hayatın organizasyonu, bina görevlisiyle, ısınmasıyla vs. başka bir profesyonel süreç gerektiriyor. O insanlar da senelerdir bir aradayız, gelir düzeyimiz yüksek değil, şirkete verecek paramız yok, bu alanları biz yönetmek istiyoruz, dediler. TOKİ yetkilileri ve AKP temsilcileri de ikna olunca yönetimi hak sahiplerine devrettiler. TOKİ yetkilileri seçimlere refakat ettiler. Blok temsilcileri, yöneticileri seçildi. Kendileri yönetiyorlar şimdi. Merkezi ısı sistemi, istihdam, güvenlik vs. bütün bunlara kendileri karar veriyorlar. Bunun ilerlemesi ve hayatın daha dayanışmacı, daha ekolojik, çoluğun, çocuğun, kadının, erkeğin başka türlü yaşayabildiği bir yerleşkeye dönüşmesi, kendine iyi gelen; bilindik politik kavramlardan öte, kendi insanlığını başka türlü keşfedebildiği, yaşayabildiği pratiklere dönüşmesi meselesi uzun bir yolculuk. Nihayetinde bugüne kadar biriktirdiği bir hayat var. Gelecekte ne yapacağı, biriktirdiği o hayat bilincindeki değişimle ilgili bir şey. Düzce'de ise arsa tahsisi yapılacak şimdi. Daha önceki tahsislere karşı, dava açıldı, kazanıldı... Önümüzdeki aylarda bitecek. Bittiği zaman, başka bir modeli tartışmaya başlayacağız. Orada hep birlikte; tasarlama-imal etme süreçlerini başka türlü yapmaya çalışacağız. Bütün bunların kendisi bir yolculuk zaten. Bunun nihayeti yok. Mahallelerde de öyle. Diyelim ki kooperatif devraldı. Şart koydular, şerh koydular, dediler ki buranın yenilenmesi lazım. Bu nasıl olacak? Ortaya çıkacak tezler. Kimi müteahhit, kimi şirket diyecek. Orada asıl mesele devamına ait bir öngörüden, ziyade bir duruşu korumak. Bütün ve kapsayıcı olmaktan vazgeçmeden, ayrımcı olmadan, sınıfsal ve sosyal duruma

göre değil, eşitlikçi/adil bir yaklaşımla sorunlarını çözebilmesi. Düşündüğün bir çözüm varsa ve aklî olarak kapsayıcı nitelikteyse karşılık bulur. Yani umumun aklına yatkınlığı şartı! Dolayısıyla asıl mesele bir arada düşünecek bir erişkinliğe varmaktır. Gelecek açısından 'keşke şöyle ya da böyle olsa' diyebileceğin ve aklından geçen farklı fikirler elbette olacaktır. Lakin akla gelenin dile gelmemesinde fayda var. Çünkü bu orda yaşayanların tarihi ve hayatı. Onun tarihini sen yapamazsın. Aklı seğirttirmemek lazım. Bazen farkında olmadan da seğirttirilebilir. Seğirttirmemek lazım. O zaman başka bir şeye döner. Sen öyle yapmasını bekliyorsun ama o yapmıyor. Kırılganlığa yol açar. Kurduğunuz ilişkinin ruhuna da aykırı bir şeydir. Kendisi için yapması lazım. Egemen olana karşı varsayma pratiğinin kendi içinde de yok sayma yaratmadan ilerlemesi en mühim kısmı...

Mesela İzmit'teki evsizlerde; TOKİ tarafından hazırlanan projelerde, konutların geri ödeme koşullarında açık toplantılardaki tartışmalar ve oylamalarla yetinilmeden yazılı usulle hane halkının diğer üyelerinin de görüşleriyle karar süreci oluşturuldu. Üstelik %75 gibi çoğunluk oranı da birlikte esas alınarak. TOKİ teklifi sundu, sonra toplandık. Az bir şey değil. 574 kişilik toplantı. Yüzde 75 şart. Toplantıda çıktı, yüzde 92. Ama yetmez dedik. Formlarla herkes evine gitti doldurdu getirdi. Sonuç yüzde 95. İçine sinsin sinmesin. İrade böyle beyan edildi. Kendi hayatı ve karanlık noktası kalmayacak, sonuçlarını kestirebileceği derecede açığa çıkmış husus hakkında karar vermekte. Bize düşen bu berraklığın oluşmasına ve umut etmeye emek etmek. Bu emek boşa gitmez. Neticesi ne olursa olsun boşa gitme ihtimali yok. İmece Evleri'nin olduğu bölgede HES projesi var. HES'ten en yakın etkilenecek köyler seslerini çıkarmadılar. En son etkilenecek İmece Evleri'nin yapıldığı köylerdi. Ve duyarlı davrandılar, ses çıkarttılar. İmece Evleri başlattılar hareketi. Yaklaşık 21 köyle birlikte davranmanın çabasını oluşturmaya çalıştılar.. Biz şunu bilmeliyiz ki, biz aslında bu yolculuğun bir kesitini yaşıyoruz. Bizden önce de bir tarif vardı. Biz de kendi akıl erişkinliğimizle bunun başka türlü bir şey olması için uğraşıyoruz. Önemli olan bizden sonraya dair hem o toplumun, hem bizim gibi insanların üstünde yürüyebileceği bir yordam kalmasını sağlamak. Sıfırdan başlamayan. Kesintiyle de bitmeyen.

Toplumsal-politik muhalefetin üstünde 12 Eylül diye bir gölge var. Üstünden geçmiş 32 sene. Düşünün 1970'te hiç kimse siyasal-toplumsal problemleri II. Dünya Savaşı dönemine referansla tanımlamıyordu. Arada 30 sene vardı. Şimdi de aradan geçmiş 30 sene hala 12 Eylül'den bahsediyoruz. 12 Eylül darbesi bu toplumun bilincinde, yüreğinde her ne yapmışsa, bu tamamlanmış bir süreç. Sürecin sonuçlarını daha toplumcu, daha eşitlikçi, dayanışmacı bir hale döndürmenin krizleriyle uğraşıyorsun. Bu da nerede olur? Hayatın içindeki çelişki ve çatışma düzeyleriyle ilişki kurarak olur. O çelişkinin, toplumun dünyasındaki yansımasını bilmediğin oranda, söylediğin şey sana ait bir teorik ifade olmaktan öteye geçemez. Varlığımızı da bildiklerimizi de inandıklarımız da anlamlı kılan, toplumla-toplumsal

hayatın içinde yaşayarak kerametini hep birlikte görebilmemizdir. Her düşünce ve değerler manzumesi hayatta denemeyi gerektirir. Gerisi faraziye... Sözünün kıymeti de, kalbinin kıymeti de, aklının kıymeti de ancak öyle yer bulur. Sen de yer bulup bulmadığını görürsün. Bazen o yüzden mecburiyet-mağduriyet ilişkisinde söylediğin şeyin tılsımını görürsün. Onun işine yarıyor mu, yaramıyor mu? Onu oradan çıkarıp güçlü kılıyor mu, kılmıyor mu? Onun ilişkilerini daha demokratik kılıyor mu, kılmıyor mu? Peki, sonra ne olacak? Gibi 'daha kurmaca yanıtların' peşine götürecek sorularla çoraklaştırıcı 'zenginliğin' peşinde olmamak iyidir. Ve mevcut temsili siyaset pratiklerine alaka göstermeden yapmak gerek. Bu konuda bir baca temizliğine ihtiyaç var. Çünkü o zaman reel siyasetin sıkıntısını da sıkıştırmasını da yaşamak zorunda kalmazsın. Sağcıyla da solcuyla da oturur konuşursun. Karşılıklı anlama ve saygı zemini daha da güçlü, anlaşılır kılar. Ayrıca orada kurduğun ilişkide sen hatırı sayılır biriysen ve onu yönetmeye çalışmaz da, onun ne yapacağını mesele edinirsen, bu ilişkide bir beis görmezsin zaten. Çünkü asıl mesele onun dile gelmesidir. Üçüncüsü, sen onu bir öznenin etrafına takmaya çalışmıyorsundur. Sen onun kendisinin bir şey olmasını istiyorsundur. Ne kadarsa o kadar. (...)

O zaman da senin özneliğin problemi ortaya çıkıyor. Sen orada inisiyatifi yaratan değil ama birikip de ifade bulamayan bir inisiyatifi ortaya çıkartıyorsun. Bir tür kazı yapıyorsun. Bütün bunların içinde sen kendine ne diyorsun? O kooperatifin dışındasın, mahallede yaşamıyorsun. Sen bu mahallelerin nesi oluyorsun? Kendi hayatın adına ne yapmış oluyorsun?

Bir birlik hali söz konusu her şeyden önce. 1Umut Derneği etrafında oluşan bir birlik hali. Bu sadece bende oluşan bir şey değil, bende temsil olan şeyde hepimizin bir katkısı var. Bu birlik ülküsünü kaybetmemek lazım. Rolün, işlevin fazla olabilir, fazla organik olabilirsin, fazla mesai sarf ediyor olabilirsin. Ama mühim olan bunun bir 'ben'liğe dönüşmesine izin vermemek. Onun hep birlik olarak sürmesi, devam etmesi... Keşke şöyle şöyle olsun dediğin durumlar olsa bile birlikten vazgeçmemek. Ötekisi o yolculuk açısından çok fazla bir şey yaratmaz. En fazla kişisel efsaneler üretir. Bahsettiğimiz insanlığa ait bir ülküyse ve toplumsalsa, onda da altına çizdiğimiz dayanışma gibi daha kolektif bir meseleye yönelebiliyorsak ne âlâ. Bütün bu adaletsizliğin farkında olup bir şeyler yapmak isteyen onlarca insan vardır. Ama çeşit çeşit usuller ve biçimlerle yapılıyor. Ne oluyor, hep baştan alıyoruz. Bir başka sarmala dönüşüyor. Oysa bir toplumsal ufka sahip olanların, bunu test edeceği yer yine toplumsalın kendisi. Toplumsalın kendi gerçeğini idrak etmeden, ondan bağımsız olabilecek bir şey değil. Bu da nasıl bir imkân veriyor bizim gibi insanlara? Olmasını istediğimiz şeyi bu toplumla birlikte tecrübe etme imkânı sağlıyor. Gerçekten öyle bir şey var mı? Bu bir karşılıklı öğrenme pratiği. Niceliksel bir karşılığı olmayan bir süreç. Gerçekten düşündüklerine inanıyor musun? Ama bu sorgulama zaten işin tabiatında

var. Sorun bu tabiatın kireçlenmemesi. Bunun için de vazgeçme tedrisine sahip olmak gerekiyor. Her çağrıldığında gitmemek. Bütün bunlara kafa yormak, bunun onun kendi olma süreci olduğunu unutmamak. Fikrini nerede söyleyeceğini bilmek, nerede imtina edeceğini bilmek gibi hassasiyetlerden vazgeçmemek. Bu kendi içsel oluşlarımızdan bağımsız değil. Dolayısıyla öğrenme sürecinin bizim dünyamızdaki yeri bu ülküyle kendi kişisel oluşumumuz arasındaki gerilimi de yeşertir. Bazen bir davranış biçimi başka türlü görülür ve onu gören arkadaş söylediğinde fark eder ve düşünürsün. Kendindeki bir haldir. Kendi egona ait bir haldir. Dönüp onunla uğraşırsın. Niye? Çünkü bu senin aslında karşılıklı etkileşimde bir yandan ondan öğrenirken bir yandan da bağlı olduğun değerleri içselleştirme yolculuğundur. Dolayısıyla o seni bağlı olduğun değerlerde olgun kılar. Onu yaşamasan, oturduğun yerde nereden bileceksin, nasıl olacaksın? Bir olma haliyse, kendine hayatına dair bir olma halidir. Özgürleşme pratiği de böyle bir şeydir. Kendi hayatına muktedir olmaktan başka bir şey değildir. (...)

22

Erbay Yucak ile Söyleşi: "'İş Cinayetleri' İşçinin Yaşam Hakkının İhlalidir. Ve Sınıf Mücadelesinin Esaslı Gündemidir."*

MESELE: *İş Cinayetleri Almanağı 2012*, 1Umut Yayınları'ndan çıktı. Sayfaları çevirirken neredeyse yılın her günü bir iş cinayeti olduğunu görebiliyoruz. (...) İş yeri kazaları, neden iş cinayetleri olarak tanımlanıyor, açabilir misiniz?

ERBAY YUCAK: Yasal mevzuatta ve mahkeme kararlarında kavram olarak iş kazası; bir işçi iş yerinde çalışırken ya da iş yerinin tahsis ettiği serviste, iş yerinde mola sırasında, kadınsa emzirme için ayrılan yerde, işyeri onu bir yerde görevlendirmişse gittiği yerde, yani kanunda iş ve işyeri dahilinde sayılan süreçlerde yaşandıysa iş kazasıdır. Aslında, "iş kazası ve meslek hastalıkları" olarak geçse de, meslek hastalığı ya da daha doğru ifadeyle çalıştığı iş nedeniyle oluşan hastalığın tespiti ve iş kazası olarak sayılması zor ve eziyetli bir süreç. Dolayısıyla, iş kazası olarak kamuoyunda daha ziyade 'akut' olarak işyerinde meydana gelen durumlar anılmaktadır. İşçinin çalışırken edindiği hastalığı nedeniyle ölümü veya sakat kalması, iş kazası olarak pek değerlendirilmiyor. Biz 'iş cinayeti' derken, bütün bu tanımlamaların toplamından bahsediyoruz. Şu ana kadarki adalet mücadelelerinde, 'akut' olarak meydana gelen 'iş cinayetleri' davalarının takipçisi olduk. 2008 yılında Davutpaşa patlaması ile bu yönde çaba göstermeye başladık. Hatırlarsak, patlama ve yangın nedeniyle Davutpaşa'da 21 işçi hayatını kaybetmişti. İş cinayetlerinin adalet mücadelesi süreçleriyle ilgilenmemizin nedeni, meselenin önemine rağmen

* Saniye Denli ve Aslı Sarıoğlu tarafından yapılmış bu söyleşi, içinde yayımlandığı *Mesele* dergisinin Şubat 2014 (Sayı 86) sayısından kısaltılarak alınmıştır.

sahipsizliğiydi. Aileler, hukukçular ve diğer 1Umut gönüllüleriyle adalet mücadeleleri sürecinde 'bütün sorumluların yargılanması' yaklaşımına sahiptik. İş cinayetlerinin, yalnızca işveren ve onun vekili bağlamında ele alınamayacağı, kamusal denetim sorumluluğunun göz ardı edilemeyeceği kanaatindeydik. (...)

Uzunca bir süredir bu davaları takip ediyorsunuz. Özellikle kanunlardaki değişiklikleri göz önüne alarak 2000'li yılların başıyla, bugün arasında iş cinayetlerinde nasıl bir dönüşüm yaşandı?

Öncelikle, neden ısrarla 'cinayet' diyoruz? Adı iş kazası olarak bilinen bu hallerde, yasal mevzuatta belirtilen ve 'işçi ve iş güvenliğine/sağlığına' dair tecrübenin işaret ettiği önlemler alınsaydı kaza olmayacaktı. *Dolayısıyla öngörülebilir bir şey. Öngörülebilir bir şeyi kaza olarak tanımlamak doğru değil. Bile bile geldiği için...* Kanun ve sözleşme alınması gereken tedbirleri söylüyor ve alınmadığı zaman da çalışanın hayatını etkileyeceği biliniyorsa, bilmeme ve öngörmeme halinden bahsedemeyiz. İşveren gerekli tedbirleri almadığı, kamusal idareler de denetim sorumluluğunu yerine getirmediği için 'iş cinayetleri' artarak yaşanmaya devam etmekte.

Bu cinayetlere dikkat çeken ve farkındalık sağlayan faaliyetler sayesinde, iş cinayetlerinin medyada görünürlüğü artmıştır. Kanun değişiklikleri bakımından ise iş ve işçi güvenliği-sağlığı alanında, işçinin yaşam hakkını korumaya-kollamaya dönük süreçler yaşadığımızdan söz etmek zor. Bu kadar istihdam ve büyüme merkezli söylemlerle, teşviklerle orantılı çalışanın yaşam hakkı tedbirleri alınmamaktadır. Ayrıca, İşçi Sağlığı ve İş Güvenliği (İSİG) Meclisi'nin basından derlediği haberlere dayanarak hazırladığı raporlama faaliyeti dışında, kıyas yapabileceğimiz verilere sahip değiliz. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı verileri ise hem güncel değil hem de sadece SGK verilerine dayanmaktadır. Oysa çalışma hayatında yaşanan

informel düzey, iş kazası saydırmadaki güçlükler, meslek hastalıkların da yukarıda belirttiğimiz tespit güçlüklerini de ekleyince durum anlaşılır olacaktır sanırım. *Meselenin en önemli yanı, işçi hayatına verilen değerle ilgilidir. Tek başına yasal mevzuat bağlamında düşünemeyiz. Bu durum mevcut yasal mevzuat hükümlerine uymakla yükümlü tutulan işveren ve denetim sorumluluğu olanların reel tutumlarıyla yakinen ilgilidir. Siz buna taşeron sistemi ve işçilerin örgütsüzlüğünü de ekleyin.* Üstüne bir de iş cinayetleri konusunda, sendikal örgütlenmelerin ve emekçi gündemli örgütlenmelerin gereken alakayı göstermemesini de eklerseniz tablo çıkar. Ceza davalarında savcı ve hakimlerin aldıkları tutumlar, yasal mevzuatın ne kadar bağlayıcı, hesap sorucu ve geride kalanları düşünen bir anlayışla 'yorumlanmadığının' dramatik tablosunu sunar.

Peki kanunlardaki değişime göz atarsak, bu dönemde iş güvenliğini önemseyen kanunlar mı çıktı, yoksa bu konuyu görmezden gelen kararlar mı alındı? Yani yasal mevzuat işçinin lehine mi gelişti, aleyhine mi?

Siz eğer bütünüyle istihdamı artırma ve büyümeyi sağlama planlarınızı, iş ve işçi güvenliği, sağlığı kurallarını ihmal eden ve işçinin yaşam hakkını önemsemeyen, aynı zamanda ekolojik dengeleri umursamayan bir anlayışla inşa ediyorsanız, tablo günde 5 ila 8 işçinin hayatına mal olan, yaralanmalar ve kalıcı sakatlıkların ise sayılamadığı bir gerçeğe dönüşmekte. Bu noktalar işverenin keyfine bırakılmış durumda. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı'na bağlı iş müfettişleri var. Bunlar il müdürlüğüne bağlı çalışmazlar, doğrudan bakanlığa bağlı olarak çalışırlar. ILO güvencesindedirler, yarı özerk olarak çalışırlar. Tehlikeli iş kollarının artmasına rağmen bu kurumlarda eleman artışının aynı oranda olmadığını görüyoruz. Denetim ağı genişlemiyor. Genişlemediği gibi özerklikleri ellerinden alınan, 'memur' gibi görünen kurumlara çevriliyor. Devlet memuru gibi çalışınca zaten denetim görevini yerine getiremez oluyorlar. Hükümet büyümeyi işaret eden bir süreci kışkırtıyorsa, denetime yönelik bir süreci de buna paralel olarak hayata geçirmek zorunda. Bu olmayınca, büyümeye paralel olarak iş cinayetleri de artmaya başladı. (...)

... Bu kazalar olduktan sonra adalet nasıl işliyor? Ayrıca kan parasından bahsettiniz...

Ölüm olduğu için, Cumhuriyet Savcılığı re'sen soruşturur, kamu davası açar ya da açmaz. Ceza davası açılsa bile aile işveren tarafından şu teklifle karşı karşıya kalıyor: 'Size alacağınız tazminatı verelim. Siz de hem tazminat davanızdan vazgeçin hem de şikayetinizi ceza davasında geri alın.' Ayrıca, ceza davasının Hazırlık Soruşturması sürecinin aileler tarafından takibi zor. Bir yandan acınızın tazeliği ve başınıza daha önce böyle gelmiş bir hadisenin olmaması, diğer yandan devletinin yargısına güvenen, güvenmek isteyen bir emekçi hakikati. Derken, Cumhuriyet savcısının ferasetine bağlı olarak açılmış bir ceza davasıyla karşılaşıyor aile bir süre sonra. O noktada da tablo iç açıcı değil. Savcılık, mahkeme ve bilirkişi heyetlerinde genel algı 'taksirle ölüme sebebiyet verme' sınırında kalmaktadır. Oysa ceza hukuku bakımından tanım oldukça açıktır; 'ihmal suretiyle, icrai bir hareketle ölüme sebebiyet' vermedir. İşveren bakımından ise daha açıktır, bu ihmali kazanç elde etme saikiyle işlemektedir.

Kan parası, tedbirlere harcanacak paradan daha mı çok yeğlenir bir durumda?

Yok, aksine... Ama işveren de zaten bunu tesadüfe bırakır. Bir de işverenin kendi insanlık bilincinin de diğerinin hayatının devam etmesine elverir bir şekilde olması lazım. Bunu işverenin keyfiliğine bırakmayan uygulamayı ise kamusal idareler yapar. Bir işveren ölümlü bir durum karşısında 300 bin lira tazminat verecekse, belki de tedbirleri almasının maliyeti 30 bin liradır. Ama bu tazminat ödendiği zaman, tazminatın parası vergiden düşürülüyor. Bakın, Haziran 2013'te Milas/Güllük'te AKFEN'in terfi istasyonundaki 7 işçinin ölümüne. Tanesi 100 TL'yi geçmeyen maske ve 1.000 TL'yi geçmeyen kuyuya sarkıtılacak gaz ölçüm cihazının yokluğundan meydana geldi. Bu kadar açık ihmal ve vahşet. Nasıl kaza denir ki?

Sonrasındaki adalet mücadelelerinin takibi bakımından ise hayatını kaybeden işçi, ailesinin genelde maddi direği konumundaki kişi... Ailenin sonra hayatını nasıl

sürdürebileceği gibi dertler hemen başlamakta. Dolayısıyla iş-meslek gruplarının örgütsüzlüğü, dava süreci nedeniyle uzayan zaman, bu davalar sürdüğü zaman avukatlara ödenecek para, aile çevresi, aileyi tazminata yönlendiriyor. Her duruşmaya gitmek, orada bu süreci yeniden yaşamak da ağır. Sıralamaya çalıştığım nedenler, aileyi 'tazminatı alayım, hayatıma döneyim' durumuna sürüklüyor. Çocuklar var, geçim sıkıntısı var. Kendileriyle güvenli bir ilişki kuran sendikal-mesleki örgütlülükler de yok. Geriye yapacak bir şey kalmıyor. Ailenin, bire bir kendi takibine gerek kalmaksızın kamunun etkin soruşturması- yargılaması mühim olan. Ailenin kendisi şikayetten vazgeçse bile! Suç 'kamu düzenini ihlal suçu' olarak tanımlanmalıdır.

'Kamu düzenini ihlal suçu' olarak tanımlanırsa, çözüme ulaşma şansı daha mı fazla?

Böyle tanımlanırsa, maddi haklarının teklif edilmiş olmasının ceza yargılamasını etkileme ihtimali azalır. 3 kuruş daha fazla kazanma hırsı, işçinin yaşam hakkının önüne geçmemeli. Kamu idarelerinin, bu işveren tutumunu gayrimeşru ve cezalandırılması gereken bir durum olarak görmesi gerekir. Örneğin; Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, her iş cinayeti davasına müdahil olmalı. O sektörde bulunan sendikaların, hayatını kaybeden işçinin üye olup olmadığına bakmaksızın davasına müdahil olması gerek. Sendikalılık oranı yüzde 3'lerde ise ve artmasını istiyorsak, işçiye güven veren ve onun uğradığı adaletsizlikler karşısında cesaretle durabilen bir tutum önemli.

Nasıl müdahil olabilirler biraz açar mısınız?

Öncelikle, Meslek odaları ve akademi iş ve işçi güvenliği/sağlığı meselesini, temel ilgi alanı olarak gören çalışmalar yapmalıdır. Barolar, çalışma hayatına dair bütün bu ihmallerde 'kamusal sorumluluk bilinciyle' tutum almalıdır. Sendikalar, sektörel bazda her iş cinayetinin kendisini yakinen ilgilendirdiği bilinciyle davranmalıdır (...) Her iş cinayeti davasının, işçinin yaşam hakkına sahip çıkılan güçlü bir öfkenin temsil pratiklerine dönüşmesi gerekir.

... Almanak'ta TBMM Tuzla Araştırma Komisyonu'nda ifade veren İş Sağlığı ve Güvenliği Genel Müdürü, 'Tersanelerde sanki facialar varmış gibi gösteriliyor. Ama oranlara bakılınca o kadar da büyük değil' diyor. Sanki insan hayatından değil, istatistiki herhangi bir veriden bahsediliyormuş gibi. Denetim mekanizmalarının işlemesi için kim nasıl bir kamuoyu oluşturup baskı yapabilir?

Hükümette olanlar, 'İşsizlik oranlarını düşürmeliyim, büyüme kendi içinde bu riskleri taşır' varsayımı ile hareket ediyor. Basına yansıyanlar ölümlü kazalar, bir de yansımayanlar var. Sayı ile konuşmak yerine durumu görmek gerek, bu olayların yaşanmasına izin vermeyen tutumun sahibi olmak gerekir. Örneğin Esenyurt'taki 11

işçinin yanarak hayatını kaybetmesi gibi bir durum olunca, tüm kurumlar oraya gidip basın açıklaması yapacak, durumu lanetleyecek, sonra unutacak. Böyle olmaması gerekiyor. Sınıf mücadelesinin esaslı bir alanı olduğunu görmek gerek. Temel olarak bu idrake ulaşmak gerek. Hükümet eden kendiliğinden buna ulaşmıyor. Yönetenlerin vicdanına bırakılamayacak kadar ciddi. Onları zorlayacak süreçler gerek. Hem emekçiler ve ezilenler dünyasında hakların büyük mücadeleler sonucunda alındığını bil, sonra üç kelam edince hükümetin bunu yerine getireceğini düşün... 'Sendikalaşma oranı artarsa, bu azalır' demek de işi tavsatmaktır. Bu alanın ne kadar önemli bir mücadele alanı olduğunu görmemek demektir.

Takipçi olmak, denetimlerin artırılmasını sağlıyor mu?

Olayların takipçisi olmak, hem denetçiler arasında hem de işverenler arasında konuya önem verilmesini, belli düzeylerde sağlıyor. Örneğin Esenyurt'ta çadır yangınlarından sonra alınan tedbirleri biliyoruz ya da BEDAŞ'ta Erkan Keleş hayatını kaybettikten sonra, kurumun yetkililerinin sorumlu olarak yargılanması süreci sonrasında işçiler için alınan koruyucu malzemelere bakın. Ya da gidin Davutpaşa'ya 2008'e kadar o alanda belediye tarafından yapılan işyeri denetim ve mühürleme sayısına bakın, bir de 2009'dan sonraki rakamları inceleyin. İş cinayetlerinde sorumluların yargılandığı dava süreçleri, bu denetimleri tetikliyor. Bu denetimlerin yapılmasıyla kaç işçinin hayatının kurtulduğunu bilmiyoruz (...) Bir iş cinayeti olduğunda, taziyeye gitmek aileye destek olmak önemli. Taşeron düzeni olmasın, çalışma koşulları iyileştirilsin, daha çok ücret kazanılsın. Bunlar önemli, ama bunu sürdürürken, kötü çalışma koşulları nedeniyle ortaya çıkan sonuç neden sizi ilgilendirmiyor. Emek ve emekçi organizasyonlarının algısı değişmeden, üzgünüm ki yargı ve hükümetin algısının değişmesi zor. Her ayın ilk pazar günü Galatasaray'da 'Vicdan ve Adalet nöbeti' tutuyor aileler. Kendi travmasını güncelleyerek, bu mücadeleye devam ediyor. Dayanışan kim, gelen kim? Emekçinin mağduriyeti üzerinden kendimize bir kimlik inşa etmemize gerek yok. Kendisinin o mağduriyet çemberini kırması için emekçiye destek olunması ve o mücadelede kendisinin özne olması lazım. Ailelerle birlikte sürdürdüğümüz mücadele önemli sonuçlar veriyor. Aileler gerçeğinde görelim ki kendilerine güç/kudret kazandıran canlarını kaybetmişler. Bu memlekette insanlığın ölmediğini, ailelerin de hissetmesi lazım. Bu değerlerin olmadığı yüzde 20'lik bir sendikalılık olsa ne olur. Ostim/İvedik patlama ve yangınlarından sonra, ailelerin adalet mücadelelerinin de etkisiyle, Organize Sanayi Bölgesi'nin müdürü 15 maddelik bir 'sıkıyönetim genelgesi' açıkladı. Daha önceden neden uygulanmamıştı ki? Demek ki mücadele cevap verdi. Ailelerin adalet mücadeleleri olmasaydı, bu davalar olmazdı. (...)

28
NİSAN
İŞ CİNAYETLERİNDE
HAYATINI KAYBEDENLERİ
ANMA ve YAS GÜNÜ
İLAN EDİLSİN!
unut madık
unutmayacağız

TÜRKİYE'de her gün 5 tane 5 işçi
HAYATINI KAYBEDİYOR!
KAZA DEĞİL CİNAYET!
VİCDANINIZ
YOK MU?
VİCDAN ve ADALET NEREDE?

EĞİTİM-SEN
İSTANBUL 6. NO.LU
ÜNİVERSİTELER ŞUBESİ
EĞİTİM-SEN
İstanbul 6 Nolu Üniversiteler Şb.

23
Türkiye'de Sendikalar ve 'Kamu' Anlayışı

HAKAN KOÇAK

Türkiye'de sendikalar ile kamu ve ondan türetilen kavramlar arasında, sürekli, yoğun ve karmaşık bir bağ bulunuyor. Ülkedeki sendikal hareketin gelişimine bakıldığında sendikaların kamu alanıyla ilişkilerinin her evrede belirleyici olduğu görülüyor. Bu yazıda söz konusu ilişkilerin çok genel hatlarıyla bir tablosunun çizilmesine çalışılacak; ve bu derlemede görüldüğü gibi oldukça geniş ve bizim için henüz çok oturmamış bir kavram olan kamu, farklı anlamları ve boyutları bağlamında ele alınacaktır.

Her şeyden önce Türkiye sendikal hareketinin gövdesini kamuda örgütlü işçiler oluşturur. Bu önermede de görüldüğü gibi, kamu kavramı ülkemizdeki en yaygın kullanılan şekilde, 'devlet' olarak karşımıza çıkıyor. Bu anlamda kamuda, yani devlete ait kuruluşlarda çalışan mavi yakalı işçiler, bu nitelikteki örgütlü çalışanların yaklaşık yüzde yetmişini oluştururlar. 1930'lu yıllarda kurulmaya başlayan KİT'lerde (Kamu İktisadi Teşekkülleri) çalışan mavi yakalı işçilerin sendikal örgütlülük oranı özel sektörden çok yüksektir. Peki, bu durumun sonuçları nelerdir? Bu durum öncelikle Türkiye'de sendikaların işçi sınıfı hareketinin gelişimi içinde oluşmuş olan 'devletten bağımsız olma' ilkesine uygun hareket edememelerine neden olmuştur. Ülkemiz sendikal hareketinin 1952'de kurulan ilk konfederasyonu olan Türk-İş içinde devletten bağımsızlık konusunda ciddi zaafları olan bir politik kültür oluştuğundan söz edebiliriz. Bu manada kamu sendikacılığı bir tarz olarak sendikal yaşamda hep ağırlığını hissettirmektedir. Bu tarzın ideolojik arka planında, çelişen sınıf çıkarları yerine muğlak bir kamu/ülke yararı temelinde uzlaşan meslek ve kesim çıkarlarını öngören korporatist anlayış bulunmaktadır. Kamunun yararı etrafındaki uzlaşma, devletin belirlediği çerçevede ve onun aracılığıyla gerçekleşir. Türkiye'de devletten ayrı bir kamusal alanın oluşmamışlığı ya da zayıflığının gözlenebileceği durumlardan birisi de budur. Böylesi bir ideolojik arka plana sahip sendikaların pratiklerinde öne çıkan da devletle ilişkiler olmaktadır. Devletle ilişkiler de elbette öncelikle siyasi iktidarlarla ilişkilerde cisimleşmektedir ve bu ilişkilerin temel nitelikleri uzlaşmacılık ve uyumluluktur. Kamu sendikacılığı yapanlar için işverenle mücadele

ve/veya uzlaşma pratikleri yerine bakanlar, müsteşarlar vb. bürokratlarla ilişkiler; bakanlık koridorlarında sürdürülen görüşmeler; toplu mücadele yerine siyasi iktidarla geliştirilen iyi ilişkiler daha çok rol oynamaktadır. Sendikaların var olma ve örgütlenebilme olanakları büyük ölçüde barajlar, sınırlamalar vb. içeren yasal düzenlemeleri yapmak ve uygulamak durumunda olan siyasi iktidarların elindedir. Yakın zamanlarda Çalışma Bakanlığının istatistiklerinde barajın altında kalarak toplu sözleşme yapma olanağını yitiren sendikalar bu durumu gösteren güncel örneklerdendir. Sonuç olarak sendikaların kamunun bu boyutuyla; yani devlet olarak kamu ya da kamu otoritesi olarak devletle girdikleri ilişkiler, onların bağımsız ve mücadeleci kimliklerini zayıflatan süreçler yaratmaktadır.

Sendikal alanda devletten bağımsız olabilen, gelişkin bir sendikal mücadele 1967'de kurulan ve 1980'de faaliyetleri durdurulan DİSK'le gelişebilmiştir. Kimi tek tek sendikaları da böyle bir kategoriye sokmak mümkündür; ancak sonuçta kamu otoritesinden bağımsız sendikacılık geleneğinin genelde zayıf olduğu görülmektedir. DİSK'e bu özelliği kazandıran nedenlerin başında özel sektörde örgütlenmesi gelmektedir. Özel sektörde çalışanlar için devlet, 'baba' işveren değil, daha çok düzenleyici/bastırıcı kamu otoritesi olarak görülür.

Türkiye sendikal hareketinin kamuyla ilişkisini farklı bağlamda ele almamızı sağlayacak önemli bir alan 1980'li yılların sonundan itibaren büyük gelişme kaydeden ve bugün neredeyse mavi yakalı sendikalarına öncülük edecek duruma gelen kamu çalışanları/emekçileri sendikalarıdır. Devlet kurumlarında çalışan beyaz yakalıların, başka deyişle mavi yakalı işçilerden farklı yasal düzenlemelere tabi olan (mavi yakalı olarak anılan çalışanların çalışma koşulları 4857 sayılı yasayla, sendikal hakları 6356 sayılı yasayla; memurların çalışma koşulları 657 sayılı yasayla, sendikal hakları da 4688 sayılı kanun ile düzenlenmiştir.) 'memurların' sendikalaşmalarının tarihi 1960'lı yıllara uzanmakla birlikte, hiçbir zaman bugünkü genişliğe ve etkinlik düzeyine ulaşamamışlardı. Kamu çalışanları sendikal örgütlenmelerini yasal düzenlemelere ve siyasi iktidarlara rağmen gerçekleştirmişler, bunun için de uzun ve zorlu mücadelelere girişmişlerdir. Hareketin, sendikaların kamuyla ilişkisini ve genel olarak kamu kavramını yeniden tartıştırmak gibi önemli bir işlevi de olmuştur. Devletin memurluğundan, kamunun emekçiliğine uzanan süreç aynı zamanda devletin mutlak olarak kamunun yerine ikame edilmesi meselesini de tartışmaya açmakta, kamu kavramını, halk/toplumun kamu hizmetlerine ihtiyaç duyan geniş kesimleri olarak yeniden düşünmemizi sağlamaktadır. Bu sendikal hareketin ufkunu genişleten kritik bir ideolojik müdahaledir. Bu bağlamda 'kamu emekçileri' terimi hizmet verilen özneyi devletten topluma kaydırarak kamu algısının yeniden oluşturulmasında önemli rol oynamıştır. İşte tam da bu kritik noktada, siyasi iktidar kamusallığın bu yeniden tariflenme çabasına engel oluşturacak yeni yasayı devreye sokmuştur. Yeni kamu

çalışanları sendika yasasıyla, grev ve toplu sözleşme haklarını içermeyen, var olan sendikaların temsil kapasitesini oldukça sınırlandıran ve böylece dernek benzeri yapıları öngören bir dizi düzenleme yapıldı. Yaklaşık on yıldır yasadakinden çok daha ileri hakları –bir kısmını da fiilen yaşama geçirerek– talep eden ve kullanan kamu çalışanları sendikaları, şimdi bir yol ayrımına geldi. Kendi mücadeleleri ile kendi kamusal alanlarını yaratan ve 'meşruluğun' sınıf hareketinde 'yasallıktan' daha geçerli bir çerçeve olduğunu gösteren kamu çalışanları sendikaları, ya bu çizgiyi her şeye karşın korumak ya da yasanın öngördüğü sınırlar içinde kalıp giderek dernekleşmek, bürokratikleşmek, geleneksel işçi sendikalarının devletle geliştirdiği uzlaşmacı, bütünleşmeci tarza saplanmak durumunda kalacak gibi görünmektedirler. Sözkonusu yasayla devlet, kamusal alanın şekillenmesinde tek hakim düzenleyici olmak isteğini bir kez daha göstermiş, kamu çalışanlarına "Memursun sen, memur kal!" demiş oldu. Ancak yılların özverili deneyimleriyle gelişmiş olan militan kamu çalışanları sendikacılığı için bu artık pek mümkün görünmemektedir.[1]

Türkiye'de devletten ayrı bir kamusal alanın zayıflığı meselesinin belki de en çok sıkıştırdığı yapılar olan günümüz sendikaları için kamu çalışanları hareketinin sağladığı açılım günümüzde çok önemlidir. Özelleştirme karşısında işçi sendikalarının yaşadığı ideolojik zayıflığın altında yatan temel neden, devletten ayrı bir kamusal alan geleneğinin zayıflığıdır. Sendikal tahayyülün kamu alanını devletin ötesine taşıyamaması bu durumu yaratan önemli etkenlerdendir. Özelleştirmeler ağırlıkla kamuda örgütlü sendikaları zayıflatan bir süreç olarak işlerken karşısında bütünlüklü bir sendikal muhalefet bulamamıştır. Sendikalar özelleştirme uygulamalarına karşı mücadele geliştirirken, yozlaşmış devlet işletmelerine işlerini kaybetmemek için sahip çıkanların temsilcisi olma imajını aşma konusunda sıkıntı yaşamışlardır. Genellikle de milliyetçi retorikle beslenmiş kaba bir devletçilik ile 'iyi özelleştirmecilik' (yani, kurallara uygun ve yağmaya dönüşmemiş anlamında iyi) arasında gidip gelmişlerdir. Devletten ayrı olarak bir kamusal alanın tarif edilmesi, 'kamu yararının' toplumsal-yarar/halk sınıflarının yararı olarak anlatılması pek başarılamamıştır. Devletin, bu anlamda bir kamu yararının sadece işlemcisi olduğu, yani asıl kendisinin 'memur' olduğu fikri yaygınlaştırılamamıştır.

Kamu yararının ne olduğu çoğu kez muğlak ve iktidarların yorumuna tabi olan 'ulusal çıkarlara' dönüştürülmesi; ulusal çıkarların ise 'ulusal güvenlik' kavramı çerçevesinde ortaya konması, olayın önemli bir başka boyutudur. Örneğin, ikibinli yılların başlarında lastik, belediye ve şişe cam sektöründe büyük grevler Bakanlar Kurulu kararı ile ertelenmiştir (gerçekte prosedür gereği fiilen yasak-

1 Metnin ilk kaleme alındığı dönemde yapılan bu iyimser yorumun geçen yıllar içinde gücünü kaybettiğini söyleyebiliriz. Geçen yıllar içinde kamu sendikacılığı alanında devlete ve iktidara bağımlı, resmi bir sendikacılık geleneğinin hızla geliştiği ve kitleselleştiği görüldü. Böylece devletin alanı yasakçılıktan çok yandaş sendikalar aracılığıyla düzenlediği yeni bir durum ortaya çıktı.

lanmıştır). Yakın zamanda torba yasa içindeki bir maddeyle havacılık işkolunda grev hakkının oldubittiyle ortadan kaldırılması girişimi ise daha da uç bir noktayı temsil etmektedir. Grev ertelemelerinin gerekçesi, 'ulusal güvenlik' olarak gösterilmiştir. Bir çıkar uyuşmazlığının grev yoluyla kamusal alana taşınması, böylece engellenmiştir. Ulusal güvenlik kavramının boyutları bu kadar geniş tutulurken özelleştirme süreçlerinde de görüldüğü gibi kamu yararı kavramından bu denli uzaklaşılması düşündürücüdür. İşçi-işveren ilişkilerinin gerçekte burjuva hukuku çerçevesinde serbest pazarlığın gerçekleştiği sivil topluma ait bir alan olduğu iddia edilirken, bu alana devletin müdahalesi onun sınıf karakterini ve 'devletin küçüldüğü' söylentilerine rağmen Türkiye'deki hakim devlet yapılanma tarzının sürdüğünü göstermektedir. Görüldüğü gibi ulusal güvenlik kavramı sadece kamusal alanda kimliklerin temsili ve bireysel hakların gelişimi konusunda değil, topluca kullanılan hakların, sosyal hakların gelişiminde de engelleyici bir nitelik taşımaktadır.

Sendikaların kamusal alandaki temsili de incelenmeye değer bir konudur. Özellikle de çağımızda kamusal alanı kamusal alanın oluşumunda belirleyici olan medyada temsil, sendikalar için sorunlu bir alandır. Bu noktada kamusal tartışmanın düzenleyicisi olarak medyayı elinde tutan sınıfın bakış açısı, ideolojik süzgeçleri belirleyicidir. Türkiye'de sendikaların kamusal alanda temsilinde dönemin özellikleri önem taşır. Ekonomik kriz ya da yeniden düzenleme dönemlerinde sendikalar genellikle az çalışıp çok ücret isteyen işçilerin temsilcisi olarak gösterilirler; hükümetlere yönelik genel muhalefetin arttığı dönemlerde ise sendikal protestolar, 'aç-mazlum işçi' imgesi yoluyla temsil edilir. Bir başka temsil kategorisi ise, özellikle 'sendika ağası' tanımlamasında vücut bulan işçiyi sömüren/kandıran, bürokratik sendika imgesidir. Burada sendika daha çok profesyonel sendikacılar olarak anlatılır, diğer yanda ise zavallı kandırılmış işçiler vardır. Son dönemlerde öne çıkan bir temsil imajı ise çağdaş, uyumlu, gerçekçi sendika/sendikacı imajıdır. Rekabet koşulları içinde işverenlerle diyalog geliştiren, endüstri ilişkilerinde esneklikten yana ve ideolojik 'takıntıları' olmayan sendikalar/sendikacılar bu temsil biçiminde olumlanarak sunulurlar.

Sendikalar günümüzün karmaşık ve medyanın egemenliği altındaki kamusal alanında olumlu bir temsile giderek daha çok önem vermeye çalışmaktadırlar. Özellikle de toplu sözleşme dönemleri, grev ve direniş zamanlarında kamuoyu desteği sendikal mücadele için kaçınılmaz olmaktadır. Bu hem üyelerin moral güçlerinin yükseltilmesi hem de işvereni zorlamak için gerekli görülmektedir. Sendikalar kamuoyu oluşturmak, kamusal alandaki tartışmalarda sözlerini dinletebilmek için, uzmanlar istihdam etmekte, yayın çıkarmakta, panel, konferans, vb. düzenlemekte, akademisyenlere ve uzmanlarına broşürler, kitaplar, raporlar, vb. hazırlatmakta, gazetelere basın açıklamaları ve ilanlar vermektedirler. Bu etkinlik-

ler günümüz sendikacılığında giderek daha ağırlıklı yer işgal etmektedir. Burada kamu kavramından türetilmiş kamuoyu kavramı, yapıp ettiklerimizin meşruiyet kaynağı, olumlandığı alan olarak belirleyicilik kazanmaktadır. Sadece kendi üyeleri ve işverenlerle muhatap olan bir sendikacılık artık söz konusu olamamaktadır. Buna rağmen medya dolayımıyla daha ötesi medyanın-dolayısıyla da sermayenin-belirleyiciliğiyle oluşan/oluştuğu varsayılan kamuoyunu kendi lehine dönüştürmek sendikalar için ancak dönem dönem mümkün görünmektedir.

Günümüzde genel kamusal alanın dışında sendikaların kendisi alternatif-karşıt bir kamusal alanı temsil etmekte midirler? Bu konuda derlemedeki bazı metinlerde genel düzeyde olumsuz yanıtlar verilmiştir. Örneğin karşıt kamusal alan olarak proleter kamusal alanın, 'sekterleşmiş ve bürokratlaşmış' sendikal yapılar içinde vücut bulamadığı söylenmektedir. Gerçekten de bugün Türkiye'deki sendikal hareketin genel durumu bu tezi doğrular nitelikte görünmektedir. Ancak bu genel görüntüye rağmen, kısmi, parçalanmış ve dönemsel işçi sınıfı kamusal alanlarından söz etmek mümkündür; ve sanırız daha açıklayıcı olacaktır. Olağan dönemlerde sendikaların işçilerin eşit ve özgür katılımlarına dayalı canlı bir kamusal tartışma ortamı oluşturduklarını söylemek zordur. Ama birer kırılma dönemi olan direnişler ve grevlerde, dönemsel ve kısmi de olsa bu tür bir karşıt kamusal alan ın oluşabildiği görülmektedir. Bu anlarda işçiler her zamandakinden çok kendilerini ifade etme ve dayanışma pratikleri geliştirmektedirler. Bu anlarda yaşanan kolektif tecrübenin burjuva kamusal alanında ve onun araçlarıyla temsil edilmesi (ya da ciddi bir kırılmaya uğramadan temsil edilmesi) olası değildir. Dayanışmanın genişlediği ve sistemin daha bütünlüklü algılanabildiği anlarda işçiler günlük sıradan yaşamlarındakinden farklı kimlikler edinme durumundadırlar. Bu kimliğin oluşumunda kamusal tartışma alanına katılma belirleyicidir. Gerçekte bu durumlar hem karşıt bir kamusal alanın oluşumunun hem de egemen kamusal alanın dışındakilerin bu alana anlık/dönemsel bile olsa girebilmelerinin koşullarını yaratmaktadır.

Sonuç olarak, bugün Türkiye'de sendikaların egemen kamusal alanın dışında karşıt bir kamusal alan yaratma ve egemen kamusal alanın içinde de gücünü ve meşruluğunu arttırma yönündeki temel sorunlarını şöyle formüle edebiliriz: kamusal alanı devletin tahakkümü dışında tahayyül etmek; bununla birlikte kamusal hizmetlerin devlet eliyle ancak kamunun (halkın-ezilenlerin) denetiminde ve onun yararı gözetilerek verilmesi yönünde mücadele etmek, bu bağlamda özelleştirmeler karşısında yeniden kamulaştırmayı savunmak ve sonuçta, kamuyu işçi sınıfı için ve işçi sınıfının katılımıyla yeniden düzenlemek, bürokratik ve sekter yapılarını dönüştürerek üyelerinin her düzeyde katılım kanallarını, mekanizmalarını yaratmak.

24
Kamu Yararı: Tartışmalı Bir Kavram

FİLİZ ÇULHA ZABCI

Kamu ya da kamusallık kavramlarıyla ilgili tartışmaların değişik yollardan geçerek vardıkları birkaç durak var. Bunlardan iki tanesi, sadece kavramlar hakkında daha billurlaşmış tanımlar elde etmemiz açısından değil, siyasi konumlanışları saptamak açısından da önem taşıyor. Birincisi, kamu kavramı devletle ne kadar ilgili ya da bir başka deyişle devlet ve kamu arasına bir çizgi çekecek miyiz; eğer çekeceksek o halde nasıl bir kamudan (veya kamusallıktan, kamusal alandan) söz edeceğiz? İkincisi, kamusal alanı mülkiyet ilişkileri dışında tanımlamak ve siyasi tavır alışları mülkiyet ilişkileri dışına ya da bir başka deyişle sınıf ilişkileri dışına itmek olası görünüyor mu?

Kamu yararı kavramının tarihinden gelen kırık dökük parçalarını toparlamadaki zorluk bir yana, onu asıl belirsiz ve tartışmalı kılan, bu iki sorunun belki de en fazla keskinleştiği bir çarpışma alanı olmasında.[1] Birinci soruyla ilgili olarak, kamu yararının ne kadar devletle ne kadar toplumsal yarar ile ilgili olduğu bir tartışma konusu. Kamu yararı dendiğinde her şeyden önce bir kamu otoritesi olarak devletin gerçekleştirdiği bir yarardan söz ediyoruz; ama öte yandan toplumun yararı olarak düşünebileceğimiz kamu yararı, devletin varlığını ve bütünlüğünü koruma mantığı [*raison d'etat*] ile çelişebiliyor. İkinci soru ise daha da sisli bir alan bırakıyor önümüze: Bir toplumsal yarardan söz etsek dahi, bu herkesi kuşatacak, ayrım gözetilmeksizin her bir kişi için eşit derecede geçerli olacak bir yarar mıdır yoksa belli kesimlerin ya da sınıfların yararı daha mı ağırlık taşıyacaktır? Ya da böyle bir kavramı kullanmanın kendisi, yani ortak yarardan söz etmek, sınıflı bir toplumda eşitsizlikçi ilişkileri gizleyen, saklayan bir örtü işlevi mi yüklenecektir?

Bu iki sorundan ayrı olarak, kamu yararı kavramının kendi iç gelişimi ve mantığı açısından içerdiği bazı zorluklar da bulunuyor. Sözgelimi, bu kavram, siyaset teorisinin kadim kavramlarından biri olmanın yanı sıra hukuksal bir içeriğe de sahip ve bu içeriğiyle "çok işlevli" bir nitelik taşıyor. Kamu yararı, kamusal kararların [devletçe alınmış kararların] hukuka uygunluğunu ölçmede ya da temel hakların sınırlandırılmasında bir ölçüt olarak kullanılıyor. Ayrıca, kamu esenliği, kamu düzeni, kamu hizmeti, kamu sağlığı, kamu güvenliği, kamu eğitimi [ya da kamusal eğitim] gibi kavramlar kökenini kamu yararından alıyorlar.

Anayasa ve yönetim, hukuk açısından ele alındığında, kamu yararı, yasaların temel dayanağını oluşturur. Türk kamu hukukunun beslendiği temel kaynak olan Fransız kamu hukukunda 1789 Devrimi ile yer etmiş olan ilke, yasaların kamu yararını ger-

1 Bu metni hazırlarken yararlandığım, kamu yararı ile ilgili daha geniş bir yazı için bkz. Filiz Zabcı, "Kamu Yararı Üzerine", ***Kuramsal ve Tarihsel Boyutlarıyla Hak Mücadeleleri I***, (ed. Yalçın Bürkev ve diğerleri), Ankara: NotaBene Yayınları, 2011, s. 253-273.

çekleştirdiği ve kamu yararı gereğince yapıldığıdır.[2]

Kamu yararı, düşünce tarihindeki kökleri açısından ele alındığında, devletle birlikte düşünülen, devletin bir kamu otoritesi olarak varlık nedenine işaret eden bir kavram. Devlet, gerek diğer sosyal birliktelikliklerden farkını gerekse meşruluğunu kamu yararını gerçekleştirme işlevinden alır. Sözgelimi, Aristoteles'in devlet kuramında -bu kuram, sofistlerin devleti sözleşmeye ve karşılıklı güvenceye dayandırdıkları toplum sözleşmesi kuramının bir eleştirisidir- *polis*, yani kent-devleti, insanların bir araya geldiği doğal bir siyasal birlik olmanın ötesinde bir nitelik taşır: İnsanlar devlet içinde sadece bir arada yaşamazlar, aynı zamanda iyi bir biçimde, erdemli bir biçimde yaşamak olanağına sahip olurlar.[3] Yasaların, insanları iyi ve doğru yapma gibi bir işlevi olmalıdır. Devletin, bireysel çıkar güdülerinden kurtulmaları için yurttaşlarını eğitmesi, iyi kılması, onları ortak iyiye yönlendirmesi gerekir. Böyle bir işlevinin yanı sıra devlet doğası gereği ortak yararı gerçekleştiren bir siyasal örgütlenmedir. Aileden, kabileden farklı olarak, kişi ve grup yararı değil, devlet için harekete geçirici erek, ortak iyiyi (adaleti ve refahı) gerçekleştirmektir. Aristoteles'e göre, devleti bir etik varoluşa yükselten, diğer birliktelikliklerden ayıran önemli özelliklerinden biridir bu.

Ortak yarar ya da ortak iyilik ile kamu yararı arasında Antik Yunan düşüncesinde bir fark gözetilmezken, Ortaçağ'da Aristoteles'ten büyük ölçüde etkilenen ve onun kuramını Hıristiyan teolojisi ile sentezlemeye çalışan Aquinumlu Thomas, bu iki kavramı ayırır; siyasal topluluğa özgü ortak iyiyi ifade etmek üzere kamu yararı [*bonum publicum*] kavramını kullanır.[4] Barışın ve adaletin sağlanması, kamu yararı gereği devletin gerçekleştirmesi gereken bir görevdir. İyi bir yurttaş, kamu yararını, bireysel çıkarlarından üstün görüp kollamak ve gerçekleştirmek üzere etkinlikte bulunan kişidir.

Gerek Aristoteles'te gerekse Aquinumlu Thomas'ta kamu yararı hem devletle hem de yurttaşlık etiği ile ilgili olmak üzere ikili ama birbirine köklü bir biçimde bağlı anlamlar edinmektedirler. Tümel olarak ele aldığımızda, ***devlet***, (Antik Çağ'da Yunan kent-devleti olarak ***polis*** ya da Ortaçağ'daki kent-devleti olarak ***civitas) toplumun genel refahını, güvenliği, barışı ve adaleti, yani kamu yararını gerçekleştirmek için*** etkinlikte bulunan bir kurumdur. Tekil düzeyde ise, bir yurttaşın erdemli olabilmesi, kendisiyle özdeş olduğu devletin yararı için bireysel yararını ne ölçüde feda ettiği ile ölçülmektedir. Ancak burada kaçınılmaz bir soru ile karşılaşırız: Ya rejimin çıkarı ile kamu yararı birbirleriyle uyumlu değilse?

2 Kamu yararı kavramının hukuksal bir incelemesi için bkz. Tekin Akıllıoğlu, "Kamu Yararı Üzerine Düşünceler", Amme İdaresi Dergisi, cilt 24, 1991.

3 "Siyasetin amacının en iyi olduğunu kabul etmiştik; siyaset ise yurttaşları nitelikli ve iyi insan kılmaya, insanların iyi eylemlerde bulunmasına çaba gösterir. Öyleyse bir öküze, bir ata ya da başka bir hayvana mutlu olmamız doğaldır; çünkü onlardan hiçbiri böyle bir etkinlikte bulunamaz... Dediğimiz gibi (bir insana mutlu diyebilmek için) hem erdemin tamı hem de yaşamın tamı gerekli." ***Aristoteles, Nikomakhos'a Etik***, (çev. S. Babür), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988, s. 19.

4 John Finnis, "The Specifically Political Common Good in Aquinas", ***Natural Law, Natural Rights, and American Constitutionalism***, 1998, (www.nlnrac.org)

Eğer yöneticiler, örneğin tiranlıkta ya da oligarşide olduğu gibi, kamu yararını değil de kendi çıkarlarını öne çıkarıyorlar, keyfi ve sınırsız iktidarlarını güçlendiriyorlar ve adaletten, yasadan ve barıştan sapıyorlarsa? Olmadık karanlık güçler, entrikalar, zora ve şiddete dayalı uygulamalar devreye giriyor; belli çıkar gruplarının tutkuları ve hırsları, toplumun refahı ve barışının, kısaca kamu yararının önüne geçiyorsa? Kamu yararına uygun olarak yapılması gereken yasalar, bu amaçtan uzaklaşıyorsa, özel çıkarlara hizmet ediyorsa; hatta yöneticiler, kamuya ait varlıkları özel çıkarlar gereği kötüye kullanıyorlar ve yağmalıyorlarsa, iyi bir yurttaş, böyle bir rejimde ne yapabilir; hâlâ kamu yararından söz edebilir mi?

Bu sorular felsefecileri enikonu uğraştıran siyasi meseleler olarak binlerce yıl varlığını sürdürmüştür. Hemen belirtilmesi gereken önemli noktalardan biri, düşünürlerin kamu yararından uzaklaşan ve bozulan yapılar için "devlet" değil, "rejim" (ya da yönetim biçimi) kavramını kullanıyor olmalarıdır. Bu önemli bir ayrım noktasıdır. Dolayısıyla ilk olarak, "rejimin çıkarı" ile "kamu yararı" arasında bir farklılık kurulmaktadır.[5] İkinci olarak, kamu yararı ile örtüşen bir rejimin özellikleri ne olmalıdır; bir başka deyişle ideal ya da ideale yakın rejim nedir sorusu sorulmaktadır. Aristoteles'i izleyerek Aquinumlu Thomas da "kim yönetiyor" ve "adil yönetiyor mu ya da kamu yararına uygun yönetiyor mu?" olmak üzere iki ölçüt üzerinden rejimleri altı farklı tipe ayırmakta ve monarşiyi en iyi rejim olarak görmektedir.

Ancak, monarşi rejimi de yozlaşabilir, kişisel çıkar, yasa dışı davranışlar, keyfilik öne geçebilir ve rejim tiranlığa sürüklenebilir. İşte bu noktada, düşünce tarihinde modern dönemlere kadar uzanacak şekilde, kamu yararı ile birleşen bir başka kavram devreye girmektedir: "Karma yönetim." Platon'dan Machiavelli'ye, hatta bir ölçüde Montesquieu'ye kadar uzanan hat içinde düşünürler, yurttaşların kamu yararına yönelmeleri için etik seçimin, yani erdemli olmanın önemi konusunda ısrar etmiş olsalar da, bunun asla yeterli olmadığı konusunda hemfikirlerdir. Bu nedenle, özellikle cumhuriyetçi düşünürler, kamu yararının gerçekleşmesi önünde bir engel olarak gördükleri keyfi ve sınırsız iktidar isteklerini frenleyecek kurumsal bir düzenleme, bir fren-denge mekanizması üzerinde durmuşlardır. Platon'dan itibaren bu kurumsal ve yönetsel mekanizma "karma yönetim" (ya da karma anayasal şeklinde adlandırılmıştır. Platon ve Aristoteles'in geliştirdiği karma yönetim anlayışı, Roma döneminde Polybios ve Cicero tarafından yeniden işlenir ve Roma anayasal düzeninin temeli olarak formüle edilir. Monarşi, aristokrasi ve demokrasinin sentezi olan ve rejimin yozlaşmasını önlemek için bir güçler dengesi (sınıflar arası uzlaşmayı) öngören bu kurumsal formül, kamu yararını gerçekleştirmek açısından vazgeçilmezdir. Bu formülü Machiavelli yeniden işlerken, cumhuriyetin dayandığı temel erdem olan kamu yararının gerçekleşmesinin,

5 Burada bir siyasal topluluk olarak devletten söz ederken *polis ya da civitas*'ın anlatıldığı unutulmamalıdır. Hangi devlet biçimi *(polis ya da civitas)* söz konusu olursa olsun, devlet ve rejim birbirinden farklıdır. Her iki düşünür de devleti daha soyut ve genel düzeyde ele almakta, rejimi ise uygulamadaki somut örneklerine göre tanımlamakta ve sınıflandırmaktadırlar.

sınıflardan birinin ya da tek bir kişinin kendi çıkarını gözettiği bir rejimde değil; prenslik, aristokrasi ve halk yönetiminin bir sentezi olan, çatışmayı sona erdirmeyen ancak belli bir dengede tutmaya yarayan anayasal bir düzenleme olarak karma yönetimde söz konusu olacağını söyleyerek bu kavramı modern siyaset felsefesine kazandırır.[6]

Karma yönetim anlayışı üzerinde temellenmiş cumhuriyetçi düşüncenin bir başka temel önermesi, bireysel özgürlüğün garanti altına alınmasının, kamusal yarar üzerine yükselen bir cumhuriyet ile gerçekleşebileceğidir. Kamu görevlerinde bulunma, kamu yaşamına katkı sağlama, kamu hizmeti verme yurttaşların gönüllü olarak yerine getirecekleri faaliyetlerdir ve bireysel özgürlüğün sağlanması bu faaliyetlerden, yani kamusal sorumluluktan kaçarak değil, tersine onun sayesinde gerçekleşir.

Yurttaşlık ve kamusallık arasındaki ilişki Fransız Devrimi'nde daha güçlü bir biçimde yeniden tanımlanır. Devrim sırasında ve sonrasında kamu yararı, siyasal meşruluğun temel taşıyıcısıdır; kamu yararı ve özel yarar arasında kurulan karşıtlık, devrimden yana olanlar ile devrime karşı olanları ayırmak için bir ölçüt haline gelir.

Fransız Devrimi sonrasında kamu yararı, hukuksal anlamını ve içeriğini de edinir ve ortak yarar kavramı, devlette vücut bulan, neredeyse rejimin çıkarı ile özdeşleşmiş kamu yararı kavramına yerini bırakır. Bireysel özgürlüğe belli bir anlam atfetmelerine karşın, devrimciler, bireyi ya da bireysel çıkarı, kamusal yararı temsil eden devlet karşısında bir tehlike olarak görürler. Rousseau'yu çağrıştıracak bir şekilde genel irade ile kamu yararının özdeş olduğu her fırsatta vurgulanır, hatta kamusal özgürlük derken devletin kendisini koruma özgürlüğünden söz edilir. Kamu düzeni, kamu güvenliği, kamu selameti gibi kavramlar, kaosu, anarşiyi ve karmaşayı ortadan kaldıracak bir yasa yönetimini tanımlar.[7] Devlet ile kamu yararı arasında kurulan bu özdeşliğin arkasında, belki de devrim karşıtlarının tehditlerine karşı bir savunma mekanizması oluşturma amacı yanı sıra, insanların kamusal bir ruh ve etik geliştirme konusunda istekli olmayacakları yönünde yerleşmiş bir düşünce de vardır.

Dolayısıyla hemen hemen bütün cumhuriyetçi düşünürler, insanların kişiliklerine sinmiş bir kamusal ruh ve yurttaşlık erdemi beklentisinin pek de gerçekçi olmadığının farkındadırlar. İnsanlar belli bir dönem ortak yarar yönünde hareket etseler dahi bu süreklilik taşımayabilir; çoğu kişi uzun vadeli toplumsal çıkarları kısa vadeli kişisel çıkarlara feda edebilir. Bu nedenle gerek yöneticilerin gerekse egemen kesimlerin hırslarını engelleyecek kurumsal düzenlemeler son derece önemlidir.

Ancak, sınırlandırmaya konu olan sadece ellerindeki iktidarı kötüye kullanacak olan güçlü kişiler ve sınıflar değildir. Siyasal rejimin istikrarının korunması için tiranların ve oligarkların sınırlandırılması gibi bir amaç güdülmüş olsa da, esas sorun alt sınıfların tehlikeli hak talepleridir. Mülksüz, emekçi kesimlerin siyasal iktidardan

6 Bkz. Niccolo Machiavelli, ***Discourses on Livy***, (çev. J.C. Bondanella ve P. Bondanella), New York: Oxford University Press, I. Kitap, 4. Bölüm.

7 Filiz Zabcı, ***Siyasal Alanda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt***, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1997, s. 46-55.

belli ölçüde pay almaları yönünde verilecek ödünlerin, iktidarı tek başlarına ele geçirme isteklerini belli ölçüde frenleyeceği düşünülür. Aristoteles, bu nedenle *demos*'un (halkın) siyasal iktidar sistemi içinde pay aldığı, söz sahibi olduğu *politeia*'yı (*polity*-yasalı yönetim-karma yönetim) istikrarlı bir rejim olması nedeniyle ideale en yakın yönetim biçimi olarak tanımlar. *Politeia*'yı, yine *demos*'un yönetimi olan, ama anarşiyi içeren demokrasiden ayıran özellik, (yasalı (yasalara uygun) bir yönetim olmasının yanı sıra) halkın ya da çalışan sınıfların temsil edildiği kurumların, egemen sınıfların temsil edildiği kurumlarla dengelenerek ortak yararın gerçekleştiği bir yönetim biçimi olarak tasarlanmasıdır. Halkın da içinde olduğu geniş bir siyasal katılım öngörülürken, zenginlerin aşırı hırslarının törpülenmesi için de sınırlı bir mülkiyet rejimi ve orta sınıfa dayalı ılımlı bir yönetim biçimi idealize edilir.[8]

Halkın ya da çoğunluğun karar yetkisine sahip olması yönündeki "politik yöntem"i yeniden işleyen bir başka düşünür, ortak yarar ve karma yönetim düşüncesini tarihin daha ileri bir aşamasında yeni bir şekil ve içeriğe uğratan Amerikan cumhuriyetçi geleneğin önemli isimlerinden James Madison'dur. Amerikan Devrimi sonrasında yeni rejimin nasıl adlandırılacağı, cumhuriyet ve demokrasi kavramları arasındaki tercih sorunu bir yana, Madison'un önemle üzerinde durduğu sorunlardan biri çoğunluğun, yani mülksüzlerin ve yoksulların siyasal temsil içindeki iradesinin nasıl sınırlandırılacağıdır. Madison'a göre, kamu yararının, kent-devletleri ya da klasik küçük cumhuriyetler gibi küçük ölçekli siyasal birliklerde gerçekleşmesi olanaklıdır; ancak, seçmen kitlesinin büyüdüğü siyasal birliklerde "kamu yararı o kadar bulanık, ahlâksal güdüler o denli güçsüz hali gelir."[9] Kamu yararını gerçekleştirmeyi olanaklı kılacak kurumsal arayış, Madison'ın anayasa yapma iradesinin temelinde yer alır ve tarafların kendi çıkarlarını dayatacak kadar güçlü bir çoğunluğa ulaşmasının engellenmesi amaçlanır. Temsil ilkesi benimsenmiştir; ama çoğunluk tahakkümünü engellemek için bir "fren ve denge" sistemi de öngörülür. Çoğunluğun çıkarlarının yasama organında belirleyici bir hale gelmesi gerçek bir olasılıktır ve bu güçler ayrılığı ilkesi ile sınırlandırılmaya çalışılır. Kuşkusuz buradaki çoğunluk, yoksullardan ve mülksüzlerden oluşmaktadır. Çoğunluğunun iradesinin sınırlandırılması sorunu, yoksulların mülkiyet kurumu için bir tehlike olarak addedilmesinden kaynaklanır. Tıpkı Antik Yunan döneminde demokrasinin "çokluk"a dayandırılması ve bir anarşi durumu olarak tanımlanması gibi.

***

Kamu yararı, tarih içinde edindiği farklı içeriklerin yanı sıra, devletle kopmaz bağı ve sınıfsal açıdan tartışmalı doğası nedeniyle terk edilebilecek bir kavram değil; tersine, tarihinde ve içeriğinde taşıdığı bütün engebelere karşın bugün hâlâ önemlidir, üzerine düşünülmesi ve yeniden işlenmesi gereklidir. Bu kavramı işleyen hemen hemen her düşünürün sınıfsal bir konum alıştan bağımsız bir biçimde önermeler geliştirdiklerini söylemek olanaklı değil. O halde kavramı yeniden işlemek ve üzerinde düşünmek,

8 Bkz. Aristoteles, *Politika*, (çev. Mete Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983, s. 43, 126-129.

9 I. Hampsher-Monk, "Publius: Federalist", *Modern Siyasal Düşünce*, (çev. S. Yazıcıoğlu), İstanbul: Say Yayınları, 2004, s. 276.

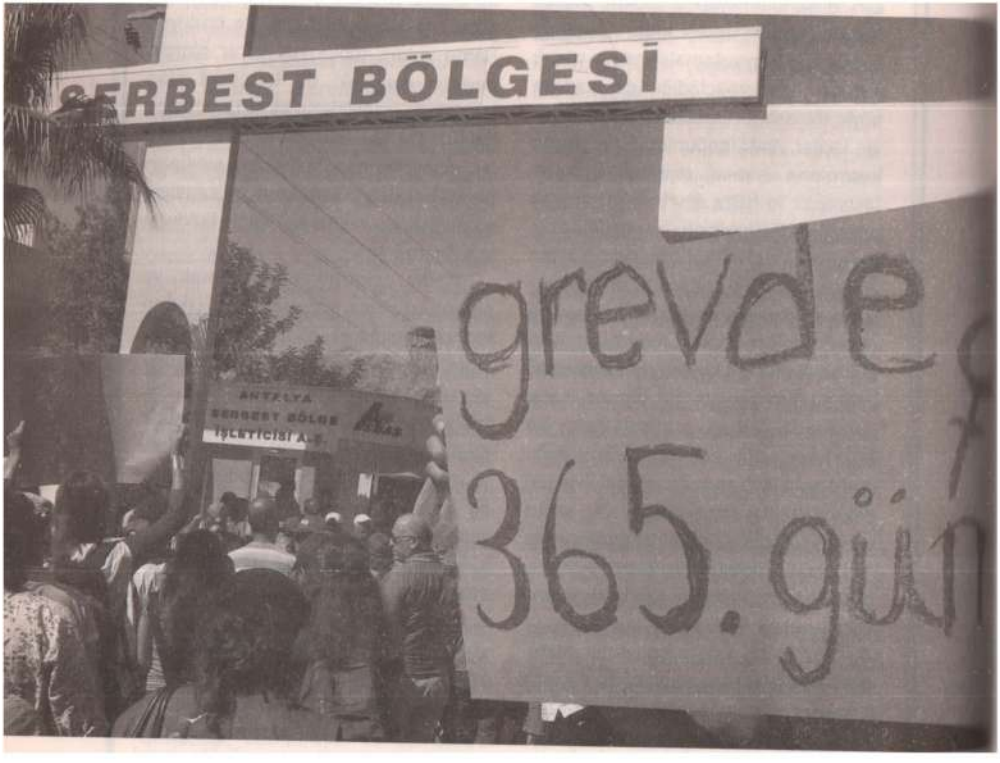
hangi kesimlerin yararına düşünce üretildiğiyle bağlantılı olacaktır.

Kamu yararının gerçekleşmesi için siyasal düşünce tarihinde öngörülen ve cumhuriyetçi uygulamalara kaynaklık eden hukuksal-siyasal düzenleme biçimi olarak karma yönetimin, sınıfsal içerme-dışlama mekanizmalarından ayrı düşünülemeyeceği açıktır. Gerek Antik Yunan modelinde gerekse cumhuriyet uygulamalarında –yasalı yönetimi de amaçladığı için sadece böyle olmasa da- mülksüzler, yoksullar ve işçiler, yani çoğunluğu oluşturan kesimlerin, siyasal rejimi istikrarsızlaştıracak ve hatta devrime yol açacak siyasi kalkışmalarını engellemenin kurumsal bir mekanizmasıdır karma yönetim. Hukuksal-siyasal bir düzenleme modeli olarak öngörülen karma yönetimde, mülkiyet rejimi bir veri olarak kabul edilip, mülk sahiplerini, çoğunluğun radikal taleplerine karşı korumanın yolları aranmaktadır. Bu bizi, kamusallık düşüncesinde olduğu gibi, kamu yararında da sınıfsal ilişkileri bir kenara bırakarak doğru bir analiz yapamayacağımız sonucuna götürüyor.

Ancak, devletin bir kamu otoritesi olarak kamu yararını gerçekleştirme işlevi, sınıfsal perspektiften bakıldığında dahi hafife alınamayacak bir konudur. Yeni liberal politikaların devletin kamusal elini silip attığı günümüzde, kamu yararı ya da kamu hizmeti üzerine gelişen anlayışı, egemen sınıfların çıkarlarına hizmet ediyor ya da devletin tarafsız bir kurum olduğu yönünde bir yanılsama yaratıyor diyerek elimizin tersiyle itemeyiz. Habermas'ın kitabında[10] ayrıntılı bir biçimde betimlediği gibi, devletin, egemenin (kralın) şahsından bağımsızlaşıp bir kamu otoritesi olarak -bürokrasisi, maliyesi, askeri ve güvenlik güçleri ile- biçimlenmesi modern anlamda bir kamusallığın gelişmesi için bir başlangıç noktası oluşturuyor. Ancak, kamusal alan, önce burjuvazinin, bu otoriteyi daha demokratik kılmak, daha sonra ise emekçi kitlelerin onu daha sosyal adaletçi kılmak için verdikleri "hak mücadeleleri" ile örülüyor. Kamu yararı; toplumsal yarar olarak, devletin dışındaki bir kamusal alan içindeki mücadelelerin bir ürünü haline geliyor. Bu nedenle, devletin kamusal eli, yöneticilerin ya da egemen sınıfların bir bağışı değil, kamunun mücadelesi ve değiştirici iradesi ile vücut bulduğu için önemli.

Kamu yararını netleştirmek ve somutlaştırmak için, onu özel çıkarın karşı kutbu olarak, piyasa mekanizmasının işleyişi dışında eşit yararlanma ilkesine dayalı kamu hizmeti ve kamu mülkiyeti gibi kavramlarla birlikte düşünmek ve bu anlamda "ortak" olanı ve eşitlik ilkesini vurgulamak yönünde bir adım daha atılabilir. Ayrıca, kamu yararı çerçevesinde öngörülen kurumsal mekanizma olarak karma yönetim, otoriter eğilimlerin, liderlerin keyfi ve sınırsız iktidar isteklerinin ve elbette yürütme organının gittikçe güçlendiği koşullarda, fren-denge mekanizmalarının, özellikle yargı bağımsızlığının ne denli önemli olduğu yönünde de ders çıkarabileceğimiz bir deneyim hazinesi sunuyor. Bireysel fayda düşüncesinin ve bireyciliğe dayalı bir tüketim kültürünün doruğa çıktığı günümüzde, cumhuriyetçi düşünürlerin, yurttaş etiği olarak kamusal sorumluluğa yönelik vurguları; dahası, etnik, dinsel kimliklerin ötesinde, bir siyasal birliğin üyesi olarak yurttaş kimliğini öne çıkarmaları da devralınması gereken önemli bir düşünsel miras.

10 Bkz. Jürgen Habermas, ***Kamusallığın Yapısal Dönüşümü: Bir Burjuva Toplumunun Bir Kategorisi Üzerine,*** İçev. M. Sancar ve T. Boral, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.


ERBEST BÖLGESİ
grevde
365. gün

25
Serbest Bölgede Novamed Kadın Grevi[1]

FERYAL SAYGILIGİL

Giriş

Antalya Serbest Bölgesi'nde bulunan, Almanya merkezli Fresenius Medical Care (FMC)'ye[2] bağlı Novamed GMBH[3] işyerinde 26 Eylül 2006 tarihiyle 18 Aralık 2007 tarihleri arasında bir grev yapıldı. 315 kişinin çalıştığı işyerinde grevi yapan seksen beş işçinin seksen üçü kadındı. 448 gün süren grev üç yıllık toplu iş sözleşmesi imzalanarak sonlandı.

Bu grevin özelliği, Türkiye'de bir serbest bölgede yaşanan, başarıya ulaşan ve toplu iş sözleşmesi imzalanan ikinci grevdir. Bu grevi ayrıcalıklı kılan bir diğer özelliği ise "kadınların grevi" olması; Türkiye'den ve dünyadan birçok kadın örgütünün, feministlerin, sendikaların, konfederasyonların, siyasi partilerin bu greve destek vermesidir.

Genel olarak 1970'li yıllarda üçüncü dünya ülkelerinde ithal ikamecilik yoluyla sanayileşme bunalıma girince, yeni uluslararası işbölümü çerçevesinde uluslararası sermaye ile bütünleşerek ihracata dayalı sanayileşme politikalarının benimsediği görülür. Yabancı sermayeyi ülkelerde yatırım yapmaya teşvik etmek üzere yaşama geçirilen uygulamalardan en önemlileri ise serbest bölgelerin oluşumu ve ucuz işgücünün varlığıdır. Türkiye ise 1980'lerde IMF ve Dünya Bankası'nın talepleri doğrultusunda ithal ikameci modelden vazgeçerek ihracata

1 Bu çalışma, *Türkiye'de Neoliberal Politikalar ve Kadın Emeği: Serbest Bölgede Bir Fabrika Örneği* isimli doktora tezimin bir bölümünün gözden geçirilmiş versiyonudur.

2 1996 yılından beri Türkiye'de faaliyet gösteren Avrupa'da on iki tesisi bulunan, tüm dünyada kırk beş ülkeye dağılmış faaliyetleriyle küresel piyasaya kronik böbrek hastaları için hem diyaliz ürünleri hem de diyaliz tedavi hizmetleri sunan çokuluslu bir şirket.

3 FMC'ye bağlı, diyaliz hastaları için yılda yaklaşık 8 milyon adet diyaliz kan seti üreten (hasta ile diyaliz makinesi arasındaki bağlantıyı sağlayan ince plastik boru sistemi) 2000 yılından beri Antalya Serbest Bölge'de üretim faaliyetini sürdüren üretim, dağıtım ve pazarlama yapan (entegre tesis) bir fabrika. Üretim süreci, bantta üretim, paketleme, kolileme, stretch paketleme, sterilizasyon, depolama kategorilerini içerir. Bant üretimi, paketleme ve kolileme kadın işçiler tarafından, üretim sonrası stretch paketleme, sterilizasyon ve depolama işlemleri erkek işçiler tarafından yapılmakta; cinsiyetçi işbölümüne dayanmaktadır. Üretime tek hat ve tek vardiya olarak başlayan fabrika, 2006 yılına kadar iki hat üç vardiya, Temmuz 2006'dan sonra da üç hat, üç vardiya olarak devam eder.

dayalı büyüme modelini ve yapısal uyum politikalarını benimser. Neoliberal politikalar çerçevesinde serbest piyasa ekonomisi ve özelleştirmeler gündeme gelir. İlk kuruluş denemeleri cumhuriyet öncesi dönemde başlamış olmasına rağmen olumlu sonuç alınamayan, bugün itibariyle sayıları yirmi biri bulan serbest bölge uygulamasına esas olarak ihracatı artırmanın teşvik edilmesi, ekonomik yatırımları maksimum hale getirmek gibi söylemlerle 1980'li yıllar geçilir.[4]

Serbest bölgelerdeki şirketler genellikle niteliksiz ya da yarı nitelikli işçileri tercih ederler ve bunları çok kısa bir eğitim döneminden geçirirler. Ayrıca işçilik maliyetini düşürmek için çok sık işçi değiştirme yoluna giderler. Ana yönetim çoğunlukla şirketlerin yurtdışından getirdiği elemanlarca yürütülür. Ancak teknik kadrolarda ve ara yönetim kademlerinde yerli personele görev verilir (Erdoğan ve Ener, 2005: 42). Serbest bölgelerdeki işletmelerin üretiminin örgütlenmesinin en temel aktörlerinden birisi olan ucuz işgücünün (Dikmen, 2000: 286, 295) yeni işçileri kadınlardır. Esnek ve ucuz işgücü, "kadın işçiler", "işgücünün kadınlaştırılması", yani kadın işçi sayısının artması anlamını taşır.[5]

4 2007 yılı itibariyle ticari faaliyette bulunan serbest bölgeler, faaliyete geçiş yılları itibariyle şöyledir: "Mersin, Antalya (1987), Ege, İstanbul Atatürk Havalimanı (1990), Trabzon (1992), İstanbul Deri ve Endüstri, Doğu Anadolu, Mardin (1995), İzmir Menemen Deri, Rize, Samsun, İstanbul Trakya, Kayseri (1998), Avrupa, Gaziantep, Adana-Yumurtalık (1999), Bursa, Denizli, Kocaeli (2001), Tübitak-Marmara Araştırma Merkezi Teknoloji (2002), Sakarya İpek Yolu (2007)" (Erdoğan-Ener, 2005: 118). Antalya Serbest Bölgesi 14 Kasım 1987 tarihinde hizmete girdi. İlk kurulan serbest bölgelerden biridir. Liman işletmesinin olması başlıca avantajlarından birisidir. Antalya Serbest Bölgesinin özellikleri ve gerçekleştirilen faaliyetler için Bkz. (Erdoğan ve Ener, 2005: 118-119).

5 "Kadınların geleneksel olarak işgücü piyasasıyla esnek bir ilişki içinde bulunmaları bu tür standart dışı çalışma biçimlerinde istihdam edilmelerini hızlandırmış ve ihracata dayalı sanayileşme programları uygulayan birçok ülkede kadın çalışanların sayısı hızla artmıştır. Bu süreç 'emeğin kadınlaşması' olarak açıklanır." (Aktaran, Özar ve Ercan, 2004). Türkiye gibi geleneksel işbölümünün ağırlıklı olarak devam ettiği, "namus", "töre", "ayıp" gibi sözcüklerin telaffuz edildiği toplumlarda işgücü piyasasında emeğin kadınlaştığını söylemek pek doğru olmaz (Yücel, 2000 sonrası dönemde kadın istihdamının artmamasını; bununla birlikte kadının işgücüne katılımındaki düşüşü kadınların işgücü piyasasından dışlandığının göstergesi olarak yorumluyor. Yücel'e göre, kadınların işgücü piyasasındaki durumlarını doğrudan etkileyen faktörlerden biri de, Türkiye'de artan uluslararası rekabet nedeniyle kadın istihdamının en yoğun olduğu tekstil ve giyim eşyası sektörlerinin küçülmesidir. Bkz. (2007: 73). Eraydın ve arkadaşları, 1999 yılında İstanbul Giyim Sanayi'nde kadın işçiler üzerine yaptıkları bir araştırmada, ikinci nesil kadın işgücünü ne marjinal ne de yedek sanayi ordusu şeklinde tanımlamanın artık yetmeyeceğini dile getirir. "Konfeksiyonda sağlanan esnek üretim ve emek örgütlenmesi çoğunlukla İstanbul'daki ikinci nesil göçmen kadınların ucuz işgücüyle sağlanır. Bu kadınlar şimdi daha savunmasız ve sömürüye açıklar" (2002: 26). Onaran da Türkiye'de kadın istihdamının düşük olduğunu, kadınların krizle birlikte işe girdiklerini belirtir (2003: 64). Ancak, kadınlar hem tarım sektöründe ücretsiz aile işçisi konumunda bulunmaları hem de neoliberal politikalarla yaygınlaşan esnek üretim tarzına (örneğin, ev eksenli üretim, fason üretim) en yoğun biçimde maruz kalmaları nedeniyle kayıt dışı istihdama dahil olmaktadırlar. Hasta, çocuk ve yaşlı bakımının ve de ev içi hizmetlerin kadınlara yüklenmesi bu durumun hem nedeni hem de sonucudur. Kreş ve yuvaların yeterli sayıda olmaması, işverenin işyerinde çalışan sayısına göre değil, çalışan kadın sayısına göre kreş

Serbest bölgelerde üç temel nedenden dolayı kadın işçi çalıştırılması tercih edilir (Erdoğan ve Ener, 2005: 39): "Kadınlara verilen ücret erkeklere göre düşüktür; kadın işçiler emek yoğun işlemlerin gerektirdiği el becerisinde erkek işçilerden daha verimlidir; genç kadınlar montaj işlemlerinin tekdüzeliğine erkeklerden daha kolay uyum sağlarlar." Novamed işyerindeki tanıklıklar da bu durumu doğrular:

"El becerileri yüksek olduğundan kadınları işe alıyorlar. İşte kadınları daha kolay idare ederiz, daha kolay yönetiriz diye düşünüyorlar." (Novamed işçisi)[6]

Bu çalışmanın ilk bölümünde üretimde çalışan kadın işçileri greve götüren çalışma koşullarına ve greve giden sürece kısaca değinildikten bir sonraki bölümde Novamed işyerinden yola çıkılarak kadın işçi olmanın ne anlama geldiği tartışılacaktır.

Grev sürecinde grevci kadınlarla, feministler, parti ve sendikalardaki, sivil toplum örgütlerindeki kadınlar bir araya gelerek kendi dönüşüm, değişim, bilgilenme dinamikleri içinde ortak bir kamusallık oluşturdular. Bir sonraki bölümde bu kamusallığın oluşum süreci, kendi adlarına konuşan, gelecek nesillere direniş, örgütlenme, kolektiflik deneyimlerini, hak arama mücadelelerini aktaracak olan, kendi sözlerini üreten eyleyiciler olarak bir toplumsal hareket bağlamında Novamed grevi tartışılmaya çalışılacaktır.

En son olarak da burjuva kamusal alanının içinde barınmayan, kapitalist ekonomik sistemin sömürüp parçaladığı toplumsal emek gücünün tecrübelerinin yeniden güçlendirilmesinin yaratacağı bir devrimci potansiyel olduğu anlayışına dayanan Negt ve Kluge'nin proleter kamusal alan yaklaşımından yola çıkılarak sözü geçen grev deneyiminin bir seçenek olarak bu imkânın koşullarını içerip içermediği, mekanın üretim potansiyelini de içine alacak biçimde sorunsallaştırılacaktır.

Greve Giden Süreç

Novamed fabrikasında üretimde çalışan kadınları greve götüren çalışma koşullarını kısaca özetleyelim: Ücretleri, Antalya Serbest Bölgesi'ndeki diğer

---

açma yükümlülüğü, yani "bakım sorunu"nun da hâlâ kadınların üzerinden tanımlanması ve bireysel bir soruna indirgenmesi istihdam edilmemelerinin ya da esnek istihdamın nedenlerinden bir diğeridir.

6 Novamed işçilerinin aktardıkları, 2007-2009 yılları arasında kendileriyle yapılan görüşmelere dayanmaktadır. Farklı araştırmalar da Novamedli kadın işçilerle benzerlik taşımaktadır: "... Kadınlara sıkıcı, monoton ve tekrara dayanan işler uygun görülür. Buna göre, edilgenlik, sabır, el hüneri ve titizlik kadınsı özellikler olmaktadır... Diğer yandan aktiflik, fiziksel güç, teknik beceri gibi özellikler de, erkekleri hareket, kas gücü ve teknik bilgi isteyen işlere uygun kılmaktadır. Kadınlar sadece hafif işlere uygun görülür..." (Ansal, 1995: 19). İstanbul Gedikpaşa'da "Ayakkabı Üretiminin Değişen Yapısı" üzerine yapılan çalışmanın sonuçları da benzerdir. Bkz. Güler-Müftüoğlu, 2000.

işyerlerine[7] ve FMC'nin diğer fabrikalarına göre çok düşüktü: Petrol-İş'in de üyesi bulunduğu Uluslararası Kimya, Enerji, Maden ve Genel İşçi Sendikaları Federasyonu'ndan (ICEM) Michael Wolters'ın da belirttiği üzere, "eğer Türkiye'deki kadınlar Almanya'daki FMC'de çalışıyor olsalardı saat başı ücret olarak 11,92 ile 12,72 avro arasında değişen bir ücret alacaklardı."[8] Oysa Türkiye'de saat başı olarak yaklaşık 2 avro almaktadırlar. Çalışma saatlerinde 15 dakika dinlenme arası, 25 dakika da yemek molası veriliyordu. Yemekler kötüydü; çorba ve poğaça ile geçiştiriliyordu. Çalışma saatlerinde yan yana olan iki kadının birbirleriyle konuşması, hatta servis araçlarında işe gidip gelirken, konuşmaları yasaktı. Servis araçlarının sayısı çok sınırlı olduğu için bazı işçilerin üç dört saati yolda geçiyordu. Tehlikeli kimyasallarla çalıştıkları halde maske altından konuşup örgütlenmesinler diye onlara maske verilmiyordu. Akort çalışma nedeniyle pek çok kadında "Karpal Tünel" sendromu,[9] zehirli solüsyonlar soludukları için solunum yolu hastalıkları gibi meslek hastalıkları oluşmuştu. Kadınların iş saatleri dışında birbirleriyle görüşmemeleri, evlerine misafir almamaları hatta eşleriyle bile oturup konuşmamaları tavsiye ediliyor, "ertesi gün işe geleceksiniz, yemeğinizi yiyip yatın" deniyordu. İş dışındaki yaşamları da işveren tarafından organize ediliyordu. Kadın işçilerin evlenmeleri için izin almaları gerekiyordu. Hamile kalma bir takvime bağlanarak sıraya konmuştu. Aynı üretim hattında çalışan kadınlara hamilelik sırası iki ayda bir geliyordu. Tuvalete gitmek önce yasaktı; sonra dakikalara bağlandı. Kadınların regl dönemlerinde bu önemli sorun oluyordu. Şefler tarafından aşağılanıyor ve azarlanıyorlardı.

Örgütlenme çalışmaları[10] greve çıkıldığı tarih olan 26 Eylül 2006 tarihinden iki yıl önce başlar. 2004 yılının son çeyreğinde kötü çalışma koşulları, çalışanların arayış içine girmelerine neden olur; fabrikada teknik kadrolarda çalışan sendika deneyimi olan iki erkek işçinin girişimi ile işkolunda örgütlü olan Petrol-İş Sendikası'yla görüşmeye karar verilir. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı ile yazışmalar yapılarak, 21 Mart 2005'te ilk üye kayıtları yapılmaya başlanır. Bu tarihten itibaren işyerinde çalışanların tümüyle görüşmeler yapılır, üye olmak isteyenlerin üyelikleri, noter aracılığıyla tasdiklenerek kabul edilir. Nisan 2005 itibariyle 264 kişiden 158 kişi sendikalı olur. Sendikalaşma sürecinden sonra işyerinde yiyecekler değişir, öğle yemeği olarak verilen poğaça yerine yemek

7 Petrol-İş sendikasından edinilen bilgiye göre.

8 28 Eylül 2007 tarihli yazışma.

9 Karpal tünel sendromu, el bileğinde görülen bir hastalıktır. Geceleri ortaya çıkar; uykudan uyandıracak kadar kötü olabilir. En sık oluşma nedeni aşırı kullanmaya bağlı bant kalınlaşmasıdır. Özellikle bileğine yük vererek çalışanlarda görülür. Örneğin, örgü ören ve ev işleri yapan ev kadınlarında sık rastlanır.

10 Örgütlenmeyle ilgili bilgiler *Novamed Grevi Küpür Kitabı*'ndan derlenmiştir.

çıkmaya başlar, sıraya konulan hamilelik ortadan kalkar. Kısaca içeride bir şeyler değişmeye, dönüşmeye başlamıştır. Sendikalaşma süreci ile birlikte kadınlar üzerindeki baskının şekli değişir. İşveren vekilleri, üretim vardiya şefi ve hat şefleri; üye olduğunu düşündükleri kişilerle tek tek görüşerek sendikadan vazgeçmeleri konusunda baskı yapmaya başlar. Petrol-İş Sendikası Novamed çalışanları adına 11 Mayıs 2005 tarihinde Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı'na başvuruda bulunarak işyerinde Petrol-İş'in yasanın aradığı çoğunluğu haiz olup olmadığına dair yetki tespiti ister. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, Petrol-İş'in işyerinde yeterli çoğunluğa sahip olduğuna dair yetki yazısını 8 Haziran 2006 tarihinde taraflara gönderir. Bu yazıya göre, toplam çalışan sayısı 265, üye sayısı 138'dir. Yetki yazısı Novamed GMBH adlı işyerine 1 Temmuz 2006 tarihinde tebliğ edilir.

Sendika yetki almıştır. Ancak işveren bu yetkiye itiraz eder. İşyeri ile sendika arasında 19 Nisan 2006 tarihinde TİS süreci başlar. Yapılan görüşmelerde idari maddeler üzerinde bir şekilde anlaşma sağlanabileceği öngörüsü ortaya çıkmakla birlikte sözleşmenin parasal düzenlemeler içeren maddelerinde, işyeri yetkililerinin bu düzenlemeleri tümüyle reddetme tutumu nedeniyle anlaşmaya varılamaz. Bu süreçte, işyeri yetkilileri tarafından sendikalı işçilere istifa etmeleri ve üye olmayanlara da üye olmamaları yönünde baskı yapılır ve sendikalı işçi sayısı 100'lere iner.

Yetkiye itiraz sürecinde grev olasılığını düşünen işveren hazırlıklarını yaparak bir üretim hattı daha açar ve buraya 60 işçi alarak onları eğitmeye başlar. Grevci kadınlardan biri hattın kuruluşunun ilk aşamalarını şöyle anlatır:

> "Beyaz hat açıldı. Orada çalışanların hiçbir uzmanlığı yok. Sendikaya üye olmayacaklarına dair imza atarak girmişler. Çok deneyimsiz oldukları için ürettikleri setler geri gelmiş duyduğumuza göre. Bizim yaptığımız iş kolay bir iş değil. En azından altı ay öğrenme süreci gerekiyor."

TİS görüşmeleri olumsuz sonuçlandığından 11 Ağustos 2006 tarihinde sendika grev kararı alır. Petrol-İş Sendikası, Yüksek Hakem Kurulu'nda anlaşmanın çözüleceğini düşünmektedir. Bu nedenle sendika üyesi işçilerin grev oylamasında "hayır" oyu kullanmasını ister. Fakat işveren iddialara göre çalışanlarını grev için "evet" oyu kullanmaları yönünde ikna etmek üzere çay partisi düzenler ve yüzde beş zam vaat ederek isteği yönünde oy kullanmalarını talep eder. İşveren, oylamadan greve "evet" oyu çıkarsa, uzun süren greve işçilerin dayanamayacağını böylelikle grevin kendiliğinden sonlanacağını, sendikanın yetkisinin düşeceğini ve sendikanın tamamen ortadan kalkacağını düşünmektedir.

Bunun üzerine oylamaya "evet" diyenler çalışmaya devam ederken, greve "hayır" diyen sendika üyesi 117 sendikalı işçiden 85'i greve çıkar. Bunların 83'ü bant üretiminde çalışan kadın işçilerdir. Diğerleri grevin başarısız olacağını

düşünerek ya da yasal olarak tanımlanmış olan greve katılmama haklarını kullanarak greve katılmazlar.

> "'Evet' oyu verenler inkâr ettiler. Çaresiz greve gittik. Üç gün içinde grev için insanları örgütledik. Greve çıkmamış olsaydık sendikanın burada yetkisi düşecekti. Toplu iş sözleşmesi ortadan kalkacaktı..." (Novamed işçisi)

İşveren şefler ya da müdürler aracılığıyla greve çıkan işçilerin evlerine telefon açarak ya da cep telefonlarına mesaj yollayarak işe dönmeleri için ikna etmeye çalışır. Bu kimi zaman tatlı dille kimi zaman tehditle, baskıyla, para ya da çocuklarının tedavi masraflarını karşılamayı teklif etme yoluyla olur.

> "Grevdeyken işveren beni aradı. İşe dönmem için yüzde on beş zam ve bireysel sözleşme teklif edildi. Başka arkadaşları da aramışlar. Hiçbirimiz tekliflerini kabul etmedik..." (Novamed işçisi)

Türkiye piyasasının yüzde kırkını ele geçirmiş olan işveren grev sözünü duyduğunda hemen "Novamed'in geleceğiyle oynuyorsunuz" diyerek işçileri tehdit eder; işyerini Mısır'a ya da Tunus'a taşımak en büyük silahıdır.[11] Bu tehditle grevdeki ve grevde olmayan işçileri de birbirine düşürür. Greve çıkmayan işçiler, grevdeki işçilere "gelin çalışın sizin yüzünüzden ekmeğimizden olacağız" biçiminde baskı yapar.

FMC Türkiye Başkanı Şenol Taşdelen 27 Ekim 2007 tarihinde *Referans Gazetesi*'ne yaptığı açıklamada, grevden dolayı Novamed'in maddi zarara uğramadığını ancak manevi boyutta kendilerini üzdüğünü belirtir. Gereğinden fazla uzayan konuyu çözme kararı aldıklarını 30 Ekim'de sendika ile ilk toplantıyı yapacaklarını dile getirir. Tarafların kısa bir süre içinde el sıkışacağını düşündüğünü vurgular. 18 Aralık 2007 tarihinde toplu iş sözleşmesi imzalanır.

Kadın İşçi Olmak

Hartmann'a göre sermaye ile, "erkek egemenliği" ya da "kadınların ezilmesi" ile neredeyse eşanlamlı bir sözcük olan patriyarkanın ortaklığı kaçınılmaz. "*Aile ücreti* de patriyarka ile sermayenin bu ortaklığını sağlamlaştırır" (2006: 53). Aile ücretinin gelişmesi, erkek egemenliğinin maddi temelini iki yolla garanti eder (2006: 47): Birincisi, kadın işçilerin, *kadın işi* olarak görülen, vasıfsız, erkeklerin yaptığı işlere göre ikincil, emek yoğun, monoton işlerde çalıştığı sistemde "kadın ve erkek işçiler arasındaki ücret farklılığı kadının emek gücü üzerindeki

---

11 Benzer bir tehdit, Ege Serbest Bölgesi'nde faaliyette bulunan Alman Mahle Mopisan Yedek Par. San. ve Tic. fabrikasında yaşandı. Birleşik Metal-İş Sendikası'na üye olan işçiler işveren baskısı ile sendikalarından istifaya zorlandı. İşveren işçileri Türk Metal Sendikası'na üye olmazlarsa fabrikayı Türkiye'den taşımakla tehdit etti. Şu anda Birleşik Metal-İş Sendikası Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı'ndan TİS yetkisinin gelmesini bekliyor. Bkz. *Cumhuriyet*, 18 Mart 2010: 6

erkek denetimini sürdürmede giderek daha etkili olur (2006: 55). İkincisi, kadınlar evdeki işleri yapmaya devam ederler ve evle ilgili sorumlulukları işgücü piyasasındaki aşağı konumlarını pekiştirir.

Serbest bölgede çalışan Novamedli işçi kadınlar da kendilerini güvensiz, güvencesiz, şiddetle, istismarla ve aşağılanmayla örülü bir iş yaşamının içinde bulurlar. Kadın oldukları için doğrudan bedenlerine yönelik baskıları yaşamak zorunda kalırlar. Hamilelik sözleşmesi ya da tuvalet izni bunlardan bazılarıdır. Yine kadın oldukları için baskı ve denetimin işyeri ortamında da kurulması söz konusudur. Grev sürecinde de kadın oldukları için grevin uzadığını, erkekler olsa kırıp dökerek, servislerin önünü keserek grevi sonlandıracağı biçiminde söylemlerle karşılaşırlar. Kadın oldukları için çevreleri onları eleştirme haklarını kendilerinde görür. "Siz kadınsınız, niye kadın eliyle böyle işlere kalkıştınız, yapamazsınız" biçiminde azarlanırlar; "kadın başına iş bulmak" ve "sigortalı bir işte çalışmak" her türlü sömürüye maruz kalmayı adeta hafifletici nedenlerdir. Kadınların piyasada çalışması erkek otoritesinin sarsılmasını kısmen etkilese de özellikle evli kadınlar *yedek işgücü ordusu* olarak görülür. Kadınların kazandıkları "aileye katkı", eve esas para getiren ise erkek olarak kabul edildiğinden "kadın oldukları" ve "çalışmak zorunda olmadıkları için grevi sürdürebildikleri" gibi bir yaklaşım da Novamedli kadın işçilerin çevrelerinde söz konusu olur. Kadın oldukları için yalnızca işyeri tarafından değil çevreleri tarafından da denetim, baskı, kontrol mekanizmasına tabii olurlar. Buna en çarpıcı bir başka örnek de işyerine girişin tanıdıklar üzerinden olmasıdır. Böylece patriyarkanın evdeki işleyişi işyerinde de devam edebilir; şeflerin, yöneticilerin kadınları azarlaması, aşağılaması hiyerarşik ilişkiler üzerinden normalleştirilir. Cinsiyetçi işbölümünden dolayı kadınların evdeki iş yükü de artar: Ev işleri, çocuk bakımı ve duygusal emekle iş yükleri dörde katlanır. Evdeki rol modelleri işyerinde de devam eder (Davidoff, 2002: 57) "Biz bir aileyiz" söylemi bunu en iyi biçimde yansıtmaktadır. Bütün bunlar evde ve işyerinde patriyarkanın işleyiş biçimini bize gösterir.

Serbest bölgede grev yapan Novamedli kadınlar için maddi temelini üretim ilişkilerinin oluşturduğu ancak toplumsal olan bütün ilişkilerde yansımasını bulan, öznel olarak da içselleştirilmiş patriyarkal kapitalizmin temellerinin aşındırılması gerekir. Bunu yapabilecek eyleyiciler ise belli bir fabrikada imalat sektöründe işçi olarak çalışan kadınlardır (yani kadın işçiler); Türkiye'de tarihsel süreçte pek de örneğine rastlamadığımız grev deneyimi geçirmekte olan kadın işçiler. Kendi adlarına konuşan, gelecek nesillere direniş, örgütlenme deneyimlerinin, hak arama mücadelelerinin, dönüşüm öykülerinin aktarılması gereken bir kesim. Bir sonraki bölümde taşıdığı potansiyeller açısından özellikle kadın işçiler için pek

çok ipucu barındıran, sadece bu anlamda bile toplumsal hareket olma özelliğini içermesi gereken kadın işçilerin eylemliliklerinin öykülerine değinilecektir.

Toplumsal Hareket Olarak Novamed Grevi

Castells'e göre toplumsal hareketler, sonucu başarı ya da başarısızlık da olsa toplumun farklı hedeflere, farklı kurumlara doğru değişmesini sağlayan kilit önemde mekanizmalardır (Castells-Ince, 2006: 73). Özellikle kadın kurtuluş hareketine ve tabandan örgütlenmenin önemini vurgulayarak sendikal örgütlenmeye yaptığı katkılar nedeniyle Novamed Grevi, toplumsal hareket olarak düşünülmeye değer bulunmaktadır. Toplumsal hareketler en çok toplumun ezilen kesimlerinde ortaya çıkarlar. Toplumsal hareketlere örnek olarak Danièle Kergoat, 1992 yılında hemşire koordinasyonu üzerine yapılmış bir araştırması çerçevesinde, "hemşirelerin mesleki olarak tanınma taleplerinin, bu yeni, nitelikli, ücretli kadın kesiminin toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü içindeki madun konumuna ışık tuttuğunu göstermiştir." (Trat, 2009: 343)

Novamed işyerinde sendikaya ilk üye olanlardan eski işyeri temsilcisi, sendikayla birlikte iş kanunlarını, ne yapabileceklerini, kendilerini ezdirmemeyi, birlikte hareket etmeyi öğrendiklerini belirtir:

> "Bir kişiye bağırılınca hepimiz ayağa kalkıyorduk. Örgütlenmede sadece biz biliyorduk kimin üye olduğunu; yan yana çalışan iki arkadaş üye olduklarını bilmiyorlardı. Şefler öğrenip baskı yapmasın diye gizli tuttuk. Bizim grubu saklamadık; korkumuz yoktu. Maske altında çaktırmadan konuşur, motive ederdik birbirimizi, fıkralar anlatırdık. Şarkılar armağan ederdik birbirimize. Uyumamamız lazımdı. Özellikle gece vardiyasında dalıyorsun, yanlış yapabilirsin..."

Sendikayla birlikte işçiler arasındaki ilişki biçimi de değişir. Birbirlerine güvenmeyi öğrenirler:

> "İşyerinde yakın arkadaşım olmadı. Sendikadan sonra oldu. Güvenimiz yoktu birbirimize. Düşman gibiydik. Rekabet içinde çalışıyorduk. Birbirimizden hızlı yapmaktı amacımız." (Novamed işçisi)

Yine sendikalaşma sürecinden sonra işyerinde yiyecekler değişir, öğle yemeği olarak verilen poğaça yerine yemek çıkmaya başlar, sıraya konulan hamilelik ortadan kalkar. Kısaca içeride bir şeyler değişmeye, dönüşmeye başlamıştır. Bu durumu greve çıkan işçilerden birisi şöyle dile getirir: "Eziyeti biz çektik kaymağını başkaları yiyor."

Novamedli kadınların örgütlenme deneyimleri, örgütlenmenin koşulları, yolları bağlamında birçok ipucu barındırır: Kadınların örgütlenmesi için sadece

onların ikna edilmesi, bilgilendirilmesi yetmez; eşlerin, babaların, ağabeylerin de ikna edilmesi gerekir; bunun için de ev ziyaretleri yapılır. Sendikayla kadın işçilerin ilişkilerinin de daha farklı biçimde, kadınların zamanına, onların gereksinmelerine göre düzenlemesi, dönüştürülmesi gerekir.[12]

Novamed Greviyle bütünleşmenin gerçekleşme sürecine göz atarsak, grevci kadınların feministlerle ilk tanışması ilk kez 2007'nin 8 Mart'ında olur. Grevci kadınlardan üç temsilci 8 Mart 2007 tarihinde Dünya Kadınlar Günü kutlaması için İstanbul Çağlayan'a gelir. Kutlamadaki sloganlardan birisi de, "Bursa'da yandık, Ceylanpınar'da boğulduk, Novamed'de direnişteyiz" olur. Konuşmalarını, "bedenimiz üzerinde patronumuz nasıl söz sahibi olur? Novamed'de çiğnenen kadının insan haklarıdır" teması çerçevesinde yaparlar ve "Yaşasın 8 Mart, Yaşasın Kadın Dayanışması", "Bedenimiz, Kimliğimiz, Emeğimiz Bizimdir", "Yaşasın 8 Mart, Yaşasın kadın işçilerin Novamed direnişi" sloganlarıyla bitirirler. Kutlamanın sonunda yürüyüşe de katılan grevciler, açtıkları stantta, standa uğrayanları grev hakkında bilgilendirirler, sendika tarafından yaptırılan kalemleri satarlar. Bu katılım ve sesleniş Kadın Kurtuluş Hareketi'nin ivmesi olur. İlk kez Kadın Kurtuluş Hareketi'nden kadınlar Novamedli grevci kadınlarla dayanışmak için ne yapabileceklerini bu vesileyle düşünmeye başlarlar. Bir araya gelinip tartışmalar yapılır, diğer yandan eylemler planlanır. Hareketin temel itirazı, patriyarkal kapitalizmedir. Novamedli grevci kadınlar feministleri, çeşitli kadın gruplarını, sendikalı ve partili kadınları bir araya getirir.[13] Kadın grevcileri görünür kılmak, TİS sürecini başlatmak ve imzalanmasını sağlamak gibi saiklerle Novamed Greviyle Dayanışma Kadın Platformu kurulur.

15 Eylül'den 18 Aralık'a kadar Novamed Greviyle Dayanışma Kadın Platformu geniş katılımlı kampanyalar örgütler. Bu kampanyalardan bazıları şöyledir: Uluslararası sendikal bağlantı Kamu Emekçileri Sendikası (KESK) tarafından sağlanır. Sendikaya destek ve işverene protesto mesajları gönderilir. 15 Eylül 2007 tarihinde Novamed Şirketi'nin İstanbul'daki Türkiye temsilciliğinin bulunduğu binanın önünde "Novamed Greviyle Kadın Dayanışması" pankartı açılarak yaklaşık 100 kadının katıldığı ilk sokak eylemi yapılır. "Biz kadınlar, kadın emeği

12 Bu konu ayrıntılı bir biçimde daha önce tartışıldığı için burada çok fazla yer verilemiyor. Bkz. Saygılıgil, 2010: 52-57.

13 Novamed Greviyle Dayanışma Kadın Platformu'nun bileşenleri: Akıllara Zarar, Amargi Kadın Kooperatifi, Bağımsız Feministler, Demokratik Özgür Kadın Hareketi, Emekçi Kadınlar Birliği, Feminist Kadın Çevresi, Filmmor, Gökkuşağı Kadın Derneği, İmece Kadın Koopertaifi, Mor Çatılı Kadınlar, Kadın Mühendisler, Pazartesi'nden Kadınlar, Sosyalist Feminist Kolektif, KEİG Platformu, KESK'li Kadınlar, Hava İş'li Kadınlar, TMMOB İKK Kadın Komisyonu, TTB'li Kadın Hekimler ve Kadın Sağlık Kolu, Devrimci Sağlık İş'ten Kadınlar, Genel İş-Konut İş Şubesi'nden Kadınlar, DİSK'li Kadınlar, Sosyal Haklar Derneği'nden Kadınlar, Halkevleri'nden Kadınlar, Tüm İGD'li Kadınlar, Çağrı Gazetesi'nden Kadınlar, DTP'li Kadınlar, EHP'li Kadınlar, EMEP'li Kadınlar, ÖDP'li Kadınlar, SDP'li Kadınlar.

ve kadın bedeni üzerindeki kapitalist ve erkek egemen sömürüye karşı çıkmak ve Novamed'de direnen kadınları desteklemek için grevin ilk yılında sokaklardayız" biçiminde basın açıklaması okunur. "Novamedli Kadınlar bir yıldır grevdeler biliyor muydunuz?" başlıklı bildiriler dağıtılır. Ayrıca posterler ve 2TL'den satışa çıkartılan kartlar hazırlanır. Novamedli kadın işçilerle dayanışma amacıyla imza metni hazırlanır. Toplanan dayanışma imzaları TBMM Başkanlığı'na ve Novamed Türkiye Temsilciliği'ne gönderilir. Basın komitesi kurularak grevin anaakım medyada görünür olması sağlanır, İstanbul'un Beyoğlu, Kadıköy gibi çeşitli yerlerinde stantlar açılarak grevdeki kadın işçilerle ilgili hazırlanan bildiriler dağıtılır. İstanbul'da 22 Eylül 2007'de Makina Mühendisleri Odası'nda neoliberal politikaların kadınlar üzerindeki olumsuz etkisi ve grevin önemi üzerine bir forum yapılır. Öte yandan İzmir'deki, Adana'daki, Ankara'daki platform bileşenleri de kampanya örgütlerler. Ayrıca İstanbul, İzmir, Adana, Bursa, Ankara, Eskişehir, İzmit gibi şehirlerde dayanışma eylemleri düzenlenir. Platform'dan kadınlar çeşitli şehirlerden bir araya gelerek grevin birinci yıldönümünde grevdeki işçilere destek vermek amacıyla Antalya'ya giderler. Antalya Petrol-iş Temsilciliği'nde buluşan kadınlar hep birlikte Antalya Serbest Bölgesi'ne kadar yürürler.

Yıldönümünün ardından kampanya devam eder. İstanbul'da Platform grevdeki görüntülerin yer aldığı gezici bir fotoğraf sergisi açar. Ayrıca F. Saygılıgil ve G. Sağlam imzalı "Novamed Direnişi" belgeseli birçok şehirde gösterilir. TİS sürecine kadar bu etkinlikler ve kampanya devam eder.

Novamedli kadınların bir yıllık direnişi, Feminizmin şiarı sayılan "emeğime, bedenime, kimliğime dokunma" sloganının somut olarak vücut bulmasına olanak sağlamasının yanı sıra hem kadın işçilerin hem de kadın hareketinden kadınların bir araya gelerek ortak bir kamusallıkta yer almalarına, birlikte söz üretmelerine, eylemelerine, tartışma zemini yaratılmasına neden olur. Platformu örgütleyenlerden sosyalist feminist, aktivist Filiz Karakuş, platformun oluşumunu şöyle anlatır *(Birgün*, 2007: 89):

> "Bir kere bu dayanışma platformu çok somut hedefler üzerine inşa edildi. Novamed grevindeki kadın işçilerin somut olarak yaşadığı sıkıntıların paylaşılmasına, teşhir edilmesine ve kadın, sınıf dayanışmasının yükseltilmesine yönelik olarak oluştu. Hiçbir sıkıntı yaşamadık. Her şeyi birlikte planladık. Mesela basın metni yazılıyor, herkesin görüşü alınarak son şekli veriliyor. Gerçek bir işbölümü yaptık. Çalışma komisyonları oluşturduk, basın komisyonu, şenlik komisyonu... Ayrıca forumlarda herkesin katılımıyla kararlar alıyoruz."

Karakuş, kampanyanın önemini ise şöyle dile getirir (Feminist Parti mi Kursak?" *Bianet*, 2007):

"Kadın kurtuluş hareketi ilk kez bu kampanyayla kadın emeği meselesini gündemine aldı. Bu kampanyada, patriyarka ve kapitalizmin işbirliği, neoliberal kapitalist politikaların kadın emek ve beden sömürüsünün boyutları Novamed örneği ile teşhir edildi. Novamed grevi başarı ile bitti. Bu başarıda 'Novamed Greviyle Dayanışma Kadın Platformu'nun grevin görünür kılınması için verdiği desteğin küçük de olsa etkisi reddedilemez. Novamed direnişi ve kazanımları, patriyarkal kapitalizme karşı kadın ve sınıf dayanışmasının politik öneminin ortaya çıkarıldığı bir deneyim olarak tarihte yerini aldı diye düşünüyorum."

Novamed grevi hem cinsiyetçiliğin hem de sömürünün cisimleşmesine verilen bir tepkidir. Başka kampanyalarda da etkisi olur; örneğin Bursa'da yanan kadın işçilerin mahkemesinde platform bir arada hareket eder. Platformun grevin sona ermesinden sonra yapmış olduğu değerlendirme toplantısında ise kampanyaya ve greve ilişkin şöyle saptamalar yapılır:

"Kampanya gerilim taşımadan yaşama geçti. Sorunlar esasa ve öze ilişkin değildi. Birçok sol örgütten kadınlar eyleme destek verdiler. Feminist olan ve olmayan kadınlar bu grev vesilesiyle bir araya geldi. Kadınların kadın işçi olmalarından dolayı greve gidilmişti. Feminist analizler bu kampanya içinde yer aldı. Hem feminist hareket hem kadın hareketi açısından sistemi karşısına almadan bir şeyler yapılamayacağı görüldü... Sendikanın tıkandığı noktada kadın hareketi devreye girdi. Sendika kadın hareketinin önemini kavradı. Sendikalar erkek örgütleri; kadın meselesi, feminist söylem tepkiyle karşılanıyordu. Patriyarka ve kapitalizm diyerek tabana sesimizi duyurmuş olduk. Kampanya sürecinde çok iş yapıp az tartıştık. Şimdiye kadar sendikada hep sınıf temelli kampanyalarda yer alırdık. Çeşitli kampanyalar yapıp sonuç alamazdık. Ölçülü, düzeyli, seviyeli kampanyaların olacağını bize Novamed gösterdi. Hem sınıf hem kadın sorununun dile getirilmesi önemliydi. Hava-İş'ten pilotlar, hostesler maddi yardımda bulundular. Kabin memurları ise kendilerinin de maruz kaldıkları hamilelikle ilgili yasağa tepki duyup greve ilgi gösterdiler... Uluslararası dayanışmanın kanalları tıkanmıştı. O da kadın hareketi sayesinde açıldı... Serbest bölgelerde kapitalizmden çok patriyarkal sömürü var... Feminist hareket açısından kampanyalar ve bir araya gelme çok önemliydi... Novamed grevinin aynı zamanda içeride üretim devam ederken kazanılan ilk grev olma özelliği var..."

Greve Uluslararası Sendikalar Konfederasyonu (ITUC), Avrupa Sendikalar Konfederasyonu (ETUC), Petrol-İş'in üyesi olduğu Uluslararası Kimya, Enerji, Maden ve Genel İşçi Sendikaları Federasyonu (ICEM), Alman Göçmen Kadınlar Birliği gibi çok çeşitli uluslararası sendikalardan, sendikaların kadın

komitelerinden, sivil toplum kuruluşlarından, Avrupa Parlamentosu (AP) Sosyalist Grubu'ndan da destek gelir.[14]

Bütün bu bir araya gelen örgütlülükler kadın işçilerin görünürlüklerini, seslerini duyurabilmelerini daha güçlü kılar.

Bir İmkan Olarak Proleter Kamusal Alan Seçeneği

Uluslararası sözleşmelerin, kadınları ayrımcılığa ve şiddete karşı korumayı amaçladıkları halde, küreselleşmiş bir norma başvurulması, egemenlik altındaki kültürlerin kadınlarını "sessiz" kıldığından söz eder Spivak (Talahite, 2009: 266).

Negt ve Kluge'nin kamusal alan yaklaşımı, burjuva kamusal alanının dışarıda bıraktığı, kapitalist ekonomik sistemin sömürüp parçaladığı toplumsal emek gücünün tecrübelerinin yeniden güçlendirilmesinin yaratacağı bir devrimci potansiyel olduğu anlayışına dayanır. "Üretim", "emek", "sınıf mücadelesi" kavramlarının, sadece metaların maddi üretim süreçlerinde değil, tüm yaşam bağlamındaki toplumsal üretim süreçlerinde de geçerli olduğunu, yeniden dolaşıma sokulmasını önerirler. Bu nedenle; kamusal alanı, devlet ve toplum arasındaki bir ara alan olarak ele almayıp, kamusal alan analizini maddi ve toplumsal yeniden üretim zemininden yola çıkarak kavramsallaştırırlar (Özbek, 2004: 37). Fraser'in "makul" kamusal alan kavrayışı, "burjuva erkek egemen ideolojisinin 'özel' yaftasını yapıştırarak konuşma-dışı bıraktığı meselelerin ve çıkarların içerilmesi gerektiği"ni de savunur (2004: 131). Fraser'a göre, pek çok farklı kamuoyu barındıran bir toplum olacak, bu kamulardan bir tanesi de kamuların farklılıklarını ortak kesen çizgilerde herkesi ilgilendiren siyasalar üzerinde müzakerelerde bulunabilecekleri bir ortak kamu olacaktır. Dolayısıyla ihtiyaç duyulan, patriyarkal kapitalizm tarafından sömürülen, ezilen, ötekileştirilen, sesleri çıkmayanların "farklı kamular arasında bir arada oluşturacakları kapsayıcı, genel bir kamusal alanın varlığıdır" (Coşkun, 2007: 163).

Negt ve Kluge'nin burjuva kamusal alanına karşı kavram olarak geliştirmiş oldukları proleter kamusal alan "tecrübe" ile yakından ilişkilidir. Ancak bu tecrübe, tecrübe eden öznelerin kendi yaşam bağlamlarından yola çıkılarak oluşturulmuş bir tecrübedir (Hansen, 2004: 165). Öznelerin var olma mücadelesi ise "emek güçleri" ile birlikte ele alınır. Negt'in ve Kluge'nin başvurdukları emek gücü,

> "bir yandan sadece tarihsel ayrılma süreciyle; yani ilkel birikim, işbölümü, metalaşma, yabancılaşma, şeyleşmeyle birlikte düşünülebilir. Öte yandan emek gücü, bir meta olarak gerçekleşmesinin ötesine geçen yetenek ve enerjileri içerir ve yeniden üretir: üretim araçlarından ayrılmaya karşı direnme, inat, irade gücü, kendini düzenleme, işbirliği, kapitalist değerlenmeden arta

14 Desteklerin ayrıntılı bilgisi için Bkz. Novamed Grevi Küpür Kitabı, 2008: 148-149.

kalan beceri ve duygular. Negt ve Kluge sadece kapitalist üretimin insan bedeni ve duyguları üzerindeki etkisini incelemekle kalmaz; ama aynı zamanda emek gücü modelini fizyolojik, cinsel, toplumsal ve ulusal ilişkiler alanına doğru genişletir." (Hansen, 2004: 167).

Hansen'in incelemesine göre, Negt ve Kluge *Kamusal Alan ve Tecrübe* isimli eserlerinde "toplumsal üretim" kavrayışı üzerinde dururlar. Toplumsal üretimin maddi üretim dışındaki öteki alanları olan, toplumsallaşma süreçleri, dil, libidinal yapılar, mahremiyetin yaratılması, tecrübe, toplumsal etkileşim yapıları ve kamusallık kapitalist değerlendirme çıkarı tarafından hiçbir zaman tam olarak kapsanamaz (2004: 167–168). Dolayısıyla kadınların öznel kimliklerinin kuruluş sürecinde Lacan'ın "oluş"[15] imkânını göz önünde bulundurarak, kadınların konuşmaya, kendi seslerini duyurmaya başlamaları, toplumsal üretim süreçleri içinde çatlaklar ve çelişkiler oluşturan *tecrübe*'ye olanak veren dinamik bir oluşumdur.

Thompson sınıf oluşumunda "tecrübe" ve "deneyim" kavramları üzerinde sıklıkla durur. Ona göre, heterojen grupları bir sınıf olarak birleştiren "tecrübe"dir. Bu bağlamda *tecrübe*, nesnel belirlenimlerin, üretim ilişkileri ve sınıf sömürüsünün etkileriyle ilişkilidir. İnsanların yapılanmış süreçlerin belirli baskılarıyla başa çıkma biçimleri *deneyim* kavramıyla açıklanır (Özbek, 2004: 447). *Tecrübe*'nin (*Erfahrung*) dolayımlayıcı bir kavram olduğundan söz açar; ona göre Tecrübe "toplumsal yapı ve süreçler ile düşünce, duygu, edim ve eylemlerimiz arasındaki diyalektik ilişkiyi kurar, bu ilişkiyi dolayımlar. Maddi yapı ve koşulları yaşantılama süreci, tabii ki ancak bir ifadeye büründürülerek kamusal düzeyde temsil edilir. Bireysel ve kolektif tecrübe her zaman, bedenselden sözlü, yazılı, görsel ve işitsele dek çeşitli doğal ve teknolojik dil biçimleri aracılığıyla, kamusal etkileşim ortamında başkalarına yönelik olarak ifade ve temsil edildiğinde görünür hale gelir."

Böylece *tecrübe* "bireysel idrak" (bilinç de denebilir, benim önerim) ve kolektif deneyim ufuklarını dolayımlayan matris olarak ortaya çıkar (Özbek, 2004: 483). Thompson'da tecrübeyi (Wood, 2003: 119) "toplumsal varlık" ile "toplumsal bilinç" arasında gereken ara bir kavram olarak görür. Dolayısıyla sınıf, toplumsal ilişkiler içinde mücadeleler birikimi, bunları yaşantılama tecrübesi (geçmişle gelecek ilişkisi, insanın üretici kapasitelerinin tümünün birden örgütlenmesi

---

15 Lacan'a göre "kadın oluş" ne cinsellik ne de toplumsal cinsiyet anlamına gelir. Kadının simgesel alanda yani dilde yeri olmadığından, konuşulan dile yabancı olduğundan kendini ait hissetmediği, içkinleştiremediği dili aşması, sınırlarını ihlal etmesi; daha da ileri giderek özgürleşmesi daha kolaydır. Yani "kadın oluş" kadının bir göstereni olmadığından özgürlüğünü kullanmak için bir artıdır (özgürlüktür). "Lacan'ın cinsel kimlik edinme kuramında, kadınsı olanın tamamen fallik olanla belirlenmediği ve bu yüzden kadının erkekten daha bir özne olduğu öngörüsü vardır. Yaşanan deneyim, 'bir durum olarak beden'den bir şeyler yapma mücadelesidir" Bkz. Wright, 2002: 61–62.

(Özbek, 2004: 487) biçiminde), oluşumu olarak dinamik bir oluşumdur. "Sınıfsal aidiyet ve sınıflar arasındaki sınırlar mücadele ve müzakere konusudur ve sürekli yeniden kurulur" (Bora, 2008: 187). Sınıfı bu şekilde tanımlamak ve içinde deneyime yer açmak, Negt'in ve Kluge'nin *proleter kamusal alan* tanımını düşünmemize de olanak verir (1991: 65–78; 2004: 133–140).

"Söz konusu olan, işçi sınıfının pratik-politik deneyimidir. Burjuva kamusal alanıyla nasıl başa çıkacağını, oradan kendisine gelebilecek zararları bilmeli, ama kendi deneyimlerini bu kamusal alanın sınırlı deneyim ufkuyla bağımlı tutmamalıdır" (1991: 69).

Lefebvre, "mekanın yaşanılan, biriktirilen bir deneyim" olduğunu söyler.[16] "Kamusal alan ancak içinde toplumsal deneyim örgütlenebildiği takdirde kullanım değerine sahiptir" (Negt ve Kluge, 1991: 73) Dolayısıyla mekan içinde yaşanan güç ilişkilerini, iktidar mücadelesini tecrübeden bağımsız düşünmek zor gözüküyor. Eğer ele geçirilen mekanın üretimi gerçekleşmiyorsa bir anlam ifade etmez. Lefebvre'in mekan kuramı bir kurtuluş stratejisi önerir. Mekanı ele geçirmek ve onu üretmek. Bourdieu'nun da dediği gibi,[17] yapıyı dönüştürmenin yollarından birisi ve en önemlisi mücadele etmek: Başka bir deyişle, bütün anlatılanların baş aktörleri olan kadınların pasif değil, şu andaki ve gelecekteki durumlarıyla ilgili söz söyleyen, kendileriyle ilgili karar veren aktif birer özne olduklarını kabullenmek gerekiyor hiç kuşkusuz. Katı olarak görülen güç ve üretim ilişkilerinin esnekleştirildiği, dayanışma ruhunun eksildiği, sosyal devletin gittikçe geri plana çekildiği kapitalizmin yeniden yapılanma sürecinde, örgütlenmenin önemi gittikçe artıyor.

E. P. Thompson'ın sınıfsal oluşumuyla da benzerlik taşıyan "kendine hedef olarak karşılıklı ilişkileri içinde insan duyularını alan, toplumsal ve kolektif üretim süreci" (Hansen, 2004: 169) olan *proleter kamusal alan* seçeneği kadınların örgütlenme, direnme, dönüşme tecrübeleri *eyleyen* kolektif özne olma süreçlerinde bir imkân olarak görülebilir.

Novamed örneğinde tam da kadın işçilerin örgütlenme ve grev deneyimlerinden hareketle bulundukları mekanı dönüştürme güçleri, *proleter kamusal alan* oluşturabilme imkânı anlamında umut vaat etmektedir...

---

16 Henri Lefebvre, *Production de l'Espace: 24*'te yapılan üretim sürecine dikkat etmek gerektiğini söyler.

17 Bourdieu'ya göre, kadınların gerçek kurtuluşu, ancak içselleştirilmiş yapılar ile nesnel yapılar arasındaki doğrudan uyumu pratikte koparmayı hedefleyen kolektif bir eylemle gerçekleşebilir. Bkz. Bourdieu-Wacquant, 2003: 174.

Sonuç yerine

Novamed Grevi'nin en önemli özelliği başta da belirtildiği gibi "kadınların grevi" olması; Türkiye'den ve dünyadan birçok kadın örgütünün, feministlerin, sendikaların, konfederasyonların, siyasi partilerin bu greve destek vermesidir.

"Vasıfsız", "niteliksiz", "ucuz" işgücü olarak görülen, imalat ya da hizmet sektörünün en alt kademelerinde güvensiz koşullarda çalışan, âdeta görünmez kılınmak istenen kadın işçiler serbest bölgelerde sömürüye en açık kesimdir. Temel hakları yok sayılır/sayılmak istenir. Novamedli kadın işçiler örneğinde gördüğümüz gibi çözüm, yapılan haksızlıkların bizzat sömürülen kesim tarafından dile getirilmesidir. Esas olarak, tartışmanın özneleri olanlara, var olan yapıyı dönüştürmenin yollarından biri olarak bir araya gelip direnenlere, mücadeleyi seçenlere sözü vererek onlar adına karar veren dayatmacı çözümlerden kaçınmak; bütün anlatılanların başoyuncusu olanların madun ve pasif değil, şu andaki ve gelecekteki durumlarıyla ilgili söz söyleyen, kendileriyle ilgili karar veren aktif birer özne olduklarını kabullenmek gerekir:

"Yasal haklarımız teminat altında olmadığı, çalışma ortamı çok kötü olduğu, sosyal haklarımız verilmediği için grev yapıyoruz. Aslında biz greve gitmek istemedik, onlar zorladılar. Şu anda buradayız, onurlu mücadelemizi sonuna kadar sürdüreceğiz. Amacımız sendikayı buraya getirmek... Çok yoruluyoruz; ama hiç yılmadık, pes etmeyeceğiz... Biz çok güçlendik bu süreçte. Özgüven kazandık..."[18] (Novamed işçisi)

Toplu iş sözleşmesi imzalanıp sendikalı işçiler işyerinde çalışmaya başladıktan sonra sendikasızlara nazaran çok daha rahat çalıştıklarını, hakları ihlal edildiğinde itiraz edebildiklerini ifade etmektedirler. 1 Ocak 2011 itibariyle sendika işyerinde üye çoğunluğu sağlayamadığından yetki alamaz. Ancak, işyeri sendikal mücadele sürecinde işçilerin kazanmış olduğu haklara pek de dokunamaz: Ücretlerinin budanması, hamilelik ya da tuvalet izni gibi... Bu da bize mücadele sürecinin önemini bir kez daha hatırlatmaktadır.

Grevden sonra kadın işçiler "her işi yaparız, mücadele edebiliriz" biçiminde düşünmeye başladıklarını belirtirler. Kadınların fabrikada verdikleri mücadele eve de yansır; aile içinde, çevreleriyle ilişkilerinde saygınlık kazandıklarını dile getirirler. "Bak işte grevdeyim. Evde de grev yaparım diyorum..." (Novamed işçisi) Sendikal örgütlenmedeki sorunları duyurmaktan geri kalmazlar. "Her yerde sendikalarda erkeklerin üstünlüğü var. Sesimizi duyurmak istiyoruz" (Novamed işçisi).

Arendt, "eylemek, inisiyatif almak, başlamak, ön ayak olmak ve nihayet hakim olmak bir şeyleri harekete geçirmek" (Arendt, 2003: 260) der. Eylem ile

18 Grev sırasında Novamedli kadın işçiler böyle dile getiriyorlardı düşüncelerini. 448 gün süren grevin sonunda da haklarını büyük ölçüde aldılar: Ücretlerine zam yapıldı. Hamilelik sırası kalktı. Tuvalete rahatça gidebiliyorlar.

sözün birbiriyle olan yakın ilişkisinden söz açar. İnsanların konuşmasının önemi üzerinde durur. Novamedli kadınların Badiou'nün deyimiyle "hakikati arama süreçlerinde" yani özne olma yolunda kendi dönüşüm, değişim, bilgilenme dinamikleri içinde kendi adlarına konuşan, gelecek nesillere direniş, örgütlenme, kolektiflik deneyimlerini, hak arama mücadelelerini aktaracak olan, kendi sözlerini ve eyleme biçimlerini üreten eyleyiciler olarak ortak bir kamusallık oluşturmak için (proleter kamusal alan da denebilir) ezilenlere, kıyıda kalanlara, sesi çıkmayanlara, kadınlara söyledikleri/paylaştıkları ve söyleyecekleri/paylaşacakları çok şeyleri var...

Novamed Grevinin Ardından

Novamed işyerinde sendikalı işçi sayısı gitgide azalmakta, sendikal örgütlenme zayıflamaktadır; sendika şu anda işyerinde yetkisini kaybetmiş durumda. Bu durumun temel nedeni sendikanın o işyerinde örgütlenme çabasından vazgeçmesi, rehavete kapılması ya da gidişatı oluruna bırakması olarak okunabilir. Ancak, emek hareketinin kendini yeniden inşa etme sürecinde birikmekte olan deneyimlerin son derece önemli olduğunu –Tekel direnişini de atlamadan– Novamedli kadın işçilerin deneyimlerinin de bu anlamda çok özel bir yerde durduğunu gözden kaçırmamak gerek. Örneğin, çoğunluğu kadın olan Roseteks işçilerinin eylemlilikleri ve haklarını elde etmeleri, Hey Tekstil işçilerinin, Punto Deri işçilerinin direnişleri ya da Kazova işçilerinin fabrikayı işgal etmeleri ve hak mücadeleleri bize hep Novamedli kadın işçilerin yaptığı gibi tabandan örgütlenmenin önemini hatırlatıyor. Novamed grevinin uzun soluklu olmasında kadın hareketinin greve destek vermesinin başka bir deyişle kolektif özne olarak birlikte hareket edilmesinin ve küresel çapta taraflara ulaşıp destek alınmasının çarpıcı bir katkısı olduğunu belirtmemiz gerektiğini düşünüyorum.

KAYNAKÇA

Ansal, H., "Türk Sanayinde Ücretli Kadın Emeğinin Değişen Konumu", *Toplum ve Bilim* (66), 1995.

Arendt, H., *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınevi, İstanbul, 2003.

Bora, A. (2008) "Cinsiyet ve Sınıf: Kimlikten Politik Özne Çıkar mı?, *Cinsiyetin Halleri; Türkiye'de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları*, der. Nil MutluerVarlık, İstanbul, 2008.

Birgün Gazetesi, 30 Ekim 2007.

Bourdieu, P., Wacquat, L., *Düşümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınevi, İstanbul, 2003.

Castells, M. ve İnce, M. *Manuel Castells'le Söyleşiler*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

Coşkun, M. K., *Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler*, Dipnot, Ankara,2007.

Davidoff, L., "Aile Paradoksu: Tarihçilere Bir Çağrı", *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet*, çev. Zerrin Ateşer-Selda Somuncuoğlu, yay. haz.: Ayşe Durakbaşa İletişim Yayınevi, İstanbul, 2002.

Dikmen, A. A., "Küresel Üretim, Moda Ekonomileri ve Yeni Dünya Hiyerarşisi", *Toplum ve Bilim*, 86, 2000.

Kraydın, A. ve Türkün, A., "Konfeksiyon Sanayiinde Yeniden Yapılanma Süreci, Değişen Koşullar ve Kadın Emeği: Ne Kazandılar, Ne Kaybettiler?" *İktisat Dergisi*, 430, 2002.

Kurdoğan, E. ve Ener, M., *Küresel Pazarların Ekonomik Üsleri Serbest Bölgeler Teori, Uygulama ve Avrupa Birliğine Uyum Sürecinde Türkiye'deki Gelişimi*, Nobel, Ankara, 2005.

Fraser, N., "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", çev. Meral Özbek-Cemal Balcı, *Kamusal Alan*, ed. Meral Özbek, Hil Yayın, İstanbul, 2004.

Güler-Müftüoğlu, B., "Gedikpaşa'da Ayakkabı Üretiminde Farklılaşan İşgücü", *Toplum ve Bilim*, 86, 2000.

Hansen, M., "Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin *Kamusal Alan ve Tecrübe*'si: Değişken Karışımlar ve Genişletilmiş Alanlar", çev. Meral Özbek, *Kamusal Alan*, ed. Meral Özbek, Hil Yayın, İstanbul, 2004.

Karakuş, F., "Feminist Parti mi Kursak?", *Bianet*, 31 Aralık 2007.

Lefebvre, H., *Production de l'Espace*, Anthropos, Paris, 2000.

Negt, O. ve Kluge, A., "Kamusal Alan ve Deneyim; Burjuva ve Proleter Kamusal Alanlarının Örgütlenmesi Üzerine", çev. Ahmet Doğukan, *Defter* 16, 1991.

Negt, O. ve Kluge, A., "Kamusal Alan ve Tecrübe'ye Giriş", (çev. Meral Özbek), *Kamusal Alan*, ed. Meral Özbek, Hil Yayın, İstanbul, 2004.

Novamed Grevi Küpür Kitabı, Petrol-İş Dergisi Eki, 2008.

Onaran, Ö., "İstihdam Politikaları ve Türkiye Emek Piyasaları", *İktisat'ın Dama Taşları*, 2003.

Özar, Ş. ve Ercan, F., "Emek Piyasaları: Uyumsuzluk mu Bütünleşme mi?", *Neoliberalizmin Tahribatı; 2000'li Yıllarda Türkiye 2*, haz. Neşecan Balkan, Sungur Savran, Metis, İstanbul, 2004.

Özbek, M., "Kamusal Alanın Sınırları", *Kamusal Alan*, ed. Meral Özbek, Hil Yayın, İstanbul, 2004.

Saygılıgil, F., "Novamedli Grevci Kadınların Deneyimlerinden Notlar", *Birikim* 258, 2010.

Tahahite, F., "Küreselleşme", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, çev. Gülnur Acar-Savran, yay. haz. Helena Hırata, Françoise Laboire, Hélène le Doaré, Danièle Senotier, Kanat, İstanbul, 2009.

Trat, J., "Toplumsal Hareketler", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, (çev. Gülnur Acar-Savran), yayına haz.: Helena Hırata, Françoise Laboire, Hélène le Doaré, Danièle Senotier, Kanat, İstanbul, 2009.

Wood, E. M., *Kapitalizm Demokrasiye Karşı; Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan, İletişim Yayınevi, İstanbul, 2003.

Yücel, Y., "2000'li Yıllarda Ekonomi ve Kadınlar Cephesinden Görünüm", *Pazartesi Kitaplığı* 5, 2007.

Wright, E., *Lacan ve Postfeminizm*, çev. Ebru Kılıç, Everest, İstanbul, 2002.

26

Kamusal Alanın Yeniden Ele Geçirilmesi*

ANTONIO NEGRI

I

Tam yirmi yıldır işler oldukça düzenli bir seyir izlemiştir; en azından, çokuluslu sermayenin 1960'lardaki mücadeleleri ve Vietnam Savaşı'ndaki mağlubiyeti sindirdikten sonra, liberal politikalar ve post-endüstriyel modernleşme ile belirlenen kalkınma projesini yeniden uygulamaya koyduğu 1971-74 krizinden bu yana. Bunlar neoliberalizmin kendisini dayattığı yıllardır: Fransa'da olduğu gibi, toplumsal protestonun etrafında kendini boş yere örgütlemeye çalıştığı, (örneğin 1986'daki gibi) bir dizi işçi sınıfı saldırısı ve —gayrimaddi emeğin isyanının ilk tezahürleri olan— öğrenci patlamalarının başarılarıyla aydınlatılmış

* Negri'nin bu yazısının internet adresi: www.korotonomedya.net. Yazının İngilizce başlığı,"Reappropriations of Public Space." Çeviriyi yapanın adı verilmemiş. **[3. baskı notu: İlk baskıda çevirmen isminin bu metinde geçmemesi, ikinci baskıda ise atlanmış olmamız dolayısıyla çevirmenin Özgür GÖKMEN olduğuna dair bilgiyi verememiştik. Bundan dolayı kendisinden özür diler, anlayışından ötürü teşekkür ederiz. Gökmen'in bu çevirisi, ozgurgokmen.net/1999/gockmen1999ac.html internet adresinde de bulunmaktadır.]** Negri'nin yazıyı 21 Ağustos 1997'de yazdığı ve *Common Sense* dergisinde yayınlandığı belirtiliyor. Yazı derlemeye aktarılırken, yine aynı adreste bulunan İngilizcesi'yle karşılaştırılarak, bu özenli çevirinin kimi cümlelerinin Türkçe anlamını daha netleştirmek üzere bazı düzeltmeler yaptım. Ama başlıkta da bulunan "Reappropriations," teriminin karşılığı olarak kullanılan 'ele geçirilmesi' yerine 'sahiplenilmesi' demek daha mı uygun acaba? Aslında 'ele geçirmek' ifadesi, 'idarenin yeniden ele geçirilmesi' açısından uygun ve de 'güçlü bir eylem, iktidar mücadelesi" çağrışımıyla avantajlı görünüyor. Ama yine de 'nötr' bir terim olarak egemenin ele geçirmeye yönelik eylemlerini de karşılayabildiği gibi; sanki ele geçirilen şey 'dışsal' olan bir şeymiş gibi bir yan anlamı var. Halbuki "sahiplenmek," Negri'nin yazısının ruhuna da uygun olarak 'hizmetlerin demokratik ortak üretimi' açısından düşünülünce, zaten kendine ait olanı geri almak gibi bir 'fazla' anlama sahip. Bir şeyi 'kendine mal etmek, sahip çıkmak' gibi ifadelerde, hem mülkiyeti ele geçirmek anlamı yatıyor; ama hem de ekonomik terimlere indirgenemeyecek bir biçimde, insanın kendi üretim ilişkileriyle dolaysız ilişkisini, emek gücünün emeğinin ürünlerini ve yarattığı serveti geriye, kendi yönetimine almasını ifade eden pozitif anlamıyla bir mülkiyet duygusu içeriyor. Ayrıca yazıda, 'orada zaten bir ganimet gibi duran' bir şeyi ele geçirmek eyleminden öte, ortak olanı (üretim ve yönetimi) yeniden sahiplenmeye yönelik mücadelenin kendisinin, mevcut kamusal alanı dönüştüren ve devrimci değeri olan bir kamusal alan (yeni bir cemaat) oluşumu içinde gerçekleştiği anlatılıyor. Bu düşüncelerle, 'ele geçirmek' terimine genelde dokunmadım, özellikle de 'idare/kumanda'yla bitiştiğinde olduğu gibi bıraktım, ama 'ortak hizmetler ve üretici işlevler'le birlikte kullanıldığı iki yerde, 'sahiplenme' terimini kullandım. İngilizcesinde yazının başlığında 'çoğul' isim haliyle kullanılmış olan 'reappropriations'ın karşılığı olarak 'ele geçirmeler' demenin de Türkçede tuhaf kalmasından dolayı, nasıl çevireceğini bulmak zor.-M.Ö.

olsalar bile, kurşuni yıllardır. Fransa'da yaşanan Aralık 1995 tarihi ise önemlidir; çünkü, liberal dönemin siyasal, iktisadi ve ideolojik rejimiyle ilk kitlesel kırılmayı belirlemiştir.

Aralık 1995'teki mücadeleler neden böylesine güçlü bir kırılma noktasını temsil ederler? Onları niçin yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki karşı devrimin sonunun başlangıcı olarak görebiliriz?

İnsanlar bu sorulara cevap vermeye başladılar ve cevaplar da genellikle ilginç: Küreselleşme ve birleşmiş bir Avrupa'nın inşası sürecinin, özellikle Fransa'da, artan bir biçimde bilincine varıldığı aşikar görünüyor. Yeni başkanlığın Cumhuriyetçi taahhüde ihanet ettiği hissi doğmuş ve toplumsal emeğin yeniden örgütlenmesinin neden olduğu bir dizi çelişki —hareketlilik, esneklik, emek pazarının kırılması, dışlanma, vb.— oluşmuştur. Aynı zamanda, refah devletinin krizi söz konusudur. Bütün bunların, Aralık mücadelesinin oluşum ve radikalleşme sürecinde doğrudan yansımaları olmuştur. Bana önemli görünen, içinde bir sürü farklı talebin oluştuğu yeni bağlamı tanımlamaktır: Bu, mücadelenin, proletaryanın tüm yeniden üretim koşullarının disiplin ve denetiminin bütün kurallarıyla çatışması anlamında, 'biyopolitik' bir bağlamdır. Kısaca özetleyecek olursak; mücadele, 'liberalizm ya da barbarlık' arasındaki diktatoryal tercihi reddettiği; ve muhalif eylemin olanakları açısından yeni bir eşik önerdiği ve yeni bir dünya arzusunu ifade ettiği ölçüde, evrensel anlamını kazanır ve 'genel çıkar' mücadelesi halini alır.

Ne var ki, bunları söyledikten sonra, ancak yeni bir soru sorarsak bu mücadelenin temsil ettiği dönemsel kırılmanın radikalliğini ve önemini anlamakta başarılı olacağız: Başrolü oynayan kimdi? Bu mücadelenin hegemonik öznesi kim olmuştur? Çok kısa bir sürede, talep-temelli bir mücadeleyi küreselleşmiş kapitalist kumandaya karşı siyasal bir mücadeleye dönüştürmeyi başarmış toplumsal katmanın doğası nedir? Ve neden? Mücadelenin yayılmasına ve siyasallaşmasına yol açan maddi unsurlar nelerdir?

II

Başlangıç için bir cevap vermek kolay: Bu mücadelelerin kahramanları, 'kamu hizmetleri çalışanları' olmuştur. Demiryollarında, yeraltında, telekomünikasyonda, posta hizmetlerinde, hastanelerde ve okullarda ve de enerji sektöründe, vb., mücadeleyi başlatan, ona yön veren ve aslen yerel düzeyde başlamış olan taleplere genel bir ofansif anlam kazandıran bu işçiler olmuştur. Ancak kendimize bugün bu sektörlerin, gelişmiş kapitalizmin siyasal ve üretken aygıtı içinde temsil ettikleri şeyde yeni olanın ne olduğunu sormadıkça, bu ilk cevabın özel bir önemi kalmaz. Kastettiğim şu ki, işçi sınıfı mücadeleleri tarihinde metaların dolaşımını engelleme yeteneğinin siyasal çatışmalar başlatmada hayati olduğu eski dönemler olmuştur (örneğin demiryolu işçilerinin grevleri,

işçi sınıfı ayaklanmalarının tarihi boyunca yaşanmıştır). Halbuki bugün, gelişmiş sermayenin örgütlenmesi içinde, ulaşım, telekomünikasyon, eğitim, sağlık ve enerji gibi kamu hizmeti sektörlerindeki işçilerin üretim sistemine belirleyici bir siyasal güçle saldırma yeteneği, diğer tümünü dışlayan biçimde, tayin edici olmaktadır. Thatcher ve Reagan, liberal stratejinin şu güçlü ateşleyicileri, yeniden yapılanmanın erken evresinde, enerji sektöründe ve hava taşımacılığı sektöründe siyasal işçi örnekleri yaratmayı tercih ettiklerinde bunun farkındaydılar. Öyleyse, tüm bunları nasıl açıklayacağız?

Bayağı cevaplardan kaçınmak istiyorsak, önce gelişmiş kapitalizmin yapısında ulaşımın, telekomünikasyonun, eğitimin ve enerjinin —diğer bir deyişle, temel kamu hizmetlerinin— artık sadece metaların dolaşımının bir anını ya da zenginliğin yeniden üretiminin bir unsurunu temsil etmediğini; daha ziyade, üretimin kendisini yapılandıran küresel biçimi oluşturduğunu kabul etmeliyiz. İnsanlar bize defaatle üretimin dolaşım halini aldığını, 'tam zamanında' çalışmamız gerektiğini, işçinin toplumsal zincirde bir bağ olması gerektiğini anlattılar. Doğrusu, kamu hizmetlerindeki grevciler, dolaşım bağlarının biri üzerinde bir etki yaratarak, nasıl tüm üretim ağını etkilemeye muktedir olduklarını; zarfa karşı hareket ettiklerinde, mazrufun nasıl tepkimeye girmek zorunda olduğunu gösterdiler. Ve sadece üretim yapılarından değil, ama yapılar dolayımıyla görünür olan öznel güçlerden söz ettiğimiz için, kamu hizmetlerinde çalışan işçilerin mücadelelerinin, başlangıcından itibaren neden işçilerin bütününü 'temsil ettiği' ve neden işgal ettikleri stratejik mevkide, mücadelelerinin üretim sisteminin küresel bütünlüğüne ve onun yeni toplumsal ve siyasal boyutlarına yönelik acil bir saldırı olduğu açıkça görülebiliyor.

Bu yüzden, bu mücadeleyi 'reaksiyoner' ve 'muhafazakar' olarak tanımlayan ve özellikle üretim sürecinin nesnel çözümlemesine taraf olanlara, doğrudan kendi referans çerçevelerinin terimleriyle cevap verebiliriz: Bu mücadeleler ve kahramanları, tam da tersine, yeni üretim tarzı içinde merkezi ve tayin edici bir yere sahiptir: Mücadeleyi kapitalist 'reform'un gerçekten tayin edici noktasına yönelterek yürütmüşler ve tam da bu nedenden ötürü, anlık olarak onu tıkamışlardır.

III

Fakat mücadelenin kahramanları yalnızca işçi sınıfı değil, daha genel olarak kamu hizmetlerindeki işçiler olmuştur. Mücadelenin kahramanları, aynı zamanda, Paris'te ve Fransa'nın kasabalarında işe gitmek için ya da basitçe dolaşmak için, aşırı ölçüde zor koşullarda, savaş zamanlarındaki kadar zorlu çabalar sarf etmiş olan bir milyon erkek ve kadın olmuştur. Medya bu çabaları, bu gündelik, yorucu, ve ağır yürüyüşü, aşırı bir hevesle betimledi: önce, ulaşım araçları 'kullanıcıları'nın isyanını örgütlemeye yönelik bir teşebbüs olarak; sonra bu teşebbüs

kitlesel olarak reddedildiğinde de, hem insanların davranışlarının sivilliği ve muhabbetine dikkat çekerek hem de grev nedeniyle ortaya çıkan sıkıntı hakkında ahlak dersi vermeyi sürdürerek. Öte yandan, sanayi sosyolojisi, neoliberal ideoloji ve devlete ilişkin her kumaştan literatür, bize yıllardır sanayi sonrası toplumda kullanıcıların kendilerinin hizmetlerin üreticileri olduğunu söylemiyorlar mı? Öyleyse, bu ideoloji üreticileri nasıl oluyor da şimdi kullanıcılar cemaatini kamu sektörü işçilerinin karşısına almaya ve mümkün olan tüm imkanları kullanarak onları ayrı cemaatler halinde bölmeye teşebbüs ederek kendileriyle çelişmeye başlıyorlar?

Aslında kullanıcılar, kamu hizmetlerinin 'ortak-üreticileri'dir. Azami edilgen tüketimden ve asgari karşılıklı etkileşimden, asgari edilgen tüketim ve azami karşılıklı etkileşime dek birçok anlamda 'ortak-üreticiler'dir. İlk tipte, enerji hizmetlerinin kullanıcılarını sayabiliriz; ikinci tipte, telekomünikasyon, eğitim ve sağlık hizmetleri kullanıcılarını. Bugün mücadelede, bu 'ortak-üretim' çok gelişmiş bir farkındalık düzeyi sergilemiştir. 'Kullanıcılar,' kendileriyle birlikte hizmetleri üreten işçilerin mücadelesinde kendi çıkarlarını tanımışlardır. Eğer hizmetler ortak ürünse, o zaman bunlar özünde kamusal olan ortak ürünlerdir. Burada çatışan çıkarların olabileceğini ya da hizmetlerin sağlanmasında arz ve talep arasında çelişkiler çıkabileceğini inkar etmiyorum; sadece, bu çelişkilerin kendisinin de kamusal bir boyutta yer aldığına işaret ediyorum. Bu yüzden, hizmet sektörü işçileri mücadelelerini bir savunmaya ve üretimlerinin kamusal niteliğini olumlamaya çevirdiklerinde ve böylece bu niteliğin tanınmasını talep ettiklerinde, 'kullanıcılar' kendilerinin tamamen bu mücadelenin 'ortak üreticileri' olduğunu gördüler. İnsanların karda yürüdükleri uzun mesafeler, otostop, kuyruklar ve sonu gelmeyen bekleyişler, bu nedenle mücadelenin safhaları olarak görülmelidir. Grev gücünü, yalnızca gürültülü sendika gösterileriyle değil; ama hepsinin ötesinde, sabah işe giderken ve akşam geri dönerken yaşanan neşeli geçit törenleriyle ortaya koydu. Bu 'bir vekil marifetiyle gerçekleştirilen bir grev' değildi, toplumsal hayatın tamamını kucaklayan, yayılmış ve gündelik gerçekliğin parçası olan bir grevdi. Mücadele halindeki proletarya tarafından icat edilen grevler lügatına (sektörel grevler, genel grevler, sendikanın izni alınmadan yapılan grevler, oturma grevleri vs.) artık yeni bir terim eklemeliyiz: metropol grevi.

Şimdi duruma daha yakından bakalım. Mücadelenin bu metropolitan 'ortak üretimi'ne dikkat çekerken, devrimci değerliği olan bir 'kamusal' kavramı tanımlıyoruz. 'Kullanıcılar'ın, hizmetlerin işleyişine ve greve dair taşıdıkları ortak-sorumluluk hislerinde, 'idarenin yeniden ele geçirilmesi'ne ilişkin bir fiil bulunduğu etkin biçimde tanınmak zorundadır. Doğrudan ve altüst edici bir fiil. Bu fiilin doğasının bilincine varıldıktan sonra, düşüncemiz zorunlu olarak bu fiilin altında ne yattığına yönelmelidir: yani, kamu hizmetinin; ve böylece çok geniş bir düzey-

de bu hizmetlerin yönetiminin ve üretken işlevlerinin herkese ortak olan bir şey olduğunun teşhisine. Dilden demokratik yönetime kadar işbirliğinin tüm ürünlerinin herkese ortak olması anlamında bir ortaklık teşhisi. Burada artık 'kamusal'ın, 'devletçi' tanımıyla hiçbir ilgisinin kalmadığı bir tanımlama var.

IV

Devlet kapitalist yüzünü kamu hizmetlerini özelleştirmeye çalışırken açığa vurur. Aksi taraftan da, mücadeleler, devletin ve onun sermayenin koruyucusu olarak işlevinin ötesine geçen alt üst edici bir yön açığa vururlar. Mücadelelerin başını çekenlerden bazıları "Fransız tarzı bir kamu hizmeti"ni önerseler bile, bugün çok az insanın, Direnişin popüler güçleri ile Gaullist teknokrasi arasındaki Fordist uzlaşma tarafından yeniden hayata geçirilen ve anakronizmine rağmen varlığını sürdüren bu Üçüncü Cumhuriyet artığını savunmaya itimat edeceğine inanıyorum. Bizim için mücadeleler şu anlamı taşır: 'Fransız tarzı bir kamu hizmeti' varlığını sürdürmeye devam edecekse eğer, kendini tamamen yeni terimler içinde ifade edecek; yönetimin ve de hizmetlerin demokratik ortak-üretiminin yeniden ele geçirilmesinin demokratik dinamiği içinde, kamu hizmetinin yeniden inşasında bir ilk deney olarak ortaya koyacaktır. Bu mücadeleler dolayımıyla bugün yeni bir sorunsal, kurucu niteliği olan bir sorunsal ortaya çıkıyor. Anlamamız gereken şey, hizmetlerin bu yeni 'kamusal niteliği'nin ne anlama geldiğidir: kamu hizmetlerinin kendilerini hem özelleştirmeden ve dünya pazarının kurallarından kurtarmasına hem de ulus devletin küreselleştirici ve doğrudan kapitalist işlevli eyleminden doğan ideolojik mistifikasyondan sıyırmasına izin veren yeni nitelik. Mücadelelerde, bu sorunsala ilişkin farkındalık zımnen bulunmaktaydı. Mücadelelerin altüst edici potansiyelini temsil eden bu farkındalıktı. Dahası, eğer bugün hizmetlerin, bunlar ister devlete ait isterse özel olsun, tüm üretkenlik biçimlerinin 'küresel biçimini' oluşturduğu doğruysa; ve yine, hizmetlerin üretim ve dolaşımın bütünlüğü içinde işbirliğinin rolünün nasıl merkezi ve örnek olduğunu gösterdiği doğruysa; o zaman bu yeni 'kamu/sal' kavramı, toplumsallaşmış üretimde her yeni deneyin paradigmasını oluşturacaktır.

Özetlemek gerekirse: kapitalist sistemin ve özel birikimin yeniden üretimine izin veren bir bakış açısıyla, devletin vasiliği altındaki etkinliklerin bir toplamı olarak kamusal artık sonlanmıştır. Kendimizi yeni bir kamu/sal kavramıyla karşı karşıya buluyoruz. Başka bir deyişle, içinde servetin gelişmesi ile demokrasinin gelişmesinin birbirinden ayırt edilemez hale geldiği, karşılıklı etkileşim temelinde düzenlenen bir üretim kavramıyla yüzyüzeyiz; aynen, toplumsal ilişkilerin karşılıklı etkileşim halinde genişlemesinin, üretken öznelerce yönetimin yeniden ele geçirilmesinden ayırt edilemez oluşu gibi. Sömürünün ortadan kaldırılması burada görünebilir olur; çünkü artık bir mit olmaktan çıkarak, somut bir ihtimal olarak belirir.

V

Ancak 'kamu/sal'ın bu yeni öznel boyutu sadece 'toplumsal' işçileri, başka bir deyişle toplumsal hizmetlerdeki işçileri etkileyen bir şey değildir. Görmüş olduğumuz gibi, 'kamusal'ın bu yeni öznel boyutu hizmetlerin ortak-üreticilerinin öznelliğini ve böylece çalışan tüm yurttaşları etkileyen bir şeydir. Böylece mücadelelerin "*Tous ensemble*" ("Hep birlikte") sloganında, yeni bir cemaatin, tanınmaya uğraşan üretken bir toplumsal cemaatin açığa vurduğunu okuyabiliriz. Talep edilen bu tanınma, ikilidir: İlkin, işçi sınıfının hareket boyunca süren yeniden kompozisyonunun dinamiğinin tanınmasıdır; yani bu mücadele cemaatinde tüm işçilerin, konumları nedeniyle üretken işbirliğinin asli belkemiğini oluşturan işçi sınıfıyla ortaklaşa yer aldığının (ki bu, sürecin ilk dinamiğidir) tanınmasıdır. İkincisi; hizmetlerin hem mücadele halindeki cemaat hem de toplumsal servetin üretiminde çalışarak hizmetleri kullananlar tarafından yeniden sahiplenildiğinin tanınmasıdır.

Bu yüzden mücadele, yöneldiği amacın önceden canlandırılması işlevini görmektedir: Mücadele yönteminin kendisi, yani kazanmak için "birlikte olmak" yöntemi; başka bir deyişle, kapitalizmin dışında ve ona karşı olarak toplumsal servet yaratmak için 'birlikte olmak,' nesnel hedefin önceden canlandırılmasıdır.

Burada beni ilgilendiren şey, yaşadığımız mücadele içinde ve özellikle de kamu hizmetlerinin içerildiği alanlarda 'cemaat' kavramının önemli eklemlenmelerle zenginleştirildiğini göstermek. Cemaat kavramı sıklıkla, hatta özellikle de altüst edici düşüncede, sömürünün somut eklemlenmelerini bulanıklaştıran bir şey olarak ele alınmıştır. Çünkü kavramın, toplumsal öznelerin birlikteliğinin bütünlüğünü veren şeyin birleşme ve üretim sürecinin çelişkili eklemlenmesi değil de işlev birliği olduğunu göstererek, sömürünün somut eklemlemelerini dümdüz ettiği düşünülür. Çözümlediğimiz mücadele sürecinde ise, ilk kez aşırı derecede eklemlenmiş olan bir cemaatin ortaya çıktığını; içinde çeşitliliğin tüm niteliklerini bulunduran ve bütünlüklü bir üretken varlık olarak kendisini iktidara karşı konumlandıran bir *Gemeinschaft*'ı gördük.

Hareket üzerine geliştirdiğimiz düşünüş bu yüzden bizi 'kamusal'ın, tam da eklemlenmelerinin zenginliği sayesinde, üretim düzeyleri ile kumanda düzeyleri arasında bir ayrım gerektirmeyen bir toplumsal işlevler toplamı olarak ele alınacağı daha yüksek bir üretken örgütlenme düzeyine geçiş sorununu ortaya koymaya itiyor. Ayrımın aksine, üretken işlevin içinde kumandanın yeniden ele geçirilmesi ve toplumsal ilişkilerin inşası, bundan böyle bir süreklilik oluşturuyor. Otonom bir toplumsal cemaate, komünizme geçiş problemi, artık sadece devlete karşı mücadele biçiminin tanımında bulunmayacak; tam tersine esas olarak, oluşacak cemaat tarafından üretken işlevlerin yeniden sahiplenilmesini mümkün kılacak prosedürlerin ve biçimlerin tanımında bulunacak.

"*Tous ensemble*" komünizme geçiş projesidir. Bu mücadeleler, şeylerin bugünkü halinin gerçek dönüşüm hareketini yeniden kendi adıyla çağırmaya başlamamızı mümkün kılıyor. Ve muhayyilemizde gerçek hareketi ve tarihin gelişimini yeniden şekillendirmek için yapılması gereken iş çok büyükken, bir yandan da, bu iş için tutkuyu tercüme eden ifadeler aracılığıyla hareketin ütopyasına şekil vermeye başlayabiliriz.

VI

"*Tous ensemble*" sloganı hareket tarafından konjonktürel bir biçimde, özel sektördeki işçilerin grev hareketine katılmalarına davetiye çıkarmak için atılmış ve benimsenmişti. Sloganın zaman içinde kendini nasıl dönüştürdüğünü gördük. Ancak başlangıçtaki davetin, bu ilk anlamlandırıldığı biçimiyle yüzüstü bırakıldığı doğrudur. Neden? 'Tüzel' olarak ekonominin özel sektörü denen sektöre mensup işçilerin mücadeleye katılmamış olmaları nedendir?

Özel sektördeki işçilerin greve gitmemesi olgusunun nedenlerine yönelik açıklamalar, gerçekçiliğe dayandırılmaktadır: bunlar, ücretli işgücünün (bireyselleştirilmiş olan ve bu yüzden grev eylemi durumunda patronlardan gelecek doğrudan baskıya tabi bir işgücünün) yapısına ilişkin haklılaştırmalardan, endüstri ve hizmet üreten özel sektörlerdeki sendikacılığın krizinden kaynaklanan haklılaştırmalara dek uzanır. Bu açıklamalar, tüm gerçekçiliklerine rağmen özel teşebbüsün yapısal bir unsurunu unuturlar: Burada üretici yapıyı kamusal hizmet yapısına dönüştürme eğiliminin açık olmadığını; bir yandan imalat sanayinin süren güçlü varlığı, öte yandan da özel kâr kurallarının meş'um üstünlüğü sayesinde gizli kaldığını ve de sıklıkla mali modeller aracılığıyla yeniden yorumlandığını unuturlar. Belki de burası, imalata bağlı üretici işlevlerin binbir şekilde yok olma yolunda olduklarını; bunun bir sonucu olarak da, imalat arenasındaki işçi sınıfı katmanının işsizlik şantajına en duyarlı ve bu yüzden de en güçsüz olan kesim olduğunu söylemenin yeridir. Ofansif mücadelelere davranmaya daha az muktedir olmalarının nedeni de kesinlikle budur. Tam da bu durumda bir paradoksa kilitlenmişlerdir: Mücadeleye girdikleri anda, bunu aynı zamanda bugün ücretlerini almakta oldukları üretim yerlerini tahrip etmek için yapıyor olacaklardır. Bir anlamda, bir önceki çağdaki Fransız Devrimi'nin köylülerine benzerler: tabi oldukları üretim sisteminin değil, içinde ezilecekleri bir başka üretim sisteminin zaferini garantilemek için mücadele ediyorlardır.

Ne var ki bu yorum sadece özel imalat sektöründeki işçi sınıfı için uygundur. Özel sektöre bir bütün olarak bakarsak, hizmet şirketlerinin gittikçe daha çok boy gösterdiğini görüyoruz. Büyük imalat kaygıları, doğrudan ve dolaylı üretken işlevlerini kitlesel bir şekilde gittikçe daha çok 'dışarı veriyor.' Bunları ticari hizmetlere indirgiyor ve toplumsal üretim bağlamına sokuyorlar. Ve özel hizmet

sektörü içinde, kamusalın yeniden keşfi ve böylece yeni proletaryanın yeniden kompozisyonu, mümkündür. Bu, özel sektördeki işçi sınıfı unsurlarının, temel nitelikleri olarak esneklik ve mekansal hareketliliğe kavuştukları alanlarda mümkündür. Diğer bir deyişle, kamu sektöründe olduğu gibi, temelde toplumsal işbirliğinin sömürülmesi dolayımıyla kârın oluştuğu alanlarda.

Aralık 1995'teki mücadelelerde, özel sektöre mücadeleye girmesi için çıkarılan davet, gecikme ve karmaşa tarafından belirlendi. Bu davet özel imalat sektörünün işçilerine geleneksel biçimde başvurularak yapıldı. Oysa mücadele sürecinde, kendilerini kamusalın yeni kavrayışı içinde (yani, üretken toplumun inşası ve demokratik yönetimi içinde servet üretiminin kolektif olarak yeniden ele geçirilmesinde) tanıma fırsatını yakalayanların, işçi sınıfı ve hizmet sektörlerinin, hatta özel-sektör hizmetlerinin işlemcileri olduğu ortaya çıktı.

VII

Şimdi Aralık mücadelesinin öznesini tanımlama işine geri dönebiliriz. Eğer yüzeysel bir düzeyde kalınırsa, 'kamu hizmetleri'ndeki işçilerle ilgilendiğimiz söylenebilir. Ama daha yakından bakılırsa, bu işçiler 'toplumsal işçiler' olarak belirirler; diğer bir deyişle, toplumsal ilişkilerin üreticileri ve böylece toplumsal servetin üreticileri olarak. Üçüncü ve daha da yakından bir bakışta bu tanımlama, hizmetlerin müşterilerinin, başka bir deyişle genel olarak yurttaşların, mücadelenin ortak üretiminde etkin oldukları olgusu ile güçlenir. Dördüncü olarak, bu hizmetlerin niteliğinin kamusal olması olgusunun onları sömürünün sratejik hattı kıldığı ve böylece bu hattaki yeni çelişkilerin dolayımıyla ofansif mücadelelerin geliştirilebileceği açığa çıkar. Nihayet beşinci olarak, özel sektördeki hizmet işçilerinin (başka bir deyişle, çoğunlukta olan ve özel sektörün hizmete yönelik yeniden yapılanmış kesimindeki işçilerin) bu mücadeleler döngüsüne çekilebileceği açıktır.

Ancak, 'toplumsal işçi,' gayrimaddi bir işçidir. Öyledir, çünkü hayli eğitimli bir unsurdur, çünkü işi ve çabası esasen entelektüeldir, çünkü etkinliği işbirliğine yöneliktir. Bundan böyle toplumun ve iktidar yapılarının merkezinde bulacağımız, dilsel eylemlerden ve işbirliğine yönelik etkinliklerden oluşan bir üretim olacaktır. Öyleyse toplumsal işçi, işin yeni entelektüel ve işbirliği niteliği taşıyan yapısına katıldığı ölçüde gayrimaddi olacaktır.

Öte yandan işin bu yeni doğası, hala 'bios'tur; tamamen ihtiyaçlardan ve tutkulardan, tikelliklerden ve birbirini izleyen kuşaklardan oluşan bir hayattır. Aralık mücadelesine katılanlar, mücadeleleri ve hedefleri dolayımıyla, tüm karmaşıklığı içinde hayat denen şeyin bütününün, hem mücadelenin hedefi hem de öznelliğin üretimi olduğunu; böylece de toplumsal işbirliğinin sermayenin gelişimine köle olmasının reddiyesi olduğunu gösterdiler.

Grevci işçilerin hükümete söyledikleri gibi, herhangi bir olayda, birleşmiş emeğin bu kolektif entelektüel doğasına uygun özgürlüğü tanımak istemezseniz, en kısa sürede onun gücünü tanımaya ve bunun kaçınılmaz olduğunu kabul etmeye mecbur bırakılırsınız. Ve bu gerçekliği tamamıyla hesaba katmadıkça, ücretler, toplumsal yeniden üretim ve siyasal-ekonomik anayasa üzerinde pazarlık yapmanızın imkansız olduğunu görürsünüz!

Telekomünikasyon ile —eğitim ve öğretim anlamıyla— formasyon , gayrimaddiliğin bakış açısından, karşılıklı etkileşen kamunun, 'bios'un en önemli sınıf sektörleridir. Burada kendini bios olarak ortaya koyan, Marx'ın ileri kapitalizm için temel üretim faili olarak gördüğü 'Genel Zeka'dır. Formasyon süreçlerinde, emek gücü, kişinin kendi hayatı ve gelecek kuşakların hayatları boyunca, sadece etkin tikellikler arasındaki değil, bunlar ve dünya ve onu saran *Umwelt* [çevre] arasındaki tüm karşılıklı etkileşimde; insan etkinliğinin kurduğu ve yeniden kurduğu durmak bilmeyen bir süreçte kendini hep yeniden inşa eder. Telekomünikasyonun pek yakında üretici simgelerin, kooperatif dillerin dolaşımının bütününü temsil edecek olması verili olduğundan, telekomünikasyon araçları böylece, insan beyinlerinin yeniden kendilerine mal ettikleri bu sabit sermayenin harici yönünü oluştururlar. Ve öznelliğin üretim süreçlerinin, üretici öznelliklerin köleleştirilmesi süreçleri ve artı değer/kârın oluşturulmasıyla karşı karşıya gelmeleri, formasyon ve telekomünikasyon dolayımıyla gerçekleşir. Böylece yeniden ele geçirme biçimleri üzerindeki mücadele, bu eklemlenmeler üzerinde yoğunlaşır; çünkü formasyon ve telekomünikasyon, kamu hizmeti üretiminin en yüksek noktasını ve en açık yapısını temsil ederler.

VIII

Aralık 1995'teki mücadeleler, devrimci kuram için müthiş bir meydan okumadır. Burada hem maddi hem de gayrimaddi sektörlerdeki işçiler hegemonik olmuşlardır; diğer bir deyişle, üretken niteliklerinin bütünlüğü içinde toplumsal işçi haline gelmişlerdir. Bunun sonucu olarak bu mücadeleler, ileri kapitalizm, ya da tercih ederseniz, postmodern ve/ya da post-endüstriyel kapitalizm düzeyine yerleşmişlerdir. Hizmet sektörü işçileri, toplumsal üretkenlik meselesini ön plana çıkarırlar ve onun gelişmesine karşı duran çelişkileri göz önüne sererler. Kapitalist kumandadan kurtuluş sorunu ve kapitalist üretim tarzından özgürleşme sorunu, burada yeni biçimlerde sunulur; çünkü burada sınıf mücadelesi kendini tamamen yeni bir şekilde sunmaktadır. İmalat endüstrisi ve burada çalışan işçiler, sınıf mücadelesini başlatmakta ve önderliğinde sahip olmuş oldukları merkezi rolü kesinlikle kaybediyorlar. Buna mukabil, hizmet alanında çalışanlar ve hatta özellikle gelişmiş ekonomilerin özel hizmet sektörlerinde çalışanlar, devrim için mücadele alanına girmeye güçlü bir şekilde çekiliyorlar.

Bu yüzden kuram bugün bu gerçeklikle yüzleşmek zorundadır. 'Genel zeka' (başka bir deyişle, hegemonik gayrimaddi ve entelektüel emek) ile 'bios' (başka bir deyişle, yeniden ele geçirilmiş sabit sermaye olarak entelektüel emeğin, artık tamamen parazite dönüşmüş kapitalist kumandaya karşı koyduğu boyut) arasındaki ilişki üzerinde genel olarak çalışılması gerek. Ama hepsinden önce kuramın, toplumsal karşılıklı etkileşim ile onun siyasal biçimlerini, üretim ile siyaseti, üretici güç ile kurucu gücü birbirine yakından bağlayan ilişkiler üzerinde çalışması lazım. Kendi zamanında Lenin, proletaryanın ekonomiyi ele geçirmesi ile bu ele geçirişin siyasal biçimleri arasındaki ilişki sorununu zaten ortaya koymuştu. Onun zamanında ve ilgilenmek durumunda olduğu üretim ilişkileri bağlamında gerçekçilik, Lenin'in 'diktatörlük' teriminin bir çözüm temsil edebileceğini düşünmesine yol açmıştı. Bununla birlikte, devrim ile teşebbüsü birleştirme gereğini ilk olarak kavramış olan bu adama iftira etmeden, bizim özgürleşme ütopyamızın onun önerdiğinden radikal bir biçimde farklı olduğunu söyleyelim. Bunu başarma ve konuştuğumuzun ne olduğunu bilme ihtimalimiz var; çünkü, üretim bugün, sadece ve sadece 'demokrasi'nin oluşturabileceği ve yönetebileceği bir karşılıklı etkileşimler dünyası niteliğindedir. Demokrasi, üretenlere ait güçlü bir demokrasi; bugünkü işimizin ve çözümlememizin asli güdüleyici özü budur.

Devlete karşı 'kamu/salı' kurmak; sermayenin parazitliğine karşı üretenlere ait bir demokrasi temelinde çalışmak; (hizmetlerin gelişimiyle açığa çıkan) üretimdeki karşılıklı etkileşimin biçimlerinin siyasal demokrasinin (yenilenmiş) biçimleriyle eklemlenebileceği biçimleri tanımlamak; ve toplumsalın siyasal ortak üretiminin maddi örgüsünü gün ışığına çıkarmak: Böylece burada, kısaca, kuramın yeni görevleriyle karşı karşıyayız. Onları var eden mücadeleler kadar acil ve ziyadesiyle canlı görevler.

Daha yakından baktığımızda, postmodernitede yeniden üretimle ilgilenen sayısız kuramcının halihazırda benzeri sorunları ele aldığını görürüz. Liberalizmi tek düşünme biçimi olarak kabul etmemiş bir dizi toplumbilimleri araştırmacısı, özellikle de kapitalizmin kraliçesi olan ülkede, yani Amerika Birleşik Devletleri'nde, artan toplumsal işbirliği ile demokrasinin üretimi arasındaki ilişki sorununu aydınlatmaya çalışıyor.

Ancak Aralık mücadeleleri bu temaların çok ötesine geçer; çünkü problemi basitçe bir ihtimal olarak değil, bir gereklilik olarak ortaya koyar ve çünkü bu mücadeleler çözümü, çokluğa ait olan demokrasinin devrimci bir gerçek olduğunu göstererek öngörür. Öyleyse burada tali olmaktan çok uzak yeni bir temaya sahibiz: Üretimin bütünlüğünü ve toplumun yeniden üretimini yönetmek için, idareyi demokratik olarak yeniden ele geçirerek toplumsal işbirliğini devrimci kılmak ne anlama gelmektedir?

IX

Aralık 1995'teki mücadelelerle birlikte, siyasal etkinliğin yeni bir dönemine girmiş olduk.

Ortaya çıkan ilk aşikar sorun, geçici olarak durmasının ardından mücadelenin yeniden başlatılması; ve böylece kamu hizmetlerinde, ama hepsinin ötesinde özel sektörde, toplumsal işçi cephesinin nasıl genişletilebileceği ve güçlendirilebileceği sorunudur. Aynı zamanda, eğitim ve öğretimdeki (okullar ve üniversiteler vb.) ve telekomünikasyon alanlarındaki toplumsal öznelerce, devrimci hareketin inşası için yeni bakış açıları geliştirmeye ve bu mücadelelerin işçi-olarak-yurttaş ile birlikte ortak üretimini örgütlemeye yönelik yapılan katkıları, mümkün olan en geniş ve en güçlü terimlerle ifade etmenin yollarını bulmalıyız.

İkinci sorun burada ortaya çıkar: Aralık mücadelelerinde ifade edildiği biçimiyle, 'kamusal'ın yeni kavrayışıyla tutarlı olacak bir mücadele ve örgütlenme biçimini nasıl tanımlayacağız? Bu, biyopolitik bir ücrete, kamusal hizmetlerin yayılmasına ve de idarenin yeniden ele geçirilmesine yönelik olan kategori talepleri ile genel talepler arasında ilişkiler ve bağlantılar yaratılmasına giderek artan şekilde izin veren bir örgütlenme biçimidir. Şurası açık ki, mücadeledeki işçilerin kendilerini mekana bağlı düzeyde yeniden örgütleme ve Fransız sendikacılığının geleneksel profesyonel ayrımlarından kurtarma yönünde açığa çıkarttıkları yetenek, mücadelenin hedeflerinin birleştirici yeniden düzenlenmesi ve genel örgütlenme biçimi için bir paradigma olarak kabul edilebilir. Bir anlamda bu örgütlenme biçimleri, yeni (diğer bir deyişle, artık sadece sendikalist olmayan) saflaşma ve kitle politikası örneklerini önceden canlandırırlar. Bunlar, paradoksal biçimde işçi hareketinin örgütsel kökenlerine yeniden bağlanarak, üretimin post-Fordist örgütlenmesinin merkezi bir unsurunu açığa çıkarırlar: yani onun toplum bütününde yayılmışlığını. Bu yerel, bölgesel, kategoriler arası ve bileşik örgütlenme; ücretler ve toplumsal yeniden üretim koşulları üzerindeki mücadele yönünde işçilerin çıkarlarının genelleştirilmesi ve savunulması için, gerçekten sağlam bir temel sunuyor görünüyor. Ve aynı zamanda idarenin ve hizmetlerin, gerçekten radikal bir demokrasi mücadelesi perspektifinin açılmasını mümkün kılacak olan, "kamusal" olarak yeniden ele geçirilmesi inisiyatifini başlatabilmeyi de, yine kesinlikle bu kalkış noktası (sadece bu nokta) sağlayacaktır.

Çeviri: ÖZGÜR GÖKMEN

27

Topraksızlar Hareketi: Ölümlü Dünyada Yeni Bir Hayat*

RAÚL ZIBECHI

"Toprak hakkımız, söke söke alırız."

Brezilya topraklarında düşük yoğunluklu bir savaşın ayak sesleri duyuluyor. 1995'te Fernando Henrique Cardoso hükümetinin kurulmasıyla başlayıp, giderek kuvvetlenen bu savaşın arkasında Mouvement Sans Terre (MST), yani Topraksızlar Hareketi var (Mevzuya bakış açınıza göre, harekete 'Vatansız/Topraksız Hareket' demek de mümkün. Bu isim iki anlamı da kapsayacak güçte). MST, 1995'ten bu yana sürekli atak halinde: Çoğu devlete ait olan araziler, MST'nin hem yerel, hem ulusal ölçekte düzenlediği kitlesel eylemlerle işgal edildi ve ediliyor. Örneğin, bu eylemlerin en önemlisi sayılan ve 1997 Nisan'ında düzenlenen efsanevi Brezilya yürüyüşü elli binden fazla insanın katılımıyla ve %80'lik bir halk desteğiyle gerçekleşti. Toprak sahiplerinin bunlara verdiği karşılıksa, milis kuvvetlerini artırmak, polis ve ordunun aktif veya pasif desteğini almak ve paralı asker tutmaktan ibaret. Bu silahın geri teptiğini belirtmekte fayda var. Nitekim, halkın oluşturduğu polis-savar çeteler, toprak mücadelesinin ve toprak reformunun askeri boyut da kazanmasını sağladı.

Peki nedir işin içyüzü? MST'nin başarısı nereden kaynaklanıyor? MST pek çok açıdan Latin Amerika'nın en önemli toplumsal hareketi: Bunlardan biri, hareketin içinde yer alanların çokluğu ve doğrudan destek versinler vermesinler halk nezdinde büyük sempati toplamış olması. Ancak hepsi bu değil. MST, gücünü, örgütsel sağlamlığından ve siyasi arenada toprak, baskı ve toplumsal adalet temaları üzerinde düşünülmesini sağlamasından alıyor.

Bugün, yirmiden fazla eyalet ve yüzlerce cemaat içinde, üzerinde yaşadığı toprağa işgal etmek suretiyle yerleşmiş ve hayatını bu topraklar üzerinde kurmuş yüz kırk bin aile —yaklaşık bir milyon kişi— var. Bu sayı, Brezilya devletinden veya Latin devletlerinden koparılmış yedi milyon hektar demek. Köylüler bu topraklar üzerinde ya kolektif olarak ya da bireysel parseller üzerinde ekip biçiyor, bir nevi

*İnternetten indirilen ve Montevideo'da Nisan 1998'de yazıldığı belirtilen bu yazının sonunda, yayınlandığı kaynak veriliyor: *Inprecor*, Sayı 425, Haziran 1998.

komün hayatı sürüyor, kendi yöneticilerini seçiyor, sağlık merkezleri ve okullar kuruyor ve üretim-dağıtım kooperatifleri oluşturuyorlar. Bu arada MST'ye hem eylemlerine katılarak hem de gelirlerinden belli bir yüzde vererek katkıda bulunuyorlar. Ancak MST'nin vurucu gücü kamplarda yaşayan kırk bin aile —yaklaşık iki yüz elli bin kişi. Bu aileler, kendi topraklarına yeni yeni yerleşen ailelerin yanında bir tür 'barışçı' savaş ve sürekli eylem yürütüyorlar. Nasıl mı? Toprakları işgal ederek, buralardan kovuluncaya kadar direnerek, eyaletlerin başkentlerine kadar yürüyüşler düzenleyerek ve yol kenarlarında veya yerleşmeyi düşündükleri alanların yakınlarında kurdukları kamplarda güçlü halk örgütleri kurarak. Söz konusu kamplar MST'nin temel okulları olarak addediliyor. Bu 'okullar,' harekete katılmak isteyenler için birer kapı aynı zamanda. Çünkü MST, bünyesinde topraksız köylüleri topladığı kadar, bu kamplarda ve eylemlerde, açlığı yenme ve hayatlarını anlamlı kılma umudu bulan kentli işsizlere de kucak açıyor. Böylesi bir kapsayıcılık sayesinde de örgüt marjinalleşme riskini savuşturmuş oluyor.

Beş Yüzyıllık Toprak Savaşı

Latin Amerika'da toprak savaşlarının tarihi çok eskilere uzanıyor. MST'nin yayınladığı bildirilerde yer alan sözler de bunu doğrular nitelikte: "Hem Brezilya'da hem de bütün kıtada, toprak mücadelemiz fetihçiler vatanımıza ayak bastıkları anda başladı." Örneğin, koloni çağında, bu savaş, siyahların ücra toprakları işgal edip, buraları köle sahiplerinin ulaşamayacağı özgür topraklara, *quilombos*'lara dönüştürmek için verdikleri mücadele olarak çıkıyor karşımıza. Geçen yüzyılın ortalarından itibarense, çiftçi ayaklanmaları daha kitlesel bir nitelik aldı. Bunlardan en önemlisi olan Canudos isyanı (Bahia'da) binlerce yoksul köylüyü ayağa kaldırdı ve ancak korkunç bir katliam pahasına durdurulabildi. Bu yüzyılın başında Limpiao tarafından yürütülen 'toplumsal eşkıyacılık/çeteleşme' kıtanın kuzey-doğusunu sildi süpürdü. 1940-55 yılları arasındaysa, Minas Gerais, Maranhão, Goiás, Paraná ve São Paulo'da arka arkaya beş köylü isyanı patlak verdi. Belli bölgelerde olmasına rağmen bu çatışmalar oldukça sert ve köktenci ('dinci' anlamında değil) nitelikteydi ve köylülere kentleri zaptederek buralarda yerel iktidar kurma fırsatı verecek denli etkili oldular.

Toprak savaşında son dönemece, 1964'teki devlet darbesi öncesinde girildi. Komünist Parti'nin (PCB) öncülüğünde tarım işçileri dernekleri merkez bölgede geliştiler; 1954'te, Pernambouco bölgesindeki özel arazilerde Ligas Camponesas (Köylüler Ligi) kuruldu ve güneyde, Leonel Brizola tarafından yönetilen ve merkezi iktidarı ele geçiren topraksız köylüler (malumunuz, bu hareket daha sonra Topraksızlar Hareketi halini aldı) geniş toprakları işgal ettiler. İşgallerin vardığı nihai nokta, pek çok özel toprağa el konulması oldu.

MST yüzyıllarla ifade edilen köylü savaşları geleneğinde yer almışsa, bunda 1964-85 yılları arasında hüküm süren askeri diktatörlüğün getirdiği değişikliklerin payı var. Bu dönem, MST benzeri bir örgütlenmeyi elzem kılan şartları beraberinde getirmişti çünkü. Diktatörlük zamanında, her alanda uygulanan baskı sonucunda, her türlü örgütlenme çözüldü, köylü liderlerinin çoğu ya tutuklandı, ya katledildi, ya da sürüldü. Bu, örgütsel yaşamda tam bir duraklama devrine girilmesine yol açtı. Bunlara paralel olarak, dayatılan ekonomik model, kahve, pamuk veya temel gıda maddeleri ekilen binlerce parsel toprağın elden çıkarılmasına neden oldu. Köylülerin kitle halinde topraklarından edilmesi, başta Orta ve Güney Amerika devletlerindekiler olmak üzere, en fazla eski toprak sahipleriyle yeni işletmecilerin yüzünü güldürdü. Toprakların tekelleşmeye maruz kalması, köylüler üzerinde —tıpkı topraklarından edilen yerlilerin yaşadığı gibi— tam bir deprem etkisi yarattı. Ekilebilir toprakların yarısı toprak sahiplerinin ancak %1'inin elindeyken, toprakların %80'i işlenemez vaziyetteydi. Halbuki halkın %65'i değişen derecelerde olmakla beraber kötü beslenmeden muzdaripti. Bütün bunların zorunlu sonucu gerçekleşen kırsal göç ise en çok yirmi yaşın altındakileri vuruyordu. Yaşanan göç dalgasının, insanlık tarihinin bu kadar kısa bir sürede gerçekleşen en büyük göç dalgası olduğunu belirtelim. Topraklarından kovulan ve bir daha asla toprak sahibi olamayan köylülerin sayısı on iki milyonu buluyordu. Bu, MST'nin temelindeki güçtü.

Sözünü ettiğimiz dönem, kendiliğinden gelişen ve daha çok topraktan kovulmalara karşı verilen örgütsel altyapıdan yoksun tepkilere, çok sayıda çatışmaya, çiftliklerin yakılmasına sahne oldu ve çok sayıda kurban verildi. Bütün bu olup bitenler, topraksız köylüleri radikalleşme sürecine itti. Durum, 1975'te, yoksul köylülerin yanında yer alan Katolik Kilisesi'nin Commission Pastorale de la Terre'i (CPT) —Pastoral Toprak Komisyonu— kurmasıyla değişmeye başladı. Bu arada, Kilise'nin askeri diktatörlüğe —ki bu dönemde sadece Brezilya'da seksen bin dini cemaat kuruldu— karşı direnişin sac ayaklarından biri olduğunu belirtelim. 1978'den itibaren, topraksızlaştırma harekâtından en çok etkilenen bölge olan Rio Grande do Sul'da kitlesel işgal eylemleri başladı. Bunlar, daha çok kendi içine kapalı ve birbirinden bağımsız gelişen eylemlerdi. CPT, 1981 yılına doğru hem yerel hem de ulusal düzeyde bu hareketlerin liderlerini bir araya getirmeye başladı. Düzenli paslaşmalarla daha oturaklı bir hal alan bu koordinasyon, 1984'te topraksızların ulusal düzeyde ilk defa Parana Eyaleti'nde bir araya gelmeleri noktasına ulaştı.

"Hareketlerin Hareket"i

MST, bir anlamda, köylülerin modernleşmeye ve neoliberalizme verdikleri yanıttı. Pazarların açılması, ticaret tekelinin ihracat alanına doğru genişlemesi ve geleneksel bağların kırsal göç ve işsizlik yüzünden zedelenmesi gibi faktörler, demokratikleşme hareketinin örgütlenme ve hareket serbestisi sağlamasıyla bir nevi toplumsal patlamaya yol açtı. Öte yandan, MST, Hıristiyan etkisinde gelişen hareketlerden komünist militanların ve İşçi Partisi'nin yönlendirdiği eylemlere kadar birbirinden farklılaşan kültürlerin ve yine farklı temeller üzerinde gelişen bölgesel savaşların ifadesini bulduğu birleştirici bir yapıya sahip olmasıyla dağınık hareketleri bünyesinde toplamayı başardı. Hareket, gücüne güç katan bu yapıyı ilk günkü tazeliğinde korumaya devam ediyor. Hareketin bazı liderlerinin MST'yi 'bölgesel düzeyde ortaya çıkan yeni hareketlerin eklem kemiği' olarak tanımlamaları boş değil yani.

MST'nin sosyal oluşumu da farklılıkların bütünleşmesi özelliğini tamamlıyor: Hareket içinde, toprak sahibine kirayı ürün üzerinden ödeyen köylülerden tutun da, bu kirayı önceden belirlenmiş bir fiyat üzerinden nakit olarak ödeyenlere, *posseiros* adıyla maruf, 'mülk sahibi' etiketi taşımaksızın işgal ettikleri toprakları işleyenlere —ki sınırdaki tarım bölgelerinde yaşayanlar çoğunlukla bu sınıfa giriyorlar— kadar her tabakadan insan mevcut. Bu kapitalist-prekapitalist kombinasyonuna tarım işçileri, topraksız konakçılar, emeklerini mevsimlik olarak satan küçük toprak sahipleriyle beş hektardan daha küçük tarlalara sahip olan çiftçiler de ekleniyor. Hepsi bu kadar değil. MST, elli hektara varan topraklara sahip olabilecek, ancak bu konumları da hayli sallantıda olan çiftçi çocuklarını da barındırıyor bünyesinde. Böylece ortaya çıkan tablo gösteriyor ki, yaklaşık beş milyon aile topraksız. Görüldüğü üzere, mesele hayli ciddi. Fakat tam da bu vahamet MST'nin en güçlü noktası.

MST'nin ilk zamanlarına dönelim: MST'nin baş verdiği ilk günlerden itibaren, kentli pek çok direniş örgütü CPT'ye bağlı bütün Hıristiyan militanlarından önce harekete dahil olmaya başladı. Yine de, daha önce diktatörlüğe karşı direnişin mihenk taşlarından olduğunu belirttiğimiz bu dini kuruluşun MST'nin gerek yapılanmasında, gerekse mücadele yöntemleri ve çalışma biçiminin belirlenmesinde çok önemli bir rol oynadığını hatırlatalım. İlk kongrelerinden itibaren, MST toprak için yapılacak mücadelede üç büyük hedefe kilitlendi: toprak mücadelesi, hayatta kalma mücadelesi (ekonomik amaç), toprak reformu (sosyopolitik amaç) ve radikal siyasi değişikliklerle daha adil bir toplum için mücadele. MST'nin genel lideri Joao Pedro Stédile, hareketi anlatırken birbirini tamamlayan üç özelliği; sendikal, toplumsal (popüler) ve siyasi niteliği birleştiren bir 'kitlesel

toplum hareketi' nden söz ediyor. Bu tanımlama, MST'nin bir anlamda 'gizli köylü partisi' olarak algılanabileceği sonucuna götürüyor bizi ister istemez.[1]

Şimdi MST'nin nasıl çalıştığına bir göz atalım: Verimsiz bir latifundiyayı (eski yöntemlerle işletilen büyük özel topraklar) işgal etmeden önce, topraksız köylüler yöneticilerle pazarlık etmek için bir araya geliyorlar. Yöneticilerin göz dikilen toprağı gönül rızasıyla vermeyeceğinin belli olduğu uzun pazarlığı müteakip, söz konusu toprağa yerleşmek isteyen çekirdek kadronun zorlamasıyla işgal gerçekleşiyor. İşgal günü gizli tutuluyor. O gün gelip çattığında, çok sayıda köylü ve kimi zaman çok uzaklardan gelen 'işsiz' tarım işçisi bir araya geliyor. İşgal, bir savaşa açık davet olmaktan ziyade harekete katılan militanlarca düzenlenen törenle bayram şenliği niteliği alıyor.

Özel mülkü işgal eder etmez köylülerin yaptığı ilk iş ise plastik barakalar kondurmak oluyor. Kendilerine zaman verilirse yerleştikleri toprağı ekip biçmeye koyuluyorlar. Amaçsa önceden hiçbir şey çaktırmaksızın büyük bir çatışma başlatarak ve ekilmeyen topraklarla bu toprakları işlemeye hazır güçlü kolların olduğunu göstererek toplumun dikkatini çekmek. İstedikleri, işgal ettikleri toprağın mülkiyetini almaktan çok, devletin onlara yerleşecek toprak vermesini sağlamak. Bu yüzden mücadele yöntemleri, yurttaşlık görevlerine karşı barışçıl bir tam itaatsizliğe dayanıyor. Pek çok hukukçunun hareketin nedenlerini geçerli kabul ettiğine, hatta Vatikan'ın bile bir toprak reformunun yapılması gerektiğine dikkat çektiğine bakılırsa, göl maya tutmuşa benziyor. Elbette, bunca 'çatışma,' 'savaş,' 'mücadele' gibi şiddet içerikli sözcüklerin kullanımı 'barışçı itaatsizlik' sözüyle ciddi bir karşıtlık içindeymiş gibi gözükebilir. Gerçekte, köylüler toprak sahiplerine saldırma amacı gütmüyorlar: Zaten sayıları ve ellerindeki iş aletleri onları korkutmaya yetiyor da artıyor çoğu zaman. Ancak köylüler toprak sahipleri, polis veya ordunun saldırısına uğradıklarında kendilerini savunuyorlar. Kimi zaman ateşli silahlara başvursalar bile, çoğunlukla göğüs göğüse çarpışma yöntemini pek kullanmıyorlar.

Pek çok toprak boşaltmada şiddete başvuruluyor ve doğal olarak da toplu direnişle karşılaşılıyor. Son on beş yılda binden fazla MST köylüsü toprak sahipleri ve onların adamları tarafından öldürüldü. MST'nin güttüğü 'barışçı' direniş öncelikle iki önemli şeye yaradı: asıl şiddetin devletin büyük mülk sahiplerince kullanıldığını tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermeye ve büyük şehirlerdeki pek çok kurum ve kuruluşun desteğini sağlamaya. Uzun vadede MST, toprak işgallerinin en az işçi grevleri kadar meşru olduğunu kanıtladı.

---

1 Frei Sergio; Joao Pedro Stedile, *A Luta pela Terra no Brasil,* Página Aberta, 1993. Bundan önceki tüm alıntılar bu eserden yapılmıştır.

Piramit Örgütlenme

Birkaç günden fazla sürmeyen işgal savaşın sadece ilk adımı. Yerlerinden edildikten sonra, topraksızlar, yol kenarında yer alan ve devlet, belediye veya özel kişi tarafından bahşedilmiş bir toprağa yerleşiyorlar. Bu yerleşimler, yapılış şekillerinin çağrıştırdığının aksine, nüfusu 500 ila 800 arasında değişen gerçek şehirler. Bu sayı kimi zaman 2000'i bile geçiyor. Bir kampın ortalama ömrü dört yıl. Kamp, her üyesi toprak sahibi oluncaya kadar yaşıyor. Elbette buralarda hayat güllük gülistanlık değil. Nitekim yerleşmenin ilk aylarında pek çok ayrılan oluyor ve böylece bir nevi otomatik arınma gerçekleşiyor. Kalanlar mücadeleye devam ediyorlar.

MST yöneticileri ve militanları tarafından desteklenen bu kamplarda, insanlar yoğun bir örgütlenme ve eğitim sürecinden geçiyorlar. İkisi de, hem kampın ayakta kalması hem de tüm hareketin geleceği açısından yaşamsal önemi haiz. Kamp sakinleri, dışarıya yönelik eylemlerinde, toprak elde etmek ve toplumsal duyarlılığı harekete geçirmek için yorulmak nedir bilmeden çalışıyorlar. Bu etkinliklerin içinde yöneticilerle görüşmek, haftalarca taban teperek binlerce kilometre devirdikleri yürüyüşler düzenlemek, açlık grevleri yapmak, oruç tutmak ve halka açık yerlerde ufak çaplı saldırı eylemleri düzenlemek var. Eylemlerden biri de, komşu eyalet ve belediye topraklarını işgal etmek ya da buralardaki işgalleri desteklemek.

Ancak kamp yaşamı, aynı zamanda bir çıraklık dönemi olması itibariyle tüm sürecin en önemli bölümü. Öncelikle, harekete katılan köylülerin çoğu mevzuya bireysel açıdan bakıyorlar. Yine pek çoğunun öğretim düzeyi çok düşük: Bir köylü kara cahil değilse, en fazla okur-yazar seviyede; ki bu bile az rastlanan bir durum. Bunlara ek olarak siyasi bilinçleri hayli zayıf ve kolektif yaşama deneyimleri hemen hemen hiç yok. Bu yüzden de iç örgütlenme, 'çekirdek üs' tabir edilen ve genellikle aynı bölgeden gelen aileler tarafından sırtlanıyor. Bunların sayısıysa 10 ila 30 arasında değişiyor. Bu arada belirtilmesi gereken bir nokta da, bu kampların çok güçlü bir coğrafi çeşitlilik arz ettiği. Nitekim, kampa, binlerce kilometre kat edip arkasında koca bir yaşam bırakıp gelmiş pek çok insan var.

Her çekirdek üs, kamplarda işbölümü yapıyor öncelikle: azık ve gereçlerin sağlanması, sağlık, temizlik, marangozluk işleri vs. Her iş için bir sorumlu belirleniyor. Bu kişi, yeri geldiğinde, yapılacakları planlamak için düzenli olarak bir araya gelen 'hizmet ekipleri' ni idare etmekle görevli. Sözünü ettiğimiz işler ilk hamlede halledildikten sonra, 'genel koordinasyon' bu ekiplerin görevlerini, biraz önce anlattığımız dışarıya yönelik eylemleri ve toplum ve kurumlarla girilecek (kurulacak) ilişkileri tanımlıyor. Kampın en üst merciiyse, tüm kamp sakinlerinin katıldığı Genel Kurul. Düzenli olarak toplanan Kurul, çekirdek üssün sorumlularının da katılabileceği Genel Koordinasyon'u seçiyor.

Bu örgütlenmenin karmaşıklık derecesi kampın büyüklüğüne göre değişiyor. MST yöneticileri ve militanları, kolektif yönetim ve işbölümünü kaynaştırarak demokrasi ve karar alma süreçlerine mümkün olduğunca çok katılımı gerçekleştirmek amacını güdüyorlar. Böyle bir örgütlenme biçimiyle amaçlanan, savaşımın olduğu kadar, eğitim ve kolektif eğitimin gereklerine de uyum sağlanması.

Genel Kurul, karar almadan önce uzun uzun tartışıyor ve bir tür iç kanunname çıkarıyor. Kurallara uymamanın cezası, kınanmadan kamptan ihraç edilmeye kadar değişiyor. İçki tüketimi belli kurallara tâbi ve her nevi kavga, bir kadın veya çocuğa saldırı kesinlikle yasak.

MST, kadın sözünün de önemli oranda geçer akçe olduğu bir hareket. Kadınlar, her türlü eylemde ve MST içinde olduğu gibi, kampta da belirleyici bir role sahip. Kampları ziyaret eden bir kişi, MST'nin yönetim organları da dahil olmak üzere, önemli mevkilerde yer alan kadınların —özellikle genç kadınlar— sayılarının çokluğu karşısında hayretlere düşüyor. Aralarında, beslenme, bakım-onarım, sağlık ve eğitim işlerini düzenlemenin bulunduğu, kampın idamesini sağlayan işlerin görülmesi bir yana, sıcak çatışmalarda da bilfiil yer almaları, hareket içinde artan kadın ağırlığının en önemli göstergeleri.

Bir Halk Pazarı Doğuyor (Ve MST bir halk pazarı yarattı)

Fethedilen topraklar üzerinde kurulan birlikler bu zamana kadar söz ettiklerimizden başka bir şeyi daha temsil ediyor. Bu, başarılı bir toprak reformunun pekâlâ mümkün olduğunu göstermesi açısından da MST'nin temel zaferlerinden biri aynı zamanda. Köylülerin gözünde, onlara topraklarını geri vermesi veya yerleşecek toprak sağlaması için devletle savaştıkları yıllardan sonra 'yerleşmek,' her şeyden önce açlığı yenmek demek. Ve söz konusu kampların temsil ettiği şey, bu türden bir yerleşme: Çünkü kamplar, binlerce insanın karnının doyduğu yer. Toprakların verimsiz olmasına, zaten kıt olan zenginliklerinin de şuursuz bir sömürüyle yok edilmesine ve zehirli toksinlerin kullanılması yüzünden işlenmeleri hepten zora koşulmasına rağmen, buralara yerleşenler, eski sahiplerinin aldığından kat be kat fazla ürün alıyorlar.

Yerleşen köylüler, her türlü altyapı olanağından yoksun olmalarına ve kredi, teknik yardım ve mali kaynak bulmakta büyük zorluklar yaşamalarına karşın, yılmadan çalışıyorlar. Ortaya çıkan da gerçekten büyük iş. Başarısızlık oranı sadece %15. Bu oran FAO'nun kabul edilir bulduğu eşiğin de gerisinde.

MST, çoğunluk 25 hektarı bulan kendi parselini kendi ekip-biçmeyi tercih etse de, ortak çalışmayı teşvik ediyor. Ama çoğunluk, tarım makineleri satın almak, nakil ve stoklamayı beraber yapmak için birleşme yoluna gidiyor. Bu türden bir araya gelişler, üretimi ve yapılan işe göre kâr paylaşımını planlayan kooperatiflerin kurulmasının ilk adımı. Çoğunlukla yapılan, üretimi mümkün mertebe çeşit-

lendirerek tek tipleşmeyi ve tek kültürlülüğü önlemek. Kooperatif ve üretim dernekleri teknik destek ihtiyacını karşılamak, kimi kaynaklar için pazarlık etmek ve elde edilen ürünü en uygun pazar şartlarında piyasaya sürmek amacıyla bir çiftçi kooperatifleri konfederasyonu kurdular. 1997 yılına gelindiğinde, beş yılı alan kooperatifleri iyileştirme çalışmaları sonucunda ortaya çıkan tablo oldukça iç açıcı: yirmi dört tarım üretim ve hayvancılık kooperatifi, on sekiz hizmet kooperatifi, iki kredi kooperatifi, sekiz toprak reformu merkez kooperatifi ve yaklaşık on bir bin şubesiyle faaliyet gösteren dört yüzden fazla temel yapı kooperatifi.

Vaziyeti yine sayılarla özetleyelim: MST bünyesindeki tarım kooperatifleri otuz binden fazla aileyi bir araya getirirken, yirmi biniyle daha sürekli ilişki halinde. Bu kurumların gerek demokratik yapılarıyla, gerekse kooperatif içi katılıma dayanmasıyla alışılagelmiş kooperatiflerden farklı bir yapı arz ettiğini belirtmekte fayda var. MST'nin pek çok broşüründe de ifade ettiği gibi, bu alternatif kooperatif hareketi 'üretim ve satma araçlarının işçilerin eline geçmesine ve kentle köy arasında bir halk pazarı kurulması gereği'ne denk düşüyor. Elbette bu deneyimlerin pek çoğu, bireycilik veya bölgecilik tuzağına düşme riski taşıyor, hatta düşüyorlar da. Üstelik, bu alanlarda eylemlilik oranı haliyle kamplardakinden daha düşük. Oysa, topluluklar genellikle iş, şenlik ve toprak reformu için mücadele eden topraksızlara destek gibi konularda neredeyse kendiliğinden oluşan bir ortaklık kuruyorlar. İşte bu birliktelik sayesinde, ekonomik durum da elverirse, yeni topraklar işgal edenlere askeri destek sağlamak için militan görevlendirilmesi ve savaşan kampların temel gereksinimlerinin karşılanması mümkün olabiliyor.

MST yöneticilerinin gözünde hayli önemli, hatta 'stratejik' olan bir başka konu da eğitim. Bu hareket içinde yer alan herkes, yaşanan deneyimleri kalıcı kılabilmek, toprak reformu için sürdürülen mücadeleyi devam ettirmek, birlikte yaşamanın yeni biçimlerini bulmak, 'vatandaşlık haklarını kullanmak ve ülkenin siyasi hayatıyla geleceğin demokratik ve sosyalist toplumunda yeni insanı yaratma savaşına katılmak'[2] için eğitim ve öğretimin elzem olduğunun bilincinde. 'Bilgi latifundiyasını da işgal etmek'ten söz eden MST, eğitime katkı mahiyetinde onlarca kitap ve broşür yayınladı. Temel amaç, topraksızların kendi içinde eğiticiler yaratmak ve böylelikle kendi eğitimlerini kendilerinin yüklenmesini sağlamak. Buna bağlı olarak MST'nin öncelikleri arasında cehaletle mücadele etmek var. Bunun ardında yatan nedenleri, asgari okullaşma seviyesini yakalamak, Paulo Freire'nin yöntemlerini temel almak kaydıyla yetişkinlere okuma-yazma öğretmek, teknik alanda bağımlılığı kaldırmak için bu alanda eğitim vermek ve azami sayıda katılımı sağlayacak siyasi eğitim vermek olarak sıralamak mümkün.

MST, yukarıda sıraladığımız hedefleri yakalamak için kitap ya da broşürler yayınlamakla yetinmeyip, yöneticileri için Santa Catarina'da, her yıl yüzlerce staj-

2 Frei Sergio; Joao Pedro Stedile, *a.g.e.*

yerin geldiği bir okul açtı. Okul, MST'ye idari kadroları arasında ideolojik-siyasi uyumu kurma, bölgesel yönetimlerde özerklik sağlama ve siyasi partilerin olumsuz etkisini baştan savma olanağı verdi. Bunun, MST gibi, gücü ve zayıflığı, hem yapılanmasında, hem çalışma yöntemlerinde farklı geleneklerden beslenmek olan hareketler/oluşumlar için ne kadar önemli olduğu aşikar.

Eskisinin Bağrında Yeni Dünya

Beş binden fazla delegenin katıldığı 1995 kongresinden sonra, MST, hâlâ devam eden büyük bir saldırı başlattı. 1995'te gerçekleşen ve sayıları doksanikiyi bulan işgaller, 1996'da ikiye katlandı. Daha önemlisi, o zamana kadar güneyde ve merkezde yuvalanmış olan hareket, sağın ve toprak sahiplerinin en azılılarının yaşadığı kuzey ve kuzey-batıya da sıçradı. Her şey, MST'nin kongrede belirlediği strateji ve verdiği emirler doğrultusunda gidiyordu.

19 Nisan 1996'da, Pará'daki ve on dokuz topraksızın öldürüldüğü Eldorado de Carajás'taki katliamlar, hareketi daha da ateşledi. Pará'da iki yüz kamp ve üç yüz 'topraksızlar cemaati' kuruldu. Bu, MST'ye verilen desteğin en net olduğu bölgelerden birinde yüz binlerce hektar arazinin yoksul köylülere verilmesi demekti. 1997'deki ünlü Brezilya yürüyüşünün de ortaya koyduğu gibi, MST, Fernando Henrique'in neoliberal politikasına muhalefet eden tek güçtü. Bunun etkileri seçim kampanyalarına hemen yansıdı. Kampanyalar boyunca en çok tartışılan konuların başında toprak reformu geliyordu. Seçilen başkan, iki yüz seksen bin ailenin 'yeniden topraklandırılacağını' taahhüt etti. Oysa bugüne kadar topraklandırılan ailelerin sayısı sadece on beş bin. Gerçi hükümet altmış bin köylünün toprağa kavuştuğunu iddia ediyor; bu sayının doğru olduğuna inansak bile, vaat edilene yaklaşıp yaklaşmadığı bir muamma olsa gerek. 'İlerlemeci' kisvesi altında hareketi engellemeye çalışan bir hükümete rağmen MST'nin gücünü artırması da, bu türden göz boyamalara pabuç bırakmamasından kaynaklanıyor büyük ihtimalle.

MST, son seçim kampanyalarında da karşısında yer alanları derin endişelere garketti ve İşçi Partisi'nin ve sendikaların tereddütlerine rağmen —bazıları buna 'topallama' diyor— ülkede neoliberalizmin ana muhalifi oldu. MST iki durumdan yararlanmayı bildi: Toprak reformuna duyulan sempati ve hareketin etkinliğinin artması. MST böylece, kurumsal oluşumlar ve siyasi partilerden bağımsızlaşarak özerkliğini kuvvetlendirebildi. Bugün de geçerliliğini koruyan bu konumu sayesinde MST, sürekli yoksullaştırılan kentli sınıflara (*favelas*'larda yaşayan, işsiz, evsiz-barksızlar) ulaşma, gerek sendikal bürokrasi, gerekse seçim - odaklı solun hiçbir zaman hesaba katmadığı yığınlarla bağ kurma olanağını buluyor. Fakat Brezilyalı işçi hareketinin yarattığı konjonktürün ötesinde, MST Latin Amerika'da, bu zamana kadar yapılamamış bir şeyi başardı: sınırların ötesine geçmeyi ve yüz binlerce, hatta milyonlarca insanı ortak bir inanç etrafında birleştirmeyi ve tüm ezilenlerin

kendi ifadelerini buldukları ve bir kardeşlik duygusuyla hareket ettikleri bir saha yaratmayı. Bu kıtada hiçbir yoksul kendisini yalnız ve çaresiz hissetmiyor artık.

Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor (mu?)

Pek çok toplumsal hareketin teorik altyapısı bilinen formüle dayanır: var olan kapitalist topluma karşı çıkma, ama aynı zamanda onu üreten şartları da içinde barındırma. Malumunuz, hiçbir hareket bağrından çıktığı toplumu tamamen inkâr edemez veya onu tamamen yıkamaz. Devamlılık, kendini çoğunlukla örgütsel yapıda (bu da köklerinden kopmuş, hareketi kişisel çıkarlarına alet eden liderlerin ortaya çıkmasına uygun bir zemin oluşturur), üyelerinin hemen hemen hiç söz hakkı olmadığı dikey yönetim ilişkilerinde gösterir kendisini. İstenen, otoriteye tam itaattir.

MST'nin özelliği, var olan toplumla olan köprüleri neredeyse tamamen atmasından kaynaklanıyor. Ya da en azından, yeni toplum biçimi eskisinden çok daha fazla ağır basıyor. Akılda tutulması gereken belli başlı noktalar var:

1. James Petras'ın belirttiği gibi, MST, pek çok yönüyle 'yeni kuşak toplumsal hareketler'in öncüsü. Bürokrasinin hemen hemen hiç olmadığı ve güçlü bir ahlâk duygusunun belirleyici olduğu (harekete duyulan bağlılık kastediliyor olabilir) MST, özünden kopmamış bir hareket. Ayrıca, bütün liderlerinin, katılım, evrenselleşme, demokrasi, mesleki ve siyasi eğitim adına bildik yaşam kalıplarını reddetmeleriyle de diğer hareketlerden ayrılıyor.[3]

2. Öncelik doğrudan eylemde. Böylece, partiler, sendikalar, hatta entelektüeller ve üniversite çevresine karşı mutlak özerklik korunarak, bürokratik kanallarda kaybolunmuyor.

3. Farklı toplumsal hareketlerin mücadelelerini dayandırdıkları temaların hepsine sahip çıkılıyor, hepsi hareketin içine katılıyor. Bu temalar, kadın sorunundan ekolojiye, kimlik sorununa dek uzanıyor.

4. Maddi olanakların yetersizliği, hareketin mistik yönünün kuvvetlenmesine yarıyor. Böylece, geleneksel örgütlere özgü araçsal ilişkilerin yerini, kardeşlik ve dayanışma duyguları alıyor. Hareket içinde yer alan herkesin önceliği yeni kadın ve erkeğin yaratılmasında.

5. MST, varoluşun bütün yanlarını kendi eylemine katıyor. Bu az önce sözünü ettiğimiz, kendini tek bir alanla, hedefle sınırlamama ilkesine denk düşen bir anlayış. Siyasi, toplumsal, ekonomik, dini, kültürel vs. hiçbir alan MST tarafından dışlanmıyor. Bunun en somut örneğiyse kamp deneyimi. Eğitime verilen önem sayesinde, kamptakilerin bir yandan işçi hareketini kavramaları, diğer yandan da kendi özlerini tanımaları mümkün oluyor. Yönetilenleri safdışı etme, onları sessizleştirme amacı güden burjuvazinin

3 James Petras, La Izquierda Devuelve el Golpe, Ajoblanco, Barselona, 1997.

aksine, MST bünyesindekileri eğitiyor. Böylece, sistemin dayandığı ve kendini yeniden üretmesine yarayacak değerler bertaraf edilmiş oluyor. Bu şekilde MST, belki de farkında olmadan yeni toplumun temellerini atıyor.

6. MST, eski toplumun bağrında yenisini yaratarak aynı zamanda toprak reformunun temelini atıyor. Böylece bu reformu devletin insaflı (!) ellerine yahut her şeyin yine tepeden belirleneceği devrimci bir idari kadroya bırakmak yerine, aşağıdan başlattığı bir değişimle bu reformun oluşum koşullarını bizzat belirlemiş oluyor. MST kampları, yerleşik kodların reddedildiği, bir tür karşı iktidar alanları olmaları itibarıyla çok önemli yaşam alanları. Bu alanlarda, insanlar sadece üretim araçlarına sahip olmak için değil, aynı zamanda yeni bir öznellik, yeni bir insanlık üretmek ve 'bireysel ve toplu olarak öznelliğin üretimini sahiplenmek'[4] için çalışıyorlar. Bütün bu deneyimlerin dışında bir sosyalizm hayali mümkün olabilir mi?

7. MST'dekiler eylemlerini iki araca dayandırıyorlar esas olarak: Toprak, yani üretim ve yeniden üretim araçlarına sahip olarak yeni insan ilişkileri yaratacakları fiziksel bir alan; ve Etik. Bu, harekete şu ya da bu şekilde dahil olmuş herkesin, MST'de aktif görev alanların ve militanların mücadeleye birkaç saatten fazlasını ayırdıklarının bilincinde olmalarından kaynaklanan bir kardeşlik ve dayanışma duygusu olarak tanımlanıyor.

Elbette MST eski kültürün de birtakım özelliklerine ve sol partilerinkine benzer örgütlenme biçimlerine sahip. Bu, özellikle yönetim kademelerinde geçerli olan bir durum. Bunun ne derece farkındalar bilinmez ama, yöneticilerin bürokratik bir yapılanmayı mümkün kılacak pratiklere meydan vermeyecekleri söylenebilir rahatlıkla. Emin olunabilecek bir başka nokta da, kurulan birlikleri, onları boğmak için alesta bekleyen sistemin kandırmasına izin vermeyecekleri.

Bütün bu saydığımız tehlikelerin panzehiri yok. Hareketin geleceği, gerek köyde, gerekse kentte yapılacak toplumsal savaşların ulaşacağı nokta. Fakat tüm bu sakınımlı düşüncelerin ötesinde, bu topraklarda gerçekleşen en önemli toplumsal hareket, önümüzde, işçiler için yeni alanlar fethetmeye, buradan hareketle de daha adil bir topluma geçme biçimlerini bulabileceğimiz bir yol açıyor. MST'nin amacı, günün birinde artık ona gereksinim duyulmayan bir noktaya varılması elbette. Bizim de temennimiz o yönde.

Çeviri: MAYA ARIKANLI

---

4 Félix Guattari, Caosmosis, Manatial, Buenos Aires. Yazar, 'Üçüncü Dünya'nın geleceğinin, giderek çölleşen bir toplumsal doku bağlamında, öncelikle kendi öznelleştirme süreçlerini yeniden öğrenme kapasitesine bağlı olduğu' görüşünde. Bunu önerdikten sonra Brezilya'dan bahsederken, burada yaşanan deneyimleri, 'ilginç yeniden toplumsal yapılanma pratikleri' olarak nitelendiriyor.

28

Başka Bir Dünya Mümkün mü?

Porto Alegre Deneyimi, ATTAC Hareketi ve Dünya Sosyal Forumları

MAYA ARIKANLI

Meksika yerlilerinin siyaset sahnesine girmek için seçtikleri tarih, NAFTA'nın yürürlüğe girdiği tarih olan 1 Ocak 1994'tü. Neoliberal küreselleşmeye karşı bu ilk sembolik isyanın ardından, 1999 yılında Seattle'da Dünya Ticaret Örgütü toplantısını protesto eden gösterilerle başlayarak, 'küreselleşme karşıtı hareketler' deyişi dünya gündemine girdi. Seattle'ı dünyanın çeşitli kentlerindeki büyük eylemler izledi. Davos'ta, Cenova'da, New York'ta, Prag'da eşitsizliklere, adaletsizliklere karşı sürekli isyan vardı. Brezilya'nın Porto Alegre kentindeki Dünya Sosyal Forumları ise isyanın yanı sıra yeni bir dünyanın, daha dayanışmacı ve insani bir yeryüzünün teorik ve pratik çerçevesini çizmeyi kendine amaç edindi.

Üç yıldır ocak ayında yapılan bu forumların en etkin grubu ise ATTAC oldu. ATTAC Türkçede "Yurttaşlar Adına Finansal İşlemlerin Vergilendirilmesi Amacıyla Ortaklaşma" ve yine ilk dile geliş biçimiyle, "Yurttaşlar Adına Tobin Vergisi Eylemi" anlamına geliyor. ATTAC hareketinin kaynağı, 1997 Aralık ayında Ignacio Ramonet'nin *Le Monde Diplomatique*'te yayınlanan yazısındaki bir çağrıya dayanıyor. Yazının başlığı "Piyasaları Silahsızlandırmak." Ramonet bu yazısında tüm dünyaya sorduğu bir soruyla Tobin Vergisi'ni gündeme taşıyor: "Neden yurttaşlar adına Tobin Vergisi eylemini tüm yeryüzüne yayacak bir oluşum yaratmıyoruz?" diye sorarak Nobel İktisat Ödüllü İngiliz İktisatçı James Tobin'in 1972 yılında önerdiği vergi uygulamasını tartışmaya açıyor. Tobin'in önerdiği verginin dünyalı bir dayanışma vergisi olduğunu ve bu verginin, birçok kuruluşun, örgütün yan yana gelerek ve devletler üzerinde sivil bir güç oluşturarak etkin hale getirilmesi gerektiğini belirtiyor. Tobin, döviz piyasalarındaki spekülatif işlemlerin sabit bir oranda vergilendirilmesiyle (%0,51) yıllık yüz milyar dolarlık bir toplamın[1] ortaya çıkacağını ve bunun da dünya üzerindeki eşitsizliklerle mücadele eden uluslararası örgütlere, yoksul ülkelerdeki kamu sağlığı ve eğitimi harcamalarına, gıda sorunlarının giderilmesine ayrılabileceğini savunuyor. Ramonet, Tobin Vergisi'nin küreselleşmeye karşı yürütülecek direnişin bir parçası, kolektifliğin yeniden inşasını ve daha dayanışmacı bir devletin oluşmasını desteklemek amacıyla küreselleşmenin yayılmasını engelleyecek bir bariyer olabileceğini vurguluyor. Bu verginin mali spekülasyonlara yönelik bir saldırıyı beraberinde getireceğini ve küreselleşme mekanizmasının merkezine müdahale edeceğini söylüyor. Böylece Tobin

1 Tobin vergisinin %1'in yarısından biraz daha az olması öngörülüyor. Oran %0,25 olduğunda, spekülatif sermayenin hacmine bağlı olarak 290 milyar dolarlık; %0,1 olduğunda ise, 166 milyar dolarlık bir toplamın açığa çıkacağı belirtiliyor.

Vergisi günümüz küresel iktidarının çekirdeğini, yani mali iktidarı hedef alıyor. Mali sermaye hedef alındığında dünyanın yağmalanmasına 'dur' denilmiş oluyor. Ramonet, Tobin Vergisi'ni dayatmanın finans iktidarına, mali spekülasyon cennetlerine, Üçüncü Dünyanın borçlandırılmasına cepheden saldırı düzenlemek olduğunun üzerinde duruyor. Vergilendirilmeyen bir sektörün servetine el koymanın dünya yurttaşları ile dayanışmanın bir yolu olduğunu belirtiyor.

Tobin'in (dolaylı olarak) ve Ramonet'nin çağrısına ilk yanıt Fransa içinden geliyor. 16 Mart 1998'de, yurttaşlardan, sendikaların, gazetelerin ve çeşitli örgütlerin temsilcilerinden oluşan bir platform toplanıyor. Bu platform finans piyasalarına, ulusaşırı şirketlere, büyük medya devlerine ve bunların şekillendirdiği yeryüzündeki iktisadi ve toplumsal eşitsizliklere karşı direniş kararı alıyor. Yeryüzünü sarmalayan bir düzeni, yine yeryüzünü sarmalayan eylemler, sözler, atölyeler ile sarsmayı kendine amaç ediniyor. Yeryüzü halklarının kaderlerini belirleme ve tartışma gücünü dünyaya anlatma uğraşısına girişiyor. Ulusal ve uluslararası ölçekte yeni düzenleme ve kontrol araçlarını devreye sokmanın yollarını arıyor, izlerini sürüyor. 17 Ekim 1998'de yapılan ilk ulusal buluşmanın ardından, 11-12 Aralık 1998'de, Fransa'daki ATTAC örgütlenmesinin daveti üzerine, Paris'te uluslararası bir toplantı düzenleniyor. Ve artık "Uluslararası ATTAC Hareketi" dünya üzerindeki sözünü genişletmeye başlıyor.[2]

Piyasaların toplumsal yaşamın tüm görünümleri üzerindeki diktatörlüğünün reddine dayanan, "Başka Bir Dünya Mümkün"ü şiar edinen bu hareket başta üç ana hedef belirliyor. Bunlardan ilki, finansal piyasaların ve bu piyasalarda yer alan kuruluşların demokratik araçlarla kontrolü, ikincisi neoliberalizme ve bunun yol açtığı sonuçlara karşı savaşan bir ağ oluşturma ve üçüncüsü ise daha etkin bilgilenme ve daha etkin mücadele olarak tanımlanıyor. Bu hedeflerle yola çıkan ATTAC hareketi sadece Fransa içinde 250 yerelde, dünya üzerinde yaklaşık 50 ülkede etkin bir konum kazanıyor. Finansal piyasaların hegemonyası karşısında milyonlarca yurttaşın haklarını savunduğunu; finansal cennetlerle, sağlığın, eğitimin, kamusal hizmetlerin pazarlanmasıyla, özelleştirilmesiyle, yeni liberal kapitalist düşünce biçimiyle, kültürün tek tipleştirilmesiyle savaştığını; kendisinin tekelci anlayışın, tek bir iktisadi düşünce biçiminin 'karşı'sında bir sonuç olduğunu söyleyen ATTAC çok temalı bir örgüt, parlamento dışı bir 'ağ' olarak neoliberalizm karşıtı hareketler içinde yerini daha da belirginleştiriyor.

Sonrasını ise daha çok ses, daha çok eylem oluşturuyor. İşsizler hareketi, sendikal hareketler, feminist hareket, toplumsal marjinalleşmeye karşı hareket, çiftçi örgütlenmeleri, küreselleşme karşıtı hareketler, ekoloji hareketleri, kısacası eşitsizlik ve

---

2 Bu metinde ATTAC Hareketi üzerine yazılanlar, eylemin sözcülerinin görüşlerinin bir özeti niteliğindedir. Söz konusu görüşler ise https://france.attac.org, www.monde-diplomatique.fr, www.attac.org gibi web sayfalarından ve hareketin öncülerinden Ignacio Ramonet'nin çeşitli internet sitelerinde, dergilerinde ve yazılı basın organlarında yayınlanmış yazılarından, kendisiyle yapılmış röportajlardan derlenmiştir.

yaşam koşullarının giderek kötüleşmesi karşısında yükselen toplumsal muhalefet hem yerel komite örgütlenmeleri hem de ATTAC aracılığıyla direnişini büyütüyor. Sloganları şöyle: "Başka Bir Dünya Mümkün!," "Gelin Yeryüzünün Geleceğine Birlikte Sahip Çıkalım," "Neoliberalizme Karşı Direnişimizi Ortaklaştıralım," "Dünya Bir Pazar Değildir," "Ya Tobin Ya Değil," "Yeryüzü Satılık Değildir."

ATTAC katılımcıları her yıl farklı eylem çağrıları yapıyor: Tobin vergisi için dünya parlamenterleri imza atmaya davet ediliyor. "L'Autre Davos (Öteki Davos) toplantıları için birlikte olalım, sermayenin küreselleşmesine direnelim ve dipten gelen dalga olup alternatifimizi biz belirleyelim" deniyor. "Adalet ve demokrasi barış olmadan mümkün değildir" saptamasından hareketle dış politikanın askerileştirilmesine karşı çıkılıyor. İlk defa Ocak 2001'de, Porto Alegre'de bir araya gelen Dünya Sosyal Forumları'nı daha da kapsamlı ve etkin kılmanın yolları aranıyor. Porto Alegre'ye dünyanın dört bir yanından getirilen, yollanan beş yüz renkli taşın daha da çok rengi barındırması isteniyor. Her yıl orada yeniden buluşabilmenin, dünya yurttaşı olmanın, yeryüzü taşlarından oluşturulan mozayiğin daha da büyütülmesinin çağrısı yapılıyor. ATTAC şimdilerde ise kendisini barış hareketinin bir bileşeni olarak görüyor. Bu barış hareketi aynı zamanda Dünya Sosyal Forumları'nın da şimdiki temel eylem çizgisini belirliyor. ATTAC Hareketi'nin en etkin grup olarak içerisinde yer aldığı, tartışmaları yönlendirdiği bu forumlar ise farklı düşüncelere sahip pek çok küreselleşme karşıtını, çok sayıda rengi ve grubu bir araya getiriyor. ATTAC hareketinin bugün geldiği noktayı anlamanın da yolu Dünya Sosyal Forumları'na biraz daha yakından bakmayı gerektiriyor.[3]

2001 yılından bu yana, gündemi belirleyen iktisadi ve toplumsal konuların tartışıldığı, bazı ön kararların alındığı kapitalist bir platform haline gelen Dünya Ekonomik Forumu ile aynı tarihte yapılan bu forumlar, 'dünyanın efendileri'ne uluslararası bir mücadelenin varlığını işaret ediyor. Eylemler, kararlar, teorik ve pratik yanıt üretme çabaları Porto Alegre'ye bir aradalığın, dayanışmanın rengini veriyor. Tüm bunların altında iki temel vaat yatıyor: Bunlardan ilki dayanışma, diğeri ise tahayyül. Dayanışma ile birlikte olmanın, birlikte olurken birbirini anlamanın, birbirini tanımanın, fark etmenin vurgusu yapılıyor. Tahayyül ise "Başka Bir Dünya Mümkün"e, bu başka dünyanın tanımını, biçimini birlikte oluşturmaya, bunun bir parçası olmaya işaret ediyor. Bu iki vaadin anlam bulabilmesi için hiyerarşik, ırksal, cinsel, politik, sınıfsal ilişkileri zayıflatan ve adil, dayanışmacı, farklılıklara değer veren, özyönetimci yapıların bu forumlara rengini vermesi gerektiği düşünülüyor. Sözü edilen vaatler ve yapılar yeryüzündeki farklı sorunları, Dünya Sosyal Forumları'nın içine taşıyor. Savaş, çokuluslu şirketler, ırk ayrımı, susuzluk, göç, yoksulluk, rekabetçi-kâr amaçlı iliş-

3 Dünya Sosyal Forumları'na ilişkin bilgiler www.monde-diplomatique.fr, www.france.attac.org, www.attac.org sayfalarından, çeşitli günlük gazete haberlerinden derlenmiştir. Bu konudaki detaylı bilgi için bkz. Ellwood, Wayne, ***Küreselleşmeyi Anlama Kılavuzu, Antikapitalist Hareket için Kılavuzlar 1***, Metis, 2002; Klein, Naomi, "World Social Forum —A Fate for the End of History," www.thenation.com, Mart 2001.

kiler, değişime uğratılmış besinler, açlık, barajlar, hava kirliliği, topraksızlık, düşük ücretler, Üçüncü Dünyanın borçları... Hepsi Porto Alegre'nin gündeminde yer alıyor. Bu gündemde her rengin, her düşüncenin eşit olarak yer alıp almadığı bir soru işareti olarak duruyorsa da, tabanda yaşanan deneyimlerin paylaşılması, tanınması ayrı bir önem taşıyor. Aşağıdan örgütlenen bir şebeke olarak tanımlanan Dünya Sosyal Forumları 'aşağıdakiler'i bir araya getirerek, onları birbirlerinin deneyimlerinin bir parçası kılıyor. Aşılmaz bir ufuk olarak işaret edilen neoliberalizme karşı dünyanın dört bir yanından gelenlerin sessizlik duvarına bir çentik atmalarının yolunu açıyor. Gelenlerin ülke, sınır, dil, kültür aidiyetlerini unutmaksızın, bu aidiyetleri aşan bir birleştirme biçiminin izlerini sürüyor.

Dünya sosyal forumları, topraksızları, işçileri, sendikaları, tarım kooperatiflerini, kadın hareketlerini, işsizleri, ekolojistleri, sosyalistleri, radikal reformistleri, militan devrimci hareketleri, akademisyenleri bir araya getirerek yeni bir dünya gündemi oluşturmaya çalışıyor. Alternatifin ne olacağı, bunun hangi yöntemlerle inşa edileceği ise belirsizliğini koruyor. Katılımcı bütçe, katılımcı planlama, demokrasiyi demokratikleştirme, neoliberalizme karşı sosyalist alternatifler gibi kavramlar önem kazanıyor. Spekülatif sermayenin vergilendirilmesi, finans cennetlerinin ortadan kaldırılması, gelişmekte olan ülkelerin borçlarının iptali, uluslararası kurumların gözden geçirilip yeniden yapılandırılması, tarım üretiminin yeniden düzenlenmesi, yurttaşların daha etkin katılımını garantiye alacak demokratik reformların yaşama geçirilmesi, tarım ve ilaç tekellerine karşı mücadele edilmesi gibi somut çabalar gündemde ağırlıklı bir yer ediniyor. Tüm bunların dışında ve belki de daha önemlisi neoliberalizme karşı çıkışın barış hareketinin ayrılmaz bir parçası olduğu ilan edilerek kapitalist küreselleşme ile silahlanma ve savaş arasındaki bağ iyice görünür kılınmaya çalışılıyor. Hatta neoliberalizme karşı tüm hareketlerde, barış merkezi bir yere taşınıyor.

Porto Alegre'nin bir Brezilya kenti olması, Dünya Sosyal Forumları'nın öncülüğünü Fransızların, özellikle de ATTAC Hareketi ve *Le Monde Diplomatique*'in yapması forum komitesinin bir Brezilya-Fransa ortaklığı ile şekillenmesine yol açıyor. Dolayısıyla Brezilya İşçi Partisi, Brezilya Topraksızlar Hareketi, ATTAC Hareketi temel belirleyenler olarak karşımıza çıkıyor. En büyük etkinliklere ve politik çizgiye bu gruplar kapalı küçük bir konsorsiyum şeklinde karar veriyor. Her ne kadar Dünya Sosyal Forumları'nın açık bölümleri çok sayıda tartışmaya, etkinliğe olanak veriyorsa da, kapalı oturumlarla oluşturulan politik hat, farklılığa, çeşitliliğe inancı vurgulayan bu yapıyı zedeleyebiliyor. Dünya Sosyal Forumları, bir parça da bu nedenle "Başka Bir Dünya Mümkün"ün yanıtlarını henüz veremiyorsa da, bu forumların yapıldığı Brezilya'nın güney ucunda bulunan ve Rio Grande do Sul eyaletinin başkenti olan 1,3 milyon nüfuslu Porto Alegre kenti dünya için yeni seçenekler oluşturmanın bir örneği olarak karşımıza çıkıyor. Forumların bu kentte yapılması da tam da bu nedene dayanıyor.

Bu kenti farklı ve özgün kılanın ne olduğunu anlamak için ise 1989 yılına dönmek gerekiyor. Porto Alegre'de,

1989'daki yerel seçimleri İşçi Partisi kazanıyor ve bununla birlikte yeni bir yerel yönetim serüveni başlıyor. Öyle ki, bu yerel yönetim anlayışı; Zapatista ayaklanması, Seattle gösterileri ya da Dünya Sosyal Forumları kadar medyatik bir etki yaratmasa da 1996 İstanbul Habitat II. Konferansı'nda "En İyi Uygulama" seçilerek ödüllendiriliyor. "Katılım değişim için önemlidir" şiarı ile yola çıkan yeni yönetim, etkin toplumsal politikaların yerelden yola çıkarak oluşturulması gerektiğini savunuyor. Siyasetin toplumsallaşması, demokrasinin demokratikleşmesi gibi kavramların merkeze taşınması, başarılı olarak nitelendirilebilecek bir 'katılımcı bütçe' deneyiminin bu kentte gerçekleşmesi sonucunu doğuruyor.

Katılımcı Bütçe bir kenti yönetmenin özgün ve demokratik bir biçimi olarak görülüyor.[4] Daha adil, daha dayanışmacı bir kent yaşamı için sunulan bir öneri niteliği taşıyor. Buradaki temel amaç, halkın kendini ilgilendiren belediye siyasetinin geliştirilmesine ve takibine etkin biçimde katılması. Katılım öncelikle coğrafi dağılım temelinde gerçekleşiyor: Kent on altı bölgeye ayrılıyor. Bütün nüfus, kendi ihtiyaçlarını saptamak ve önceliklerini (barınma, eğitim, sağlık, güvenlik, ulaşım vs.) belirtmek üzere kendi bölgesinin halka açık toplantılarına davet ediliyor. Buna bir de tematik zeminde örgütlenen ve kente dair daha genel bir görüşün oluşturulmasını sağlayan bir katılım biçimi ekleniyor. Bu da farklı toplumsal kesimleri (sendikalar, girişimciler, çiftçiler, öğrenciler, cemaat hareketleri, vb.) içeriyor. Nihayet belediye de katılımcı bütçenin üçüncü parçası olarak sürece dahil oluyor. O da teknik, hukuki ya da mali bilgiler vermek ve önerilerde bulunmak amacıyla bölge toplantılarına ve tematik toplantılara katılıyor. Sonuç olarak her bir bölge ve her bir tematik komisyon, Planlama Kurulu'na kendi önceliklerini sunuyor. Farklı bölgeler belediye fonlarının nasıl kullanılacağına birlikte karar veriyor. Öncelikli olarak yapılan tercihler, bütçe projesinin değerlendirilmesine ve Planlama Kurulu tarafından yürütülen çalışmaya göre şekilleniyor. Bölgelerin ve tematik komisyonların temsilci düzeyinde katıldığı başka komisyonlardan ve buna benzer tamamlayıcı devrelerden geçen bütçe, son olarak Belediye Temsilcileri Meclisi tarafından halka sunuluyor ve oylanıyor. Halk, çeşitli toplantılar düzenleyerek bir önceki senenin katılımcı bütçesinde öngörülen çalışma ve hizmetlerin gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğini değerlendiriyor.

Bütçenin mimarlarından olan Belediye Başkanı Tarso Genro ve bütçe sorumlusu Ubiratan de Souza'ya göre katılımcı bütçe deneyi ne bir halk katılımı biçimi, ne de basitçe biçimsel demokrasinin mekanizmalarını çalıştırmakla yetiniyor. Çok daha ileriye gidiyor, sıradan yurttaşlar, yasama gücü ve yürütme gücünün yan yana durdukları ve birbirleriyle karşılaştıkları yeni bir 'kamusal alan' yaratarak, siyasi eylemin demokratikleşmesinden oluşan bu yeni meydan okumaya gerçek bir cevap getiriyor. Bu kamusal alan da gerçek bir karar

4 Porto Alegre kentindeki "Katılımcı Bütçe Deneyimi"ne ilişkin tüm bilgi Tanso Genro ve Ubiratan de Souza tarafından yazılan ve dilimize *Porto Alegre: Özgün bir Belediyecilik Deneyimi* olarak çevrilen kitaba dayanmaktadır (Demokrasi Kitaplığı, 1999).

merkezi haline geliyor. Daha bilinçli, eleştirel ve talepkar bir yurttaşlığın ortaya çıkmasını sağlayan da, bu tümüyle yeni kamusal alan.

Katılımcı Bütçe'nin bileşenleri, bunu, mükemmel olmaktan uzak, bir cevap olma konusunda ısrarcı bir iddiası olmayan, yurttaşlık bilincinin artmasına uyum sağlayabilmek için kendini yenileme eğilimiyle sürekli bir değişim içinde olan bir süreç, kendini arayan bir yol olarak tanımlıyor. Onlara göre, bu deneyim tarihi bir gerilime (devlet-yurttaş) yerel bir deneyimden yola çıkarak cevaplar bulmaya, bir yandan devletin meşru olabileceğini ve diğer yandan da gerçekte var olan devletin radikal biçimde dönüşmesi gerektiğini göstermeye çalışıyor. Katılımcı bütçe, düşüncenin totaliter tek biçimlileştirilmesine direnişin bir aracı olarak düşünülüyor. Ayrıca bu araç yenilikçi bir mücadeleyi de içeriyor. Bunu yapan ise kentin on altı bölgesini yapılandıran Halk Konseyleri. Bunlar bağımsız bir kamuoyunun doğum, oluşum, ve pekişme yerleri haline geliyor. Katılımcı Bütçe, kamusal meselelerde kararların ve bilginin demokratikleşmesi yoluyla yeni bir yurttaş bilinci yaratıyor. İnsanlar bu süreç içinde devletin işlevlerini ve sınırlarını kavrıyor ve her şeyi bilerek karar vermeye başlıyor. Açık bir mekan kuruluyor ve yeni bir tip yurttaşlığın oluşum koşulları ortaya çıkıyor: Geleneksel yurttaşlıktan, yani bireysel talepler, tecrit olmuş ve sonuçsuz isyanlar üzerine kurulu yurttaşlıktan kendini ayrıştıran etkin, katılımcı, eleştirel bir yurttaşlık. Katılımcı Bütçe süreci yurttaşın bir kere oy verdikten sonra bir sonrakine dek evine döndüğü son derece biçimsel özgürlüğün pratikteki eleştirisini sunuyor. Katılımcı Bütçe aracılığıyla, yurttaş doğrudan ve somut biçimde, bireysel karar (katılmak istemek) ile kolektif kararı (kamusal kararlar doğuran) birleştirerek hakları için mücadele yürütebiliyor.

Bu bütçenin bir diğer katkısı da, toplumun devleti denetlemesini sağlayan, devletin dışında bir kamusal alan yaratması. Tarso Genro ve İşçi Partisi'nin yaratmayı başardıkları temsili demokrasi ile doğrudan demokrasinin eklemlenmesi, seçilenlere devredilen başlıca yetkinin toplumu yurttaşın yerine değil, onunla birlikte inşa etmek olduğu bir siyasi anlayış üzerine kuruluyor. Bu anlayışın benimsendiği, İşçi Partisi'nin 2000 yılındaki seçimlerde de, Porto Alegre'de, %63 oranında bir oy almasıyla kendini gösteriyor. Katılımcı Bütçe deneyimi, neoliberalizme karşı çıkışın kenti olarak Porto Alegre'de buluşulmasının yolunu açıyor. Dünya Sosyal Forumu'nun etkin grubu ATTAC, demokrasinin yeniden şekillenmesinin, sosyalist ütopyanın gerçeğe dönüşmesinin simgesi olarak gördüğü Porto Alegre'yi Dünya Sosyal Forumlarının kenti olarak ilan ediyor.

İşte, 'aşağıdakiler'i bir araya getiren Dünya Sosyal Forumları'nı, hem Porto Alegre deneyimi hem de ATTAC hareketinin tarihsel geçmişi ile birlikte okumak gerekiyor. Bu uluslararası toplantının aşağıdan yukarıya, antitoriter, geniş bir karar mercii tabanına sahip bir örgütlenme alanı olmasının yolunu inşa etmek de belki de bu bakıştan geçiyor. Zira burada adı anılan üç deneyim bir sürecin parçası olarak karşımıza çıkıyor. Porto Alegre'deki 'katılımcı bütçe' uygulaması, ATTAC Hareketi ve bir anlamda bu ikisinin geldiği bir nokta olarak, bir dünya hareketi olan Dünya Sosyal Forumu

yeni seçeneklerin, yeni alanların habercisi olabilme nüvesini taşıyor.

2006 sonrası gelişmeler[5]

"Başka Bir Dünya Mümkün mü? Porto Alegre Deneyimi, ATTAC Hareketi ve Dünya Sosyal Forumları" başlıklı bu çerçeve yazının kaleme alındığı tarihten bu yana neredeyse 9 yıl geçmiş. Bu kadar yılın ardından bu yazıya bir satır eklememek, onu o günün anlam dünyası ile baş başa bırakmak "Indignados-Öfkeliler" hareketine, 2011'de Wall Street'ten yükselen "Occupy - İşgal Et" şiarına, Puerta Del Sol'dan Sintagma Meydanı'nın işgallerine ve "Gezi Direnişine" ve daha nice isyanlar'a haksızlık olurdu. "Başka Bir Dünya Mümkün mü?" sorusunun içerdiği umudu, direnme gücünü, alternatif bir yaşamı tasarlama, tahayyül etme yolundaki inancı, arayışı yok sayardı.

Aradan geçen sürede Dünya Sosyal Forumları pek çok tartışmaya ve yeni arayışlara sahne oldu. Zaten Sosyal Forumların katılımcıları ve örgütleyicileri, forumları en başından beri bir örgütten ziyade bir süreç olarak tanımlıyorlardı. İçerik tartışmaları kimi zaman sürecin tıkandığı düşüncesini üretse de, forumların uzlaşma platformu olmaktan söz söyleme ve etkileşme alanı olmaya, hareketlere yön verici olmaktan krizlere alternatif çözümler üretme mekanı olmaya kadar değişen biçimleri, bizzat forumun kendi adını ve muhteviyatınıarayışın odağına yerleşti. 2010 yılına gelindiğinde Dünya Sosyal Forumu'nun on yıllık deneyiminin değerlendirildiği açılış seminerine, sosyal hareketleri somut sonuçlara yöneltecek daha aktif bir rol üstlenme çağrısı damgasını vurdu. Forumun niteliğinin, aktivistler arasında kurulacak bağlar aracılığıyla hareketler arası işbirliğini ve böylece güçlenmeyi sağlayacak bir zemin olarak gelişmesinin, dünyanın farklı yerlerindeki kitleset hareketlere ilham verdiği üzerinde duruldu.

Öte yandan 21. yüzyılın üzerine çok tartışılıp düşünülecek bir başka hareketi 2010 yılı ve sonrasına damgasını vuracaktı. Tunus'ta başlayan ve Arap coğrafyasında yeni bir dönemin başlangıcını temsil eden ve 'Arap Baharı'denilen protesto eylemleri ve ayaklanmalar, demokrasi, özgürlük ve insan hakları talepleriyle çok büyük bir halk hareketi olarak tarihteki yerini aldı.

Mart 2011'de yapılan Dünya Sosyal Forumu sonuç bildirgesinde Sosyal Hareketler Asamblesi tüm ülkelerdeki güçleri, halkların kendi kaderini tayin etmesini sağlamaya ve kapitalizme karşı mücadeleyi güçlendirmeye çağırdı.

2011 yılının Mayıs ayı bir başka isyana sahne oldu. İspanya'nın başkenti Madrid'de, Puerta Del Sol Meydanı'nda çok büyük bir protesto eylemi gerçekleştirildi. 15 Mayıs'ta düzenlendiği için "15M" hareketi diye anılan İspanya protestolarının arkasında, işsiz ve genç meslek sahiplerinin internet ortamında oluşturduğu "Gerçek Demokrasi... Şimdi" adlı bir grup vardı. Puerta Del Sol'da haftalarca kamp kuruldu ve hareket zamanla İspanya'nın tümüne yayıldı. İspanya'da ortaya çıkan "Indignados - Öfkeliler" hareketi, tıpkı Tunus'ta başlayan "Arap

5 2005 ve sonrası sosyal forumlar hakkında bkz. "Sosyal Forumlar Nereden Nereye? İstanbul'un Ardından Bir Bitanço Denemesi", Umud K. Dalgıç ve Fırat Genç, *Mesele*, Ağustos 2010.

Baharı" gibi ülkeden ülkeye sıçramaya başladı. Eylemlerde en çok dikkat çeken nokta kamusal mekanların, meydan ve binalarının işgaliydi.

Atina'da ise 2008 yılında Alexandros Grigoropoulos adlı 15 yaşında bir gencin polis tarafından öldürülmesi Yunanistan'da haftalarca süren bir isyan dalgası başlatmıştı. Bu isyanda "700 avro kuşağı" olarak anılacak işsiz ya da güvencesiz geçici işlerde çalışan gençler başrolü üstlendi. 2010 yılında iyice hissedilir hale gelen ekonomik krize karşı ülkenin her tarafında protesto, işgal ve grev dalgası yükseldi. İspanyol Öfkeliler hareketinin "Sessiz olun, Yunanları uyandırmayın" uyarısını ciddiye alan Yunanlılar, Parlamento binasının hemen önünde yer alan ve ekonomik krize karşı gösterilerin merkezi haline gelen Sintagma Meydanı'nı 2011 yılında işgal ettiler. İspanyol yoldaşlarına Atina'daki İspanyol Konsolosluğu'na üzerinde "Uyandık. Saat kaç? Gitmelerinin zamanı geldi" yazan bir pankart asarak selam yolladılar.

Mayıs 2011'deki İspanyol ayaklanmasını 17 Eylül 2011'deki "Occupy Wall Street – Wall Street'i İşgal Et" hareketi izledi. 17 Eylül 2011'de New York'ta, ABD'nin finansal kalbi Wall Street'te, Kanadalı aktivist bir grup olan Adbusters tarafından başlatılan halk eylemlerinin amacı sosyal eşitsizliği ve şirketlerin ABD yönetimi üzerindeki nüfuzunu protesto etmekti. Protestocuların sloganı "Biz %99'uz"du. Eylemler tüm ABD'ye yayıldı.Occupy – İşgal Et hareketi kapitalizme, oldukça sert bir sınıf savaşına karşı bir mücadele, bir karşı koyuştu.

Bu isyan dalgalarının ardından gelen ve son yılların en büyük katılımına sahip olan 2013 Dünya Sosyal Forumu, "Arap Baharı" olarak adlandırılan halk isyanlarının fitilinin ateşlendiği Tunus'ta, 127 ülkeden 30 binin üstünde katılımcıyla 26-30 Mart tarihleri arasında yapıldı.[6] Bu forumda tek bir sonuç metni yayınlanmasa da Forum'un en geniş kapsamlı birimi olan Toplumsal Hareketler Asamblesi Deklarasyonu açıklandı. Metinde siyasal istikrar ve iktisadi büyüme illüzyonu altında sermayenin baskılarına karşı tüm kıta halklarının mücadele içinde olduğu vurgulanırken, Arap coğrafyasındaki eylemlerin pek çok ülkedeki mücadeleye ilham verdiğinin altı çizildi.

Dünyaya yayılan tüm bu eylemleri, isyanları anlama ve anlamlandırma yolunda Dünya Sosyal Forumları ve onun yarattığı eğilimler oldukça önemli. Sosyal Forum mantığının yerleştirdiği, farklı muhalif düşüncelerin ve karşı çıkma biçimlerinin kendi sözlerini birleştirmesi ve alternatif bir aidiyet yaratması yönündeki eğilimi tüm bu isyan(lar), eylem(ler) dalgasında görmek mümkün.

2011 içinde gelişen "İndignados –Öfkeliler" hareketini, Wall Street'ten yükselen "Occupy – İşgal Et" şiarını ve nihayet 2013 yılında "Taksim Gezi Parkı "isyanını ve aslında tüm yeryüzüne yayılmış diğer eylemleri düşündüğümüzde, hepsindeki eyleyicilerin ve eylem biçimlerinin kapitalist sistemle doğrudan çatışma içinde olduklarını görüyoruz. Hareket(ler)in özneleri kentlerin açık alanlarını, meydanlarını, binalarını kullanarak, işgal ederek başka bir kamusallık yaratmayı amaçlamışlardır. Kapalı olan açık hale gelmiş, kamusal alan üzerinden yerleşik

6 Sosyal Forumlar süreci için bkz. Yavuz Yıldırım, Sosyal Forum'dan Öfkelilere: Yeni Toplumsal Hareketlerin Kurucu Gücü, İst., İletişim Y., 2013.

olan tüm yapılar, kurumlar, biçimler tartışılır, görünür kılınmıştır. Açık kılma, ortaklaştırma bu eylemlerin bir anlamda genel politik tavrı olmuştur.

KAYNAKÇA

Michael Albert, "Hareketler Hareketi," *Cosmopolitik*, Kış 2003, Sayı:4, s. 58-61.

Emma Bircham; John Charlton, *Anti Capitalism —A Guide To Movement*, Bookmark Publications, Sydney, 2001.

Bernard Cassen, "Démocratie Participative à Porto Alegre", *Le Monde Diplomatique*, Ağustos 1998, 3.

Wayne Ellwood, *Küreselleşmeyi Anlama Kılavuzu, Antikapitalist Hareket için Kılavuzlar 1*, Metis, 2002.

Engin Erkiner, "Barış Hareketinin Ayak Sesleri," *Siyasi Gazete*, Aralık 2002, Sayı: 1, 23.

Tanso Genro; Souza de Ubiratan, *Porto Alegre: Özgün bir Belediyecilik Deneyimi*, Demokrasi Kitaplığı, 1999.

Naomi Klein, "World Social Forum —A Fete for the End of History," www.thenation.com/article/fete-end-end-history, Mart 2001.

Raul Pont, "L'expérience du Budget Participatif de Porto Alegre," *Le Monde Diplomatique*, Mayıs 2000, 33.

Ignacio Ramonet, "Désarmées les Marchés," *Le Monde Diplomatique*, Aralık 1997, 1.

Ignacio Ramonet, "Porto Alegre," *Le Monde Diplomatique*, Ocak 2001, 1.

Ignacio Ramonet, *Marcos, Onurlu İsyankar*, Sel Yayıncılık, 2001.

Türkan Uzun (Haz.), *Cenova Günlüğü*, Stüdyo İmge, İstanbul, 2001.

Ibrahim Warde, "Le projet de Taxe Tobin, Bête Noire des Spéculateurs, Cible des Censeurs," Le Monde Diplomatique, Şubat 1997, 10.

www.attac.org - ATTAC Uluslararası.

www.france.attac.org - ATTAC France.

www.monde-diplomatique.fr - Le Monde

EK KAYNAKÇA

Son birkaç yıldır, dünya üzerindeki antikapitalist, antiküreselleşmeci yaklaşımlar, küreselleşme karşıtı hareketler konusunda Türkçede ve yabancı dillerde çok sayıda kitap ve makale yayınlandı. Bu yazı tüm bu kaynakları içinde barındırmıyor. Söz konusu oluşumlara yakından bakmak isteyenler için bir dizi alternatif mevcut. Aşağıda bunlardan önemlice görülenler yer alıyor.

Paul Ariés ve Christian Terras, *José Bové: Bir Köylünün İsyanı*, Ütopya Yayınları, 2000.

Emma Bircham ve John Charlton, *Anti Capitalism —A Guide to Movement*, Bookmark P., Sdyney, 2001.

Daniel Cohen, *Dünyanın Zenginliği, Ulusların Fakirliği*, İletişim Y., 2000.

Christiane Grefe, Mathias Greffrath ve Harald Schumann, *Attac: Küreselleşmeyi Eleştirenler Ne İstiyorlar?*, Çitlembik, 2003.

Chris Harman, Peter Morgan ve Roni Margulies;,*Küreselleşme ve Direniş*, Z Y., 2001

Naomi Klein, Barbara Epstein ve George Monbiot, *Küreselleş – Me: Küreselleşme Karşıtları Ne İstiyor?*, Yeni Hayat Kütüphanesi, 2002.

Naomi Klein, *No Logo*, Bilgi Y., 2003.

Naomi Klein, *Tel Örgüler ve Pencereler*, Bilgi Y., 2004.

Gilles Luneau, *Dünya Satılık Değildir*, İletişim Y., 2001.

James Petras, *Küreselleşme ve Direniş*, Cosmopolitik Kitaplığı 1, 2002

Joseph E.Stiglitz., *Küreselleşme: Büyük Hayal Kırıklığı*, Plan B Y., 2002

Levent F.Şensever; *Dünya Sosyal Forumu: Aşağıdan Küreselleşme Hareketi ve Küresel Direniş*, Metis Y., 2003.

Lori Wallach ve Michelle Sforza, *DTÖ: Kimin Ticaret Örgütü, Antikapitalist Hareket İçin Kılavuzlar 2*, Metis Y., 2002.

Kendisini 'AntiKapitalist' olarak gören Küresel Hareketin Bileşenleri[8]

Koalisyonlar - Hareketler:

***Act up:** Aids Coalition To Unleash Power. AIDS hastalarına uygulanan ayrımcılığa karşı mücadele eden ve bu hastalara ucuz ilaç sağlamaya çalışan grupların oluşturduğu koalisyon —www.actupny.org

***ATTAC:** The Association for the Taxation of Financial Transactions for the Aid of Citizens—Fransada 1998 yılında yazarların, sendikacıların ve çok sayıda aktivistin kurduğu ve finansal işlemlerden vergi (Tobin vergisi) alınmasını savunan birlik—www.attac.org

***Blockupy:** Occupy Wall Street sonrası oluşan, blokaj stratejisi uygulayan bir antikapitalist hareket.

***DAN:** Direct Action Network. 1998 yılında Seattle'da DTÖ protesto gösterilerini organize etmek için kuruldu—directactionnetwork.tumblr.com

***Earth First:** Bir ekoloji hareketi. 1979 yılında kuruldu. Şiddet içermeyen doğrudan eylem yapıyorlar—www.earthfirstjournal.org

***Gezisekmeleri:** Gezi eylemleriyle ilgili önemli site ve blogların toplandığı internet sitesi—gezisekmeleri.tumblr.com

***Hemzemin:** Gezi eylemleri sonrası Müştereklerimiz grubu tarafından hazırlanıp internet üzerinden yayılmaya başlanan forum postası.

***Jobs with Justice:** 1987 yılında ABD'de sendika federasyonu AFL-CIO'nun toplumsal hareket kolu olarak kuruldu—www.jwj.org

***Jubilee Plus:** Borç, yapısal uyum gibi neoliberal ekonomi politikalarına karşı iş çevrelerinden kiliselere çok farklı grupları barındıran koalisyon—www.jubileeplus.org

***Parklarbizim:** Gezi eylemleri sonrası parklarda düzenlenen forumların tamamının bilgisinin aktarıldığı blog—parklarbizim.blogspot.com

***Roarmag:** Radikal hayalgücünün politik olanaklarını tartışan bir internet gazetesi —roarmag.org

***Taksim Dayanışması:** Bileşenlerini dernekler, platformlar, meslek örgütleri ve siyasi partilerin oluşturduğu platform, Taksim Yayalaştırma Projesi'ni yargıya taşımış olan hareket, İstanbul'daki Gezi Parkı eylemlerinin öznesi—taksimdayanisma.org

***The Zapatistas:** 1994 yılından beri küreselleşmeye karşı çıkan hareketlerin sembolü. EZLN (Ejército Zapatista de Liberacion Nacional) önderliğinde silahlı bir halk hareketi olarak Meksika'da mücadele ediyorlar. Onlarla ilgili çok sayıda grup ve aktivist var —lanic.utexas.edu/project/Zapatistas/contacts.html

***Ya Basta!:** İspanyolca "yeter" anlamına gelen ve Zapatistaların neoliberalizmin politikalarına isyan eden bu kelimelerini kendilerine isim olarak seçen otonom grup. Beyaz tulumlular hareketinin buradan çıktığı belirtiliyor—www.yabasta.it

Gruplar - Kampanyalar:

***CAAT:** Campaign Againts the Arms Trade. İngiltere'de oluşan ve silahlanma karşıtlarının kurduğu kampanya—www.caat.org.uk

***CNDUK:** Campaign for Nuclear Disarmament. Nükleer silahsızlanma yanlısı bir kampanya—www.cnduk.org

[8] Dizini hazırlayanlar: Maya Arıkanlı, Begüm Özden Fırat.

***Corporate Watch:** İngiltere ve ABD'de kurulu radikal bir araştırma grubu. 1996 yılında İngiltere'de kuruldu. Çokuluslu şirketlerin uygulamaları üzerinde (Nike gibi) duruyorlar—www.corporatewatch.org.uk; www.corporatewatch.org

***CP:** Confederation Paysanne. Jose Bove'nin önderliğini yaptığı çevreci grup. (Fransa)—www.confederationpaysanne.fr

***Drop the Debt:** Londra merkezli ve Oxfam'ın, kilise gruplarının, sendikaların desteklediği bir kampanya. Borçlar için yeni bir anlaşma talep ediyorlar—www.dropthedebt.com

***Free Mumia:** 1982 yılında haksız yere polis öldürme suçundan yakalanan Pensilvanyalı gazeteci Mumia Abu Jamal'ın özgürlüğüne kavuşması için düzenlenen kampanya. Mumia ölüm cezasına çarptırıldı ve ölüm sırasını bekliyor. ABD'de polis ırkçılığı, ölüm cezası üzerine etkili bir muhalif. (ABD)—www.freemumia.com

***Friends of the Earth:** 1971 yılında kurulan ve serbest piyasa ekonomisinin çevreye verdiği zararı araştıran bir grup. Bilinç yükseltme grupları aracılığıyla çalışıyor. (İngiltere)—www.foe.co.uk

***Global Exchange:** Dünya çapındaki çevresel, politik ve sosyal adalet meselelerini araştıran, aynı zamanda aktivist olan bir grup. (ABD)—www.globalexchange.org

***Globalise Resistance:** Anti kapitalist hareketin farklı kesimlerini, (çevreciler, anarşistler vs.) bir araya getiren ve çokuluslu şirketlerin gelişimine, G. W. Bush'un Yıldız Savaşları projesine karşı eylem örgütleyen bir grup. (İngiltere)—www.resist.org.uk

***Lesbian Avengers:** Lezbiyenlerin gündelik yaşamdaki sorunları ile ilgilenen grup. (ABD)—www.lesbianavengers.com

***Institute for Global Labour and Human Rights:** 1981 yılında kurulan, ABD merkezli ve işçi haklarını savunan ve aynı zamanda araştırmalar yapan bir grup. (ABD)—www.globallabourrights.org

***People and Planet:** Özellikle İngiltere'deki öğrenciler arasında yaygın olan bir grup. İnsan haklarını ve çevre korumasını savunuyorlar—www.peopleandplanet.org

***Public Citizen:** Kamusal yurttaşlık meseleleri etrafında bir kampanya ve araştırma grubu. ABD merkezli—www.citizen.org

***Rainforest Action Group:** Kuzey Amerika'da 450 grubu barındıran ve yağmur ormanlarını korumayı amaçlayan eylemler düzenleyen kampanya. (ABD)—www.ran.org

***The Ruckus Society:** 1995 yılında ABD merkezli kurulan bir hareket. Özellikle şiddet içermeyen şivil itaatsizlik eylemlerini destekliyor ve aktivistleri bu yolda eğitiyor—www.ruckus.org

***Sierra Club:** 1892 yılında kurulan ve ABD'deki en eski çevreci grup olan Sierra Club, Nijerya'daki Shell uygulamalarına karşı çıkan eylemleri ile tanınıyorlar—www.sierraclub.org

***Socialist Alliance:** İngiltere'de çeşitli sosyalist grupların Tony Blair'e karşı kurdukları ittifak. Aktivistleri bulunmaktadır - www.socialistalliance.org.uk

***Videoccupy:** Gezi eylemleri sırasında kurulan video-aktivizm grubu.

***Wombles:** White Overalls Movement Building Libertarian Effective Struggles. Ya Basta adlı gruptan esinlenen ve beyaz tulum giyerek polis şiddetini deşifre etmeyi amaçlayan bir hareket.

***Syriza:** Yunanistan 2015 seçimlerinde seçimleri kazanan sosyalist parti ve taban hareketleri ittifakından oluşan sosyalit ittifak partisi—syriza.net.gr/index.php/en

***Podemos:** İspanya'da 2011-12'de ortaya çıkan "tasarruf" ve yolsuzluk karşıtı ve gerçek demokrasi hareketlerinin ertesinde oluşan sol parti—podemos.info

***15 Mayıs Hareketi:** İspanya'da hükümetin tasarruf ve bütçe kesintilerine dayanan ekonomik programına karşı ortaya çıkan hareket—www.movimiento15m.org

***Plataforma Democracia Real Ya!:** 2011de ortaya çıkan yaklaşık 200 tabandan yurttaş hareketinin oluşturduğu ağ—www.democraciarealya.es

***Strike Debt:** ABD'de ekonomik adalet ve demokratik özgürlükler için borç ödemelerine karşı çıkan hareket—strikedebt.org

Uluslararası Örgütler:

***Amnesty International:** Uluslararası Af Örgütü—www.amnesty.org

***Anarchist Federation:** İngiltere kökenli anarşistlerin oluşturduğu federasyon. Doğrudan eylemi savunuyorlar—www.afed.org.uk

***Greenpeace:** Çevreci Yeşil Barış Örgütü- www.greenpeace.org

Ağlar- Siteler:

***Adbusters:** Öğrencilerin, eğitenlerin, sanatçıların ve yazarların kurduğu bir küresel ağ—www.adbusters.org

***Alternet:** Hareketin içinde yer alan yazarların ve aktivistlerin oluşturduğu bir ağ—www.alternet.org

***Common Dreams:** 1997 yılında kurulan bağımsız haber sitesinin haber kaynaklarını okuyucuları oluşturuyor—www.commondreams.org

***Eylemlerin Görsel Arşivi:** Gezi Parkı eylemlerinin 31 Mayıs 2013 tarihinden itibaren video olarak arşivlendiği site—scriptogr.am/geziparkarsiv

***Focus on the Global South:** Yapısal uyum programlarını ve neoliberal politikaların sonuçlarını özellikle Asya üzerinden kalkarak araştıran ama diğer bölgelerle de bağlantısı olan Tayland kökenli bir ağ—www.focusweb.org

***Gezi Postası:** Gezi Parkı eylemi sırasında park için çıkarılan gazetenin arşivi—gazetegezipostasi.blogspot.com

***Gezi sekmeleri:** Gezi eylemleriyle ilgili görsel, yazınsal tüm siteleri bünyesinde toplayan site—gezisekmeleri.tumblr.com

***Indymedia:** 1999 yılında Seattle'da bağımsız medya çalışanları ve aktivistlerin kurduğu bir ağ. Radikal ve doğru haberlerin sansüre uğramadan yayılmasına hizmet ediyorlar—www.indymedia.org

***Institute for War and Peace Reporting:** Afganistan'dan Zimbabwe'ye çatışma, kriz ve eylem halindeki insanların muhabirlik yaptığı ağ—www.iwpr.net

***Inter Press Service:** Gelişim, çevre, insan hakları ve sivil toplumla ilgili haberlerin yapıldığı ajans—www.ips.org

***Labor Net:** 1991 yılında kurulan site, emek hareketine yönelik iletişim ağını bugün Birleşik Krallık, Avusturya, Almanya, Kore, Türkiye, Japonya'daki iletişim kanalı üzerinden sağlıyor—www.labornet.org

***Left Turn:** Seattle'dan sonra ABD merkezli kurulan ve devrimci sosyalistlerin oluşturduğu bir ağ—www.leftturn.org

***#occupygezi:** Taksim Gezi Parkı eylemlerinin fotoğraf arşivi, her yeni eylem ve olay sonrasında site güncelleniyor—occupygezipics.tumblr.com

***occupywallstreet:** Wall Street eylemlerinden sonra dünya üzerinde 1500 şehirde gerçekleşen eylemleri duyuran ağ—occupywallst.org

***People's Global Action:** 1998 yılında küreselleşmeye ve DTÖ'ne karşı kurulan bir taban hare-

keti ağı—www.agp.org

•Undercurrents: Alternatif bir haber sitesi. Video aracılığıyla çalışıyorlar—www.undercurrents.org

•World Development Movement: Dünya üzerindeki yoksulluğa karşı kampanya örgütleyen yerel gruplardan ve bireylerden oluşan bir ağ. (İngiltere)—www.wdm.org.uk

•ZNet: Noam Chomsky, Michael Albert gibi küreselleşme karşıtı hareketin içinde bulunan yazarların da katkıda bulunduğu bir site—zcomm.org/zmag

Dergiler - Araştırma Merkezleri:

•Colour Lines: Irkçılık karşıtlarının dergisi. (ABD)— www.arc.org

•Elı-The Earth Island Institute: 1982 yılında Standford Üniversitesi'nde başlayan ve çevresel konulara, özellikle Latin Amerika uygulamalarına duyarlı dergisi olan bir grup. (ABD)—www.earthisland.org

•Labor Notes: 1979 kurulan ve sendika aktivistlerini bir araya getiren bir forum. (ABD)—www.labornotes.org

•Oxfam: Oxford merkezli bir araştırma grubu. Uluslararası bağlantıları var ve özellikle ilaç sektörü üzerine araştırma yapıyorlar. (İngiltere)—www.oxfam.org.uk

29
Castells ve Lefebvre'in Düşüncesinde Kentsel Toplumsal Hareketlerin Yeri*

MARK GOTTDIENER

Manuel Castells'e göre kentsel toplumsal hareketlerin incelenmesi, mekan kuramı olarak adlandırılan sorunsal ile, yani sınıf mücadelesinin sosyomekansal bağlamıyla üretim tarzını, devleti, vb.'ni birbirine bağlar. O şunu söylemektedir:

> "Kentsel sorunun' toplumbilimsel çözümlemesinin özünde, kentsel siyasetin incelenmesi; yani, 'kentsel' olarak tanımlanan süreçlerin, sınıf mücadelesi alanıyla ve böylece de siyasal düzeyin müdahalesiyle (siyasal mücadelenin konusu ve temeli olan devlet aygıtıyla) özgül eklemlenmesine yönelik inceleme yatar" (1977, 244).

Lefebvre gibi Castells de kent planlaması ve bunun eleştirisi üzerinde yoğunlaşmaktadır (1977, 251). Ancak Castells'e göre kentsel toplumsal hareketler, kentsel siyasetin temel ilgi alanını oluşturur. İki yaklaşım arasındaki farklılık şu şekilde ortaya konabilir: Castells kentte siyasal eylem olarak neyin var olduğunu inceleyip onu açıklamaya çalışırken; Lefebvre, radikal siyasi eylem tarzının ne olabileceğini ele almak ister. Bu da Castells'in neden bütün bir akademik Marksist kuşağa çekici geldiğini açıklar. Castells'e göre kentsel toplumsal hareketler, sınıf mücadelesinin işyerinden çıkarak topluluk yaşamının mekanına girdiğini göstermektedir (ayrıca bkz. Harvey, 1976; Cox, 1981). Bu ise, kuramsal olarak, tahakküm altındaki sınıflar açısından daha fazla ***dolaylı*** ücret (indirect wage) için örgütlü talep şeklinde tanımlanmaktadır. Böylece sınıf mücadelesinin, artı refahın bölüşümüne yönelik tarihsel ilgi alanından tüketim gereksinimlerini, özellikle de işçilerin kendilerini yeniden üretebilmelerinin araçlarını kapsayan bir alana doğru kaydırılması anlamına gelir. Castells'e göre;

> "Bu sürecin ekonomik alanda merkezi biçimde düzenlenmesinin [şirketler eliyle] sözkonusu olmayışı nedeniyledir ki, devlet, bir bütün olarak tüketim sürecinin gerçek düzenleyicisi durumuna gelmektedir. Bu ise 'kentsel siyaset' olarak adlandırdığımız şeyin özünü oluşturur" (1977, 451).

Kısacası Castells'e göre tabandaki siyasal çatışma, topluluğa aktarılan ve emeğin yeniden üretimine ilişkin gereksinmelere yönelik istemleri içeren bir sınıf çatışması biçimidir. Kapitalistlerin bu çatışmayı birbirinden bağımsız olarak da, birlikte hareket ederek de düzenleyemeyişleri

* Bu yazı Gottdiener'in "Mekan Kuramı Üzerine Tartışma: Kentsel Praksise Doğru" başlıklı yazısının 256 ve 269. sayfaları arasından yapılmış büyük bir alıntıdır. Bkz. ***Praksis***, Sayı 2, Bahar 2001, 248-267. (Çağatay Keskinok'un bu çevirisi derlemeye alınırken biraz düzeltilmiştir. M.Ö.).

nedeniyledir ki devletin müdahalesi zorunlu olur. Bu konuya ilişkin geniş tartışmasında Castells (1978), yerel devlet müdahalesinin, sözü edilen çatışmayı çözmek bir yana onu şiddetlendirdiğine; hem de bunu benzersiz bir şekilde yaptığına işaret eder. Toplu (kolektif) tüketim, kimi zaman sınıf çizgilerini ortak keserek ve de kentsel çevredeki siyasal çatışmayı pek çok grubu ve birbirinden son derece ayrı siyasal konumları kapsayacak biçimde bütünleştirerek, yeni toplumsal yarılmalar ortaya çıkarır. İşte bu 'yeni' yarılmaların nedeninin, toplu tüketimin mal ve hizmetlerini eşitsiz sunuşu aracılığıyla yeni eşitsizlik kaynakları üreten etkin devlet müdahalesi olduğu düşüncesi, tam da Castells'in kuramının esasını oluşturur. Ona göre bu yeni eşitsizlikler,

> "...sınıf ilişkilerindeki konuma değil, tüketim sürecindeki konuma denk düşer; tıpkı bu sürecin özgül elemanlarındaki ve de bu sürecin yer aldığı kentsel sistemin birimlerindeki konuma denk düştüğü gibi... Ancak toplumsal gruplar arasındaki bu eşitsizlikler, sınıf sisteminden tümüyle bağımsız değildir. Çünkü sınıf sisteminin mantığı, tüketimin örgütlenmesini belirlemektedir. Ama eşitsizliğin özgül yapısında tanımlanan konumlar, sınıf ilişkilerinin yapısıyla birebir bağdaşma içinde değildir. İşte bu anlamda toplumsal eşitsizliğin yeni etkilerinin özgül üretimiyle karşı karşıyayız." (1975, 191).

Castells'in kuramına göre eşitsizliğin sözü edilen bu yeni kaynaklarının ortaya çıkardığı kentsel toplumsal hareketler, kapitalist çıkarlar karşısındaki çatışmaya geleneksel olarak dahil olmamış nüfusu da ekleyerek işçi sınıfı mücadelesini güçlendirme potansiyeline sahiptir. Ancak böylesi bir bütünleşmenin nasıl ve hangi düzeneklerle sağlanacağı ve de devlet müdahalesinin giderek böylesi bir kadim role nasıl sahip olabileceği konuları, kapitalist krizin yükselişinin bu yönde gerekli sonuçları üreteceği fikri dışında, pek açıklanmamıştır. Yani Castells kentsel toplumsal hareketleri, özellikle de azalan kâr oranları sorununun devletin toplu tüketim alanındaki müdahalesiyle çözülememesi sonucu ortaya çıkan kapitalizmin genel krizine bağlayarak yaptığı vurguyla, var olanı açıklamaya yönelir.

Castells'in tersine Lefebvre, kentsel siyasetin ögelerini çözümlemeye ve ayırmaya girişmez. Bunun yerine Lefebvre, tahakküm biçimlerini hedef alan mücadelenin izleri var olsa da olmasa da, kapitalist üretim tarzını ayakta tutan mülkiyet ilişkilerinin ve devlete karşı siyasal mücadelenin güçlendirilmesi konusuyla ilgilenmektedir. Lefebvre'e göre (ayrıca bkz. Mingione, 1980; Theret, 1982) tüketim konusundaki kuramsal vurgu, kapitalist üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin incelenmesinde yanlış bir dikotomiye yol açmakta ve kapitalist toplumu ***değiştirmeyi*** arzu eden düşüncenin temel odak noktasını kaçırmaktadır:

> "Nitekim 1872'de Engels'e göre ne kulübeler (günümüzde 'banliyo bungalovları' derdik) ne de işçi barakaları (günümüzde 'çok katlı konut projeleri' derdik) temel problemin çözümüne doğru yol alabilir. Buradaki temel problem

konut problemi değildir. Bu, devrimci dönüşüm problemini ıskalar." (1970, 111).

Yani Lefebvre'e göre kapitalist sistemde iktidarın temel dönüştürülme odağını, mevcut mülkiyet ilişkileri oluşturmaktadır; yoksa devletin tüketim alanına müdahalesi değil! Ve bu bakış açısından da, 'toplu tüketimin' incelenmesi akademik düzeyde kalır.

Lefebvre'in Düşüncesinde Kentsel Toplumsal Hareketlerin Yeri

Henri Lefebvre'in derdi, praksisin mekansal bir bileşeninin olması gerektiğini ve de sınıf mücadelesinin istemlerine uygun diğer el koyma biçimleri gerçekleştirilirken mekana da aynı süreçte el koymak ve denetim altına almak gerektiğini açıkça ortaya koymaktır. Bu ise belli bir cüret ister; mekan *içinde* var olduğumuza göre, toplumun radikal dönüşümünün ***herhangi bir*** anda gerçekleşebileceğinin kavranılmasını gerektirir: Devrime doğru yolculuk etmeye gerek yoktur. Temellük ve bastırma güçleri, mekansal biçimler içinde kendilerini dışsallaştırmaktadır ve siyasi-ekonomik tahakkümün bu 'soyut mekanı' ***her yerde*** var olmaktadır. Bu nedenle Lefebvre, Castells'in ileri sürdüğü gibi, yalnızca günlük yaşamın dönüştürülmesiyle ilgili değildir. Lefebvre Marksist düşünceyi, kapitalist sistemin ayakta kalmasında mülkiyet ilişkilerinin kritik bir role sahip olduğu; ve sınıf mücadelesinin çıkarları yönünde müdahalede bulunacak radikal etkinliğin aynı zamanda kendine ait bir mekan üretmesi gerektiği kavrayışına doğru yönlendirmek ister. Günlük yaşamın dönüştürülmesi, mekanın kökten dönüştürülmesiyle birlikte yürümelidir, çünkü biri diğerine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu anlayış, eylemlerini mekandan soyutlar görünen diğer Marksistlerin tercihlerinden ne kadar farklıdır! Onlar, getto alanlarının yanından hızla geçerek kendi kafa 'emekleriyle' seçtikleri 'yeni' araştırma alanlarına doğru yol alırlar; böylece de aynı zamanda toplumun şu seyirlik meta fetişizmini ve kademelenmiş toplumsal hiyerarşisini yeniden üretirler. Lefebvre'e göre,

> "kentsel sorunsalın en çetin problemlerinden biri de ilgili tarafların aşırı ölçüdeki ***edilgenliğidir***. Peki 'kullanıcıların' bu sessizliği niyedir?" (1970, 239).

Yoksa armağanlarla uyutuluyor olabilir miyiz? Günümüz sistemi bizleri, konut sahipleriyle kiracılar, toplu taşım kullanıcılarıyla otomobil sahipleri, kazançlı işlerde çalışanlarla ekonomik anlamda safdışı kalanlar olarak ya da kısaca var olan mülkiyet ilişkilerinden çıkar sağlayanlarla (ister kamuya ait isterse de özel araçlarla dolayımlanmış olsun) bunların kurbanları olarak bölmektedir. Peki Marksist akademisyenlerin bu eşitsizliklerin yalnızca gözleyicileri olmak gibi bir role razı olmalarını sorguladık mı? Akademisyenler radikalizmi ikiye ayırarak benimsiyorlar: bir yanda meslek haline gelen bir kuramsal etkinlik olarak, diğer yanda da kendi günlük yaşamlarından ve yaşam çevrelerinden tümüyle kopmuş, ona yabancı, Lacancı 'diğeriyle' ilgilenen bir praksis olarak. Ezilmenin biçimleri, günlük yaşamımız olarak gözlenmiş biçimde parmaklarımızın ucu ile dokunduğumuz şeylerdir. Yoksa yalnızca kuramsal olarak esinlenmiş

bir yolculuğun sonunda ulaştığımız şeyler değildir. Guy Debord'un da işaret ettiği gibi,

> "...bugün günlük yaşamı eleştirememek, mevcut ve tümüyle çürümüş kültürel ve siyasal biçimlerinin varoluş süresinin uzatılmasını onaylamak anlamına geliyor. Bu biçimler en ciddi krizlerini, özellikle de en modern ülkelerde, giderek yaygınlaşan siyasal cansızlık ve yeni-cehaletin ortaya çıkışıyla sergiliyor. Öte yandan süregiden günlük yaşam edimlerinin radikal eleştirisi, geleneksel kültürün ve siyasetin yerinden edilmesine, yani yaşama ileri düzeyde bir müdahaleye yol açabilir." (1961).

Bu biçimde bir müdahale henüz gerçekleştirilmeyi beklemektedir. Lefebvre'e göre günlük yaşamın eleştirisi, mekanın dönüştürülmesi problemiyle ilişkilendirilmelidir. Ancak bizleri, günlük yaşam çevremizin ivediliğinde nesnelleşerek varlığını sürdüren çelişkileri kavramaktan alıkoyan bir 'engellemeyle' karşı karşıyayız. Marksist proje, bir tür zihinsel ertelemecilik tarzına (mode of procrastination), yani radikal eylemin hayata geçirilmesinden kopuk, bitmemecesine kendi kendine yeterli ve Marx'ın da çok zaman önce uyardığı nitelikte bir şeye dönüşmüştür. Lefebvre'e göre,

> "...projenin yazarları, (a) mümkün olanı araştırmayan, ütopyasız bir düşüncenin var olamayacağını; (b) eyleme yönelmeyen bir düşüncenin olamayacağını kavramışa benzemiyorlar." (1970, 239).

Bu yüzden Lefebvre, Marksist zihinsel etkinlikte iki muhakeme tarzı bulunduğunu öne sürmek ister: ütopyacı ve stratejik. Birincisi, neyin var olduğuna ve bunun Marksist terimlerle açıklamasına değil, neyin olanaklı olduğuna ve insancı (humanist) bir toplumda neyin var olabileceğine ilişkin vurguyu gösterir. İkincisi, yani stratejik yaklaşım ise, Marksist düşüncenin artık bir bilim olmadığı varlıkbilimsel bir durumda siyasete uygulanmasını gösterir. Böylesi bir çağda sadece stratejik müdahalelerin anlamı vardır (bkz. Hirst, 1979). Giddens'a göre de (1973, 14) Marksizmin tarihsel ikilemi kendisini her zaman ya bilimsel geçerliliğini ileri sürmesi eğiliminde, ya da kendini 'ahlaki bir eylem kılavuzu' olarak sunması eğiliminde ortaya koymuştur. Ancak Giddens, Marksistlerin karşı karşıya kaldığı bu iki seçimi bu biçimde ortaya koyarken yanlışa düşmektedir. O, 'proje' kavramını Lefebvre'in ve Sartre'ın kullandığı anlamda, yani 'siyasal hesap' yoluyla felsefenin göreliliğini yıkan (Hirst, 1979, 3); iyi tanımlanmış bir hedefe doğru yönelen ve savunulabilir araçlarla ilerleyen bir stratejik müdahale anlamında kullanmaktan uzaktır.

Mekan kuramı üzerine yapılan tartışma çerçevesi içinde Castells, bu muhakeme çizgisine karşı çıkmıştır; çünkü Lefebvre ilk çalışmalarında kendi günlük yaşam kavramını sınıf mücadelesinden koparmış izlenimi uyandırmıştır. Bu yüzden Castells, Lefebvre'in kente insancı bakışındaki ütopyacı tavrını gerçekten de yabancılaşmış günlük yaşamın baskısından kurtulabilmenin aracı olarak görmeyi onaylayarak kabul eder. Buna mukabil Castells'in itirazı, Lefebvre'in 'top-

lumsal hareketler' kavramının fiziksel bir kavramdan öteye geçmemesine rağmen, toplumsal ilişkisellik ürettiğinin ve günlük yaşama özgürlükçü bir toplumsal içerik kazandırdığının, yani radikal siyasal eylemin dölyatağı olduğunun öne sürülmesinde yatar. Bu durum Castells'in gözünde Lefebvre'i, kentsel etkileşimin giderek artan toplumsal yoğunluğuna kendine has bir doğaya sahip yeni nitelikler atfeden Wirth ve Fischer gibi çevreci belirlenimcilerin yanına yerleştirir. Castells şunu gözlemlemektedir:

> "Burada Wirth'ün toplumsal ilişkilerin nasıl üretildiğine ilişkin tezine çok yakın bir tezle karşı karşıyayız. Yoğunluk ve de yoğunlaşmanın getirdiği sıcaklık, eylem ve iletişimin artmasını sağlarken aynı anda özgür bir gelişmeyi, beklenmeyenin, zevkin, sosyalliğin ve arzunun gelişmesini destekler. Örgenciliğe sıkı sıkıya bağlı ve haklılaştırılması oldukça zor olan bu sosyallik düzeneğini haklılaştırmak için, 'toplumsal ilişkilerin, uzaklığın ortadan kalktığı koşulda ortaya çıktığı' hipotezi öne sürülür. Ve bu da, son çözümlemede kentselin özünün ne olduğuyla ilgilidir: Kentin kendisi bir şey yaratmamasına karşın, yaratımları toparlıyor olması nedeniyle, onların açılıp büyümesine olanak sağlar" (1977, 90).

Castells'e göre, Wirthcü akımdaki diğer yoğunluk kuramcılarından farklı olarak Lefebvre, bu kurgudaki kaba örgenciliğin (organicism) ayırdındaydı. Bu nedenle Lefebvre, 'kentsel olanın' etkin devrimci yönünü 'kent üzerindeki hak' olarak; ya da devrimci bir praksisin zaten içerdiği baskıdan kurtarılmış eylem yoluyla mekanın ele geçirilmesi olarak tanımlamıştır. Marksist muhakemeyle biçimlenen bu tür eylemler devletin mekana kent planlama biçiminde müdahalesine tam bir tezat oluşturur. Ancak bu adım, Castells'in gözlediği gibi, Lefebvre'in 'kentsel' etkileşimin ilksel rolüne ilişkin özgün anlayışını mekansal belirlenme yanlışlığından kurtarmaya yetmez (1977). Saf çevreci belirlenimciliği aşmak ve de hızla yoğunluk yitimine (deconcentration) uğrayan bir toplumsal oluşum altında 'kentsel' kavramının dayattığı sınırlamaların ötesine geçmek ihtiyacı nedeniyledir ki, Lefebvre kuramını mekanın kendisine yönetik olarak genelleştirme gereğini duymuştur (1973, 1974). Daha önce de değinildiği gibi, Castells'in Lefebvre eleştirisi, onun mekan konusundaki daha olgun görüşlerinin henüz yayınlanmadığı bir zamana rastlamaktadır. Lefebvre önceki 'kentsel' kavramından vazgeçerken aynı zamanda da herhangi bir soyut mekansal biçimin tarihte itici bir güç haline gelebileceği biçimindeki düşüncesini de terk etmiştir. Bunun yerine kendisi, sınıf mücadelesiyle doğrudan ilişkili bir radikal eylemin hakikaten özgürlükçü olabilmesi için mekansal bir bileşene sahip olması gerektiği nosyonunu savunmuştur. Lefebvre'in sonraki çalışmalarında, dönüştürücü itkiyi, 'sosyal mekanın' kullanım değerlerini değişim değeri egemenliğindeki 'soyut mekan'dan kurtaracak el koyma (appropriation) eylemine yerleştirir. Kendisi, çok daha karmaşık ve çok boyutlu sınıf praksisi kavramının somut ve maddi karşılığı durumundaki mekansal bir praksis sayesinde tahakkümün soyut mekanının ortadan kaldırılabileceğini düşünmüştür. Lefebvre şunu söylemektedir:

"'Toplumu değiştirmek,' 'yaşamı değiştirmek,' eğer ele geçirilen mekanın üretimi gerçekleştirilemiyorsa bir anlam taşımaz. 1920 ve 1930'lar arasında Sovyetler'deki Konstrüktivist akımdan ve onun başarısızlığından şunu öğreniyoruz: Yeni toplumsal ilişkiler için yeni mekana gerek vardır ve bu, tersi için de geçerlidir. 'Yaşamı değiştirmek!' negatif bir ütopya olarak şairlerin ve filozofların konusudur. Şimdi bu düşünce siyasal bağlamda ele alınıyor: 'Daha iyi yaşayınız,' 'yaşam kalitesi' vb. Gündeliklik, çok somut sınırlamalarıyla birlikte soyut mekanda olağan varlığını sürdürdüğü ve ortada teknik ilerlemelerden başkaca bir şey bulunmadığı; iş, barınma ve dinlenme mekanlarının birbirlerinden kopuk konumlarını korudukları ve ancak siyasal denetim yoluyla bir araya getirilebildikleri sürece, 'yaşamı değiştirmek' projesi kimi zaman bir kenara atılıveren, kimi zaman yeniden sarınılan bir slogandan öteye geçmeyecektir." (1973, 731).

Lefebvre'in mekan kuramının ardında, üretim araçlarının toplumsallaştırılmasının, toplumsal tahakküm ilişkilerinden özgürleşmeyi amaçlayan insancı tasarının gerçekleşmesi için yeterli olmadığı anlayışı yatar. Lefebvre burada Rusya'daki devlet denetiminin sağlıksız sonuçlarını düşünmektedir. Sınıf devriminin yanı sıra günlük yaşamdaki devrimin yürütülebilmesine olanak sağlayacak bir mekanın üretimi zorunludur. Mekansal pratiğin dışında tutulduğunda bu radikal eylem, yalnızca simgeler üretebilir; Marksist düşünceye, gündelik etkileşimde insancı toplumsal ilişkileri gerçekleştirmek gibi bir kaygısı olmaksızın sarılan 'gülünç bir kurtuluş folklorü' üretebilir. Lefebvre'in dediği gibi:

> "Modernliğin mekanında bütün gruplar referans noktalarını yitirirler. Bunlar ya yok olup gider ya da parçalanır. Bu, Tanrının takdirinin yerine geçen modern ateşten gömlektir ('Modern Ordeal'). Gruplar, sınıflar ve sınıf fraksiyonlarının 'özneler' olarak kurulması ve tanınması, yalnızca kendi mekanlarını oluşturmalarıyla (üretmeleriyle) mümkün olur. Uygun bir yapı düzeni üreterek mekana yazılmayan (damgasını vurmayan) düşünceler, temsiller ve değerler, birtakım simgeler halinde kuruyup giderler; soyut fikirler ya da düşsel yanılsamalara dönüşürler. Dayanıklı yapılar (dini yapılar, siyasi nitelikli anıtlar) geçmiş zamana ait ideolojileri taşırken, yeni fikirler (örneğin sosyalizm) güçten yoksun olmamalarına karşın yine de kendi mekanlarını oluşturma konusunda pek başarılı değillerdir. Bu düşünceler, kendilerini canlı tutabilmek için, tali bir tarihsellikle, 'gülünç bir folklorle' beslenirler. Bu çerçeveden bakınca 'simgeler dünyası,' bir geri çekilişin sonucudur. Ele geçirilmiş mekana yatırılamayan her şey, boş ve anlamsız simgelere ve anlamlandırmalara dönüşür." (1974, 479).

Değerlendirme

Lefebvre'in mekan kuramı, sınıf mücadelesinin terk edilmesini değil tersine, radikal eylemleri, onun-

la birlikte giden bir mekan üretimi yürüterek tamamlamanın önemini vurgulayan bir proje, bir kurtuluş stratejisi önermektedir. Yine de Castells'in Lefebvre'i eleştirisinde belli bir geçerlilik payı bulunur. Çünkü Lefebvre çalışmalarında, yokluğunda alternatif günlük yaşam olasılıklarından söz edilemeyecek olan sınıf mücadelesinin önemini vurgulamamaktadır. Doğrusu Lefebvre'in kendi ütopyacılığı da tanım gereği neyin ***var olmadığını*** gösterir. Eğer sözü edilen bu olasılıklar Lefebvre'in arzu ettiği gibi eylemin köşe taşları olacaksa, o zaman sınıf praksisi ile mekansal praksis arasındaki yakınlığı ortaya koyacak açık bir stratejinin sağlanması gerekir. Lefebvre'in önceki çalışmalarında kentsel toplumsal yoğunluğun, sınıf mücadelesi pahasına özgürleştirici özelliklerini vurgulamış olmasından dolayı, Castells'in Lefebvre'in siyasal konumuna yönelik eleştirileri can alıcı bir şekilde onun devrim kuramcısı olarak sınırlılıklarında odaklanır. Ancak Lefebvre son çalışmalarında bile, sınıf mücadelesine bitişik bir mekansal praksisin tam olarak nasıl bir şey olacağının kesin tanımlamasını yapmaz. Hem de böylesi bir kavramın çok açık önemine karşın. Dahası, Lefebvre'de, bugün kent planlamasına karşı sahip olduğumuz alternatiflerden ya da insancı mekansal tasarım kuramlarından değişik olarak mekansal praksisin nasıl eklemlenebileceği konusunda doğrusu çok az öneri bulmaktayız. Bu yüzden, Castells'in eleştirisi bir yana, Lefebvre'in en son çalışmaları bile bizleri sosyomekansal praksis konusunda doyurmaktan uzaktır.

Bu tartışma bizi nereye götürür? Marksist yapısalcılık bir bilim statüsüne sahip olma iddiasını korumuş olduğu sürece, bilime dayalı bir kuram ile yapısal değişimi amaçlayan bir siyasal hareketin, yani partinin birbirini etkilemesi aracılığıyla kurulan bir radikal programı tanımlamak olanaklıydı (Pickvance, 1977b). Althusserciliğin düşüşü, bir özgürleşme tarzı olarak Marksizmin yeniden ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Beğensek de beğenmesek de, tarihselciliğin ve insancılığın etkili siyasal duruşlar ve Marksist projenin temeli olarak yeniden güçlendiği Gramscigil bir dünyaya geri dönmüş durumdayız. Yapısalcılığın sonu, bizleri bilimden, yani kesinlikten yoksun bırakmaktadır. Tek varlığımız olarak da geriye yalnızca insancı toplumu yaratma projemiz kalıyor.

Ancak sosyomekansal praksisi sınıf mücadelesinin devrimci potansiyele sahip bir tamamlayıcısı olarak gördüğümüzde, toplumsal eylemin ortodoks Marksistler tarafından daha önce önemsiz bulunmuş ve hatta yok sayılmış bir sürü alanı yeni bir anlam kazanır. Daha önceleri son derece ihtisaslaşmış ve parçalanmış bir stratejik müdahale tarzı olarak görülen 'çevrecilik,' büyük bir önem kazanmaktadır. Bu tür bir hareket, ne toplu tüketim kuramının kapsadığı ilgi alanlarının tezahürü diye ele alınmalı; ne de, Lefebvre'in kuramsal gündelik yaşam kavramına söylemsel biçimde el koyarak onu 'yaşam kalitesi' diye adlandırma aracılığıyla anlaşılmalıdır. Sosyomekansal praksis perspektif aracılığıyla çevreci hareket, mekandaki dönüştürücü müdahalelerin doğasını tanımlamaya yönelik çok büyük bir kavramsal aygıt ve çok geniş bir sözlük keşfetmiştir. Bu açıdan bakınca, savunma plancılarıyla

(advocacy planners) bütün bir gerilla mimarları okulunun (guerilla architects) eylemleri de benzer biçimde yeni bir anlam kazanmaktadır. Yine, Ocean Hill Brownsville (Berubeve Gittel, 1969), kira grevleri (Weissman, 1969; Lipsky, 1970), yenileme ve yeniden imar girişimlerine karşı yapılan direniş hareketleri (Davies, 1966; Rossi ve Dentler, 1961; Feagin, 1983) ve konut çevresi eylemciliği (Boyte, 1979) gibi, mülkiyet değişim değerlerine karşı sosyal mekanın önceliğini ve üstünlüğünü yeniden ortaya koyan özerk ve kendiliğinden nitelikli kolektif eylemler, büyük önem kazanmaktadır. Mekana el koyan ya da kapitalist ekonominin toplumsal maliyetini yeniden tartışmaya açan kolektif girişimlere her yerde rastlamaktayız. Bu hareketlerin başarısız olması ya da sınırlı başarı elde etmeleri, sınıf mücadelesini gözardı ettiklerinden ya da bu mücadelenin yerine başka mücadeleler geçirdiklerinden dolayı değildir; yalnızca ve yalnızca, amaç içerikleri açısından birbirlerinden ayrı olmalarıdır. Tam tersinden yaklaşarak bir karşılaştırma yaparsak, daha önce Lefebvre'in düşündüğü gibi (1970, 239) bir an için mekanı kullananların kitlesel bir müdahalesi sonucunda toplumsal denetimi ele geçireceklerine ihtimal verebiliriz. Ancak bu hiçbir zaman gerçekleşmedi; çok sınırlı biçimde kalan getto isyanları dışında. Yine de aslında, getto ayaklanmalarındaki kısıtlanmamış şiddetin içerdiği özgürleştirici mekansal mantığı anlayabilmemizi sağlayacak zihinsel analiz kategorilerini geliştirmek zorundayız. Bu ayaklanmalar, yalnızca ırksal mahrumiyetin 'belirtileri' olmayıp, aynı zamanda, sosyomekansal praksis olarak adlandırılabilecek belirli bir tür eylem tarzıdırlar. Bunlar kaynağını, gündelik yaşamın topluluk mekanının kullanım değerlerine olan bütünsel bağımlılığında bulurlar. Komünal mekanın gündelik yaşam açısından önemi, birçok Marksistin de kabul ettiği gibi, siyasal iktisadın kategorilerinden birine indirgenemez. Bu anlamda ne 'toplu tüketim' kavramının ne de değişim değeri kavramının yeterliliğinden söz edilebilir. Kültür, 'sosyal mekan' kavramının başat düzeyini oluşturduğundan, yerel mahalle çevrelerinin çözümlemesi, değişim değeri ve kullanım değerleri arasındaki karşı karşıya gelişi üzerine odaklanmalıdır: Yani çözümleme, simgesel anlam dünyaları ile sermaye birikimi ve de mekanın karmaşık eklemlenmesi üzerinde yoğunlaşmalıdır.

Mekana kolektif el koymaların radikal potansiyelinin anlaşılamamasının kaynağı, bu el koymaların çoklu nitelik göstermesinde yatar. Bu nitelik, hareketlerin gündelik hayattaki sosyal ihtiyaçlar üzerine temellenmiş olmasından kaynaklanır. Fainstein ve Fainstein'in yoksul halk örgütleriyle ilgili olarak gözledikleri gibi,

> "...topluluk gruplarının getto sakinlerini birleşmeye çağırıyor olması, hem grupların siyasal bilincinin yükselmesine hem de resmi makamların ve yerel kurumların geçici nitelikli topluluk unsurları tarafından izlendiklerinin farkına varmalarına yol açmıştır. Ancak önüne benzer hedefler koyan grupların sayısındaki artışa karşın, bu durum, yoksul halk gruplarının yerel veya ulusal düzeyde birleşmelerine yol açmamıştır." (1974).

Topluluk temelli siyasal eylemlerin bir toplumsal güç halinde birleşememesinin ardındaki temel nedenlerden biri de, bu grupların esas olarak mekansal olan niteliğinde yatabilir. Mekansal olarak birbirinden kopuk yörelerde yaşayan bireyler ortak çıkarları paylaşıyor olsalar bile, fiziksel yakınlıklarının olmaması, mevcut sosyomekansal tahakküm koşulları altında bu insanların birbirlerini yabancı gibi görmelerine yol açar. Doğaldır ki, bu tür tavırlar, özellikle de yerel topluluk bağlarının sınırlayıcı etkileri altında, bireyci tüketimcilik tarzlarını özendiren mevcut mülkiyet ilişkilerinin yarattığı fetişizmle pekişmektedir. Mahalleler arasında olduğu kadar farklı iş kategorileri arasında (ve içinde) bir ortaklaşalığın inşa edilmesi, önemli ve gerçekleşmesi zor bir görev olma niteliğini koruyor. Bu gerçekleşme, iddia edildiği gibi bölgelerin sözde kendi içsel zorunluluklarından kaynaklanan parçalanmadan değil; daha çok ideolojik zihinsel düzenlerden dolayı engellenmektedir (Suttles, 1973).

Sosyomekansal siyasal eylemin sınırlı etkisinin ikinci bir kaynağı yine günlük yaşamda; bu kez günlük yaşamda ortaya çıkan ve yerel topluluk örgütlerinin değişik ölçülerde yüzleşmek durumunda oldukları sorunların çokluğunda aranmalıdır. Nitekim, örnek vermek gerekirse, Kotler, topluluk örgütlerinin gündemine girmiş kırk birin üzerinde sorun sıralar (1979, 40). Öncelikler bir yerden diğerine farklılıklar gösterdiğinden, ayrı mahalle gruplarının bu sorunları nasıl aktaracağı, hatta bunların önem sıralarını nasıl saptayacağı konusunda bir ortaklığa varmaları her zaman mümkün olamamaktadır. Siyasal bir araya gelişin önündeki önemli ve zorlayıcı engellere karşın, son yıllarda ulusal çaptaki hareketlerin sayısında artış gözlenmektedir; özellikle de yaşam çevresi eylemcileri (Boyte, 1979) ile kiracı hareketlerinde. Buna rağmen günümüzde sosyomekansal praksis, geleneksel toplumsal hareketlerin eklemlenmiş siyasal stratejilerine doğru hâlâ yönlenmek zorundalığı yaşamaktadır.

Bu gerçeğin keşfinin gösterdiği önemli şey, sadece 'işçi sınıfı' denen bir soyuttlamaya özgü bulunan eylemleri değerli bulma yöneliminde olan çoğu radikalin zihninde, sosyomekansal etkinliklerin Marksist proje açısından merkezi değil, tali olarak ele alınmasıdır. Bu bir şanssızlıktır. Çünkü tüm sınıf fraksiyonlarının sosyomekansal olarak karşı karşıya gelmeleri, özellikle de büyümenin denetlenmesi etrafında şiddetli çatışmalar biçimini aldığı banliyölerde, yerel siyasetin içeriğinin çok büyük bir bölümünü oluşturur (Gottdiener; Neiman, 1981). Mekan kuramı tartışmasında yapısalcı tavır, sosyomekansal karşı karşıya gelişlerin tali statüsünün pekiştirilmesine hizmet etmiştir. Bu da, Lefebvre'in düşüncesine söylemsel olarak tarihselci ve örgenci etiketinin yapıştırılmasıyla ve de bu tür eylemlerin kuramsal öneminin, sınıf mücadelesinin tüketim alanında yerine geçen biçimi olarak tanımlanmasıyla sağlanmıştır. Halbuki Harvey'in gözlemlemiş olduğu gibi, bu tür karşı karşıya gelişler, kapitalizmin hiç de işine gelmeyen biçimde bu üretim tarzının çekirdeğini oluşturan taşınmaz mülkiyet (real property) ilişkilerini sorgulamaktadır. Şimdiye kadar devlet müdahaleleri ve iktidar uygulamaları, mekanı kullananların

birbirinden kopuk ve çoklu olaylar halinde ortaya çıkmaya yönelik potansiyel gelip geçiciliğini denetim altına almıştır. Marksist kentsel düşünce, bu birbirinden tamamıyla ayrı yarılmaların altında, kapitalist mülkiyet ilişkilerinin ve de mekansal değişim değerlerinin kullanım değerleri üzerindeki başatlığını yeniden üreten bir sistemin yattığını gerçekten kavramayı başaramamıştır. Sosyomekansal praksisin dönüştürücü rolünün daha iyi anlaşılabilmesi, Marksist düşüncenin yeniden yönlendirilmesini gerekli kılmaktadır: Bu tam da Lefebvre'in kafasındaki projedir. Şu anda siyasal iktisadın kategorileriyle aşırı derecede yüklü olduğumuzdan, yukarıda sözünü ettiğimiz görevi gerçekleştirebilmek için, sosyomekansal kurtuluşun dili üzerinde düşünmemiz gerekiyor. Yeni bir sözlüğün yokluğunda mekansal pratik, sanki kolektif davranışın rastlantısal bir unsuruymuş gibi algılanmaktadır. Eğer kentsel devrim getto caddelerinde başlayıp bütün kente ('People's Park') yayıldıysa, hem ütopyacı hem de stratejik mücadeleyi kendi yaşam çevrelerimizin orta sınıf mahremiyetinin içine sokamamanın günahı bize aittir.

Çeviri: H. Çağatay Keskinok

KAYNAKÇA

M. Berubeve, M. Gittel, ***Confrontation at Ocean Hill***, Bronsville, NY, 1969.

H. Boyte, "A Democratic Awakening," ***Social Policy***, September-October 1979, 8-15.

Manuel Castells, "Advanced Capitalism, Collective Consumption and Urban Contradiction," L. Lindberg et al (eds.), ***Stress and Contradictions in Modern Capitalism***, Lexington, MA, D.C. Heath, 1975.

Manuel Castells, ***The Urban Question***, Cambridge, MA, MIT Press, 1977.

K. Cox, "Capitalism and Conflict Around the Communal Living Space," M. Dear; A. Scott (eds.), ***Urbanization and Urban Planning in Capitalist Society*** içinde, New York, Methuen, 1981, 431-456.

J. Davies, ***Neighborhood Groups and Urban Renewal***, NY, Columbia UP, 1966.

G. Debord, A Tape Recording of a Talk Delivered May 17, 1961. Yeniden basımı: Ken Knabb (ed.), ***Situationist International Anthology***, Berkeley, CA, Bureau of Public Services, 1981.

N. Fainstein, S. Fainstein, ***Urban Political Movements***, NJ, Prentice Hall, 1974.

J. Feagin, ***The Urban Real Estate Game***, NJ, Prentice Hall, 1983.

A. Giddens, ***The Class Structure of the Advanced Societies***, NY, Harper and Row, 1973.

M. Gottdiener; M. Neiman, "Characteristics of Support for Local Growth Control", ***Urban Affairs Q.***, Sayı 17(1), 1981, 55-73.

D. Harvey, "Labor, Capital and Class Struggle Around the Built Environment in Advanced Capitalist Societies," ***Politics and Society***, 6 (3), 1976, 265-6.

P. Hirst, ***On Law Ideology***, NJ, Humanities Press, 1979.

M. Kotler, "A Public Policy for Neighborhood and Community Organizations," ***Social Policy***, September-October 1979, 37-43.

H. Lefebvre, ***La Revolution Urbanie***, Paris: Gallimard, 1970.

H. Lefebvre, ***La Survie du Capitalisme***,

Paris: Editions Anthopos, 1973.

H. Lefebvre, *La Production de l'Espace*, Paris: Editions Anthopos, 1974.

Lipsky, M., *Protest in City Politics: Rent Strike Housing and the Power of the Poor*, Chicago, Rand Mc Nally, 1970.

E. Mingione, *Social Conflict and the City*, NY: St. Martin's, 1980.

G. G. Pickvance, *Urban Sociology*, NY, St. Martin's, 1977a.

G. G. Pickvance, "From Social Base to Social Force," *Captive Cities*, ed. J. Harloe, NY, John Wiley, 1977b.

P. Rossi; R. Dentler, *The Politics of Urban Renewal*, NY, Holmes and Meier, 1961.

G. Suttles, *The Social Construction of Community*, Chicago, CUP, 1973.

B. Theret, "Collective Means of Consumption, Capital Accumulation and the Urban Question," *International Journal of Urban Regional Research*, 6(3), 1982, 345-371.

H. Weissman, *Community Development in the Mobilization For Youth Experience*, NY, Association P., 1969.

APATHY
WAKE
What's our oil doing under their Sand
KLEPTOCRACY
JOIN US
WE THE PEOPLE
WE ARE THE 99%
WE WILL NOT BE IGNORED
WE STAND IN SOLIDARITY WITH
MADRID SAN FRANCISCO
MADISON LOS ANGELES
LONDON TORONTO
STUTTGART ATHENS SYDNEY
TOKYO CHICAGO
AMSTERDAM PHOENIX
ALGIERS TEL AVIV MONTREAL
MILAN PORTLAND
ATLANTA CLEVELAND
KANSAS CITY ORLANDO SEATTLE
WE'RE STILL HERE. WE ARE GROWING.
OCCUPY TOGETHER
MONEY TALKS
99% WALKS

30
10 Soruda Wall Street Eylemleri

HAYRİ KOZANOĞLU

Bir ay kadar önce Aşağı Manhattan'da Zuccotti Parkı yakınlarında başlatılan, "Wall Street'i İşgal Et" dalgası ABD'yi sallamaya devam ediyor. Eylemler geçtiğimiz hafta küresel bir boyut kazandı; 15 Ekim küresel eylem gününde 82 ülkede 1500 ayrı mekanda Kuzey ve Güney Amerika'dan Asya'ya, Afrika'ya, Avrupa'ya geniş kitleler sokakları mesken tuttular. Gelin 10 soruda bu süreci anlamaya bir çalışalım.

1) Wall Street eylemleri nasıl filizlendi?

Her şey Kanada merkezli alternatif kültür dergisi Adbusters'ın bir çağrısıyla başladı. İlk günlerde davete icabet edenlerin sayısının azlığı alay konusu bile edildi. Reklamdaki gibi "Her şeyin bir zamanı var" diye düşünenler değil, "Şimdi değilse ne zaman?" sorusundan yola çıkanlar haklı çıktılar, hareket ivme kazandı. Aslında 2007'de başlayan ekonomik krizin giderek geniş kitlelerin canını daha fazla yakmaya başlaması Wall Street eylemcilerinin destek bulmasında önemli rol oynadı. İşsizlik oranı %9.1'de seyrederken, Latin kökenlilerde %11.3'e, siyahlarda ise %16.8'e yükseliyordu. Dönüp 1929 Bunalımı'nın tarihine bakanlar da, kitlesel direnişlerin 1929'da, 1930'da değil asıl 1935'ten sonra başladığına dikkat çekiyorlar. Eylemciler Zuccotti Parkı'nın adını "Özgürlük Meydanı" olarak değiştirirken Mısır'ın Tahrir Meydanı'ndan ilham aldıklarını açıkça ifade ediyorlardı. Mayısta başak veren Madrid'in Puerta del Sol Meydanı merkez üslü İspanya "öfkeliler hareketi", Atina'nın Sintagma Meydanı'ndaki kararlı direniş, Şili öğrencilerinin geniş kitle desteği kazanan eylemleri, İsrail orta sınıflarının "artık yeter!" çığlığı Wall Street ayaklanmasının koşullarının olgunlaştığına delalet ediyordu.

2) Eylemler neden Wall Street'i hedef alıyor?

Amerikan kapitalizminin, hatta dünya kapitalizminin sinir merkezi Wall Street kabul edilebilir. Dünyayı sistemik bir krize sürükleyen neoliberal yeniden yapılanma, sermayenin önünü açan, geliri yoksul ve orta sınıflardan zenginlere doğru yeniden paylaştıran düzenlemeler içeriyordu. Küreselleşme ise bu zihniyeti yarı-kapitalist, kapitalist olmayan ve pre-kapitalist mekanlara yayarak Roza Lüksemburg'u haklı çıkarmıştı. Sürecin son halkası finansallaşma ise, insanlara kazanmadıkları geliri harcama olanağı verirken, geçici de olsa eksik talep

sorununa çözüm sağlayarak küresel sermayeye nefes aldırıyor, ama sonunda reel gelirleri sürekli gerileyen geniş kitleleri borç bataklığına sürüklüyordu. 2007'de ABD yıllık üretiminin %350'sine varan borç balonu Wall Street'in iblisçe planları sonucu şişmişti. Finans sektörü karların %40'ına el koyar hale gelmişti. Kriz halkı derin bir sefalete sürüklerken, vergi mükelleflerinin cebinden bankalara aktarılan paralarla finans kapital utanmazca sefa sürmeye devam ediyordu. Mother Jones dergisine göre 2008'de 1 milyon doların üzerinde ikramiye ödenen Wall Street mensuplarının sayısı tam 4793'tü. 2009'da ise dudakları uçuklatan bir rakam, 140 milyar dolar ikramiye dağıtılmıştı. Üstelik Amerika'nın en parlak beyinleri (keza Türkiye'nin ve diğer birçok ülkenin), mühendislikten, fizikten en iyi derecelerle mezun "rocket scientist" diye adlandırılan tipler Wall Street'çe devşiriliyorlar, üretici faaliyetlere en ufak bir katkıda bulunmadan IQ'larını finansın hizmetine seferber ediyorlardı. James Petras, Wall Street isminin ABD'de tüm kötülüklerin kaynağı ve sembolü olduğunu düşünüyor. Petras'a göre ayrıca Wall Street ülkedeki büyük eşitsizliklerin temsilidir de. New York'ta özellikle Manhattan'da nüfusun yüzde 1'lik kesimi zenginliklerin yüzde 60'ını kontrol eder. Özetle, "Wall Street için iyi olan Amerika, giderek dünya için kötüdür" sözü pek yanlış görünmüyor.

3) Kim bu Wall Street isyankârları?

Biz eylemlerin arkasında hep bir örgüt aranmasına alışığızdır. Bu kez tersi oluyor, "Nerede örgüt?" diye şikayetler yükseliyor. Amerika'da on yıllardır toplumsal mücadelelerin içinde bulunmuş bir öğretim üyesi Frances Fox Piven bu durumu, "Sizin öngördüğünüz gibi bir örgüt değiller. Ama sorun uyum ve koordinasyonsa evet örgütler." diye açıklıyor. Gerçekten de Wall Street eylemcilerinin her birinin eşit söz sahibi olduğu bir Genel Meclisleri var, tüm kararlar uzlaşma ile alınıyor. Doğrudan demokrasinin güzel örnekleri sergileniyor. 11 Eylül 2001'den beri akamete uğrayan küreselleşme karşıtı eylemlerin, 1999 Seattle zaferinin tüm entelektüel mirası hatırlanıyor, hafızalar tazeleniyor. Felsefeci Slavoj Zizek, Antonio Negri'nin kalem arkadaşı eleştirel terörist Michael Hardt gibi isimler hem eylemcilere destek veriyor, hem de deneyimlerini paylaşıyorlar. Anarşizm üzerine çalışan, Madagascar'da yerlilerin uzlaşma yöntemleri üzerinde araştırmalar yapan David Graebel gösterilerin planlanması sürecinde altı hafta çalışmış, eylemlerin üçüncü gününde işe damgasını vurmamak için çekilmiş. Belki zaman içinde hareketin sözcüleri ortaya çıkacak, hiyerarşik olmayan bir yapı şekillenecek, ama şu aşamada en önemlisi bürokratik yapılara teslim olunmaması. Judith Stein'a göre meydanda dört çeşit insan var. Birinci grup gençler, özellikle Obama'dan sıtkı sıyrılan, sandık politikalarına artık bel bağlamayanlar. İkinci grup, kadın hareketi, ekolojik hareket gibi toplumsal hareketlerdeki deneyimlerini buraya aktaranlar. Üçüncüsü, ezeli sistem muhalifleri. Dördüncüsü, medya

toplumunun efsununa kapılıp, olup biteni yerinde görmek için şenliğe koşanlar. Tabii bunların çoğu işsiz, dışlanmış, emeklilik geliriyle geçinemeyen ezilenler. Zaman içerisinde sendikaların desteğinin artması da harekete güç veriyor, örgütlenme deneyimlerinin akmasını sağlıyor.

4) Eylemler toplumun %99'u adına %1'i hedef alıyor. Gerçekten gelir ve servet göstergeleri bu denli vahim mi?

Nobel ödüllü Keynesyen iktisatçı Joseph Stiglitz Mayıs ayında Vanity Fair dergisinde, "ABD'nin %1 için %1 tarafından" yönetildiğini somut örnekleriyle ortaya koydu. Gelir eşitsizliğinde Amerika'nın Oligarkların Rusyası ve İran ile aşık atabileceğini öne sürdü. OECD'nin nüfusun en yüksek gelir kazanan %20'sini temel alan istatistiklerine göre, 30 ülke arasında ABD gelir adaletsizliğinin en berbat olduğu üçüncü ülke (en alt sırada Meksika bir üstünde ise haliyle Türkiye bulunuyor). ABD'de nüfusun %1'lik "kaymağın kaymağı" tabakası servetin %40'ına sahipken, gelirin de %24'üne el koyuyor; ülkenin hisse senetlerinin ve tahvillerinin %51'ini portföyünde bulundururken, borçların sadece %5'ini ödemek zorunda. Durum Latinler ve siyahlar için bekleneceği üzere daha da vahim. Örneğin beyazların %15'inin mal varlığı sıfır veya negatif iken, bu oran Latinler için %31'e, siyahlar için %35'e yükseliyor.

5) Tüm bu insanlar neden şikayetçiler?

Bir ufukları, bir amaçları, sistematik bir fikirleri olmadığı yolundaki eleştirilere karşı New York Şehri Genel Meclisi nal gibi bir "İddianame" hazırladı. Öncelikle çokuluslu şirketlerin "kârı insanın, kişisel çıkarı adaletin, baskıyı eşitliğin" üzerinde tutan zihniyeti mahkum ediliyor. 21 maddelik bir manifestoyla sistemin tüm habasetleri gözler önüne seriliyor. Kanunsuz hacizlerden, vergi mükelleflerinin cebinden banka kurtarmaya; toplumsal cinsiyet, renk, yaş ayrımcılığından, adalet sistemine; bir insan hakkı kabul edilen eğitimin piyasalaşmasından, emek kazanımlarının gasp edilmesine; mahremiyetin bile metalaştırılmasından, masum sivillerin öldürülmesine, işkenceye kadar varan emperyalist politikalara uzanan bu metine www.commondreams.org adresinden erişmek mümkün.

6) Peki eylemciler taleplerini niye doğrudan ifade etmiyorlar?

Gözler önüne serdikleri manzaranın gerçekliğine itiraz edemeyenler onları somut talepler ortaya koyamamakla suçluyor. Öncelikle %99'u kapsama iddiasındaki bir hareketin bu konuda biraz tedbirli davranmasını anlamak mümkün. Taleplerini net bir biçimde sıralamalarının hareketi sınırlı bir alana hapsedebileceğini öngörmek de gerekiyor. Ayrıca talepler ortaya dökülünce, gerçekçi olmadıkları, ayaklarının yere basmadığı üzerinden medyada isterik bir

saldırı başlayacağından kimsenin şüphesi olmasın. Zaman içerisinde kapitalist sistemin tam göbeğini hedefleyen, Wall Street'le uzlaşmayı, çokuluslu şirketlerle orta yolu bulmayı kabullenmeyen, %99'un topunu hoşnut etmese de toplumun büyük çoğunluğunu kapsayan, "geçiş talepleri" esprisinde bir liste şekillenecektir. Unutmayalım ki sistem savunucuları talepleri kabul etmeye niyetli oldukları için değil, hareketi buradan vurmayı planladıklarından "konuş" diye tepiniyorlar.

7) Wall Street'i İşgal eylemi bütün dünyanın ilgi odağı olmayı nasıl başardı?

MAI'ye (çok taraflı yatırım anlaşması) karşı direniş eylemlerinden başlayarak toplumsal muhalefet modern iletişim olanaklarını etkin kullanmayı öğrendi. Wall Street eylemlerinde de sosyal medyadan ustaca yararlanmanın elbette payı var. Örneğin Brooklyn köprüsünde 700 göstericinin tuzağa düşürülerek gözaltına alınmasının Youtube'dan teşhiri sempatiyi, özellikle sendikaların aktif desteğini artırdı. Ama işin püf noktası, gelip geçici gösteriler yerine Tahrir Meydanı'ndaki gibi belli bir alanın mesken tutulması, burada alternatif bir yaşamın yeşermesinde yatıyor gibi (bu eylem biçiminin küresel öncülerinden biri olarak Kızılay'ın zemheri soğuğunda azimle direnen Tekel işçilerini unutmamak gerekiyor). Burada zor koşullarda tanışma, paylaşma, dayanışma derken ortak bir ruh, bir hedef, mücadele azmi yani bir hareket doğuyor. Oraya kadar uzanamayanlar internet üzerinden "meydana teslim" pizzalar ısmarlayabiliyor, "kelepçe sökme eğitimi" gibi pratiğe yönelik şenlikli faaliyetler sürdürülebiliyor. Bireyler ellerini indirip kaldırarak doğrudan demokrasiyi hissediyor, özellikle Amerika'daki lobiciliğe, rüşvete dayanan, büyük şirketler egemenliğindeki siyasi sisteme iyice yabancılaşıyor.

8) Wall Street'i İşgal eylemleri ABD için neden hayırlı?

Öncelikle Çay Partisi (Tea Party) denilen reaksiyoner, gerici akımdan sahneyi devraldılar. Kamunun vergi toplamasını reddeden, sosyal programlara düşman, daha da saldırgan bir dış politika talep eden Çay Partisi hem bunalan orta sınıfların tepkilerini örgütlemiş, hem de Cumhuriyetçi Parti'yi daha da sağa çekerek Temsilciler Meclisi'ni ve Senato'yu bloke etmişti. Wall Street eylemlerinin milliyetçi, ırkçı, erkek egemen, korumacı, emperyal özlemlerden uzak olması, şu ana kadar sergilediği enternasyonalist çizgi sadece Amerika'nın değil tüm dünyanın hayrına. Eyleme destek verenler arasında işsizler, dışlanmışlar, üniversite harçlarını ödeyemeyen gençler, sağlık hizmetlerinden yararlanamayan sigortasızlar gibi sosyal nedenlerin öne çıktığı kesimler; kapitalizme, sınıflı topluma zinhar karşı olduğu için siyasi-ideolojik mülahazaların belirlediği sosyalistler, anarşistler yanında Joseph Stiglitz, Paul Krugman, Jeffrey Sachs gibi sistem içi önemli figürlerin bulunması da önemli. Çünkü Keynesyen politikalara inanan bu akil adamlar, gelir ve servet daha adil dağıtılmadan, kamu

altyapı yatırımlarına, sosyal programlara ağırlık verilmeden ekonominin bu krizi atlatamayacağını düşünüyorlar. Jeffrey Sachs'ın bir zamanlar yapısal uyum programlarını tasarlayan, Polonya ve Rusya'ya "şok terapiler" uygulayan şahsiyet olduğunu hatırlayalım.

9) "%1'e karşı %99" sloganı aslında neoliberalizmin hangi ideolojik tezlerini çökertiyor?

Joseph Stiglitz Amerika'daki büyük gelir dağılımı adaletsizliğinin üstünün "marjinal-üretkenlik teorisi"yle örtülmeye çalışıldığını söylüyor. Buna göre yüksek gelirlere sahip olanlar daha üretkendir ve topluma daha fazla katkı sağlarlar. Yaşanan finansal kriz, aksine fizikte, eczacılıkta, genetikte büyük buluşlar yapanların değil, Ponzi şemalarıyla milyarlarca dolarlık vurgunlar vuranların, milyonlarca insanın evinin haczedilmesine neden olanların zenginleştiği Wall Street rejimini gözler önüne serdi. %99'lar hareketi bu teşhir sürecini hızlandırdı, "zenginde pişer fakire de düşer" tezinin çürütülmesine katkıda bulundu. Neoliberal ideolojiye göre bireyler rasyonel öznelerdir. Esnek emek piyasalarında girişimcilikle, bilgilerini ve becerilerini sürekli eğitim yoluyla artırarak kendilerini pazarlamalıdırlar. Eğer bunu başaramayıp işsizlikle karşılaşır veya düşük ücretli işlerde çalışmak zorunda kalırlarsa, sorumluluk kendi omuzlarındadır. Aynı şekilde akılcı vatandaşlar olarak kredi kartı borcunu ödeyememeleri, mortgage yoluyla aldıkları evlerinin haczedilmesinin vebali kendi boyunlarındadır. %99 hareketi, bu bireyci tezleri geniş kitleler nezdinde açığa çıkarma, devletin iş-aş verme, eğitim, sağlık gibi sosyal sorumluluklarını hatırlatma anlamında Amerikan toplumuna eşik atlatacak gibi görünüyor.

10) Wall Street'i İşgal eylemleri devam eder mi?

Eylemciler kararlı olduklarını, kışı burada geçireceklerini vurguluyorlar. Eğer polis zoruyla dağıtılsalar bile Portland'dan Boston'a; Los Angeles'tan Chicago'ya tüm Amerika'yı isyan ateşi sarıyor. Immanuel Wallerstein hareketin önce kamuoyuna mal olduğunu, sonra meşruiyet, giderek saygınlık kazandığını vurguluyor. Sönümlense dahi 1968 hareketi gibi kalıcı bir miras bırakacağına, ABD'yi pozitif yönde değiştireceğine olan inancının altını çiziyor. Tabii Zizek'in, "kendinize aşık olmayın" uyarısı önemli ama, bu arada özgüveni kaybetmemek de gerekiyor. İsterseniz bu noktada Gramsci'yi kızdırmak pahasına "aklın kötümserliğini" şimdilik ıskalayıp "iradenin iyimserliğine" prim verelim. Bir yorumcunun, bu ayaklanma "krizden beri Amerika'nın başına gelen en iyi şey" sözünü hatırlayalım. Lenin bilindiği gibi devrimi "ezilenlerin festivali" olarak adlandırır. Madem festival başladı, arkasından devrim heyulası niye New York'un üzerinde dolaşmasın?

Soldan sağa: Mehmet Ayvalıtaş, Abdullah Cömert, Medeni Yıldırım, Ethem Sarısülük, Berkin Elvan, Ali İsmail Korkmaz, Ahmet Atakan, Hasan Ferit Gedik

31
Bir Uzun Haziran: Gezi Eylemleri Kaynakçası

İLKAY KARA

Gezi Eylemleri ya da *Haziran Direnişi* neredeyse ilk gününden itibaren yoğun sözlü ve yazılı değerlendirmelere ve çözümlemelere konu oldu. Eylemin niteliği, bileşenleri, siyasal muhalefete etkisi ve olası sonuçları itibariyle daha kapsamlı değerlendirmeler yapabilmek ve çoktan başlayan bu anlama çabasını derinleştirmek için, üzerinden biraz daha zaman geçmesine, havadaki biber gazı bulutunun dağılmasına ihtiyacımız var. Ancak görünen o ki bu anlama çabasını gösterecek olanlar, tam da 2013 Haziran'ı boyunca ve sonrasında eylemlerin hızı ve çeşitliliğiyle örtüşen biçimde üretilen bu bilgi yığınının oldukça faydasını görecek. Burada yapılmaya çalışılan da, bu yığını biraz olsun ayrıştırarak hem o uzun haziran günlerinde en çok konuşulanların ve yazılanların altını çizmek; hem de bu vesileyle ortaklaşma, yaşam tarzı, mahremiyet, özel olanın politikliği, demokratik protesto ve devlet şiddeti, seçilmişlik ve siyasal meşruiyet gibi patikalardan kamusallık tartışmasına bağlanan bu toplumsal hareketi anlamak için bir çeşit tematik kaynakça oluşturmak.

Böyle bir ayrıştırmayı kolaylaştıran ise ilk andan itibaren yazılanları, kaydedilenleri, fotoğraflananları bir araya getirme eyleminde kararlılık gösteren "arşivciler." Arşivleme, kaydetme, bilgiyi erişime açma konusunda en hafif ifadeyle ağırkanlılık gösterilen bu memlekette –Osmanlı arşivlerinin tamamının hala araştırmacılara açılmamış olduğunu da hatırlayalım-, hele ki çalışılan konu toplumsal muhalefet olduğunda, erişim sorunu, çalışmaları baştan sonra belirleyen bir sınırlılık halini alıyor. 1960'lı yıllardan itibaren yasaklama, kapatma, toplatma kararlarıyla kamusal erişimi engellenen radikal-alternatif yayınlara bugün hala tam olarak ulaşabilmek zor. Kişisel tanıklıklar için başvurulan biyografi, otobiyografi ve röportajlar, 12 Eylül Darbesi'nin üzerinden geçen uzun yılların filtresinden ve bu zaman içinde yaşanan siyasal ayrışma ve çatışmaların içinden süzüldükten sonra okuyucusuna ulaşabiliyor. Toplumsal muhalefet repertuarının ana unsurları arasında sayılan duvar yazıları, afişler, pankartlar ve sloganlar da önemli süre bölük pörçük kişisel arşivlerde saklandıktan sonra kısmen gün yüzüne çıkabildi ve kişisel hafızanın güvenilmezliğinden basılı olanın iz bırakırlığına terfi etti. Bu

açıdan belki de Gezi eylemlerinin kendisinden öncesiyle önemli farklarından biri buydu: Olan biteni anında kaydetmek, yayınlamak, yayınlananları bir araya getirip tekrar yayınlamak ve elektronik ortamda dolaşan binlerce görsel ve yazılı materyali arşivleyerek, yaşanan tecrübeyi erişilir kılmak ve en önemlisi bunun kendisini hareketi güçlendirecek ve sürdürecek olan bir çeşit politik eylem olarak kavramak. Aşağıda, tartışmaların dağıldığı başlıklara geçmeden önce, ilkin arşiv niteliği taşıyan kaynaklar ve sayfalar listelenmeye çalışıldı.

Bir bibliyografya denemesi:
Coşkun Ak, "Gezi Kitapliği: Bir Bibliyografya Denemesi," www.bianet.org/biamag/kitap/156072-gezi-kitapligi-bir-bibliyografya-denemesi

Açılan web sayfalarına hızlı erişim için:
gezisekmeleri.tumblr.com
direngezilinkleri.tumblr.com

Bianet.org'da Gezi Eylemleri ve Gezi Parkı Komünüyle ilgili yazıların tamamı için:
www.bianet.org/biamag/diger/148452-direngezi-yazilari-burada

Yazı, fotoğraf, video ve haber arşivleri:
everywhereistaksim.net/tr
www.baskahaber.org
ayrisamendevrim.tumblr.com/archive
scriptogr.am/geziparkarsiv
www.kodacollective.com/occupy-gezi
occupygezipics.tumblr.com
occupygezivids.tumblr.com
showdiscontent.com/archive/gezi-parki
readlists.com/919501ec
readlists.com/82b241bd

Belgeseller için:
106Film, *Anne: Katledilen Devrimcilerin Anneleri Anlatıyor...*
Ayçe Kartal, *Tornistan*
Brandon Jourdan ve Marianne Maeckelbergh, *Taksim Commune*
Çapulling Sinemacılar, *Görgüm*
Emin Özmen, *Gezi Tanıklığı/Witnessing Gezi*
Güvenç Özgür, Michelangelo Severgini, *Gezi'nin Ritmi*
Jo Beranger, *Taksim*
Reyan Tuvi, *Yeryüzü Aşkın Yüzü Oluncaya Dek*
Serkan Koç, *#geziparkı, #başlangıç*
Serkan Ocak, *Başlangıç*
listelist.com/gezi-parki-belgeselleri
bianet.org/biamag/biamag/149044-gezi-den-cikan-belgeseller

Özel sayı/dosya yapan dergiler ve gazete ekleri:
Altüst, Sayı 10, Temmuz-Ağustos 2013; Altyazı, Direnişin Sineması, Sayı: 130, Temmuz-Ağustos 2013; Altyazı, Gezi'den Sonra: Direnişin Tanığı Belgeseller, Sayı: 140; Amargi, Bizim Gezi Dosyası, Sayı: 30, Güz 2013; Atlas, Sayı: 244, Temmuz 2013; Ayrıntı Dergi, Gezi Direnişi Dosyası, Sayı: 1, Kasım-Aralık 2013, *Bir+Bir, Sayı 24, 2013; BirGün Kitap* 05-17.10.2014; *BirGün Pazar*, 02.06.2013, 09.06.2013, 16.06.2013, 30.06.2013, 07.07.2013, 14.07.2013, 01.06.2014; *Birikim, Sayı 291-292, 293, 2013; Birikim, Sayı: 302, Haziran 2014; Devrimci Proletarya, Sayı: 4, Ocak 2013; Dipnot, Sayı 115, Haziran 2013; Duvar, Sayı: 9, Temmuz-Ağustos 2013*; Eleştirel Pedagoji, Sayı 28, 2013; *Evrensel Kültür, Sayı 259, 2013; Express, Sayı 136, 2013, Özel Sayı; Express, Sayı 139, 2013, Yeni Siyaset Özel Sayısı; Feminist Politika, Sayı 19, 2013; Gelenek, Sayı:121, Ağustos 2013; Kaos GL, Sayı 132, Eylül-Ekim* 2013; *Kızılcık, Temmuz - Ağustos 2013; Kültür Mafyası, Sayı 10, 2013; Leman*, Gezi Özel Sayıları Kasım 2013, Ocak 2014; *Mesele*, Sayı: 79, 80, 2013, Sayı: 90, 2014; *Mimarist, Sayı: 48, Güz 2013; Mimarlık, Sayı: 372, Temmuz – Ağustos 2013; Notos, Sayı: 41, Ağustos-Eylül 2013; Optimist, Sayı: 7, Temmuz 2013; Ot*, Sayı: 5, 2013; *Otonom, Sayı 28, 2013; Parrhesia, Sayı 4, Temmuz 2013; Penguen, Sayı 01, 2013, Özel Çapulcu Arşivi; Praksis, Özel Sayı, Ağustos 2013; Redaksiyon, Sayı: 3, Temmuz 2013; Rosetta World Literatura*, Sayı 3, 2013; *Sosyologca*, Sayı 6, Temmuz 2013; *Tempo*, no: 54*1153, 55*1154, Özel sayılar, 2013; *Tempo Arşiv Gezi'nin 1. Yıldönümüne Özel Ek, Haziran 2014, Teorik Bakış, Sayı 2, Eylül 2013, Gezi Deneyimi: Yatay Direniş Sayısı; Teori ve Politika, Sayı 62, 2013, Özel Sayı; Toplumsal Tarih*, Sayı: 246, Haziran 2014; *Uykusuz, Sayı: 301, Haziran 2013; Üç Ekoloji, Sayı: 10, özel sayı*, Yaz 2013; Varlık, Sayı: 1281, 'Gezi Süreci ve Kamusal Alan' Haziran 2014; Yapı, Sayı: 380, Temmuz 2013; Yaşayan Marksizm, Sayı:2/2, Mayıs 2014; Yeni Yazılar, Sayı 2, Yaz 2013.

Mesele "Üç beş ağaç meselesi" değil...

Uzun Haziran, 2013 yılının 31 Mayıs'ını 1 Haziran'a bağlayan gecede sabaha dek süren çatışmalarla başladı.[1] Haziranın ilk günlerinden itibaren kent merkezlerini işgal eden eylemci kitlelerin bileşeni, çokluğu, niteliği, eylemlerinin genel karakteri, siyasal parti ve çevrelerle ilişkileri yoğunca tartışılırken, eş zamanlı başlayan bir diğer şey de ağır polis şiddeti ve siyasal iktidarın başbakan şahsında cisimleşen otoriter söylemindeki dozaj artımı oldu. Eylemler, polis şiddeti karşısında mukavemet niteliği içermeye başladığından, Haziran artık protestodan öte bir "direniş" ayı haline geldi. Taksim Gezi Parkı'nda ağaçların kesilmesine sebep olan oldubitti karşısında, sınırlı sayıda insanla başlayan protesto hareketi, eylemcilerin maruz kaldığı ağır polis şiddeti karşısında birden kitleselleşerek, şaşırtıcı bir kendiliğindenlikle diğer kentlere yayıldı. "Her yer Taksim, her yer direniş" sloganıyla Gezi'deki direniş selamlanıyordu. Ancak oldukça kısa sürede (neredeyse 24 saat içinde), muhtemelen hayatında Gezi Parkı'nı hiç görmemiş binlerce insanın, elliye yakın kentte sokak ve meydanlara çıkması üzerine kalem oynatan, konuşan ve tartışan herkesin ortaklaştığı şey, insanları sokağa taşıyan esas meselenin iktidarın giderek tırmanan otoriter tutumu karşısında, demokratikleşme ve özgürlük talebi olduğuydu. Hal böyle olunca hareketin niteliğini anlamaya dönük tartışma, siyasal iktidarın tutumuna ilişkin analizlerle de bitişti.

1 27 Mayıs'ta Taksim Dayanışması'nın Gezi Parkı'nda girişilen yıkım çalışmalarını durdurmak için yaptığı acil çağrıdan başlayarak 31 Mayıs- 16 Haziran arasında olanların kısa bir dökümü için bkz.: Uğur Koç, "Direniş Güncesi", *BİRGün* Pazar, 01.06.2014, 15-17; ve yukarıda verilen, 2014 Haziran ayında çıkan dergi, gazete, özel sayıları ve diğer yayınlar.

Bunun önemi, siyasi iktidarın polis şiddetini meşrulaştıran söylemine dayanak gösterdiği "çoğunlukça seçilmiş olma" argümanı karşısında; demokratik siyasetin meşruiyet kaynakları olarak protesto hakkı, etkin yurttaş katılımı, siyasal çoğulculuk gibi demokratik bir kamusal alanın varlığının önkoşulu sayılan ölçütlerin yaygınca tartışılması ve politik talepler yelpazesinde öne çıkmasıydı. Gerek yaygınlığı, yataylığı, heterojenliği ve eylem biçimlerinin yeniliği ile gerekse itiraz ve taleplerinin Türkiye'deki toplumsal muhalefet hareketinin alan ve repertuarını genişletmesi nedeniyle, Haziran Direnişi'nin aynı zamanda bir anlama çabası haline geldiğini söylemek mümkün.

Gezi Direnişi hakkında siyaset ve toplumbilim perspektifinden analiz ve görüşler

Kitaplar:

Alain Badiou vd., *Direnişi Düşünmek, 2013 Taksim Gezi Olayları*, Monokl Y., İstanbul, Ağustos 2013.

Akın Ok, *Gezi Parkı Direniş Yazıları, Yeryüzü Asi Çocukları*, Enki Y., İstanbul, Temmuz 2013.

Akif Kocadağ, *Taksim Meydan Okuması: İsyan Edin Birleşin Örgütlenin*, Umut Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Ali Ekber Ertürk, *Güneşin Evlatları: Bir Direniş Efsanesi*, Tanyeri Kitap, Ankara, Ağustos 2013.

Alper Taş, "ÖDP Eş Genel Başkanı Alper Taş ile BHH, Seçimler ve Diğer Son Siyasal Gelişmeler Üzerine Konuştuk", Söyleşi, 16.01.2015, www.baslangicdergi.org

Atilla Yayla, *Diren Demokrasi: Gezi Parkı'ndan Tahrir Meydanı'na*, Kaldırım Y., İstanbul, Kasım 2013.

Ayşe Acar, *Gezi: Yeni Bir Çağ Başlıyor*, Goa Y., İstanbul, Mayıs 2014.

Barış Yıldırım, *Sanki Devrim: Bir Devrim Gezisinden Notlar*, Nota Bene Y., Ankara, Mayıs 2014.

Bekir Öztürk, *Çapulcu*, Togan Y., İstanbul, Temmuz 2013.

Bertell Olman, *Atları Hazırlayın ve Sopayı Kapın: Türkiye Röportajları, Gezi İsyanı ve Daha Fazlası*, Çev. Deniz Gedizlioğlu, Yordam Y., İstanbul, Kasım 2013.

Bora Samman ve Tamer Tamar, *#direngeziparkı*, Geniş Kitaplık, İstanbul, Haziran 2014.

Bülent Selçuk (ed.), *Diren Gezi: Türkiye'yi Değiştiren Direniş Hareketi*, Kaynak Y., İstanbul, Nisan 2014.

Cemal Dindar, *#direnlibido: Gezi Direnişi'nin Psikodiyalektiği*, Telos Y., İstanbul, Kasım 2013.

Cemil Ertem ve Markar Eseyan, *Dünyayı Durduran 60 Gün, Meydan, Darbe, Demokrasi*, Etkileşim Y., İstanbul, Eylül 2013.

Coşkun Aral (ed.), *Gazeteci Gözüyle Direniş*, Kırmızı Kedi Y., İstanbul, Aralık 2013.

C. Tuğal, *Gezi Direnişi Broşürleri 4: Gezi'nin Yükselişi Liberalizmin Düşüşü*, Agora Kitaplığı, İstanbul, Ağustos 2013.

Çınar Oskay, *Haziran: Gezi ve Şehrin En Güzel Yeri*, Doğan Kitap, İstanbul, Mayıs 2014.

Daniel Bensaid, *Köstebek ve Lokomotif*, Yazın Yayıncılık, İstanbul, Aralık 2006.
Devrim Taksimde Göz Kırptı: 31 Mayıs 2013, (kolektif), Kaldıraç Y., İstanbul, Temmuz 2013.
Ekrem Saltık (ed.), *Diren Demokrasi: Gezi Olayları, Dış Politika ve Küresel Komplo Teorileri*, Kaldırım Y., İstanbul, Kasım 2013.
Ekrem Saltık (ed.), *Diren Sosyoloji: Gezi Olaylarına Sosyolojik Bakışlar*, Kaldırım Y., İstanbul, Kasım 2013.
Emre Kongar, Aykut Küçükkaya, (2013), *Gezi Direnişi, Türkiye'yi Sarsan 30 Gün, Artık Hiçbir Şey Eskisi Gibi Olmayacak*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, İstanbul, Temmuz 2013
Engin Abat, Erdem Bulduruç ve Fırat Korkmaz (ed.), *Bizim Bir Haziranımız: Haziran Ayaklanması Üzerine Notlar*, Patika Kitap, İstanbul, Haziran 2014.
Erkan Yıldız, *#İsyan*, Yazılama Yayınları, İstanbul, Ekim 2014.
E. Özkoray ve N. Özkoray. *Gezi Fenomeni : Bireyselleşme ve Demokrasi*, İdea Politika Y., İstanbul, Temmuz 2013.
Ferhan Bayır, (2013), *Gezi Direnişi*, Kaynak Y., İstanbul, Ağustos 2013.
Foti Benlisoy, *Gezi Direnişi Broşürleri 5: Gezi Direnişi Türkiye'nin Enteresan Başlangıcı*, Agora Kitaplığı, İstanbul, Ağustos 2013.
Gamze Yücesan-Özdemir. İnatçı Köstebek: Çağrı Merkezlerinde Gençlik, Sınıf ve Direniş, Yordam Kitap, 2014.
Gezi'yi Soldan Kavramak: 18 Brumaire'den Taksim Direnişi'ne, (kolektif), Kalkedon Y., İstanbul, Ocak 2014.
Gün Zileli, *Haziran Günleri Gezi Yazıları*, Büyülüdağ Y., İstanbul, Temmuz 2014.
Gürsel Göncü (ed), *Yaşarken Yazılan Tarih ve Gezi Direnişi ve Halk Hareketlerinin Geçmişi*, Metis Y., İstanbul., Ekim 2013.
Hatem Ete ve Coşkun Taştan, *Gezi Eylemleri: Kurgu ile Gerçeklik Arasında*, SETA Vakfı, Ankara, Eylül, 2013.
Hüseyin Körmürcüoğlu, *Y Kuşağını Anlamak: Bir Gezi Parkı Araştırması*, Kanguru Yayınları, Ankara, 2014.
Işık Kansu (der.), *Direnen Diriliş*, um:ag Vakfı, Ankara, Ekim 2013.
İsmail Bozkurt, *Birinci Çapul Cumhuriyeti*, Sokak Kitapları Y., İstanbul, Ekim 2013.
İstanbul Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Çalışmaları, *Gezi Parkı Olayları, İnsan Hakları Hukuku ve Siyasi Söylem Işığında Bir İnceleme*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., Kasım 2013.
Kemal İnal (der.), *Gezi, İsyan, Özgürlük, Sokağın Şenlikli Muhalefeti*, Ayrıntı Y., İstanbul, Aralık 2013.
Murat Özbank, *Gezi Ruhu ve Politik Teori*, Kolektif Y., İstanbul, Kasım 2013.
Mustafa K. Erdemol, *Gezi Parkı Direnişi, Küçük Bahçede Büyük Kıyamet*, Yazılama Y., İstanbul, Eylül 2013.
Mustafa Sönmez, *Kent, Kapital ve Gezi Direnişi*, Nota Bene Y., Ankara, Ağustos 2013.
Nesrin Turhan, Özge Şener, *Türkiye Ağaca Neden Sarıldı?*, Türkiye Barolar Birliği Y., Ankara, Aralık 2013.
Nihat Genç, *Direniş Günleri: Gezi'den Tahrir'e*, Kırmızı Kedi Y., İstanbul, Ağustos 2013.
Noam Chomsky, *Gezi Direnişi Broşürleri 1: Occupy/İşgal Et*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, Temmuz 2013.
Nuh Mete Yüksel, *Balyoz, Gizli Tanık ve Gezi Parkı*, Alter Y., Ankara, Ağustos 2013.
Nuray Sancar, *Sıcak Haziran, Sonraki Direnişe Mektup*, Evrensel Basım Y., İstanbul, Eylül 2013.
Nurullah Ankut, *Taksim Gezi İsyanı'ndan Mısır Tahrir İsyanı'na Halklar Ortaçağcılığa Karşı Savaşıyor*, Derleniş Y., İstanbul, Temmuz 2013.
Osman Akınhay, *Gezi Direnişi Broşürleri 6: Gezi Ruhu-Bir İsyanın Halesi*, Agora Kitaplığı, İstanbul, Eylül 2013.
Osman Ulagay, *Türkiye Eskisi Gibi Olmayacak: "Gezi Direnişi"nin Yazdırdığı Kitap*, Doğan Kitap, İstanbul, Kasım 2013.
Özay Göztepe (ed), *Gezi Direnişi Üzerine Düşünceler*, Nota Bene Y., Ankara, Eylül 2013.
Özlem Kılıç, *Türkiye'nin Gezi'si*, Postiga Y., İstanbul, Eylül 2013.
Said Alpsoy, *Gezi Komplosu: Hayasız Akın*, Umran Y., İstanbul, Ocak 2014.
Sedat Şenoğlu, *Ayaklar Baş Olsun Diye*, Ceylan Yayınları, İstanbul, Ağustos 2014.
Sera Ercan Bilgiç; Zehra Kafkaslı. *Gencim, Özgürlükçüyüm, Ne İstiyorum?, #direngeziparkı* Anketi Sonucu Raporu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., Haziran 2013.

Sezgin Yüksel, *Gezi: Beklenmeyen İsyan*, Arvo Y., İstanbul, Şubat 2014.
Sinem Özer (der.), *Gezi'nin Yeryüzü Kardeşleri: Direnişin Arzu Coğrafyaları*, Otonom Y., İstanbul, Ocak 2014.
Slavoj Zizek (der.), *Komünizm: Yeni Bir Başlangıç*, İst.: Metis Y., çev. N.P. Arın, A. Çiltepe, A. Aşkın, 2015.
Slavoj Zizek, *Gezi Direnişi Broşürleri 2: Dünyadaki İsyanların Anlamı*, Çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, Ağustos 2013.
Süleyman Ekinci, *Merhaba Gezi Nerede Kalmıştık*, Çınga Yayıncılık, İstanbul, Eylül 2013.
Şükrü Argın, *Gezi'nin Üfkesinden: Liberal Demokrasinin Krizi, Kamusallık ve Sol*, Agora Kitaplığı, İstanbul, Mayıs 2014.
Taksim'de Kutsal İsyan, Ulusalcı Gözüyle Gezi Direnişi, (kolektif), İleri Y., İstanbul, Ocak 2014.
Tarık Ali, *Gezi Direnişi Broşürleri 3: Hakikat Kazanacak*, Agora Kitaplığı, İstanbul, Ağustos 2013.
Vefa Saygın Öğütle ve Emrah Göker (der.), *Gezi ve Sosyoloji: Nesneyle Yüzleşmek Nesneyi Kurmak*, Ayrıntı Y., İstanbul, Nisan 2014.
Yalçın Çakır, *Bu Daha Başlangıç: Sözün Özü Direnişin Gözü Yalçın Abi*, Kırmızı Kedi Y., İstanbul, Temmuz 2013.
Zeki Özkorkmaz, (2013), *Diren Gezi*, Cumartezleri Yayınevi, İstanbul, Eylül 2013.

Makale, Söyleşi ve Değerlendirmeler:

Adnan Ekşigil, "Aktivizm Dersleri", www.birikimdergisi.com
Ahmet Bekmen, "Siyasete dönüş," 28.05.2014, www.baslangicdergi.org
Ahmet Bekmen, "Solda iki tarz-ı siyaset," 18.11.2014, www.baslangicdergi.org
Ahmet İnsel, "Tek Adam Günlerinde Otoriter Tahakküm," *Birikim*, 291-292.
Ahmet İnsel, "Tayyip Erdoğan Diktatör müdür?", www.birikimdergisi.com
Ahmet Şık, "Sus Başbakan", *BirGün Pazar*, 23.06.2013
Ahmet Talimciler , "Taraftarlara Ne Oluyor?", www.birikimdergisi.com
Ahmet Ümit, "'Kul Kültürü' Kırılırken", *Notos*, Ağustos, Eylül, 2013:04.
Ahmet Tonak, "Haziran İsyanı Vesilesiyle Orta Sınıf," www.sendika.org/2014/06/haziran-isyani-vesilesiyle-orta-sinif-e-ahmet-tonak
Alain Badiou, "Gezi, 'hadise' ve 'yeni komünizm' üzerine," Söyleşi, *Express* 139, Kasım-Aralık 2013.
Alain Badiou ve Slavoj Zizek, "'Gezi' Yeni Türkiye'nin Başarısıdır," 13.10.2013, www.radikal.com.tr/politika/gezi_yeni_turkiyenin_basarisidir-1155497
Alev Özkazanç, "Gezi'den Sonra Gelen: Kızlı-erkekli Şeyler Üzerine Düşünceler," 21.11.2014, www.birikimdergisi.com
Alican Boynak, "Vakıf Üniversiteleri, Gezi İsyanı ve Sandık Hakkında," 08.04.2014, www.baslangicdergi.org
Ali Ekber Doğan, "Hegemonya Krizine Geri Dönülürken Tarihsel Momentin Gerekleri", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.
Ali Genç, "Gezi İsyanı, İttifaklar ve Seçimler," 08.12.2013, www.siyasihaber.org
Ali Rıza Güngen, "Haziran İsyanı: Paranteze Alınamayacak Kadar Fazla", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.
Alper Taş, "Birleşik muhalefet için koşulsuz birlikte yürümeye hazırız," Söyleşi, *Mesele* 88, Nisan 2014.
Arda Güçler ve Mert Arslanalp, "Azınlık Olma ile Müşterek Alan Yaratma Gerilimi İçinde Gezi," 29.05.2014, www.birikimdergisi.com
Ayça Söylemez, Bu Daha Başlangıç, *BirGün Pazar*, 09.06.2013
Ayça Söylemez, "Flamasız Gezi Flamalı Direniş", *BirGün Pazar*, 30.06.2013
Ayfer Karakaya, "Geziyi Alevileştirmek," 19.03.2014, www.siyasihaber.org
Ayse Buğra, Turkey: what lies behind the nationwide protests?, www.opendemocracy.net/5050/ayse-bugra/turkey-what-lies-behind-nationwide-protests

Ayşe Buğra, "Siyasetin Geri Dönüşü," *Express*, Sayı 137, 2013, 60-64.

Ayşen Uysal, "Polis Halkı İsyana Teşvik Eder mi? Protesto Eylemlerinin Kaynağı Olarak Polis Şiddeti", *Birikim*, 291-292.

Bahar Tanyaz, "Gezi Parkı Eylemleri Üzerine 'Bağzı' Psikanalitik Notlar," www.psikolog.org.tr

Bahattin Akşit, "Taksim Gezi Parkı Eylemleri Üzerine Tartışmalar", 14.07.2013, bahattinaksit.blogspot.com.tr/2013/07/taksim-gezi-park-eylemleri-uzerine_16.html

Barış Özkul, "Gezi'nin küresel boyutu: Ağ toplumu ve doğrudan demokrasi fikri," *Birikim* 302, Haziran 2014.

Barış Özkul, "Anthony Barrett ile söyleşi: Yeni dünya siyaseti ve sol," *Birikim* 302, Haziran 2014.

Başlangıç, "İki seçim bir yıldönümü: Ne yapmalı?" 13.05.2014, www.baslangicdergi.org

Başlangıç, "Hüznün siyaseti mi yoksa siyasetin hüznü mü?" 24.01.2015, www.baslangicdergi.org

Behiç Ak, "#DİRENGEZİPARKI, Başka Bir Kamusallık Mümkün," www.mimarlikdergisi.com

Bereket Kar, "Gezi Direnişi'nin Tahrir'deki Yankısı", 26.06.2013, www.siyasihaber.org

Berkant Gültekin, "Cin Şişeden Çıktı", *BirGün Pazar*, 09.06.2013

Berkay Aydın, "Haziran İsyanı'nı Futbol Taraftarlığıyla Anlamaya Çalışmak: Deşarj mı? Şarj mı? Yoksa Hayat mı?", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.

Betül Yarar; Bercan Aktaş,"Referandum: Hodri Meydan!", www.birikimdergisi.com

Bilim Akademisi, Siyaset ve Toplum Bilim Perspektifinden Gezi Parkı Olayları, bilimakademisi.org/category/siyaset-ve-toplum-bilim-perspektifinden-gezi-parki-olaylari

Birol Ertan, "Gezi Parkı Direnişi ve Yeni Türkiye," *Eğitim, Bilim, Toplum Dergisi*, 2014, Cilt 12, Sayı 47.

Bogdan Patrut and Monica Patrut (ed.), *Social Media in Politics*, Springer International Publishing, 2014 içinde, Kamil Demirhan, Social Media Effects on the Gezi Park Movement in Turkey: Politics Under Hashtags, s. 281-315.

Burcu Şentürk, "Mesele Mevcudiyet Kavgası: Gezi ve Barış Mücadelelerini Ortaklaştırmak", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.

Canan Kaya, "Gezi ve Güney Amerika Direnişleri", *Notos*, Ağustos-Eylül, 2013:04.

Can Atalay, "Bir başlangıç için," 11.08.2014, www.baslangicdergi.org

Can Atalay, "Görevimiz direnişe sahip çıkmaktır," 18.11.2013, www.baslangicdergi.org

Can Atalay, "Türkiye Bu Kadar Hukuksuzluğu Kaldıramaz," Söyleşi, *Mesele* 90, Haziran 2014.

Can Atalay ve Foti Benlisoy, "Gezi sonrası muhasebe", 18.11.2013, www.baslangicdergi.org

Cem Dişbudak, "Toplumsal Başkaldırının İktisadi Göstergeler İle İlişkisi: Türkiye örneği," *Eğitim, Bilim, Toplum Dergisi*, 2014, Cilt 12, Sayı 47.

Cemal Dindar, "12 Eylül Bitti Neoliberalizm Tekledi", *BirGün Pazar*, 09.06.2013

Cemal Dindar, "Biri, Babaya Ergen İsyanı mı Dedi?", *BirGün Pazar*, 16.06.2013

Cemal Dindar, "Mitos'un Çöküşü", Söyleşi, , 2013, 136-Özel Sayı.

Cem Mert Dallı, "Referandum İhtimalini Düşünmek", www.birikimdergisi.com

Cengiz Baysoy, "Temsil'e Karşı İfade'nin Arzu Makinesi: Çokluk", 21.06.2013, www.radikal.com.tr/yenisoz/temsile_karsi_ifadenin_arzu_makinasi_cokluk-1138567

Cengiz Ekiz, "Kurtarılmış Haziran: Şantaj Ekonomisinin Çöküşü", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.

Cenk Saraçoğlu, "Burası Orası değil Artık Efendi!: Haziran Direnişi ve Yeni Durum", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.

Cihan Çabuk ve Erkan Doğan, "Gezi, Kürtler ve AKP-C İktidarı," 17.01.2014, www.baslangicdergi.org

Cihan Tuğal, "İki Hegemonya, Bir Yanıltıcı Zafer, Bir İmkân", *BirGün Pazar*, 07.07.2013

Cihan Tuğal, "Sınıf Siyasetinin (Ortadan) Geri Dönüşü: Proletersizleştirilmiş bir dünyada isyan," *Mesele* 90, Haziran 2014.

Cihat Duman, "Kadın, Fukara, Genç, Geleceksiz İsyanı Olarak Taksim Gezi Parkı İsyanı," www.nefamadergi.com

Çağlar Dölek, "AKP'nin 'Destan Yazan' Polisi: Sınıf Aygıtı mı Dediniz?" *Praksis*, Özel Sayı, 2013.

Çağlar Keyder, "Yeni Orta Sınıf," bilimakademisi.org/yeni-orta-sinif-caglar-keyder

Çağlar Keyder, "Gezi Olaylarının Seyrini Türkiye'de Yükselmekte Olan Yeni Orta Sınıf Değiştirmiştir," t24.com.tr/haber/keyder-gezi-olaylarinin-seyrini-turkiyede-yukselmekte-olan-yeni-orta-sinif-degistirmistir,238849

"Çarşı açmazlara karşı", Söyleşi, *Express* 137, Ağustos-Eylül 2013.

Deniz Uymaz, "Erdoğan'ın 'Alevi kartı'" 02.06.2014, www.baslangicdergi.org

Deniz Gün, İşte Bunlar Hep İdeoloji, *BirGün Pazar*, 09.06.2013

Deniz Yücel, "Gezi İsyanı ve Yolsuzluğa Tepki: Aynı şey değil," 21.03.2014, www.birikimdergisi.com

Derviş Aydın Akkoç, "Türkiye'de Çocuk Ol(ama)mak ya da Devrimin Gözyaşları", 04.11.2013, www.birikimdergisi.com

Dilek Zaptçıoğlu, "Ne Yaşıyoruz?", www.birikimdergisi.com

Doğan Çetinkaya, "Türkiye genel seçime giderken: soğuk gerçek..." 29.12.2014, www.baslangicdergi.org

Doğan Çetinkaya ve Cihan Çabuk, "HDP'ye kaçmak ve HDP'den kaçmak arasında bir yol aramak: Neyin Peşindeyiz?" 18.01.2015, www.baslangicdergi.org

Doğan Çetinkaya, "Gezi kitlesi mi? AKP kitlesi mi? Stratejik hedef...?" 31.03.2014, www.baslangicdergi.org

Doğan Çetinkaya, "'Gezi ruhu' ve gençlik: Gerçekler ve mitler," 19.12.2013, www.baslangicdergi.org

Ecehan Balta ve Foti Benlisoy, "Solda birlik: Aslanı bağırsaklarından ayırın, gerçeklik olarak işkembe kalacaktır," 05.09.2014, www.baslangicdergi.org

Emek Çaylı Rahte, Nagehan Tokdoğan, "Sokakta Kadın Olmak, Alanda ve Gezi'de, Gecede ve Gündüzde," *Moment Dergi*, Cilt 1, Sayı 1, s.69-86

Emek Erez, "Seçim, Sandık, Sonuç ve Gezi Direnişinde Gelinen Nokta," 02.04.2014, www.birikimdergisi.com

Emrah Altındiş, "Gezi ve Kobane niçin benziyor?" 20.10.2014, www.siyasihaber.org

Emre Arslan, "Gezi Parkı İsyanı: Eylem, Özgürlük ve Kamusallık Üzerine Ulusötesi Sorular", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.

Emre Can Dağlıoğlu, "Emrah Göker ve Vefa Saygın Öğütle ile Gezi ve Sosyoloji Kitabı Üzerine," Söyleşi, *AGOS*, 05.04.2014

Ercan Geçgin, An İtibariyle Son "Devlet Baba" Tahakkümünün Sarsılışı, *BirGün Pazar*, 09.06.2013

Erdal Kara, "Gezi Dersleri", 15.07.2013, www.siyasihaber.org

Erdem Denk, "Homo Cosmopolitanus ayaklandı, Gezi'de", *Birikim*, 291-292.

Erdoğan Özmen, "Başlangıçta Eylem Vardı..." www.birikimdergisi.com

Erhan Demircioğlu, "Direnişlerin Kardeşliğinden Halkların Kardeşliğine", 01.08.2013, www.birikimdergisi.com

Ersin Kalaycıoğlu, "Siyasal Katılmanın Anatomisi," bilimakademisi.org/siyasal-katilmanin-anatomisi-ersin-kalaycioglu

Ersin Kuşdil, Emir Üzümçeker, Merve Çavuşoğlu, Funda Turhan, "Muktedirlerin Söylemi ve Ana Akım Sosyal Psikolojik Açıklamalar Arasındaki Benzerlikler: Taksim Gezi Parkı Protestosu Örneği," *Eğitim, Bilim, Toplum Dergisi*, 2014, Cilt 12, Sayı 47.

Ertuğrul Kürkçü, "Gezi İsyanı" Türkiye'nin Toplumsal Mücadeleler Tarihi içinde... -Süreklilik de Barındırsa... Yeni Bir Toplumsal Hareket Sürecini... İfade Ediyor," *Radikal İki*, 05.08.2013

Ertuğrul Kürkçü, "Devrimci Israr," Söyleşi, *Express* 139, Kasım-Aralık 2013.

Eser Sandıkçı, "Gezi Direnişi ve İşçi Sınıfı Hareketi", 07.09.2013, www.siyasihaber.org

Etienne Balibar, "Özne-yurttaş ve demokrasi üzerine," *Söyleşi*, *Express* 139, Kasım-Aralık 2013.

Evin Karakeçili, "Gezi'nin Birleştirdikleri," *Teori ve Politika*: 62-Özel Sayı.

Evren Balta, "Balkabağı Festivaline giden teröristler: Gezi'den Ferguson'a polis," 22.08.2014, www.baslangicdergi.org

Faruk Atasy, "Çoğunluk Despotizmine Karşı Özgürlük Direnişi", *BirGün Pazar*, 09.06.2013

Fatih Doğan, "Devletin Babalıkla İmtihanı: Gezi Direnişi", www.birikimdergisi.com

Faruk Duman, "Gezi'de Bir Hayalet Dolaşıyor," *Notos*, Ağustos-Eylül, 2013:04.

Fırat Konuşlu, "İmajdan Mekansal Varoluşa", 16.09.2013, www.birikimdergisi.com

Fırat Konuşlu, "Duvar, GTA, İnci: Apolitikliğin politikliği," 08.11.2013, www.birikimdergisi.com

Fırat Konuşlu, "Çocuklarımız Neleri Sevmiyor ki?" 14.03.2014, www.birikimdergisi.com

Fırat Mollaer, "Direniş, Onur ve Mekan", 29.08.2013, www.birikimdergisi.com

Foti Benlisoy, "Müşterek'lerden Foti Benlisoy'la Söyleşi", *Express*, 2013, 136-Özel Sayı.

Foti Benlisoy, "Gezi: Öngörülebilir Olmayanın Mümkün Kıldıkları", *Notos*, Ağustos, Eylül, 2013:04.

Foti Benlisoy, "'Kavganın' kazananı alınız," 16.01.2014, www.baslangicdergi.org

Foti Benlisoy, "Fırtına Yaklaşırken", 25.02.2014, www.baslangicdergi.org

Foti Benlisoy, "'bize heryer angara': Sandık ve sokak," 02.04.2014, www.baslangicdergi.org

Foti Benlisoy, "İsyanın Adı: "gezi" mi "haziran" mı?" 20.04.2014, www.baslangicdergi.org

Foti Benlisoy, "Gezi: nostalji, 'sequel', anma," 29.05.2014, www.baslangicdergi.org

Foti Benlisoy, "Ne zaman savaşıp ne zaman savaşmayacağını bilen kazanır," 01.06.2014, www.baslangicdergi.org

Foti Benlisoy, "Barikattan Sandığa," *Mesele* 90, Haziran 2014.

Foti Benlisoy, "Operasyon: Voltaire ve (sosyalist) siyaset," 17.12.2014, www.baslangicdergi.org

Foti Benlisoy, "'Sosyalizm sonrası' toplumsal mücadeleler ve müşterekler siyaseti," 21.12.2014, www.baslangicdergi.org

"Gezi Direnişi: Siyasetin Geri dönüşü", *Express* 137, Ağustos-Eylül 2013.

Görkem Özizmirli, "Marjinaller, Direniş, Cinayet, Tanıklık", *Birikim*, 291-292.

Gülfer Akkaya, "Allah ve Sosyalizm Yetmez, Yaşasın Feminizm", *BirGün Pazar*, 30.06.2013

Gülfer Akkaya, "Gezi Parkı Halk Cumhuriyeti," 02.06.2014, www.siyasihaber.org

Gülfer Akkaya, "Sık Bakalım, Yalanları Sık Bakalım", *BirGün Pazar*, 16.06.2013

Gülşen İşeri, "Türkiye'de Devrim Olacaksa Gülerek Olacak", *BirGün Pazar*, 09.06.2013

Güney Çeğin, Vefa Saygın Öğütle ve Emrah Göker, Söyleşi, Gezi Epizotunun Hakikatine Dair: "Politik Bir Pratiğe Hakikat Değeri Vermek İçin Düşünceyi Kullanmayın," *Doğu Batı Dergisi*, Mayıs-Haziran-Temmuz 2014, Sayı 69.

Güven Gürkan Öztan, "Direnmek ve Yeniden Kurmak", *BirGün Pazar*, 09.06.2013

Güven Gürkan Öztan, "Ayaklara Methiye", *BirGün Pazar*, 30.06.2013

Güven Gürkan Öztan, "Gezi Direnişi ile Kurulan Otantik Kamusallık ve Dayanışma Ruhu", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.

Hakan Arslan, "Gezi'den KKTC Seçimlerine", *BirGün Pazar*, 09.06.2013

Hakan Güneş, "Gezi Seçim Siyasetini Ararken: CHP, HDP ve Birleşik Haziran hareketi," 09.12.2014, www.baslangicdergi.org

Halil İbrahim Gürel, "Gezi Sonrası Siyasetin Tribünlerle İmtihanı", www.birikimdergisi.com

Haziran İsyanı'nın yıldönümü, Sendika.org Dosyası. www.sendika.org/dosya/haziran-isyaninin-yildonumu

H. Bahadır Türk, "'Yedirmeyeceğiz'...: AKP, Komplo Mantığı ve Siyasal Paranoya", *Birikim*, 291-292.

H. Bahadır Türk, "AKP'nin Gezi Parkı'na Cevabı: Melih Gökçek", www.birikimdergisi.com

Henrietta L. Moore, Protest politics and the ethical imagination, www.opendemocracy.net/transformation/henrietta-l-moore/protest-politics-and-ethical-imagination

Hikmet Sarıoğlu, "Gezi Direnişine Kadınlar Damgasını Vurdu", 10.06.2013, www.siyasihaber.org

Hülya Osmunağaoğlu, "Türkiye'yi Saran 20 Gün", *Mesele*, Sayı 79, 2013.

İbrahim Gündoğdu, "Haziran İsyanı'nın İki Temel Dinamiği Üzerine," *Praksis*, Özel Sayı, 2013.

İbrahim Kuran, "Gezi Parkı Direnişi ya da Toplumsal Dayanışmanın İmkanı", www.birikimdergisi.com

İnsan Hakları Derneği, "Gezi Parkı Direnişi ve Sonrasında Yaşananlara İlişkin Değerlendirme Raporu," (tarih belirsiz), ihd.org.tr/index.php/raporlar-mainmenu-86/el-raporlar-mainmenu-90/2681-gezi-park-direnii-ve-sonrasnda-yaananlara-likin-deerlendirme-raporu-html

İrfan Aktan, "Teröristler ve Çapulcular Birleşin", *Express*, 2013, 136-Özel Sayı.

İrfan Kaygısız, "Gezinin Sınıfsal Karakteri ve 'Orta Sınıf'", 07.09.2013, www.siyasihaber.org

İ. Türkeli, "Durmak Zamanı Değil", *Teori ve Politika*: 62-Özel Sayı.

Kenan Erçel, "Gezi Parkı Direnişi Vesilesiyle Kürt Meselesi", www.birikimdergisi.com

Korkut Boratav, "Olgunlaşmış bir sınıfsal başkaldırı..." www.sendika.org/2013/06/her-yer-taksim-her-yer-direnis-bu-isci-sinifinin-tarihsel-ozlemi-olan-sinirsiz-dolaysiz-demokrasi-cagrisidir-korkut-boratav

Levent Cantek, "Bizz bu kızı sokakta bulmadık," *Birikim* 302, Haziran 2014.

Lütfiye Bozdağ, "Siyasi İktidar Anayasa'nın 56. Maddesi'ni İhlal Ediyor", *BirGün Pazar*, 02.06.2013

Mahir Sayın, "Savaşa Karşı Gezi Ruhu," 28.03.2014, www.siyasihaber.org

Mahir Sayın, "Gezi'den 30 Mart'a," 31.03.2014, www.siyasihaber.org

Mahir Sayın, "Newroz'dan, Rojava'dan, Gezi'den Özgürlüğe," 24.04.2014, www.siyasihaber.org

Mahir Sayın, "Merhaba İsyanı Ve Özgür Kent," *Yaşayan Marksizm*, Sayı-2, Mayıs 2014.

Mahir Ulutaş, "Güzel Olan Zor Olanda Gizlidir", *BirGün Pazar*, 16.06.2013

Masis Kürkçügil, "Öndersiz ve Örgütsüz, Telkinsiz ve Teşviksiz," Yaşarken Yazılan Tarih, 2013.

Mehmet Ali Karabekmez, "'Gezi' ve Örgütsel Bütünlük," *Yaşayan Marksizm*, Sayı-2, Mayıs 2014.

Mehmet Ali Sargın, "Gezi Parkı Eylemi ve Sürdürülebilirlik: Sosyolojinin Varlığı", www.birikimdergisi.com

Mehmet Antmen, "Gezi'den Önce Gezi'den Sonra", *BirGün Pazar*, 30.06.2013

Mehmet Okyavuz, "Kısmilik ve Bütünlük: Gezi Parkı'na İlişkin Aklımdan Geçenler", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.

Melda Onur, "Mesele", *BirGün Pazar*, 23.06.2013

Meltem Sanlav Küpeli, Sibel Yardımcı'yla Söyleşi: Mesele Fena Halde Sosyolojik", *Mesele*, Sayı 79, 2013, 18-22.

Merih C. Taymaz, "Kötülüğün Dayanılmaz Sıradanlığı", *Birikim*, 291-292.

Mert Arslanalp, "Nizami Pala", 17.07.2013, www.birikimdergisi.com

Mert Aslanalp, "Yerinde Duramamak: "Apolitik" üst-orta sınıf gençlerin gözünden Gezi ve sokak," *Birikim* 302, Haziran 2014.

Metin Solmaz, "Polisle İletişim," 04.02.2014, www.birikimdergisi.com

Michael Hardt, "Neoliberalizme karşı direniş," Söyleşi, *Express* 139, Kasım-Aralık 2013.

Michael Hardt, "Çokluk örgütlenmek zorunda," Söyleşi, *Mesele* 90, Haziran 2014.

Muhsin Dalfidan, "Gezi: Genel Halk Direnişi," *Yaşayan Marksizm*, Sayı-2, Mayıs 2014.

Murat Sevinç, "Marjinallik Saçmalığı", *BirGün Pazar*, 16.06.2013

Mustafa Bayram Mısır, "Haziran Günleri," *Praksis*, Özel Sayı, 2013

Mustafa Durmuş, "Gezi Parkı Direnişinin Politik Ekonomisi", 07.09.2013, www.siyasihaber.org

Mustafa Kemal Bayırbağ, "'Homo sum, humani nihil a me alienum puto' Kurtuluş yok tek başına!", *Praksis*, Özel Sayı, 2013

Müge Tuzcuoğlu, "80 Kuşağından 90 Kuşağına Devralınan Politiklik ve Travmalar: Faşizme Karşı Aduket", www.birikimdergisi.com

Nazan Üstündağ, "Gezi'de Olanlarla Kürdistan'da Olanları Bağlayacak Sahici Bir Dile, Siyasi Bir İradeye İhtiyacımız Var," Söyleşi, *Mesele*, Sayı 79, 2013.

Necat Keskin, "Gezi Parkı ve 'Doğu-Batı' Farkı", www.birikimdergisi.com

Nell Faulkner, "Taksim Meydanı'nın Öğrettikleri", *BirGün Pazar*, 30.06.2013

Nejla Kurul, "Değişimin Diyalektiği İçinde Haziran İsyanı," *Yaşayan Marksizm*, Sayı-2, Mayıs 2014.

Nevra Akdemir, "Gezi Yaşam Hakkının Sembolüdür", 09.07.2013, www.siyasihaber.org

Nezihe Kalaycı, "Hakikat Kavgası: Bir Parrhesia Olarak Gezi Parkı," www.e-skop.com

Nikos Moudouros, "Rethinking Islamic Hegemony in Turkey through Gezi Park," Journal of Balkan and Near Eastern Studies, 2014, Cilt 16, Sayı 2, s. 181-195.

Nilüfer Göle, "Gezi: Bir Kamusal Meydan Hareketinin Anatomisi," *T24* Bağımsız İnternet Gazetesi, 06.06.2013

Oğuzhan Müftüoğlu, "Devrimci Mücadele Açısından 12 Eylülün Sonu Geldi," *BirGün Pazar*, 15.09.2013

Oktay Orhun, "Gezi Parkı Direnişi", www.birikimdergisi.com

Onur Doğulu, "Yerel Seçimlerden Cumhurbaşkanlığı Seçimlerine Doğru," 10.04.2014, www.baslangicdergi.org

Onur Doğulu, "Köprüden önce son çıkış," 02.06.2014, www.baslangicdergi.org

Onur Erem, "Justin Wedes'le Söyleşi: "Wall Street'ten Gezi Parkına", *BirGün*, 30.06.2013

Onur Eylül Kara, "Gezi Dönemi: Etik ve Etoloji", www.birikimdergisi.com

Onur Kılıç, Korku Yer Değiştirirken, *BirGün Pazar*, 09.06.2013

Onur Yavuz, "Kahrolsun BAĞZI Veriler," azadalik.wordpress.com/2013/07/19/kahrolsun-bagzi-veriler

Osman Çokaman, "Gezi öncesi ve sonrasında öğrenci hareketi," 18.11.2013, www.baslangicdergi.org

Ömer Laçiner, "Gezi İsyanı," *Birikim*, 291-292.

Ömer Laçiner, "İsyan ve İlham", www.birikimdergisi.com

Ömer Süvari, Haziran Direnişi, Sol ve Gelecek, *BirGün Pazar*, 09.06.2013

Önder İşleyen, "Direniş Kendi Yolunu Tayin Edecek", *BirGün Pazar*, 23.06.2013

Özcan Özen, "Ayaklarıma Yürüyüşü Öğreniyor", *BirGün Pazar*, 30.06.2013

Özge Kelekçi, "Direnişin Zamansallığına Dair", www.birikimdergisi.com

"Plaza Eylem Platformu: Yalnızlık duvarı aşıldı", Söyleşi, *Express* 137, Ağustos-Eylül 2013.

Ragıp Duran, "Geç Kaldın Tayyip", *Express*, 2013, 136-Özel Sayı.

Ragıp Duran, "Güzel Bir Milattır Gezi", *BirGün Pazar*, 14.07.2013

Refet S. Gürkaynak, "Gezi Olayları ve Türkiye Ekonomisi," bilimakademisi.org/gezi-olaylari-ve-turkiye-ekonomisi-refet-gurkaynak

Remzi Altunpolat, "Gezi İsyanından Yerel Seçimlere LGBTİ Hareketi," Söyleşi, 14.02.2014, www.siyasihaber.org

Reşit Kışlıoğlu, "Toplumsal Hastalıklarımız: İnkar ve Bedavacılık," 26.02.2014, www.birikimdergisi.com

Riita, "Legalize Edilmiş Şiddetin Karşısında İllegal Barış", *BirGün Pazar*, 30.06.2013

Roza Kamiloğlu, "Bu Aralar Tarih Oldukça Hızlandı: Eylemin Duygu Durumu ve İnanmak Üzerine," www.birikimdergisi.com

Sanem Avcı, "Beyefendi'nin Vedası", www.birikimdergisi.com

Sassen, "Gezi küresel bir olay," Söyleşi, *Mesele* 90, Haziran 2014.

Selim Girgin, Oğuzhan Müftüoğlu'yla Söyleşi: "Hiçbir Şey, Eylemin Öğreticiliğinin Yerini Tutamaz," *BirGün*, 10.07.2013

Selim Girgin, "AKP'nin Yeni Taktikleri ve Mücadele", *BirGün Pazar*, 16.06.2013

Selim Girgin, "Halk Direnişinin Niteliği Üzerine", *BirGün Pazar*, 30.06.2013

Sema Aslan, "Aleviliğin Müstehcenliği," 17.03.2014, www.birikimdergisi.com

Semih Gümüş, "İsyanın Ateşi Halının Ucunu Tutuşturdu", *Notos*, Ağustos-Eylül, 2013:04.

Seren Yüce, "Özgürlük Fotoğrafları", *Express*, 2013, 136-Özel Sayı.

Seval Ünlü Gök, "Politikayı Deneyimleyen Bir Toplumsal Hareket Olarak Gezi Direnişi," *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1, Mart 2014, s.75-92.

Seyfi Öngider, "Bütün Geziciler Birleşiniz!" 17.04.2014, www.siyasihaber.org

Seyfi Öngider, "Gezi gibi," 28.08.2014, www.siyasihaber.org

Sezgin Tanrıkulu, Söyleşi, *Express*, 2013, 136-Özel Sayı.

Sırrı Süreyya Önder, "Bildiğimiz Siyasetin Sonu", *Express*, 2013, 136-Özel Sayı.

Sırrı Süreyya Önder, "Gezi'den HDP'ye," Söyleşi, *Express* 139, Kasım-Aralık 2013.

Sibel Kalaycıoğlu, "Gezi Parkını Eski Kodlarla Okumak Yanlış, Yeni Referansları Var," *BirGün*, 10.06.2013

Sina Güneyli, "Gezi Parkı Üzerine", *Teori ve Politika*: 62-Özel Sayı.

Slavoj Zizek Türkiye'yi Yazdı: 'Cennette Sıkıntı', 29.06.2013, *Radikal*

Stefo Benlisoy, "Geziden 17 Aralık'a Büyük Komplo Anlatısının Şifreleri," 01.01.2014, www.baslangicdergi.org

Sungur Savran, "İsyandan Devrime Giden Yol," *BirGün Pazar*, 09.06.2013

Sungur Savran, "15-16 Haziran Direnişi Işığında 'Tahrir'den Taksim'e Sınıf Mücadelesi', erişim için bkz. "Bu bir direniş değil, halk isyanıdır," www.yurtsuz.net

Sungur Savran, "Ezber Bozma Zamanı," everywhereistaksim.net/tr/birgun-ezber-bozma-zamani-sungur-savran

Ş. Gürçağ Tuna, "Dersim'in 'Sönük' Haziran'ından haziran İsyanı'na", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.

Şöhret Baltaş, "Paris Komününden Taksim Komününe: Tarihi Yeniden İnşa Etmek", *Mesele*, Sayı 79, 2013.

Şöhret Baltaş, "Haziran İsyanları: Ya Barbarlık Ya Sosyalizm," *Mesele* 90, Haziran 2014.

Tanıl Bora, "Gezi Direnişi: Bir Yanımız Bahar Bahçe," *Birikim*, 291-292.

Tanıl Bora, "Başbakan Kendine Bir Millet Seçiyor", www.birikimdergisi.com

Tanıl Bora, "Gezi ve Orta Sınıf," *Birikim* 302, Haziran 2014.

Tarık Ali, "Türkiyeli Dostlar, Bütün Avrupada Umut Kıvılcımı Yaktınız", *Mesele*, Sayı 79, 2013.

Tuncay Kardaş, "Gezi Direnişi ve Türkiye'nin Toplumlararası Güvenlik İkilemi," www.birikimdergisi.com

Tuncay Şur, "İki Farklı Dönem, İki Benzer Süreç (DP-AKP)," 05.04.2014, www.birikimdergisi.com

Umut Yıldırım ve Yael Navaro-Yashin, "An Impromptu Uprising: Ethnographic Reflections on the Gezi Park Protests in Turkey." Fieldsights - Hot Spots, Cultural Anthropology Online, October 31, 2013, www.culanth.org/fieldsights/391-an-impromptu-uprising-ethnographic-reflections-on-the-gezi-park-protests-in-turkey

Ümit Akçay, "Faiz Lobisi Argümanı Neyi Anlatıyor? Gezi Direnişi, Hükümetin Karşı Atağı ve Büyük Sermaye," *Praksis*, Özel Sayı, 2013.

Ümit Akçay, "AKP İktidarı, Yükselen Otoriterizm ve Gezi Direnişi", *BirGün Pazar*, 14.07.2013

Ümit Kıvanç, "'Kürtler Gezi'de vardı-yoktu' meselesi," 16.07.2014, www.siyasihaber.org

Vefa Saygın Öğütle, "Adına Layık Bir Sosyal Bilimin "Gezi" Gündemleri", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.

Volkan Yaraşır, "Gezi ve Kürt dinamiği sandığa sığmadı," 31.03.2014, www.siyasihaber.org

Xezal-Nizam Karağar, "Gezi, Hz. İbrahim ve AKP", 23.09.2013, www.birikimdergisi.com

Yahya Berman, "AKP Entelijansiyası ve Toplumsal Hareket: Kariyer Muhafazakârının Kurnaz Aklı", *Birikim*, 291-292.

Yahya Berman, "AKP'nin Toplumsal Mukavemetle İmtihanı: İstanbul Artık Fethedilmeyecek!", www.birikimdergisi.com

Yasin Durak, "Dini Şefin Narsizmi ve Bunun Sırrı", *BirGün Pazar*, 16.06.2013

Yavuz Yıldırım, "68'in Üstüne 2000'ler Eklenince", *Birikim*, 291-292 .

Yavuz Yıldırım, "Yeni Bir Muhalefetin İmkanı," 02.01.2014, www.birikimdergisi.com

Yavuz Yıldırım, "The Differences of Gezi Parkı Resistance in Turkish Social Movements," International Journal of Humanities and Social Science, Cilt 4, Sayı 5(1), March 2014, s.177-185.

Yeşim Arat, "Gezi Parkı Direnişi: Demokrasi Açığı, Demokrasi Gücü," bilimakademisi.org/gezi-parki-direnisi-demokrasi-acigi-demokrasi-gucu-yesim-arat

Yeşim Kaptan, "Taksim'de Bu Hafta: Devletin Barışla İmtihanı", *BirGün Pazar*, 16.06.2013

Zafer Ülger, "Gezi'nin bakiyesi: yenide yeni olan ne var?" 07.06.2014, www.baslangicdergi.org

Zafer Yılmaz, "Sivil Ha(l)k Hareketleri Niçin Yenilmezler?", www.birikimdergisi.com

Zeynep Aycan, "Gezi Park Olayları ve Gençler," bilimakademisi.org/gezi-parki-olaylari-ve-gencler-zeynep-aycan

Zeynep Gambetti, "Artı Değer Olarak Gezi," 26.06.2013, bianet.org/bianet/bianet/147909-arti-deger-olarak-gezi

Zeynep Gambetti, "Bir Beden Siyaseti Olarak Gezi," bianet.org/bianet/siyaset/147949-bir-beden-siyaseti-olarak-gezi

Zeynep Koçak Yılmaz ve Eda Aslı Şeran, "Kabataş Olayında Çin Krizi: Kadının Beyanı Esastır İlkesi," 17.02.2014, www.birikimdergisi.com

Ziya Kaya, "Ranciére'i Selamlayarak; Gezi Parkı'na "İmkânsız Kimlik" Yakışır!", www.birikimdergisi.com

gezibrosur.wordpress.com

www.sendika.org/dosya/haziran-isyaninin-yildonumu/

www.yasarkenyazilantarih.com

Medyanın direnci, direnişin yeni medyası

"The revolution will not be televised,
The revolution will be no re-run brothers
The revolution will be live"[2]

1 Haziran 2013 Cumartesi günü, yoğun biber gazı saldırısı altında on binlerce insan, Taksim'e, Kızılay'a ve diğer kentlerin meydanlarına akarak ilk büyük eylemi yaparken ve ardından kent merkezlerinde ve meydanlara açılan sokaklarda

2 'The Revolution Will Not Be Televised', ABD'de politik rapin kurucusu olarak işaret edilen Gil Scott-Heron'un şarkısıdır. Cazdan reggae'ye, blues'dan funk'a karışan bir rap türünün öncüsü sayılan Gil Scott-Heron albümlerinde "homofobiden, siyahi devrimcilerin ikiyüzlülüğüne, tüketim çılgınlığından orta sınıfın cahilliklerine, politik figürlerin eleştirisinden ırk ayrımcılığına kadar uzanan çeşitli temaları" işlemiştir. Bkz. Hilmi Tezgör, *Şarkıdaki Şiir*, İletişim Y., İstanbul, 2012. s. 58-59.

sabaha dek çatışmalar sürerken, evlerinden olup bitenleri öğrenmek isteyenler anaakım televizyonlardan hiçbir yardım alamadı. Ulusal kanalları dolaşanlar prime time yayın akışının olağan seyrinde sürdüğünü gördüler, haber kanallarını açmaya davrananlar ise yemek programı ve penguen belgeseliyle karşılaştılar. Medyanın bu ağır suskunluğu ve olanları görmezden gelişi, daha ilk günden itibaren eylemcilerin protesto ettiği şeylerin başlarında yer aldı. O güne dek, çeşitli örgütlü, muhalif siyasal çevrelerin, demokratik kitle örgütü ve sendikaların eylem, etkinlik ve kampanyalarının ticari medyada sistematik olarak dışlanması konusu, sınırlı sayıda da olsa akademik çalışmanın meselesi olabilmişken,[3] Gezi eylemleri sürecinde, birdenbire sokakları dolduran büyük kalabalıkların kendisi, bu dışlamayı söz ve eylem repertuarına yerleştirdi ve bazı eylemleri doğrudan medyanın kendisine dönük olarak tasarladı. Söylenen her söz, atılan her slogan biraz da medyanın bu tutumunu ifşa etmeye yönelik bir niteliğe sahipti. Böylece bu durumu simgelemek üzere dillere dolanan en önemli figürlerden biri, bir haber kanalının sokaklar biber gazı altındayken yayınladığı belgesel dolayısıyla "penguen" oldu. Gaz maskeli penguenler medyanın tutumuna ve polis şiddetine birlikte işaret eden figürler olarak görsel hafızalara yerleşti.

Ancak şaşırtıcı olan şu ki, sokaktaki dirence dayanamayıp bir süre sonra eylemler hakkında yayına başlayan ulusal kanallar ve özellikle haber kanallarının başlangıçtaki sessizliği haber akışını aksatmamış, ülkenin pek çok kentindeki eylemler internet haber kanalları ve sosyal medya aracılığıyla hem görsel hem de yazılı olarak hızla dolaşıma girmişti. Siyasi iktidara "istesek interneti bile keserdik" dedirtecek kadar etkili bir iletişim mecrası olarak sosyal medya Haziran Direnişi için üzerine düşünmeye, tartışmaya değer bir başlık olarak belirginleşti. Yeni medyanın sahip olduğu demokratik olanaklar ve sınırlılıklar, sosyal medyanın toplumsal hareketlere sunduğu (başta mobilizasyon gücü olmak üzere) avantajlar, Seattle'da başlayan ilk büyük küreselleşme karşıtı eylemden bu yana ve özellikle de Arap ayaklanmalarıyla birlikte iletişim literatürü içinde artan düzeyde tartışılmaktaydı. Ancak Gezi vesilesiyle bu tartışma iletişim literatürünün

3 Konuya ilişkin kimi akademik araştırmalar için bkz. Ü. Doğanay; E. Köker, "Televizyonda Protesto Görüntüleri: Egemen Haber Söylemlerinde Toplumsal Eylemler," ***Kültür ve İletişim***, 7/2, 2004, E. Dağtaş, (der), (2008), ***Türkiye'de Sivil İtaatsizlik, Toplumsal Hareketler ve Basın***, İstanbul, Ütopya Yayınevi.

sınırlarını çok aştı ve dahası Türkiye'de toplumsal muhalefet için bir eylem biçimi ve eylem mecrası olarak öne çıktı.

Gezi Direnişi sırasında medyanın tutumunu değerlendiren yazılar ve 'Gezi Medyası'[4]

Kitaplar:

Achim Wagner, *Gezi'den Soma'ya Hayat Sokakta*, Nika Yayınları, İstanbul, Ekim 2014.

Barış Çoban (haz.), *Sosyal Medya Devrimi*, Su Y., İstanbul, Mayıs 2014.

Feride Çiçekoğlu, *Şehrin İtirazı : Gezi Direnişi Öncesi İstanbul Filmlerinde İsyan Eşiği*, Metis Yay., İstanbul, 2015.

Hasan Kargı (der.), *Çapulcuların Sosyal Medya Paylaşımları*, Etki Y., İzmir, Haziran 2013.

Meltem Banko, Ali Rıza Babaoğlan, *Gezi Parkı Sürecine Dijital Vatandaş'ın Etkisi*, Haziran 2013.

Özcan Yurdalan, *Bir İsyanı Fotoğraflamak: Gezi'nin Fotoğrafçıları Nakletiyor*, Agora Kitaplığı, İstanbul, Mayıs 2014.

Paolo Gerbaudo, *Twitter ve Sokaklar*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, Nisan 2014.

Sercan Can, *Diren Gezi: Fotoğraflarla Taksim Gezi Parkı Olayları*, Zepros Y., İstanbul, Ağustos 2013.

Sinan Çakmak vd., *Gözün İsyanı, Gezi*, Boyut Y., İstanbul, Kasım 2013.

Vaka-ı Sosyal Medya: Siyasetin Yeni Hali-Seçimden Seçime Gezi Direnişinden Hükümet Cemaat Çatışmasına, (kolektif), Kalkedon Y., İstanbul, Mart 2014.

Yücel Tunca (haz.), *Gezi Direnişi/Occupy Gezi: Fotoğraf Notları*, Galata Fotoğrafhanesi, İstanbul, Şubat 2014.

Makale, Söyleşi ve Değerlendirmeler:

Burçe Çelik, "'Kim' ve 'Ne' Yerine 'Nasıl'": Gezi Direnişi, Sokaklar ve Sosyal Medya," *Birikim*, 291-292

Defne Özonur, "Neo-besleme Medya Okuryazarlığı," *BirGün Pazar*, 30.06.2013

Deniz Gün, "Heryer Alternatif Medya Heryer Direniş," *BirGün Pazar*, 16.06.2013

Fatoş Osmanağaoğlu, "Bir Milat, G.Ö-G.S (Geziden Önce-Geziden Sonra), 28.03.2014, www.siyasihaber.org

Gökhan Bulut, "Direniş ve Medya: Gözümüzün İçine Baka Baka..." *Praksis*, Özel Sayı, 2013

Kerem Altıparmak, "Gezi Karşıtlığının Vücut Bulduğu Dava: İzmir'in Tweet'leri," *Mülkiye Dergisi*, Cilt 38, Sayı 4(2014).

M.Utku Şentürk, "Tam Otomatik Yalan Makinası," *Kültür Mafyası*, Sayı 10, 2013, 8-9

Onur Var, "Halkı Penguen Yerine Koymak," *BirGün Pazar*, 23.06.2013

Ömer İzgeç, Gezi Direnişi ve Medya, Gerçekler, Adalet ve Diğer Özel Efektler: "Filmin Sonu Baştan Belli," *Express*, Sayı 137, 2013, 66-67

Ragıp Duran, "Benim Güzel ve Pırlama Medyam," *Express*, 2013, 136-Özel Sayı

Yeşim Kaptan, "#direnalternatifmedya," *BirGün Pazar*, 14.07.2013

Yetvart Danzikyan, "Direniş Medyaya da Uğradı: "Sen de çıplaksın..." *Birikim*, 191-192

capul.tv

gazetegezipostasi.blogspot.com

gezlparkikitabi.com/ekitap/GeziParkiKitabi.pdf

gezlparki.web.tv

hemzeminposta.org

new.livestream.com/direnistanbul/canli

occupygezicoverage.blogspot.com

tayildirenis.org

tapp.wordpress.com

subjektif.org/gezi-parki-bildirileri

4 Derlemede Sinan Sayrugaç'ın "Türkiye'de Gezi Medyası" adlı yazısının sonunda da bir Medya Kaynakçası bulunuyor.

"Şirin Baba'sı olmayan bir şirinler köyü":[5] Gezi Deneyimi ve Tanıklıklar

Haziranın ilk gününden itibaren eylemcilerin sınıfsal ve sosyal niteliğinin yanı sıra politikayla kurdukları ilişki tartışılırken öne çıkan belirlemelerden biri, kadınların ve gençlerin katılımındaki yoğunluktu. Eylemcilerin büyük çoğunluğunun hiçbir siyasal parti ve kuruma üye ya da yakın olmamaları ve yine belki ilk kez bir sokak eyleminin katılımcısı olmaları, medyada bir "masumlaştırma" stratejisi olarak öne çıkan bir tespit olmakla kalmamış, aynı zamanda özellikle siyasal iktidarın halihazırda çeşitli sol parti ve çevreler aracılığıyla eylemin bir parçası olanları da kategorik olarak suçlu ilan edilmesinde ayrıştırıcı bir retorik unsur olarak devreye girmişti: "vatandaşlar" ve "çapulcular, vandallar, anarşistler" ikiliği, polis şiddetini meşrulaştıran söylemde kurucu oldu. Eylemlerin merkezi konumundaki Gezi Parkı'nda ve diğer illerdeki eylemciler yalnızca toplumsal konumları itibariyle değil, siyasal talep ve aidiyetleri açısından da heterojen bir niteliğe sahipti. Birbirinden oldukça uzak siyasal çevrelerin, aynı Gezi Kömünü'nde ya da diğer parklarda yan yana yaşıyor ve/ya da aynı sokaklarda barikat kuruyor olmaları, birbiriyle tanışma ve dayanışma olanağını arttırdı, ilişkileri zenginleştirdi. Ulusalcı çevrelerle sosyalistlerin, LGBT bireyler ve feministlerle taraftar gruplarının, İstanbul'da Gazi Mahallesi, Ankara'da Tuzluçayır gibi işçi mahallelerinden gelenlerle uzun eğitim görmüş meslek sahibi beyaz yakalıların, "Mustafa Kemal'in askerleri" ile "Antikapitalist Müslümanlar"ın yan yanalığı, örgütlü çevrelerden gelenlerle bir yere bağlı olmayan bireylerin ve farklı kuşakların bir karşılaşma alanı olarak Gezi sürecini geçmişten farklılaştırdı. Eylemlerin bileşeni böyle parçalı ve farklılaşmış bir yapıya sahip olunca, değişik kent ve mahallelerde başka Gezi deneyimleri de yaşandı. Neyse ki tüm bu farklı, çoğul yaşam ve eylem deneyimleri, yapılan röportajlar ve çeşitli basılı/online yayınlarda yer alan yazılarla paylaşıma açıldı ve uzaktan bakanlar için içeriden yorumları okumak ve izlemek mümkün oldu.

Gezi direnişi eylemcileri, yaşam-eylem tanıklık ve deneyimleri

Kitaplar:

Anıl Helvacı (ed.), *Çarşı Geliyooor: Tribünün Asi Çocuklarından Türkiye'yi Sarsan Haziranın Hikayesi*, Okuyan Us Y., İstanbul, Kasım 2013.
Ayşe Arman, *Gezinin Güzel İnsanları*, Doğan Kitap, İstanbul, Eylül 2013.
B. Sadık Albayrak, *Fırtına İkliminde*, Doğu Kitabevi, Şubat 2014.
Eda Yiğit, *Gezi Direnişi: 27 Mayıs-18 Haziran 2013*, Bellek Y., İstanbul, Aralık 2013.
Erk Acarer, *Çarşı Ulanı*, Yitik ülke Y., İstanbul, Haziran 2014.
Gamze Erbil, *Gezi Günlükleri*, Yazılama Yayınevi, İstanbul, Haziran 2013.

5 Ahmet Saymadi'nin "Gezi Parkı Ne Kadar Küçükmüş" başlıklı yazısına atfen. Erişim için bkz: www.bianet.org

Haldun Açıksözlü, *Çarşı'yı Ararım Abi*, Destek Y., İstanbul, Ekim 2013.
H. Hüseyin Yalvaç, *Taksim Taksim*, Berfin Y., İstanbul, Nisan 2014.
İsyanın Sözü: 1-8 Haziran Türkiye, (kolektif), Epos Y., Ankara, Haziran 2013.
Kemal Gökhan Gürses, *Ya Ameliyatlı Yerime Gelseydi: Bir Gezi Parkı Hikayesi*, Postacı Y., İstanbul, Kasım 2013.
Melike Uzun (der.), *Direniş Öyküleri*, Nota Bene Y., Ankara, Kasım 2013.
Müge İplikçi, *Biz Orada Mutluyduk*, Doğan Kitap, İstanbul, Aralık 2013.
Nalan Barbarosoğlu (der.), *Biber Gazı Öyküleri: Her Göz Bir Yangın Yeri*, Yitik Ülke Y., İstanbul, Mart 2014.
Nazım Sılacı, *Sinop'tan Gezi'ye Sesli İtiraz*, Kurgu Kültür Merkezi, Ankara, Ocak 2014.
Özden Melis Uluğ ve Yasemin Gülsüm Acar, *Bir Olmadan Biz Olmak: Farklı Gruplardan Aktivistlerin Gözüyle Gezi Direnişi*, Dipnot Y., Ankara, Ekim 2014.
Özer Topçu, *Gezi'ye Giden Yol*, Kurgu Kültür Merkezi, Ankara, Haziran 2014.
Tİmur Danış, *Yaşam İçin Gezibostan Direnişi ve Meşeye Su Verildi*, Cadde Yayınları, İstanbul, 2013.

Makale, Söyleşi ve Değerlendirmeler:

Ankara'da 1 Haziran ve Sonrası, *Express* 137, Ağustos-Eylül 2013.
Ayça Örer, "Yaşlıların Siyasetini Beğenmiyoruz", Söyleşi, www.radikal.com.tr/turkiye/yaslilarin_siyasetini_begenmiyoruz-1141671
Ayşegül Kanbak, Makbule Şiriner Önver, "Gezi Parkından Doğan Parklar: İzmit Cumhuriyet Parkı", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.
Ayşegül Kanbak, Makbule Şiriner Önver, "Haziran Direnişinin Taşrası Kocaeli", Eğitim, Bilim, Toplum Dergisi, 2014, Cilt 12, Sayı 47.
Ayşen Uysal, "'Mit'leştirilen Gezi: "Gezi"ye dair algılarında memleketimden insan manzaraları", *Birikim* 302, Haziran 2014.
Berfin Azdal, "Gülmek HepimizeYakışıncaya Dek", everywheretaksim.net/tr/bianet-gulmek-hepimize-yakisincaya-dek-berfin-azdal
"Bizim İçin Gezi, Çocuklarımıza Anlatacağımız Sivil Bir Devrim", *Mesele*, Sayı 79, 2013, 33-35.
Ceylan Özçelik, ""Gezi Direnişi Soruşturması", Kültür Mafyası, Sayı 10, 2013, 36-41.
Çağdaş Günerbüyük, "Gezi'de Gelecekten Çalınan", *Evrensel Kültür*, Temmuz, 2013: 259.
Çiğdem Öztürk, "Gezi Güncesi", *Notos*, Ağustos, Eylül, 2013, Sayı 04.
Demet Karataş, "İzmir Gezi Günlükleri," *Teori ve Politika*, Sayı 62, Özel Sayı.
Deniz Cumhur Başaraner, "Bu Daha Başlangıç", *Teori ve Politika*, Sayı 62, Özel Sayı.
Emel Korkmaz, "Direnişçiler Seksomanyak, Camide Ayakkabılı Aganigi", *Teori ve Politika*, Sayı 62, Özel Sayı.
Ergin Yıldızoğlu, "Küfrün Ardındaki Mantık", *BirGün Pazar*, 07.07.2013
Express, "Antikapitalist Müslümanlar: Emek ve Adalet Platformu ile Söyleşi: Fatih-Harbiye'nin Yapısökümü", 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Express, "Barikatlar", Röportaj, 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Express, "CHP'li Gençlerin Gözüyle Gezi Direnişi: Hayatımızın En Güzel Günleri", Röportaj, 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Express, "Direnişin Üç Kahramanı: Barış, Cemal, Gencay: Bunu yaşayan insan aynı kalamaz", Röportaj, 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Express, "Dolmabahçe Valide Sultan Camii'ndeki Hekimlerin Gözüyle 1-2 Haziran: Polis Vahşeti Kliniği", Röportaj, 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Express, "Feministlerin Gözüyle Gezi Direnişi: AKP Elini Bedenimden Çek", röportaj, 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Express, "Gezi Direnişinin 'Bloklar arasındaki' Dört Dörtlük Bağlantısı: Çarşı, Sensi Bizim, Aşk Bizim, İsyan Bizim", Röportaj, 2013, Sayı 136. Özel Sayı.
Express, "Göçmen Dayanışma Ağı/Müştereklerimiz'den Zehra Fırat'la Söyleşi", 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Express, "Heryertaksimheryerdireniş," 10-24.
Express, "İmece/Toplumun Şehircilik Hareketinden Deniz Özgür'le Söyleşi," 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Express, "LGBT Blok'la Söyleşi: Velev ki İbneyiz, Alışın Her Yerdeyiz", 2013, Sayı 136, Özel Sayı.

Express, "Ot Dergisi Yazarı, Halkın Takımı Beşiktaş üyesi, Önder Abay'la Söyleşi: İnsan birbirini yaralarından tanır", 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Express, "Plaza Eylem Platformu ile Söyleşi: Her yer Taksim, Herkes Süperman", 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Express, "Sendikalar ve Gezi Direnişi: Öğretici Gezi Pratiği", Röportaj, 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Doğu Eroğlu, "Artık Herkesin Bir Hikayesi Var", *BirGün Pazar*, 16.06.2013
Doğu Eroğlu, "1 Mayıs'ta Yine Taksim'e Gideceğim", *BirGün Pazar*, 23.06.2013
Fırat Konuşlu, "Bir Parkın Ortasında Toplumsal Yarılmalar ve Adalet", *BirGün Pazar*, 07.07.2013
Filmmor'dan Melek Özman'la Söyleşi: "Evet, Hiçbirşey Eskisi Gibi Olmayacak", *Mesele*, Sayı 80, 2013.
Gezi Parkı Direnişi'nden Esen Özdemir, Emrah Aktan, Zişan Tokaç ve Çarşı grubundan bir Aktivistle söyleşi: "İktidarın da Muhalefetin de Burayla Konuşacak Bir Dili yok," *Birikim*, 291-292.
Göksu Unat, "Dertlerimizi Paylaşıyoruz Şurda", *BirGün Pazar*, 30.06.2013
Gülfer Akkaya, "Gezi Direnişi Sizin de Ruhunuzu Yenilemedi mi?", *BirGün Pazar*, 23.06.2013
Gülşen İşeri, "Modacı Barbaros Şansal: Asıl Şimdi Başlıyor Gezi Direnişi", *BirGün Pazar*, 23.06.2013
Immanuel Wallerstein, "İsyan Her yerde", *BirGün Pazar*, 07.07.2013
İsmet Akça, "Gezi'den Sonra AKP ve Hegemonya", *BirGün Pazar* 07.07.2013
İzmir: Şanlı Tariş'ten Biji Gezi'ye, *Express* 137, Ağustos-Eylül 2013.
Mehmet Ali Tütüncüler, "Taşra Parkından Bir Gezi Öyküsü", *Teori ve Politika*, Sayı 62, Özel Sayı.
Melda Onur, "Gezli Cuma'da Yazı Yazmak Zor", *BirGün Pazar*, 02.06.2013
Melda Onur, "Ölsem Gam Yemem", *BirGün Pazar*, 16.06.2013
Melda Onur, "Milletin Vekili Gezi Parkı'nın Neresinde?", *BirGün Pazar*, 30.06.2013
Metin Yeğin, "İsyan, Arjantin, Brezilya, Bolivya… ve Bizimki", *Notos*, Ağustos, Eylül, 2013:04.
Oktay Orhun, "AICA Türkiye Şubesi Başkanı Osman Erden ile Söyleşi: 'Karamsar Olmanın Değil, Gülümsemenin Zamanı'", www.birikimdergisi.com
Önder İşleyen, "Haziran'dan Sonra Başka Bir Mevsim Var", *BirGün Pazar*, 07.07.2013
Pınar Öğünç, "Hoşgeldiniz de Bu Kadar Kalabalık Beklemiyordum", *Notos*, Ağustos, Eylül, 2013:04.
Selçuk Özbek, "BigBang ya da Halkın İsyanı", *BirGün Pazar*, 14.07.2013
Sevdiye Ergürbüz, "Gezi'den Lice'ye Halkların Barışı Örülecek", www.evrensel.net/haber/67908/geziden-liceye-halklarin-barisi-orulecek
Taksim-Beyoğlu Sakinleri ve polis saldırıları", Söyleşi, *Express* 137, Ağustos-Eylül 2013.
Teori ve Politika, Gezi Tutsakları, 62-Özel Sayı.
Ulus Atayurt, "Haziran Günleri Gezi Parkı ve Ötesi, Demokratik Cumhuriyetin İlk 15 Günü," *Express*, 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Yasin Durak, "300 Ankara Bebesi: Gardaş Direnmeyek mi La", www.birikimdergisi.com
Yücel Göktürk; Merve Erol, "17, 18, 19. Daha Fazla Haziran," *Express*, 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
www.baskentdayanismasi.org
www.capturingoccupygezi.com
cinarcocuklar.blogspot.com
delilimvar.tumblr.com
dirensozluk.org
eskisehirdirenisforumu.tumblr.com
gezidenartakalanlar.tumblr.com
gezideyim.tumblr.com
geziparkigunceleri.tumblr.com
occupygeziglobal.tumblr.com
occupywallst.org
parklarbizim.blogspot.com
roarmag.org
sokakroportajlari.com/kim-bu-gezi-parkindakiler
taksimdayanisma.org/capulcular
https://www.adbusters.org

"Semt benim, isyan benim, aşk benim": Kent ve müşterek alanlar

İstanbul Büyük Şehir Belediyesi'nin (AKP'nin) Taksim Meydanı Projesi ve bu proje kapsamında Gezi Parkı'nda başlayan ağaç kesimleri Gezi eylemlerinin başlangıç noktasıydı. Parkın bir bölümünde iş makinelerinin yıkıma başladığı anda, oradaki az sayıda Taksim Dayanışması üyesi bu yıkımı durdurmaya çalıştı.[6] Parktaki yıkım ve engellemeyle ilgili ilk yaygın görüntüler, BDP İstanbul Milletvekili Sırrı Süreyya Önder'in iş makinesinin önüne geçerek bu çalışmayı durdurmasına ilişkindi. 30 Haziran gecesinde yıkımın tekrar başlaması tehlikesine karşı parkın içine çadır kurarak nöbete başlayan Taksim Dayanışması üyelerinin sabaha karşı biber gazı ve tazyikli suyla ağır polis şiddetine maruz kalmasının ardından, 31 Mayıs akşamında patlayan Gezi Parkı'na destek eylemleri yine kentlerin parklarında yapıldı. Eylemciler, kentlerin yeşil alanlarına sahip çıkarak, ranta dayalı bir kentsel dönüşüme (ve AKP'nin Kentsel Dönüşüm pratiklerindeki oldubittilere) yönelik itirazı dile getiriyordu. Bir süredir HES'lerle gündeme gelen itirazlara rağmen, özellikle kentlerde güçlü bir 'ekoloji ve kent hakkı' mücadelesi olmadığı düşünüldüğünde, parktaki ağaçların kesilmesi karşısında gösterilen bu güçlü refleks şaşırtıcıydı. Ancak kentsel çevreye yönelik dayatmacı müdahaleler, müşterek alanları ve gündelik yaşamı değiştirmeye yönelik girişimlerin biriktirdiği tepkinin hesaba katılması gerekiyordu. Bir süredir kritik konularda AKP hükümetinin kamuoyunun tepkisini gözetmeden aldığı kararlar, yasaklamalar, verilen otoriter demeçler ya da polis saldırılarına karşı gelişen itirazlar, ranta dayalı kentsel dönüşüme yönelik itirazla çakıştı. Bu çakışmayla aslında siyasi iktidarın hareket ettiği alana çizilmek istenen kamusal sınırlar, kentsel-fiziksel boyutuyla da görünür hale gelmiş oldu. Sokaklar, siyasal iktidarın

6 Taksim Dayanışması'nın bileşenleri ve çalışmalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. taksimdayanisma.org

çoğunlukla seçilmiş olmaktan aldığını iddia ettiği sınırsız düzenleyici gücüne karşı, bedenini, kentsel çevresini, toplumsallaşma alışkanlıklarını koruyan bir çit çekerek, kamusal/yönetsel politikaların erişim alanının daralması yönünde bir baskı yaratmış oldu. Eylemcilerin hep vurgulanan heterojen ve özgürlükçü rengi, süregelen otoriter/patriyarkal yönelime itirazı güçlendirip "özel olan"ın politikliğini açık ederken, bir yandan da müşterek alanlar, kamusallık ve mahremiyet arasındaki geçişlilik üzerine de düşünmeye yol açtı.

Kent Hakkı, Toplumsal Hareketler ve Mekan İlişkisi

Kitaplar:

Atilla Dorsay, *Qua Vadis İstanbul: Bir Kentin 20 yıllık Tarihi ve Bugünü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, Ağustos 2013.

Betül Atasoy vd. *#DirenGeziParki: Taksim Gezi Parkı Hakkında Görüşler*, Arkitera Mimarlık Merkezi, İstanbul, Mayıs 2013.

Derya Fırat (der.), *Sokağın Belleği: 1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişi'ne Toplumsal Hareketler ve Kent Mekanları*, Dipnot Y., Ankara, Nisan 2014.

E. Ahmet Tonak, Gezi Direnişi Broşürleri 7: *Kent Hakkı'ndan İsyana*, Agora Kitaplığı, İstanbul, Eylül 2013.

Haydar Karabey, *Direnen İstanbul: İstanbul Yazıları 1978-2013*, Ayrıntı Y., İstanbul, Mart 2013.

Makale, Söyleşi ve Değerlendirmeler:

Aksu Akçaoğlu, "Loic Wacquant ile Söyleşi: Kentsel Marjinallik, Devletin Sağ Eli", *Birikim* 298, Şubat 2014.

Aslıhan Şenel, "Gezi Parkı'nın Kentli Kimliklerimizle Yeniden Eylenmesi", 10.06.2013, www.arkitera.com

Ayşe Deniz Temiz, "İçeridekiler, Dışarıdakiler", *Birikim*, Sayı 291-292.

Ayşe Nur Ökten, Erhan Kurtarır, Tuba İnal Çekiç, "Katılımın Yokluğunda Gezi'de Direniş", *Planlama*, 2013: 23(1), s. 54-51.

Aytaç Kayadur, "Ufkun Ötesi: Gezi Parkı Açık Hava Kütüphanesi", *Türk Kütüphaneciliği*, 2014, 28: 3, s.371-380.

Bahar Bayhan, "Kentin Gaspı ve Bir Toplumsal Uyanış Olarak Gezi Parkı Direnişi", 05.06.2013, www.arkitera.com

Başlangıç, "Gezi'nin çocuklarından Biri, Don Kişot'un başına gelenler", 01.11.2014, www.baslangicdergi.org

Cemal Kafadar, "Şehirlülerün Devletlülere 'Kent Hakkı' Ayaklanması: Vaka-I Geziyye", *Arkitera*, v4/8, 2013. Erişim için www.arkitera.com/soylesi/index/detay/sehirlulerun-devletlulere-kent-hakki-ayaklanmasi--vaka-i-geziyye/566

Defne Gül Kayaoğlu, "Gezi Parkı ve Mekan Kavramı", *Teori ve Politika*, Sayı 62, Özel Sayı.

Derya Yazman, "Taksim Gezi Parkı İçin Mimarlar Ne Diyor?", 31.05.2013, www.arkitera.com

Erbatur Çavuşoğlu, "Geziden Dersler: Ağaç Baharından Katılımcı Kent Yönetimine", *Mesele*, Sayı 80, 2013.

Eser Sandıkçı, "Yeldeğirmeni'nde Gezi Hayaleti Dolaşıyor", 12.02.2014, www.siyasihaber.org

Esra Ercan, "Gezi Parkı Mimarlık ve Siyaset", 04.06.2013, www.arkitera.com

Express, Ekümenapolis'in Yönetmeni İmre Azer'le Söyleşi: "Birikmiş Öfke Patladı", 2013, Sayı 136, Özel Sayı.

Express, "Hukuksuzluğa Karşı Yurttaş Hareketi, Sosyal Haklar Derneği üyesi Can Atalay'la Söyleşi", 2013, Sayı 136, Özel Sayı.

Gülef Akkaya, "Polis Cinsel Tacizin Destanını Yazdı", *BirGün Pazar*, 07.07.2013

E. Zeynep Güler, "Bir Sağ Parti Olarak AKP ve Kentsel Dönüşüm", *BirGün Pazar*, 16.06.2013

Hayriye Özen, "Her yer Taksim Her Yer Direniş: Kentsel Bir Hareketin Ulusal Yayılımı", *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(1-2), s. 31-45.

Mehmet Barış Kuymulu, "Reclaiming the Right to the City: Reflections on the urban Uprising in Turkey", *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action*, Cilt 17, Sayı 3, s. 274-278.
Notos, "İrem Çağıl'la röportaj: Son Sözü Doğa Söyler", Ağustos, Eylül, 2013: 04.
Notos, Ömer Kanıpak'la Söyleşi, "Ortak Alanları Halk Nasıl İsterse Öyle Kullanır.", Ağustos, Eylül, 2013: 04.
Özgün Dinçer, "Şehir Hakkı Çerçevesinde Sokakların İadesini Talep Eden Toplumsal Hareketler", *Mülkiye Dergisi*, Cilt 37, Sayı 2(2013).
Pınar Kaya Özçelik, "Kapitalist Sermaye Birikimi ve Kapitalist Kent", *Mülkiye Dergisi*, Cilt 37, Sayı 2(2013).
Pınar Öğrenci, "Mimarinin Simgesel Anlamı ve Gezi Parkı Direnişi", 27.06.2013, www.arkitera.com
Polat S. Alpman, "Kentin Şarkısına Eşlik Etmek: İtiraz, İsyan, Direniş", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.
Seçil Aslan, "Kent hakkı mücadelesinde Türkiye'den bir örnek: 7 Eylül 2013 Tuzluçayır Direnişi", *Birikim* 302, Haziran 2014.
Şerife Ceren Uysal, "Camiye Deniz Gözlükleri ile Girdiler!" *BirGün Pazar*, 07.07.2013
Yavuz Yıldırım, "Kent Aracılığıyla Ortak Alanı Kurmak: 'Öfkeliler' ve 'İşgal Et' Hareketleri", *Mülkiye Dergisi*, Cilt 37, Sayı 1(2013).
Zehra Betül Atasoy, "Gezi Parkı Bütünlüğünü Nasıl Kaybetti?", 12.06.2013, www.arkitera.com
Zehra Betül Atasoy, "Meslekten Kentliler Gezi Parkı Hakkında Neler Söyledi?", 01.07.2013, www.arkitera.com
everywheretaksim.net/tr
occupygeziarchitecture.tumblr.com
parklarbizim.blogspot.com
taksimdenelinicek.org
taksimdeneleroluyor.com

"Kahrolsun Bağzı Şeyler": Direnişin yeni dili ve eylem biçimleri

Hızla yayılan ve kitleselleşen eylemlerin şaşkınlığına, sosyal medyada paylaşılan fotoğraf ve videoları izlerken beliren gülümseme eşlik etti. Ellerdeki dövizler, duvarlara yazılanlar, online paylaşımlardaki dil Türkiye'deki toplumsal muhalefetin yerleşik aksanının oldukça dışındaydı. Pek çok eleştirel çalışmaya da konu olmuş, çoğunlukla tebliğ edici ve hatta kimi zaman buyurgan ve her zaman ciddiyet esasıyla kurulan cümlelerle konuşan muhalefetten farklı olarak, mizah ve ironi duygusuyla yüklü, duygudaşlık arayışı ve karşılıklılık eğilimi güçlü bir lisanla

konuşuyordu sokaklar.[7] Muhalefetin bu yeni dilini konuşanların "genç" (en çok ifade edildiği biçimiyle 90'lılar) ve genelde geleneksel sol/muhalif örgütlerin dışında sosyalleşmiş bir çoğunluk olması, muhalefetin retoriğinde ciddi bir dönüşümü sağlayan kaynaklara bakma ihtiyacı da doğurmuştu. Politik talep ve itirazlar, radikal-alternatif yayınlardan ödünç alınan cümleler ve sloganlar yerine, çeşitli popüler kültür ürünlerinin "spot"ları ile kısacık ama etkili biçimde ifade edilmişti. "Kes sesini Tayyip" diyecek bir cüretle, fakat dövize "slogan bulamadım" yazacak bir naiflikle kurulan bu yeni lisanın önemli kaynaklarından biri, hem doğrudan ödünç alınan tip ve esprilerden hem de komikleştirme ısrarından görüleceği üzere mizah dergileriydi. Duvarlara solun geleneksel olarak başvurduklarının dışında isimlerin cümleleri, dizelerinin yazılıyordu. "Turgut Uyar'ın Dizeleri" Parktaki komünlerine "Çiçekli Şiirler" yazmak istediklerini söyleyen afişler asıyordu. Edebiyat politik olanı tercümenin aracı haline geliyordu. Yerli dramaların kahramanlarını kendi sözlerine aracı yapmaları, Hollywood filmlerinden replikler uyarlamaları ve televizyon anlatısından güçlü biçimde beslenen dille popüler kültür kendine mal edip yeniden anlamlandırmanın örneklerini sundular. Bütün bunların yanında sözlerini çoğaltacak araçların çokluğu da dikkat çekiciydi. Gezi Direnişi üstüne hızla yapılan şarkılar, klipler, çizgi romanlar, afişler, grafitiler, videolar bu çokluğun enstrümanları oldular. Bu yeni dil, beslendiği kaynaklar ve retoriksel dönüşümü üzerine çok yazılan başka bir başlık oldu.

Dilsel Dönüşüm, Mizah, Popüler Kültür ve Edebiyat İlişkisi

Kitaplar:

Abbas Karakaya, *Gezi Koyun Çocukların Adını*, Kurgu Kültür Merkezi, Ankara, Mart 2014.
Adnan Özyalçıner, *Alandaki Park*, Evrensel Basım, İstanbul, Kasım 2014.
Atilla Yüceak, *Haziran Direnişinde Aşk*, Çınar Y., İstanbul, Ocak 2014.
Ayşe Kulin, *Handan*, Everest Yayınları, İstanbul, Ekim 2014.
Burak Eldem, *Diren Aklım*, Sayfa 6 Y., İstanbul, Eylül 2013.
Bülent Satıcı, *Gezi Parkı Destanı*, Cinius Y., İstanbul, Eylül 2013.
Can Yalçınkaya, *Diren Çizgi Roman: Direnişten Çizgiler*, Esen Kitap, İstanbul, Kasım 2014.
Cezmi Ersöz ve Zafer Cömert, *Abdocan: Ölümden Başka Her Şey Olacak*, Kaynak Yayınları, İstanbul, Ekim 2013.
Emrah Serbes, *Delidumanı*, İletişim Y., İstanbul, Haziran 2014.
Erol Hızarcı, *Bir Çapulcunun Hatıra Defteri*, Destek Y., İstanbul, Temmuz 2013.
Eylem Aydın, *Çapulcunun Gezi Rehberi*, Hemen Kitap, İstanbul, Haziran 2013.
İsmail Biçer ve Volkan Hacıoğlu (haz.), *Söyle İsyan İçimizde Türkümüzü: Gezi Direnişi Şiir Antolojisi*, Artshop Y., Mart 2014.
İsmet Gülseçkin, *Anneme Gezi Parkı'nda Olduğumu Söyleme O Beni Okulda Sanıyor*, Parşömen Yayınları, İstanbul, Ağustos 2013.

7 Bkz. Bora, Tanıl (2000). "Sol Politika Dili Üzerine Düşünceler". Yeni Bir Sol Tahayyül İçin, Tanıl Bora (der.), İstanbul: İletişim Yayınları, 135-146; İnan Özdemir Taştan, Devrimci Yol'un Retoriği, Devrimci Yol Dergisinde Bir Kurtuluş ve Gelecek Tasavvuru Olarak Devrim, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış doktora tezi, 2012.

K. Yüksel (der.), *Bağzı Şeylere Öyküler: 28 Yazardan Gezi Parkı Öyküleri*, Aylak Adam Y., İstanbul, Ağustos 2013.
Mehmet Cambaz, *Gezi Manifestoları: Kapitalistsiz Aşk İnsanları*, Yolda Kitap, İstanbul, Mayıs 2014.
Muzaffer İzgü, *Çapulcu musun Vay Vay*, Bilgi Y., Ankara, Eylül 2013.
Osman Akyol, *Gezi Raporu*, Öyküler, Kanguru Y., Ankara, Ekim 2013.
Osman Balcıgil, *Pisagor Tepkisi*, Destek Y., İstanbul, Mart 2014.
Serkan Akkuş, *Geziden Orantısız Zeka*, Sınırsız Kitap, Ankara, Temmuz 2013.
Taner Özek, *Gezi Parkı Çocukları*, Ütopya Y., Ankara, Eylül 2013.
Yeter Şahin, *Taksimde Kıvılcım*, Ulak Yayıncılık, İstanbul, 2013.
Zeki Özkorkmaz, *İsyanbul: Direniş Öyküleri*, Cumartezleri Yayınevi, Edirne, Eylül 2013.

Makale, Söyleşi ve Değerlendirmeler:

Abbas Bozkurt, "Hayalperestler, Vapurlar ve Piçler", *Altyazı*, Sayı 130, Temmuz-Ağustos 2013.
Abbas Bozkurt (der), "Direnişçinin Sinema Rehberi", *Altyazı*, Sayı 130, Temmuz-Ağustos 2013.
Ahmet Tulgar, "Konuşkan Direniş ve Demokratik Özerklik", *Evrensel Kültür*, Sayı 259, Temmuz 2013.
Ahmet Güven, "Gezi'nin Dili: Göstergebilimsel Bir İnceleme", *İnsan ve İnsan*, Sayı 2, Güz 2014, s.19-29.
Ali Deniz Şensoy, "Gezi'deki Ent'ler ve Order 66", *Altyazı*, Sayı 130, Temmuz-Ağustos 2013.
Altyazı, "Gezi Parkı Kayıtları", Röportaj, Sayı 130, Temmuz-Ağustos 2013.
Arzu Öztürkmen, "The Park, the Penguin, and the gas: Performance in Progress in Gezi Park", *TDR*, 2014, C. 58, Sayı 3, s. 39-68.
Barış Yıldırım, "Duraninsan Yok ki Yüzü, Zulme Çarpan Bir Slogan", *Mesele*, Sayı 79, 2013.
Burhan Sönmez, "İsyanın ve Edebiyatın Gerçeği," *Notos*, Sayı 130, Ağustos, Eylül 2013.
Deniz Yıldırım, "4 Sloganda Halk Hareketinin Yönü", *BirGün Pazar*, 23.06.2013.
Gülşen İşeri, "Emrah Serbes'le Söyleşi": "Türkiyede Devrim Olacaksa Gülerek Olacak", *BirGün Pazar*, 09.06.2013
Metin Solmaz, "Bizimkiler, Naif Devrimciler, Naif Çevreciler, Bu Başbakan Bir Harika Dos.tum," *Birikim*, Sayı 291-292
Levent Cantek, "İsyan Günlerinde Mizah, Dertsiz Baş, Yarasız Ağaç olmaz", *Birikim*, Sayı 291-292.
Sürreyya Evren, "Benim Parkım, Benim Kararım", *Birikim*, 291-292.
Yücel Kayıran, "İstanbul Türkçesine Karşı İsyan", *Birikim*, 291-292.
Nilüfer Göle, "Pasif Duruşun Karşı Konulmaz Estetiği", *T24* Bağımsız İnternet Gazetesi, 24.06.2013
Ömer Türkeş, "Direnişin Estetiği", *Notos*, Sayı 04, Ağustos, Eylül 2013.
Ekrem Buğra Büte, "Boyumuz Uzuyor!", www.birikimdergisi.com
Esra Yıldız, "Kolektif Sinema Yeniden", *Altyazı*, Sayı 130, -Ağustos 2013.
Express, "Gezi'ye Uzanan Şarkılar: Bandista, Artık hepimiz Yeni Biriyiz", Röportaj, 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Ezgi Bakçay, "Allahını Seveh Defansa Gelsin: Direnişin İmgeleri, Sesleri, Sözleri: Orantısız Hayalgücü", *Express*, 2013, Sayı 136, Özel Sayı.
Fırat Yücel, "Zihinsel Gezi Sineması", *Altyazı*, Sayı 130, Temmuz-Ağustos 2013.
Fuat Ercan, "Direndik, İçimizdeki Ölü Vatandaşı Kürtajla Aldırdık", *Praksis*, Özel Sayı, 2013.
Halûk Sunat, "Bir Efsane ve 'Gezi Direnişi'", www.birikimdergisi.com
Gülsüm Depeli, "Sevdalık İyi Şeymiş, Biz Daha Yeni Başladık", www.birikimdergisi.com
Güven Gürkan Öztan, "Bir Direniş Üslubu Olarak Mizah", *BirGün Pazar*, 23.06.2013.
Güven Gürkan Uysal, "'Türüt'ten Şarkılar: Faşizme Davet", *BirGün Pazar*, 07.07.2013.
H. Neşe Özgen, " Nasreddin İktidarlara Karşı", *BirGün Pazar*, 23.06.2013.
Kıvanç Koçak, "'Mustafa Keser'in Askerleri' 'Mermer Sıçanlara' Karşı..", www.birikimdergisi.com
Levent Cantek ile Söyleşi: Düşünce Özgürlüğü, Mizah ve Gezi, Mülkiye Dergisi, Cilt 37, Sayı 3(2013).
"Metis Arsın Gözbek'le Söyleşi: Boğucuçi Caz Korosundan 'Çapulcu musun Vay Vay'", *Mesele*, Sayı 80, 2013.
Meral Akbaş, "'Sen sil ben yazarım gülüm': Dar Alan(d)a İnat Cümleler", *Birikim* 302, Haziran 2014.
Murat Meriç, "Şarkıların Tanıklığıyla Gezi Parkı: Direne Direne", *BirGün Pazar*, 09.06.2013.
Murat Meriç, "Bu Daha Başlangıç Mücadeleye Devam", *BirGün Pazar*, 16.06.2013.

Murat Meriç, "Bu Gaz Bi Harika Dostum", *BirGün Pazar*, 23.06.2013.
Nuray Sancar, "İstanbul'un Söylediği," *Evrensel Kültür*, Sayı 259, Temmuz 2013.
Okan Taycan, "Gezi Hadisesi ve Mizah", 09.10.2013, www.birikimdergisi.com
Osman Akınhay, Cihat Duman'la Söyleşi: "Bedenlerin Refleksi Olarak Taksim İsyanı", *Mesele*, Sayı 79, 2013.
Serhat Celal Birdal, "Kaçak Anı" ya da "Tarihin Tüylerini Tersine Taramak", www.birikimdergisi.com
Suat Hayri Küçük, "1. İstanbul Direnali: Kızmak Sana Çok Yakışıyor", *BirGün Pazar*, 07.07.2013.
Sultan Arınır, "Direnişin Gülümseten Hali", Kültür Mafyası, Sayı 10, 2013, 12-13.
Turgay Kuruluay, "Direngezi'nin estetiği: Direnmenin Estetiği Romanını Yeniden Okumak", *Birikim*, 291-292.
www.ayresmendevrim.com
www.bantmag.com/dergi/21
capulcular.bandcamp.com
colcuzelsiniz.tumblr.com
direndiren.net
direnduvar.com/#x=-948&y=-288&z=2
direnismizahi.tumblr.com
duvardageziparki.tumblr.com
duvardakisesler.tumblr.com
gezimusic.tumblr.com
geziparkibelgeseli.com
solidaritypark.wordpress.com/hakkimizda

Forumlar ve Müzakere Süreçleri:

Haziran Direnişi üzerine yazılanlarda çokça vurgulanan ve burada da altı çizilen kendiliğindenlik özelliğinin yarattığı en büyük zorluğun, karar alma süreçlerinin nasıl işletileceği konusundaki belirsizlik olduğu söylenebilir. Siyasal partiler, çevreler ve demokratik kitle örgütlerinin katılımcısı olduğu, ancak ana gövdesi örgütsüz insanlardan oluşan eylemci topluluk içinde, bir temsil ilişkisi de karar almaya ilişkin teamüller de söz konusu değildi. Özellikle Taksim Dayanışması üyeleri ile hükümet arasında gerçekleşen görüşmenin ardından Gezi'deki komünün sürdürülüp sürdürülmeyeceği ve eylemlerin nasıl ve hangi biçimlerde devam edeceğine ilişkin karar verme zorunluluğu bu boşluğu daha da görünür kılmıştı. Ancak Gezi komünü kendi karar mekanizmasını yaratarak, geliştirmeye çalıştığı kolektif direnci güçlendirecek bir adım atmayı başardı. Oluşturulan yedi forumla komünün geleceği tartışıldı ve park etrafındaki barikatların geri çekilmesi kararı alındı. Bu kararın ardından Gezi Parkı'nın içine çekilen eylemciler uluslararası haber kanallarında canlı yayın yapılmasına neden olacak kadar ağır polis saldırısı sonunda, bölgeden tamamen çıkarılmış olsa da geriye kalan deneyime forumlar da eklendi.

Gezi eylemlerinin Türkiye'de toplumsal muhalefete eklediği yeni bir biçimi olarak forumlar, demokratik kamusallığın oluşması için, protesto hakkı yanında gerekli müzakere yollarının nasıl açılacağına ilişkin bir öneri olması bakımından da önem taşıyor. Siyaset teorisi, Jürgen Habermas Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'nü yazdığından beri demokratik kamusal müzakerenin yolları ve prosedürlerine

ilişkin bilgi biriktirmeye devam etse de önerilen prosedür ve biçimlerin pratiğe tekabüliyetinin sınırlı olduğu söylenebilir.[8] Gezi eylemlerini takiben, semt parklarında başlayıp yaygınlaşan forumlar, özellikle yerel yönetimlere alternatif programlar ve görüşler sunabilmek için bir zemin yaratması açısından da önem taşıyor. Forumlar, eylemlerdeki kendiliğindenliğin yarattığı dinamizm yanında akışkanlık ve belirsizliği de barındırması nedeniyle taşıdığı handikapların karşısına, "özgür ve anlık iletişim süreçleri içinde birbirini etkileyen, gevşek dokulu olarak örgütlenmiş, çoğul görüş oluşturma ve yayma odakları içeren bir ortam modeli"[9] yaratarak, politik talep ve itirazlarını belirginleştiren, bunları yerel ve merkezi iktidara sunmanın ve onlarla müzakere etmenin yollarını arayan yurttaş topluluklarının oluşması için imkân olma özelliğine sahip. Aynı zamanda forumlar, siyasal bakımdan heterojen toplulukların, Gezi eylemleri ve komünü ile başlayan tanışıklığını ahbaplığa dönüştürerek, derinleştirme ve böylece müzakere zeminini konsolide etme potansiyelini taşıması bakımından da önemli. Son olarak forumların, siyasal katılımı temsil ilişkisiyle sınırlı seçmenleri, yaşam alanlarından başlayarak kamusal politikaların bütüne ulaşan sorunlar ve kararlarla ilgili görüş beyan etme, görüşlerini yayma ya da gözden geçirme/dönüştürme olanağına sahip yurttaşlar haline getirecek demokratik bir ağ oluşturmak için deneyim oluşu da hatırlanmalı.

Park Forumlarına ilişkin kayıt, haber ve yazılar

Atıf Güney, " Solda birlik tartışması ve forumların ilginç tasfiyesi", 05.12.2014, www.baslangicdergi.org
Bir Caferağa Dayanışması katılımcısı, "Forumlar ve demokrasi", 04.06.2014, www.baslangicdergi.org
Can Irmak Özinanır, "Gezi Direnişi'nden Forumlara: Saatlerin Ayarını Bozan Politikanın Dönüşü", *Mülkiye Dergisi*, Cilt 37, Sayı 3(2013).
"Forumdan Mahalle Meclisine: Demokrasi Sokakta Yeşeriyor", Dosya, *BirGün*, 24-25,. 09.2013.
"İstanbul'un Park Forumları", *Bir+Bir*, Sayı 24, 2013.

8 Demokratik kamusal müzakere üzerine tartışmalar için elinizdeki derlemenin yanında bkz. Doğanay, Ü., (2003), *Demokratik Usüller Üzerine Yeniden Düşünmek*, Ankara, İmge Yayınları; Benhabib, S. (der), Demokrasi ve Farklılık, Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999.

9 Seyla Benhabib, *Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru*, S., Benhabib (ed.), 1999, 101-139 (111).

Seyfi Adalı, "Meclislerden Forumlara: Aşağıdan Demokrasi ve İsyanın Siyasallaşma Süreci", *Mesele*, Sayı 79, 2013.
everywheretaksim.net/tr/category/gezi-forumlari-tr/kararlar
everywheretaksim.net/tr/park-forumlari
parklarbizim.blogspot.com
www.bianet.org/konu/park-forumlari
www.facebook.com/AbbasagaDayanismaAgi
www.facebook.com/abbasagaliseliforumu
www.facebook.com/caferagadayanismasi
www.facebook.com/direnyogurtcuparki
www.facebook.com/KusdiliPlatformu
www.facebook.com/ModaGeziBostani
www.facebook.com/ParkMeclisi
www.facebook.com/YeldegirmeniDayanisma
www.facebook.com/yogurtcukadin.forumu

"Parka giyen kuşağın parka giden çocuklarıyız": Mehmet, Abdullah, Medeni, Ethem, Berkin, Ali İsmail, Ahmet, Hasan Ferit "Yaşıyor!"

Belki de Haziran direnişinin en çok konuşulan yanı, kendisinden önceki muhalefet tecrübesiyle nerelerde farklılaştığı oldu. Ama bütün toplumsal durum ve olaylarda olduğu gibi farklılıkların izini sürerken devamlılıkları da takip etmek gerekir. Eylemcilerin sosyal sınıfsal profili, eylemlerin retoriksel araçları değişmişti. Peki ya siyasal iktidar(lar)? Muhalefeti şiddetle bastırma,[10] gerektiğinde "3-5'ini sallandırma" geleneği? İnsan hakları ihlali yapan, şiddet kullanımına ilişkin yasal yetkisini aşıp[11] bedensel ve ruhsal zararlar veren, hatta öldüren kolluk mensuplarını cezalandırmak yerine taltif etme geleneği? Eylemler boyunca henüz dile düşmüş sloganların yanında muhalefetin geçmişten beri en bildikleri de sokaklarda yankılandı. Devlet şiddeti nedeniyle ölenlerin adlarının ardından hep birlikte "burada" demek, "yaşıyor" demek, 68'lileri, 78'lileri ve 90'lıları bir ortak

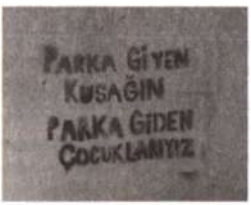
10 İnsan Hakları Derneği'ni raporuna göre, Gezi Parkı eylemleri sırasında, yaşam hakkı, işkence yasağı, düşünce ve vicdan özgürlüğü, ifade özgürlüğü, toplantı ve dernek kurma özgürlüğü, yabancıların siyasal etkinliklerinin kısıtlanması ve mülkiyetin korunması olmak üzere yedi kategoride hak ihlali gerçekleşmiştir; derlenen bilgilere göre 31 Mayıs-18 Haziran tarihleri arasında 7682 kişi yaralanmış, 2841 kişi gözaltına alınmıştır (www.ihd.org). Gündem Çocuk derneği hazırladığı raporda 294 çocuğun gözaltına alınarak, şiddet ve kötü muameleye maruz kaldığını saptamıştır (www.gundemcocuk.org).

11 Gezi Eylemleri boyunca kolluk kuvvetlerinin yaptığı hak ihlalleri ve uyguladığı şiddetin boyutlarıyla ile ilgili insan hakları örgütlerinin hazırladığı raporlar için bkz: Uluslararası Af Örgütü Raporu, www.amnesty.org; İHD, "Gezi Parkı Direnişi ve Sonrasında Yaşananlara İlişkin Rapor", www.ihd.org.tr/index.php/raporlar-mainmenu-86/ei-raporlar-mainmenu-90/2681-gezi-park-direnii-ve-sonrasnda-yaananlara-likin-deerlendirme-raporu.html; Günden Çocuk Derneği, Gezi Parkı Olaylarında Çocukların Yaşadığı Hak İhlalleri Raporu, www.gundemcocuk.org/haberler/duyurular/gezi-parki-eylemleri-sirasinda-yasanan-hak-ihlallerine-dair-raporlar

ses evreninin içinde, kolektif yas tecrübesinde buluşturdu. Yaşlanmayacak çocuklar fotoğraflarına gülümseyen yüzler eklendi. O çocuklar her şeyin başladığı yere geri döndü, parklara isim oldular.

Onlar üzerine 'bağzı' yazılanlar:
Cezmi Ersöz ve Zafer Cömert, *Abdocan: Ölümden Başka Her Şey Olacak*, Kaynak Y., İstanbul, Ekim 2013.
Levent Turhan Gümüş (der.), *Haziran'da Bir Fidan: Berkin için...*, Ayrıntı Y., İstanbul, Haziran 2014.
Tahsin Yılmaz (der.), *Ethem Sarısülük: Halkın Yoldaşı*, Şubat Y., İstanbul, Kasım 2013.

Devamlılıklardan söz etmişken... Uzun Haziran'ın ardından "yeni bir Gezi", "yeniden Gezi" beklenirken, o büyük kalabalığı yeniden sokakta görememenin düş kırıklığının da alttan alta dolaştığını söylemek gerekir. Haziran'a öncesiz bir "yepyenilik" atfeden yorumların toplumsal muhalefetin uzun tarihini görmezden gelme eğilimlerinin de kesinliği –örneğin sandıkta- hesaplanabilir, tanımlanmış örgütsel yapılara dönüşmesi beklentisinin de bu düş kırıklığını beslediğini düşünmek mümkün. Oysa Gezi kendinden önceki kuşaklarla bağı kendi üslubuyla kurmuştu: "Parka giyen kuşağın parka giden çocuklarıyız" diyenlerin "dili dalgacılığın ve alaycılığın geçici edasını taşısa da, artık marşlarla beslenmeyip türkü ve şarkıların nakaratlarından ödünç alınsa da, bu "gaz"a methiyeler düzme yoluyla devlet şiddetini mahkum eden havailik toprakla ilişkilidir: Köstebek çalışmaya devam etmektedir. Alternatif ve taraflı bir yayıncılığın koridorlarını kazmaya, kerameti kendinden menkul profesyonel yayıncılık labirentlerini çökertmeye, kolektif bir hafıza oluşturmak için görsel metin biriktirmeye devam etmektedir; açlık grevlerinde, Kürt direnişinde edindiği tecrübeyi çoğaltmaya devam etmektedir; uluslararası yayın bantlarında yer almaya, sınır tanımayan olmaya, haber teyidi için zincir oluşturmaya devam etmektedir. Tüm yasaklamalara ve ağırlaşan şiddet kullanımlarına karşın yeraltına sığmayan dalgacı bir havailiğin neşesi ile bir kez daha karşılaşıldı, yine karşılaşılacak..."[12]



12 Eser Köker, "Toplumsal Eylem Retoriği Konferansı Kapanış Bildirisi: Havailik," *Kİ Dergisi*, 2014: 17(1), s.121-126.

32

"Sabahın Bir Sahibi Var":[1] Tekel Direnişi, Taksim Meydanı, ODTÜ Eylemleri

İLKAY KARA

Haziran 2013 Direnişi'nin, politik mücadeleye getirdiği yeni tarzlar, direnişin orta ve uzun vadede Türkiye siyasal hayatında bırakacağı etkiler üzerine tartışmalar, politik ve akademik düzeylerde sürüyor. Bu tartışmaları ortak kesen bir vurgu, Gezi Direnişinin "bir başlangıç" olarak ele alınıp gelecek umudu yaratması; direnişin ve oradan kaynaklanan hareketlerin "yeni"liği ve Türkiye'deki çeşitli geleneksel toplumsal muhalefet biçimlerinden "fark"ları üzerine. Bu vurgunun politik söylemde yarattığı dönüşüm ve bu açıdan Türkiye'deki demokratik mücadele gelenekleri, muhalif hareketlerin niteliği ve unsurları gibi temel meselelerde biriktirilecek bilgi de, politik hareketlerin çıkaracağı sonuçlar da oldukça önemli. Ancak bu tartışmanın zenginlikte sürebilmesi için, yeniliklerin yanında, yeni olanla daha önce olanlar arasındaki ilişkinin kurulmasının ve tanıdık olan önceki deneyimlerin birikiminin altının çizilmesi gerekir. Bu kısa yazıda bu yönde Tekel Direnişi, Taksim meydanının direniş dolu politik geçmişi ve ODTÜ olayları hatırlatılmaya çalışılarak, Gezi'ye giden yoldaki kimi ortak patikalar takip edilmeye çalışılmıştır.

Önce, 2010 yılında Ankara'da Sakarya Caddesi'nde yetmiş sekiz gün süren TEKEL Direnişine bakmalı. Haziran'ı düşününce TEKEL Direnişini anımsatan özelliklerin başında, Gezi Parkı'nın da bir yere yerleşme (işgal) ve bir komün yaşamı girişimi olması geliyor. Dünya çapında yaygınlaşan İşgal (*Occupy*) eylemleri de akılda tutularak bakılırsa, Haziran ve Tekel direnişlerinin ortak yanlarından birinin politik eylem ve direniş sürdürülürken, bir mekanda birlikte yaşam ve dayanışma tecrübesini ve bunun doğrudan ifadelerini içermeleri olduğu söylenebilir. İkinci olarak, Gezi'nin Taksim Meydanında yerleşmesinin gerisine baktığımızda, yani bu mekana dair birikmiş hafızayı harekete geçirdiğimizde radikal ve devrimci mücadelenin Taksim Meydanı'ndaki izlerinin Kanlı Pazar'lardan bugüne dek geldiğini görürüz. Taksim Meydanı'nın solun kolektif hafızasında kapladığı alan ve toplumsal muhalefetin imge dünyasında neye denk düştüğünü hatırlamak önemli. Üçüncü olarak ise, Gezi'de ortaya yayılan yeni dil ve mizahi ifade biçimlerinin, tabii ki birikmiş bir sözlü yazılı mizah geçmişinin üzerinde yükseldiğini bilerek, kısmen 2012 yılında ODTÜ eylemlerinde kamusallaştığını, ODTÜ ormanlarından Gezi diline uzanan patikayı takip ederek, ODTÜ'de Başbakan'ı protesto eylemlerinden yükselen itirazın mizahi retoriğini hatırlayarak görebiliriz.

1 Yazıya severek koyduğum bu başlığın konuyla ilgili bir kitapta da kullanıldığı bilgisini aldım, farkında olduğumu ifade etmek istedim. bkz. Rauf Köseman (ed.), *Sabahın Sahibi Var: 2004'ten 2010'a 1 Mayıs Alanı'nı Geri Alma Mücadelesi*, Disk Y., 2011.

Ancak burada, bu konuda ihtiyatlı davranmak gerektiğine ilişkin bir not düşmek gerekir. Tanıdıklığın altının çizilmesi, güçlü benzerlikler ve bağlar kurarak Haziran'ın "yeni"liğe gölge düşürmek çabasıyla değil, yalnızca "ani" ve "yepyeni" dahi olsa toplumsal olayların öncesiz olmadığı kabulüyle yapılmaktadır. Yani yapılmak istenen Gezi'nin Kırmızı Elbise'sini, TEKEL işçilerine, 1 Mayıs eylemcilerine ya da ODTÜ'lilere giydirmek değil, o elbisenin kumaşının dokunduğu ipliğe bakmaya, ya da Daniel Bensaid'in söylediği gibi, "devrimci olmayan zamanlarda devrimci düşünce ve eylemin sürme biçimine, onun köstebek gibi alttan altta kazdığı yolların haritasına" bakmaya çalışmaktır.[2]

"Tekel Mahallesi" Direnişinde Misafir Olmak

Türk-İş'e bağlı Tek-Gıda İş sendikasına üye TEKEL işçileri ve sendika yöneticileri, 4/C'ye[3] karşı ilgili bakanlar ve AKP'li milletvekilleriyle görüşmek için geldikleri 15 Aralık 2009 sabahında, Ankara'nın orta yerinde, Sakarya Caddesi'nde bir mahalle kuracaklarını tahmin etmişler miydi bilinmez, fakat diğer emek örgütleri ve emek eksenli politik faaliyet sürdüren çevrelerin böyle bir öngörüsünün olmadığından oldukça emin olabiliriz. "Özlük haklarıyla başka bir kamu kuruluşuna nakledilme" talep-

2 Aktaran Eser Köker, 2014, 121.

3 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun 4. Maddesinin c fıkrasına atıf yapmaktadır. Kanunun 4. Maddesi "Kamu hizmetlerinin (a) Memurlar, (b) Sözleşmeli Personel, (c) Geçici Personel, (d) İşçiler tarafından yürütüleceği belirtilmektedir. (c) fıkrasındaki geçici işçiler: "Bir yıldan az süreli veya mevsimlik hizmet olduğuna Devlet Personel Dairesinin ve Maliye Bakanlığının görüşlerine dayanılarak Bakanlar Kurulunca karar verilen görevlerde ve belirtilen ücret ve adet sınırları içinde sözleşme ile çalıştırılan ve işçi sayılmayan kimselerdir (www.sgk.gen.tr)." Özelleştirme sonrasında TEKEL işçilerinin, kamuda 4c statüsünde çalıştırılacağı açıklanmış ve eylemler de buna istinaden başlamıştır. 4c statüsü, TEKEL işçilerinin hem özlük hakları ve iş güvencesinde hem de ücretlerinde önemli bir kayıp anlamına gelmekteydi. Eylemin temel talebi, işçilerin sahip oldukları özlük hakları korunarak başka devlet kurumlarına yerleştirilmelerini içermekteydi.

lerini iletmek üzere çeşitli illerden[4] AKP Genel Merkezi önüne gelen işçiler, talepleri kabul edilene kadar Ankara'da kalacaklarını açıklamış ve ilk geceyi kötü hava koşulları sebebiyle Atatürk Spor Salonu'nda geçirmişti. Ertesi gün Ankara'nın rutin miting alanlarından Abdi İpekçi Parkı'nda toplandıktan sonra geceyi burada geçirmek üzere parkı terk etmemiş, 17 Aralık gününde de biber gazı ve tazyikli su ile polis saldırısına maruz kalmıştardı. Abdi İpekçi Parkı'ndan dağıtılan işçilerin yeniden toplandığı Türk-İş Genel Merkezi, Ankara'nın kent merkezindeki trafiğe kapalı alanlardan biri olan Sakarya Meydanı/Caddesi'ni kesen sokaklardan birindeydi. Bir kent merkezi için avuç içi kadar sayılabilecek bu yaya alanının 78 gün sürecek TEKEL mahallesine dönüşümü böylece başlamış oldu. 23 Aralık 2009 tarihinde yapılan Türk-İş Başkanlar Kurulu toplantısına kadar geçen süre içinde, sendika yöneticileri, Cumhurbaşkanı Abdullah Gül ve Başbakan Recep Tayyip Erdoğan ile basına yansıtılmayan ve açıklanmayan, devlet bakanları, bakanlar ve AKP Genel Başkan Yardımcıları ile kamuoyuna açık görüşmeler yapmış, hükümete taleplerini iletme çabasını sürdürmüştü.[5] Yapılan görüşmeler ardından Başkanlar Kurulu toplantısında sürekli eylem kararı verilmişti. Bütün bu görüşme ve toplantı trafiği sürerken Ankara'da bir aralık ayının malum ayazından ve yağışından korunmak için Sakarya Caddesi'nde ilk brandalar ve naylonlar gerildiğinde TEKEL Direnişi yeni bir aşamaya geçecekti. Kapısına işçilerin geldiği illerin tabelalarının asıldığı, taleplerin yazıldığı çadırlarla "büyük büyük betonların içine küçük Türkiye'yi kurmuşlar[6] ve eski bir şarkı dile gelmişti: "hava döndü işçiden, işçiden esiyor yel!"

Günler boyunca sergiledikleri birlikte yaşama pratiği ile dünya ölçeğinde yaygınlaşan ve sıklaşan işgal [*Occupy*] eylemleriyle benzerlikler taşıyan bir süreci örgütleyen Tekel İşçileri, Sakarya Caddesi'ni işgal ederek, eylemin salt protesto niteliğini sıçratmış ve mücadeleyi deneyim ve karşılaşma alanları yaratarak, çoğul ifade biçimlerine olanak sağlayacak bir zemine taşınmıştır. Kerim Bilgin, Tekel Direnişi'ni "**karşıt kamusallık**"[7] kavramı aracılığıyla ele alarak, buradaki kamusallık biçimlerini tartıştığı çalışmasında, "Tekel'in kar-

4 Adana, Adıyaman, Amasya, Aydın, Batman, Bitlis, Bursa, Denizli, Diyarbakır, Hatay, İstanbul, İzmir, Malatya, Manisa, Muş, Samsun, Tokat, Trabzon.

5 Tekel Eylem sürecinin gelişimine ve yapılan görüşmelere ilişkin bilgiler için www.turkis.org.tr'de yer alan Tekel Eylem Süreci dosyasından yararlanılmıştır.

6 Direnişe katılan işçilerle yapılan görüşmelerden. bkz. Kerim Bilgin, "İşçi Sınıfı Kamusallığı Açısından Tekel Çadırları", Tekel Eylemine Kenar Notları, (der.) Gamze Yıkılmaz, Seray Kumlu, Ankara, Phoenix, 2011, 79-110.

7 Kerim'in burada işaret ettiği kavramsal hat, Oscar Negt ve Alexander Kluge'nin "Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of Bourgeois and Proletarian Public Sphere" adlı çalışmalarında sundukları tartışmaya dayanıyor. Bu yapıtın önemi ve değerlendirilmesi için, etinizdeki derlemenin "Kamusal Alanı Kavramlaştırmak" adlı ilk kısmının "Giriş" yazısı, yine bu kısımda yer alan ve yazarların adı geçen kitabının "Giriş"inden yapılmış çeviri ile Miriam Hansen'in yazısına; ve derlemenin üçüncü kısmının "Giriş"i ile "Kluge'yle Söyleşi" yazılarına bakınız.

şıt kamusallığı kendini, sözlerin ve sözcüklerin ötesinde Tekel Direnişi boyunca çadırlardaki günlük yaşamın, tartışmaların ve iletişimin yardımlaşmaya dayanarak nasıl örgütlendiğini de" gösterdiğini saptamaktadır (2011: 104).[8] Kerim'e göre işçilerin heyecan duydukları iki hususun ilki "kendi hak mücadelelerinin seyri ve sonuçları", ikincisi "günlerce kendi bahçeleri gibi bakıp büyüttükleri bir yaşama alanındaki sıra dışı deneyime ilişkin heyecandır" ve bu ikincisi ilkinin nasıl ifade edileceği konusunda eşsiz bir değer sunmaktadır (2011: 97). Direnişin sloganları, birlikte yaratılan bir yaşam deneyiminin beslediği sesli protestolar ve toplu ifade biçimleridir (2011: 97). Tartışmasında çadırlarla dışarısı arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu ve çadırlarda işçilerin kendi aralarındaki ilişkinin dolayımlarının ne olduğu sorularını merkeze koyan Kerim, çadırlardaki karşıt kamusallığı, hakim kamusallık biçimlerinden ayıran iki noktaya dikkat çekmektedir: Bunlardan ilki çadırlardaki işçilerin hakim kamusallık içindeki yarılmalardan farklı olarak örneğin Türkler ve Kürtler olarak değil "iki emekçi olarak" karşılaştıklarıdır. Karşılaşmanın bu yeni biçimi, hegemonik politik söylemin inşa ettiği, pekiştirdiği ve kimi zaman da kendi lehine kanalize ettiği önyargı ve mesafenin ortadan kalmasında etkili olmuştur. Farklı coğrafyalardan, siyasal görüş, dinsel ve ulusal aidiyetlerden, kadın ve erkek işçilerin, çadırlarda iki aydan fazla zamanı birlikte geçirmesi ve dahası gücünü ve eylemi sürdürme kararlılığını, bu birlikte olma halinden alması özgün bir deneyim olarak kayıtlara geçmiştir. David Harvey, politik mücadelenin yaşam alanlarına doğru genişlemesinin örgütlenme stratejisi açısından önemli bir içerik kazanımı olacağını ifade etmektedir, çünkü "işyerlerine has toplumsal dinamikler yaşam alanındakilerle aynı değildir": "Toplumsal cinsiyete, ırk, etnisite, din ve kültüre dayalı farklar yaşam alanı içerisinde toplumsal dokuya çok daha derinden nüfuz etmiş durumdadır; keza, toplumsal yeniden üretime dair meseleler burada siyasi öznellikleri ve bilinci şekillendirmede daha da belirgin, hatta baskın rol oynar (2013: 192)." Harvey'in bu belirlemesi, TEKEL Direnişinin kendi yaşam alanını da üreterek yeni bir boyut kazanmasının; gündelik yaşam pratiği içinde ve onu da dönüştürecek biçimde gelişmesi ve "ortaklaşmaya/dayanışmaya" dayalı politik eylem olmasının önemini daha da görünür kılmaktadır. Ya da basitçe yine o eski şarkının dilinden söyleyecek olursak: "Sentik benlik bitip de kuruldu muydu bizlik, Asgari ücret değil, hür ve günlük güneşlik, Bir Türkiye olacak aldığın son gündelik."

Kerim'in tespit ettiği ikinci fark ise çadırlardaki "kendini ifade etme olanakları ve ifade etme seferberliği"dir (2011: 96). Çadırlardaki eylemcilerin, genel kamusal alanda hiçbir şekilde sağlayamadığı özgür bir tartışma ve

8 Kerim'in Tekel direnişi üzerine yazdığı "İşçi Sınıfı Kamusallığı Açısından Tekel Çadırları" adlı bu makalesine, bu küçük yazıyı yazmak için dönüp önceden yazılanlara baktığımda, Tekel Eylemine Kenar Notları derlemesi içinde rastladım. Kerim, Tanıl Bora'nın doktora derslerinden sınıf arkadaşımdı. 2012 Haziranında bu dünyada daha fazla kalmamaya karar verdi ve gitti. Yazısının her satırını dünyanın daha umutlu bir yer olması dileğiyle okudum ve yazdıklarını aktarırken ona adıyla hitap etmek istedim, mesafe bir nebze küçülsün diye.

ifade etme sürecini ortaya koyuşunun "mutlak bir özgürlük" anlamına gelmediğini, ancak "kendini ifade etmek gerektiği konusunda ortak bir bilinç ve savununun oluşması" anlamında farklılaştığı belirtilmektedir (2011: 96). Bu noktada Kerim'in belirlemelerini bir ekle belirginleştirerek her ikisiyle de bağlantılı üçüncüsünden, mahallenin sahipleri ile misafirleri arasındaki karşılaşma/diyalog kurma biçimlerinden söz etmek gerekir. Burada misafirlerden kasıt eylemin ilk gününden itibaren düzenli ve sürekli olarak kalabalık gruplarla ziyaret edenler, bireysel olarak gününü/akşamlarını orada geçiren muhalifler, çadırlardaki sohbetlerin konuğu olup eylemin gidişatı üzerine fikir yürüten eylemcilerdir. Bu eylemcilerin misafir olarak nitelenmesi öncelikle direnişin iradesi ile özdeş olmamaları, bu iradenin işçilerde ve sendikalarında olması nedeniyledir. Ancak Kerim'in dayanışma ilişkisine dair işaretinin altını kalınca çizip, önemini belirginleştirmek gerekir. Çünkü söz konusu eylem iradesinin korunmasında mahallede kurulan dayanışma biçimlerinin etkisi hayli önemlidir. Komşu esnafın işçilere mekanlarını açıp, çaylarını eksik etmeden ağırlamasından, emek ve meslek örgütlerinin yakacak, giysi ve yiyecek yardımına, hemşehri derneklerinin kaynattığı çorba kazanlarından, ellerindeki fotoğraf makineleri ile "işçi direnişi görmeye giden" gençlerin, üniversitelilerin hazırladıkları sandviçlere, evlerden taşınan battaniye ve yorganlara kadar elbirliğiyle yaratılan TEKEL Mahallesi günler süren komünal bir yaşamın da hatırasını yaratmış oldu. Bu yaşamı kendi deneyimine eklemek isteyen binlerce insan, günler boyunca o mahalleye direnişi ziyarete gitti, iş çıkışında birkaç saatini orada geçirdi, polisiye gerginliklerin yaşandığı gecelerde, çadırlarda kaldı ya da soğuk gecelerde çadırlarda kalan işçileri evlerinde misafir etti.

Solun ortaklaşmacı tahayyülü, hem gelecek tasavvurunun hem de kendi mücadele geçmişinin bir parçası olarak zaten hep oradaydı ve eylem iradesine su taşımış oldu. Öğrenci evlerinden cezaevlerindeki koğuş komünlerine, gecekondu mahallelerinde o gecekonduları yapmakla başlayan dayanışma pratiklerinden, kentlerin "kurtarılmış bölge"lerine hatta Fatsa'ya uzanan özyönetim girişimlerine kadar genişleyen bir deneyim, solun kendi mücadele geçmişin önemli bir halkasını oluşturuyordu. Ancak burada belki de bu deneyimlerle TEKEL direnişini farklılaştıran bir noktayı eklemek gerekir. Bu kez solcular o mahallelere ya da fabrikalara gitmemiş, işçiler fabrikalarından çıkıp, kentin meydanına gelmişti. Hal böyle olunca misafir/ev sahibi ilişkisinin tersine döndüğü düşünülebilir. Ancak durum yine değişmemiş bu kez de mekandan, eylemin karar vericiliğine sıçrayan bir sahiplikle konumlar korunmuştu. TEKEL işçilerinin Sakarya Caddesi'ne kurdukları mahalle, çoğul/çoklu bir karşılaşma alanı haline gelmiş, eylemin bir gündelik pratik olarak yaşanmasının, ya da tersten söylersek gündelik pratiğin kendisinin, yalnızca orada olarak bile olsa eylem haline dönüşmesi ve katılımcılarını dönüştürmesinin deneyimini yaratmış, böylece hem ev sahipleri hem de sadık misafirleri için dayanışma biçimleriyle güçlenmiş bir işgal eyleminin mekanı olarak top-

lumsal muhalefet tarihinde önemli bir ikametgâh haline gelmiş oldu.

Kolektif Hafızamızda Direniş ve Taksim Meydanı

Haziran 2013 Direnişi boyunca, Türkiye'nin neredeyse tümünde, bileşenleri, motivasyonları, talep ve itirazlarını farklılaşsa da, sokağa çıkan herkesin ardı ardına attığı bir slogan vardı: "Her yer Taksim, her yer direniş!" Meselenin sadece Gezi'deki ağaçlar olmadığı çokça konuşuldu, peki Gezi'ye çok uzak kentlerde, bambaşka saiklerle sokağa çıkmış insanlar nasıl oldu da Taksim'e yakın oldu? Örneğin Ankara'da onbinlerce insan Kızılay Meydanı'nı zapt etmişken ve dahası Kızılay Meydanı miting ve gösterilere uzun yıllardır Taksim'den daha fazla kapatılmışken, o anda, oradaki insanlar dahi neden direnişi Taksim'le işaretliyordu? Sanırım bu sorunun cevabı Türkiye solunun kolektif hafızasında Taksim'in işgal ettiği yerde saklı. Belki de "Haziran rüyası, Kazancı Yokuşu'na yığılan ölüm karşısında ödenen bir bedel olarak kazanılan dayanışma rüyasının yeniden görülmesiydi" (Köker, 2014: 122).

Ruhi Su'nun "ellerinde pankartlar gidiyor bu çocuklar" diye başlayıp ve "bu meydan kanlı meydan" diye bitirdiği Kanlı Pazar türküsünde anlattığı hatıralardan başlamak gerekir belki de. Amerikan 6. Filo'sunun İstanbul'a demirlemesini protesto etmek için düzenlenen "emperyalizme ve sömürüye hayır" mitingi sırasında yaşanan, Ali Turgut Aytaç ve Duran Erdoğan'ın öldüğü, 200 kişinin yaralandığı saldırıya, yani 1969 yılının 16 Şubat'ına kadar gitmek gerekir.[9] Beyazıt'tan Taksim'e yapılacak yürüyüşten günler önce, saldırı için çağrılar başlamış, "komünist kıyımı" çağrısına uyanlar Beyazıt ve Dolmabahçe Camii'nde toplanmaya başlamıştı. Saat 14'te Beyazıt'tan yürümeye başlayan otuz bin kişi Sultanahmet, Sirkeci, Karaköy, Tophane'yi geçip Gümüşsuyu'na çıktıklarında, şehirdeki bin beş yüz polisin bini Taksim Meydanı'nda hazır edilmişti. Eylem komitesi, Gümüşsuyu'nda saldırı tehlikesini değerlendirip alana dört yüz kişilik öncü grup göndermeye karar vermiş ve bu grup Taksim'e vardığında, gün "Kanlı Pazar"a dönüşmüştü.[10] Kanlı saldırının ardından dönemin İstanbul Valisi Vefa Poyraz, Taksim'de gerekli tüm güvenlik önlemlerinin alındığını ancak ani bir halk hareketi ile karşılaşıldığını söyleyecekti, oysa öncesinde sayısız ihbar ve istihbarat alınmıştı ve o gün orada olan pek çok kişi güvenlik güçlerinin saldırı sırasında durup izlediğini hatta sopasını, bıçağını yere düşüren saldırganlara bunları yerden alıp verdiklerini anlatacaktı.[11]

Aradan yedi yıl geçmiş, 1976 yılında Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu (DİSK), Taksim Meydanı'nda 1 Mayıs gösterisi düzenlemiş ve 1977 yılında önceki yıldan çok daha güçlü, coşkulu bir hazırlık başlamıştı 1 Mayıs için. İstanbul dışındaki illerden gelen eylemcilerin

---

9 Bu konuda geniş bir tartışma için bkz. Derya Fırat İder.], ***Sokağın Belleği: 1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişi'ne Toplumsal Hareketler ve Kent Mekanları***, Dipnot Y., Ankara, Nisan 2014.

10 Kırk yıl önce Kanlı Pazar'da ne oldu?, www.bianet.org

11 A.g.y

de katıldığı büyük yürüyüş, o güne kadar Türkiye'de toplumsal muhalefetin yan yana getirdiği en büyük kalabalık olmuştu. Beş yüz bin kişi meydana doğru yürümüş ve kalabalık Taksim'e vardığında çevredeki bina ve araçlardan ateş açılmıştı. Açılan ateş ve sonrasında yaşanan izdiham sonucunda 34 kişi yaşamını yitirmiş ve çok sayıda insan yaralanmıştı. Artık 1977 1 Mayıs'ı Kanlı 1 Mayıs'tı. "Kanlı Meydan" da Kanlı 1 Mayıs! O gün olanları yine Ruhi Su tok sesiyle söyleyecek ve sonraki kuşaklar da onun türküsündeki gibi ezber edecekti: "Beş yüz bin emekçi vardık, Taksim Meydanı'na girdik, Öyle bir İstanbul gördük, Sorarlar bir gün sorarlar."

Yaşananların adli tahkikat kısmına gelince, çevre binalara yerleştirilen uzun menzilli silahlar ve keskin nişancıların bilgisi aleni olduğu halde, dönemin İstanbul Valisi ve Emniyet Müdürü derhal açıklama yaparak olayların kalabalığa sızan gruplarca çıkarıldığını bildirmiş, başbakan Süleyman Demirel "gizli eller" ve "gizli güçler"den söz etmiş, savcı ise hazırladığı iddianamede "Eğer hedef gösterilerek ateş edilmiş olsaydı kurşunla 5 ölü ve 32 yaralı değil, bu rakamların pek çok üstüne ölüm ve yaralanmalar meydana gelirdi. O halde tertip olunan bu hareket yüz bin kişinin üstünde mitingi izlemekte olan halk üzerinde yılgı, korku ve panik yaratmayı amaçlamaktaydı" diye yazmıştı.[12] 1977 1 Mayıs'ının, "Türkiye'de toplumsal muhalefete karşı yürütülen gayrı nizami iç harbin en korkunç vakalarından biri" ve "emek hareketi ve solu terörize ve kriminalize etmenin önemli bir merhalesi" olduğunu söyleyen Tanıl Bora, Ömer Laçiner'e atıfla, "77 Taksim katliamının, gelişen, yaygınlaşan ve rüşt kazanan toplumsal muhalefetin geriletilmesinde, sindirilmesinde, gayrı meşrulaştırılmasında son derece etkili olan bir travma, hatta 12 Eylül'ün işaret fişeği" olduğunu hatırlatmaktadır (2010: 8-10).

1977 1 Mayıs'ı, sosyalistlerin/solun kolektif hafızasına iki yüzü olan bir "an" olarak kazındı ve devam eden muhalif kuşaklar, 68 ve 78'lilerin hafızasındaki, bir yanıyla kıyımı diğer yanıyla coşkuyu ve gücü sembolize eden bu "an"ın hatırasıyla kurduğu bağ ile de mücadelenin tarihine ilişmiş oldu. Bir yanda, AKM'nin cephesine asılmış, meşhur zincirlerini kıran işçi pankartı bulunan Taksim'de toplanmış büyük kitlelerin fotoğrafı, bu kitleleri oraya taşıyabilme, seferber edebilme gücü, diğer yanda ise yıllar boyunca Kazancı Yokuşu'na bırakılan karanfillerle taze tutulan bir katliamın acı hatırası. Tam da bu nedenle, 1 Mayıs'ta yeniden Taksim'de olmak, yalnızca bir kentin bir meydanında işçi bayramı kutluyor olmak anlamına gelmiyordu. 2007 yılında yani katliamın 30. yıldönümünde DİSK, diğer sendikalar, meslek örgütleri ve siyasi partilerin, 1 Mayıs'ta Taksim Meydanı'na çağrısının anlamı ve bir önceki yıldan farkı, Kadıköy'den karşıya geçmek değildi. Katilleri yargılanmamış, dosyası masada bırakılmış bir katliama rağmen ve hatta ona inat, politik arenadaki yerlerini kazanma iradesini bu meydanda göstermiş olmak anlamına geliyordu. Yani tıpkı 1977'de olduğu gibi rüştünü ispat arzusuydu. Belki de yine Ruhi Su'dan ezberle türkünün devamını söylemenin zamanıydı: "Sabahın bir

12 Nokta Dergisinin 4 Mayıs 1986 kapak dosyası 1 Mayıs 1977/Kanlı Bayramı'ndan, www.bianet.org

sahibi var. Sorarlar bir gün sorarlar." (Ruhi Su, Şişli Meydanı'nda Üç Kız)

2007 ve 2008 yıllarında 1 Mayıs'ta aynı arzu ve irade sergilenmiş aynı meydan yine şiddetle ancak aradan geçen otuz yılda daha gelişmiş ve çeşitlenmiş şiddet araçlarıyla, yoğun gaz saldırısıyla eyleme, eylemcilere kapatılmıştı. 2009 yılında "makul sayıda" eylemcinin meydana girebileceği açıklanmış ve yıllar sonra ilk kez meydanda 1 Mayıs konuşmaları yapılmıştı. Ancak asıl büyük Taksim 1 Mayıs'ı 2010 yılında kutlanacaktı. 2010 yılında Taksim'de kutlamaya izin verileceği açıklanmış ve bu açıklama "kazandık" duygusu yaratmıştı. Hafızasındaki katliam, suikast, tutuklama, şiddet, engellenme hatıralarının küllenmesine hiç izin verilmeyen, bu hatıraların travmatik etkisini failleriyle hesaplaşarak teker teker iyileştirme imkânına hiç sahip olmamış bir hareket için "kazandık" duygusunun yaratacağı sağaltıcı etki oldukça önemliydi. Bu sağalmanın mekanı Taksim'di, bir anlamıyla 1977'ye ve daha da geriye, 1969'a gitmekti, belki de onun için 2010'da, 1 Mayıs Marşı Timur Selçuk'un piyanosundan çalınmıştı ve sahnede Ruhi Su Dostlar Korosu türküler söylemişti.

2011 yılı yine görkemli bir Taksim 1 Mayıs'ına tanık oldu. 2012'ye gelindiğinde ise Taksim'de "Yayalaştırılma Projesi" meydanı delik deşik etmiş, "yayalaştırma çalışmaları nedeniyle" meydanda yürüyüş yine yasaklanmıştı! İstanbul'daki meslek örgütleri, kent plancıları, Mimarlar Odası Taksim Meydanı'ndaki yeni projenin mimari ve plancılık açısından yaratacağı olası sorunları ve tehlikeleri anlatmaya başladığında, bu sesi duyanların sayısı çok sınırlıydı ama iş makineleri Gezi Parkı'na girdikten hemen sonra bu sayı öyle çok arttı ki, 1 Haziran 2013'te türkünün devamı geldi: "Al gözlerim seyir eyle, birin bırak birin söyle, bu yeryüzü ilk kez böyle, bir İstanbul görüyordu, kucaklayıp sarıyordu."[13]

"Kötülerin" Direnişi: ODTÜ

Haziran 2013 Direnişi boyunca, eylemlerin retoriklerindeki dönüşüm, Türkiye'de toplumsal muhalefet açısından bir yenilik olarak en çok konuşulan, dikkat çekilen noktalardan biri oldu. Kısa, çarpıcı ve alaycılık sınırlarında dolaşan bir politik söylem hızla yaygınlaşmış ancak hedefi sabitlenmiş, R. Tayyip Erdoğan şahsında somutlanmış bir hükümet karşıtlığı, ortak kesen haline gelmişti. Protesto, itiraz ve talepler çeşitli dolayımlarla da olsa Erdoğan'a bağlanmıştı. Bu yeni politik söylem ve Erdoğan karşıtlığının kokusunu 2012 yılının Aralık ayında ODTÜ'deki protestolarda almak mümkün görünmektedir. 18 Aralık 2012 gününde, Başbakan, Çin'de fırlatılacak olan Göktürk2 uydusunun uzaya gönderilişini canlı yayında izlemek için TÜBİTAK Uzay Teknolojileri Araştırma Enstitüsü'ne gelmişti. Başbakan'ın

13 Ayrıca bkz. Cansu Karagül, "Sınıf Belleğinin Mekanı: Taksim Meydanı", birgun.net/news/view/sinif-belleginin-mekani-taksim-meydani/8153; Rauf Köseman (ed.), *Sabahın Sahibi Var: 2004'ten 2010'a 1 Mayıs Alanı'nı Geri Alma Mücadelesi*, Disk Y., 2011.

gelişi nedeniyle olası protestoları engellemek için üç binin üzerinde çevik kuvvet polisi ve sekiz Toplumsal Müdahale Aracı (TOMA) ODTÜ'de görevlendirilmiş ve öğrenciler protestolarına başlar başlamaz şiddetli gaz saldırısıyla müdahalede bulunmuştu. Atılan gaz o kadar fazla ve saldırı o kadar şiddetliydi ki kampüsteki ağaçlardan bazıları gaz kapsülleri sebebiyle yanmış, ODTÜ'nün gaz altında ve alevler içindeki fotoğrafları paylaşılmaya başlamıştı. Erdoğan'ın ODTÜ'den ayrılmasıyla polis geri çekilmiş, geri çekilirken dahi gaz kapsülü atmayı sürdürmüş ancak öğrenciler kampüsü terk etmemişti. Protesto Başbakan'ı öfkelendirmiş ve öğrencileri bu haddini bilmezlikleri nedeniyle azarlamıştı, onların yapması gereken fırlatılan uydunun gururunu yaşamaktı. Öğrenciler, protestoları sırasında, "Bilimi satan, emperyalist savaş çığırtkanı Tayyip ODTÜ'den defol" pankartı açmış, protestoların merkezine, Erdoğan ve bir bütün halinde onun politikaları yerleştirilmişti. ODTÜ'deki protestonun ardından, polisin güç kullanmadaki "orantısızlığı" uzunca süre tartışıldı. ODTÜ'lülerin orantısız güç karşısında cevapları ise "ODTÜ'ye TOMA ile değil, 500 puanla girilir" oldu. Yalnızca öğrenciler değil, öğretim elemanları da yaşananlar karşısında muhalif bir tutum sergilemiş, ODTÜ'lü hocalar ve Rektörlük öğrencilerin demokratik protesto hakkını kullanmasına engel olan polisi eleştirmiş ve "üniversite yönetimi olarak şiddet içermeyen, başkalarının özgürlüğünü kısıtlamayan, eğitim-araştırma faaliyetlerimizi engellemeyen ve çevreye zarar vermeyen protestoları özgürlük ortamının bir parçası olarak görüyoruz" demişti.

Başbakan'dan cevap gecikmedi, bu kez öğrencisi de hocası da azardan payını alacaktı: "Bu ülkenin evlatları, genç mühendisleri, böyle bir tasarım yapmışlar, böyle projeyi hazırlamışlar, bunu uzaya fırlatıyorsunuz, hep beraber, aşkla kendi uydusunu artık uzaya fırlatıyor diye bu heyecanı duyması lazımken, bunlarda böyle bir heyecan yok. Ne rektöründe var, ne diğer akademisyenlerinde var. Ondan sonra utanmadan, sıkılmadan kalkıp söyledikleri şey; 'polisin, güvenliğin olmadığı bir üniversite istiyoruz.' Neymiş? Derslere girmiyormuş. Girmezsen girme, bu tür öğretim üyeleri olsa ne olur olmasa ne olur. Bunların elinde ancak bunlar olur."[14]

ABD Büyükelçisi Commer'in yanan arabasının fotoğrafıyla, Deniz Gezmiş'in ormanlarında "atla dolaştığı" efsaneleriyle, Devrim Stadyumuyla, akademik eğitim kalitesiyle, büyük ve korunaklı bir kampüs içinde kendi bahçesini yaratan ODTÜ'lüler, bu çıkışla evlerine izinsiz girilmiş gibi hissettiler. Ancak Güven Gürkan Öztan'ın da belirttiği gibi, Başbakan'ın ODTÜ'ye gidişi ve sonrasında söyledikleri, sadece ODTÜ'de değil, tüm üniversitelerde öğrenciler ve akademya için bir hizaya çekme girişimi olarak

14 ODTÜ Direnişi: Onurlu bir isyan, bir başlangıç, www.bianet.org

algılandı.[15] Çok sayıda üniversiteden öğretim elemanları ortak açıklamalar yayınladı, Başbakan'ın tavrını eleştirdi ve ODTÜ'lü öğrencilerle ve meslektaşlarıyla dayanışma içinde olduklarını ilan ettiler.

Öztan, Başbakan'ın protestoları sığ bir politik rekabet düzlemine indirgediğini, ancak "üniversitelerde büyüyen gençlik muhalefetinin hem doğrudan neoliberalizmin küresel dayatmalarıyla ve neden olduğu sistemik krizlerle hem de bunların tek tek ülkeler ölçeğindeki alt-üst edici yansımaları" ile ilişkilendirerek dünyadaki muhalefet dalgasını hatırlatmıştı. Muhalefetin Fransız banliyölerinden Occupy Wall Street'e uzanan küresel bir ruhtan beslendiğini ve "işsizlik, esnek istihdam, sosyal güvencesizlik ve sınır tanımaz piyasacılığın müsebbibi olduğu nice sorunla yüzleşmek zorunda" kalan gençlerin aynı zamanda ülkedeki otoriterleşmenin de baskısını üzerinde hissettiğini yazmıştı. ODTÜ eylemleri bir yandan Öztan'ın da vurguladığı gibi dünya ölçeğinde yaygınlaşan muhalefet dalgasıyla ilintilendirilirken diğer yandan kampüslerden sokağa gerek öğrenci muhalefetinin gerekse toplumsal muhalefetin diğer bileşenlerinin yaygın, ortalama politik söylemindeki dönüşümleri işaretlemesi bakımından önemliydi. Mizahın politik yönünü daha görünür kılıp hatta belki başlı başına politik söylemin ana unsurlarının arasına yerleştirerek, ironi ve tersine çevirmelere başvurarak kurdukları yeni politik dil özellikle sosyal medya aracılığıyla hızla yaygınlaşıp, duyulur, bilinir hale gelmişti. Polisin uyguladığı ağır şiddet konuşulurken dahi durumu uyguladıkları "orantısız zeka" ile tersyüz etmeyi denemişlerdi. Bu yanıyla ODTÜ eylemlerinde, Haziran Direnişi'nde fışkıran, ironi ve mizahla güçlendirilmiş hatta alaycılığa varan yeni politik dilin ilk hecelerinin dolaşıma girdiğini söylemek mümkün görünüyor. Başka bir tanıdıklık ise zeka, akıl ve uzun eğitim görmeye dönük övgü ile tersi arasında kurulan karşıtlıkta beliriyor. "Orantısız zeka uygulaması", ODTÜ'nün yüksek giriş puanlarına yapılan vurgu ile iktidarla muhalefet arasındaki karşıtlık bir çeşit zeka/aliklık, bilme/bilmeme, cahil/aydın karşıtlığı içinden kurulmuştu.

Diğer üniversitelerin öğrencilerinin, ODTÜ'lü arkadaşlarına destek eylemleri yapmaya başlamasıyla yaygınlaşan tartışmaya ODTÜ'deki öğrenci toplulukları –"kötüler"- kurdukları bu dile uygun bir tersine çevirmeyle cevap verdi. Filmlerdeki kötü karakterlere bürünüp, "Tüm Türkiye ve Dünya kamuoyuna sesleniyoruz. Gözlerinizi kapayın. Kulaklarınızı tıkayın. Kötüler direnişe devam ediyor" dediler ve bir yürüyüş yapıp "Biz, 18 Aralık günü ODTÜ'de kötülüğün vücut bulmuş hali olan ODTÜ Öğrencileri, öğretim elemanları ve çalışanlarıyız. Kötülüğü bedenlerinde ve ruhlarında barındıran teröristler, bilim düşmanları, demokrasi karşıtları, vatan hainleri ve şiddetten yanıp tutuşan hastalıklı ODTÜ'lüler olarak bu topraklardaki tüm kötülüklerin failleri biziz" diye ilan ettiler.[16] Devlet otoritelerinin malum kötülüklerini tersine çevirerek kendilerine mal edip, onlar adına itiraf ettiler, kötülükleri tek tek sıraladılar. Kötüydüler çünkü: Roboski'de 34 insanı onlar katletmiş, faillerini onlar örtbas etmişti; bilimin ve üniversitenin

15 A.g.y

16 ODTÜ'lü Kötüler Direnişe Çağırıyor, www.bianet.org

özgürlüğünü savunan, YÖK'süz, polissiz, parasız üniversite isteyen öğrencileri gördükleri yerde gaza boğmuş, soruşturmalara boğmuş, coplamış, onlar tutuklamıştı; kendileri gibi düşünmeyen, 72 medya mensubunu, yüzlerce öğrenciyi, on binlerce Kürt siyasetçiyi onlar tutuklamıştı; adalet ve demokrasi kisvesi altında Ortadoğu halklarını siyasi nesneleri yapıp onların kanları üzerinden zenginlik hayalleri kurmuşlardı; temel insan hakları olan anadilde eğitim hakkını ve anadilde savunma hakkını onlar yok saymıştı; 17 yaşında idam edilen Erdal Eren için timsah gözyaşları döküp, 12 yaşında taş atan çocukları onlar hapishanelere tıkmış, onları tacize ve tecavüze terk etmişlerdi; Hrant Dink'i katleden çocuk da onlardı, Metin Lokumcu'yu katleden polis de; kadının bedenini, çalışanın emeğini, müslümanın değerlerini, köylünün toprağını suyunu, LGBT'lerin kimliklerini, alevinin inancını, Kürt halkının haklarını, insanın onurunu ve yaşamını, sanatın, akademinin, medyanın özgürlüğünü onlar iktidarına tabi kılmış ve onlar yok saymıştı; ODTÜ'de 3600 polis, 20 zırhlı araç ve 8 TOMA ile onlar terör estirmişti. Üstelik kötü oldukları kadar da aptaldılar "çünkü iyiliğin katı halini polis coplarından, sıvı halini panzer sularından, gaz halini biber gazlarından, psikolojik halini Tayyip Erdoğan'ın tehditlerinden, sosyolojik halini karaktersiz üniversite rektörlerinden öğrenememişlerdi."[17]

Kaynakça:

David Harvey, *Asi Şehirler*, İstanbul, Metis Y., 2013.

Güven Gürkan Öztan, "ODTÜ Direnişi: Onurlu Bir İsyan, Bir Başlangıç", www.bianet.org

Kerim Bilgin, "İşçi Sınıfı Kamusallığı Açısından Tekel Çadırları", *Tekel Eylemine Kenar Notları*, (der.) G. Yıkılmaz, S. Kumlu , Ankara, Phoenix Y., 2011, 79-110.

Köker, E., "Toplumsal Eylem Retoriği Konferansı Kapanış Bildirisi: Havailik", *Kİ Dergisi*, 2014, Sayı 17/1, 121-126.

Tanıl Bora, "Taksim, 1 Mayıs 1977 ve Yüzleşme", *Birikim Dergisi*, 2010, Sayı 253, 8-10.

17 ODTÜ'lü Kötüler Direnişe Çağırıyor, www.bianet.org

33
Gezi Komünü: Ortak Mülkler ve Müşterekleştirme

BEGÜM ÖZDEN FIRAT

"Ortak alanları, kapitalist kategoriler çerçevesinde açıklamak her zaman bir sorun olmuştur", diyordu E.P. Thompson, "Onlarda rahatsız edici bir yan vardır. Onların bizzat varlığı mülkiyetin kökeni ve toprağa dayalı tasarrufun tarihselliği konusunda soruları akla getirmektedir" (2006: 197).[1] *Avam ve Görenek*'te Thompson bize 17. yüzyıldan itibaren İngiltere'de sıradan insanların, ortak kullanılan bir ormana, verimli bir toprak parçasına ya da bir dere yatağına sahip çıkmak için göreneğe ("ahlaki ekonomiye") nasıl sarıldıklarını, bunun karşısında da devletin zor aracı olarak hukuk sisteminin nasıl dönüştüğünü anlatır. "Eğer sıradan insanlar haklarını savunmasalardı [....] bugün Londra ve çevresinde hiçbir park olmazdı," (157) diye de not düşer. Bugün Yırca'da zeytinlikleri savunan, Karadeniz vadilerinde HES'lere karşı dereleri koruyan, Fatih'te ufacık Oruç Baba Parkı'na sahip çıkanlar tıpkı 17. yüzyılda özel mülkiyete karşı halkların müşterek alanlarını savunan Kazıcılar gibi "ortak topraklar yoksul ve ezilen bizlere aitse, elbette üzerinde yetişen ağaçlar da bize aittir" demiyorlar mı?[2] Özellikle Gezi direnişi sonrasında sıkça kullanılan "müşterek" kavramı bize bugünün toplumsal mücadelelerini anlamlandırmakta yardımcı olmakla kalmıyor, bu mücadelelerinin tarihsel bir deneyimin, ortak bir dünyanın parçası olduğunu da hissettiriyor.

---

1 İngilizce'deki "commons" kavramının ortak alan, ortak olan, ortak varlıklar gibi birkaç çevirisi var. "Müşterek" olarak çevirmeyi tercih etmemizin bir kaç nedeni var. "Commons" mefhumunu sadece verili alan ya da değerler olarak tasvir etmiyoruz. Aynı zamanda toplumsal ilişkilerin üretimini de kastediyoruz. Yani, müşterek kavramında asıl önemsediğimiz şey bir alandan ya da varlıktan ziyade bir toplumsal pratiğe işaret etme kapasitesi. Böylece 'müşterekleştirme' fiiliyle bir toplumsal pratiği öne çıkarabiliyoruz. Üçüncüsü ise bize bir fail vermesi: İştirakçi. Bu pratiği ören aktörlere gönderme yapıyor.

2 1649'da "İngiltere'nin Yoksul ve Ezilen Halkından kendilerini bu ülkenin her yerinde Malikanelerin Efendileri olarak adlandıran veya bu şekilde adlandırılanlara" adlı bildiri. Kazıcılar için daha detaylı bilgi için bkz.: Christopher Hill'in Dünya Altüst Oldu: İngiliz Devrimi'nde Radikal Düşünceler (2013).

Peki nedir "müşterek"le kastedilen? Bugün müşterekler tartışması ilhamını Marx'ın Kapital'in ilk cildinde geliştirdiği ilk birikim analizinden alıyor.[3] Marx'a göre, İngiltere'deki ortak/kolektif kullanım rejimine tâbi toprakların 16. yüzyıldan 18. yüzyıl sonuna kadar "çitlenerek" özel mülkiyete geçirilme süreci köylülerin ortak topraklardan, dolayısıyla üretim araçlarından kopartılma ve ücret sistemine tabi kılınma sürecidir (2011). Dolayısıyla Marx'ın vurgusu, mülksüzleştirilme ve bir meta olarak emeği oluşturan proleterleşme süreçleri ile bu süreçteki devlet zoru üzerinedir. Marx, çitlenen müşterek alanları yaratmış olan önceki toplumsal mücadelelere, çitlemeye ve bu alanları mümkün kılan toplumsal ve kültürel yapıların çözülmesine karşı ortaya çıkan kitlesel direnişlere değinmez. Bugün, neoliberal çitleme harekatına karşı küresel ve yerel ölçekte verilen sayısız direniş,[4] Marx'ın analizini "güncelleştiren" ve hareketleri ortaklaştıran yeni bir politik tartışma alanı açmış vaziyette. Bahsi geçen hareketlerin sadece "ortak mülklerin çitlenmesine" karşı savunmacı direnişler olmadıklarını, aynı zamanda yeni müşterekler üreten mücadele alanları açtıklarını iddia eden yeni bir hareket literatürü söz konusu. Bu yaklaşım, müşterekleri verili ve değişmez alan ve değerler sistemi olarak düşünmek yerine, tıpkı çitlemeler gibi tarihsel devamlılık arz eden kolektif pratikler bütünü olarak değerlendirmemizi sağlar. O halde, hareketli ve akışkan sermaye birikim süreçlerine karşı sabit ve durağan bir müştereklik anlayışından ziyade, tekrar tekrar ortaya konan "müştereklestirme pratiklerinden" söz etmek yerinde olacaktır (Linebaugh, 2008). Dolayısıyla müşterekleri, çoğu zaman sivil itaatsizlik ve doğrudan eyleme dayanan müştereklestirme pratikleri üzerinden, yeni bir dil, dayanışma, toplumsal ve mekansal pratik ve ilişkiler ve dahası direniş repertuarları oluşturan yaratıcı bir edimler bütünü olarak kavramsallaştırmak mümkündür (Chatterton, 2010: 626).

3 Marx'ın yazılarında ve ağırlıklı olarak Marksist literatürde çitleme ve/veya başka biçimlerde ortaya çıkan ilkel sermaye birikim rejimleri kapitalist üretim için gerekli fakat istisnai, ilksel bir model olarak tartışılır. Bu çerçeve bugün özellikle otonomist Marksist yazarlar tarafından genişletiliyor. Türkçede bu literatürü kapsayan İlkel Birikim: Sermayenin Kaldıracı derlemesi oldukça kapsayıcı. Federici'nin Caliban ve Cadı kitabı, meseleyi ilkel birikim ve toplumsal cinsiyet ekseninde inceleyen önemli bir eser. "Çitleme harekâtının" sürekliliğine vurgu yapan yazarlardan biri olan David Harvey, Yeni Emperyalizm (2008) kitabında "el koyarak birikim" kavramını kullanıyor. Asi Şehirler (2013) kitabında ise bilhassa kentsel müşterekler üzerinde duruyor. Antonio Negri ve Michael Hardt'ın *İmparatorluk* (2001), *Çokluk* (2004), *Ortak Zenginlik* (2011) üçlemesi gayrimaddi emek biçimleri üzerinden toplumsal müşterekleri ve ortak zenginliği tartışmaya açıyor.

4 Brezilya'daki Topraksız Köylü Hareketi (yazı için bkz. elınızdeki derlemede 2. Kısım), Zapatista hareketi, "yaratıcı müşterekler", fikrî mülkiyet rejimine karşı geliştirilen elektronik paylaşım yöntemleri gibi.

Federici'ye (2011) göre modası geçmiş gibi görünen müşterek kavramının günümüzde yeniden önem kazanmasının temel nedeni her türlü yaşam biçimini ve bilgisini piyasa mantığına tabii tutan neoliberal kapitalist birikim süreçleridir. Deniz, orman ya da kentsel mekan gibi her türlü müşterek alanın piyasalaştırılması, bizlere, yok olduğunu sandığımız ya da biz fark etmesek de var olan kolektif mülkleri ve kolektif kullanım alanlarını ve müştereklik esasına dayanan toplumsal ilişkileri hatırlatır. Sermaye çitlediği oranda müştereklerı görünür kılmakta, yeni direniş alanları ve daha da önemlisi yeni müştereklerştirme pratiklerinin ortaya çıkmasının koşullarını hazırlamaktadır.

Gezi direnişi zora dayanan, iktisadi olmayan yollarla birikimin sağlanması, rant üretimi, inşaata dayalı birikim gibi mekanizmaları ifşa etti etmesine, ama en çok kent merkezinde farklı toplumsal kesimlerin karşılaşmasını mümkün kılan, evsiz kaldığınızda ev olabilen, çarka çıkabileceğiniz, canınız sıkıldığında para harcamadan nefes alabileceğiniz olası ortak bir alanın toplumsal anlamını gösterdi bize. Müştereklerin savunusu diyebileceğimiz "bu ağacı kesemezsin"le başlayan, sonrasında büyük bir kudretle "no pasaran" çizgisini çeken kolektif eylem, müştereklşme hikayesinin tam da başlangıcıdır. İkinci düzey ise, "no pasaran" hattının çizilmesini takiben zamansal ve mekansal eksende ortaya çıkan "müştereklştirme pratikleri"dir. Tam da burada, müştereklerin, verili alan, kaynak ve değerlerden ziyade toplumsal pratikler olduğu, yeni kurumlar yaratma potansiyeli taşıyan bir toplumsal ilişki üretimi olduğunun altını çizmek gerekiyor. Kendimizi, kentimizi, hayatımızı nasıl örgütleyeceğiz sorusu, tüm Gezi sürecine ve sonrasına hakim olan bir soru.

Direnişin simgelerinden biri haline gelen pankartı hatırlayalım: "Mahalleme, meydanıma, ağacıma, suyuma, toprağıma, evime, tohumuma, ormanıma, köyüme, kentime, parkıma dokunma!" Gezi bir anlamda, sermayenin saldırısını durdurduğumuzda bütün bu alanları (mahalle, park, kent, orman vs.) kolektif olarak nasıl örgütleyebileceğimizi düşünmeye zorlayan bir dizi pratik sorudur çoklukla.

An Architektur dergisinin de Angelis ve Stavro Stavrides'le yaptığı söyleşide sorulardan bir tanesi "kendi halimize bırakıldığımızı varsayarsak ne yapacağımıza" dairdir. Araştırmacılar Zapatistalardan, Oaxaca direnişine, Arjantin işgal fabrikalarına bir dizi deneyimi örnek verir. Fakat yine de ekler, de Angelis, "Gerçek soru şu olmalı: Hiçbir zaman kendi halimize bırakılmayacağımızı göz önüne alırsak, ne tip yeni dayanışma türleri ortaya çıkartabiliriz?" (2013: 33). "Taksim Gezi Komünü" adı verilen yaklaşık iki haftalık süreç, "kendi başımıza bırakılmayı sağladığımızda ne yapabileceğimize" dair bu coğrafyada verilmiş deneysel bir cevaptır, diyebiliriz.[5]

Basit sorunların çözülmesinin ve sıradan ihtiyaçların karşılanmasının,

5 Gezi Parkı'nın geri alınmasını takip eden günlerde parkın girişine asılan "Taksim Gezi Komünü" pankartından yola çıkarak, Park, Meydan ve İstiklal Caddesi'nin büyük bir kısmını yaklaşık 15 gün boyunca idare eden bu yapıya "Komün" diyebiliriz.

karmaşık toplumsal süreçlerin organize edilmesine dayandığını deneyimlememiş miydi herkes "Taksim Komünü"nde? Özyönetim denilen toplumsal pratik öyle uzaklarda soyut politik bir tartışma değil, gündelik hayatın ta kendisini belirleyen bir mesele değil miydi? Gezi Komünü dediğimizde, devletin toplumsal yeniden üretim alanından çekildiği, toplumsal mücadeleler sonucu hak olarak kazanılmış barınma, eğitim, sağlık gibi hizmetlerin piyasalaştırıldığı, neoliberal sermaye birikiminin yaygınlaştığı bir dönemde "metasızlaştırma"yı temel alan, bu alanları dayanışma ilişkileriyle örgütlemeye çalışan, bunu el yordamıyla gerçekleştiren bir deneyimden bahsediyoruz. Bu deneyim bize, somut toplumsal ihtiyaçların karşılanmasının, toplumsal yeniden üretim alanının kendisinin bizzat politik bir mesele olduğunu, toplumsal bir antagonizma çizgisi yarattığını, ve bu çizginin sınıfsal bir niteliği olduğunu gösteriyor. Üretilen cevap, etrafımızı saran polis şiddeti, ölümler ve tüm acılarla birlikte coşku ile oldukça deneysel bir o kadar da cüretkardı.[6]

Müştereklestirme pratiklerini özyönetim tartışmasına ve kamusallık meselesine bağlayan temel düğüm tam da burada saklı. Yazının başında E.P. Thompson'dan alıntılayarak, müşterek fikriyatının özel mülkiyetin kökenine dair sorular yönelttiğini belirtmiştik. Müştereklestirme pratiklerine yapılan vurgu, özel ya da devlet mülkiyetini aşan bir bakış açısı sunar; kolektif kullanım esasında alan, kamusal değer, varlık ve hizmetlerin nasıl üretileceğini belirleyen toplumsal bir ilişkilenme biçimidir. Nasıl ki kapitalizm soyut bir iktisadi biçim değil, kurumsallaşmış toplumsal bir ilişkilenme biçimi ise, müştereklestirme de ürettiğimiz her türlü kamusal değere ve ilişkiye el koyan kapitalist değerlendirmeye karşıt antikapitalist değer, norm ve toplumsal ilişkiler üretme potansiyelimizi sorunsallaştırır.

Buradan hareketle, Gezi'de toplumsalın örgütlenmesine dair basit sorunların nasıl çözülebileceğine dair arayışların bir dizi makro siyasal sorunsala yol açtığını söyleyebiliriz. Siyasal temsil krizi, liberal demokrasinin reddi, doğrudan demokrasi ve özyönetim tartışmalarının, ufacık bir park ve onun çeperinde toplumsal hayatı örgütlemek zorunda kalınmasıyla bir alakası olmalı. Barınma, beslenme, güvenlik, bakım ve hatta sağlık ve eğitim gibi ihtiyaç alanlarını nasıl organize edebileceğimizi pratiğe döktüğümüz, dolayısıyla

6 Gezi üzerine özellikle ilk dönem heyecanıyla yazılan metinlerde vurgunun bir yandan polis şiddetine karşı korku eşiğinin aşılmasına diğer yandan Gezi'nin karnavalesk niteliğine, mizahına ve şenlikli, festivalimsi bir isyan oluşuna yapıldığını görmemek imkansız. Nedense, bu süreç içerisinde meşakkatli, bıktırıcı, beden ve sabır sınırlarını zorlayan gündelik rutin işlerle komündeki hayatın örgütlenmesine çok da değinilmiyor.

neoliberal dönemde toplumsal yeniden üretim alanının piyasalaştırılması ve metalaştırılmasına karşı, bu alanların müşterek bir toplumsal ilişki üretimi çerçevesinde devlet ve sermaye dışı biçimlerde nasıl kurumsallaştırılabileceğine dair bir deneyimdir Gezi Komünü.

Gezi direnişini anlatabilecek en güzel ifadelerden biri Kazova işçilerinden Dursun Ceylan'ın ifadesiyle "mesullenme"dir. Kendinden, kentinden, hayatından, mahalleden, çalıştığın yerden, birbirinden, "kurumsal" siyasetten mesul olmak... Özyönetim tartışmalarına oldukça fazla kafa yormuş olan Henri Lefebvre "Ne zaman bir toplumsal grup ...varoluş, yaşam ya da hayatta kalma koşullarını pasifçe kabullenmeyi reddedip, sadece kendi varoluş koşullarını anlamaya değil, o koşullara hakim olmaya gayret ederse o zaman özyönetim ortaya çıkıyordur," diye yazar (2001: 779). Öyleyse özyönetim, basitçe bir mesullenme meselesidir.

Gezi sonrası mesullenmeye dayanan deneyimlerinin çoğaldığını ve çeşitlendiğini söyleyebiliriz. Gezi direnişi sırasında fabrikalarını işgal eden Kazova işçileri bugün emeğin müşterekleştirilmesine dayanan patronsuz, özyönetimci Özgür Kazova Kooperatifini kuruyorlar; ürettikleri kazakları Caferağa Mahalle Evi'nin örgütlenmesine önayak olduğu dayanışma ağı üzerinden Suruç'a gönderiyorlar. Kazova'da emeğinden mesullenenler Kobane'de kendi hayatlarından mesullenmek için direnenlerle buluşuyor. Bu direnişler şüphesiz Kazıcılar gibi bugün dünyanın dört bir yanında çitleri kıranların kardeşleri. Yüzyıllar ve coğrafyalar arasında bu mücadelelerin yanıtlamaya çalıştığı soru da ortak: Çitleri söküp attığımızda, hayal ettiğimiz yaşamı nasıl kuracağız? Bu, yanıtlamaya kalkıştığımız en güzel ve en zor soru...

KAYNAKÇA

Chatterton, Paul, 'Seeking the urban common: Furthering the debate on spatial justice', City, 14 (6), 2010,625 -628.

De Angelis Massimo ve Stavros Stavrides, "Başka bir Dünyanın Peşinde", Yiğit Atılgan (çev.), *Express*, 2013, 139, 30-33.

Göztepe, Özay, der., *İlkel Birikim: Sermayenin Kaldıracı*, Ankara: Nota Bene Yayınları, 2014.

Harvey, David, *Yeni Emperyalizm*, çev. Hür Güldü, Everest Yayınları, 2004.

Harvey, David, *Asi Şehirler*, İstanbul: Metis Y., 2013.

Hill, Christopher, *Dünya Altüst Oldu: İngiliz Devrimi'nde Radikal Düşünceler*, İstanbul, İletişim Y., 2013.

Federici, Silvia, *Caliban ve Cadı*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Otonom Y., 2011.

Lefebvre, H., State, Space, *World: Selected Essays*, der. N. Brenner and S. Elden, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

Linebaugh, Peter, *The Magna Carta Manifesto: Liberty and Commons for All*, Berkeley: University of California Press, 2008.

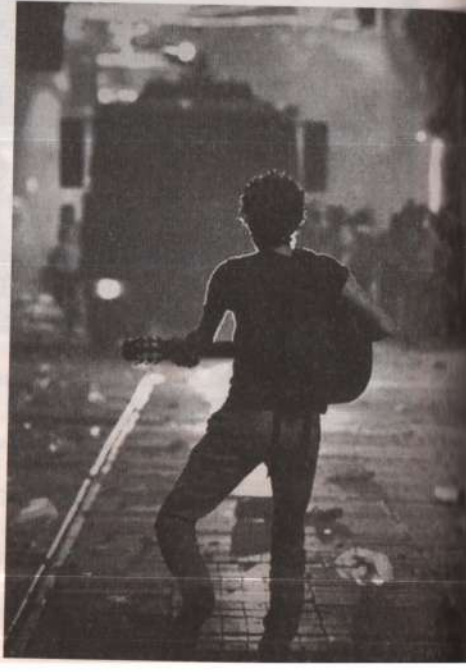
Marx, Karl "'İlk Birikim'", *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Cilt: I Sermayenin Üretim Süreci, Nail Satlıgan ve Mehmet Selik (çev.), İstanbul: Yordam, 2011, 686-730.

Negri, A. ve M. Hardt, *Çokluk*, İstanbul: Ayrıntı Y., 2004

Negri, A. ve M. Hardt, *Ortak Zenginlik*, İstanbul: Ayrıntı Y., 2011.

Negri, A. ve M. Hardt, *İmparatorluk*, , İstanbul: Ayrıntı Y., 2001.

Thompson E.P., "Görenek, Hukuk ve Genel Haklar", *Avam ve Görenek*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim Y., 2006, 123-225.



34
Çağdaş Sanattan Radikal Siyasete, Estetik-Politik Eylem[1]

BEGÜM ÖZDEN FIRAT - EZGİ BAKÇAY

7. Berlin Bienali küratörleri Artur Zmijewski ve Joanna Warsza Kasım 2010'da, Bienal'e katılmak isteyen sanatçılara başvurularına politik görüşlerini açıklayan bir metin eklemeleri için bir çağrı yayınladı. Ardından küratörler, Amerika ve Avrupa'daki işgal hareketlerini Bienal'e davet eden bir metin kaleme aldılar. Bienal'in başlığı "Korkuyu Unut: Sanat için Eyle" olarak belirlendiğinde Zmijewski'ye göre konsept çok açıktı: "Gerçekten işe yarayan, gerçekliğe damgasını vuran ve siyasetin performe edilebileceği alanlar açan işler sergilemek." Zira küratörlere göre sanat, "biz sıradan insanları eylem ve değişimin araçlarıyla donatacak performatif ve etkili bir siyasete alan açan" araçlardan biriydi (2012). Çağrıya hem sanatçılar hem de aktivistler icabet ettiler. Sonuçta Bienal'in ana mekanı KunstWerke Institute for Contemporary Art binasında sergilenen işlerin hemen yanında "Occupy Berlin Biennale" alanı açıldı. İşgal hareketlerini Bienal'e getirmeyi amaçlayan bu alanda tertemiz bir çadır, takas pazarı, işgal kütüphanesi kuruldu, duvarlar afiş ve şablonlarla kaplandı, yatay örgütlenen, konsensüsle karar alan asambleler düzenlendi. Bir süre sonra işgal alanının "insanat bahçesine" dönüştüğünü düşünen "bienal aktivistleri", Bienal gibi kurumların işgal hareketinin karşı durduğu çağdaş neoliberal mekanlardan biri olduğunu dile getirerek, önce Deutsche Bank binasını işgal etti, ardından diğer hareketleri de benzer kurumlarda yaratıcı eylemler yapmaya çağırdı.

Aynı tarihlerde aktivist ve akademisyenlerden oluşan bir grubun kurduğu ve Açık Toplum Enstitüsü tarafından finanse edilen Center for Creative Activism (Yaratıcı Aktivizm Merkezi) 2012, Yaratıcı Aktivizm Okulu'na başvuruların başladığını açıkladı. Özellikle eylemlerinin rutin, renksiz ve etkisiz hale geldiğini düşünen taban örgütlerine yaratıcılığı öğretmeyi vaat eden okul, toplumsal hareketlerle sanatsal pratikler arasındaki bağı güçlendirmeyi hedefliyordu. Çağrıda aktivistlere şöyle sesleniliyordu: "Bugünün siyaset alanı işaret, sembol, hikâye ve gösterinin gelip geçici zemini üzerinde yükselmektedir. Bu kültürel yaratıcılığın alanıdır. Yaratıcılık iyi bir örgütlenme için vazgeçilmezdir çünkü yeni taktikler ve daha etkili stratejiler geliştirmemize yardım eder. Ancak, pek

1 Bu yazı ilkin, *Toplum ve Bilim* dergisinde (no: 125, 2012, 41-62) yayınlanmıştır.

çok kişi yaratıcılığı "ciddi" siyaset işine uygulamayı beceremez" (2012). Okulun ilk eğitimi haziran ayında Teksas, Austin'de gerçekleşti, eğitimi başarıyla tamamlayan aktivistler sertifikalarını aldılar.

Bu iki olay sanat ve siyaset alanlarının karşılıklı olarak birbirlerine yaklaştıkları bir dönemin özgün birer ürünüdür. Özgünlerdir, çünkü her iki girişim de yaklaşık son yirmi yıldır yaşanan ve bir ayağı estetik, diğeri siyaset alanında olan toplumsal dönüşümün kurumsallaştırılmasının birer örneğidir. Zmijewski ve Warsza sanatçılardan aktivist gibi üretmelerini bekler; Bienal gibi bir kurumun politik bir alan haline gelmesi için toplumsal hareketlere yer açması gerektiğini savunur. Diğer yandan Aktivizm Okulu, aktivistlerin sanatçı gibi düşünmesi gerektiğini iddia eder, zira siyasetin dili ve biçimi değişmiştir. Bugün artık tekdüze ve sıkıcı hale gelmiş eylemler hedeflerine ulaşamaz, bu nedenle aktivistler "estetik bir göz ve yaratıcı bir el"e muhtaçtır.[2] Bienal, radikal siyasetin gerçekçi tavrının sanatı politik kılacağını ileri sürerken, Aktivizm Okulu sanatçılara atfedilen yaratıcı gücün aktivist pratiklere uygulanmasının sıradanlaşan aktivizmi daha etkili kılacağını öngörür. Dolayısıyla, bu iki örnek siyaset ve sanat alanının birbirinden ayrı ama birbirinden beslenmesi gereken alanlar olduğu varsayımından yola çıkar. Bu varsayıma göre sanat ve politika alanları arasındaki ilişki, sanatçıların politik görüşlere sahip olması, sanat kurumlarının politik taleplere kucak açması ve aktivistlerin de sertifikalı yaratıcı eyleyiciler haline gelmesiyle kurulacaktır.

Oysa, küresel sanat kurumlarının ve kurumsallaşan toplumsal hareketler alanının, resmi sanat tarihi ve siyaset kuramının "dışarısında", sanatsal ve siyasal pratikler, sanatçı ve aktivist kimlikler arasında ayrım koymayan bir pratik ve tahayyül geçmişte olduğu gibi bugün de hâlâ varlığını koruyor. Bolivyalı anarko-feminist kolektif Mujeres Creando bu temayülü çok net bir şekilde ifade eder:

Yaratıcılık insanidir—bütün kadın ve erkeklere aittir. Fakat bizleri bize ait olan bu yaratıcılıktan mahrum etmek istiyorlar. Yaratıcılığımızı elitist bir şeye çevirmek istiyorlar; sadece sanatçıların yaratıcı, esinlenmiş ve birbirlerine ilham verenler olduklarını söylüyorlar. Biz kendimizin bu mücadele aracından mahrum bırakılmasına izin vermiyoruz ve yaptığımız her şeye, yayınladığımız kitaplara, sokak eylemliliklerine, duvar yazılarına yaratıcılık denen ve bizim için çok temel ve önemli olan bu unsuru ekliyoruz. Bazıları bize "Siz sanatçısınız" diyor. Fakat

2 artisticactivism.org/about

biz sanatçı değiliz, biz sokak eylemcileriyiz. Yaptığımız sadece tümüyle insani olan bir gücü kullanmak: yaratıcılık (2005: 258).

Bu alıntıda yaratıcı endüstrilere ve yaratıcı profesyonellere (medya, reklam, halkla ilişkiler, bilişim, vb.) "beyaz küp"ün içerisine sıkıştırılmaya çalışılan bol sponsorlu sanat ve kültür etkinliklerinin efsunlu sanatçılarına atfedilen yaratıcılığın ve hayal gücünün toplumsal muhalefet tarafından geri alınması iradesini görüyoruz. Dahası, bu iradenin gücü dünyanın dört bir yanında sokaklarda ve meydanlarda deneyimleniyor, bizlere birbirinden kopuk görünen radikal siyaset ve sanat alanının, en azından kolektif eylemde ortaklaştıklarını ilan ediyor.

Bu yazıda söz konusu "yaratıcı" kolektif eylemleri merkeze alarak Türkiye'de çağdaş politik sanat ve radikal siyaset alanlarında, birbirlerinden bağımsız olarak gelişen dönüşümlerin benzer sorunlar ve kavramlar etrafında düğümlendiğini göstermeyi amaçlıyoruz. Bu çerçevede çağdaş sanat alanı ve toplumsal muhalefet alanı arasındaki karşılaşmalar, geçişlilikler ve çatışmaların izini sürerek alanlar arasındaki düğüm noktalarından biri olan "kamusal alan-kamusallık" tartışmalarını merkeze alıyoruz. Kamusallık kavramının çağdaş politik sanat pratikleri üzerinden farklı tezahürlerini takip ederek, ne sanat alanının, ne de dar anlamıyla politik alanın parçası olan yeni bir çapraz hareketler bölgesi açan "estetik-politik eylem" pratiklerini tartışmaya açıyoruz. Kolektif eylemin bedensel ve duygulanımsal boyutunu ön plana çıkartan bu pratikler, yeni bir toplumsal muhalefet biçimini görünür kılmakla kalmıyor, bu dönüşümün çağdaş politik sanat pratikleriyle olan kavramsal ve yöntemsel ilişkisine de işaret ediyor. Emek Sineması'nın yıkımına karşı ortaya çıkan ve kamusal alanı/olanı ele geçirmeyi hedefleyen eylemlere odaklanarak kavramsallaştırdığımız estetik-politik eylem pratikleri, bizleri kolektif eylemin yaratıcı, dönüştürücü, antagonist ve sınır aşıcı politik potansiyelleri üzerine düşünmeye sevk ediyor.

Baştan belirtmek gerekir: Amacımız sanat ve siyaset alanları arasında hiyerarşi kurmak değil. O tanıdık ifadeyle söylemek gerekirse, ne sanatı politikleştirmek ne de siyaseti estetikleştirmek derdindeyiz. Aksine kolektif eylemler sırasında, bedensel bir deneyim halinde duyulur hale gelen ve yeni kamusallıklar yaratabilme gücüne inandığımız bir ara alanın varlığına ve imkânlarına işaret etmek istiyoruz.

Çağdaş Sanat ve Siyaset

Politik sanat tartışmaları, sanatın doğumundan beri süre gelen iki ana hat arasındaki gerilim üzerine kuruludur. En güçlü ifadesini Adorno'da bulan birinci otonomist hat, sanatın politik etkisini sadece kendisi olarak kazandığını söyler. İkinci hat ise sanatın sanat olmaktan vazgeçerek, hayata karışarak politik etki kazanacağını öne sürer, avangardı kat edip çağdaş politik sanat tanımlarına ulaşır.

Jacques Rancière'e (2006) göre bu ayrım günümüzde çağdaş sanatın biri yüksek, iddialı ve yüce, diğeri mütevazi, kamusal ve ilişkisel olan iki türüne kaynaklık etmektedir. Sanatı radikal bir ötekinin, farklılığın, isimsizliğin, temsil edilemezin yüce duyusal ifadesi olarak gören birinci tür sanat anlayışında söz konusu olan indirgenemez, ontolojik bir yabancılaşma biçimine tanıklık etmektir. İkinci tür ise müzeden ve galeriden kurtulup kente ve gündelik yaşama yayılmayı, katılıma, etkileşime, iletişime açılmayı ve toplumsal bağlam içinde politikleşmeyi hedefler. Bu tür ilişkisel, politik kamusal sanat, durumlar ve karşılaşmalar üretir "ortak dünyayı" yeniden canlandırmayı ya da sorgulamayı hedefler.

Türkiye'de üretilen çağdaş sanat pratiklerini değerlendirmeye çalıştığımızda ise otonom ve heteronom politik sanat koordinatları arasında iki ayrı noktada konum alan iki farklı eğilimden söz edilebilir. Bunlardan biri sanat kurumunun içerisinde toplumsal sorunları dert edinen politik temalı kolektif sergilerde ifadesini bulurken, diğeri sanat kurumunun dışına taşar, hayata karışarak politik etki kazanmayı hedefler.

DEPO'da, bir yıl arayla gerçekleştirilen, net muhalif tavırlarıyla sivrilen iki büyük sergi, sözünü ettiğimiz ilk eğilimin öne çıkan örneklerindendir. Toplumsal ve politik sorunlara angaje işleri bir araya getirerek sergi mekanını politik kamusal alan olarak kurgulayan bu sergilerden ilki 2010'da gerçekleştirilen Fikirler Suça Dönüşünce'ydi. Sunum metninde belirtildiği üzere sergi "militarizm, iktidar, hiyerarşi, milliyetçilik, sınır ve toplumsal cinsiyet politikalarının eleştirisine yoğunlaşan" çalışmaları bir araya getiriyor, "içinde var olduğu topluma muhalefet eden, sataşan bir duruş" benimsiyordu. Sergi özneleri provokatif, dili ironik, tavrı politik olan "güncel sanatı" açıkça tanımlıyor, politik alan ve politik sanatın alanı arasındaki estetik temsil hattını net biçimde belirliyordu. Serginin içi ve dışı arasında Ahmet Öğüt'ün gerçek polis kalkanlarından yapılmış "Çift Yönlü Kapı" adlı işi vardı.

Yine DEPO'da Mart 2011'de, Türkiye İnsan Hakları Vakfı'nın 20. Yılı için düzenlenen Ateşin Düştüğü Yer sergisi ise "son yılların en büyük politik sergisi" olarak nitelendirilmişti. Kolektif bir çalışmanın sonucu olan, -ilk örneğimizde belirleyici olan- küratörlük müessesini reddeden sergi, sanatçı kimliğiyle sınıflandırılamayacak kişi, grup ve kurumların da "işlerini" içeriyordu. Bu anlamda sergi özellikle, sanatın ve toplumsal muhalefetin aktörleri arasında temas kurduğu için önemliydi. Politik aktörlerin sanatın hava sahasına girişi estetik temsil rejimi içinde, sergi salonunda ve modern anlamıyla sanatçı izleyici ilişkisi çerçevesinde gerçekleşti. Çağdaş sanatın sık kullanılan stratejilerinden olan arşiv, envanter, tanıklık ve belge kullanımının göze çarptığı sergi, siyaset ve sanatın karşılaşmasının, kanıtlayan, belgeleyen ve gösteren semptomatik dilini yeniden

üretiyordu. Sergi salonunun beyaz duvarında en sıradan harflerle "kızımın parçalarını eteğimde taşıdım" (Neriman Polat) yazıyordu.

Türkiye'de üretilen çağdaş sanat pratiklerinde öne çıkan ikinci eğilim, politik etki yaratmak kaygısıyla sanat kurumunun uzlaşımlarını yıkmaya çalışan, kamusal alanda üretilen ve kamusal olanı gözeten sanat anlayışıdır. Yaşam ve karşılaşma mekanları olarak muhalif kamusal alanlar yaratmayı öneren, gündelik yaşamın içine sızan, deneyimler ve toplumsal ilişki biçimleri örgütleyen bir tür kolektif eylem laboratuvarı olarak bu yeni sanat için dünyada pek çok farklı isim kullanılıyor: topluluk temelli sanat (community based art), proje temelli sanat, aktivist sanat ya da yeni tip kamusal sanat (Lacy, 1995). Az sayıda olmakla birlikte, Türkiye'de de işbirliğini, katılımı, etkileşimi önemseyen "yeni tip kamusal sanat" olarak tanımlanabilecek pratikler mevcut. Özellikle, Türkiye'de 2000'li yılların ürünü olan sanatçı inisiyatiflerinin (Oda Projesi, Hafriyat, 5533, Apartman Projesi, Artık Mekan, Atılkunst, Daralan, Kurye, Masa Projesi, Pist, Nomad, Xurban Collective) bu pratiklere yöneldiklerini söylemek mümkün.

Geçtiğimiz yıllarda sanatçı inisiyatifleri politik konuları ele alan önemli sergiler düzenlediler: Toplumsal cinsiyet sorununu dert edinen "Makul sergisi"; "Haksız Tahrik" başlıklı feminist eylem-sergi; Hafriyat Karaköy'ün örgütlediği ve "İstanbul-Off-Spaces" kapsamında sergilenen "Allah Korkusu" afişleri sergisi; Sulukule Platformu'nun örgütlediği ve kentsel dönüşüm sürecini belgeleyen "Sulukule sergisi", Hrant Dink cinayetinin ardından örgütlenen ve büyük oranda sanatçılardan oluşan 19 Ocak Kolektifi'nin çalışmaları, İstanbul'un neoliberal yeniden paylaşımı haritası "İstanbulMap", 7-8 Temmuz 2012'de kürtaj yasağını protesto etmek için yapılan eş zamanlı kolektif sanatsal eylem çağrısı akla gelen birkaç örnek olarak sayılabilir.

Bu sergilerin diğer politik sergilerden farkı, sanatçı inisiyatiflerinin gerek örgütlenme gerekse üretim biçimleri nedeniyle kamusal alanla özgün ilişkiler kurmalarıydı. İnisiyatifler sergiler için alternatif sanat mecraları üretmişlerdi. Zaman içerisinde sokak araları, sıradan apartman daireleri, bahçeler, gazete ve dergiler, bir blog ya da bir masa kamusal sanat mecrası haline geldi. Bu mecralar, modernizmin tamamlanmış, tekil, özerk sanat yapıtı idealine karşı, sürece ve işbirliğine dayalı, mekana, bağlama göre şekillenen, kamusal alanda, kamu için ve kamusal olan ile birlikte üretimi hedefleyen yeni bir sanatın imkânının tartışıldığı alanlar olmayı hedeflemişlerdi. Yine de bu çabanın sanatçıların eserlerini sergileyecekleri yeni mekanlar bulmanın ötesine geçmekte zorlandığını söyleyebiliriz. İnisiyatifler sembolik ve politik ilişki ağlarından örülü kamusallık anlayışına işaret ediyorlardı. Fakat çoğu zaman üretilen işler, sanatı sokağa çıkarmanın sanatı kamusal kılacağına dair bir inancın izlerini taşıyordu. Bu inanç kamusal alanı, içsel uyuşmazlıklardan arındırılmış verili bir alan, erişilmesi

gereken, çıkılması kadar girilmesi de mümkün bir "mikrotopya" olarak kabul eder (Bishop, 2007:66) ve sanat kurumunun sınırlarını sokağı da içine alacak biçimde genişletir.

Buna karşılık, kamusal alanın verili bir mekan/durum değil, kolektif eylemler aracılığıyla her an yeniden üretilen bir ilişkiler ağı olduğu düşünüldüğünde, kamusal alanda var olabilmek için sanatçının, kamusal alanı var eden politik aktörleri ve çatışmaları tanıması ve onlar arasında ilişkiler üretmesi gerekliliği belirginleşir. Sanat alanının güçlü kurumsal bağları ile tanımlanmış etkinliklerde ise sanatçılar genellikle anonim, apolitik, farklılaşmamış, örgütsüz kimliklerden oluşan "kentlileri" kurdukları oyuna katılmaya davet ederler. Yeni sanat tanımındaki "kamusal" sözcüğü her sanatçı ya da sanatçı grubu tarafından farklı değerlendirilebilir. Fakat Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin kuramında yer alan "karşıt" ya da "çoğulcu, proleter kamusal alan" kavramları kamusal sanat tanımı yapılırken mutlak dikkate alınması gereken anahtar sözcüklerdir. Negt ve Kluge'nin "ilişkisellik" ve "kamusallık" arasında kurdukları bağ ise sanat kuramı içerisindeki tartışmalara yol gösterecek berraklıktadır:

"İlişkisellik ilkesi, sınıf mücadelesi perspektifi içinde bütünlüklü bir yaşam ve tecrübe tarzı arayışına, ifade ve bellek üretimi açısından olduğu kadar farklı nitelikteki karşıt ve muhalif politik kamuların işbirliği arayışına yön verecek, politik olduğu kadar etik ve estetik bir ilkedir" (Özbek, 2004a: 204).

Negt ve Kluge'nin ilişkisellik tanımı Bourriaud'nun ilişkisel estetik kavramsallaştırmasında olduğu gibi sosyal dokudaki açıklıkları yamayan ve yeni sosyal etkileşim biçimlerinin mikroskobik örneklerini yaratan bir sanat önermesi değildir. İlişkisellikle üretilen kamusallık, sadece egemen alandan dışlanan sorunları görünür kılarak sorunun muhataplarını bir araya getirmez, mevcut olanın alternatifini ortaya çıkarmaya imkân veren sosyomekansal pratikler ve kolektif duygulanımlarla yeni politik alanlar açar. Böylesi bir kamusallık üretimi sanat ve toplumsal muhalefet alanlarının sınırlarını ve bu alanların dayattığı kimlikleri aşmaya yeltenen karşılaşmalarla mümkün olabilir. Son yıllarda sanatçılar ve sanatçı inisiyatiflerinin yollarının zaman zaman Amargi, Lambda İstanbul, Sulukule Platformu, İmece Toplumun Şehircilik Hareketi gibi örgütlerle kesiştiğini göz önünde bulundurarak, bu "dostane" karşılaşmaların alanlar arası sınır aşıcı pratiklere dönüşme olasılıklarını sorgulamak ve bu bağlamda "sanatın nasıl ve ne zaman politik olduğu" sorusuna yeni cevaplar üretmek günümüzün meseleleri olarak beliriyor.

Türkiye'de sanatın heteronom hattına paralel gelişen çağdaş politik sanat pratiklerine dair bu kısa değerlendirme Rancière'in sorusuyla birlikte düşünülmeye muhtaç: "Uzlaşma çağında, küçük sanatsal gösteriler, onların nesne ya da işaret koleksiyonları, etkileşim mekanizmaları, in situ provokasyonlar ve benzerleri,

daralan kamusal alanın ve ortadan kalkan politik yaratıcılığın yerini doldurma işlevi görüyor. Bu politik "yerine geçmeler" politik alanları yeniden kompoze edebilecekler mi? Yoksa sadece onları parodize etmekle mi yetinecekler?" (2006: 92). Bu sorunun cevabını, sanat alanının toplumsal muhalefetle kurduğu ilişkinin farklı tezahürlerinde aramak mümkün gibi görünüyor.

Nahoş Karşılaşmalar

Türkiye'de politik çağdaş sanatın dönüşümünü izlediği "Dışarı Çıkma Cesareti" (2007) başlıklı yazısında Erden Kosova, 90'lardan itibaren "beyaz küp"ün dışarısında, kamusal alana müdahil olmayı hedefleyen politik sanat pratiklerinin sınırlılıklarını, içerisine düştükleri tuzaklara odaklanarak tartışır. Bu tuzaklar eleştirel sanatçıların kolayca tüketilecek yeni göstergeler üretme riskinden, kamusal alanın otoriter ve muhafazakâr yapısına kadar uzanan geniş bir hatta konumlanır. Kosova bunlara ek olarak, "güncel sanatın kamusal alana müdahil olabilmesinde görülen eksiklikler ile özgürlükçü, radikal solun kitlesellik kazanmayı başaramaması" arasında benzerlikler kurulabileceğini belirtir ve devam eder:

"Sınıfsal bazlı konformizm, farklı toplumsallıklarla iletişim ve etkileşime girme konusunda isteksizlik, spekülatif düşünme konusunda tembellik, özel alanın ve faal olan disiplinin içine kapanma, kolektif ve disiplinli çalışma alışkanlıklarını yitiriş, metropolitan genişlik içinde, ikamet anlamında dağılmışlık gibi hepimizi etkileyen dinamikler mevcut. Ve akıntının tersine yüzmek, kapitalin zaman ve mekan algılayışı ve kullanışı konusunda dayattığı ritimlerin dışına çıkmak, gösterge kalabalığının içinden fark içeren anlamlandırma ve özdeşleşimler çıkarmak ve bu yolla, artı değerler, yoğunlaşmış anlar, paylaşılabilen etkilenimler üretmek mümkün halen. Sanatsal pratik bizzat bu üretimin kendisi haline dönüşmeli belki de..." (81-82).

Kosova'nın Türkiye'de toplumsal muhalefetin içerisinde bulunduğu iddia edilen konformist, içine kapanık ve sinik haleti ruhiye ile çağdaş sanat pratikleri arasındaki ilişkiye işaret etmesi oldukça manidar. Bu yaklaşımı -sanat alanındaki politik açılımların yetersizliklerini sol/sosyalist muhalefetin başarısızlıkları üzerinden okumaya meylederek solu günah keçisi ilan ediyor olsa da- iki alan arasındaki kader ortaklığını gündeme getirmesi nedeniyle önemsemek gerektiğini düşünüyoruz. Fakat bu ilişkiyi sol muhalefetin tarihsel yenilgisinin sanat alanına sirayeti olarak kurgulamaktansa, neoliberal hegemonyanın taarruzu altında, özel alanın mahremiyetinin tiranlığı ile gittikçe daralan kamusal alan ve buna mukabil "buharlaşan" siyasal alan bağlamında düşünmek gerekli. Zira, Şükrü Argın'ın (2009) belirttiği gibi "[k]amusal alanın daralması doğal olarak

siyasetin ayaklarının yerden kesilmesi ya da siyasal öznelerin ayaklarını basacak yer bulamaması gibi sıkıntılı bir duruma" yol açmakta.

İlginçtir ki politik kamusal alan gittikçe daralırken, çağdaş sanat alanında politik işlerin niceliksel olarak arttığını gözlemlemekteyiz. Toplumsal muhalefetin susturulduğu, dağınık ve güçsüz hale getirilmeye çalışıldığı bir dönemde, senede en az iki büyük serginin yakın Türkiye tarihi, askeri darbeler, derin devlet, milliyetçilik, militarizm, cinsiyetçilik, etnik ayrımcılık, insan hakları ihlalleri gibi politik meseleler üzerine söz ürettiğine şahit olmaktayız. Siyasal alan daralırken, politik ve toplumsal sorunlar gittikçe genişleyen ve kurumsallaşan çağdaş sanat alanında temsil edilmekte. Böylesi bir genişlemeye küratörlüğünü "What, How & for Whom" kolektifinin (WHW) üstlendiği 11. İstanbul Bienali'nde şahit olduğumuzu söyleyebiliriz. Bienal, Kosova'nın çağdaş sanatın neoliberal konsensüs akıntısının tersine yüzecek pratikler üretebilme potansiyelini ve siyaset ile sanat alanları arasındaki karşılaşmanın imkânını sorunsallaştırıyordu. İçerisinde yaşadığımız neoliberal kriz döneminde asıl meselenin, "şimdinin sorunlarını doğru formüle edebilmek için bizi harekete geçirecek bir siyasi-estetik boz-yap yaratabilmek" olduğunun belirtildiği kavramsal çerçeve şöyle sona eriyordu:

"Ortodoks sol bir konumla çağdaş sanat arasındaki çatışmanın çağdaş sanatın anlaşılmasında belirleyici bir rol oynadığı" İstanbul ve Türkiye'de, küresel neoliberalizm ve yerel etnik temelli ulusalcılığın çifte açmazından bir çıkış aramak kendini adamaya değecek tek uğraş gibi görünüyor. Ancak, ideolojiye karşı ideolojinin son yıllarda büründüğü yeni biçimlere karşı çıkmak, eski solun sosyal devletin enkazından ayağa kalkamamasından ders almak ve yeni ve anlamlı ittifaklar geliştirmek, Türkiye kapsamının çok ötesine uzanan çabalar."[3]

Kavramsal çerçevenin davetini yaparmış gibi gözüktüğü yeni ve anlamlı ittifaklar geliştirme çağrısı, Bienal'le aynı tarihlerde İstanbul'da toplanacak olan IMF ve Dünya Bankası zirvesine karşı ortaya çıkan "Direnistanbul IMF ve Dünya Bankasına Karşı Direniş Günleri Koordinasyonu"nca ciddiye alındı. Direnistanbul Kültür Komiserliği'nce kaleme alınan "Direnal-İstanbul Direniş Günleri Kavramsal Çerçevesi: İNSAN NE-SİZ YAŞAYAMAZ?" başlıklı açık mektup, küratörlere, sanatçılara, katılımcılara şöyle sesleniyordu: "Sizi direniş ve hayal gücünün isyanına çağırıyoruz! Kurumsal mekanları terk edin ve işlerinizi özgür bırakın! Üretimi dört duvar arasında değil, sokaklarda, meydanlarda, direniş haftasında, hep beraber gerçekleştirelim! Yaratıcılık, sponsorlara değil hepimize aittir" (2009).

Koordinasyon'un Mesele dergisinde yayınlanan yazısına göre mektup "sanatçıları vicdanların uysal eleştirilerle rahatlatıldığı steril ve ticarileşmiş

3 İnsan Neyle Yaşar? 11b.iksv.org/icsayfa.asp?cid=6&k1=içindekiler&k2=kavramsal

kurumsal alanlardan muhalif kamusal alan yaratma pratiklerine katılmaya bir davet olarak" kaleme alınmıştı (2009: 38). Bu nedenle mektubu Bienal'de sergilenen işlerin içeriğine dair bir eleştiriden ziyade, bu soruların sorulduğu kurumsal mekanların içerisinde bulunduğu toplumsal ve ekonomik ilişkilere dair bir karşı duruş olarak okumak mümkün. Yine aynı yazıda "[s]öylemlerini radikal siyaset alanından devşiren politik çağdaş sanatçılar, -nadir istisnalar dışında- sanat kurumlarının temsil alanı içine kapanıyor; toplumsal hareketlerin yaratmaya çalıştığı politik mücadelelerle buluşmaktan imtina ediyor" (38), denilerek mektubun sanat ve radikal siyaset alanları arasındaki temas yokluğunu gündeme getirecek bir tartışma yaratmayı hedeflediği belirtiliyor.

Mektup ve takip eden eylemlerin, alanlar arasında murat edilen teması kurmayı başardıysa da yapıcı bir tartışmadan ziyade nahoş bir karşılaşma ve kutuplaşma ortamı yarattığını söyleyebiliriz.[4] Bu durum, iki alan arasındaki iletişimsizlik kadar geçirgensizliği gündeme getirirken, mektubun dili ve "Direnistanbul Kültür Komitesi" ("DKK") imzasının tetiklemesiyle olsa gerek, tartışmalarda Bienal'e yöneltilen eleştirinin "Ortodoks Marksist muhafazakâr" bir tepki olduğu konusunda uzlaşıldı.[5] Böylece radikal siyasetten gelen provokatif, ironik ve cüretkar eleştiri ve müdahalelerin kolayca bertaraf edilebileceği ortaya çıkarken çağdaş sanat alanının müzmin sol korkusunun boyutları da görünür oluyordu. Diğer taraftan sürecin öbür ucunda, toplumsal muhalefet alanında gecikmeli bir sitüasyonist tavrın ortaya çıktığı, kompartmanlaştırılan burjuva hayatının devrimci bütünleşmesinin arzulandığı görülmüş oldu.[6] Bu tavır haz, hayal gücü ve yaratıcılık gibi sanat alanı içerisinde de yıpratılmış kavramları, bu alanın tekelinden çıkartarak geri almayı hedefleyen neşeli devrimci bir dil ve siyaset üretiyordu. Bu nedenle mektup, Süreyyya Evren'in iddia ettiği gibi "Ortodoks sol"

---

4 Mektubun ardından Türkiyeli "muhalif" birkaç sanatçı ve Direnistanbul Kültür Komitesi üyeleri bir araya geldiler. Daha sonra yerli ve yabancı Bineal sanatçıları Direnistanbul'un rutin toplantılarına katıldılar. Her iki buluşmada da "sanatçı" ve "aktivist" kimliklerinin aşılamadığını söylemek mümkün. Toplantılara katılan bir galeri sahibinin sanatçıların en iyi bildikleri işi yani sanatı, aktivistlerin de en iyi bildiği şeyi yani aktivizmi yapmaya devam etmesi gerektiğini söylemesi tartışmaların tıkandığı noktayı özetler niteliktedir.

5 Bu tutumun en hararetli temsilcisi Süreyya Evren'in Bienal öncesi ve sonrası yazdığı metinlerde (2009a, 2009b) ulusalcı, antiemperyalist geleneksel sol ve liberter sol arasında çizdiği karşıtlık, bu kutupların kendi içindeki politik farklılıkları görmezden geliyordu (özellikle ulusalcı ve anti-emperyalist sol hat arasında kurulan özdeşlik açısından). Bu hatalı karşıtlığın çağdaş sanat alanı içerisinde/karşısında alınan pozisyonları tanımlamak için bir şablon olarak kullanılması, daha solun video arttan, yerleştirmeden anlamayan bir "dinozor" olarak karikatürleştirilmesi açık mektubun tartışmaya yeltendiği meselelerin üzerinin örtülmesine neden oldu. Direnal süreçini Evren'e karşı okuyan bir analiz için, bkz. Angela Harutyunyan, Aras Özgün, ve Eric Goodfield (2011).

6 Gail Day, Steve Edwards ve David Mabb (2010) bu anakronistik müdahalenin politik açmazlarını ve sorunlarını net bir şekilde ortaya koyuyorlar.

muhafazakârlıktan ziyade 90'ların başından itibaren ortaya çıkan ve 2000'lerde görünür olan yeni bir siyaset biçimini ve dilini imlemekteydi.[7] Mektubun "gör!" dediği belki de bu dönüşümün kendisiydi.

Estetik-Politik Eylem

Tanıl Bora, Türkiye'de 1980'lerin sonundan itibaren solda düşünsel ve pratik bir yenilenme gereği görenlerin gündemine "şenlikli muhalefet" temasının girdiğini, bu durumun "eski, yerleşik protesto biçimlerinin sol/sosyalist hedeflerle ve içeriklerle uyumuna ilişkin bir kuramsal ve etik" sorgulamadan kaynaklandığını belirtir (2010: 116).[8] Bu tür eylemler "muhalefetin ve protestonun bizzat kendisini muhalif öznenin potansiyelini gerçekleştirmeyi ve öğrenmeyi sağlayan özgürleştirici bir etkinlik olarak kurmaya dönük" bir arayışa işaret eder (116). Bugün bu arayışların farklı örneklerini verebilmek için çok uzaklara gitmeye gerek yok: Yaratıcı Direniş Atölyesi'nin Cumartesi Anneleri, 1 Mayıs ve Hrant Dink performansları, TEKEL işçilerinin çadır direnişleri, antimilitaristlerin Militurizm gezileri, Gülsuyu-Gülensu mahallelerinde kurulan permakültür bahçeleri, Muğla Yuvarlakçay'da HES nöbetindeki kadınların rap performansları, Biz Erkek Değiliz İnisiyatifi'nin kara duvaklı eylemi, Gözetleme Kamerası Oyuncuları'nın düzenledikleri "Nobese Festivalleri", Bergama köylülerinin yarı çıplak protestoları, feministlerin "Mor İğne"leri, Dikmen'de yıkımı haber veren direnişe çağrı ateşleri, Metrobüs zamlarına ve otobüs duraklarının kaldırılmasına karşı Tabanvay eylemi... Ekoloji, cinsiyetçilik, emek mücadelesi, militarizm, heteroseksizim, kentsel dönüşüm, ırkçılık, eğitim ve ulaşım hakkı gibi farklı mücadele alanlarında farklı aktörler tarafından gerçekleştirilen bu eylemleri ortaklaştıran nokta her birinin eylemin talebi ya da içeriği kadar, hatta belki ondan daha fazla eylemin biçimine, nasıl performe edildiğine dair sordukları sorulardır.

Günümüz toplumsal hareketler literatüründe bu tür eylem repertuarlarını tanımlamak için farklı kavramlar kullanılıyor: Aktivist-sanat (Activist-art – Raunig, 2007), sanat aktivizmi (art-activism-Felshin, 1994), kültürel aktivizm

---

7 Burada bir hatırlatma yapalım. Türkiye'de sol muhafazakârlık diye tanımladığımız olgu, ya da Walter Benjamin'in kavramsallaştırmasıyla "sol melankoli", devletin sürekli baskı ve şiddet politikalarından, darbelerden bağımsız düşünülemez. Bu nedenle, elbette ki olumlamadan, bu tavrı bir takım solcuların iflah olmaz hastalığı olarak nitelendirmektense tarihselleştirerek anlamamız gerekli. Bu noktada Şükrü Argın'ın Wendy Brown'un -Benjamin'den yola çıkarak- kaleme aldığı "Resisting Left Melancholy" makalesini Türkiye bağlamında tartıştığı ve sol muhafazakârlığa karşı ilaç niyetine Nietzscheci aktif unutma ve Arendtçi 'başlangıç' kavramlarını geliştirdiği ilham verici "Sol Melankoli, Aktif Unutma ve Yeni bir Başlangıç" yazısını tavsiye edelim.

8 Bu elbette ki 80 öncesi sol hareketlerin "şenliksiz" olduğu anlamına gelmiyor. En bilinen örnekler olarak Zap'a yapılan Devrimci Gençlik Köprüsü, Devrim için Hareket Tiyatrosu ya da Fatsa ve 1 Mayıs Mahallesi deneyimleri politik eylemliğin performatif, bedensel, duygulanımsal boyutunu güçlü bir şekilde gösterir.

(cultural activism-Trapese Collective, Fırat ve Kuryel, 2011), kültür-bozumu/karıştırması (culture-jamming-Dery, 2007; Lasn, 2000), eros efekti (the eros-effect –Katsiaficas, 1989), etik gösteri (ethical spectacle-Duncombe, 2007), müdahalecilik (interventionism-Sholette ve Thompson, 2004), iletişim gerillası (kommunikationsguerilla) veya oyuncu gerilla (Spaßguerilla-Autonome A.F.R.I.K.A. Gruppe, 1997), yaratıcı/oyuncu direniş, taktiksel eğlence (tactical frivolity-Evans, 2003), taktiksel medya (tactical media- Garcia ve Lovink, 1997), radikal alay... Bunlar, köklerini sanat tarihi içerisinde bulmak yerine, kolektif özgürlükçü tahayyüllerin neşeli ve radikal yeraltı tarihinin içerisinden yeniden icat edilen kolektif eylem biçimlerini tanımlamak için önerilen kavramlardan sadece birkaçı. Lemoine ve Ouardi'nin "artivizm" olarak adlandırdıkları bu tür kolektif eylemler,

"[...] aktivist sanatçının sanatıdır. Bazen hiç sanatçısı yoktur ama onu icra eden militanlar vardır. Angaje olan ve angaje eden bir sanattır, harekete geçirmeye çalışır ve tavır almaya yönlendirir. Eylemin ve değişimin araçlarını önerir. Queer nasıl kadının ve erkeğin ötesinde bir üçüncü cins ise, artivizm de estetik ve politik arasında üçüncü bir terimdir... Propaganda sanatı ya da ifşa etme sanatının tersine artivizm, yaratıcılığın, hayal gücünün, mizahın, yoldan çıkarmanın ve oyunun gücüne güvenerek eylem ve direniş biçimleri icat eder ve deneyimler. Avangardın çocuğu ve aynı zamanda yüzyıllardır isyanı besleyen karşı kültürlerin, popüler kültürlerin, şenlikli protesto repertuarının da mirasçısıdır" (2010: 5).

Sanat ve siyaset arasında kurulan tarihsel disipliner ayrışmayı yıkan, sanatçı ve aktivist kimliklerini reddeden, çokça militan ama her zaman estetik, bazen doğrudan, ara sıra dolaylı bu eylemler, 19. yüzyıl proleter kamusallığından Bahtin'in ortaçağ karnavallarına, Industrial Workers of the World'un (Wobblyler) coşkulu şarkılarından, ezilenlerin festivali Paris Komünü'ne, 17. yüzyıl çitleme karşıtı Levellers ve Diggers hareketlerinden avangard sanat, dada, ve sürrealistlere ve elbette ki Situasyonist Enternasyonel'den Provo ve Yippiler'e kadar uzanan devrimci mirasın bugünkü izdüşümleridir. Raoul Vaneigem'i (1998) takip eder görünen bu deneysel ve performatif eylemler, her türlü haz ve tatmini "devrim" uğruna feda eden anlayışı kapitalist mantığın ayna yansıması olarak kabul eder ve devrimin coşkusunu toplumsalın her alanına ve anına yaymaya çalışır. Bu tarihsel "taktik çantası"nın günümüz aktivistlerine sağladığı en önemli araçlardan biri de toplumsalın yeniden üretildiği rutin eylemlerin ve yapıların (ki buna halihazırdaki devrimci örgütlenme modelleri, eylem taktikleri, devrim fikri de dahildir) alay ve eğlence yoluyla tersine çevrilerek ifşa edilmesi ve bu yolla yerine yeni ve özgür bir toplumun nüvelerinin ortaya çıkarılması fikridir.

Gerald Raunig alternatif küreselleşme hareketleri bağlamında ortaya çıkan sanatsal-politik pratiklerin, sanat ve aktivizm arasındaki ikiliği nihayet geride

bırakmış gibi göründüklerini söyler. Bu eylem biçimlerinde "sanat tarihinin ya da güncel sanat pratiğinin yöntem ve stratejilerinin" izini sürmek mümkündür (2002), zira bu tür kolektif eylemler çağdaş sanat pratiklerine yakınlaşan bir biçimde bedenin ve duygulanımların siyasi imkânlarını araştırırlar. Bu yakınlaşmayı tartışmaya açmak için öncelikle kolektif eylemin "ne yaptığına" odaklanmak uygun olur. Sanatçı Hito Steyerl'e göre kolektif eylem iki ayrı fakat bağlantılı seviyede eklemlenen bir süreçtir. Yazarın protestonun eklemlenmesi adını verdiği bu süreç,

"[b]ir yandan, protesto için bir dilin bulunmasına, yani siyasi protestonun seslendirilmesine, söze dökülmesine ya da görselleştirilmesine işaret eder. Fakat diğer yandan, bu kavram kombinasyonu, protesto hareketlerinin yapısını ya da iç organizasyonunu belirler. Başka bir deyişle, farklı öğeler, iki değişik şekilde birbirine bağlanmaktadır: ilki semboller seviyesinde, diğeri ise siyasi güçler seviyesinde gerçekleşmektedir. Farklı öğelerin arzu edilmesi ve reddedilmesi, çekilmesi ve itilmesi, çatışması ve yakınsaması, her iki seviyede de gözler önüne serilir. Protestoyla ilişki içerisinde, eklemlenme sorunu, sadece protestonun ifadesinin organizasyonu için değil, organizasyonunun ifadesi için de geçerlidir" (2002).

Protesto bir yandan sembolik seviyede bir itilafın dile getirilmesini, görülür ve duyulur olmasını içerirken diğer yandan farklı ve çatışan güçlerin bir araya getirilmesini sağlayarak hareketlerin organizasyonu ve yapılanması seviyesinde kurucu bir nitelik taşır. Her iki anlamda da protesto bir ifadedir ve bu ifade çeşitli toplumsal katmanlara yönelir: hareketin kendisine, diğer hareketlere, iktidara, hegemonik toplumsal ilişkilere, kamuoyuna ve medyaya. Steyerl, bu çoklu eklemlemeyi tanımlarken toplumsal hareketler literatürüne oldukça yabancı olan montaj kavramını kullanır. Montaj, farklı seslerin, görüntülerin, taleplerin, toplumsal güçlerin zaman-mekan koordinatları içerisinde organize edilmesi, kurgulanması ve düzenlenmesi yoluyla, bir kavram, düşünce, duygulanım ve çatışma ortaya çıkarır. Bir montaj edimi olarak kolektif eylem bedenleri, mekanları, arzuları, duygulanımları bir araya getirir; anlamını ve gücünü bütün bu ilişkiler arasında kazanır. Bu anlamda politik bir deneyim olarak protesto estetik bir boyuta sahiptir.

Burada kullandığınız anlamıyla "estetik" kavramı sanat istenci ve beğeni meselesine indirgenmediği sürece politik bir güç kazanır. Terry Eagleton estetiğin Baumgarten'le başlayan ve duyu ile tini uzlaştırmayı amaçlayan serüveninin, duyusallık karşıtı bir idealizm (Schopenhauer) ve iflah olmaz bir maddecilik (Kierkegaard) arasında kesin bir kutuplaşmayla sonuçlandığını söyler. Bu karşıtlığı aşmak için her şeyi sil baştan ama bu kez beden açısından ele almayı önerir: "En başa dönüp her şeyi –ahlakı, tarihi, politikayı, akılsallığı, bedensel bir temel

üzerinde yeniden kurmak mümkün olabilir mi?" diye sorar (2003:248). Ona göre modern çağın üç büyük estetikçisinin –Marx, Nietzsche ve Freud- ortaya koydukları tam da böyle bir tasarıdır. Marx çalışan bedenle, Nietzsche güç olarak bedenle, Freud da arzulayan bedenle bunu başarmayı dener. Kelimenin en eski ve özgün anlamıdır söz konusu olan. Aisthetikos, eski Yunancada "hisle algılanabilen" şey, Aisthesis ise duyumsal algı deneyimi anlamına gelir. Estetiğin başlangıçtaki alanı sanat değil gerçekliktir –cismani, maddi doğa. Bu yüzden "estetik bir beden söylemi olarak doğmuştur" (Eagleton, 2003:13). Tatma, dokunma, işitme, görme ve koklama yoluyla –bütün bedensel duyu mekanizmaları yoluyla- ulaşılan bir bilme ya da idrak biçimidir (Buck-Morss, 2004:115).

Eagleton'a göre, Marx 1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları'nın büyük bölümünü tarih ve toplumu bedenden yola çıkarak tanımlamaya ayırır. Ona göre sınıf savaşımlarının tarihi bedenin güçlerini ele geçirme ve denetleme savaşı, özel mülkiyet ise insanlığın kendi bedenine yabancılaşmasının duyusal ifadesidir (2003: 250). İnsanın sahip olduğu duyusal bolluk, kapitalist toplumlarda yerini tek bir mülkiyet dürtüsüne bırakmıştır. Bedenin duyularına yeniden kavuşması için özel mülkiyetin ortadan kalkması gerekir. Dolayısıyla estetik kendini ancak politikleştirerek gerçekleştirir. Böylelikle Eagleton estetik deneyimi bedensel, duyusal bir deneyim olarak anlamak için bir kapı açarken, estetik ve siyaset arasındaki burjuva ayrımını da ifşa eder. Bu yazının en başında verdiğimiz örnekler gibi, sanat ve siyaset alanında bu ayrımı koruyarak kurumsallaşan girişimlerden farklı olarak, bedenler kolektif politik eylem içinde bu ayrımı aşan bir deneyim yaşar. Eagleton'ın estetik tartışmasını aklımızda tutarak Temmuz 2005'te Gleneagles'ta gerçekleşen G8 zirve protestosunda dağıtılan bir kitapçıkta yer alan bir kolektif eylem deneyimini hissedelim:

"Bu tamamen fiziksel bir şey. Kollarındaki tüyler ürperiverir. Tüylerin diken diken olur. Omurganda bir gıdıklanma hissedersin. Kalbin gümbür gümbür atmakta. Gözlerin parlar ve bütün duyuların apaçıktır: görüntüler, sesler, kokular gittikçe yoğunlaşır. Birisi sana değip geçer, ten tene değer ve bir kıvılcım hissedersin. Genzindeki biber gazının keskin rahatsızlığına bile bağımlı hale gelirken bir damla su katıksız bir membadan çağlarmış gibidir. Kendini hayatında hiç görmediğin bir yabancıyla en içten muhabbeti ederken bulduğunda durumu hiç yadırgamazsın. [....] Herkes daha bir çekici. Sırıtmadan duramıyorsun. Beynin kim bilir ne tür bir endorfin üretiyor umurunda değil ve şahane hissedersin. Kolektivite bedenin derinlerine kök salar!" (Free Association, 2005).

Burada kolektif eylemde deneyimlenen estetik bedensel duygulanımların güçlü bir ifadesini buluyoruz. Bedensel sensoryumun özgürleştiği, dünyanın farklı algılandığı kolektif bedensel bir deneyim. Oysaki günümüzde politik eylemler -belki çatışma anları hariç- çoğu zaman aynının tekrarı olan, bedenlerin

ve seslerin anonimleştiği, mekanı ve bedenleri dönüştürmeyen pratikler olarak yaşanıyor. Bugün neoliberal uzlaşmaya karşı karşı hegemonya inşasını hedefleyen radikal siyaset tam da bu "anestetik" halet-i ruhiyeyi bozacak yeni eylem biçimleri arıyor. Eylemlerin yeniliği ise çokça vurgulananın aksine şenlikli olmaları ya da medyanın dikkatini çekmeyi amaçlamalarında değil, kolektif bedensel deneyimler, toplumsal ilişkiler, öznellikler, kolektif duygulanımsal rezonanslar üretmelerinde, yeni kamusallıklar, kamusal alanlar yaratmalarında yatıyor.

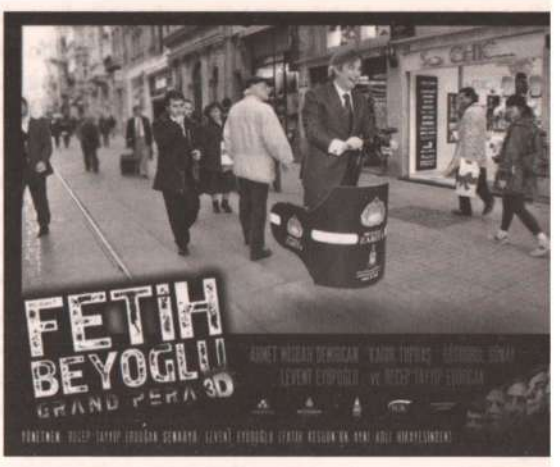
Buradan hareketle, bu yazıda, yukarıda zikredilen ve halihazırda oldukça kabarık olan literatüre yeni bir kelime eklemek pahasına, "estetik-politik eylem" kavramını kullanmayı öneriyoruz. Bu terim, kolektif eylemin bedensel duygulanımlar üzerinden ortaya çıkan dönüştürücü, antagonist, ihlal edici, sınır aşıcı politik potansiyellerini işaret ediyor. Böylesi pratikler protesto, isyan, işgal anları üretebilecekleri gibi fiziki mekanlar, örgütlenme ve direniş biçimleri olarak da somutlaşabilirler. Estetik-politik eylem, bedenleri duygulanım yoluyla yeni politik olasılıklara açarak yeni kamusallıklar üreten duygulanımları açığa çıkarır. Estetiği toplumsal alanın süregiden akışlarından, toplumsal ilişkiler bütününden ayırmayı reddeden bu eylem tahayyülü, Stevphen Shukaitis'in deyimiyle, kolektif yaratıcılık süreçleri içerisinde ortaya çıkan ilişkilere ve yoğunluklara odaklanır (2009: 100).

Emek Sineması: Eylem, Beden, Duygulanımsal Kamusallık

Bu kavramsal çerçevede, İstanbul'da Emek Sineması'nın yıkımına karşı ortaya çıkan kolektif eylemlerin "estetik-politik eylem" kavramının imkân ve sınırlılıklarının değerlendirilmesi için uygun bir tartışma zemini sağlayacağını düşünüyoruz. Bu örneğin seçilmesinin nedenleri arasında mücadelenin uzun bir sürece yayılmış, farklı politik öznellikler yaratmış, kentsel toplumsal hareketler için sembolik değer kazanmış olması kadar, eylemlerin sanat ve siyaset alanları arasındaki ilişkiselliği ortaya çıkaran, tartışan ve dönüştüren bir dinamik barındırıyor olması da yatıyor. Bunun yanı sıra, Emek eylemlerinin ayrıksı bir kamusallık deneyimi yaratmış olmasının çağdaş politik sanat alanında var olan kamusal sanat/kamusal alanda sanat tartışmalarına katkıda bulunacağını umuyoruz.

Emek Sineması yıllar boyunca film festivallerine, galalara, konser ve bir de 1 Mayıs kutlamasına ev sahipliği yapmış olan İstanbul'un en eski ve en büyük sinemalarındandır. Sinema 2009 yılında sessiz sedasız perdelerini kapatır.[9] 2010

9 Emek Sineması ismini, 1884 yılında mimar Alexandre Vallaury tarafından yapılan binada 1924'te hizmete giren Melek Sineması'nın Varlık Vergisi'ni takiben sinemayı yitiren sahiplerinden alınarak *Emekli Sandığı Genel Müdürlüğü*'ne devredilmesiyle alır. Emekli Sandığı sinemayı özel bir işletmeciye devreder. Sinemanın kapanmasının nedeninin 1993'de imzalanan yap-işlet-devlet sözleşmesi gereği Kamer İnşaat Şirketi'nin *Avrupa Kültür Başkenti projelerine yetiştirilmek üzere sunduğu proje*



yılında Uluslararası İstanbul Film Festivali'nin açılışında İsyanbul Kültür Sanat Varyetesi'nin protestosuyla başlayan "Emek Sineması Mücadelesi" zaman içerisinde kitleselleşerek kentsel dönüşüme karşı sürdürülen toplumsal muhalefetin sembollerinden biri haline gelir. Emek mücadelesi İstanbul'da giderek şiddetlenen kentsel dönüşüm süreçlerinin, 2010 Avrupa Kültür Başkenti projesi söylemleriyle yarattığı çelişkinin belirginleştiği bir dönemde ortaya çıkar. Mücadele temelde sermayenin sosyal sorumluluk, kültür ve sanat hamiliği görüntüsü altında kamuya ait mekanlarını yeni yatırım alanlarına çevirmesi sürecine odaklanmıştır. Süreç içerisinde ortaya çıkan "Emek Bizim" sloganı kamu yararı ve kararının üstünlüğü vurgusunu "Emek Sermayeyle Uzlaşmayacak" sloganı ise kültür alanı ve ekonomik alanın mücadelelerinin eklemlenmesi gerektiği düşüncesini belirginleştirir. Söylemlerini böylesi bir eksen içerisinden kuran mücadele, geleneksel kitlesel yürüyüşlerden, sokak işgaline, film gösterimleri ve sokak şenliklerine farklı biçimlerde ortaya çıkan kolektif eylemlerle bu söylemi aşan, estetik, duygulanımsal kolektif bir kamusallık deneyimi ortaya çıkartır. Bu nedenle mücadelenin biçimi içeriği aşarak, kolektif eylemin bir talebin gerçekleştirilmesine odaklanan tekil bir edim değil; yeni toplumsal ilişkiler ve öznellikler üreten kurucu bir süreç olduğunu gösterir.[10]

Mücadelenin mobilize edici aktörü olarak görünen İsyanbul Kültür Sanat Varyetesi Türkiye'nin en güçlü sermaye gruplarından birinin sanat kurumu olan

olduğu ortaya çıkar. Emek Sineması'nın binasının yerine bir AVM yapılmasını ve sinemanın "yıkılmadan sökülerek" AVM'nin en üst katına taşınmasını öngören proje Anıtlar Kurulu'ndan onay alır. 5366 sayılı "Yıpranan Tarihi ve Kültürel Taşınmaz Varlıkların Yenilenerek Korunması ve Yaşatılması" adlı kanun çerçevesinde Emek ve Cercle D'orient kompleksinin içerisinde yer aldığı ada 2006 yılında yenileme alanı ilan edilir. Mayıs 2011'de 9. İstanbul İdare Mahkemesi öngörülen projenin durdurulmasına karar verir. Ancak, bilirkişi raporunda projenin kültür dokusuna uygun olmadığının belirtilmesine rağmen mahkeme 1 Aralık 2011'de raporu hiçe sayarak durdurma kararını iptal eder.

10 Umut Kocagöz "Tekel Çadır Direnişinin" güvencesizliğe karşı ortaya çıkan Tekel mücadelesinin taleplerini aştığını, bu kolektif eylem biçimin biyopolitik bir mücadele hattı açtığını belirtir. Benzer bir süreç Emek Sineması mücadelesi için de geçerlidir.

İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı'nın (İKSV) adını ve logosunu "çalıntılayarak" ortaya çıkar. Bu oyuncu taktik Emek mücadelesinin stratejilerine dair fikir veren ilk eylem olarak kabul edilebilir. Varyete ekibinin 29. Uluslararası İstanbul Film Festivali'nin (2010) açılışında Kültür ve Turizm Bakanı'nın konuşmasını kesintiye uğratan borazan sesleri, ertesi gün Yeşilçam Sokak'ta düzenlenen "çakma" festival açılış töreni ve ardından gerçekleştirilen film gösterimi Emek Sineması'nın yıkılmasına karşı verilen mücadelenin miladı sayılabilir.[11]

Varyete, rasyonel söylem ve Habermasçı anlamda iletişimsel eylem üzerine kurulduğu var sayılan kamusal alana oyuncak bir borazandan çıkan "zaaart" sesiyle girer. İktidarın olduğu kadar toplumsal muhalefetin de ürettiği söylem dizgesinde de yeri olmayan, abes, anlamsızlığı kendinden menkul, fakat meramını doğrudan ifade eden bir "sesle" kurguyu bozar. Böylece iktidarın dil ve imgelerle olduğu kadar bedenler, duyular aracılığıyla aktarılan kesintisiz söylemini kesintiye uğratır. "Zengin hanımefendiler mücevherlerini şıkırdatırken ve beyefendiler kravat iğnelerini düzeltirken"[12] kurulmuş olan toplumsal uzlaşma, kolayca zapt edilemeyecek bir gürültüyle bozulur. Böylece, gürültü aracılığıyla yaratılan duyusal çatışma muktediri görünür kılar, neşeli bir antagonistik çatışma alanı açarak safları belirler. Bu doğrudan müdahale, daha sonra kolektif eylemlerle kurulacak duygulanımsal kamusallığın ilk habercisidir ve egemen uzlaşmayı bozduğu ölçüde muhalefeti güçlendirir. TMMOB İstanbul Büyükkent Şubesi ÇED Danışma Kurulu Sekreteri ve Yenileme Kurulu üyesi Mücella Yapıcı bu durumu şöyle özetler: "Biz burada aylardır bu hukuksuzluğu duyuramadık ama bir borazan sesi insanlara bunu fark ettirdi... Demek ki bazen o küçücük borazan sesi bile insanları uykudan uyandırabiliyormuş. Demek ki işimiz çok da zor değil."[13]

Bu örnek bize, "bir direniş olmak yerine çatışma eksenini dönüştüren, iktidarın oyunu dışına çıkan, iktidarın tahayyül edemediği yeni bir oyunun kurallarını belirleyen" estetik- politik bir eylem biçimini gösterir (Gambetti, 2007: 51). Böylesi bir eylem tahayyülü Emek mücadelesinin kamusal mekanı üretme ve bu mekanla bağlantılı kamusallık kurgusunun ayrılmaz bir parçasıdır. Emek Sineması eylemleri, İstanbul bazlı pek çok muhalif hareket gibi Taksim Meydanı ve Galatasaray Lisesi arasında uzanan aralıkta, Herbert Marcuse'un (1969) iktidarın muhalefet üzerinde kurduğu "baskıcı hoşgörünün" mekanı olarak anlaşılabilecek,

---

11 "Çakma" açılış töreni için Emek Sineması'nın tekrar açıldığını ve festival açılışının burada kutlanacağını haber veren, Film Festivali afiş ve broşürlerinin görsel duygusunu ve tipografisini taklit, logosunu tahrif eden bir açılış davetiyesinin dolaşıma sokulduğunu belirtelim.

12 emeksineması.blogspot.com/2010/04/emek-bizim-istanbul-bizim.html

13 emeksineması.blogspot.fr/search?updated-max=2010-05-03T06:37:00-07:00&max-results=7&start=21&by-date=false

İstiklal Caddesi'nde gerçekleştirilir. Fakat, sinemanın tam da bu hattın orta yerinde bir ara sokakta yer alması, bugün artık gelenekselleşmiş eylem güzergahına sıkışmış muhalefetten farklı olarak hedefinin civarında olma şansı verir. Eylemleri ayırt edici kılan sinemanın sokağı Yeşilçam'ın mesken tutulması, sokağın eylemin faili haline getirilmesidir. "Çakma" festival açılışı, film gösterimleri, "Plastik Lale" ödül töreni, bir ay boyunca her Pazar gerçekleştirilen "Emek Sineması'nı geri alma şenlikleri", "1. Geleneksel Emek Sineması Şenliği" konserleri, "Tekrar Merhaba 1 Mayıs" kutlaması, sinemanın nasıl kullanılacağının tartışıldığı açık sokak forumu gibi eylemler kamusal mekan olarak sokağı kolektif pratiklerle "yaşam alanına" çevirmeyi hedefler. Bu tip eylemler, sokakları müşterek alanlar olarak sermaye ve siyasi iktidardan geri almak kadar sokakta yeni toplumsallıklar yaratmayı da amaçlayarak kalıcı ve kurucu bir sosyomekansal pratiğin icat edilmesine çalışır.

Bu pratikleri icat etmeye çalışan özne kimdir? Yukarıda bahsettiğimiz

gibi mücadeleyi tetikleyen ve daha sonrasında da sürekliliği sağlayan grup İstanbul Kültür Sanat Varyetesi'dir. Eylemlerin tarihini, biçimini, yerini belirleyen, çağrıları ve basın açıklamalarını yazan yine bu gruptur. Zamanla farklı aktörler (Sinema Yazarları Derneği, Mimarlar Odası, Kamusal Sanat Laboratuvarı, İMECE Toplumun Şehir Hareketi, vb.) çağrı ve açıklamalara katılsalar da bu ortaklaşma hiçbir zaman bir platform halini almaz. Buna rağmen Varyete, özellikle Yeşilçam Sokak'taki eylemlerde, belirleyicilikten ziyade düzenleyici bir niteliğe sahiptir.[14] Varyete eylemin altyapısını bir araya getirir (film gösterimleri için elektrik, perde vb. sağlamak gibi), bunun dışında eylemler katılımcılıktan ziyade birlikte üretmeye dayanır. Yani, kim ne yaparsa eylem o olur. Bu örgütleme tarzının Sitüasyonist Enternasyonel'in "inşa edilmiş/oluşturulmuş durum" nosyonuna

14 Belki de isminden kaynaklı olarak (alışılagelmiş şekilde platform, girişim, dernek vb bir yapıya işaret etmemesi, "dokunma", "hayır" diyerek karşı çıktığı meseleyi merkeze almaması) Varyete'nin ne/kim olduğu konusunu oldukça muğlak bırakır. Bu nedenle mücadelenin klasik sol muhalefetle özdeşleştirilmediğini ve bu durumun hareketin anonimleşerek, farklı kesimler tarafından sahiplenilmesini ve kitleselleşmesini sağladığını söylemek mümkün.

yaklaştığını söyleyebiliriz. Kavram "[b]irleştirici bir çevrenin ortaklaşa örgütlenişi tarafından bilinçli ve somut bir biçimde oluşturulmuş bir yaşam anı, bir olaylar oyunu" olarak tanımlanır ve duruma "maruz" kalanların izleyiciden, katılımcıya oradan da yaşayana dönüşmesi amaçlanır (Situationist International, 1981: 45). Bunun için Sitüasyonistler karşılaşmaları yaratacak alanları açacak örgütleyiciler (hatta yönetmenler) haline gelirler. Varyete de benzer şekilde eylemlerin formunu belirler, altyapıyı hazırlar ve eyleyicilerin arasına karışır. Bu bakımdan, Varyete aslında Sitüasyonist yönetmenden ziyade bir teknisyendir. Bunun yanı sıra ve belki de daha önemlisi, Varyete insanların arzularını müşterekleştirir, başka bir deyişle, özel bireysel görünen arzuları örgütler. Ya da Deleuze ve Guattari'nin sözleriyle arzuyu özgürleştirir: arzuyu özel fantezilerin kördüğümünden çıkartarak, toplumsal bedende kesintiye uğramadan kolektif olarak ifade edileceği bir şekilde harekete geçirir (1995: 63). Bu arzunun harekete geçirildiği bedene kamu, ortaya çıkardığı geçici zaman-mekan-beden müşterekleşmesine de kamusallık diyeceğiz.

Bu noktada öncelikle eylemlerin çağrı metinlerinden ve basın açıklamalarından yola çıkılarak "kamu" kavramının nasıl tanımlandığına bakalım. Bu metinlerde Sosyal Güvenlik Kurumu mülkiyetindeki sinemanın aslında kullanıcılara ait olduğu vurgusu ön plana çıkarken, kamunun devlet erkini değil, bizzat mekanın kullanıcılarını imleyen bir kavram olduğu vurgulanarak, bu mekan üzerindeki her türlü tasarruf hakkının ve inisiyatifinin kullanıcılarda olduğu sık sık tekrarlanır.[15] "Kamu biziz!" ifadesi kendisini eylemde gerçekleştirir; yani kamu olan kolektif eylem içerisinde belirir. Kamuyu harekete geçiren nedenler öncelikle, Henri Lefebvre'in (1991) terimleriyle ifade edecek olursak, kullanıcıların somut mekanın kullanımı üzerinden yarattıkları temsili mekan kurgularının tehdit altında olmasıdır. "Çocukken seyredilen ilk film", "sinema salonundaki ilk öpüşme", "Emek fuayesinde kurulan hayaller", "Film Festivali günleri ve geceleri" ve "12 Eylül darbesinden sonra kutlanan ilk 1 Mayıs buluşması" sıklıkla dile getirilen bireysel anlatılardır. Bu tekil anlatılar, kullanıcıların somut mekanla ilk elden kurdukları bedensel ve duygulanımsal deneyimlerinden oluşan bir direniş dili yaratır. Fakat bu perspektif nostaljik, romantik ve muhafazakâr bir geçmişe işaret etmek yerine bugünkü mücadeleyi anlamlı ve mümkün kılan bir "şimdiki zaman"

---

15 Örneğin: "Bir kez daha tekrar ediyoruz, haksız ve hukuksuz bir şekilde sermayeye devredilen Emek Sineması ve Serkildoryan binası Sosyal Güvenlik Kurumu'na, yani kamuya, yani bizlere aittir! Bu alan üzerindeki her türlü kullanım hakkı kamunundur ve kolektiftir. Bu nedenle nazarımızda meşru ve esas olan devlet kurumlarının ve şirketlerin çıkarları değil, kamunun yararı ve kararıdır." "24 Aralık eylemi basın açıklaması metni" emeksineması.blogspot.com/2011/12/24-aralk-eylemi-basn-aklamas-metni.html

kipi taşır.[16] Böylece kamu, eylemde kurulan ve kendisini bireysel deneyimleri ve arzuları müştereklestirerek tanımlayan kolektif bir özne olarak ortaya çıkar.

Bu öznenin kurduğu ve kurulduğu mekan olan Emek Sineması'nın "eşiği", daracık Yeşilçam Sokak, öncelikle film endüstrisi için taşıdığı simgesel önem nedeniyle de toplumsal önemi olan sokaktır. Sinemaya açılan, sinemanın açıldığı bu küçük sokaktaki eylemler uzun bir süre hemen yanı başında yükselen Demirören AVM'nin inşaatının gölgesinde daha sonra alışveriş merkezinin ışıkları altında ve her daim Emek Sineması'nın kapalı kapıları önünde gerçekleşir. Sokağa yığılan yüzlerce insan Emek'ten Demirören'e gerilen iple kurulan sinema perdesinde film izlerken, Sinema kapısının önüne kurulan konser sahnesi önünde dans ederken ya da forum çadırında konuşurken gelip geçilen sıradan sokağı yeniden biçimlendirir. Tahrir momentini takiben küresel ölçekte ortaya çıkan protesto döngüsünü tartıştığı "Bodies in Alliance and the Politics of the Street" (2011) makalesinde Judith Butler bu eylemlerde beden ve fiziki mekan arasındaki ilişkisellik üzerinde durur. Arendt'in eylem teorisinden yola çıkan Butler, Arendt'e kamusallığın eylemden önce var olmadığı, ancak kolektif eylemle kurulduğu konusunda katılır; fakat bu eylem teorisinin bedeni ve mekanın maddiliğini görmezden geldiğini belirtir. Butler'a göre mekan her zaman kolektif eylemi mümkün kılan maddi bir dayanak olarak görülür, ancak mekanın da kolektif eylem vasıtasıyla bir araya getirildiğini ve üretildiğini de unutmamamız gerekir: "Kamusal toplanma ve kamusal ifadeleri mümkün kılan maddi koşulların varlığı konusunda ısrarcı olduğumuz kadar, toplanma ve konuşmanın kamusal mekanın maddiliğini nasıl yeniden şekillendirdiğini ve maddi ortamın kamusal niteliğini nasıl ürettiğini ya da yeniden ürettiğini de sormalıyız" (2011). Benzer doğrultuda,

16 Örneğin "Fakat bizler, İstiklal Caddesi'nde heyula gibi yükselen Demirören AVM'nin devasa gölgesiyle bile yok edemeyeceği hafızamızda hâlâ Saray Sineması'nı taşıyoruz, unutmuyoruz! Emek Sineması'nda seyrettiğimiz ilk film kadar 1987'de yine burada gerçekleştirilen 1 Mayıs kutlamasını da hatırlıyoruz. Hatırladığımız için bugüne sahip çıkıyoruz." "17 Nisan'da Emek Sineması'nı geri alıyoruz!" emeksinemasi.blogspot.com/2011/04/17-nisanda-emek-sinemasn-geri-alyoruz.html

Yeşilçam Sokak sadece eylemi mümkün kılan bir fiziki bir destek değil, eylemle kurulan, eyleyen bedenlerle birlikte kamusallaşan bir alandır. Peki nasıl bir kamusallık inşasından bahsediyoruz?

İlk bakışta kendini kamu olarak tanımlayan, Butler'ın ifadesiyle ittifak halinde olan bu bedenlerin meselesi Emek Sineması'nı yıkımına karşı çıkmaktır. "Emek Bizim İstanbul Bizim! Yıktırmıyoruz!" sloganı tam da böylesi kesin bir "hayır"ın ifadesidir. Ancak, eylemlerin biçimi ister konser, ister forum, ister film gösterimi ya da sadece sokakta olmak şeklinde olsun, tepkisel "hayır"ı olumlayıcı ve kurucu bir deneyime çevirir. Eylemlerde mesele artık yıktırmamak değil, sinemayı geri almaktır. Meral Özbek'i takip ederek kamusallığı "[....] özyönetimi hedefleyen ve karşılıklılığı mümkün kılan eşit katılım ve özgür söylemin alanı" olarak tanımlarsak kamusal alan "sadece egemen devlet baskısına değil, aynı zamanda kaçınılmaz olarak sermaye egemenliğine ve kar mantığına karşı da kurulmak durumundadır" (Özbek, 2004b: 34). Yeşilçam'da benzer saiklerle siyasi iktidarın kararına ve sermayenin kâr mantığına karşı bir araya gelir eylemciler ve sokağı başka türlü bir toplumsallığın alanına dönüştürürler. Dört bir yanı pankartlar ("Doğrudan Demokrasi Pek Yakında Sinemalarda", "Emek Bizim İstanbul Bizim"), duvar yazıları ("Yıkıl Karşımızdan Demiröreri", "Emek Sermayeyle Uzlaşmayacak"), ve şablonlarla ("2 Mayıs 2010. Emek Sineması Hâlâ Burada. Yıkmak İstiyorlar, Yıktırmıyoruz") kaplanmış, Mobese kameraları tahrip edilmişken sloganlarla çınlayan ya da sessiz sedasız bir film izlenirken, alkış ve çığlıklarla sinemanın tabelası üzerine çöreklenmiş reklam tabelası indirilirken, sokak geri alınmış gibidir. Buna rağmen, sokağı işgal ederek açan, özgürleştiren, kamusallaştıran bu eylemler sadece bir ele geçirme, arındırma mantığı taşımaz. Sermaye mantığına karşı başka değerlerin üretildiği dayanışmacı, paylaşımcı, üretici toplumsal ilişkiler üzerinden yeni bir kamusallık tahayyülünün nüvelerini buluruz bu eylemlerde.

Ama daha önemlisi eylemde vücuda gelen kamusallık sadece eşit katılım ve özgür söylemi mümkün kılan bir deneyim olarak tanımlanamaz. Burada ortaya çıkan, bir arada eyleyen bedenlerin ortak bir mekanı, farklı toplumsallıkları yaratma kapasitelerindeki artıştır. Böylesi bir kamusallık tanımı elbette klasik kamusal alan tartışmalarında -Habermas'tan Arendt'e- serimlenen kurgudan oldukça farklıdır. Duygulanımsal kamusallık olarak nitelendirebileceğimiz bu kolektif deneyim, bedenden bedene intikal eden, bedenler arasında bir anlam yaratma süreci olarak anlaşılabilir. Sokağı pankartlarla donatırken, Demiröreni AVM'nin kepenkleri inerken, ayazda battaniyeler altında Ekümenopolis filminin sokak galasında "rantsal dönüşüme" karşı slogan atarken, bir şarkıyı ya da marşı hep beraber söylerken sokak müşterek bir mekan haline gelir. Bu nedenle, Emek Sineması mücadelesi siyasallığını salt eylemlerin içeriği (siyasal iktidar ve sermayenin kamusal mekanlara el koymasına karşı çıkma) nedeniyle kazanmaz.

Duygulanımsal kamusallık deneyimi, bedenlerin politik imkânlarını, yani dönüşüm potansiyelini ortaya çıkararak bedenlerin dönüşümü yoluyla eylemlerin sürmesini sağlar; böylece eylemlere temel gücünü verir.

Elbette ki bu eylemlerin Guy Debord'un tanımladığı şekliyle gösteriye dönüşme riski taşıdığı notunu da düşmeliyiz. Stephen Duncombe, *Dream: Re-Imagining Progressive Politics in an Age of Fantasy* (2007) kitabında, muhafazakar/sağ siyasetin insanların duygu, arzu ve fantezilerine seslenmeyi başardığı ölçüde kitlesel bir politik seferberlik oluşturduğunu, aydınlanma mantığı içerisinde eylemeye devam eden solun ise yaratıcılık ve hayal gücünün mobilize edici gücünden bihaber olduğunu söyler. Duncombe'a göre solun yapması gereken, meta gösterisinden ve popüler kültürden teknikler ödünç alması ve böylece kitlelerin ruhuna seslenen arzu dolu yeni, katılımcı, şeffaf, açık uçlu bir "etik bir gösteri" yaratmayı hedeflemektir. Fakat bu haliyle, Duncombe'un "karşı gösterisi"yle Debord'un gösterisi arasında incecik bir çizgi vardır. Estetik-politik eylemin sermayenin değer pratiklerinden farklı özgürleştirici müşterek değerler, arzular, duygulanımlar üretme potansiyeli bu incecik çizgi üzerinde salınır.

Şüphesiz Emek eylemleri de benzer bir risk taşımaktadır. Lauren Berlant'ın belirttiği gibi normatif kamusal alan, insanların sürekli müzakere altında olan ortak varoluşlarına bağlandıkları duygulanımsal bir dünyadır. Bu dünyada siyaset, ideoloji ya da siyasadan ziyade birlikte siyasal hissetmenin ortak duygulanımına dayanır; kitlesel dinleyicilere hâlihazırda duygulanımsal bir ortamı paylaştıklarını, burada ve şu anda mevcut olan daha mahrem daha güvenli ve daha iyi bir dünyayı deneyimlemekte olduğunu tasdik ettirir (2011: 224-5). Elbette ki Emek eylemleri Berlant'ın "bedenin derinliklerine işlenen politik duyguların neoliberal orkestrasyonu"na (262) dayanan kamusal alanına karşıt bir kamu ve kamusallık deneyimi ortaya koymakta. Fakat bu deneyimin kendisinin bir amaç haline gelmesi, siyasalın bedensel, duyusal ve duygulanımsal olduğu kadar uzun erimli ve stratejik bir düşünce olduğunu gözden kaçırma tehlikesini taşır. Bu nedenle Emek mücadelesi eylemlerini idealize etmeden, fakat Butler'ın dediği gibi (2011) "idealize edilen anlara dair şüpheci olmak için pek çok nedenimizin olduğunu ama idealleştirmeye karşı da tamamen ihtiyatlı yaklaşan her türlü analize karşı da tedbirli olmak için nedenlerin de bulunduğunu" akılımızda tutarak, bu tür eylemlere, imkânlarını ve olanaklarını olduğu kadar sınırlılıklarını ve ikilemlerini de hesaba katarak yaklaşmayı önemli buluyoruz.

Bitirirken

Gerald Raunig'e göre (2002) alternatif küreselleşme hareketleri bağlamında ortaya çıkan sanatsal-politik pratikler, sanat ve aktivizm arasındaki ikiliği aşarak "ne sanat alanının ne de dar anlamıyla politik alanın parçası olan yeni bir çapraz

hareketler bölgesi" yaratırlar. Bu yazıda tekil bir örnek üzerinden tartışmaya açtığımız estetik-politik eylemler tam da böylesi çapraz hareketler alanı açmaya yeltenirler. Diğer taraftan bugün artık şenlik, provokasyon, skandal, şok, aşırılık ve sınır aşımı gibi kavramların kültür ya da yaratıcı endüstrilerinin taleplerinin arasında yer aldığını biliyoruz. Bu durumun çağdaş sanatın ürettiği estetik deneyimi olduğu kadar toplumsal muhalefetin direniş estetiğini de etkilediği bir gerçek. 1996 yılında Jean Baudrillard'ın "Sanat Komplosu" başlıklı makalesinde çağdaş sanata yönelttiği "günümüzde reklamlara damgasını vuran mizah, ironi ve göz boyayan eleştiriler sanat dünyasını istila etmiştir" (2006: 28) eleştirisi toplumsal muhalefetin ürettiği dile de yönlendirilebilir. Estetik-politik eylem kendiliğinden özgürleştirici değildir fakat hem sanat alanını hem de siyaset alanını çaprazlayarak özgürleştirme potansiyeli taşır. Bunun en açık kanıtı her iki alanın da çağdaş tartışmalarının benzer pratikler üzerine yoğunlaşmasında görülebilir. Estetik-politik eylemler tam da bu zeminde, bedenlerin eylem sırasında birlikte ürettikleri duygulanımsal bilgide hayat bulur, tanımları, kimlikleri, sınırları aşar. Yeni beden-zaman-mekan müştereklikleri kurarak hayal gücünü serbest bırakır. Hayal gücünün herkese ait bir politik meleke olduğunu ortaya koyabilmek için bu tartışma sürdürülmeye değer. Bu tartışma, her şeyden önce çağdaş sanat pratiklerinin geleceği belirleyecek sorulara, özgün cevaplar verebilme umudunu barındırıyor.

KAYNAKÇA

Argın, Ş. (2003) "Sol Melankoli, Aktif Unutma ve Yeni bir Başlangıç", *Birikim*, 165, 39-45.

Argın, Ş. (2009) "Daralan Kamu, Buharlaşan Siyaset ve Çıkış İmkânları" *Red Thread*, s. 1, red-thread.org/tr/makale.asp?a=14 (23. 06. 2012).

Autonome A.F.R.I.K.A. Gruppe, Blisset, L. ve Brünzels, S. (1997) *Handbuch Der Komunikationsguerilla*, Hamburg: Verlag Libertäre, Verlag der Buchläden Schwarze Risse/Rote Strasse.

Berlant, L. (2011) *Cruel Optimism*, Duke University Press.

Bischop, C. (2007) "Antagonizma ve İlişkisel Estetik", Tan, P. ve Boynik, S. (der.) *Olasılıklar, Duruşlar, Müzakere: Güncel Sanatta Kamusal Alan Tartışmaları içinde*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 31-53.

Baudrillard, J. (2006) *Sanatın Komplosu*, Elçin Gen-Işık Ergüden (çev.), İstanbul: İletişim.

Bora, T. (2010) "Muhalefet, Protesto, Gösteri, Gösteriş", *Sol, Sinizm, Pragmatizm* içinde, İstanbul: Birikim Yayınları, 111-120.

Bourriaud, N. (2005) *İlişkisel Estetik*, Saadet Özen (çev.) İstanbul: Bağlam Yayınları.

Buck-Morss S. (2004) *Rüya Alemi ve Felaket*, Tuncay Birkan (çev.), İstanbul: Metis.

Butler, J. (2011) "Bodies in Alliance and the Politics of the Street", eipcp.net/transversal/1011/butler/en (23.06.2012).

Day, G., Edwards, S., ve Mabb, D. (2010) "'What Keeps Mankind Alive?': The Eleventh International Istanbul Biennial. Once More on Aesthetics and Politics", *Historical Materialism*, 18 (4), 135-17.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1995) "Capitalism: A Very Special Delirium", Lothringer, S. (der.) *Chaosophy* içinde, New York: Semiotexte.

Dery, M. (2007) "Culture Jamming: Hacking, Slashing and Sniping in the Empire of Signs," project.cyberpunk.ru/idb/culture_jamming.html (23.06.2012)

Direnistanbul Koordinasyonu (2009) "IMF, Dünya Bankası, Bienal ve Zaaaaaart! Hamlesi" *Mesele*, s. 34.

Direnistanbul Kültür Komiserliği (2009) "Direnal-İstanbul Direniş Günleri Kavramsal Çerçevesi: İNSAN NE-SİZ YAŞAYAMAZ?", direnistanbul.wordpress.com/2009/09/04/direnal-istanbul-direnis-gunleri-kavramsal (23. 06. 2012).

Duncombe, S. (2007) *Dream: Re-imagining Progressive Politics in an Age of Fantasy*, New York and London: The New Press.

Eagleton, T. (2003) *Estetiğin İdeolojisi*, Ankara: Doruk Yayınları.

Evans, K. (2003) "It's Got to Be Silver or Pink: On the Road with Tactical Frivolity" Notes From Nowhere (der.) *We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism* içinde, London: Verso, 290–296.

Evren, S. (2010) "Halil Atındere ile Fikirler Suça Dönüşünce Sergisi Üzerine Konuşma" *Fikirler Suça Dönüşünce Sergisi Kataloğu* içinde, İstanbul: Art-İst, 12-23

Evren, S. (2009a) "Ne Seninle Ne Sensiz: Ortodoks Sol İle Güncel Sanat Alemi Arasındaki Çatışmaların Türkiye'de Siyaset-Sanat İlişkileri Üzerindeki Etkisi Ve 11. İstanbul Bienali" "İnsan Neyle Yaşar?" metinler içinde, İKSV, İstanbul, 353-364.

Evren, S. (2009b), "WHW Bienali Dolayısıyla Sol Muhafazakarlığın Eleştirisi", *Birikim*, s. 247, 85-93.

Felshin, N. der. (1994) *But Is It Art? The Spirit of Art as Activism*, Washington: Bay Press.

Fırat, B.Ö ve Kuryel, A. der (2011) *Cultural Activism: Practices, Dilemmas, and Possibilities, Thamyris/Intersecting*, Amsterdam ve New York.

Free Association (2005) "Event Horizon", freelyassociating.org/event-horizon (23. 06. 2012).

Gambetti, Z. (2007) "Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi" *Birikim*, s. 217, 46-54.

Garcia, D. and Lovink, G. (1997) "The ABC of Tactical Media," www.ljudmila.org/nettime/zkp4/74.htm (23.06.2012).

Harutyunyan A., Özgün, A., ve Goodfield, E. (2011), "Event and Counter-Event: The Political Economy of the Istanbul Biennial and Its Excesses", *Rethinking Marxism* 23 (4), 478-495.

Kanngieser, A. (2011) "Breaking out of the Specialist 'Ghetto': Performative Encounters as Participatory Praxis in Radical Politics", Fırat, B.Ö. ve Kuryel, A. (der.) *Cultural Activism: Practices, Dilemmas, and Possibilities* içinde, Amsterdam ve New York: Rodopi, 115-136.

Katsiaficas, G. (1989) "What Is the Eros Effect?" www.eroseffect.com/articles/eroseffectpaper.pdf (23.06.2012).

Kocagöz, U. (2010) "İçeriği Aşan Biçim: Ankara Direnişi", *Birikim*, s. 251-252, 94-97. Komunikationsguerilla, Hamburg: Verlag Libertäre, Verlag der Buchläden Schwarze.

Kosova, E. (2007) "Dışarı Çıkma Cesareti" Tan, P. ve Boynik, S. (der.) *Olasılıklar, Duruşlar, Müzakere: Güncel Sanatta Kamusal Alan Tartışmaları içinde*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 79-82.

Lasn, K. (2000) *Culture Jam*, New York: Harper.

Lacy, S. (1995) *Mapping the Terrain: New Genre Public Art*, Washington: Bay Press, Seattle.

Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*, Nicholson-Smith, D. (çev), Oxford: Basil Blackwell.

Lemoine, S. ve Ouardi, S. (2010) *Artivisme: Art, Action Politique Et Résistances Culturelles*, Paris: Êditions Alternatives.

Marcuse, H. (1969) *"Baskıcı Hoşgörü" Görünmeyen Diktatör*, Akerson, T. (çev.), İstanbul: Ararat Yayınları.

Mujeres Creando (2005) "Disobedience is Happiness: The Art of *Mujeres Creando*" Notes from Nowhere (der.) *We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism* içinde, London: Verso, 2003.

Özbek, M. (2004a) "Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık", Özbek, M. (der.) *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil Yayın, 181-232.

Özbek, M. (2004b) "Kamusal Alanın Sınırları", Özbek, M. (der.) *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil Yayın, 19-89.

Rancière, J. (2006) "Problems and Transformations in Critical Art", Claire Bishop (der.), *Participation* içinde, Cambridge MA/London: MIT Press and Whitechapel, 83-93.

Rancière, J. (2007) "Siyasi Özne Olarak Sanatçılar ve Kültür Üreticileri: Neoliberal Küreselleşme Döneminde Muhaliflik, Müdahale, Katılımcılık, Özgürleşme", Tan, P. ve Boynik, S. (der.) *Olasılıklar, Duruşlar, Müzakere: Güncel Sanatta Kamusal Alan Tartışmaları içinde*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 129-138.

Raunig, G. (2002) "A War-Machine against the Empire. On the precarious nomadism of the PublixTheatreCaravan" www.republicart.net/disc/hybridresistance/raunig01_en.htm (23.06.2012).

Raunig, G. (2007) *Art and Revolution: Transversal Activism, Monsters and Machines*, New York: Semiotext(e).

Sholette, G. ve Thompson, N. (2004) *The Interventionists: Users' Manual for the Creative Disruption of Everyday Life*, Massachusetts: MIT Press.

Shukaitis, S. (2009) *Imaginal Machines: Autonomy & Self-Organization in the Revolutions of Everyday Life*, London: Minor Compositions.

Situationist International (1981 [1958] "Definitions" Knabb, K. (der) *Situationst International Anthology* içinde, California: Bureau of Public Secrets, 45–46.

Steyerl, H. (2002) "Protestonun Eklemlenmesi" eipcp.net/transversal/0303/steyerl/tu (23. 06. 2012).

Trapese Collective (2007) *Do It Yourself: A Handbook for Changing Our World*, London: Pluto.

Vaneigem, R. (1998) *Gençler için Hayat Bilgisi El Kitabı*, Çakıroğlu, A. ve Ergüden, I. (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Żmijewski, A. (2012) "7th Berlin Biennale For Contemporary Politics" www.berlinbiennale.de/blog/en/curators/7th-berlin-biennale-for-contemporary-politics-by-artur-zmijewski-27718 (23. 06. 2012).

III. KISIM

KAMUSAL–ÖZEL ALAN AYRIMI, KAMUSAL KÜLTÜR VE MEDYA

WOMEN OF BRITAIN! FIGHT FOR PEACE!
DOWN WITH POVERTY, FASCISM AND WAR!

35
Giriş: Kamusal-Özel Alan, Kültür ve Tecrübe

MERAL ÖZBEK

"Politik işlev gören bir kamusal alan sadece hukuk devleti güvencelerine değil, kültürel geleneklerin ve toplumsallaşma kalıplarının müsait olmasına ve özgürlüğe alışık bir halkın politik kültürüne de muhtaçtır."
—JÜRGEN HABERMAS

"Genel seçimler, Olimpiyat törenleri, bir komando birliğinin eylemleri, bir tiyatro galası... Bunların hepsi birden, 'kamusal' olaylar olarak ele alınır. Buna karşın ezici bir kamusal önem taşıyan başka olaylar, örneğin çocuk bakımı, fabrikada çalışmak ya da evinin dört duvarı arasında televizyon seyretmek, 'özel' olaylar sayılırlar. Halbuki insanların gündelik yaşam ve çalışma yaşamı içindeki gerçek toplumsal tecrübeleri, bu tür bölümlemeleri aşar geçer."
—OSKAR NEGT VE ALEXANDER KLUGE

"Kamusal alan, değerler için bir tür pazardır. Söyleyebileceğim şeyler ve utandığım için asla söyleyemeyeceğim şeylerin pazarıdır. Böylece *Öffentlichkeit*, bir kendine güven işaretidir. Eğer ne hissettiğimi ya da tecrübelerimi başkalarına anlaşılır kılabildiğime inanmıyorsam, işte bu mahremdir. Kendimi kamusal olarak ifade edememem mahremiyetin tiranlığıdır. Kamusal alan, ancak özel alanın özgür ve gelişmiş olması oranında özgürdür. Bu yüzden kamusal yaşamın ne manaya geldiğini anlamak için, örneğin aile politikası gibi mahremiyet alanındaki patikaları incelemek zorundasınız."
—ALEXANDER KLUGE

"Mahremiyetin karşıtı, doğrudan doğruya aleniyet veya yayın değildir; ifşaattır, sırrı açığa vurmadır."
—JÜRGEN HABERMAS

I

Kamusal yaşam üstüne düşünmek, ortak insani yaşamımızın mahiyeti hakkında her yönüyle düşünmek demek: Nasıl bir bir aradalık tarzı içindeyiz; top-

lumsal yaşantı, düşünce ve tecrübe ufuklarımızı var eden maddi yapılar ve tarihsel koşullar neler, yaşamlarımızı hangi sosyal örüntüler ve kültürel kodlar içinde sürdürüyoruz; müşterek yaşamımızın temel sorunları neler, nasıl bir ortak yaşam istiyoruz, buna ilişkin talep ve tasarımlarımızı söz ve eylemle nasıl ortaya koyuyor, ifade ediyoruz; yaşamlarımızı birlikte eşit-özgür biçimde sürdürebilmek, yaşantı ve düşüncemizi özgürleştirmek için nasıl davranmalı, nasıl mücadele etmeliyiz? Bunların hepsini, 'biz' diye bir şey var mı, varsa kimiz (politik-kültürel öztanımımız), ne olmak istiyoruz, mevcut kısıtlanmış yaşamlarımızla baş etmek için geçmişle hesaplaşıp geleceği birlikte nasıl kurabiliriz soruları halinde özetleyebiliriz. Kamusal alan kavramı, müşterek olana dair olan bu modernist soruların odağına, 'kamusal iletişim ve kültürü' (etkileşim, katılım, bilgi ve tecrübe üretimini) koyup, problemin ana düğümünü buradan atar. Ama toplumsal dünyamız eşitsizlik ve ayrımlar içinde yapılandığı ve ayrıca çoğulluk içinde kurulduğu için, yukarıdaki sorulara verilen temel yanıtlar kaçınılmaz biçimde birbirinden değişik, çatışan ve mücadele içindeki toplumsal-politik konumların ve dünya görüşlerinin ürünüdür. Bu yüzden, Williams'ın dediği gibi,

> "her yerde kültür, insanlar arasındaki temel ayrımları oluşturan sınıf olgusunun kendini ifade etme tarzlarından biridir."

Bir karşılaşma alanı olarak politik kamusal alan, aynı zamanda, bir kültürel üretim ve ideolojik mücadele arenasıdır.[1]

Kamusal alan tartışmalarında medya konusunun merkezi bir yeri olması, bu kitlesel araçların kamusal iletişimi mümkün kılmasından, modern dünyada kamusal bilgi ve anlam ufkunun ve kamuoyunun üretiminde giderek artan bir etkiye sahip olmasından kaynaklanır. Ancak kamusal alan ile iletişim ve kültür ilişkisini, acil önemine rağmen teknolojik araçlarla iletişime ve anlam üretimine indirgemek; gündelik yaşamımızın tüm pratikleri içinde girdiğimiz çok yönlü ve farklı etkileşim ve iletişim biçimlerini apayrı bir alanmış gibi 'kişilerarası iletişim' başlığı altında soyutlamak, iletişim süreçlerinin toplumsal ilişki ve kurumların tümüne gömülü olduğuna ilişkin canalıcı gerçeği kavramamızı engeller. Topluma iletişim merceğinden bakmak onu, Raymond Williams'ın dediği gibi, 'tecrübenin tanımlandığı, paylaşıldığı, değiştirildiği ve korunduğu bir iletişim biçimi'[2] olarak

1 Bir önceki kısmın "Giriş"inde yer verilen alıntısında Balibar da, politikanın 'basitçe toplumsal ve doğal yaşamın, iletişimin ve kültürün *üzerinde yükselen bir üstyapı olmadığını*,' politika kavramının 'zaten insanlar arasında bir ortaklaşalık [community] olasılığını ilgilendirdiğini' ve 'bir karşılaşma mekanının kurulması' anlamına geldiğini söylerken, kamusal alan probleminin iletişimle ilgili bu canalıcı düğümüne el atıyordu. (İtalik vurgu, bana ait).

2 Williams, şöyle devam ediyor: "Ben, iletişimi ikincil olarak ele alarak yanlış yapmış olduğumuz görüşündeyim. Pek çok kişi, doğallıkla, önce bir gerçekliğin olduğunu, ardından ikincil olarak gerçeklik üzerine iletişimin geldiğini varsayıyor... En mutat politik hatamız, iktidarın, yani insanları yönetme kapasitesinin, bütün toplumsal sürecin tek gerçekliği olduğu ve böylece politikanın tek

da ele alabilmek anlamına gelir. Böyle bakınca kamusallık da, sadece eleştirel akıl yürütme, bilgi, norm, kural ve prosedür içeren toplumsal düzenlemelerin ürünü değildir; aynı zamanda ortakduyusal algılama, ifade, duygu, beğeni, boyun eğiş, itiraz, isyan, çatışma, anlaşma, yenilgi, tanıma, dayanışma, hatırlama, öğrenme süreçlerini içeren iletişim biçimlerine dayanır. Kamusallık sadece kitlesel medya dediğimiz ortamlar aracılığıyla kurulmaz; gündelik etkileşim mekanları ve yaşam pratikleri içindeki çok sayıda karşılaşmanın; çeşitli ihtiyaçlar, çıkarlar, emek kapasiteleri ve motivasyonlara dayanan, belirli ortak yaşam kurma ve sürdürme alışkanlıkları, yatkınlıkları ve arayışlarını içeren iletişim biçimleri ve pratiklerinin ürünüdür.

Bu yazının girişinde Negt ve Kluge'den yapılan alıntılar da, Williams'la akraba bir dili konuşuyor. İlk alıntıyı izleyerek insanların gündelik yaşamlarını sürdürdüğü aileden işyerine tüm toplumsal alanlardaki tecrübelerini bölmeden ele alırsak, tecrübeyi ve onun maddi yaşamın üretimi, politika ve kültürle ilişkisini analitik yararı olabilecek biçimde nasıl tanımlayabiliriz? Tecrübe kavramının ait olduğu ilksel alan anlamlandırma alanı olduğu için, böyle bir ilişkilendirmeyi bir kültür tanımı içinden yapmak mümkün: Kültür, belli bir yer ve zamanda, belli bir insan topluluğunun (ulus, halk, sınıf, grup, kesim), maddi ve toplumsal yaşamının üretim koşullarından kaynaklanan toplumsal ilişkilerinin yapılanma biçimi (yaşam tarzı, yaşam kalıpları, nesneler dünyası) ile bu koşul ve ilişkileri tecrübe etme (yaşantı/deneyim), anlamlandırma (ifade/temsil biçimleri, anlam haritaları) ve bunlarla baş etme tarzıdır (edim/eylem tarzları).[3] Kültür kavramını geniş anlamıyla

bağlamı olduğuna ilişkin zannımızdır. En mutat ekonomik hatamız, üretim ve ticaretin tek pratik etkinliklerimiz olduğunu ve bunların herhangi bir diğer insani neden ve inceleme gerektirmediğini zannetmemizdir. Pek çoğumuzun tecrübe aracılığıyla bildiğimiz şu gerçeği söylemek zorundayız: İnsanın hayatı ve toplumun meselesi bu amaçlarla sınırlandırılamaz; öğrenme, tanımlama, anlama, eğitme mücadelesi, insanlığımızın merkezi ve zorunlu parçasıdır. Bu mücadele gerçeklik oluştuktan sonra ikinci elden başlamaz. Bu mücadelenin kendisi, gerçekliğin sürekli olarak biçimlendirilmesi ve değiştirilmesinin tek yoludur. Toplum dediğimiz şey yalnızca politik ve ekonomik düzenlemeler şebekesi değildir; aynı zamanda bir öğrenme ve iletişim sürecidir. İletişim, öğrenme ve tanımlama mücadelesiyle başlar. Bu süreci kafalarımızda başlatmak ve sonuçlarını başkalarına iletmek için, ilişki kurabilmemezi sağlayacak belirli iletişim modellerine, belli kural ve uylaşımlara dayanırız. Yetersiz kaldıklarında bu modelleri değiştirebiliriz ya da yeniler ve genişletiriz. Böyle yapma ve mevcut modelleri başarıyla kullanma çabalarımız, yaşam enerjilerimizin büyük bir kısmını alır. Bir dilin tarihi bu türden çabaların bir kaydıdır ve bir halkın tarihinin, değişen politik ve ekonomik kurumları kadar merkezi bir parçasıdır. Ayrıca, iletişim modellerimizin pek çoğunun kendisi, toplumsal kurumlardır. Başkalarına yönelik belli tutumlar, belli hitap tarzları, belli tonlama ve üsluplar, toplumsal etki kazanacak biçimde kurumlar içinde cisimleşir, düzenlenirler..." Bkz. *Communications*, London, Penguin Books, 1962, 9-13.

3 Bu tanımı, Birmingham Kültürel Çalışmalar Merkezi'nden John Clarke ve Stuart Hall'un da içinde bulunduğu bir grubun yazdığı "Altkültürler, Kültürler ve Sınıf" adlı makalenin ilk bir buçuk sayfasındaki kültür tanımlamasından yola çıkarak ve bu anlatıyı tek bir uzun, bağlaçlı ve parantezli cümle halinde, eylem biçimlerini vurgulayarak yeniden kurdum. (Makale için bkz.: *Asosyoloji*, no 2., çev. B. Doğru, 1998). Kültürün 'antropolojik' ve 'klasik/edebi' diye adlandırılan iki

gündelik yaşam pratikleri, yapıp etmeler düzeyinde (yaşam tarzı); dar anlamıyla da, toplumsal tecrübenin ürünü olan anlam ve değerlerin üretildiği temsil düzeyinde (ifade biçimleri) ele alıyoruz. Kültürel olan, böylece, yaşam tarzında cisimleşmiş ya da gömülü olan ve toplumsal ifadeler düzeyinde ortaya çıkan anlamlandırma biçim ve pratiklerine işaret eder.[4]

Böyle bir tanım, kültürün yaşam pratikleri düzeyindeki 'antropolojik' ve temsili biçimler düzeyindeki klasik 'edebi' tanımlarını, maddeci bir temelde yeniden sentezlemektedir.[5] Bu tanımda tecrübe kavramının dolayımlayıcı bir kavram olduğu görülmektedir: Özne, nesnel yaşam bağlamlarını oluşturan toplumsal yapı, ilişki ve pratikleri 'yaşantılayarak' algılar; doğrudan algılayarak ve dolaylı biçimlerde öğrenerek tecrübe eder, anlamlandırır. Anlamlandırma, mevcut top-

---

tarihsel tanımının bu sentezlenme biçimini İngiliz Marksist kültür tarihçisi ve kuramcısı Raymond Williams'a borçlu olsak da, bu bütüncül bakış, Williams'la birlikte Merkez'in çalışmalarının fikri ardyöresini oluşturan diğer düşünürlerin, yani E.P. Thompson ve Richard Hoggart'ın yaklaşımlarında da içerilir. Williams'ın kültür anlayışı için bkz. ***Kültür***, İst., İletişim Y., 1993; ***Marksizm ve Edebiyat***, İst., Özne Y., 2000. E.P. Thompson'un sınıf ve sınıf tecrübesi (deneyimi) tanımları için bkz. "Önsöz," ***İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu***, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İst., Birikim Y., 2004, 39-45.

4 Modern dünyada iletişim, ifade ve temsil biçimlerinin üretiminin gerek toplumsal-politik iktidar ilişkilerine gerekse de metalaştırma süreçlerine gömülü olması, kültür kavramının tanımlanmasının kendisinin de daha 18. yüzyıl sonundan başlayarak ideolojik bir mücadele alanının parçası haline gelmesine neden olmuştur. Belirli kültür tanım ve iddiaları, ayrıcalık göstergeleri olarak gerek ulus devletler içinde gerekse uluslar arasında egemenlerin ve ayrıcalıklı kesimlerin haklılaştırma silahı olmuş, buna karşılık belirli kültür tanım ve iddiaları, ezilenlerin silahı olarak gündeme gelmiştir. Yukarıdaki analitik değeri olan genel kültür tanımı, aslında günümüz dünyasında anlamlandırma alanının ideolojik bir mücadele alanı olduğunu ve bu bağlamda kültürün birden çok tanım ve kullanımı olduğu gerçeğini yadsımıyor. Aksine, tüm bu tanımların nereden nasıl kaynaklandığını ve sonuçlarını da incelememizi sağlayan bir metodoloji içeriyor. Günümüzde 'medeniyet' dahil, kültür teriminin 'kültür savaşları' içinde kullanımına dair, bkz. Immanuel Wallerstein, "Modern Dünya Sisteminin İdeolojik Muharebe Alanı Olarak Kültür," "Dünya Kültürü Diye Bir şey Olabilir mi?," "Medeniyetler Niçin Yeniden Gündemde?", ***Jeopolitik ve Jeokültür***, İst., İz Y., 1998, 211-244, 245-264, 307-315.

5 Geniş anlamıyla kültür, toplumsal ilişkilerin yapılanma 'biçimi' ve bu yapıya zihinde karşılık gelen anlamlandırıcı kodlar dokusuysa eğer; ve toplumsal ilişkilerin biçimi de maddi yaşamın üretiminden kaynaklanıyorsa, o zaman kültür, üretim ilişkilerinin bütününe verebileceğimiz ad olan ekonomide temellenir. Kültür üzerine düşünürken, üretim, dağıtım ve tüketim ilişkileri ve bu ilişkiler içinde ve üzerinde yükselen çoklu iktidar ilişkilerinden ve metalaştırma süreçlerinden bağımsız düşünemiyoruz. İnsan topluluklarının yaşamlarıyla baş etmelerinin yolu eylemden de geçiyorsa; ve eylem, yaşam tecrübelerinin anlamlandırılmasına dayanıyorsa, bu ikinci, dar anlamıyla anlamlandırma olarak kültür, edim ve eylemin matrisidir. Eylemin dönüştürücülüğünü gözönünde tutarak, bilinçli eylemin (praksisin) aldığı yaratıcı 'biçimlerin' de, tanım içinde olduğunu varsayabiliriz. Tanım aslında şu Marksist öncüllere yaslanıyor: "Bilinci belirleyen toplumsal varoluştur." (Varlık bilinçle kavranır, ama ona tamamıyla teslim olmaz. Bilinç de varlığa gömülüdür, onun oluşturucu bir parçasıdır). "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi seçtikleri koşullarda, canları istediği gibi değil; doğrudan doğruya karşılaştıkları, geçmişten aktarılmış belli koşullarda." Bu Marksist postula, günümüz toplumbilimlerinde öne çıkan yapı-eylem ilişkisi tartışmasının da kaynağıdır. Kültürü de aynı anda hem bir yapının ürünü olarak ama hem de yapının oluşturucu bir boyutu olarak düşünebilmek gerekir.

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

"Giriş: Kamusal Alanın Sınırları" yazısında ele alındığı gibi Weintraub, günümüzde geçerli olan farklı kamusal-özel ayrımlarının altında yatan temel ayırt edici (ve birbiriyle örtüşebilen) iki kriteri, **'görünürlük'** (açıklık, erişilebilirlik, özdüşünümsellik) ve **'kolektiflik'** (herkese ait olan, ortak olan) olarak tanımlıyordu. Bu bağlamda, yukarıdaki Kluge'ye ait ikinci alıntının işaret ettiği gibi, 'tecrübelerimizi başkalarına anlaşılır kılmak' çok önemli. Bunu yapamamak, yine bu kısımda yer alan 'Kluge'yle Söyleşi'de kendisinin dediği gibi, 'mahremiyetin tiranlığıdır.' Özneler açısından bu tiranlığın nedenleri, kendini kamusal olarak ifade etmeye utanmaktan bunun yollarını, biçimini ve dilini öğrenememişlik ve kendi dilini kullanıp geliştirme kanallarına sahip olamamışlığa; toplumsal olarak ezilmiş, parçalanmış, örselenmiş, bastırılmış, dışlanmış, horgörülmüş ve tarihsizleştirilmiş olmaktan yasaklanmış olmaya ve can korkusuna dek gider. Tecrübe edinme, yani algılama ve idrak etme kapasitesinin nesnel yaşam bağlamları boyunca çeşitli biçimlerde örselenmesi bir engelse; mevcut tecrübe kapasitelerinin ürünü olan tecrübe ve bilgilerin egemen kamusal alanda ketlenerek dolaşamaması, ikinci bir engeldir. Bu açıdan ele alındığında mahrem olan, kamusalın karşıtı olarak kişisel olana indirgenemez; toplumsal yaşantı içinde her etkinlik alanı açısından ve tüm etkinlik alanları boyunca parçalanmış ve bastırılmış olan ve ortaklaşmacı bir yaşam üretemeyen deneyimi tarif eder. Bu nedenle Kluge, 'kolektif tecrübenin ufku' olarak kamusal alanın özgürlüğünün ancak mahrem denen özel yaşam alanının özgür ve gelişmiş olması oranında gerçekleşeceğini öne sürüyor. Negt-Kluge'nin kolektif tecrübeyi üreten yapıları, (liberal modelde bir "ara alan" olarak ele alınan) burjuva kamusal alanının yapılarının yanı sıra endüstriyel-ticari yapılar ve aile dahil toplumsallaşmayı mümkün kılan tüm yapıları da dahil ederek genişletmeleri, kolektif tecrübenin bu farklı yapı ve mekanizmalar aracılığıyla, hem gündelik pratikler hem de dil-temsil düzeyinde nasıl ve kimin çıkarına göre üretildiğinin haritasını çıkartmayı mümkün kılar.

Jürgen Habermas da, mahremiyetin kamusallığın karşıtı olmadığını; kültürü, 'mahrem alanda temellenmiş öznellik ile kamusal alandaki öznelerarası ilişkileri birbirine bağlayan dolayım' olarak ele alarak gösterir. Kendisi, tarihsel olarak burjuva kamusal alanının oluşumunu şöyle anlatıyordu: Kendi üzerine düşünen

bireyin mahrem alandaki kültürel üretimi, kamusal mekanlarda (kafeler, okuma salonları, evde akşam toplantıları...) ahbapça sürdürülen edebi tartışmaların kaynağıydı; ve bu alanda geliştirilen akıl yürütme tarzı ve eleştirel kültür giderek, basının militan rolü ve siyasallaşan kuruluşlar aracılığıyla mutlakiyetçi devlete doğru polemiksel biçimde yöneltildiğinde, politik kamusal alana (yurttaşlığın alanına) adım atılmış oldu. Belirli bir sınıf kültürünün oluşumuna ilişkin bu anlatıda önemli olan nokta, Habermas'ın yukarıdaki alıntıda da değindiği 'mahremiyet-aleniyet' ilişkisinin kıvamına dairdir. Bu kıvam, kişinin kendini, yakın ilişkilerini ve yaşadığı olayları başkalarının ortasında ifade ederken, mahrem olanı 'ifşaat ya da sırrı açığa vurma' şeklinde değil de, bireysel tecrübenin kolektif olarak üzerinde düşünülmüşlüğünün ürünleri olan dillerin, kültürel biçim ve kodların dolayımından geçirebilme yatkınlığının gelişmesiyle ve bunun toplumsal koşullarının yaratılmasıyla ilişkilidir. Bu açıdan bir toplumda (geleneksel, modern ve ikisinin saf ya da karışık türevleri niteliğindeki) edebiyat ve sanat türlerinin gelişmişliği, bunların çeşitlilik ve çoğulluk içindeki yaygın 'popülerliği' ('halka ait' olması-kılınması),[6] o toplumdaki bireysel ve kolektif olana dair mevcut kültürel öztanımların, tecrübe ve beğenilerin kamusal alan içinde ifade ve temsil edilmesinin yollarının keşfediliyor olduğunun göstergesidir.

Günümüzde sözlü, yazılı, görsel-işitsel her türden medyanın kolektif tecrübe ufkunu nasıl ürettiğine, kültürel temsil düzeyinde 'eşit katılım ve özgür söylem' ilkesinin yanı sıra 'tecrübe yüklü' olması ya da ifşaat-karşıtlığı ilkesi çerçevesinde bakmak yararlıdır. İfşaat-teşhir ile dikizleme-gözetleme birbirini tamamlar; bu ikili yapı, bir toplumda yaşanan olayların olduğu kadar yaşayan insanların özel denen yaşamları, düşünce ve duygularının da tanınmasını ve bunlar üzerine sahici bir konuşma, paylaşma ve eleştirel tartışma alanının kamusal olarak serpilmesini sekteye uğratır, sakatlar, kurutur. Aslında "Kluge'yle Söyleşi"de kendisinin dediği gibi, devlet televizyonlarının bürokratik program yapımcılığına karşı özel televizyonların, ticari kaygılarla da olsa, daha önceden görünür olmayan yaşam bağlamlarını işlemeye başlaması kamusallık alanını genişletmiştir. Ancak bu durumda ortaya çıkan özel yaşam ya da toplumsal olay görüntüsü-anlatısı, yaşam bağlamı 'pazarlama' hedefiyle parçalandığı ve seçilen hakikat anları 'müstehcenleştiren' bir söylemsel mercekten geçirildiği için (Negt-Kluge dahil birçok kültür kuramcısının dediği gibi) 'tecrübe yüklü' değildir. Özellikle Türkiye'de de özel televizyonların rekabet ortamıyla birlikte 'konuşabilirlik' sahasının genişlemesinin özel yaşamların limelenerek ticari malzeme haline gelmesiyle bir arada

6 Burada 'popüler'i, 'ticari' ya da 'halkın yaptığı her şey' anlamında değil de, bu ikisini 'aşan' bir sentezle üçüncü bir anlamda kullanırken, her zamanki gibi, Stuart Hall'a dayanıyorum. Bkz., Stuart Hall, "Popüler Olanın Yapıbozumu Üzerine Notlar," *Mürekkep*, Sayı 8, 1997, 15-22. Kluge de, bu kısımda yer alan "Kluge'yle Söyleşi"de görüldüğü gibi "popüler" kavramını benzer bir ruhla kullanmaktadır.

gitmesi konusunda eleştirel bir tartışmanın gelişmesi ve yakın zamanlarda biyografi, anı, sözlü tarih ve benzeri temsil biçimlerinin üretiminin ve tartışılmasının artması, bizim bireyleşme, mahrem-özel ve kamusal ilişkisi ve bunların ifadeleri üzerine, eskisine nazaran daha geniş toplum çapında, 'umum' olarak düşünmeye başlamamızın göstergeleridir. Bu düşünme çok önemlidir. Ama bu düşünmenin ticari medyada öne çıkartılan ve tutan 'realite gösterisi' türünden programların yarattığı sanal gündem içine tıkılıp kalmasıyla, toplumsal meselelerin psikolojikleştirilmiş konuşmalar aracılığıyla halledilebileceğine dair egemen eğilime ve bu programların yapım sürecine katılan çeşitli şirketlerin kârlarına kâr katılmasına destek sürdürülmüş olur; gündem dışında bırakılan temel toplumsal sorun ve tecrübelerin görünmezliği yeniden üretilir. Televizyonlarda reklam için reyting mantığı, programların içerik ve biçimlerinin içine sızıp TV formatlarının kurucu ögelerinden biri haline gelmeye başladığından beri, bu programların yanı sıra bu programlar aracılığıyla reklamı yapılan nesnelerin tüketiminin kendisi, biz izleyicilerde bir 'taraftar kimliği' üreterek kolektif kimlik ihtiyacının ikamesi işlevini de yerine getirmeye başlamıştır.

Aslında gündelik yaşamda, samimiyet ya da içtenliğin 'ifşaat' anlamına gelmediğini ve hayal gücünün 'sırları açığa vurmaya' indirgenemeyeceğini, bireysel tecrübeyi parçalanmış değil de bütünlüklü bir anlatının hakkıyla temsil edebileceğini ya da sosyal problemleri psikolojikleştirmenin toplumsal bilgi ve idrak problemi taşıdığını şu ya da bu biçimde bilmemize rağmen, kamusal temsil düzeyinde bu ortakduyusal bilgimizi (ve düşünümselliğin yarattığı mesafeyi) cisimlendirebilecek alternatif dilleri, özgür-kapsayıcı söylem ve temsil biçimlerini yeterince geliştirememiş olmak, Kluge'nin 'mahremiyetin tiranlığı' dediği şeye mahkumluğumuzu gösteriyor. Bu mahkumluk tarzı ve mahiyeti, bu toplumda hangi olayların ve kimlerin yaşam hikayelerinin, fikir, duygu, beğeni, çıkar ve özlemlerinin kamusal iletişim alanında *kimler* tarafından ve *nasıl* temsil edildiği; bu kültürel üretimin *neden* (kimin, neyin yararına), hangi dil, formül ve mekanizmalarla kimi/neyi içerdiği, dışladığı, bastırdığı ya da limelediğine dair bilgi üretimiyle ortaya çıkarılabilir. Medyada üretilen kamusal temsil sahasının içinin yanı sıra içi-dışı arasındaki bu ilişkiyi kurmadan yapılan kültürel incelemelerin, sonuçta, "halk bunu istiyor" ticari sloganının ya da 'topyekün manipülasyon' tezinin gölgesinden kurtulması da çok zordur. Aynı iç-dış ilişkisi, ithal ettiğimiz medya programlarının incelenmesi açısından da geçerlidir. Burada da, hangi kültürel formatları nasıl ithal ettiğimiz kadar, programın formül, içerik, yapım, gösterim ve alımlama süreçlerini nasıl 'yerlileştirdiğimiz' ya da 'yerelleştirdiğimiz' konusunda karşılaştırmalı incelemeler yapmak, kültürel üretim süreçlerimizi ve dönüşümünü anlamak ve 'tecrübe yüklü' kültürel üretim politikaları geliştirmek açısından önemlidir.

Kamusal alan kavramı, kültür politikalarının olduğu kadar politik kültürün de önemini kavramayı ve analiz etmeyi sağlayan, kültür ve politika ilişkisini yeniden düşünmeyi mümkün kılan önemli bir kavramsal araçtır. Kluge'nin deyişiyle özel olanın 'tiranlığına terk edilmiş' ve bastırılmış toplumsal meseleleri ve yaşam bağlamlarını kamusal kılabilmek için, politik bilinç ve mücadele gereklidir. Ama, kamusal alan kavramı bize, politik mücadelenin kültürel-ideolojik mücadeleyle ilişkisini, nasıl iç içe geçtiğini ya da geçmesi gerektiğini; politik eylemin aynı zamanda kültürel bir pratik içerdiğini gösteriyor. Bunu bir yandan politikanın matrisinin, yaşam dünyası ve kültürel oluşumlar olduğunu kabul ederek; ve özel denilen alanla kamusal alan arasındaki kendinden menkul kılınmış ilişkinin değiştirilmesinin politik bir mesele olduğunu göstererek yapıyor. Yani, eyleme temel teşkil eden sözün ve söylemin üretimi konusundaki vurgusuyla; bastırılmış tecrübelerin ortaya çıkarılmasının ve bir meseleyi herkesin sorunu haline getirmede, konuşma başta olmak üzere görsel-işitsel medyadan sanat ve edebiyata dek kültürel araçlar ve pratiklerin rolünün önemini göstererek; politik söz ve eylemle kültürel pratik arasındaki bağlantının önemini vurgulayarak yapıyor. Ayrıca kültürün politikaya dolanmasının bir boyutu, gündem dışı bırakılmış meseleleri kamusal kılmada kültürel pratiğin artan önemiyse; ikinci boyutu, toplumsal sınıf ve sınıf-dışı (toplumsal cinsiyet, cinsel tercih, etniklik, yaş, dinsel inançla ilgili) meselelerin ve aidiyet, görme ve ifade biçimlerinin iç içe geçtiği yeni toplumsal hareketler ve sosyallik biçimlerinin ortaya çıkmasıdır. Metalaşma ve bürokratik iktidar ilişkileri tarafından kuşatılan yaşam dünyaları, aynı zamanda (cinsiyetçi, etnik, homofobik...) ırkçılığa dayanan pratiklerin de zeminidir. Yapısal olarak belirli bir sınıf konumuna sahip toplulukların politik hareket ve eylemlerinin sınıf-dışı denen aidiyet ve ihtiyaçlara dayanan çeşitli protesto, talep ve işaretleri içermeleri ya da sınıf hareketlerinin katmerli sınıf-dışı aidiyetler ve ifadeler dolayımıyla kendini dışa vurmasına dayanan gelişmeler; ve giderek kimlik temelli denen politik hareketlerin sınıfsal temellerini açığa çıkaran çalışmalar, politik bilinç, davranış ve öznellik biçimlerinin oluşumunda genel toplumsallaşma süreçlerinin, kültürel kalıp, kod ve alışkanlıkların belirleyici rolüne ilişkin farkındalığı arttırmış, gündelik etkileşim sürecinde özel-kamusal, ekonomi-kültür, kültür-sınıf, kültür-politika ilişkilerindeki eklemlenme niteliğine bakışımızı geliştirmiştir.[7]

---

7 Türkiye'de Marksist ve sosyalist yaklaşımda sınıf kültürü üzerine çalışmaların çok gelişmiş olmamasını, kültür-politika, politika-gündelik yaşam, politik bilinç-gündelik bilinç gibi ikili ayrımlar içinde düşünme alışkanlığına bağlayabiliriz. Kültürü ya da 'egemen kültürü' ideoloji ve 'hakim ideoloji'ye indirgeyen, çünkü kültürü salt 'bilinçle,' hem de çelişkisiz bir yekparelik olarak özerk bir bilinç sistemi tanımıyla sınırlama alışkanlığımız var. Böyle bir yaklaşım, bilinç ve politik eylemi ideoloji kavramı aracılığıyla birbirine kilitleyerek, bütünlük içinde bir gündelik yaşam-tecrübe-anlamlandırma tarzı ve pratikleri bağlamının politik bilinç ve eylemle nasıl ilişkilendiği konusundaki karmaşık bağlantıyı es geçerek, gündelik yaşam bağlamı (olan) ile ideolojik-politik hayat (olması

Sonuç olarak, toplumsal dünya içinde 'kültürel alan' dediğimizde (gündelik yaşantı ve temsilde) anlamlandırma pratiklerinin olgusal sahasına işaret etmiş olsak da, kültür kavramının doğası gereği, (tarihsel olarak estetik mükemmellik, ilim ve irfan, hakikat, eleştirel akıl ve özgürleşme gibi çeşitli biçimlerde tanımlanmış) normatif bir boyutu da var. Bu normatif boyut, Negt ve Kluge'nin düşüncesinde, *empatik* anlamıyla tecrübe kavramı içine yerleştirilmiştir. Böylece, derlemenin ilk kısmındaki ilgili yazılarda işlendiği gibi, ikilinin kolektif tecrübenin genel ufku ve bunun üretildiği toplumsal yapıların alanı olarak kamusal alan tanımı, Almancadaki kamusal alan kavramına içkin olan olgusal ve normatif boyutlar arasındaki diyalektiği içeriyor. Onlar, Habermas'taki ilke olarak iletişimsel eylem ve rasyonel söylem yerine, bilgiye daha bütünlüklü bir yaklaşım içinde[8] ilke olarak tecrübeyi, ama *Erfahrung* anlamındaki tecrübeyi (ya da tamalgıyla idrakı) geçiriyorlar. Hansen'ın, derlemenin ilk kısmındaki yazısında dediği gibi, *Erfahrung* olarak tecrübe, 'bireysel idrak ile kolektif deneyim ufuklarını dolayımlayan matris' olarak ortaya çıkıyor. Dolayısıyla Negt-Kluge'nin perspektifi içinde sadece bir toplumdaki (ve bir topluluk ya da herhangi bir politik birlikteki)

---

gereken] arasında katı bir ikilem kurulmasına neden oldu. Bu durum genellikle, işçi sınıfı kültürü dendiğinde sadece toplumsal eylemlilik halindeki sınıfın bilinçlilik hali kastedildiğinden, 'olması gereken' biçimde davranmayan ama yapısal olarak sınıf konumunu taşıyan toplumsal kesimlerin işçi sınıfı olarak adlandırılmasındaki gönülsüzlüğe ya da işçi sınıfı topluluklarının kültürü ve kültür-ideoloji-politika ilişkisi üzerine analizlerin gelişmemesine yol açtı. Ayrıca temsil biçimleri düzeyinde kültür anlayışı genellikle, ya saf anlamıyla geleneksel ya da modernist kültür arayışıyla özdeşleştirildiğinden, bunlara uymayan sınıf beğenileri ve öznellik biçimleri de, sınıf kültürü incelemeleri yerine genellikle olumsuz yargılama içeren değerlendirici tutumlarla ele alındı. ['Kültür' ve 'ideoloji' ilişkisi ve farkı için, bkz., Stuart Hall, "Kültür, Medya ve İdeolojik Etki," *Medya, İktidar, İdeoloji*, der. ve çev. Mehmet Küçük, Ank., Ark Y., 1994, 189-209]. 1980'ler sonrası akademik hayat içindeki entelektüel enerjiler, işçi sınıfı kültürleri üzerine araştırmalara çeşitli nedenlerle (günün kültürel-ideolojik iklimi, araştırmalara destek veren kuruluş ve akademik ortamların etkisi, vb.) yönelmediğinden, sosyokültürel araştırmaların belli problematiklerle genelde kentsel orta sınıflarla ve son zamanlarda da giderek artan biçimde orta sınıf İslam toplulukları üzerine yapılan çalışmalarla sınırlı kaldığını görüyoruz. Türkiye'de özellikle orta sınıflardaki artan bölünme ve kutuplaşmayı, sınıf ve sınıf-dışı aidiyetler ilişkisiyle birlikte kale alarak gündelik yaşam kültürü üzerine yapılmış dikkate değer bir çalışma için bkz. D. Kandioti; A. Saktanber (der.), *Kültür Fragmanları*, çev. Z. Yelçe, İst., Metis Y., 2003. Ayrıca, E.P. Thompson'ın *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* kitabının en nihayet Türkçede yayınlanmasının, toplumsal mücadeleler tarihi üzerine yapılacak araştırmalara yeni bir yol vereceği söylenebilir (Çeviri: Uygur Kocabaş).

8 Kluge, "Söyleşi"de şöyle diyor: "Habermas'ın, son kitaplarında olağanüstü bir şekilde önemli bir rol oynayan 'ifade' kavramına geri döndüğünü fark etmişsinizdir. Bu onun iletişim kuramının özüdür, en azından son zamanlarda. Ama 'bilgi' ve 'istemler/çıkarlar' hâlâ mekanik bir şeymiş gibi algılanıyor. Halbuki bilgi ve duygudan bağımsız istem alanları olmadığı için, bunlar soyut özgülleştirmelerdir. İstemler ve tahayyül her zaman olacaktır. Aydınlanmanın bunları birbirinden ayırma çabası yanlıştır. Bu ayrım, cansız bir şey yaratır. Bilgi, yalnızca istemle karşıtlıklı ilişki içinde değildir; aynı zamanda her zaman, örneğin insanın ebeveynlerine duyduğu sevgi, tembellik, merak, güvenlik duyguları, kendine güven, bir fırsat ya da uğurlu bir an gibi, inanılmaz sayıda çok başka şeylerle de ilişkilidir. Bunların tümü birlikte bilgiyi oluşturur."

mevcut/görünür kolektif muhayyilenin ya da zihniyet biçimlerinin ufkuna bakıp incelemekten bahsetmiyoruz; aynı zamanda bu tecrübe ufkunun ne denli kolektif (eşitlik, çoğulluk, farklılık içinde kapsayıcı) olduğuna ve ne denli tamalgı, bellek ve özdüşünümsellik içerecek biçimde üretildiğine bakıyoruz. Tecrübelerimizi başkalarına anlaşılır kılmak için, yaşantıladığımız maddi koşulları başkalarıyla hakiki bir iletişim içinde idrak edebilmeyi mümkün kılan toplumsal yapı, ilişki ve kültürel biçimler temeli gereklidir. Böylece Negt-Kluge açısından kamusal alan, (Jameson'un ifadesiyle) hakiki anlamıyla tecrübeyi mümkün kılan ya da onu sakatlayan toplumsal yapılar bütünüdür.[9] Kamusal alanı üretim temelinde ele alan Negt-Kluge'nin tecrübe konusundaki bu derin empatik kaygısının, somut tarihsel-politik nedenleri de var ve Kluge bunu "Kluge'yle Söyleşi"de Nazizm deneyiminde temellendiriyor:

> "Negt'in ve benim *Öffentlichkeit* fikri, üretim alanından yola çıkıyor. Bunu hukuk ilminden alınan bir örnek yoluyla yorumlayacağım. Biz, bir üretim yasası olduğunu söylüyoruz. Bir işçi bir şey üzerinde çalıştığında o şey kendisine aittir. Birinin elinden üzerinde çalıştığı bir şeyi almak haksızlıktır. Bu çeşit bir yasayı masallarda görüyoruz ve bu insanların gerçekten anlayabildiği yasadır. Bununla beraber toplumumuzda dağıtım ilkelerine dayanan Roma hukuku var ve burada önemli olan bir şeyi kimin *yaptığı* değil de, kimin *sahip* olduğu. Habermas'ın *Öffentlichkeit*'i dağıtımsal *Öffentlichkeit* iken, bizim bahsettiğimiz üretimsel *Öffentlichkeit*'tir. Bizce, üzerinde asıl çalışılması gereken, özel yaşamın en mahrem alanlarında bile işleyen bu üretim alanıdır; çünkü 1933'teki çöküşün kökenleri onun içinde mevcut. Bizim kalkış noktamız her zaman Nasyonal Sosyalistlerin fethedilebildiği 1933'ün kamusal alanı olagelmiştir. Bu nedenle kamusal alan çeşitli yollarla öyle güçlendirilmeli ki, fethedilemesin. Eğer politikanın kabı olan kamusal alan yetersiz olduğu için Naziler tarafından fethedildiyse, o zaman Habermas'ın yaptığı gibi 18. ve 19. yüzyılın başarıları üzerine çalışmak, kamusal alan üzerine eski düşünceleri yinelemek ve savunmak yararsızdır. Çünkü, bu fethedilebilen kamusal alanda nesnel olarak hiçbir ahlaki direniş mümkün olamamıştır. Bu nedenle bir direniş potansiyelinin saklı bulunduğu üretim alanını incelemeliyiz... Negt'in ve benim oluşturmaya çalıştığımız kuram 1933 sorunuyla ilgili. 1933'den beri süren bir mücadele içindeyiz. O zamandan beri hep aynı temayı (mahremiyet ve kamusal yaşantının birbiriyle mütekabil olmaması temasını) işlemeyi ve aynı soruyu (ortak bir yaşam inşa

9 Negt ve Kluge'nin 'tecrübe' kavramı; geç kapitalizm altında kolektif tecrübenin üretiminin maddi koşulları; etik, politik ve estetik bir ilke olan 'ilişkisellik' ve karşıt kamusal tecrube üretimi açısından görüşlerine, bu kısmın sonunda "Kluge'yle Söyleşi" metninin yer aldığı medyayla ilgili bölümde yer verilmiştir.

edebilme yönündeki güçlü duygularımı nasıl iletebilirim sorusunu) sormayı sürdürüyoruz."

Kamusal kültür ve tecrübe konusuna yaklaşımlar, derlemenin ilk kısmının "Giriş"inde işlendiği gibi, gerçekten de değişik kamusallık modellerine ve bu modellerin kabul ettiği özel alan-kamusal alan ayrımına göre fark edecektir. Kamusal alana farklı yaklaşımlar, kendi genel tanımları içinde nasıl bir terminoloji kullanırlarsa kullansınlar, kamusal alan ve kültür meselesini, kamusal sıfatı başta olmak üzere kültür, iletişim, akıl, konuşma, etkileşim, söylem, zihniyet, tecrübe gibi terimler içinde irdelerler. Bu modeller altında kamusal kültürün üretildiği toplumsal mekanlar ve kurumlarla kastedilen de her modelin kendi mantığının ürünü olarak, fark eder. Derlemenin bu son kısmı, kamusal alana farklı yaklaşımların varlığını gözetmeye çalışarak, ama yukarıda kamusal alan, iletişim ve kültür konusunda çizilen perspektif içinde şu sınırlı konuları ele almaya çalışıyor: kamusal alan ve özel alan ayrımı, bu ayrım bağlamında din ve sekülerlik, feminist düşünce ve politikanın kamusal-özel ayrımına yönelik eleştirisi, kadın kamusallığı ve konuşmanın önemi, kamusal mekanlar, kültür üreten kurumsal mekanlardan üniversite ve medya; ve kamusal kültürün halini tersinden gösteren hapishane kurumu ve koğuş yaşamı.

II

Derlemenin ilk kısmında da işlendiği gibi, Batı'da 16. yüzyıldan itibaren kamusal ve özel alana ilişkin modern ayrımın ortaya çıkıp cisimleşmesinin ardından hem bu iki alanın, hem de ikisi arasındaki ilişkinin mahiyeti kapitalizmin gelişmesi boyunca yapısal bir dönüşüme uğramıştır. Ekonomide, devlet aygıtında ve aile başta olmak üzere sosyallik alanındaki yapısal dönüşüm sosyolojik açıdan kamusal ve özel alanların mahiyetini ve aralarındaki ilişkiyi değiştirmiş, bu değişim politika-hukuk ve kültür-ideoloji düzeylerinde de ifadelerini bulmuştur. Burjuva hukukunun temel ayrımı olan kamu-özel ayrımı ve bu ilişkinin dönüşümü, sermayenin dönemsel birikim tarzlarına, değişen politik güçler dengesine ve toplumsal ilişkiler dokusunun durumuna tekabül eder.[10] Her dönemde kamusal ve özel alanlar arasındaki ilişkinin değişmesi ekonomi ve politika alanlarında, işçi sınıfı mücadeleleri ve tahakküm ve dışlanmanın çeşitli biçimlerine karşı sürdürülen çok yönlü toplumsal mücadelelerin sonuçlarının ulaştığı formel ve enformel denge durumunu yansıtır. Kamusal-özel ilişkisinin toplumsal mücadeleler sonu-

10 Jürgen Habermas'ın modern özel hukuk ve kamu hukukunun gelişmesine dair anlatısı için bkz. "Özel Özerkliğin Alanı Olarak Burjuva Toplumu: Özel Hukuk ve Liberalleşen Pazar" ve "Kamunun Burjuva Hukuk Devletindeki Çelişkili Kurumsallaşması." ***Kamusallığın Yapısal Dönüşümü***. İst., İletişim Y., 1997, 158-165, 166-179. Bu ayrımın, sosyal refah devleti koşulları altında neden ve nasıl giderek 'belirsizleştiği' konusunda ise, bkz. "Kamunun Toplumsal Yapısının Dönüşümü", özellikle 255-269, 301-308.

cunda nasıl dönüştüğü ve bu ilişkinin egemen kamusal alandan dışlanmış farklı toplumsal sınıf ve kesimlerce nasıl algılandığı önem taşır. Toplumsal mücadelelerin içerdiği kültürel-ideolojik boyut kendisini, neyin-nasıl kamusal söylemlerde kapsandığının ve hak taleplerine konu olabildiğinin meşruluk sınırlarını çizen egemen biçimlere karşı geliştirilen alternatif ve karşıt söylem, eylem, iletişim ve tecrübe biçimlerinde gösterir. Öte yandan kamusal ve özel alan arasındaki ilişkinin mahiyetinin ve bunun pozitif hukuktaki ifadelerinin değişimi sadece tarihsel ve genel değildir; aynı zamanda mekansal ve yerel açıdan da geçerlidir. Sadece farklı toplumsal sınıf ve kesimler açısından değil, farklı toplumlarda, toplumsal kurum ve mekanlarda da kamusal ve özel denen alanlar arasındaki ilişkinin yapılanması, bu ilişkinin yorumlanma, tecrübe edilme ve yarattığı sorunlarla başedilme tarzları da değişim gösterir. Bu yüzden bir toplumda geçerli olan kamusal ve özel alanlar ayrımı ve bunu düzenleyen hukuki ve de ahlaki kurallar, o dönemde o toplumun genel kültürel yapısı ve zihniyet ufkunun da temel gösterenleridir. O halde kamusal-özel ilişkisine bu bakışın, Türkiye Cumhuriyeti gibi geç kapitalistleşme-uluslaşma sürecinde bir uygarlıktan diğerine devrimsel bir adımla geçen bir toplumda, dil ve din başta olmak üzere tüm geleneklerin çağdaş dünyanın gereklerine uyarlanması sürecinde ortaya çıkan paradoksları anlamak için katmerli biçimde geçerli olduğunu öne sürmek yanlış olmaz.[11] Kamusal ve özel alanlar arasındaki ilişkinin ve bunun temsilinin, hem genel olarak hem de farklı sınıf, kesim, toplumsal cinsiyet ve yörelerin yaşantıları itibariyle Cumhuriyet sonrasında giderek nasıl değiştiği, Türkiye'den Batı'ya göçen işgücünün ya da siyasi mültecilerin yaşamlarında kamusal ve özel ayrımının yeniden nasıl şekillendiği soruları, bu coğrafyadaki kültürel dönüşümün incelenmesi açısından önemli görünmektedir. Bir toplum olarak kültürel öztanımımız, özel ve kamusal alanı nasıl ayırt ederek sınıfladığımızın ve bu sınıflama üzerinde sürdürülen politik ve kültürel mücadelelerin ürünüdür.

Batı tarihinde burjuva devrimlerinin ardından geleneksel liberal kamusal alanın meşru sınırlarının, plebleri, işçi sınıfını, kadınları, etnik azınlıkları ve popüler kültürleri dışladığı gerçeği genel kabul görse de, din ve kamusal alan ilişkisi konusundaki genel tartışma daha yenidir. Habermas'ın 'Kamusal Alan' metninde dediği gibi, Batı'da 'bireysel özerkliğin tarihsel olarak ilk alanını sağlayan' dinsel özgürlük, feodal otoritelerin özel ve kamusal alanların uzun kutuplaşma sürecinde çözülmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Kilise'nin konumu reform hareketi

11 Uygarlaşma sürecinin tarihsel, toplumsal ve kültürel-psikolojik boyutlarıyla bir bileşke olduğunu; bu sürecin merkezi bölgesel devletin meşru şiddet tekelini eline almasıyla, toplumsal farklılaşma-bütünleşme süreçleriyle ve sosyal sınıflar ile ulus devlet arasında oluşan karşıtlıklarla bağlantısını ve bu bağlamda Batı'da farklı toplumların uygarlaşma sürecinde nasıl farklı duygu -davranış denetim şemaları geliştirip içselleştirdiğini anlatan ufuk açıcı bir çalışma için, bkz. Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, (cilt I-II), İst., İletişim Y., 2000, 2002.

konucu değişince, onun temsil ettiği kutsal otorite olarak din, bireylerin vicdanlarına ait sayılan bir konu haline gelmiştir. Kilise dahil feodal otoritelerin çözülme süreci, ulus devletin babası olan modern mutlakiyetçi devletin kurumsallaşmasının da sürecidir. Buradan yola çıkarak iki önemli noktayı vurgulayabiliriz. Birincisi, Habermas'ın anlattığı gibi, Batı'da Reformasyon'dan sonra dinsel özgürlüğün gelişmesi, kapsamlı bir toplumsal bağlamın sadece bir parçasını oluşturur; liberal temel hakların kökeninin bu özgürlükten türetildiği anlamına gelmez. Çünkü, ilk insan hakları bildirgelerinin ortaya çıktığı sömürgeler ile anavatan arasındaki mücadeleler sürecinde,

> "Belirleyici rol oynayan şey, din özgürlüğü değil; kamusal topluluk olarak bir araya gelmiş özel şahısların kendi özel alanlarına müdahale eden yasalar hakkında siyasal açıdan karar vermeleri sorunudur: ...Temsil yoksa vergi de yok!... Mahremiyet alanının (şahıs özgürlüğü ve özellikle dinsel ibadet özgürlüğüyle birlikte) teminat altına alınması, genel olarak, liberalleştirilmiş pazar ilişkisi aşamasında kapitalizmin yeniden üretimi bakımından zorunlu hale gelen özel alanın korunmasının tarihsel açıdan ilk ifadesidir."[12]

Demek ki dinsel özgürlüğün modern özel alanın özerkliği içinde güvence altına alınmasını sağlayacak süreç, burjuva sivil toplumunun gelişmesi ve burjuvazinin o dönemde feodal otoritelere karşı geliştirdiği kamusal mücadele sürecidir.

Bağlantılı ikinci nokta, Batı'da tarihsel olarak 'din ve vicdan' özgürlüğünün gelişmesi ve din ile dünya işlerinin ayrılmasının, egemenliğini kuran dünyevi kamu erkinin yasa fikriyle rasyonelleştirilmesi sürecinin bir parçası olmasıdır. Meşruluğun kaynağı din-gelenek olmaktan çıkıp, önce egemenin yasayla bağlı iradesine; sonra modern ulus devletin kurulmasıyla da, halk egemenliği ve insan haklarında temellenen evrensel normlar bağlamında 'kamusal akla' dayandırılıyor. Yani Batı'da din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması meselesi, Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nde ayrıntılarıyla anlattığı modern özel ve kamusal alanların ayrışması süreci bağlamında, kamusal akıl ilkesini modern devletin ve toplumun temel örgütlenme ilkesi haline getirecek çok geniş boyutlu bir sekülerleşme ve rasyonelleşme süreci içine oturtularak ele alınmalıdır. Bu süreç Antonio Negri'nin hem (Batı'da 13.-16. yüzyıllar arasına geri götürdüğü) 'içkinliğin' keşfi dediği devrimci modernlik boyutunu, hem de kendisinin karşı devrimci dediği modernlik boyutunu içerir. Bu kısmın ilk yazısında Ahmet Çiğdem de, din ile kamusal alan arasında kurulmuş olan geleneksel karşıtlığı ya da dinin kamusal alan modelleri içindeki ihmal edilmişliğini sorgularken, dinlerin dünyevileşmesini Habermasçı eleştirel kurama yaslanarak 'Aydınlanmanın diyalektiği' bağlamında ele alıyor. Çiğdem'e göre, çok boyutlu ve paradokslu

12 Habermas, 1997, 172, dipnot. 62.

dünyevileşme süreci 'dinlerin kendi mantıklarını modern dünyanın mantığına uyarlama zorunluluğunu' da içerdiğinden, sonuçta dinlerin eleştirel kamusal akla kesinlikle ihtiyacı vardır.

Ahmet Çiğdem, "Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl" adlı bu yazısına, tarihsel olarak din ile kamusal alan arasında kurulmuş olan karşıtlığı ya da dinin kamusal alan modelleri içindeki ihmal edilmişliğini sorgulayarak başlıyor. Konuyu bu çerçevede ele almak için Habermas'ın kamusal alan kavramlaştırmasının elverişli bir yaklaşım sunduğunu öne sürüyor. Çiğdem'e göre 'kamusal alan ve din' sorunsalı önemlidir. Çünkü ilkin, tarihsel ve kuramsal olarak dünyevi bir perspektiften bakılarak bireylerin özel tercihleri alanına hapsedilmiş olsa da, özellikle postmodern dönemde dinlerin kamusal hayatı düzenleme, kamusal dolayımlar yaratma özelliklerinin belirgin biçimde ortaya çıktığını görüyoruz. İkinci olarak, dinsel etkinlikler ve pratikler zaten her zaman kamusal alana ilişkin olmuşlardır. Dinsel ökümenizm,[13] bireylerin Tanrı ile metafizik ihtiyaçlar çerçevesinde iletişim kurabilmelerinden daha fazlasını, yaşamı yönlendiren ilkelere uymalarını beklemiştir. Bu bakımdan Aydınlanmacı ilerleme düşüncesinin din ve birey ilişkisini kavrama biçimi eksiktir. Bu anlayışa göre din salt bireysel metafiziğin bir parçasıdır ve işlevi bununla sınırlıdır. Oysa ne mistisizm ne de metafizik, dinsel kurumların varoluş nedeni değildir. Tam da tersine bunları sapma olarak ele alan dinsel otorite, tarihsel olarak ikisiyle de savaşım halinde oldu. Bu nedenle dinsel kurumlar dinin kamusal boyutunu, yani hem kamu otoritesi işlevini hem de sosyal öğreti özelliğini dışavururlar.

Çiğdem'in argümanını temellendirişine bakmadan önce, yazısında kamusal alan konusundaki görüşlerini toparlarsak: Çiğdem, Eleştirel Kuramcıların Aydınlanmanın diyalektiği ve kamusal akıl konusundaki yaklaşımını genelde benimsemesine rağmen, Adorno-Horkheimer ile Marcuse-Habermas arasındaki politik tutum farkını önemsiyor. Türkiye'de tedavülde olan sivil toplum kavramına benzer biçimde kamusal alan kavramının da idealize edildiğini (şeyleştirildiğini) düşünen Çiğdem, tarihsel bir ilke olarak kamusal alanın gerçekleşme şartlarının, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte ortadan kalktığını öne sürüyor (zaten Habermas da bir 'düşüş hikayesi' anlatmaktadır). Yine de egemen topluma alternatif olarak 'bu dünyadan çekilme halini' öneren Adorno ve Horkheimer'dan ziyade, her zaman pozitif bir duruştan yana olan Habermas'ın kamusal alan nosyonunun öne çıkarılması, somut eleştiri ölçütleri sağlamasının yanı sıra, "ne yapılmalı" sorusuna verilecek yanıtlar açısından bir zemin yarattığı için önemlidir. Çiğdem, kamusal alan ve din ilişkisi konusuna yaklaşımını Casanova'yı da izleyerek geliştiriyor. Buna göre dünyevileşme dediğimiz süreç çok boyutludur. Dünyevi alanla-

13 Ökümenizmin sözlük tanımı, etnik ve diğer tekilliklerin üstüne çıkıp, bunlar arasında ayrım gözetmeyen birleştirici, evrensel yorumdur.

rın dinsel kurum ve biçimlerden ayrışması, dinsel inanç ve pratiklerin çöküşü ya da dinin özel alana terk edilmesi, bu sürecin sadece bir boyutudur. Dünyevileşme süreci aynı zamanda, 'dinlerin kendi mantıklarını modern dünyanın mantığına uyarlama zorunluluğunu' da gösterir. Buna karşın ilerleme ideasını sorgulamaksızın sahiplenen dünyevileşme kuramları, dinin kendi cemaat ya da ümmetini kaybettiğinde geriye içe dönük bir katılaşma kalacağını varsaymıştı. Halbuki kitaplı dinler, bireye de cemaate de indirgenmeyecek bir ökümenik çağrı geliştirmişlerdi. Ökümenik çağrı, kitaplı dinlerin dinsel iktidar yapılarının yırtılmasıyla kamuya açıldığını, dinsel alanın modern dünyanın mantığına uygun biçimde kamusal düşüncenin konusu edilmeye başladığını gösterir. Nitekim Weber'in de anlattığı gibi, kapitalizmin oluşum aşamasında bu ökümenik çağrı, bireyin ekonomik ve toplumsal etkinlik alanında işlevsel hale gelebilecek bir kalıba dönüştürülmüştür. Bu bağlamda Çiğdem'in tezi, Batılı burjuva toplumlarında kitaplı dinlerin ökümenik ilkesi ile Habermas'ın 18. yüzyılda oluşumunu anlattığı kamusal alan ilkesi arasında yapısal bir benzerlik bulunduğudur. Dinsel seçkinlerin oluşturduğu iktidar yapısı ve söylemin parçalanıp dinlerin cemaatten kamuya açılması ile kamuoyuyla oluşmuş bir görüşün kamusal erki denetlemesi arasındaki doğrudan ilişki, modern dünyada dinlerin işlevinin anlaşılması için vazgeçilmez bir özellik taşır. Bu anlamda modern dünyada dinlerin kamusallığın dönüştürücü gücüne duydukları güvenin adını koymak gerekir. Dinler açısından modern dünyadaki temel çaba, kamusal alanın imkanlarından sonuna kadar yararlanarak kamusal bir güç kazanmak olmuştur. Bu çabanın bir tehdit olarak algılanmasının nedeni, dinlerin kamusal alana girişlerinin formel ya da prosedürel rasyonalite sorununun 'kenarından geçmesi' olduğu kadar, kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrıma ilişkin farklı rasyonellik algılarıdır. Çiğdem, tarihsel olarak dinin kamusallık iddialarının ve dinsel örgütlenmelerin 'modern, burjuva, kapitalist, endüstriyel, postmodern toplum biçimlerinin gereklerine ve meydan okumasına karşılık verirken kendisini, kendi gelişim eğilimlerini de bir şekilde eğittiklerini' öne sürüyor. Öte yandan dinlerin ökümenik çağrısındaki tarihsel gerilemenin ('düşüşün') intikamını alma çabası olarak tanımladığı köktenci dinsel hareketlerin bu eğitime direnmesi, bir sorun olarak ortada durmaktadır. Dinin politik yorumu açısından önemli olanın mistik yorumundan farklılığında değil 'bu dünyaya karşı alacağı tavırda' yattığı için, 'şeyleşme' sürecinden kendisinin de payını aldığı bir dünyada dinin eleştirel kamusal akla kesinlikle ihtiyacı vardır.

Sonuçta Çiğdem, günümüz dünyasında dinin kaderini, bireylerin özel alanlarına hapsedilmekten kurtarılması ve beşeri maneviyatı zenginleştirici eleştirel boyutunun geliştirilme uğraşının belirleyeceğini öne sürüyor. Hele de 11 Eylül'den sonra İslam'ın, ikinci bir sekülerleşme yolculuğu yaşatacak kendi üzerine düşünme yetisine kesinlikle ihtiyacı olduğunu vurguluyor. Dinin de tahakküm

ve şeyleşme süreçlerinden payını fazlasıyla aldığı bir dünyada, dinsel düşünce geleneğinin bir zamanlar içinde taşıdığı ütopik boyutun da ('mutluluk vaadinin') beşeri maneviyatın zenginleşmesi arayışına taşınabilmesi, dinin ya da 'inançlı' olmanın Türkiye toplumunun tarihsel geleneğinin derin bileşeni olması nedeniyle de önem taşıyor. Ama eninde sonunda, Türkiye'de 'dinin ikinci seküler yolculuğunun' muhafazakar bir direnmenin ötesine geçebilmesi için, din-dışı, mevcut dünyayla ahenksizliği göze alan çıplak, maddeci bir yüzleşmeye, yani topyekün özgürleşmeci bir kamusal akıl ve eylem bağlamına ihtiyacı yok mu?

Çiğdem'in yazısının ardından gelen "Kamusal Alan Kavramının Kamusallaşması" adlı yazı ise, Türkiye'de 2002 yılından beri 'türban' meselesiyle bitiştirilerek ulusal basın ve televizyonlar aracılığıyla genel kamunun gündemine giren kamusal-özel alan tartışmasını konu alıyor. Yazının amacı, 'türban-laiklik' etrafında süren güncel politik çekişmede, kamu otoritelerinin öne sürdüğü kamusal alan tanımlarının nasıl bir toplum, politika ve sekülerlik anlayışı içerdiğini irdelemek. Yazı, biri kamusal alanı toplumla, öteki de devletle eşitleyerek çekişen başat iki söylemin, aslında aynı madalyonun iki yüzü olduğunu; aynı devlet-toplum (politika-ekonomi) ayrımına dayalı liberal yaklaşımın farklı versiyonları olup, egemen kamusal alanın şekillenmesi açısından devlet katında sürmekte olan bir politik çekişmeyi yansıttığını öne sürüyor. Çekişen bu iki anlayıştan birincisini, Meclis Başkanı Arınç ve Başbakan Erdoğan'ın; ikincisini ise, Cumhurbaşkanı Sezer ve YÖK Başkanı Teziç'in konuşmaları üstünden örnekleyerek her ikisini de eleştiriyor. Liberal-muhafazakar ve liberal-hukuki olarak adlandırılabilecek bu başat söylem-pratiklerin, günümüzde kamusal alanın yapılanmasında oluşturucu rol oynayan sermayenin çıkarlarının ve devlet iktidarının 'genel yarar' olarak meşrulaştırılmasına yaradığını öne sürüyor. Ayrıca, her iki yaklaşımın da 'türban' meselesini ele alırken kadın bakış açısı içermediğini ve sekülerliğin hukuki ifadesi olan laikliğe indirgenemeyeceğini ifade eden yazı, laiklik-demokrasi meselesi etrafındaki mevcut iki kutuplu çekişmeyi aşan bir yaklaşım olarak, Habermasçı 'anayasal bağlılık' (anayasal yurttaşlık) ve 'etik-politik bütünleşme' perspektifini öneriyor. Ama meseleye kurucu iktidar ve emek temelli bir cumhuriyet perspektifiyle başka türlü bakıp düşünmenin yollarının Habermas'la da tükenmediğini ima ediyor.

III

> "Cinsel rollerin ve de cinse bağlı farklılıkların nasıl sınıflandırıldığı, bir toplumun kültürel öztanımının temel düzeylerine denk düşer."
>
> —JÜRGEN HABERMAS

Bu kısmın sonraki iki yazısı modern kültürün, hem gündelik yaşam pratikleri düzeyinde hem de temsil (bilgi, anlam, değer üretimi) düzeyinde, derinden değiş-

şimine neden olan feminist hareket ve eleştiriyi gündeme getiriyor. İki yüz yıllık tarihi boyunca feminist eleştirinin çeşitli dalgaları, egemen liberal kamusal-özel ikiliğinin reddine ve çizgilerin yeniden çizilmesine yönelik düşünsel ve pratik bir mücadele sürdürdü. Bu bağlamda kişisel olan her şeyin politik olduğunu savlayan feminist pratik, aynı zamanda bu ikilinin birbiri içine ayrım tanımadan düşürülmesine de karşı çıktı. Benhabib'in dediği gibi, kadın hakları söz konusu olduğunda (kadınların dövülmesi, aile içi tecavüz ve kız çocuklarına tecavüz durumları; ki bunlara namus cinayetlerini, Medeni Kanun'un kadını ikincilleştiren düzenlemelerini eklemeliyiz),

> "devlet ve kanuni düzen, aile hayatına, özel hayata karışıp kadının insan haklarını korumalıdır... Devlet ve kamu düzeni, zaman zaman özel hayata müdahale etmeli, zaman zaman da özel alana özerklik tanımalıdır. Ama bu, hiçbir zaman insan hakları, özellikle de kadın hakları pahasına olmamalıdır."[14]

Bireysel özerkliğin sağlanması ve korunması, aynı zamanda, yeni iletişim teknolojileri ve biyoteknolojilerin gelişimiyle ortaya çıkan özel yaşama ve bireyin haysiyetinin temeli olan bedeni dahil bütünsel varlığına tecavüzün yeni biçimlerine karşı çıkılmasını, özel-kamusal ilişkisinin yeniden çizilmesini ve bu çizgiyi yasal düzenlemenin konusu yapmak için mücadeleyi de getirdi. Feministler böylece sadece her türlü egemen mahremiyet söylemindeki cinsiyetçi basmakalıp kodlar ve iktidar stratejilerini değil, aynı zamanda kamusal söylem ve pratiklerde kişisel mahremiyet alanını zedeleyen iktidar stratejilerini de deşifre etmeye yöneldiler. Aksu Bora ve Eser Köker de yazılarında, liberal politik düşüncenin ürünü olan ve toplumsal cinsiyete ilişkin eşitsizliği kamusal alanın kurucu özelliği haline getiren kamusal-özel ayrımını, feminist kuram ve politika açısından sorguluyorlar. Her iki yazının da önemli ortak yanı, politikanın cinsiyeti ve demokrasi açısından feminist düşünce ve mücadelenin kamusal-özel ayrımını sorgulayarak açtığı ufuk çerçevesinde, cinslerarası güç eşitsizliğinin damgasını yemiş olan kadın ve erkeklerin kamusallıklarının farklı nitelikleri üzerine düşünmeleri. Farklı argümanlarla da olsa her ikisi de, 'geleneksel' denerek ikincilleştirilen kadın kamusallığının taşıdığı direnç ve demokratik cevheri görünür kılıyor. Aksu Bora, geleneksel diye ötekileştirilen ve önemsizleştirilen kadın kamusallığının ürettiği güç ve statü kazanma stratejilerini irdelerken; Eser Köker, kadınların kamusal alanında üretilen bir aradalık ve konuşma hallerinin demokratik potansiyelinin, karşıt kamusallık açısından değerini öne sürüyor. Böylece Aksu Bora kadın kamusallığının güç stratejilerinin toplumsal kaynak ve güçlerin eşit/adil dağıtımında oynadığı rolü irdelerken; Eser Köker, kamusal alana daha çok

14 Bkz. "Seyla Benhabib'le Söyleşi," 139.

'tecrübe' açısından yaklaşarak, kadınların yaşam bilgisinin ve iletişimsel eylem yatkınlığının karşıt bir kamusal alan açısından politik imkanları üzerinde düşünen bir yaklaşım getiriyor. Burada ayrıca, feminist düşünce içinde, sadece toplumsal cinsiyet açısından işbölümü analizinden yola çıkan politika ve demokrasi tartışmasının değil, ama emeğin değeri konusuna yaklaşımda, kamusal ve özel ayrımlarını aşan bir başka önemli sorgulama boyutu daha bulunduğunun altını çizmek gerekiyor. Marksist-feminist bu sorgulama çizgisi, kadınların (duygusal emeği, bedensel bakım emeği ve akrabalık uğraşı da dahil) iletişimsel emeğinin çeşitli biçimlerinin toplumsal yeniden üretimdeki önem ve değerini ortaya koyarak, günümüzde üretim ve emeğin kavranışının maddi ve gayrimaddi boyutları içererek genişletilmesinde ve toplumsal yeniden üretimle demokrasi arasındaki ilişkinin boyutlanmasında hayati bir katkıda bulunmuştur. Ayrıca neoliberal politikalar altında 'yoksulluğun kadınlaşması' sürecine işaret ederek, kadın emeğinin değerlenmesine yönelik kolektif stratejiler geliştiren dünya ölçeğinde kadın hareketleri bulunmaktadır.

Aksu Bora, "Kamusal Alan Sahiden 'Kamusal' mı?" adlı yazısında, liberal düşüncedeki kamusal-özel alan (devlet-sivil toplum; hane dışı-hane içi) ayrımının Marksist eleştirisinin ardından gelen ikinci büyük eleştiri olan Batılı feminist eleştirinin, 'kamusal erkek, özel kadın' imgesini nasıl sorguladığını anlatarak başlıyor. Bu eleştiri sadece kadınların ev işi ve cinslerin yeniden üretimine hapsedilip, toplumsal yaşam ve kamusal alandan dışlandıklarını göstermekle kalmadı; aynı zamanda hem özel hem de kamusal alandaki erkek iktidarı (baba-devlet) arasındaki bağlantıyı kurdu. Böylece kişisel denilenin politik olduğunu ve kurtuluş mücadelesinin her iki alandaki dönüşümü temel almadan mümkün olamayacağını gösterdi. Öte yandan özellikle seksenli yıllarda Üçüncü Dünyalı feministler, Batılı, orta sınıf, okumuş, beyaz feminizmin çizdiği 'aileye hapsolmuş, üretimden dışlanmış geleneksel kadın' tablosunu, dünya kadınlarının çok az bir kesimini temsil etmesinden dolayı eleştirdiler. Üçüncü Dünyalı feministlere göre, Batı dışı toplumlarda kadının ezilmişlik durumunu ya da güçlenmesinin koşullarını anlamak için, bu toplumların kamusal alan ve özel alan ayrımındaki Batı'dan farklı modaliteler ve eviçi yaşantısında, toplumsal eylemliliklere katılım tarzında, iktidar ilişkileri ve kültürel yapıdaki farklılıkları kale alınmalıydı. Ayrıca, Batılı feministlerin özel-kamusal ayrımını kurarken, eğitimli ve çalışan kadın olarak kamusal hayata atılmayı güçlenmeyle eşitleyen, böylece Doğulu geleneksel kadınları 'pasif kurbanlar' olarak gören yaklaşımları da sorgulandı. Bu eleştiriler ışığında Bora, cinsiyetçi sistemin iktidar mekanizmalarını anlarken, hem toplumsal bağlamların özgüllüğünün kabulünü hem de özel-kamusal ikilemini ortak kesebilen bir bakış açısıyla kadınların güç kazanma stratejilerini kâle alabilen (Deniz Kandiyoti'nin) 'patriyarkal pazarlık' kavramını kullanmayı öneri-

yor. Cinsiyetler arası güç ilişkileri olsa da, ayrı mekanları olsa da hem erkeklerin hem de kadınların özel ve kamusal alanlarının var olduğunu tespit etmenin daha doğru bir yaklaşım olacağını öne sürüyor. Böylece Bora Türkiye'de yapılmış çeşitli araştırmalardan yararlanarak, kadınların birincil rol aldıkları, 'geleneksel' denen/dediği kamusal alanlara bakıyor; komşuluk, hemşerilik, geniş aile ve evlenmenin ekonomik dayanışma ve hayatta kalma stratejileriyle bağlantısını kuruyor; ailenin, liberal anlayışta olduğu gibi özel alanın sınırları içine hapsedilemeyeceğine, aksine, başka tür kamusallık biçimlerinin içinde rol oynadığına işaret ediyor. Birincil grup ilişkilerinin hem ekonomik 'hayatta kalma stratejileri' hem de politik 'güç kazanma stratejilerinde' önemli bir rol oynamasına rağmen, ikincisinde kadınların etkin olamadığını; özellikle politika alanında iki cinsin kamusallıklarının farklı niteliğinin ve güç eşitsizliği arasındaki ilişkinin belirginleştiğini söylüyor. Ayrıca kadınların, irrasyonel ve erkek egemen bir politik alana atıldıklarında iktidar müzakerelerinde güçsüz kaldıklarını ya da Tansu Çiller örneğinde olduğu gibi, 'Baba'nın kızının' ve politikanın magazinleşmesinin imgesi haline geldiklerini belirtiyor. Bora, gerek kadınların formel politik alana sırf girmiş olmalarının, gerekse özel alanlarında kalarak bireyselleşme çabalarının, orta sınıf okumuş kadın hareketiyle sınırlı bir feminist politika olduğunu düşünüyor. Sonuçta liberal kuram ve politik pratiğin sınırlarını aşmak için umudun, kadınların geleneksel denen kamusallıklarına ve güç kazanma stratejilerine ve 'aşağıdakilerin' kamusallık tarzlarına daha yakından bakmaktan geçtiğini öne sürüyor.

Eser Köker'in "Saklı Konuşmalar" adlı yazısı, aslında tam da Bora'nın bıraktığı yerden sözü alıyor ve kadın kamusallığının alternatif kültürel politik potansiyeli üzerine düşünüyor. Köker, şu soruyu sorarak başlıyor: Eğer kamusal alan ortak meselelerimiz üzerine konuşma ve tartışmanın alanıysa, kadınların ortak konuşma hallerini, kadın kamusallığını belirleyen ve onu erkeklerinkinden ayırt eden temel nitelik olarak ele alabilir miyiz? Bu soruya olumlu yanıt veren Köker'e göre bir kadın kamusallığından bahsetmeyi mümkün kılan, bir toplumsal cinsiyet olarak kadınların homojenliği değil, farklı deneyim, ilgi ve çıkarlara sahip kadınların çoğulluğunu dikkate alan bir konuşma haliyle birbirlerine bağlanmalarıdır. Köker kadınların bu ortak konuşma hallerini 'saklı konuşmalar' olarak adlandırıyor: Saklı konuşmalar, kadınların gündelik hayat bilgisini üreten ve dile getiren, mutfak köşelerinde ya da kapı ağızlarında, geçici ve arada derede sürdürülen, somut, paylaşımcı, yaşam deneyimlerinin çokluğunu kâle alan, karşısındakinin farklı tecrübesinin kendiyle kesişme noktalarını arayan, birbirine hesap veren, karşısındakine çoklu bağlanma tarzları içeren, gizli ve muhalif stratejiler taşıyan bir muhabbet halidir. Eğer kadınların yaşam dünyasında (özel alanda) konumlanan bu saklı konuşmaların alternatif potansiyelinden söz edilecekse, bu konuşma halinin kadınlar tarafından genel kamusal düzeyde yeniden üretilmesi, yani bu

yönde politik mücadele gerekir. Nitekim Köker'e göre, yaşamın bütünlüklü olarak nasıl değiştirilebileceğini sorgulayan feminist yazında, kamusal ve özel alan ikiliği konusu merkezi bir yere sahiptir. Burada özel ve kamusal alanlar arasındaki ilişkiyi dolayımlayan aracı kurumlarla hesaplaşmayı mümkün kılacak 'eleştirel cevher,' kadınların özel alanda biriktirdiği kadınlık bilgilerinden çıkarsanmıştır. 17. yüzyıldan beri 'ortak konuşabilirlik haline' getirilen engel ve sınırlar, eviçi ve politik yaşam zıtlığı zemininde bir kadın doğası mistifikasyonu aracılığıyla meşrulaştırılmış; kadına toplumsal olarak ortak aklın üretiminde yer vermeyen bu liberal anlayış, politik alanı 'erkek kardeşler arası' bir alan olarak, aileyi de erkeğin temsil ettiği bir alan olarak tasarlamıştır. Feminizm, modern dünyada her kurumsal yapı taşının altında cinsiyetçi iktidar ilişkilerinin varlığını göstermiştir. Böylece liberal politik projenin kurucu gediğini tespit ederek eleştiren feminizm, liberal demokrasinin sadece formel kurumsal sınırlarını değil, aynı zamanda politik olanın ne olduğuna ilişkin dışlayıcı doğasını da deşifre etmiştir. Bu dışlayıcılık ve baskı altında tutma, sadece öteki cins, sınıf ve ırklara ait bireylerin haklar düzeyindeki eşdeğerliliklerini değil, aynı zamanda bu toplumsal kesimlerin çoklu yaşam dünyalarını ve yaşam bilgilerini görmezden gelmeyi içerir. Bu çoğul yaşam dünyalarında üretilen farklı sözsel iletişim ve deneyimsel konuşma tarzları, yazılı dili ve doğrudan sonuç almaya yönelik rasyonel konuşmayı öne çıkaran modern kamusal iletişim tarzları tarafından ikincil ve bağımlı bir konuma itilmiştir. Köker, James Scott'u izleyerek, bağımlıların hakim olanların sahnesinde yürüttükleri kamusal söyleme karşın, iktidar sahiplerinin gözleyemeyeceği sahne arkasında (özel alanda) bir 'gizli senaryonun' söz ve pratiklerini, yani tahakküme direnmenin sanatlarını geliştirdiklerini belirtiyor. Kadınlar da, bilinç yükseltme toplantılarından kamusal konuşma becerilerini geliştirmeye yönelik tüm etkinliklerinde konuşabilirlik halini esas alarak, bunu kadın politikasının temeline yerleştirdiler. Bu açıdan, kişisel olan her şeyin politik olduğunun ilanına ve kamusal-özel ikiliğinin reddine dayalı mücadele sonucu kamusal ve özel alanın sınırlarının değiştirilmesinin vazgeçilmez olduğu ortaya çıksa dahi, bu iki alanın özdeşleştirilmemesi gerektiği de bir o kadar önemli. Bu nedenle Köker, bu iki alanın 'aşırı benzetilmesinin,' özel alanın olumlu yanını tehlikeye atmasına ve sözleşmeci kurumsal çıkar ilişkilerinin en mahrem alana nüfuz ederek karşılıklı anlayış, şefkat ve basiretin varoluş koşullarını yıkan baskısına karşı uyarıcı olan feminist eleştiriyi hatırlatıyor. Bu bağlamda kadınların özel alanındaki karşılıklılık, muhabbet, iyi annelik, iyi komşuluk gibi pratiklerden devşirilecek nitelikler, yalnızlık, yoğunlaşma, yaratıcılığın gelişimi ve dayanışma haklarının hukuki bir dile çevrilmesinde, yani kişilik haklarının yeniden yorumunda 'politik kılavuz'

özelliği taşırlar.[15] Böylece Köker, kadınların 'saklı konuşmalar hali'nden yola çıkarak, rasyonalist müzakereci demokrasi modelinin içeremediği bir iletişimsel politika anlayışı öneriyor.

Fatmagül Berktay'ın "Hannah Arendt: 'Çoğulluk, Yeryüzünün Yasasıdır'" altbaşlığıyla başlayan çerçeveli yazısı ise, Köker'in de çoğulluk, politika ve konuşma ilişkisini kurarken dayandığı kaynaklardan biri olan Hannah Arendt'in kamusallık anlayışı hakkında. "Heidegger ve Arendt'te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası" adlı yazısından yapılan bu büyük alıntıda Berktay, Arendt'in politikayı 'salt bir iktidar ilişkileri alanı' olarak değil, "insan yaşamının başka ve daha yüksek potansiyellerinin gerçekleştirildiği bir sahne" olarak ele aldığını söylüyor. Politikanın merkezine anlam ve değer sorularını koyan Arendt'e göre, "politikanın varlık nedeni özgürlük, deneyim alanı da eylemdir." Berktay, böylece diyor, Arendt'in düşüncesini 'olağanüstü kılan' yön, politikanın sahnesi olarak kamusal alan anlayışının eylem ve söylem, farklılık, çoğulluk ve ortaklık, iletişim, diyalog ve karşılıklı güçlenme, doğum ve ölüm, yeniden başlama yeteneği ve ölümsüzleşme çabası gibi kavramları vurgulayan 'ütopyacı bir öge' içermesidir.[16] Yine, bu kısımda çerçevelenmiş olan ikinci yazıda, Türkiye'de kamusal ve özel alan ayrımını aşan ve resmi kamusal dilin kalıpçılığından kurtulan bir sol politik dilin gerekliliği ve olanakları üzerine tartışırken Tanıl Bora da,[17] Arendt'in politik eylem için vazgeçilmez önemde bulduğu kamusal konuşma yeteneklerinin 'kaybının' sorunlaştırılması gerektiğini öne sürüyor. Bora'nın sol politika ile dili arasındaki ilişki konusundaki şu tespiti özellikle dikkate değer:

> "Özgül yaşam dünyaları ve somut insanlık halleriyle ilgili öneriler ve çözümler oluşturma yeteneği ve niyeti ile, sol politikanın alternatif bir

---

15 Bu yaklaşımı temellendiren feminist ahlak felsefesi için, bkz. Seyla Benhabib, (özellikle de) "Genelleştirilmiş Öteki ve Somut Öteki," ***Modernizm, Evrensellik ve Birey***, çev. M. Küçük, İst., Ayrıntı Y., 1992, 198-234.

16 Türkçede Hannah Arendt üzerine ayrıca bkz.: Nilgün Toker Kılınç, Politika ve Sorumluluk, İst., Yay., 2013; Nilgün Toker, "Hannah Arendt ve Şiddet versus Politika", Birikim, Eylül, 1993; Filiz Çulha Zabcı, Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

17 Politik dil, jargon, slogan kullanımı ve gündelik dil ilişkisi konusunda, ayrıca bkz. Murat Belge, "Sosyalizmin Dili," ***Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek***, İst., Birikim Y., 2000, 257-264. Bu bağlamda Marcos'un politik dilinin iletişimsel gücünü hatırlamak da yerinde görünüyor. Ignacio Ramonet, Marcos'u, teknolojik medyayı kullanma tarzından dolayı 'ilk sibergerilla' olarak; politik sembolik dilin yerinde kullanımı açısından da 'semiyolojik gerilla' olarak adlandırıyor. Marcos'un politika, konuşma (dil) ve silahlı mücadele konusundaki görüşleri için bkz. İ. Ramonet, ***Marcos: Onurlu İsyankar***, çev. K. Eksen, İst., Sel Y., 2001, 17-20. Ayrıca, Antik çağdan modern zamanlara politik konuşmanın nasıl kavrandığını ve öne çıkan biçimlerini ele alan kuramsal bir politik iletişim çalışması için bkz. Eser Köker, ***Politikanın İletişimi, İletişimin Politikası***, Ank., Vadi Y., 1998.

kamusal dil kurma yeteneği ve niyeti, birbiriyle doğrudan doğruya ilişkilidir –ve birbirini besler."

Bu bölümü bitirirken, Theodor W. Adorno'dan, insan ilişkilerinin şeyselleşmesi, tecrübenin sakatlanması ve insanların, ortak bir dünya yaratmalarını sağlayan konuşma yeteneğini yitirmeleri üzerine bir alıntı yapabiliriz.

> Yaşamın pratik düzenleri, insana yararlı gibi görünseler de, bir kâr ekonomisinde ancak insani niteliklerin köreltilmesine hizmet edebilirler ve yaygınlaştıkça da bütün şefkat ilişkilerinin parçalanıp kopmasına yol açarlar. Çünkü insanlararası şefkat, amaçsız ilişkilerin de olabileceğini bilmek demektir... İnsanların birbirleriyle konuşma yeteneğini yitirmeleriyle işten söz etmenin ayıp sayılması aslında aynı şeydir. Her şey zaten iş olduğu için, 'iş' sözcüğünü ağza almak da yasaktır "asılmış bir insanın evinde 'ip' sözcüğünün telaffuz edilememesi gibi tıpkı. Merasimin, eski tarz nezaketin boş gevezelik olduğundan" kimi zaman da haklı olarak "kuşkulanılan amaçsız sohbetin o sözde demokratik tasviyesiyle birlikte, insan ilişkilerinin artık hiçbir şeyi tanımsız bırakmayan o sözde netleşme ve saydamlaşmasıyla birlikte, çıplak vahşet de yaşama egemen olmaktadır"...[18]

IV

Bu kısımda yer alan bundan sonraki yazılar, kamusal kültür ve tecrübe ufkumuzu üreten kimi kamusal kurum ve mekanlara ilişkin. Kamusal alana farklı yaklaşımlar, farklı mekanları kamusal nitelikli sayacaklardır. Liberal modelin çeşitli versiyonlarının altında 'kamusal,' devlet erkinin alanı olarak sınırlandırıldığından, sadece bu erkin kullanıldığı kurumsal mekanlar kamusal mekanlar olarak adlandırılır. Örneğin siyaset felsefecisi John Rawls'un politik toplum-sivil toplum ayrımına dayalı perspektifinden bakarsak, kamusal mekanlar esas olarak kamusal aklın üretildiği ve uygulandığı mahkemeler; ve meclis başta olmak üzere yasama ve yürütmeye ait mekanlardır.[19] Buna seçim dönemlerinde milletvekilleri adayları dahil olmak üzere diğer devlet yetkililerinin politik konuşma ve tartışma yaptıkları reel ve sanal mekanlar da eklenebilir. Bu modele göre yargıçların söylemleri, hükümet yetkililerinin söylemleri ve milletvekili adaylarının seçim kampanyalarında, parti programlarında ve politik demeçlerindeki söylemleri, bir toplumda kamusal politik forum kültürü ve kamusal aklın mahiyeti hakkında bilgi üretmek için incelenmelidir. Rawls'a göre, yurttaşlar da 'anayasal esasların ve temel adalet meselelerinin tehlikeye girdiği durumlarda' ideal yasakoyucu-

18 T. Adorno, *Minima Moralia*, çev. O. Koçak; A. Doğukan, Metis Y., 1998, 42-43.

19 John Rawls'un düşüncesinden mekansal sonuçlara vardığım metin için bkz. Rawls, 2003, 145-185.

lar ya da yargıçlar gibi akıl yürütebilmeli, kamusal akıl ve (temel özgürlüklerin güvencesi üzerinde yükselen) karşılıklılık kriteri doğrultusunda karar vermelidirler. Yurttaşlar tartışmalarında kamusal aklı izlediklerinde, toplumun 'politik kültürünü' geliştirecek, makul bir uzlaşmaya varamasalar bile birbirlerini daha iyi anlayacaklardır. Ama, politika-dışı alan olan sivil toplumda yurttaşlar, sivil kurumların sivil bir yaşam sürdüren sivil üyeleridir ve burada kamusal olmayan akıl, yani sivil toplumun "arka plan kültürü" geçerlidir. (Kamusal olmayan akıl, sivil toplumdaki birçok kuruluşun iç yaşamına aittir. Ve her türüyle kamusal olmayan akıl, kamusal akılla bağdaşmaz değildir). Böylece sivil mekanlar, din kurumlarını, her düzeyde eğitim-öğretim kurumlarını, medyayı; sanatsal, bilimsel ve diğer topluluk ve birlikleri vb. içerir. Habermas'a göre ise 'her şeyden önce' kamuoyunun içinde oluştuğu, özerk politikanın ve onun matrisi olan kültürün üretildiği tüm mekanlar, kamusal mekanlardır. Politik, edebi-kültürel konuşma, tartışma yapılan tüm mekanlar, kamusal niteliklidir. Ya da feministler açısından baktığımızda, kişisel-hanesel olan da politik kamusal bir değer taşıdığından, bir yandan her yer kamusal ilginin konusudur; ancak daha dar anlamıyla kamusal alan, kadının ekonomik ve toplumsal açıdan eşitlenmesini ve kendini gerçekleştirmesini mümkün kılabilen ev-dışındaki kurumsal alanlardır. Negt ve Kluge açısından bakarsak, kolektif maddi/manevi ihtiyaçlarımızı ve toplumsal tecrübe ufkumuzu üreten tüm kurumsal alanlar; fabrikalardan ve işyerlerinden parlamento ve parti binalarına, hastaneler ve okullardan kreş ve evlere dek kamusal mekanlardır; ama ilke olarak sadece karşıt kamusal tecrübe imkanı taşıyan yaşam bağlamları gerçekten kamusaldır. Hem Negt-Klugeci hem Habermas açısından bakarsak, kapitalizmin kendini mekansal olarak ürettiği ana birimlerden biri olarak kentsel mekan, bir önceki kısmın sonundaki Gottdiener'in yazısında işlendiği gibi, bir politik kamusal mekan olarak ele alınır. Bu bağlamda sosyal ve ekonomik hakların da konusu haline getirilebilmiş, sağlık ve eğitimden iletişim ve ulaşıma dek kolektif ihtiyaçların üretilip sahiplenildiği mekanlar, temel bir kamusal mekanlar kategorisini oluşturur. Kamu yararını gözeterek herkesin eşitçe erişebileceği kamusal hizmet verdiği ölçüde bu mekanlar, kolektif kullanım değeri üretirler. Sosyallik modeli açısından baktığımızda kamusal mekan esas olarak kent merkezlidir; çoklu karşılaşmalara izin veren, 'yabancı' ya da 'öteki'lere açık, alışveriş, çoğulluk, iletişim, katılım değeri taşıyan yerlerdir. Bu anlamda evden ve kendinden dışarı adım atmak, kamusal alana çıkmaktır; yürümek, başkalarıyla karşılaşma, buluşma, konuşma, bilgi üreten yerlere ulaşma, tartışma, dayanışma ve eylem imkanı veren ortak mekanlara çıktığımızı gösterir. Bunlar, bir kentteki çok çeşitli ve farklı açık ve kapalı kamusal yerler, kentsel toplantı, miting ve gösteri meydanlarından mahallelere ve tarihi eserlerle çevrili ortak alanlara; yürümeye açık tüm sokak ve pasajlardan çarşı, pazar ve alışveriş merkezlerine; esnaf

ve işçi kahvelerinden diğer mahalle kahveleri vb.'ne; halka açık deniz kıyılarından muhabbet koyulaştırılan sokak aralarına, çocukların sokaktaki oyun alanlarından futbol sahalarına; kültür ve sanat gösterisi, sergi ve tartışmaları yapılan yerlerden kitabevleri ve okuma topluluklarına, sosyal etkinlikte bulunan vakıf ve benzeri sivil mekanlardan halkevlerine; kafe ve kulüplerden gösteri merkezlerine dek uzanır.[20] Ama sosyallik modeli, köyden kente ya da bir başka ülkeye göç süreçlerinin yaşandığı durumlarda, köy, kasaba gibi kırsal mekanlardaki kamusallık biçimlerinin dönüşümüyle de ilgilenmek durumundadır. Teknolojik iletişim araçlarının yarattığı sanal iletişim uzamı da, sadece politik değil sosyokültürel açıdan da kamusal bir alan oluşturur. Belki şöyle toparlayabiliriz: Olgusal olarak kamusal mekanlar toplumsal ilişkilerimizde görünürlük ve ortaklık sağlayan mekanlardır; 'ilkesel' olarak bir mekanı kamusal yapan ise, onu sadece ortak olarak kullanabilmemiz değil, ona çoğulcu sosyal yaşamsallığını ve karşılıklılık bağlamını veren, herkesin erişebileceği ve de olabildiği ölçüde mahrem olanın tiranlığına, metalaşmaya, bürokratik hiyerarşi ve baskıya direnen bir kullanım değerine sahip olmasıdır. Bu bağlamda normatif olarak kamusal kültür, hem Habermasçı iletişimsel eylem biçimlerinin ve eleştirel aklın hem de Klugeci empatik anlamıyla, tecrübenin üretilebildiği yerlerin ve etkinliklerin ürünüdür.

---

20 Kamusal alan literatüründe bu tür mekanlardaki kamusallık niteliği üzerine yapılan çalışmalar, çeşitli. Önemli bölümü, "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları" yazısında da değinildiği gibi, özellikle Richard Sennett'in başını çektiği "Sosyallik Modeli" ve benzeri sosyal tarih çalışmaları, ya da daha mikrososyolojik popüler kültür araştırmaları kapsamına girer. Öte yandan kamusal alanla esas olarak demokrasi sorunsalı açısından ilgilenenen Jürgen Habermas da, 1962 tarihli kitabında kentsel kamusal mekanları, 'kültürel kamusal alanın' politikanın matrisi olduğunu gösterirken, bu alanı sosyokültürel boyutuyla da ele almıştır. Habermas bize, burjuva çekirdek ailesinin konut mimarisindeki dönüşümü, evin içinde nasıl özel-kamusal (salon) ayrımının ortaya çıktığını anlatırken, özel-kamusal ilişkisinin sosyal mekansal boyutunu düşünmek için bir örnek imaj da oluşturur. Burjuvazinin yükseliş döneminde oluşan kentsel kültürel kamusal alanın kurumları/mekanları olan kafeler, kulüpler, dernekler ve basını ele alış tarzı; buralarda gelişen davranış, konuşma ve tartışma uslubunu inceleme modeli, kamusal mekan incelemeleri için çok yol gösterici dir. ***Osmanlı'da Kahvehaneler*** ve benzeri sosyokültürel incelemeler dışında Türkiye'de doğrudan 'kamusal' terimini içererek yazılmış kentsel mekan incelemeleri açısından son yıllarda çıkan bazı yayınlar için bkz. Alpaslan Ataman, ***Bir Göz Yapıdan Külliye'ye: Osmanlı Külliyelerinde Kamusal Mekan Mantığı***, Ank., Mimarlar Odası Y., 2001; Bülent Batuman, ***Başkent Üzerine Mekan-Politik Tezler: Ankara'nın Kamusal Yüzleri***, İst., İletişim Y., 2002; Ali Cengizkan, ***Modernin Saati: Modernleşme ve Demokratikleşme Pratiğinde Mimarlar, Kamusal Mekan ve Konut Mimarlığı***, Ank., Boyut Y., 2002. Burada ayrıca kentsel kamusal yaşam açısından 'görünürlük' meselesini işleyen kimi önemli yazılara işaret etmek yerinde olabilir: Elizabeth Wilson'un endüstri devriminden bu yana kadının metropolitan kamusal yaşamda nasıl 'görünmez bir flanör' olarak damgalandığını anlatan önemli yazısı için bkz., "Görünmez Flaneur," çev. A. Bora; F. Çulha, ***Birikim***, Sayı 43, Kasım 1992, 54-63. Yine Stella Ovadia'nın "Kentte Gözükmek ve Saklanmak" adlı yazısı da, özellikle dinsel azınlıklar örneği çerçevesinde kentte 'görünmezliği' ya da 'göstererek gizlemeyi' işlemesi açısından, sıradışı bir yazı (bkz. ***Kentte Birlikte Yaşamak Üstüne***, der. F.B. Yıldırım, İst., WALD Y., 1996, 171-199. Tabii bunlara Walter Benjamin'den İlhan Berk ve Ahmet Oktay'a dek 'flanör' kavramı etrafında kurulan yaklaşım ve anlatıları da eklemek lazım.

Bu kısımda kamusal kültürün üretildiği mekanlar konusu, bazı kurumsal mekan örnekleriyle sınırlı olarak ele alındı. İlgili yazıların ortak yanı, ele aldıkları kamusal mekanlardaki iletişim ve bilgi üretimi ya da direnme, dayanışma ve tecrübenin kamusallık değerini sorgulamaları ya da bu türden bir değerli örneğe ilişkin tecrübe ya da fikir sunmalarıdır. İlk üç yazı, üniversiteyle ilgili. Bunlardan ilk ikisi, üniversite kurumunda eğitim ve bilgi paylaşımının sürdürüldüğü ana mekan olarak dersliği bir mücadele ve direnme alanı olarak ele alıyor; biri, bir üniversite öğretim üyesi olan Ayşe İnal'ın gözüyle, diğeri bir üniversite öğrencisi olarak Tülin Kurtarıcı'nın gözüyle. Hakan Koçak'a ait üçüncü yazı ise, Kurtarıcı'nın da yazısında da değinmiş olduğu 1980'ler sonrası üniversiteli öğrenci hareketlerinin oluşturduğu alternatif kamusal alanı dönemleştirerek ve politik ve kültürel boyutlarıyla inceleyerek daha geniş bir değerlendirme sağlıyor.[21] Sonraki yazı, bir kamu kurumu olarak, kamusal kültürün sınırlarının denek taşı olan hapishane kurumuyla ilgili. Pınar Selek'in Ümraniye Cezaevi'nde Kürt politik kadın mahkumların kaldığı bir koğuştaki toplu yaşamın üretilmesinde işbirliği ve iletişim biçimlerine ilişkin tanıklığına dayanıyor. Bir önceki kısımda yer alan Erbay Yucak'ın "İmece Evleri" adlı yazısı da, bu kısımdaki tartışmayı ilgilendiriyor. Depremzedeler için 'imece evleri' üretimi deneyi, bir yurttaşlık hakkı olarak barınmanın 'özel' değil de kamusal üretim süreçlerinin konusu olabileceğine ilişkin bir örnek oluşturarak, özel-kamusal ayrımını sorguluyor. Ayrıca bu deneye ilişkin anlatı, üretici topluluğun işbirliği ve dayanışma örüntülerinin oluşumunda konuşmanın, cinsiyet faktörünün ve kültürel geleneklerin rolüne işaret ederek, bir başka açıdan da özel-kamusal ilişkisini tartışmanın önemini gündeme getiriyor. Yeni enformel üretim biçimlerinin ve kuruluşlarının, komşuluk, akrabalık ve hemşerilik ağlarına eklemlenme biçimlerine ilişkin çalışmalar da, özellikle küçük ve orta boy işletmeler ve bu işletmeleri temsil eden kuruluşlarda inanç bağlarının nasıl yeniden üretildiğine ilişkin çalışmalar gibi, yerleşik özel-kamusal ilişkisinin dışına çıkan örnek inceleme konusudurlar. Ayrıca fabrika ve öteki işyerlerinde gündelik iş hayatı/rutini içinde üretilen tecrübe, özyönetim, dayanışma ve direnme biçimlerinin yanı sıra, mahalleler bazında üretilen, özellikle de 'varoş' diye adlandırılagelen kentin kenarlarındaki çeşitli sosyallik ve kamusallık biçimleri de, kendilerine özgü özel-kamusal ilişkisi barındırırlar. Örneğin Negt-Kluge'nin 'endüstriyel kamusal alan'ın bir parçası olarak tarifledikleri bir fabrika özeline bak-

21 Aslında Koçak'ın yazısı bir önceki kısımda da yer alabilirdi; ancak burada Kurtarıcı'nın yazısını tamamlama açısından önemi var. Zaten, özel ile kamusal arasındaki yerleşik ve baskıcı ayrım çizgisinin ötesine geçen bağın varlığı teslim edildiğinde politik alana da 'adım' atılmıyor mu? "Önsöz"de de söylendiği gibi, bu derlemenin farklı tematik kısımları, esasta pratik nedenlerle yapılmıştır. "Kamusal alan, politikanın kabıdır" önermesini bilmesek bile; kimse din konusunun politik alandaki yerini; feminizmin özel ve kamusal ayrımını sorgulamasının politik önemini, daha doğrusu feminist politikayı; konuşmanın politik değerini ya da medyanın politikayla vazgeçilmez bağını reddedemez.

mak ya da bir grev durumunu emekçilerin yaşadıkları semt ve mahalleyle birlikte ele almak; böylece üretim, politika ve yaşam bağlamı arasındaki ilişkiyi, sürekli-lik/süreksizlik çizgilerini de kâle alarak toparlayıcı bir yaklaşımla incelemek de, egemen kamusal alandan dışlanan popüler (halka ait, sınıfa ait...) kültürel çalış-maların ana yollarından birini oluşturur.[22]

Üniversite kurumu, toplumsal yeniden üretimin gerektirdiği bilgi, beceri ve fikirlerin öğretimine dayalı disiplinci bir işlev taşımasının yanı sıra, bilimsel nitelikli özgür bilgi üretiminin ve eleştirel kamusal kültürün ana kaynaklarından biridir. Özellikle sosyal ve beşeri bilimler, eleştirel ve demokratik bir kamusal kül-türün üretimine katkısıyla bir toplumun kendini tanımasının ve 'genel zeka'nın gelişmesinin çok önemli zeminlerinden biridir. Bu nedenle akademik özerklik ve bilimsel özgürlük, üniversitedeki bilgi üretiminin ve ilişkilerin olmazsa olmaz ilkesidir.[23] Aslında üniversite yapısı, toplumsal mülkiyet ilişkileri açısından kamuya ait ama devlet-piyasanın müdahalesinden özerk olmak şartıyla, ideal bir kamusal mekan ve kültür oluşturma şansına sahip özel bir kurumdur. Edward Said, her şeye rağmen üniversitenin modern dünyadaki en ütopik yerlerden biri olarak kaldığını öne sürerken, bu şansa işaret ediyor olsa gerektir. Gerek kuru-mun evrensel amaçları gerekse kurumu var eden özneler (öğretim elemenları, öğrenciler ve memurlar kolektifi) açısından baktığımızda, akademik/mali/idari

---

22 Bu kısmın başında da değinildiği gibi bu tür araştırma geleneği İngiltere'de, başta E.P. Thomp-son, Richard Hoggart ve Raymond Williams olmak üzere işçi sınıfı tarihi, kültürü ve mahalle/yöre kültürü üzerine çalışmalarda ve yine anılan bu yazarların açtığı yolda kurulan Birmingham Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin özellikle 1964-1970 sonları arasındaki çalışmalarında izlenebilir. Bu yaklaşımda; maddi üretim koşulları, toplumsal ilişkiler, yaşam kalıpları/biçimi, tecrübe ve anlam/bilgi üretimi ve politik eylem arasındaki ilişkinin tarihsel maddeci kurulma tarzı, tam da şu temel Marksist tezin zemininde geliştirilmiştir: "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi seçtikleri koşullarda, canları istediği gibi değil; doğrudan doğruya karşılaştıkları, geçmişten aktarılmış belli koşullarda" [bkz. Karl Marx, ***Siyaset ve Felsefe***, çev. T. Ağaoğlu, İst. Öncü Y., 1978, 296]. Kurucu kuşağın üyeleri işçi sınıfının kendi tarihsel varoluş koşullarını tecrübe etme, anlam-landırma ve direnme/eylem biçimleri ve bunların dönemsel dönüşüm koşul ve biçimleri üzerinde çalıştılar; aralarından özellikle Williams'ın gelişen çalışmalarının merkez üzerinde daha uzun etkileri oldu. 1970'lerde ise, kentsel işçi sınıfı gençliği ve orta sınıf gençliğinin altkültürleri üzerine çalışmalar yoğunlaştı. Bu yönde Merkezde üretilmiş ve Türkçeye de çevrilmiş önemli bir makale için bkz,. John Clarke, Stuart Hall vd., "Altkültürler, Kültürler ve Sınıf," çev. B. Doğru, ***Asosyoloji***, Sayı 2, 1997, 36-47.

23 Columbia Üniversitesi rektörünün, özellikle şarkiyatçılık konusundaki bilgi üretimiyle öne çıkan İngiliz edebiyatı profesörü Edward Said'in Filistinli gençlerle birlikte İsrail askerlerine taş attığı gerekçesiyle üniversiteden atılması taleplerine karşı yaptığı resmi açıklama, akademik özgürlük ve kamusal kültür anlayışı açısından ibret vericidir. Rektörün bu açıklama yazısı için, bkz. ***Birikim***, Sayı 142-143, Şubat-Mart 2001, 122-123. Derginin bu sayısındaki "Bilgi Çağı Eşiğinde Üniversiteler" adlı dosya, bugün üniversitedeki bilgi üretim koşulları ve biçimleri üzerine öğretici yazılar içeriyor. Ayrıca, yeni YÖK Yasa tasarısının tartışıldığı 2003'ün ikinci yarısında Türkiye'de üniversitelerin durumu ve öneriler hakkında çeşitli gazete ve dergilerde çok sayıda yazı yayınlandı. ***Toplum ve Bilim*** dergisi 97. sayısını (Güz 2003) bu konunun tartışılmasına ayırdı.

özerklik koşulları altında bu kurumun sosyal mekanındaki yaşam ve bilimsel bilgi üretim sürecinde Habermasçı 'özgür söylem ve eşit katılım' ilkesinin, yani özeleştiri ve kendini düzeltme-yenilemenin, eleştirel tartışmanın, ahbapça münazaralar ve eşitlikçi karşılıklılık içinde anlaşmanın geçerli kılınmaması için sosyolojik neden (uzlaşmaz toplumsal çelişkiler) yok. Özellikle de ortak yaşam, eğitim içeriği ve işleyişe ilişkin temel kararların alındığı bölüm kurulu, fakülte yönetim kurulu, senato ve üniversitelerarası kurul gibi yerler, kamusal temsil ve tartışma açısından ideal birer kamusal alan oluşturabilirler. Ama aynı zamanda üniversite, resmi devlet ve piyasa ideolojisi ve pratiklerinin müdahalesine maruz kalmanın olumsuz sonuçlarını olduğu kadar kültürel yatkınlık ve alışkanlıkların kurumsal işleyiş ve bilgi üretim süreçlerindeki rolünün örneklemesi açısından da, özel bir kurum. Türkiye'de bugün akademik özgürlük meselesi üzerine konuşmaya başlamak için, bu kurumun yapısal olarak sadece YÖK'ün ve üniversite yönetimlerinin 12 Eylül rejiminin otoriter felsefesine göre biçimlendirilmiş olmasından değil; aynı zamanda, küresel düzeyde işleyen yeni eğitim politikasının özelleştirme ve ticarileştirme dalgasının nesnesi olmuşluğundan da bahsetmek gerekiyor. Bunlar, 1980'ler sonrası giderek artan antientelektüel atmosferle, genç ve kadın nüfusun eğitim olanaklarına erişmesinin zorlaşmasıyla ve genel olarak emek gücünün ve eğitenlerin maddi, manevi ve politik olarak değersizleştirilmesiyle iç içe gidiyor. Kamusallığın herkese-açıklık, eşitlik, eleştirellik, özyönetim, çoğulluk ve bireysellik gibi temel özellikleri açısından 1980'ler öncesi üniversitelerde belirli ölçüde var olan niteliklerin de (evrensel akademik değerler ve ilkeler konusunda farkındalık, akademik özgürlük, öğretim elemanı ve öğrencisiyle demokratik katılım, akademik kurulların ve tartışmanın önemsenmesi, akademik liyakat, özgün düşünce ve bilimsel araştırmaya önem verilmesinin) YÖK'le birlikte budandığı bir ortamda, kadroların yitirildiği; öğretim üyelerinin ve öğrencilerin genel olarak edilginleştirildiği; çeşitli yollarla paralı eğitime geçilerek ve de disiplin cezalarıyla mevcut eğitim eşitsizliğinin daha da derinleştirildiği ve kurumun kendisinin de giderek bir bakıma 'devlet şirketi' (dikey olarak bürokratik hiyerarşi; yatay olarak ticari yapı) haline dönüşmeye başlayarak yıprandığı gözlemleniyor.[24]

Bugün kamu üniversitelerinde başka anlamlarda da 'özelleştirme' süreçleri yaşanıyor. Özellikle de kurumsal olarak akademik gelenek ve ilkelerin zayıf olduğu yerlerde, 'aile işletmesi' denebilecek bir tarz içinde, yönetimin keyfiyetine dayalı ilişki, iş görme ve mesleki yetiştirme biçimleri işliyor. Örneğin, bölümler çapında, akademik kurullar işletilmiyor; (zaten eski asistanlık statüsünün geçersizleştiği bir ortamda) araştırma görevlilerinin seçimi ve yetiştirilmesi dahil ortak meseleler akademik ilkelerle değil, çoğu kez yönetici kişilerin otoriter keyfine

24 Neoliberal eğitim ekonomisinin eleştirisi için bkz. Fuat Ercan, *Eğitim ve Kapitalizm*, İst., ÖES-Bilim Y., 1998. Bu konuda da *Toplum ve Bilim* dergisisinin 97. sayısında önemli yazılar bulunuyor.

göre çözümleniyor. (YÖK'ün bu tür keyfiliğe tersinden çözüm olarak getirdiği merkezi seçim mekanizmasının ise, akademik gereklerle ilişkisi yok). Bir başka süreç de, ironik biçimde, tam da akademiden beklenmesi gereken nitelikli ve bilimsel bilgi üretiminin, entelektüel sorumluluk ve pedagojik sorumluluğun, öğretim üyelerinin 'özel alanına' itilmiş olması. Ders vermek dışında okumak ve çalışmak için zamanı ve kitapları; araştırma yapmak için zaman, motivasyon ve maddi kaynağı sağlamak; derslikte öğrenciyle anlamlı bir bilgi ve iletişim ortamı yaratmak; öğretim üyeleri arasında bilgi alışverişine girmek, üretilen bilgiyi toplumdaki muhataplarına yönelik olarak kamusallaştırmak ve üniversitelerde demokratik ve ilkeli ilişkilerin sürmesi için emek ve zaman harcamak, öğretim üyelerinin olursa olur olmazsa olmaz kişisel çabalarına terk edilmiş durumda. Bilim insanlarının akademik araştırmayla, öğrencileriyle ve bölümleriyle bağlarına zemin olacak kurumsal dayanakların zayıf olduğu bu ortamda, maddi yeterlilik ve araştırma desteği bulamayan öğretim üyeleri özel üniversitelerde ders vererek geçinmeye ya da çeşitli iç ve dış kurumlara önbelirlenmiş gündemlerle kısa-soluklu projeler yapmaya adeta yönlendiriliyorlar. Üniversitenin kamu alanının öğretim üyelerinden bekledikleri ise neredeyse, en az on saat ders vermek, yönetime itaat, hakemli yabancı dergilerde çok sayıda yayın üreterek 'puan' toplamak, döner sermayeyi döndürmek ve o üniversitenin prestijini arttıracak tanıtım faaliyetlerinde bulunmaya indirgenmiş durumda. Kamu üniversitelerinin durumu ve özel üniversitelerle arasındaki fark ve üstünlük tartışılmaya başlandığında ise, iki ucu da keskin bıçakla karşılaşıyoruz. Özel üniversitelerin aralarındaki farkı bir yana bırakarak konuşursak, araştırma, kütüphane vb. için kaynakları daha iyi olsa ve devlet üniversitelerinden giden nitelikli öğretim üyelerinin önlerini açan bir özerk üretim ortamı yaratsalar da, sonuçta bu kurumların da akademik kaderlerinin patronun ve ekibinin 'karakterine' kalmışlığı, teknokrasinin ve paranın mantığının kaçınılmaz biçimde 'dolaylı yollarla' sızdığı ilişkiler ve bilgi üretme biçimlerinin gelişmesi,[25] uzun vade için asistan yetiştirememe, öğretim elemanlarının çalışma güvenliğinin olmaması ve üzerlerinde YÖK'ün olumsuz merkeziyetçi etkisinin giderek artması gibi ciddi sorunları var.

Günümüzde üniversitelerde geliştirilen bilimsel bilginin toplumsal yaşamın gerisinde kaldığını ve üretildiği ölçüde yaratıcı ve bilimsel bilginin gerçek anla-

25 Paranın eğitim üzerindeki dolaylı etkilerine ya da bilginin metalaşmasına diyelim, örnek olarak şunlar verilebilir: 'müşterisi' az olan, özellikle temel bilimler, sosyal ve beşeri bilimler gibi bölümlerin kapanmayla yüzyüze kalması; bazı üniversitelerin müşteri çekmek için girdiği tanıtım etkinlikleri için akademisyenlerden ürettiği bilgiyi çeşitli yollarla 'pazarlanma'sını da beklemeleri ya da bilginin 'pazarlama' mantığıyla üretilmesinin çeşitli biçimlerinin gelişmesi; özel üniversiteler ve özel medya arasındaki yakın ilişkilerin, bazı üniversitelerin ayrıcalıklı tanıtımıyla sonuçlanması; holdinglerin üniversitelerinde akademisyenlerden holding içi etkinlik de beklenebilmesi; ya da 'paramın karşılığını isterim' mentalitesini taşıyan öğrenciyi memnun etmeye yönelik çeşitli 'idare' yollarının geliştirilmesi...

mıyla toplumsallaşamadığını öne sürmek de yanlış olmaz. Bu bilgi sokak ve medya dahil kamusal sahalara yeterince çıkamıyor; toplumun dinamik kesimleriyle iletişim içine girip genel kamusal kültürün etkin bir parçası haline gelemiyor. Toplumun dinamik ve örgütlü kesimlerinin, güncel analizler ve gelecek tasarımı açısından fikri beslenmesinde, sürekliliği olan kolektif akademik bilgi ve tartışma üretimi şebekeleri kurulamıyor. Mevcut ulusal televizyonlarda tartışma programları, iktisadi olarak piyasa ekonomisinin, politik olarak da resmi görüşlerin hegemonyasının dışına ancak tekil örneklerle çıkabiliyor. Ya da diyelim, çıkıp da çoğalarak dönemediği için, gerçek toplumsal meselelerimizi sorunlaştırmayı sağlayacak geri besleme kanalları zayıf kalıyor. Öte yandan, içinde yaşadığımız toplumun dinamiklerini anlama ve toplumun temel meselelerini çözmeye zemin oluşturabilecek somuta yönelik araştırmalar (alan araştırmaları dahil) yapma pratiğimiz, yeni kuşakların daha araştırmacı yönelimleriyle genişliyor olsa da, yeterli sayılmaz. Bir başka yönden de, Aykut Çelebi'nin dediği gibi, ortak toplumsal sorunlar etrafında tartışma ve çözüm üretme açısından 'eksikliği en çok hissedilen şey, entelektüel sorumluluk ve bilimsel çözümleme arasındaki dolayımı sağlayan sosyal felsefe birikimidir.'[26] Bu durumlar, akademik dilin kendine kapanmasının yanı sıra üretilen bilginin akademik dünya içinde bile sınırlı çevreler arasında kalmasıyla pekişiyor. Birbirinin yazdığını okuma, eleştirme ve tartışma pratiklerimiz zayıf. Düzenli dergi ve kitap çıkarabilen yayınevlerinin ve bazı özerk oluşumların çabaları dışında, farklı yerlerde çalışan öğretim elemanlarının bilgi üretimlerini bağlantılandırabilecek ortak ve çok disiplinli çalışma ve ürün verme pratik, kanal ve araçları oldukça sınırlı.[27] Son yıllarda çeviriler dahil yayıncılık dünyası eskiye nazaran katlanmış oranda zenginleşmiş olsa da, çoğu üniversite kütüphanesi çağdışı ve üniversite yayınları neredeyse yok sayılır. Kamu Emekçileri hareketi içindeki Öğretim Elemanları Sendikası ve Öğretim Üyeleri Derneği gibi kurumlar, çok az sayıda fedakar kişinin emeğiyle ancak varlığını sürdürüyor. Halbuki sağlık ve enerji kaynakları gibi eğitim de, (üstelik üniversite eğitimini ilköğretime bağlayan hat içinde düşünerek) kolektif kullanım ve kamu yararı değerleri açısından savunmamız gereken kilit bir alan. Üniversite yapısı ve eğitimini özerkleştirecek, uygulanabilir, idari/mali ve akademik örgütlenme

---

26 Aykut Çelebi, "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek", *Defter*, Sayı 42, Kış 2001, 113

27 Örneğin, *Praksis* dergisinin ekibinin örnekleğidiği kolektif çalışma biçimlerini benimseyen gruplaşmaların sayısı keşke artsa. Dahası bu tür girişimler, üniversitelerde akademik bölümler çerçevesinde oluşup, özellikle de 'ana problemi ve temel perspektifi tanımlanmış' master eğitimi ve tezlerinin üretiminde uzun vadeli bilgi üretimi politikalarına kaynaklık edebilse. Böylece bilimsel kongreler de, bireysel ve bağlantısız üretimlerin toparlanıp sunulduğu değil de, giderek çok- yönlüleşerek inceltilmiş çalışmaları içeren ana problem odakları arası tartışmaların zemini olabilse. Bu bağlamda TÜBA ve TÜBİTAK gibi kurumların ulusal düzeyde bilimsel bilgi üretimini ve ilişkili etkinlikleri koordine etme ve kaynak sağlama gücü kurumlaştırılarak geliştirilebilse...

modeli ve eğitim politikası geliştirmeyi ciddi olarak mesele etmek gerekiyor. Buna doğa bilimleri, sosyal bilimler ve beşeri bilimler arasındaki ilişkileri, gerek disiplinlerarası bir eğitim yapısının kurumsal gerekleri gerekse de tam tersinden, yani kurumsal ayrışma gereğiyle, özellikle mühendislik ve tıp fakültelerinin sosyal-beşeri bilim fakültelerinin mali ve akademik hayatını belirleyen mevcut kısıtlayıcı rolünün değiştirilmesi açısından yeniden düşünmek de dahildir.

Verili koşullar altında, çok sayıda öğretim üyesi açısından üniversitede doyum veren bir-iki alandan biri, motive edici dinamiğiyle derslik ortamıdır. Üniversite asla sadece bir öğretim kurumu değilse de, ne yazık ki bizde ders yükü bilimsel araştırma zamanını çalıyor ve bu konu da 'özel'in tiranlığına terk ediliyor. Buna rağmen, mesleki ilerleme adımlarında resmi olarak 'puan' sağlamayan derslik pratiği, hem öğrencilerle ilişki hem de bilgi üretimi açısından çoğu öğretim üyesinin emek vermeyi en çok sürdürdüğü yer. Genç nüfusun arttığı ve kuşakların beklentilerinin hızla değiştiği, eğitimin değersizleştirildiği, özellikle de ilk ve orta eğitimin içinin boşaldığı; yüksek öğrenimde (özellikle sosyal ve beşeri bilimler alanında) anlatan-dinleyen ilişkisinin otoritesinin giderek yıprandığı ve gençlerin mesleki bilgi dışındaki bilgi ve anlam arayışlarının karşılanmadığı günümüz ortamı, eğitim politikası ve pedagoji üzerine yeniden düşünmeyi de gerektiriyor. Böyle düşünen bilim insanları açısından dersliğin fani ortamı, sonuçta, vicdanın da mekanı oluyor. Ayşe İnal da, "Dersliği Kamusal Tartışmanın Oluştuğu Bir Mekan Olarak Yeniden Düşünmek" adlı yazısında, derslik mekanını bir kamusal alan olarak ele alarak, eğitim sürecinde eleştirel bir pedagojinin geliştirilmesinin, özgürleşme açısından olanaklarını değerlendiriyor. İnal'ın derslik ortamı açısından gündeme getirdiği 'eleştirel pedagoji' meselesi, sadece derslik ortamı açısından değil; daha geniş olarak, toplumda hakikaten demokratik bir kamusal kültürün gelişmesi açısından da önemli.[28]

28 Hakiki bir kamusal kültürün gelişmesinde kilit faktörlerden biri olan eleştirel pedagoji anlayışı ve pratiği, yukarıda da değinilen Birmingham-İngiltere'de geliştirilmiş olan "Kültürel Çalışmalar" yaklaşımının da kökeninde yatmaktadır. Thompson, Hoggart ve Williams'ın başını çektiği Marksist kuşağın üyeleri işçi sınıfının kendi tarihsel varoluş koşullarını tecrübe etme, anlamlandırma ve direnme/eylem biçimleri üzerinde çalışmakla kalmayıp, bu eleştirel bilginin çalışan sınıflara yönelik olarak kamusallaştırılmasını amaçlayan bir eleştirel pedagoji anlayışıyla 'halk eğitimi' pratiğine girmişti. Böylece toplumda 'fark yaratacak' eleştirel bilgi ve pedagoji anlayışı, Hoggart'ın yönetiminde kurulan Birmingham Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin (sonradan önde gelen katılımcılarından olan ve buradan ayrıldıktan sonra) bugün Açık Üniversite'de çalışmayı sürdüren Stuart Hall'a dek sahiplendiği temel kurucu ve ayırt edici özelliğidir. Türkiye'de ise, kültür konusunda şu ya da bu tüm kuramlar 'kültürel çalışmalar' adı altında genelleştirilirken, bu kuramların birçoğunu tam da günün meselelerine yönelik kültürel-politik müdahalede bulunmak üzere eleştirel biçimde içererek kavramlarını geliştiren ve araştırma yapan bu İngiliz geleneğinin eleştirel pedagoji üzerindeki ayırt edici kurucu vurgusu, genellikle gözardı edilmiştir. Bu gözardı edişte tabii, Amerikan postmodernist kulturel çalışmalarının yaygın etkisinin ve Kültürel Çalışmaların da özellikle 1980'lerden sonra giderek artan tıkanmasının payı da vardır. Yine de, eğer günümüzde Kültürel Çalışmalar kendini yenileyecekse, bu sadece 'ekonomi politik' yaklaşım ya da Frankfurt Okulu'nun

Ayşe İnal, iletişim eğitimi alanındaki özgül sorunlardan yola çıkarak, diğer iktidar odaklarının yanında simgesel iktidarın genel eğitim sürecinde oynadığı rolü gözden kaçırmadan, derslikte kamusal tartışmayı olanaklı hale getirmenin demokratik bir kültürün tesisinde taşıdığı önemin altını çiziyor. İnal, kamusal alan olarak dersliğin merkezine, eleştirel bilgi üretimi ve diyaloğu koyuyor; bilgi/anlam/özne üretimi ve iktidar ilişkilerini ise, sorunlaştırıyor. İnal tartışmasına, ekonomik, politik ve askeri seçkinlerin yanı sıra sembolik seçkinlerin de (gazeteciler, yazarlar, akademisyenler...) toplumsal iktidarın ve statükonun yeniden üretilmesinde yer aldıkları önermesiyle başlıyor. Sembolik seçkinler, medyadan bilimsel tartışma toplantılarına ve dersliklere dek tüm tartışma ortamlarında kimlerin, hangi konuların nasıl tartışılacağının, kimlerin ve hangi konuların nasıl dışlanıp bastırılacağının düzenini kontrol ederek söz üzerinde egemenlik kuranlar. İnal, ilkokuldan üniversiteye eğitimde öğretmenlerin ve akademisyenlerin iktidarı söylemsel alan içinde eklemleyerek yeniden üretme tarzını, 'klasik aktarmacı pedagoji' adı altında sorguluyor. "Nasıl basının profesyonellik söylemi, egemen söylemlerin yeniden kurulması ve hegemonyanın tesisinde önemli bir role sahipse, aktarmacı klasik pedagoji anlayışı da benzer biçimde var olan iktidar ilişkilerinin pekişmesinde bir araç niteliğindedir." Sholle'ye başvurarak, bu pedagojik pratiklerin öğretmenin rolünü 'devletin moral eşik bekçisi' olarak meşrulaştırdığını belirten İnal, bu otoriter ve ehlileştirici tarzın aşılması yönünde, dersliklerde özgürleşimci 'eleştirel pedagoji' anlayışının benimsenmesi gerektiğini savunuyor. Yazısında eleştirel pedagoji düşüncesini geliştiren birçok düşünürün görüşlerini sistemli bir şekilde örerken, özellikle *Ezilenlerin Pedagojisi* adlı kitabıyla öne çıkan ve görüşlerini okuma-yazma programları sırasında biçimlendirmiş olan Güney Amerikalı eğitimci Freire'nin katkılarını işliyor. Eğitimi, eleştirelliğin ve yaratıcılığın geliştiği bir 'özgürlük pratiği' olarak gören Freire'e göre eğitimde amaç, ezilenlerin, 'cahil' diye adlandırılanların, 'sessizlik kültürü' içine gömülü olanların, kendi yaşamları üzerinde düşünmeyi, ifade etmeyi ve yaşamlarını dönüştürmek üzere harekete geçmeyi sağlayan 'yeni bir kendilik bilincini' geliştirmeleridir. Bunun için Freire, gerçekliği 'cansızlaştıran, taşlaştıran' ve öğrencileri doldurulması gereken 'boş kaplar' olarak gören anlayışın ürettiği anlatan-dinleyen ikilemi yerine, eşit bir karşılıklılığa dayalı iletişimi, yani diyaloğu önerir. Burada iletişime giren tarafların alçakgönüllülüğü söz konusudur. Bunun karşıtı, 'kültürel istila' tavrıdır. Diyaloğun temel hedefi, dünyayı adlandırmak ve değiştirmektir. Dolayısıyla taraflar, paylaştıkları ve ikisini de etkileyen, meydan okuyan, belirleyen aynı 'dünya aracılığıyla' konuşurlar. Öğrenciler bu dünyayı ve içindeki konumlarını yaratıcı, eleştirel düşünce ve dil içinde keşfederler. Bu süreç,

yaklaşımıyla evlenmesiyle değil, aynı zamanda bu evliliğin eleştirel pedagoji mantığını da içeren kendi kurucu kökenini hatırlayan yeni bir akılla yapılmasıyla mümkün olacaktır.

baskı altına alınmışlık durumunun dikte edilmesiyle değil, kendi yaşam pratiklerinden, günlük deneyimlerinden yola çıkan katılımcı öznelerin karşılıklı konuşma içinde bu baskıyı ifade etmesiyle ve belirleyicileri üzerine eleştirel biçimde düşünmesiyle, tartışmasıyla mümkündür. Freire böylece, yalnızca diyaloğa dayalı değil, aynı zamanda kuram ve pratiği iç içe geçiren 'problem çözümleyici' bir eğitim anlayışını önerir. İnal tartışmasını, tam da kamusal iletişim kurumlarında çalışacak kişileri yetiştiren iletişim fakültelerinde eğitim politikasının ve eleştirel pedagojinin çifte öneminin altını çizerek sürdürüyor: "Kamusal alan kavramı iletişim eğitiminde... hem bir pedagojik araç hem de amaç olan bir kavramdır." İletişimin bir disiplin olarak ele alınmasını medyada toplumsal hayatın birbirinden izole sorunlar olarak ele alınmasına benzeten İnal, aşırı uzmanlaşmaya ve hiyerarşiye dayalı akademik disiplin anlayışını da, bilginin yaşamdan, kuramın pratikten kopukluğunu da sorguluyor. Öğrencilerin sadece medyada üretim yapacak özneler olarak değil aynı zamanda gündelik yaşamlarında medyanın tüketicileri olduğunu gözönüne alan eleştirel bir pedagojinin altını çizen İnal, teknik-kuram ikilemini aşan disiplinlerarası bir iletişim eğitimini ve öğrencileri 'iletişimsel eyleme' hazırlayan bir eğitim perspektifini öneriyor. Kendisinin de içinde yer aldığı 'hocaları' kendi tutum ve konumları üzerinde özdüşünümsel ve alçakgönüllü olmaya davet ediyor.

Tülin Kurtarıcı'nın "Öğrencilik, Kimlik, Kamusallık" adlı yazısı ise, üniversite ve dersliği bu kez öğrenci konumundan kalkarak ele alıyor. Tülin Kurtarıcı, 1991-1995 yılları arasındaki sosyoloji öğrenciliği yıllarının kişisel tecrübesinden yola çıkarak, öğrenci kamusal alanı üzerine düşünüyor. Anlatısının kendi kişisel tarihinin ürünü olduğunu; bu anlamda da kendi kalkış noktasıyla sınırlı bir öznel anlatı olduğunun bilincinde olduğunu ifade ediyor. Yine de kalkış noktalarını açık etme tarzı ve özdüşünümselliği, anlatısının genel olarak diğer üniversitelere de genelleştirilebilir temel bazı özellikleri içermesini sağlıyor. Kurtarıcı, eğitim, kültür, sosyallik ve politika boyutlarıyla öğrenci kamusal alanını, derslik, ders dışı boş zaman ve politik eylemlilik düzlemlerinde kurarken, 1970-74 doğumlu bu üniversite gençliğinin zihniyet ve yönelimlerini 1980'ler sonrası dönemin kültürel ve politik iklimi içine oturtarak yorumluyor: Dönem, 'birey' teriminin her cümlede kullanıldığı, düzenin 'özgürlük' satmasından dolayı muhalif bir kimliğin sınırlarını çizmenin zorlaştığı, 'apolitik(leştirilmiş)' bir toplumsal ortama sahip. Kurtarıcı kendi kuşağını, anne babaları 68 kuşağından, hocaları 80 öncesinden olan; politik referansları 68 miti'ne göre 80 öncesi ve 80 sonrası karşılaştırmalarına dayanan, 'iç içe geçen, her an bozulup yeniden kurulabilecek mitlerin ortasında biraz yalnız kalmış bir kuşak' olarak tanımlıyor. Boğaziçi Üniversitesi'nin diğer üniversitelere nazaran çeşitli açılardan ayrıcalıklı olan, demokratik ve düzeyli eğitim ortamının imkanlarının altını çizen Kurtarıcı, öğrenim sürecinde kafasın-

da 'yeni düşünme alanları, yeni sorular' açıldığını ve 'sosyal bilimlerin laf salatası olmadığını, önce düşünüp sonra dile getirmek gerektiğini' öğrendiğini belirtiyor. Eğitimi süresinde öğrenci olmanın bir astlık deneyimi olduğunu İnal'ın çerçevelediği bilgi-iktidar ilişkisi içinde kurarken, bunu sadece hoca-öğrenci ilişkisinde değil, aynı zamanda öğrenciler arasındaki rekabet açısından da anlatıyor: Sonuçta öğrenci açısından derslik 'bir mücadele alanı' ve 'sürekli bir gerilim hattıdır.' Kurtarıcı, kulüpleri, toplantı salonları ve kantinleriyle öğrencilere zengin bir kamusal yaşam ortamı sunan üniversitedeki ders dışı sosyal yaşamı, toplumsal konumları, dünya görüşleri, inançları, etkinlikleri ve giyim kuşamlarıyla ayırt edilebilen öğrencilerin 'takıldığı' farklı mekan ve etkinlikleri resmederek sunuyor. Kurtarıcı dahil politik kamusal alanın özneleri, Orta Kantin'den çıkıyor. Politikayı, basitçe, "ne olacak memleketin hali ve bizim halimiz" sorusunun ürünü olan konuşma ve eylemle tanımlayan Kurtarıcı, genelde dönemin öğrenci politik kamusallığının sınırlarını yasaklamaların, gösterilerde maruz kalınan fiziksel şiddetin ve de mitlerin sembolik şiddetinin çizdiğini belirtiyor. Kendi üniversitesinde "Faşizme Karşı Kampanya" çerçevesinde yapılan yemekhane eylemi ile harç eylemleri arasındaki farkı belirtirken Kurtarıcı'nın, farklı sol gruplara ait öğrencilerle, bağımsız sosyalistler, 'rocker'lar ve feminist kadınların geniş katılımını sağlayan yemekhane eyleminin kapsayıcılığını, yarattığı açık tartışma ortamını ve eylemdeki heyecanı, öğrenciler arasına da yansıyan sol içi çekişmelere maruz kaldığından sınırlandığına inandığı Harç Eylemleri pratiğine nazaran onayladığını görüyoruz. Sonuçta Kurtarıcı, 80'ler kuşağının eski romanların ideal kahramanlarını yaratmayan bir kuşak olduğunu söylüyor. Öte yandan bu kuşaktakileri, 'sıradan ve gerçek hikayeleri olan, sıradan ve gerçek insanlar;' ama demek ki, 'en geniş zamanlı bir şiir yazacak olan insanlar'" diye niteleyerek, kuşağının geleceğini olumluyor.

Türkiye'de devlet üniversiteleri, adı üstünde kamu erkinin alanında yer alan ve kamu hizmeti veren kurumlardır. Kamu hizmetlerinin parçası olan ilk ve orta eğitim kurumlarından farklı olarak üniversiteye girip bu hizmetten yararlanan gençler, her ne kadar YÖK ve çoğu üniversite yönetimi bunu unutmuş görünse de, ergin ve artık seçme hakkını da kullanabilen yurttaşlardır. Zaten rasyonel bir toplum açısından üniversitenin evrensel eğitim amaçları, gençliğin yaratıcı ve gelecek kurucu potansiyelini teyit eder. Habermas'a dayanarak söylersek, üniversite düzeyindeki bilgi girişimi, hem öğrencilerin hem de kamunun kendilerini anlamada ve eylemlerini yönlendirmede etkilidir. Bu bilgi girişimi bu yüzden sadece toplumsal sistemin araçsal-rasyonel amaçlarıyla tanımlanamaz, pratikle de ilişkiye girer; "yani iletişimsel eyleme etkide bulunur." Bu nedenle üniversiteler "...teknolojik kullanıma elverişli bilgi üretme ve aktarmanın ötesine uzanan... üç görevden hiçbir şartta kaçamaz..." Bunlar, 'yazılı olmayan mesleki standart erdemlerini' geliştirmek; öğrencilerin ve genel kamunun 'kendini anlaması'nı da

sağlayacak olan 'toplumun kültürel geleneğini aktarmak, yorumlamak ve geliştirmek;' ve 'öğrencilerin politik aydınlanmasını' sağlamaktır.[29] O halde aslında bir toplumdaki üniversite yapısı, o toplumdaki kamusal söylem ve eylem alanının yapıcı ögelerinden biri olduğu kadar, bu alanın niteliğinin göstergeleri ve mikrokozmosları sayılırlar.

"1980'ler Sonrası Öğrenci Hareketi" başlıklı yazısında Hakan Koçak, özellikle 1980'lerden itibaren ergin yurttaşlar oldukları iyice unutulmuş, hatta YÖK ve üniversite yönetimleri tarafından potansiyel suçlu sayılagelmiş, dolayısıyla da eleştirel düşünme, politik aydınlanma ve üniversite etkinliklerine katılma ve yönetimde temsil edilme yönünde destek değil köstek gören öğrencilerin politik hareketlerinin seyrine göz atıyor. Koçak, toplumsal muhalefetin önemli ve özgün bir dinamiğini oluşturan öğrenci hareketlerinin 1980'ler sonrası politik ve kültürel güzergahını, 1984-1990'lar ortası ve sonrası olmak üzere iki temel dönem içinde değerlendiriyor.[30] Kendisi, 1984'le başlayan öğrenci politik hareketliliğinin aslında 1980 darbesi sonrasında gelişen toplumsal muhalefetin ilk görünür karşıt politik kamusal alanını oluşturduğunu ve Türkiye'deki sosyalist hareketlerin hemen her rengini içeren bu hareketlerin genel toplumsal muhalefetle aynı seyri izlediğini belirtiyor. İki temel dönemdeki öğrenci kamusal alanını, örgütlenme biçimleri, mücadele konuları, eylemleri, mekanları, sosyal ilişkileri, iletişim araçları, biçimleri ve söylemleri açısından inceleyen Koçak, öğrenci kamusallığının her şeye rağmen sözlü kültüre yaslandığının altını çiziyor. Koçak'ın yazısı, bir yandan 1980'ler öncesinin solcu kitlesel öğrenci hareketlerinin gölgesinde kalmış sonraki öğrenci hareketlerine ışık tutarken; bir yandan da politik alanda, bir iletişim aracı olarak dilin, konuşma ve tartışma aracılığıyla ortak bilgi ve hedef üretebilmenin kıymetine olduğu kadar bu tür bir iletişim ortamının önündeki engeller ve tıkanıklıklar konusundaki bilinçliliğin önemine de işaret ediyor.

Bu kısmın bir sonraki yazısı Pınar Selek'in ve "Hapishane Koğuşları ve Kamusal Yaşam" adını taşıyor. Hapishane, tabii ki asla bir kamusal alan değildir; kamu erkinin alanında yer alan disiplin, cezalandırma ve baskı aygıtlarından biridir. Hatta tam tersine, toplumun gündelik yaşamından ayrıştırılmış haliyle ve bürokratik iktidarın hiyerarşik ortamının sürekli gözetimiyle pekiştirilerek

---

29 Jürgen Habermas, *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, Ank., Vadi Y., 1992, 1-4.

30 Koçak'ın ikinci dönem olarak adlandırdığı 1990'ların ortalarından itibaren oluşan öğrenci hareketinin, üniversiteyi ve genel olarak öğrenci hareketlerini nasıl değerlendirdiğine ilişkin bir tartışma örneği için, bkz. İÜ SBF'den Öğrenciler, "Üniversitede Ne Değişiyor?," *Umut Dergi*, Sayı 1, Yaz 2001, 89-92. Ayrıca Foti Benlisoy'un, 1980'ler sonrası öğrenci gençliğin önceki kuşaktan farklı toplumsallaşma ve deneyim süreçleri ve günümüzde politik özne olabilme imkanları üzerine düşündüğü dikkate değer yazısı için, bkz. "Öğrenci Muhalefetinin Güncelliği," *Toplum ve Bilim*, Sayı 97, 281-300.

kısıtlanmış haklarıyla bu mekan, ne kamusal ne de özel olan bir tecrit yeridir. Hapishane, politik tutuklular açısından muhalif bir politik kamusal alana katılım haklarından da mahrumiyetin, bu anlamıyla da aleniyete kapalı özelin mekanıdır. Ama tam da bu 'istisna' özelliklerinden dolayı, bir toplumun hapishanelerinin durumu, özellikle de politik mahkumların hali, o toplumdaki suç-ceza zihniyetinin, hukuk devleti anlayışının, politik ve kültürel kamusal alanın niteliği ve sınırlarının temel göstergeleri arasındadır. Türkiye'de bu devlet kurumu, kamusal alanın ilkesel olarak sınırını çizen fiziki ve psikolojik şiddeti, özellikle de politik tutuklu ve mahkumlar söz konusu olduğunda, 'yasal' ama hukuk dışı ve çoğu kez insanlık dışı çeşitli biçimler altında yeniden üretmektedir. Hele ki 12 Eylül rejimiyle ortaya çıkan ve Diyarbakır'daki başta olmak üzere 'özel statü'lü hapishaneler, canalma, bedensel-zihinsel yıkım ve kişiliksizleştirmeye yönelik şiddet içeren uygulamalarıyla, Haşim Kutlu'nun deyişiyle 'toplama kampları'na dönüşmüştü.

Hapishaneler bir başka açıdan da asla kamusallık niteliği taşımaz, mahremiyetin tiranlığı altındadır. Çünkü, içeride olan bitenin bilgisi ve yaşananların ifadesi yasaklıdır, genel kamusal bilgi ve tartışma alanı dışındadır. Hapishanelerin biraz da olsa gündeme gelmesi, medyanın haber değeri taşıdığını düşündüğü olaylar sırasında olur. Ancak, hapishane isyanları, açlık grevleri, ölüm oruçları ve yeni yasal düzenlemeler söz konusu olduğunda olan bitene düşürülen ışık ve yorum, resmi görüş kadardır.[31] Liberal basın anlayışının en basit ilkesi olan dengelilik (tarafların ne dediğinin aktarılması) bile bu kritik durumlarda işlemez; değil ki içerideki yaşam ve direnme tecrübesi aktarılsın.. 12 Eylül darbesinin hemen ardından ve sonrasında gerek gözaltı gerek tutukluluk hallerinde Emniyet'te ve hapishanelerdeki hukuk ve insanlık dışı muamelelerin ve işkencenin; ve bunlara karşı verilen çeşitli mücadelelerin ve gündelik direniş biçimlerinin bilgisinin genel kamuya, yaygın ve aydınlatıcı bir biçimde ulaşmaması, baskı ve disiplin aygıtlarının nasıl ideolojik aygıtlar olarak da çalıştığının açık göstergesidir. Türkiye tarihinde 1980'ler sonrası siyasi gözaltı ve mahkum nüfusunun öncesiyle karşılaştırılmaz boyutlara ulaşmasına rağmen, olup bitenlerin ve siyasi mahkum topluluklarının içeride geliştirdiği direnme ve dayanışma biçimlerinin bilgisi içeride kalmıştır.[32]

---

31 Hapishaneler hakkında bir özel sayı için, bkz. ***Birikim***, Sayı 136, Ağustos 2000.

32 12 Eylül hukukunun kuşak olarak ve nüfus itibariyle en mağduru olan 78'li politik kuşağın bu dönemde yaşadıkları, hapishane, ondan öncesi ve sonrasına ait tümlüklü yaşamı da, Türkiye'nin hiçbir kuşağına nasip olmayan biçimde karanlıkta kalmıştır. Birçok düşünür ne yazık ki bu kuşağa "kayıp kuşak" deyip geçiyor ya da anlatılanlar, daha çok günün çeşitli perspektifleri içinden yapılan politik-kültürel kısmi eleştiriler ya da suçlamalarla sınırlı. Aslında bu kuşağın yaşadıklarının açığa çıkması, sadece yaşanan acıların kısmen de olsa onarılmasını ve insani-devrimci belirli değerlerin yeniden altının çizilebilmesini getireceği gibi, aynı zamanda, 12 Eylül darbesinin gerçek hikayesinin

Halbuki, hapishanenin kısıtlı, şiddet ve baskı içeren ortamına karşı insan kalmaya ve kişiliğini kaybetmemeye yönelik geliştirilen direnme ve dayanışma örüntüleri ve taktikleri, hapishane toplumunda bir kamusal tecrübe alanı ve değeri üretir. Koğuşlarda ortak bir yaşam kurulur; iç ve dış, bir aradalık ve mahremiyet sınırlarını çizen ilişkiler kaçınılmaz olarak yeniden çizilir. Siyasiler açısından koğuşta kurulan ortak yaşam tarzı ve niteliği, özellikle dönem, yer ve hapishane yönetimi, örgütlü olup olmama, farklı örgüt yapıları, hükmün niteliği ve içeride kalma süresinin belirleyiciliğini taşır; bu ortak yaşam, bir hapishane ya da koğuştakilerin ait olduğu sınıf, aile, yöre vb. gibi faktörlerin yanı sıra, toplumsal cinsiyet ve etniklik açısından da farklılık gösterir. Bu kısımdaki ilgili yazısında Pınar Selek de, Ümraniye Cezaevi'ndeki kendi tecrübesinden yola çıkarak, ağırlıklı olarak Kürt olan kadın siyasi tutuklu ve hükümlülere ait bir koğuştaki ortak yaşama bu açıdan tanıklık ediyor. Yazısında, kadınların iletişimsel emeğinin topluluk ve yaşam kurucu değerini öne çıkartması bakımından Köker'in 'saklı konuşmalar'ıyla akraba bir yan var. Selek'in yazısı, içeride yaşama ve dayanışmanın esaslarının, aslında hayatın gün be gün örgütlenmesinin üzerinde nasıl yükseldiğini gösteriyor. Bu gündelik, saat-saat yaşama durumu, hem koğuş içi, hem koğuşlar arası, hem idareyle ilişkiler hem de tüm tutuklu ve hükümlülerin koğuş dışı ortak etkinliklerinin alanı açısından da geçerli görünüyor. Koğuşun ortak yaşamına ilişkin birlikte üretilen normlar, yemekten temizliğe, eğitim, tartışma ve sohbet gibi temel ortak ihtiyaçların karşılanmasını sağlamanın yanı sıra kişilerin özerk zaman ve mekan yaratma ihtiyacına da çözüm arıyor. Hiçbir tahakküm yapısının birlik içindeki insanın insan kalma enerjisini yok edemeyeceğini gösteren Selek'in tanıklığı, çok sayıda ölüm ve yaralanmayla sonuçlanan "Hayata Dönüş"

---

sonraki kuşaklar için aydınlatılmasını sağlar. 1978'li politik kuşağın politik örgütleri ve hareketlerinin görüşlerini ve eylemlerini, mahkeme savunmalarını, vb. anlatan politik yazının dışında, bu politik kuşağın tecrübesinin temsillerini içeren bazı roman, anlatı ve incelemeler için, bkz. Kaan Arslanoğlu, *Devrimciler*, İst., Bulunmaz Y., 1988; Haşim Kutlu, *12 Eylül'ün Cezaevleri: Olaylar, Sorunlar, Çözüm Yolları*, İst., Alan Y., 1989; Ümit Kıvanç, *Bekle Dedim Gölgeye*, İst., İletişim Y., 1989; Erbil Tuşalp, *Önce Çocuklar Öldü*, Ank., Bilgi Y., 1990; Bilge Karasu, *Gece*, İst., Metis Y., 1990; Latife Tekin, *Gece Dersleri*, İst., Metis Y., 1990; Öner Yağcı, *Turnalar*, İst., Cem Y., 1991; Hüseyin Şimşek, *Eylül Şifresi*, İst., Belge Y., 1991; *Unutulmasınlar Diye*, İst., Bireşim Y., 1993; Kadir Konuk, *Çözülme*, İst., Belge Y., 1998; Ahmet Ümit, *Çıplak Ayaklıydı Gece*, Can Y., 1998; Sezai Sarıoğlu, *Nar Taneleri*, İst., İletişim Y., 2001; Murat Uyurkulak, *Toll*, İst., Metis Y., 2002; Osman Akınhay, *Gün Ağarmasa*, Everest Y., 2002; Metin Celal, *Ne Güzel Çocuklardık Biz*, Gendaş Y., 2002; Nazmi Gökçeli, *Duvarlarda Kaldı*, İst., Etkus Y., 2004; Süheyla Acar, *Yağmurun Yedi Yüzü*, İst., Can Y., 2004. (Bu konudaki romanlara erişmeme yardımcı olan Narin Bağdatlı'ya teşekkür ederim). Ayrıca 1978'liler Vakfı Girişimi, 78'li politik kuşak hakkında geniş bir bilgi üretimini ve bu bilginin kamusallaşmasını amaçlıyor. Bundan da öte, 12 Eylül askeri yargılamalarının sonucunda cezalarını çekmelerine rağmen, kamu haklarından mahrum edilerek hâlâ 'yasaklı' sayılanların haklarının geri verilmesi ve 1990'larda süren iç savaş sırasında gözaltına alınarak fişlenen Kürt nüfus da dahil olmak üzere milyonlarca kişinin fişlemelerinin iptali için ısrarlı bir hukuk mücadelesine girişti. Bu Girişim'in kurucularından biri olan Celalettin Can'ın yazdığı anlatı için bkz.: *1978'liler Sorguluyor*, İst., MMS Y., 2000.

operasyonuyla bitiyor. Selek'in koğuşlarda ortak bir yaşamın büyütülmesini çiçek metaforuyla anlatması, cezaevleri gerçeğini romantize eden bir resim diye algılanırsa eğer, egemenlerin, iletişim ve dayanışmanın bir direnme stratejisi olarak kudretini iyi bildiklerinin şu kanıtını, F tipi cezaevleri konusunda mantıklı bir reform için bile uzlaşmadan ölümcül "Hayata Dönüş" operasyonunu hâlâ 'fiilen' sürdürdüklerini hatırlamak yerinde olacaktır.[33]

V

> "Bilgi taşımak, bilgi dolaştırarak kamusal alanın ufkunu genişletmek, doğrudan eylem kadar önemlidir."
> —ALEXANDER KLUGE

> "Yaşasaydı Marx'ın diyeceği gibi, bugün artık ağır endüstri, ilkel yolla aklı katlayarak biriktirmek istiyor. Yani tıpkı bir zamanlar zanaatçı emeğini sömürdükleri gibi, bugün de aklı ele geçirmek ve sonuna dek kullanmak istiyorlar. İdrak yeteneğinin belli orta düzeylerini istimlak ediyor; bir yandan çalışmadan sonraki eğlence aracılığıyla diğer yandan da evde yapılan yeni çalışma biçimini bilgisayarlaştırarak daha önceden özel sayılan tüm bu alanları endüstrileştiriyorlar. Bu, metaların ve endüstrilerin kendilerini artık insanda gerçekleştirdikleri anlamına gelir. Dolayısıyla günümüzün savaş hattı, buradadır."
> —ALEXANDER KLUGE

Bundan sonraki yazılar, toplumsal bilgi ve tecrübe ufkunun üretiminde giderek artan bir etkiye sahip olan kitlesel iletişim ve enformasyon aygıtları ve kamusal alan ilişkisiyle ilgili. İlk yazı, Stuart Liebman'ın 1986-1987 yıllarında Alexander Kluge'yle yaptığı söyleşiyi içeriyor. "Kluge'yle Söyleşi," aynı zamanda bir öykü yazarı ve film yönetmeni olan Kluge'nin sinema üzerinden karşıt medya politikası anlayışını sergilemesinin yanı sıra, Negt'le birlikte yazdıkları kitaplardaki kamusal alan ve tecrübe yaklaşımına ışık tutuyor. Kamusal kültür üzerine düşünmenin yollarından biri olan 'kolektif tecrübe' kavramlaştırması, kamusal ve özel ayrımı başta olmak üzere burjuva toplumundaki tüm kompartmanlaşmaları sorgulayan bir problemleştirme tarzı içeriyor. Zaten tekniğin olanaklarıyla üretilen iletişim

---

33 F tipi hapishane sistemi tartışmasında, uluslararası kabul görmüş mahkum hakları ve cezaevi standartlarını yok sayan tasarım ve uygulamalar, silahlı olduğu öne sürülen siyasi koğuşlara girilemediği ve buralardaki yaşam tarzının insanî olmayan şiddet biçimleri içerdiği savını sürekli hale getiren resmî görüşle meşrulaştırılmaya çalışıldı. Ne dün ne de bugün, bu görüşlere karşı içerdekilerin gerçek yaşantı ve sesinin, toplumun genelini etkileyebilecek bir biçimde doğrudan kamusallaştırılmasına izin verilmedi. Hapishanelerdeki siyasi koğuş yaşantısına ilişkin Selek'in anlatısının tam zıddı bir anlatı olan ve örgütlü solun koğuş yaşamı ve özellikle de 'bağımsızlar' üzerindeki 'diktatörlüğünü' resmeden tersinden bir anlatı için bkz. Aytekin Yılmaz, ***Labirentin Sonu***, İst., İletişim Y., 2003.

araçlarının kendisi, üstelik yeni elektronik enformasyon teknolojileri bağlamında artan bir etkiyle, kamusal ve özelin, ekonomi politik ve kültürelin, engellemeleri ve olanaklarıyla, çağdaş iç içe geçme tarzının bir göstergesi. "Kluge'yle Söyleşi" dahil bundan sonraki yazıları ortak kesen temel yaklaşım, kültür endüstrisinin bir parçası olan teknolojik iletişim ve enformasyon araçları aracılığıyla kültürel üretimin toplumda 'topyekün' bir ideolojik manipülasyon ve yanılsama ürettiğine ilişkin tezden ayrılmaları. Medya konusunda, özellikle Frankfurt Okulu'nun görüşlerini kendinden menkul bir 'yüksek kültür-kitle/popüler kültür' ikilemine indirgeyen yaklaşımlar,[34] gerek bütünlüklü analize yol verme gerekse de belirleyici yapısal engellerin yanı sıra yapısal olanakları, muhalif biçim ve pratikleri adlandırabilme konusunda metodolojik engeller taşıyor. Halbuki toplumsal olarak yapılanmış bir üretim süreci ve etkinliği olan iletişimin, her dönemde belirleyici üretim yapıları ve araçları, kültürel ürünler (sözlü, yazılı, görsel-işitsel) ve tecrübe etme/anlamlandırma (alımlama) ayaklarının belirli bir toplumsal bağlamda nasıl bir döngü içinde, hangi anlam, değer, ilişki tarzları ve pratikler ufkunu mümkün kıldığının analizi, bu ufkun "kullanım değeri" açısından çelişkilerinin de değerlendirilmesi yönünde yarar sağlıyor. Egemen medyanın kültürel-ideolojik iktidarı, toplumsal kesimlerin ve bireylerin her alan ve düzeydeki yaşam pratikleri ve tecrübelerini anlamlandırmalarını yöneten egemen ideoloji ya da hegemonik kültür diye de adlandırılabilecek bir 'temsiliyet düzeni' oluşturmasından kaynaklanır. Ancak insanların anlam dünyalarını oluştururken kullandıkları kaynaklar

---

34 Halbuki Miriam Hansen'ın da anlattığı gibi, Adorno ve Horkheimer'ın 'modernist kültür/sanat' ve 'kültür endüstrisi' ikilemine yaklaşımlarında, kimi Frankfurt Okulu yorumcularının es geçtiği önemli bir tespit bulunur. Onlar aslında ikilemin iki tarafının da 'aynı madalyonun' iki yüzü olduğunu, yani iki tarafın da kapitalist üretim süreçlerinin damgasını taşıdığını söylerler. Modern sanat ürünleri de endüstriyel dağıtım ve paketleme şebekelerinin nesnesidir; ama sanat ürününü sonuçta kültür endüstrisi ürünlerinden ayırt eden nitelik, meta olmaya direnen 'hakikati' söyleme gücüdür. Yine de madalyonun bir yüzü olduğundan, sanat da örselenmiştir, çünkü toplumla bağını, yani iletişim gücünü yitirmiştir [eleştirellik ve özgürlüğü koruma tarzıyla bir tür şizofreniye, katotanyaya benzer; geleceğe 'şişeyle mesaj gönderir']. Bu açıdan Adorno okumak, örneğin *Minima Moralia* [Metis Y.] okumak, bireysel tecrübenin de sakatlandığı, 'tecrübenin özünün dehşet' olduğu bir dünyada hakikatı görme ve yaşama gücünü sonuna dek diri tutmaya çalışan olağandışı bir 'olumsuzlayıcı' zekanın modern kültür eleştirisini okumak anlamına gelir. Özellikle toplumsal gidişatın bataklık gibi göründüğü dönemlerde Adorno okumak, tecrübe kapılarını yeniden açar, aklı keskinleştirir, yeniler ve böylece moralsiz sürüklenme örtüsünü yırtar. Ama, Adorno'nun (Kluge'nin "Söyleşi"deki deyişiyle) kuram ve estetiğinin 'amansızlığı,' önümüzdeki acil sorunları çözmek için nasıl çıkış yolları arayalım, alternatifler oluşturmak için nasıl bir toplumsal mücadele ve üretime girişelim sorusuna yanıt vermez. Bu açıdan bakıldığında Brecht'in Adorno'ya yönelttiği, 'gündelik hayattan bu çekilme hatinin, olup biteni olduğu gibi yerinde bırakma' anlamına geldiğini öne sürerek eleştirisi akla yatkın gelir. Adorno'nun madalyonun ikinci yüzü olan kültür endüstrisine yaklaşımına getirilen eleştirileri ise, Miriam Hansen yazısında çok iyi anlatıyor. "Kluge'yle Söyleşi"de de, [bu söyleşi aracılığıyla çok iyi bir öykü anlatıcısı olduğuna doğrudan tanıklık ettiğimiz] Kluge'nin, dostu Adorno'ya ilişkin anlattığı öykü hem Adorno'yu anlamak hem de Kluge ile Adorno arasındaki farkı ayırt etmek için önemli.

sadece medyayla sınırlı değil, ya da medyanın dolayımladığı egemen anlam haritalarının belirleyiciliğinden tamamıyla bağımsız olamasa da, toplumsal olarak eşitsiz ve farklı konumlanmış belli günlük yaşam koşulları içinde ortaya çıkan ihtiyaçlar ve talepleri karşılamak için yönelinen kültürel kaynaklar, (yerel, ulusal ya da ulusüstü) egemen medyanınkine indirgenip yok sayılamaz. Zaten eğer bu indirgemenin gerçeklikte bire bir karşılığı olsaydı, karşı politik kamusal alanlar ya da eleştirel düşünce ve temsil mümkün olmazdı ya da toplumsal iktidar odakları ideolojik egemenliğin üretimi için her değişen koşulda yeniden özel bir ideolojik uğraşıya girmek zorunda kalmazlardı. O halde metodolojik olarak kültürün tanım itibariyle gündelik yaşam pratikleri ile temsil düzeyi olarak ilişkilenmiş iki yönü olduğunu; böylece yaşanan gerçeklik ile medyadaki temsili arasında dolayımlanmış ya da diyalektik bir ilişki olduğunu varsaymadan, alternatif medya üzerine konuşmamız da mümkün olmaz.

Birinci kısımda yer alan Miriam Hansen'ın yazısında çok iyi anlatıldığı gibi, teknolojik iletişim araçları aracılığıyla üretilen kültür açısından, Almanya'da özellikle Brecht ve Benjamin'le başlayan ve 1970 başında Enzensberger'le belirginleşen, (başka bir damar olarak da yüzyıl başında İtalya'da Gramsci ve 1960'larda İngiliz Kültürel Çalışmaları'nda ortaya çıkan) düşünsel ayrılma, günümüzde kültürün demokratikleştirilmesi ya da kitle iletişim araçlarının kamusal olarak yeniden sahiplenilmesi yönündeki kültürel politik mücadelenin imkanları, alternatif medyanın üretim koşulları ve biçimleri üzerine düşünmeye ve pratiğe alan açtı. Buradaki yazılar böylece, özellikle 1960'lardan beri kamusal alan ve medya ilişkisi konusunda bu yönde geliştirilen kimi önemli yaklaşımları, kamusal siyasa arayışlarını ve pratiklerini örnekliyor. Günümüzde alternatif medya dendiğinde tabii ki sadece teknolojik kitlesel medyaya ait örnekler anlaşılmıyor; broşür, dergi, fanzin, müzik yapıtı ve konserlerden bağımsız radyolar, sokak yazıları ve kamusal reklamlara; şiir, öykü ve roman türündeki yazınsal eserlere (ki edebiyat ve sanat eserleri, bir toplumun kendini bilmesi açısından özel bir öneme sahip) ve tiyatroya; sokak gösterileri ve kitlesel eylemlerdeki afişlerden fotoğrafa ve son dönemde özellikle ABD'de ortaya çıkan şirketleşme/metalaşma karşıtı hareketlerin içinde gelişen 'reklam-bozucu' sokak gerillaların ürünlerine[35] dek farklı muhalif toplumsal güçler ve kesimlerin ürettiği çeşitli kamusal kültür üretim araçları ve ortamları var. Ama bu kısımdaki yazılar, ulusal ve ulusüstü kamusal alanların üretiminde etkisi katlanarak artan, sinema, video, televizyon ve internetle örneklenen görsel-işitsel teknolojik medyayla sınırlı. Bu yazılar bir yandan, birbirinden farklı özellikler taşıyan teknolojik medyada eleştirel bir kamusal kültür imkanının önündeki maddi engel olan özel mülkiyet ve kurumsal kontrol yapısının yarattığı problemlerle nasıl hesaplaşıldığına ışık tutarken; diğer yandan

35 Bu konuda özellikle bkz. Naomi Klein, *No Logo*, Ank., Bilgi Y., 2002.

da bu farklı medyalardaki kimi alternatif ve karşıt kamusal bilgi ve tecrübe üretimi ve bunların toplumsal hareket ve mücadelelerle iç içe geçen kullanımlarını sergiliyorlar.

Stuart Liebman'ın "Kluge'yle Söyleşi"sini özetlemek yerine, Kluge'nin alternatif film üretimine ilişkin söyleşide ifade ettiği görüşlerinin ardında yatan, geç kapitalizm altında kolektif tecrübenin maddi koşullarıyla ilgili analizine; özellikle de Negt-Kluge'nin kamusal alan ve tecrübeye yaklaşımında temel etik-politik-estetik bir ilke olan 'ilişkiselliğe' yeniden bakmak daha yararlı olabilir: Miriam Hansen'ın da derlemenin ilk kısmındaki yazısında anlattığı gibi, bu empatik tecrübe anlayışının kökleri Eleştirel Kuram'a, Adorno ve Bloch'a, ama özellikle de Benjamin[36] ve Kracuer'e gidiyor. Empatik anlamıyla tecrübe sahibi olmak, düşünümsellik, şeyler arasında ilişki kurabilme, geçmişi hatırlayabilme (bellek) ve farklı bir gelecek tahayyül edebilmek yeteneklerine bağlı. Olgusal boyutlu tecrübe, yani 'deneyim' (*Erlebnis*) ise, kapitalist modernleşme süreçlerinin saldırısı altında bu yeteneklerin değişimine, kaybına, sakatlanma ve parçalanmasına; ve bunun sonucu oluşan günbegün yaşantı ve algılama tarzına (kolektif yabancılaşma, yalnızlık ve özelleşme tecrübelerine) işaret ediyor.[37] Olgusal ve empatik boyutlar arasında

---

36 Walter Benjamin'in tecrübe kuramına ilişkin olarak Türkçede yayınlanmış ilgili makaleleri için, bkz. "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine" ve "Hikaye Anlatıcısı," N. Gürbilek (der.), *Son Bakışta Aşk*, İstanbul, Metis Y., 1993, 116-154; 77-100. Benjamin "Motifler"de, Bergson, Proust ve Freud'un görüşlerine yaslanarak, bir tecrübe kuramı üretir. Bu tecrübe kuramı, yalnızca insanla insan ilişkisi için değil, insanla cansız ya da doğal nesneler dünyası ilişkisi için de geçerlidir. Benjamin'de nesnelerin algılanmasına ait olan 'hale tecrübesi, insan toplumunda yerleşmiş bir tepki biçiminin cansız ya da doğal nesneyle insan arasındaki ilişkiye aktarılmasına dayanır' (149). Dolayısıyla Benjamin, genel olarak Eleştirel Kuram'ın yaptığı gibi modernlik altında tecrübenin değişen yapısını, yaşam felsefesinden ve psikanalizden etkiyle geniş olarak yorumlanmış bir Marksist çerçeve içinden kavramaya yönelir. Benjamin, tamalgı yeteneği içeren, bellekle iç içe geçmiş ve 'süre' içinde tanımlanan hakiki tecrübe olarak *Erfahrung* ile modern toplumsal koşullar altında ancak belli zaman aralıklarında oluşan yaşantı olarak *Erlebnis*'i birbirinden ayırır. Gün be gün yaşantı olarak 'deneyimi' doğuran koşul, kapitalizm altında parçalanmışlığın ve 'şok yaşantısının norm haline gelmiş' olmasıdır. 'Tek tek izlenimlerde şokun payı ne kadar büyükse, bilinç de uyarılardan korunma amacıyla o kadar işin içinde olmak zorundadır. Bilinç ne kadar iyi iş görürse, izlenimler tecrübeye (*Erfahrung*) o kadar az girer; o kadar çok yaşantı (*Erlebnis*) kavramının içinde kalır. Belki de şoka karşı savunma tam da bunu başarır; içerik bütünlüğünü yok etmek pahasına, olaya bilinçte kesin bir zaman noktası tayin eder. Bu, zihnin en mükemmel ürünü olur, olayı yaşantı <deneyim> haline getirir' (123).

37 Miriam Hansen, tecrübe kavramının Almanca ve İngilizce karşılıklarını karşılaştırır: Almancadaki tecrübe kavramının kökeni olan '*fahren*' teriminin, yolculuk etmek, sürmek, etrafta dolanmak gibi karşılıkları olduğunu; böylece terimin kökeninde, süre, alışkanlık, tekrar ve dönüş gibi hem zamana ilişkin bir boyutun bulunduğunu; ayrıca özne açısından bir risk alma ve tehlikeye atılma manalarını içerdiğini anlatır. Onun anlatısından yola çıkarak, Almancadaki empatik anlamlı "Erfahrung"a karşı İngilizce ve Türkçedeki 'tecrübe'nin tanımının birbirine benzediğini ve ikisinin de daha çok kavramın 'olgusal' anlamına yakın olarak tanımlandıklarını söyleyebiliriz: Bkz. Türk Dil Kurumunun yayınladığı *Türkçe Sözlük*'te: "Tecrübe": 1. deneme, sınama, deneyim. 2. Görgü. 3. Deney. [tecrübe tahtasına dönmek: üstüste başarısız denemelere konu olmak/ tecrübesi olmak:

diyalektik ilişki kuran yazarlar, böylece hakiki anlamıyla tecrübeyi, tarihsel parçalanma, yabancılaşma ve değişimi kaydedebilme ve bunların etkileriyle başedebilme, bunların üstesinden gelme yeteneği olarak ele alıyorlar. *Erfahrung* olarak tecrübe, bireysel idrak ile kolektif deneyim ufuklarını dolayımlayan matris olarak ortaya çıkıyor. Kamusal alan, böylece, hakiki tecrübeyi ve ifadesini mümkün kılan ve/ya da onu engelleyen, bozan, bastıran; neyin ortaya çıkabileceğini neyin ise mahremin tiranlığı altında kalacağını belirleyen yapıların ürünüdür. Kamusallık meselesini derin bir tecrübe meselesi çerçevesinde ele alan Negt-Kluge, burjuva kamusallığının ötesine geçebilecek, ondan apayrı bir kolektif tecrübe ve iletişim bağlamı olarak proleter kamusal alanın parametrelerini ve imkanlarını ve bu alanın burjuva kamusal alanıyla diyalektik ilişkisini incelemeye yönelirler. 'Proleter' terimini en genel anlamıyla, yani üretim araçlarından ayrılmış olmak, mülkiyetine sahip olmamak (mülksüzlük) anlamında kullanan ikili, 'proleter' kavramını sadece endüstri proletaryasının emek karakteristikleriyle değil, benzer biçimde yabancılaşmış, kısıtlanmış her türlü 'üretici' emeği de içine dahil ederek tüm yaşamsal etkinliklere yaygınlaştırıyorlar. Miriam Hansen'ın anlattığı gibi, onların bu genişletilmiş emek kavrayışı, 'toplumsal üretim' kavrayışlarından kaynaklanıyor. Yazarlara göre toplumsal üretimin birincil boyutu, metaların maddi üretim sürecini içeriyor. Meta üretiminin hakimiyeti altında oluşan ama ondan analitik olarak ayrı öteki boyut ise, yaşam bağlamlarını üreten toplumsal üretim süreçlerinden oluşuyor: "sosyalleşme, dil, libidinal yapılar, mahremiyetin yaratımı, tecrübe ve tecrübenin koşullarını yaratan tecrübe, toplumsal etkileşim ve kamusallık süreçleri." Üretimin bu kapsamlı ele alınışı, kamusal alan meselesine 'özel yaşamın en mahrem alanlarında bile işleyen üretim' açısından bakmayı getiriyor. Yazarlara göre "üretim, kamusal alanın üstbelirleyenidir."[38] Negt ve Kluge, kamusal alanı Habermas gibi materyalist bir anlayışla, tarihsel yapılanmaların ve toplumsal kurumların alanı olarak görüyorlar. Ama onlar,

> "kamusal alan nosyonunu, onun genel olarak toplumsal ve bireysel tecrübe potansiyelleriyle kurucu ilişkisini garantileyecek biçimde genişletiyorlar.

---

görgüsü, deneyimi olmak). "Tecrübeli": Tecrübesi olan, görmüş geçirmiş, deneyimli. Burada 'tecrübe tahtasına dönmek,' sadece öznenin edilgin ve düşünümsüz konumunu değil, aynı zamanda tecrübenin 'kirletmesi' gibi bir negatif yan anlamını gösteriyor. Pozitif yan anlam ise, görmüş geçirmiş, görgüsü olmakla ifade ediliyor. Ama bu da 'deneme ve sınama' anlamlarıyla da bitiştirildiğinde, İngilizce karşılığında olduğu gibi, özne-nesne ilişkisinin problem edilmediğini ve tecrübenin 'edinilen, sahip olunan bir şey/etkisi biriktirilen bir olay' gibi ele alındığını gösteriyor. Bu olgusal anlamı empatik olandan ayırt edebilmek için, (Miriam Hansen'ı çevirirken yaptığım gibi) 'deneyim' terimini; empatik anlamı ifade etmek için de 'tecrübe' terimini kullanmayı yeğledim. Ama, çoğu kez tecrübe terimini iki mana arasında gidip gelen genel anlam ufkuna işaret etmek üzere de kullandımsa da, deneyim terimini sadece 'Erlebnis' karşılığı kullandım.

38 O. Negt ve A. Kluge, 1993, 4 [dipnot 8]. "Üstbelirleme" diye çevirdiğimiz kavram, yazarların kitabının bu İngilizce çevirisinde 'overdetermination' olarak geçiyor.

> Böylece 'kamusal alan,' tecrübeyi mümkün kılan ya da onu sınırlayan ve sakatlayan yapıdır."[39]

Negt ve Kluge açısından kolektif tecrübeyi mümkün kılan yapının ve onun maddi koşullarının tahlili önemli. O yüzden, geç kapitalizm altında kolektif tecrübenin hangi farklı yapılar ve mekanizmalar aracılığıyla, nasıl ve kimin çıkarına göre üretildiğinin ve örgütlendiğinin haritasını çıkartıyorlar. Kamusal alan meselesinin esasını oluşturan bu haritalamanın kalbinde kamusal alanın 'kullanım değeri' sorusu yatıyor: yani, proleterler bu alanı ne ölçüye kadar kullanabilir? Egemen sınıflar bu alan aracılığıyla hangi çıkarlarını sürdürüyorlar? Negt ve Kluge'ye göre, her kamusal alan biçimi bu iki sorunun ışığında incelenmelidir.[40] Derlemenin ilk kısmındaki yazısında Miriam Hansen'ın da anlattığı gibi, Negt-Kluge'de günümüzde kamusal tecrübenin üretilmesi üç yapılanma ve tarz aracılığıyla gerçekleşiyor. Bu üç yapı, birbiriyle ilişkili üç kamusal alana denk düşüyor: Birincisi; Habermas'ın ortaya çıkışını ve dönüşümünü resmettiği; parlamenter temsiliyet ve devlet kurumlarında ortaya çıkan klasik burjuva kamusal alanı (devlet kurumları, parlamento, siyasal partiler, kamuoyu, seçimler, kültürel kurumlar...). Habermas gibi Kluge de bu klasik alanın, endüstriyel yapıların egemenliği altında giderek 'zayıfladığını' söylüyor. İkincisi; endüstriyel-ticari kamusal alan (fabrika toplulukları, şirket halkla ilişkileri, ticaret ve tüketim alanları, bilinç endüstrisi medyaları...). Üçüncüsü ise; proleter kamusal alan (karşıt yaşam bağlamı). Yazarlar, bu derlemede yer alan "Giriş" yazılarında dedikleri gibi, 'gelişmiş kapitalist toplumun çelişkilerinin karşıt bir kamusal alan açısından taşıdığı potansiyeli irdelemek amacıyla' bu üç yapılanmanın arasındaki çelişkili ve çekişmeli ilişkiler dokusunu tarifliyorlar. Toplumsal tecrübeyi üstbelirleyen üretim yapılarının bu tahlili, asıl meselenin üretim ilişkilerinin dönüştürülmesi olduğunu gösteriyor. Ama bu tecrübe ufkunu yapılandıran egemen mekanizmalar arasındaki çatlaklar ve çelişkilerin tespiti de çok önemli. Kluge'nin "Söyleşi"de dediği gibi, 'koşulların gözenekliliğini' fark etmek ve bunu karşıt kamusal alan üretiminde bir imkana dönüştürmek gerek. Böylece Kluge, geleceğin toplumunu önceden canlandırmaya yönelik (işbirliğine dayalı) özerk üretim yapıları oluşturmak gerektiğini vurgularken, aynı sırada mevcut yapıların 'çelişki ve gözeneklerinden yararlanarak yerleşik kurumlarla ilişkiye geçip alternatif üretim olanaklarını zorlamak gerektiğini' öne sürüyor.

Bu çatlaklar, klasik burjuva kamusal alanı ve endüstriyel-ticari kamusal alanların aralarındaki konjonktürel olarak örtüşen ya da birbirini felce uğratan ilişkilerden kaynaklanıyor. Bundan başka, bu iki kamusallık tarzının ittifakından

---

39 Bkz. Fredric Jameson, "On Negt and Kluge," *October*, Sayı 46, 1988, 151-177 (156-157).

40 O. Negt ve A. Kluge, *Public Sphere and Experience, Toward an Analysis of Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, çev. P. Labanyi; J. Daniel; A. Oksiloff, Minneapolis, Minnesota Press,1993 (1972)1.

oluşan egemen kamusal alan ile proleter kamusal alan arasındaki çatışmalı ilişki de, ak-kara ilişkisi değil. Dolayısıyla, Hansen'ın da anlattığı gibi, bugün yaşam bağlamlarındaki proleter tecrübeyi niteleyen özellikler şunlardır: Birincisi; proleter tecrübe, kapitalizmin yabancılaştırıcı koşulları altındaki yeniden üretimin tecrübesidir; saf değildir. İkincisi; bu tecrübe, olabildiği haliyle bile kamusal ifade ve temsiliyet şebekelerinden izole edilerek engellenmiştir. Üçüncüsü ise; bu blokajlara tepki olarak, yabancılaşmış üretim tecrübesinden kaynaklanan direnmeler ve tahayyül yüklü stratejiler ortaya çıkar. Bunlar, protesto enerjileri, şahsiyetlenme yönündeki şiddetli arzular, bireysel ve kolektif fanteziler ve yaratıcı sahiplenme biçimlerini alırlar. Böylece alternatif medya stratejisi, bu halleriyle proleter tecrübenin ufkunun genişletilmesine; kamusal ifade ve temsiliyet şebekeleri olan iletişim araçları aracılığıyla birbiriyle ilişkilendirilip güçlendirilmesine dayanır. "Söyleşi"de günümüzde sinema ile tecrübe arasındaki bağın koptuğunu ifade eden Kluge, 'sinemayı tecrübeyle doldurmayı' amaçlayan bir üretim politikasını savunuyor.

Kluge'nin alternatif medya pratiği anlayışı, kamusal alanın üretildiği yapılardaki çelişkiler ve 'gözenekler' kadar farklı strateji ve taktiklerle yürütülen partizanca bir pratiğe, Gramscivari mevki kazanma manevralarına dayanıyor. Ancak Kluge'nin "Söyleşi"de Oberhausen Manifestosu'nu yazan genç sinemacıların bağımsız film üretim tarzını anlatırken altını çizdiği gibi, karşıt bir kamusallık, mevcut yapısal çelişkiler üzerinden işlemekle kalmaz, bizatihi medyada üretimin örgütlenmesinin koşullarını da dönüştürebilmeyi hedefler. Üretim ve dağıtım süreçleri ve metin düzeyinde kurulması gereken karşıt medya kültürünün üretim süreci, izleyicilerin mevcut tecrübe yapısını ve alımlama tarzlarını da bütünün içine yerleştirmek durumundadır. Kluge, izleyicinin günümüzde egemen medya ürünlerini neden izlediğinin nesnel ve öznel koşullarını anlamak için, izleyicinin 'kim' olarak ele alındığına ilişkin bakış tarzının da önemli olduğunu gösteriyor. Alternatif ya da karşıt medyanın mümkünlüğüne inanan tüm düşünür ve militanlarda gördüğümüz gibi, Kluge sakatlanmış bir tecrübe ufkuna rağmen insanların kişilik yapılarında da 'gözeneklilik' olduğu tespitini yapıyor (onların bu bakış açısı, aşağıda anlatılacak olan tarihsel felsefi antropoloji anlayışlarıyla destekleniyor olmalı). "Söyleşi"de şöyle diyor:

> "Bizim insanoğlu imgemiz, bitmiş ve tamamlanmış bir şey değildir. İnsanlar parçalardan oluşur; bunlar, yıkıntıların parçalarıdır... Bir kişinin yenilgisi, güçsüzlüğü bile, onun yeni kişilikler geliştiremediği anlamına gelmez..."

Kluge'nin gerek gündelik pratikler dünyasında gerekse de medya kültürü üretimi alanında esas aldığı bu 'insanoğlu imgesi', kültür politikasının da temel bir

özelliğini oluşturuyor. "Söyleşi"de öne sürdüğü gibi, kolay değil, ama karşıt kamusal kültür üretiminde 'ciddiliği popülerlikle birleştirmek' önemli.

Negt ve Kluge'nin kamusal alanı sınırlı yaşam çıkarlarını temsil eden bir ara alan olmaktan çıkarıp bir yandan endüstriyel-ticari yapılar öte yandansa ailedeki toplumsallaşma boyutlarıyla birlikte genişletmeleri, kamusal alanın üretimi meselesine bakışımızda bir sıçrama oluşturuyor. Bu açıdan Kluge'nin şu savı özellikle aydınlatıcı: Burjuva diktatörlüğü kendisini kamusal alanın içeriğinde değil, *biçiminde*, yani kompartmanlar şeklindeki zoraki bölünmesinde ifade eder (güçler ayrımı; kamusal ve özel, üretim ve politika, politika ve gündelik hayat, hakiki kamusal ifade ve gündelik dil, eğitim-bilim-sanat ve kitlelerin tecrübesi-bilinci arasındaki ayrımlar). Bu yüzden, kolektif tecrübenin ve toplumsal pratiğin parçalandığı bir düzende, geleneksel olarak ayrılmış ve birbirinden koparılmış alanlar ve yapılar arasında ilişkiler kurmak, bunları bağlantılandırmak acil bir önem kazanıyor. Böylece, Hansen'ın da gösterdiği gibi, Negt ve Kluge açısından **'ilişkisellik'** (*Zusammenhang*) ilkesi, kilit bir etik-politik ilke haline geliyor.

> "Kamusal ve özel alanlar arasında; politika ve gündelik-psişik hayat arasında; gerçeklik ve fantezi arasında; üretim ve arzu arasında; geçmiş ve gelecek arasında; bireysel ve kolektif olan arasında; yerel ve ulusötesi arasında; ve farklı kamular arasında."

Böylece Negt ve Kluge, bütünlüklü bir yaşam bağlamı üretmek uğraşında, mekansal, zamansal olarak ve politik eylem açısından 'ilişkisellik' ilkesini gerçekleştirebilmeyi, devrimci bir kapasitenin ürünü olarak ele alıyorlar.

Negt ve Kluge'nin eleştirel standardı, tarihselleştirilmiş bir felsefi antropoloji içinden üretiliyor. Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda ortaya koyduğu 'bütünlüklü insan,' insanın özsel güçleri ve özel mülkiyet koşulları altında bunların yabancılaşması anlayışını varsayıp işliyor. Bu bağlamda proleter kamusal alan, kapitalist değerlenme (valorization) çıkarı tarafından hiçbir zaman tam anlamıyla kapsanamayan, hızı ve kapsamı giderek artan metalaşmanın tehdidi altında dahi olsa yine de onu gayrimeşrulaştıcı çelişkiler yaratan, emek gücünün tarihsel olarak birikmiş tüm (bedensel, psikolojik, kültürel, zihinsel, politik) yetenek, eğilim ve güçlerini içeren yaşam bağlamlarının üretimine dayanır. Bu yaşam bağlamı, mülksüzleştirilmişlerin emek gücüne ilişkin 'eskimiş' diye önemsizleştirilen ve çöpe atılan kapasiteleri de içerir. Negt ve Kluge üretim ve tecrübe ilişkisine bu yaklaşımlarını, birlikte yazdıkları ikinci kitap olan *Tarih ve İnat/İrade*'de (1981), tarihsel olarak emek gücünün ekonomi politiği üzerindeki çalışmalarıyla geliştirirler.[41] Buna göre kapitalizmin kaynağındaki ilkel birikim sürecinin kalbinde

---

41 Negt ve Kluge'nin bu kitaplarında öne sürdükleri aşağıdaki görüşler, Pavsek'in makalesinden özetlenmiştir: bkz. Christopher Pavsek, "History and Obstinacy: Negt and Kluge's Redemption of

yatan üretim araçları ve üretici emek ayrılması, kapitalizm öncesinde insanın kendi üretim koşullarıyla ilişkisinden başka bir şey olmayan mülkiyet yerine 'özel mülkiyeti' geçirdiği gibi, emek kapasitelerinin tarihsel olarak yeniden düzenlenmesini getirir: Yeni emek kapasiteleri ve biçimleri talep ederek, önceki emek kapasite ve biçimlerini bağlamlarından koparıp parçalar, bastırır, eskitir ya da öldürür. Bu ayırma ve parçalama işlemi, giderek bütün toplumsal ilişkilerin mantığı haline gelerek kendini hep yeniden üretir. Kapitalizmin her yeni birikim döneminde yeni alanlar metalaştırılırken, toplumsal pratiklerde olduğu kadar bedenler ve zihinlerde de yeniden ayırma ve parçalama biçimleri ortaya çıkar. Ancak tarihsel olarak, tarımsal ve zanaatkar emek gücü tiplerinde gelişen insani kapasiteler ve duyular, bastırılarak, kullanılmayarak, yanlış kullanılarak ve uyarlanarak endüstriyel emek gücüne ait yeteneklere bağlanarak ya da birbirlerini etkisizleştirerek deformasyona uğrasa da, varlıklarının izlerini ısrarla sürdürürler. Bu ısrarlı izler, kolektif pedagojik kaynaklar olarak okunabilecek masallarda, diğer belgesel metinlerde ve yaşam hikayelerinde de açığa çıkar (bkz. "Söyleşi"de Kluge'nin masallarda var olan ve herkesin anlayacağı 'mülkiyet hakkı' duyusuna ilişkin anlatısı). Emek gücünün ekonomi politiğinden yola çıkan Negt-Kluge, böylece, materyalist bir kolektif bilinçaltı nosyonu geliştiriyor. Bu inatçı tarihsel kapasite izleri nedeniyle, emek gücü hiçbir şekilde salt metaya indirgenemez, bir meta olmaktan hep daha 'fazla'dır. Bu yüzden karşıt kamusal alan açısından hayati bir önem taşıyan kolektif bellek üretimi, bu 'fazlalığın' tüm tarihsel izlerini kapsayarak anımsama yeteneğini canlandırmalıdır. Metalaşmaya direnmek ve geleceği tasarlayabilmek için vazgeçilmez olan kolektif bellek üretimi, 'karşılıklı ilişkiler ve alakalar' içinde insani duyuların ve yeteneklerin gelişmesinde inat eden karşıt medya üretim sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır. Böylece tecrübe kavramı, bireysel ve kolektif olarak; geçmişle gelecek ilişkisi ve tecrübenin düşünümle bağlantısı içinde tanımlanır ve insanın üretici kapasitelerinin tümünün birden örgütlenmesini amaçlar. Etik-politik bir ilke olarak ilişkisellik, ayrılma ve parçalanmaya karşı protesto enerjilerinin kendini gerçekleştireceği, 'akla hayale gelmeyen bitişmeler içinde' tecrübe kapasitelerinin ve toplumsal yaratıcılığın ortaya çıkmasını sağlayan Marksist işbirliği ya da dayanışma kavramını çağırır.

'Metalar ve endüstriler kendilerini artık insanoğlunda gerçekleştiriyorsa,' kolektif ve bireysel tecrübenin yıkım süreci katlanmıştır; bireysel kişilik yapısı da, tecrübeyi mümkün kılan duyular da parçalanmıştır. Ancak Negt ve Kluge, kapitalizmin emek güçlerini her yeniden metalaştırma girişiminin çelişkili ve çift-değerli olduğunu, yani metalaştırmanın aynı zamanda yeni emek gücü kapasitelerinin geliştirilmesi anlamına da geldiğini düşünür. Böylece sermayenin

---

Labor," *NGL*, Sayı 68, Spring 1996, 137-163. Negt-Kluge'de tecrübe kavramı ve ilişkisellik ilkesi açısından bkz. Fredric Jameson, "On Negt and Kluge," *October*, Sayı 46, 1988, 151-177.

her yeni birikim sürecinde ortaya çıkan metalaştırmanın yayılma ve derinleşme girişimi, aynı zamanda kültürel ve politik olarak yeni 'ilişkisellik' biçimlerinin ve gereğinin ortaya çıkmasına neden olur.[42] Tecrübe üretimi açısından acil olan, insanın gerçeklikle duyusal ilişkisindeki parçalanma ve bastırmadan kaynaklanan körleşme sürecine karşı gerekli 'ilişkiselliğin' sürekli üretilmesinin; sürekli parçalanarak üreyen ya da atılaşan duyuların, 'orkestrasyonunun' ve 'ayırt etme yeteneğinin' gelişmesinin hedef alınmasıdır. Bu bağlamda karşıt medya politikası, insanın temel beş duyusunda ve diğer pratik toplumsal duyularında özgürleştirici bir genişleme yaratmayı hedefleyerek, gerçekliğin tecrübe edilmesinde 'yeni bir duyu organı gibi' çalışmalıdır. (Kluge'nin "Söyleşi"de dediği gibi: "Bizim gereksinimimiz olan şey, sonsuz derecede inceltilmiş bir ayırt etme yeteneğidir"). Kluge böylece alternatif film ve medya pratiğinde de estetik bir ilke olarak 'ilişkiselliği' mümkün kılmayı; ve bu yönde somut olanın dolaysız hakikiliğine saygı gösteren bir farklılık ve montaj estetiğini savunuyor. Hansen, Kluge'nin filmlerinin yanı sıra Negt-Kluge'nin kitaplarının da, özellikle *Tarih ve İnat*'ın 'teorik bir film montajı' gibi üretildiğini söyler. Amerikan ağırlıklı ve kısmen de Batı Avrupa'ya ait revaçtaki küresel sanal dünyanın izleyicileri olarak, Kluge'nin 'tecrübe' içeren film ve TV programlarına erişmek zor; ama bundan sonraki yazıda Z. Tül Akbal Süalp, Kluge'den kimi yapıtları örnekleyerek anlatıyor.

Günümüzdeki alternatif medya konusuna eğilen Süalp'in "Kamusal Alan, Deneyim ve Kluge" adlı yazısının katkısı, dünyada alternatif/eleştirel medya üretiminin politik, kültürel ve estetik kaynağının 1960'larda yattığının altını çizerek, bu kaynağın ürünlerini Alexander Kluge'ninki ağırlıkta olmak üzere resmetmesinde yatıyor. Süalp'in ilk saptaması, çağdaş kültür ve bilinç endüstrisinin toplumsal tecrübe potansiyelini gösteri ve estetiğe indirgeyerek hem kamusalın hem de mahrem/özelin içini boşalttığına; 'zorunlu çalışma ile zorunlu vakit öldürme endüstrisinin' parçalı paket programlarının ise, bedeni, 'yaşam zamanı

---

42 Negt ve Kluge'nin emek gücü kapasitelerinin, parçalanma içinde de olsa büyüdüğüne ilişkin bu kavrayışı, Marx'ın 'genel zeka' kavramınına bağlanabilir. Negri ve Hardt'tan alıntılarsak: "Marx'ın ancak gelecek bahsinde şöyle bir değindiği gibi, kapitalist gelişmenin belli bir noktasında emek güçleri, iletişim ve dil güçleriyle dolar. Genel zeka birikmiş bilgiler, teknikler ve beceriler tarafından yaratılmış kolektif, toplumsal zekadır." Tabii Negt-Kluge bu kolektif zeka gelişmişliğinin parçalanmış ve yabancılaşmış halini aşmak için bizzat bilgi ve tecrübe üreten araçlar aracılığıyla da uğraş verilmesi gerektiğini düşünüyor; Negri-Hardt'ın ise 'Marx'ın gelecek olarak gördüğü şeyin içinde yaşadığımız çağ' dönümü olduğunu söylerken, onların 'yabancılaşma ve parçalanma' problemini, en azından *İmparatorluk*'ta sorunlaştırdıklarına dair bir ipucu görülmüyor: "Marx'ın gelecek olarak gördüğü şey, bizim içinde yaşadığımız çağdır. Emek gücünün bu radikal dönüşümü ve bilim ve dilin üretici güce katılması, bütün bir emek fenomenolojisini ve üretimin bütün dünya ufkunu yeniden tanımlamaktadır." Ama onlar da kesinlikle 'genel zeka' meselesini Negt-Kluge gibi, insan duyuları, zihni ve doğasındaki dönüşümü, tarihsel olarak farklı ekonomik paradigmaların (tarım, endüstri ve hizmet sektörü; üretimin enformatikleşmesi) ve üretici güçlerin gelişmesi sorunsalı bağlamında ele alıyorlar. Bkz. Negri-Hardt, 2001, 370, 293-306.

ve mekanını' teslim aldığına yönelik. Ancak günümüzde sorun, kolektif tecrübenin sakatlandığı gerçeğinin diyalektik (alternatif üretime açık) olmayan bir biçimde ele alınmasıdır. Süalp, Walter Lipmann'ın daha 1925'te 'hayalet kamu' diyerek tariflediği klasik kamusal alanın çöküşüne ilişkin diyalektik olmayan anlatısının günümüzde nasıl yeniden üretildiğini örnekliyor: Cronenberg'in, postmodern imaj toplumunda şiddetin ve yoksulluğun 'estetize edilmesini' ve 'kamusalın yokluğunu' anlatan bilimkurgu filmi *Videodrome*, böyle bir katmerli örnek. Öte yandan günümüzde, (Brecht'ten başlayarak Benjamin ve Negt-Kluge'ye dek sürdürülebilecek bir çizgide) karşıt bir kamusallığın olanağına inancın ve teknolojik araçların içerdiği iletişim potansiyelini harekete geçirmeye yönelik alternatif yaklaşım arayışının sürdüğünü belirten Süalp, Avrupa ve ABD'den Brezilya Hindistan ve Türkiye'ye dek alternatif-eleştirel medya üretimi farklılık içerse de, hepsinin politik, kültürel ve estetik kaynağının 1960'larda yattığını anlatıyor. 1960'larda sinemanın yanı sıra TV'nin, ama özellikle de videonun ('taşınabilir kamera'nın) kullanıma girmesiyle bu aygıtlar, dönemin sokağa taşmış toplumsal enerjilerini karşılayarak, politik ve eleştirel kuramsal tartışmaların dinamiği içinde (Sinema Verite, Yeni Dalga ve Yeni Gerçekçilik'ten yeraltı sineması ve muhalif belgeselciliğe dek) yeni sanat akımlarının, avangard anlatım biçimleri ve ifadelerinin oluşumuna araç oluyorlar. Özellikle ABD'de video kullanımı, bir yandan bireysel duyarlılığı ve tecrübe edinebilmenin olanağını geliştirmeyi amaçlayan estetik arayışlar içinde, bir yandan da politik bilincin yükseltilmesi ve sivil haklar mücadelesinde çok önem kazanıyor. ABD'de medyaya erişim mücadelesinde, yeni kamusal TV yayıncılığı ve video pratiği aracılığıyla bastırılmış olanların seslerinin açığa çıkartılmasının amaçlandığını söyleyen Süalp, söz hakkının kamusal temsil edilebilme hakkı olduğunu; ama medyada temsilin karşıt bir kamusallık ufku üretmeye yönelik olması gerektiğini; bu nedenle de liberal temsil anlayışına indirgenemeyeceğini belirtiyor. 'Metropolitan bir gerilla taktiğiyle çalışan' Kluge'nin ise, videoyu bireysel değil, TV'de geniş dolaşıma sokulacak karşıt bir kolektif tecrübenin üretim aracı olarak kullandığının altını çiziyor: Kluge'nin video filmlerindeki anlatı tarzından örnekler de veren Süalp bu tarzı, metinlerarasılığı mümkün kılan bir montajla, çağrışımlar yoluyla bellek oluşturmayı amaçlayan, Benjaminvari şekilde büyüleme ve eleştirel mesafe koymayı bir arada kullanan ve tecrübe halesi üreten 'yeni bir öykü' anlatma biçimi olarak tarifliyor. Sonuçta Süalp, günümüzde ne kamusal ne de özel olan, parçalanmış egemen kamusal alanın sunduğu olanaklardan birinin, her ne kadar 'birbirini anlamadan bağıran kamular kakofonisi'ne dayalı olsa da, yeni koalisyonlara zemin olabilecek çoğulluk ve farklılık durumu da ürettiğini söyleyen Kluge'nin çağrısına katılmak gerektiğine işaret ediyor.

"ABD'de Alternatif Medya" adlı yazısında İlana Navaro, bu ülkede geniş ölçekli kamusal yayın yapan ve alternatif programlar yayınlayan TV kuruluşlarının ve özelleşmiş konularda film üreten, bunları dağıtan, eğitim veren, kaynak bulan ve bu tür etkinlikleri dolayımlayan diğer kamusal kurumların pratiklerine ışık tutuyor. Navaro ABD'deki geniş ölçekli kamusal TV kuruluşları yelpazesini şöyle sınıflıyor: bir; egemen medyada sesi duyulamayanlara belirli saatlerde program yapma olanağı veren; ticari olmama özelliğine rağmen, herkese açıklığı porno yayınlarını da içerenler. İki; belli yüksek standartlarla haber ve bilgi üretimine dayalı kamu hizmeti sunanlar. Üç; esas olarak egemen medyadaki temsilleri deşifre eden ya da gerçekten radikal ve eleştirel çeşitli ürünleri yayınlayanlar. Navaro, ABD'deki egemen ticari yayıncılığın dışında kalan film ve video üretimine dayalı alternatif medyayı, kâr amacı gütmeyen, egemen medyanın temsil alanı dışında bırakılan ya da önyargıyla temsil edilen sorun ve deneyimlerin deşifre edilip açığa çıkmasını, bu mağdur kesimlerin, bireyler ve topluluklar olarak kendilerini filmler aracılığıyla güçlendirmelerini sağlayan eleştirel ve üretici bir kamusal alan olarak tanımlıyor. Navaro'nun anlatısından alternatifliğin iki boyutlu algılanması gerektiği ortaya çıkıyor: Biri, üretim sürecindeki alternatiflik: Ticari amaç gütmeyen, küçük bütçeyle yapım, ürünlerin dağıtımını, eğitim ve katılımı içeren, tabandan üretime dayanan bir süreç. Üretilen malzemedeki alternatiflik ise, egemen değerlerin deşifre edilmesi ve mağdurların güçlenmesine yönelik içerik ve görüntüye dayanıyor. Bu türden kuruluşlar, gelirlerini özel vakıf, şirket ya da devlet kuruluşlarından sağladıkları destekle yürütüyorlar. ABD'de alternatif medyanın en çok ele aldığı sorunlar ve sık işlediği konular, ırkçılık, homofobi ve cinsiyetçilikle mücadele, cinsellik ve toplumsal cinsiyet, AIDS, gençlik ve eğitim, çocuklar, etnik kimlikler, Üçüncü Dünya sineması, çevre ve yeni iletişim teknolojileri. Navaro bu konu başlıklardan bazılarının nasıl ele alındığını anlattığı gibi, bu konularda yapılmış filmlerden de örnekler veriyor. Navaro'nun verdiği örneklerin kaynağı, New York'ta kendisinin de çalışmış olduğu Media Network (Medya Şebekesi) adlı aracı kurumun çıkarttığı *Impact* (Anında Etki) adlı dergi. Filmciler, izleyiciler ve alternatif medyayla ilgilenen herkes için özerk bir kamusal alan yaratan bu aracı kurum, mali destekçilerle alternatif filmleri buluşturduğu gibi, bu tür filmleri (yılda ortalama 300 film ya da video) daha geniş topluma eriştirmek ve ilgili kesimleri güçlendirmek için dağıtım ve eğitim hizmetleri (seminerler, atölyeler) veren bir şebeke oluşturuyor. Sonuçta İlana Navaro, alternatif film ve video üretimine yaygın olarak erişebilmenin, yani kaynak, aygıt, beceri ve örgütlenme gereklerinin çözülebileceğini ima ederek, asıl olarak "alternatif medyanın tek varoluş nedeni medyanın olumlu bir yönde kullanılabileceğine dair inançtan kaynaklanır," diyor.

Kapitalizmin neoliberal yeniden yapılanma sürecinde ulusüstü ekonomik yoğunlaşmanın, özelleştirme, deregülasyon ve ticarileşme eğilimlerinin artması ve yeni iletişim teknolojilerinin ortaya çıkışı, kültür endüstrilerinin ve dolayısıyla kitle iletişim araçlarının geleneksel ekonomi politiğinde ve kültürel mantığında bir değişime yol açtı. Kitlesel medyanın yapısındaki değişim, ticari rasyonalitenin gelişmesini arttırırken, yeni teknolojilerin de desteğiyle ulusal ve küresel, görsel-işitsel ağırlıklı ve gösteriye dayalı bir kitle kültürü üretimine yol açmakla kalmıyor, zaten politik meşruiyet krizi içinde olan egemen parlamenter politika biçimlerinin yeni para politikalarının yanı sıra gösteri ve imaj dünyasıyla kilitlenerek yozlaşmasını hızlandırıyordu. Medyanın ticarileşmesine ve kültürel-politik iktidarının artmasına neden olan bu değişim, TV'nin ortaya çıkmasıyla başlamış olan medya çalışmalarını pek çok yönüyle, ama özellikle de medya ve demokrasi konusundaki tartışmalar açısından alevlendirdi. Bu yeni gelişmeleri anlamaya yönelik çalışmalarda ve medyanın örgütlenmesi ve program yapımı açısından alternatif model arayışlarında, Habermas'ın 1980'lerden itibaren demokrasi tartışmalarına kılavuzluk etmeye başlayan kamusal alan kavramı da önem kazandı. Bu tartışma ve çalışmalarda, yeni gelişmelere nasıl bakıldığı, politik kamusal alandan ne anlaşıldığı, kaçınılmaz olarak farklı yaklaşımların oluşmasına neden oldu. 1980'lerden sonra ilk on-on beş yıllık dönemdeki tartışmada, tüm kitlesel medya, ama özellikle de ticarileşen TV'nin durumu başrolü oynuyordu. 1990'ların ikinci yarısına doğru ise, internet başta olmak yeni enformasyon ve iletişim teknolojilerine dayalı diğer medya ve ulusüstü sanal iletişim ortamı üzerine sorgulama yoğunlaştı.[43]

1980'lerle başlayan ilk dönemde öne çıkan ve ağırlıkla eleştirel ekonomi politik yaklaşıma dayanan çalışmalar, kitlesel medyanın, özellikle televizyonun gerek ulus devlet sınırları içinde gerekse de ulusüstü bağlamda, mevcut kamusal alanın sınırlarının genişletilmesi ve ideal bir kamusal alanın oluşturulması açısından nasıl yeniden örgütlenmesi gerektiğini sorun ettiler. 1980'lere kadar medyada yerleşik olan mülkiyet, sahiplik ve kontrol sistemleri, ülkelere göre değişmekteydi. İngiltere, BBC örneğiyle özerk kamu hizmeti yayıncılığının hakim olageldiği ülkeydi; ABD ise başından beri ticari yayıncılığın hakimiyetine örnekti. Batı Avrupa'da devletlerin deregülasyon yasaları desteğiyle gelişen özelleştirme süreçleri ve ulusüstü medya devlerinin gelişmesi sonucu kamu hizmeti yayıncılığının

43 Bu meyanda, sadece "küresel kitle kültürü" değil aynı zamanda günümüzde ulusal kültür ve diğer yerel kültürler üzerine yapılan tartışmalar açıdan öğretici bir çalışma için bkz. Anthony King (der.), *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-Sistemi*, çev. G. Seçkin; Ü.H. Yolsal, Ank., Bilim ve Sanat Y., 1998. Bu derlemede özellikle Stuart Hall'un "Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik" yazısı, küresel kitle kültürünün temel özelliklerine ve küresel-yerel diyalektiğine ilişkin kurduğu çerçeve açısından temel bir kaynak niteliğinde. Ayrıca, küresel kitle kültürünün postmodernist özelliklerini anlatan temel bir kaynak olarak, bkz. Fredric Jameson, "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı," *Postmodernizm*, der. N. Zeka, İst., Kıyı Y., 1990.

aşınması, farklı yazarlarca değişik biçimde değerlendirildi, ama genelde Habermas'ın kamusal alan anlayışından türetilmiş bir 'kamusal yayıncılık' kavramı, gerek kamu hizmeti yayıncılığının dezavantajlarına gerekse dev tekeller elindeki ticari yayıncılığa alternatif modeller geliştirmekte kilit bir kavram olarak ele alınmaya başlandı. Habermas'a göre günümüzde politik kamusal alan birbirini kesen iki farklı süreç tarafından tanımlanır:

> "Birincisi, meşru iktidarın iletişimsel olarak oluşturulmasıdır. İkincisi ise medya iktidarının, kitlesel itaat sağlamak, tüketici talebi oluşturmak ve sistemin gereklerine boyun eğdirmek için manipülatif olarak kullanımıdır."[44]

Bu bağlamda medyanın demokratikleşmesi, hem devlet müdahalesinden hem de ticarileşme ve metalaşmadan kurtulmuş kamu yararını gözeten bir yayıncılık yapısının yerleştirilmesine bağlıydı. Kamusal yayıncılık, rasyonel kamusal söylem üretimi aracılığıyla aktif yurttaşlık durumunun gelişmesinin vazgeçilmez bir parçası olarak ele alındı. Yayıncılığın örgütlenmesi, yurttaşların dünya hakkında bilgilenmesini, bu dünyaya ilişkin farklı deneyim, görüş ve tepkileri dile getirmesini ve eyleme yön verecek bilgili kararlar almalarını sağlayarak, özgürleştirici bir kamusal bilgi ve tartışma ortamı oluşturmalıydı. Özellikle; haber ve bilgi, kitlesel medya, demokratik politik erişim ve katılımın araçları olmalıydı.

D. Beybin Kejanlıoğlu'nun "Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı" adlı yazısı, işte bu ilk on yılda öne çıkan bir dizi çalışmayı özetlemeyi amaçlıyor. Kejanlıoğlu, İngiltere ve ABD odaklı bir literatürün dökümünü yapmadan önce, kitle iletişim çalışmalarında hem Habermas'ın yaklaşımının rağbet görmesini getiren toplumsal dönüşümleri ele alıyor, hem de medya ve kamusal alan tartışmasında temel olan müzakereci demokrasi, politik kamusal alan(lar) ve sosyal yurttaşlık gibi kavramlara açıklık getiriyor. Kejanlıoğlu'nun yazdıklarından, İngiltere'de 1986 yılında Nicholas Garnham'ın makalesiyle gündeme giren medya ve kamusal alan tartışmasının, seyri on yıl boyunca değişse de, birbiriyle ilişkisi de olan birkaç sorun damarı içerdiğini görüyoruz. Birinci tartışma damarı, devlet eliyle sürdürülen "geleneksel kamu hizmeti yayıncılığı"nın yeni toplumsal koşullar altında özgürleştirici bir medya pratiği açısından geçerliliğine ve yerine ilişkin. Bir bakıma, refah devletinin sosyal içeriğinin boşaltılmasına ve bu konuda sosyalist ya da sol liberal görüşlerin çatışmasına benzer bir tartışma süreci, kamu hizmeti yayıncılığı açısından da yaşanmış gibi görünüyor.[45] İkinci tartışma, ulus

---

44 Bkz. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, 1997, 51.

45 D. Beybin Kejanlıoğlu'nun 'kamusal alan ve medya' ilişkisi konusundaki tartışmaları derlediği bu yazısı 1996 yılında yazılmıştı. Kejanlıoğlu'nun, Türkiye'de 1980'lere kadar geçerli olan devletin doğrudan gözetimindeki 'kamu hizmeti' yayıncılığının Avrupa'daki örneklerine 'özendiğini' ama bunlardan nasıl farklı olduğunu; ve radyo-televizyon yayıncılığında, 1982 Anayasasının ve ardından ticari yayıncılığa geçişin sonuçlarını anlattığı "1980'lerden 1990'lara Türkiye'de Radyo ve Televiz-

devlet altında medyanın örgütlenmesinde birleşik, tek bir kamusal alanın mı yoksa çoğul kamusal alanların mı daha özgürleştirici olduğuna ilişkin. Bu damar, kamusal alanı daha çok evrensellik ve rasyonellik ilkelerine dayanan, politik görüş ve irade oluşturma arenası olarak ele almakla, kimlik farklılıklarının yan yanalığı olarak gören postmodernist yaklaşımla ele almak arasında süren bir tartışmaya sahne olmuş görünüyor. Bu tartışmada, demokratik politik irade oluşumunu destekleyen genel bir kamusal alanı mümkün kılacak homojen bir medya pratiğine karşı, birey ve toplulukların kendilerini gerçekleştirme, tanınma ve çatışan taleplerini müzakere etmelerini mümkün kılacak bir temsiliyet yapısına sahip çoğul bir medya pratiği ihtiyacına işaret ediliyor. Bu damar, yeni toplumsal hareketlerin ve kimlik politikalarının yükselmesiyle bağlantılı olarak kamusal ve özel alan arasındaki sınırların yeniden tanımlanmasının mevcut kamusal alan üzerindeki etkilerine ilişkin tartışmalarla besleniyor. Üçüncü tartışma damarı ise, egemen elektronik kamusal alana karşı ulusüstü düzeyde kamusal yayıncılık yapan bir medya örgütlenmesinin gereği ve bunun ülke bazıyla ilişkisi üzerine. Bu üç tartışma alanında öne çıkan düşünürlerden İngiltere örneğinden yola çıkan Garnham'a göre, ulusal düzeyde demokratik katılımın yolu, politik kamusal alanın sınırlarını genişletmek için demokratik haklarını kullanan yurttaşlara yönelik 'kamu yayıncılığından' geçer; tüketicilere yönelik bir ticari yayıncılıktan değil. Bu nedenle kendisi gerek gazetecilikte gerekse BBC örneğiyle TV'de egemen olan geleneksel kamu hizmeti yayıncılığının kamusallık kapsamının genişletilerek yaşatılması ve ticari yayıncılığın da kamu yayıncılığı ilkesini gözetmesi gerektiğini öne sürüyor. Garnham uluslararası düzeyde bir kamusal alan geliştirilmesi gereğinden de söz etse de, bu önerisini geliştirmez. 1991 yılında James Curran, mevcut medya yapılanmasının yeniden örgütlenmesi için 'karma bir model' öneriyor. Modelin merkezinde, kamu hizmeti ilkesine bağlı televizyon kurumları bulunur ve bu merkez, toplumda birbiriyle yarışan tüm farklı çıkar ve sesleri örgütleyen dört sektörün (özel teşebbüs, profesyoneller, örgütlü çıkarlar ve sosyal pazar sektörlerinin) medya kurumlarının ortak iletişim ağını oluşturur ve onlardan beslenir. 1992'de Graham Murdock, ulus devletle sınırlı ve tutucu ulusal kültürle bağlı kamu hizmeti yayıncılığının, birey ve toplumsal grupların kendilerini güçlendirmelerine yönelik ihtiyaçlarına yanıt veremediğini savlıyor. Ona göre, yeni ekonomik ve teknolojik gelişmelerin getirdiği medya bolluğu da, çeşitlilik ve farklılık içeren bir kamusal alan yaratmamaktadır, çünkü medya devlerinin üret-

---

yon Yayıncılığı" adlı yazısı için, bkz. ***Birikim***, Sayı 110, Haziran 1988, 40-45. Türkiye'de televizyon yayıncılığının dinamikleri üzerine bir derleme için bkz. D. B. Kejanlıoğlu; S. Çelenk; G. Adaklı, (der.), ***Medya Politikaları***, Ank. İmge Y., 2001. Türkiye'de telekomünikasyon alanının yapılanışını Osmanlı İmparatorluğu'na telgrafın girişiyle başlatarak 1980'lere getiren ve bu tarihsel süreçte iletişim teknolojilerine ilişkin geliştirilen politikaları ekonomi politik bir yaklaşımla irdeleyen bir çalışma için bkz. Funda Başaran, ***İletişim ve Emperyalizm***, Ank., Ütopya Y., 2000.

tiği tüketim kültürünün egemenliği altındadır. Murdock bu yüzden Avrupa Birliği düzeyine geçmeden önce, her bir ülkenin ulusal düzeyde çoğulcu bir toplumsal üyelik anlayışına hitap edebilecek bir program yapım temeline sahip yeni bir kamusal iletişim uzamı geliştirmesi gerektiği sonucuna varıyor. 1995'te Keane de geleneksel kamu hizmeti yayıncılığının mali sıkıntılardan dolayı ticarileşmeye başladığını; dengelilik, kalite ve evrensellik iddialarının, toplumsal farklılıkları temsil etmede problemli hale geldiğini; ve teknolojik gelişmelerin yarattığı frekans sınırlılığı ve medya bolluğu karşısında ulusal forum yaratma işlevinin anlamsızlaştığını söylüyor. Keane'nin önerisi, çeşitli büyüklükteki heterojen kamusal alanların, mikro, mezo ve küresel düzeyde oluştuğu, birbiriyle kesiştiği ve sürekli hareket içinde olduğu 'çoklu kamusal alanlar' modelidir. 1995'te Garnham, Keane'in çoklu kamusal alan ve medya modelini, hakiki bir kamusal alanı öngörmediği için eleştirir. Garnham'a göre mesele ne kadar çok farklı kamu/kamusal alanın nerede nasıl ortaya çıktığı değil, kamuların söylemlerini şiddete başvurmadan politik eyleme nasıl aktaracakları ve çatışmaların nasıl çözümlenebileceğidir. Hakiki bir kamusal alan, mikro düzeydeki kamuların makro düzeydeki kamusal alanla eklemlenmeleri sonucu oluşabilir. Demek ki, ulus devlet odaklı medya ve birleşik bir kamusal alan modeli gereklidir. Kejanlıoğlu'nun ABD'de sürdürülen eleştirel medya tartışmaları için sunduğu çalışma örneği ise, bu derlemenin "Giriş Metinleri"nde 1990 yılına ait makalesi çevrilmiş olan Nancy Fraser'a ait. Kejanlıoğlu'nun da belirttiği gibi Fraser, 1990 makalesinde çoğul, madun kamusal alanları eklemleyen birleşik bir politik irade oluşumunun ve sert kamuların gereği anlayışından, 1995 makalesindeki toplumsal eşitsizlikleri görünür kılan, özel-kamusal ayrımını sorgulayan çoğul ve parçalı kamuların temsilini ve çekişmelerini mümkün kılacak 'söylemsel mücadeleler alanı' olarak postmodern bir kamusal alan anlayışına geçmiş durumda. Böylece Fraser, alternatif bir medya pratiğinin, farklı kimlikleri bastıran ve homojen bir kimliği dayatan ulusal egemen medyaya karşı bu türden bir söylemsel etkileşim alanı yaratması gerektiğini öne sürüyor. Kejanlıoğlu'nun medya ve kamusal alan konusunda Kültürel Çalışmalar yaklaşımı içinden resmettiği literatür ise, elektronik medyada üretilen yeni denebilecek program formatlarının kamusallık değerini tartışan birkaç çalışma içeriyor. 1994 yılında İngiltere'de Livingstone ve Lunt'ın 'izleyici katılımlı tartışma/konuşma programları' üzerine yaptığı çalışma, türsel çözümlemeye ve de Fraser kaynaklı sorulara yaslanan izleyici araştırmasına dayanıyor. Carpignano vd.'nin 1990'da yine ABD'de, bu kez 'talk show'lar üzerine yaptıkları "Elektronik Yeniden Üretim Çağında Gevezelik" çalışması ise, Habermas'ın 1962 tarihli kitabında öne sürdüğü, kitle demokrasisi altındaki kamusal alanda 'temsili siyasetin gösteriye ve rasyonel söylemin de eğlenceye indirgenmesine' ilişkin tezini eleştirel biçimde değerlendiriyor. Livingstone ve Lunt, 'izleyici katılımlı programların'

Habermasçı anlamda kamusal alanın işlevi olan konsensüse erişmeyi gerçekleştirmese de, iki tür retorik tarzını, 'öykü anlatma' ve 'tartışmayı' kullanarak sıradan insanların ve küçük grupların bastırılmış seslerini açığa çıkararak, kamusal sözün genişlemesini sağlayan bir aklı selim yarattığını öne sürüyorlar. Carpignano vd. ise, siyasetin ve gösterinin her ikisinin de her zaman izlerkitle gereksinen birer icra sanatı olagelmesi tezinden yola çıkarak, gösteri ve siyasetin krizi denen şeyin aslında, temsili demokrasinin geleneksel kurumlarının ve propaganda, ikna ve uzmanlık bilgisinin tek yönlü sunulmasına dayalı iletişim modelinin krizi olduğunu öne sürüyorlar. Buna örnek olarak TV aygıtının kendine özgü teknik özelliklerinin gelişen yeni formlarının, icra/yapım ve izlerkitle arasındaki ayrımı sarstığını öne sürerek, bir örnek olarak TV haberciliğinde haber edimi ile olayın aynı statüye gelmesi, haber vermenin sohbete dönüşmesini gösteriyorlar. Ama gösterinin krizini asıl gösteren şey, 'talk show'lar. Yazarlar, 'talk show' formatını, popüler kültürden beslenen bir ortakduyu ürettiğini; sıradan insanların deneyimlerini kamusal alana çıkardığını, rasyonel tartışma niteliği içermese de, kamusal bilgi ve erişimin sınırlarını genişlettiğini düşünüyorlar.[46]

Medyaya kamusal alan kavramı aracılığıyla bakan eleştirel çalışmalarda, medya endüstrilerinin ekonomik yapısı ve örgütlenmesi üzerinde odaklanan 'ekonomi politik' yaklaşımının yanı sıra sürdürülen ve medyada anlamların inşası ve tüketimi üzerinde yoğunlaşan 'kültürel çalışmalar' yaklaşımı içinde, bir yandan neoliberal 'yasa ve düzen' ideolojisinin medyada yeniden üretilme biçimleri, öte yandan da yeni elektronik kültür ortamında gerek medya metinleri gerekse izleyici açısından anlam üretimi ve de yeni çıkan kültürel format ve ifade kalıplarının kamusal

46 Bu TV formatlarının ardından ortaya çıkan yeni 'realite gösterisi' programlarının yanı sıra TV haberciliğinin 'gösterileşmesi'ni kamusal alanı genişleten yönüyle değil de, günümüz medyasının tahakkümün yeniden üretilmesi açısından oynadığı rol açısından ele alan düşünürler, Guy Debord'un kilit çalışmasına sıkça referans veriyorlar. Debord'un, temsili demokratik politika ve kurumlarının, krizi ve içinin boşaltılma sürecinde ve kolektif tecrübenin tahribatında rol oynayan, ABD'nin ticari TV'sinde gelişerek [küresel kitle kültürünün de ana ilkesi haline gelen] 'gösteri yasası' altındaki imge ve düşünce üretiminin mahiyeti üzerine 1960'larda yayınlanmış çalışması için bkz. Guy Debord, ***Gösteri Toplumu***, İst., Ayrıntı Y., 1996. Negri-Hardt da Debord'a dayanıyor ve medyanın yeni tahakküm biçimine ilişkin şunu ekliyorlar: "Gösteri, arzu ve hazla (meta arzusu ve tüketim hazzıyla) işlermiş gibi görünmekle birlikte, aslında korkunun iletişimi aracılığıyla çalışmaktadır; daha doğrusu, gösteri korkuyla sarmaş dolaş arzu ve haz biçimleri yaratır" (***İmparatorluk***, 332-333). Korkunun ve şiddetin estetize edilmesini içeren gösteri yasası, Körfez Savaşı'nın CNN'de temsili ile küresel kitle kültürüne damgasını vurmaya başlamıştı. Türkiye'de televizyon yayıncılığının özelleşmesi sürecinde haberin magazinleşmesini inceleyen bir çalışma için, bkz., Hakan Ergül, Televizyonda ***Haberin Magazinleşmesi***, İst., İletişim Y., 2000. Ülkü Doğanay da, ***Demokratik Usuller Üzerine Yeniden Düşünmek*** adlı çalışmasında, Türkiye'de yerel düzeyde yönetişim uygulamalarında, sivil toplum kuruluşlarındaki müzakere süreçlerinin yanı sıra televizyonlarda öne çıkan tartışma programlarını [Siyaset Meydanı, Teke Tek ve Ateş Hattı] 'müzakerede demokrasi' açısından inceliyor, kapsayıcı ve kolektif eylemden bağımsız ele alınan söz ve konuşmanın kendi başına demokratik meşruiyetin ölçüsü olamayacağını savunuyor [Ank., İmge Y., 2003].

değeri tartışılıyordu. Ancak 1990'lardan sonra giderek, yeni iletişim ve bilgi teknolojilerinin yarattığı ekonomik ve kültürel mantığın incelenmesinin gerekleri, bu iki yaklaşımı birbirine yaklaştırdı. Manuel Castells, enformasyon ve iletişime dayalı yeni teknolojik devrimin taşıdığı farkı ve bunun önemini şöyle anlatır:

> "...Çünkü bu teknolojiler, bilgi oluşumu ve enformasyonun işlenmesini, bunların iletilmesini, insan varoluşunun ve insanın toplumsal örgütlenmesinin kalbinde yer alan tüm diğer etkinlikleri etkiliyorlar... Tecrübemizi çerçeveliyor ve biçimlendiriyorlar... Kültürün kalbinde yer alan her şeyi etkiliyorlar. Önceki endüstri devrimi, enerji oluşumunu ve dağıtımını dönüştürerek maddi üretimi etkiledi. Günümüzün enformasyon devrimi ise, sembolik üretim ve dağıtımı dönüştürerek, üretim, kültür ve iktidar arasındaki ilişkinin daha yakınlaşmasını getirdi."[47]

Castells'in bahsettiği bu yakınlaşma, eleştirel iletişim çalışmalarında 'ekonomi politik' yaklaşımı ile 'kültürel çalışmalar' yaklaşımının sentezlenmesi arayışına gidilmesinde, böylece çağdaş kültür ve medya konusunda ekonomik politik temelli kültürel çalışmaların bütüncül bakışına ihtiyaç duyulmasında da kendini gösterdi. Kendi sentez arayışlarını, "eleştirel ekonomi politik" olarak adlandıran Golding ve Murdock, bu yaklaşımın temel özelliklerini, bütüncül ve tarihsel bir bakış açısına sahip olma, kapitalist teşebbüs ile devlet müdahalesi arasındaki dengeyi arama ve adalet, eşitlik ve kamu yararı gibi temel ahlaki sorunlarla ilgilenme" olarak tarifliyor ve şöyle ekliyorlar:

> "Anaakım ekonomi bilimi 'ekonomiyi' ayrı ve uzmanlaşmış bir alan olarak görürken, eleştirel ekonomi politik, ekonomik örgütlenme ile siyasal, toplumsal ve kültürel yaşam arasındaki etkileşimle ilgilenir. Kültür endüstrileri konusunda, özellikle, ekonomik dinamiklerin kamusal kültürel anlatımın yayılım alanı ve çeşitliliği ile farklı toplumsal grupların bunlardan yararlanması üzerindeki etkisinin izini sürmekle ilgileniyoruz."[48]

Hardt ve Negri'ye göre de, 'üretimin enformatikleştiği' günümüz ekonomik düzeninde "yeni enformasyon altyapısının yeniliği, yeni üretim süreçlerine gömülü ve bu süreçlere tam olarak içkin olmasından gelir. Çağımızda üretimin zirvesinde duran enformasyon ve iletişim üretilmiş metanın ta kendisidir; ağ da

47 Bkz. Joanne Roberts, "Theory, Technology and Cultural Power: An Interview with Manuel Castells," *Angelaki*, Cilt 4, Sayı 2, September 1999, 35-40.

48 P. Golding; G. Murdock, "Kültür, İletişim ve Ekonomi Politik," *Medya, Kültür, Siyaset*, der. S. İrvan, çev. D. B. Kejanlıoğlu, Ank., Ark Y., 1997, 53-54. Medya'da Ekonomi Politik ile Kültürel Çalışmalar yaklaşımlarının evliliği üzerine tartışmalar için Türkçe kaynak olarak bkz. Nicholas Garnham, "Ekonomi Politik ve Kültürel Çalışmalar: Birleşme mi Boşanma mı?", *Teori ve Politika*, Sayı 8, Kış 1997; Lawrence Grossberg, "Kültürel Çalışmalar Ekonomi Politiğe Karşı: Bu Tartışmadan Başka Sıkılan Var mı?," *Teori ve Politika*, Sayı 9, Kış 1998.

hem üretimin hem de dağıtımın mekanıdır... İletişim ağlarının yapısı ve yönetilmesi, enformasyon ekonomisinde üretimin asli koşulları" olup, "düzeni ve kârları güvence altına alacak biçimde kurulmalı ve denetlenmelidir." İletişim endüstrilerinin merkezi iktidar konumu, hem üretimin yeni bir düzeyde örgütlenmesinin hem de bu yeni düzenin haklı kılınmasının, öznelliklerin bu meyanda üretilmesinin ortak aracı haline gelmesinden kaynaklanır. Öte yandan küresel enformasyon altyapısını politik açıdan iki model altında sınıflayan yazarlar, 'oligopolistik' dedikleri iletişim ağı mekanizmasını merkezi üretim, kitlesel dağıtım ve tek yönlü iletişim nitelikleriyle tanımlıyorlar. Kültür endüstrisinin tamamı, televizyon, radyo sistemlerinden filmler ve videoya kadar bu modele göre işlemektedir. 'Demokratik' dedikleri ikinci ağ modelinin özelliği ise, merkezi denetim noktası olmadan, yatay ve toprakla bağını yitirmiş biçimde işlemesidir. İletişim noktaları olarak bilgisayar teknolojisine bağlı internet, bu demokratik ağ yapısının başta gelen örneğidir. Yazarlara göre, yeni enformasyon altyapısının ağları, bu iki modelin melezlenmiş haline dayanır. Ulusüstü şirketler, bu altyapı üzerinde rekabet içinde tekeller kurmaya girişiyor; "çeşitli telekomünikasyon şirketleri, bilgisayar ve bilgisayar program üreticileri, enformasyon ve eğlence şirketleri, üretici ağları yeni kıtalara bölme ve kontrol etme uğraşı içinde, birleşiyor ve faaliyet alanlarını genişletiyorlar." Bu tekelleşme süreci, iletişim ürünleri ve teknolojisine erişimde dünyanın egemen ülkelerinde olduğu kadar geri kalanında da yeni eşitsizlik ve dışlama mekanizmaları yarattığı gibi, internet başta olmak üzere yeni iletişim teknolojilerinin demokratik niteliğinin tahakküm amaçlı olarak merkezi kontrol altına alınması yönünde eğilimi de geliştiriyor.[49]

Bu kısımda yer alan son yazıda Kellner da, yeni iletişim teknolojilerinin, özellikle de internetin 'siberuzamda' yarattığı yeni kamusal alanların demokratik potansiyeli ve radikal bir teknopolitika stratejisi üzerine tartışıyor. Douglas Kellner'ın "Tabandan Küreselleşme: Radikal Demokratik Bir Teknopolitikaya Doğru" adlı yazısının en ilgi çekici yanı, dünya üzerinde farklı ülke ve yerlerdeki muhalif aktivist birey, grup ve hareketlerin ve işçi sendikalarının politik mücadelelerinde yaygınlaşan internet kullanım tarzını örneklemesi ve tüm bu alternatif örneklerin bilgisine ulaşmayı sağlayacak internet adreslerini de vermesidir. Türkçede çıkan *Politik Kamera* adlı kitabından da tanıdığımız Kellner'ın (medya aracılığıyla) ideolojik hegemonya mücadelesi perspektifi, interneti ele alma tarzı için de geçerli. Buna göre, teknolojik medya, tahakkümün aracı olduğu kadar özgürleşme mücadelesinin de aracıdır; teknopolitika, çelişkili ve çekişmeli bir alandır. Kellner, başat olarak sırasıyla sözel dil, yazılı, görsel-işitsel dil ve bilgisayar-internet teknolojileri aracılığıyla işleyen iletişim çağlarının her birinin, birbiri içinde sürseler de, tarihsel olarak farklı politika tarzlarına ve direniş imkanlarına denk

49 Negri-Hardt, *İmparatorluk*, 310-312, 58.

düştüğünü öne sürerek, günümüzün önde gelen medyası olan internetin ürettiği yeni teknopolitika gerçeğinin kabul edilmesi ve buna uygun biçimde muhalif politik medya stratejileri ve muhtevalar üretilmesi gerektiğini söylüyor: Yeni bir teknolojik medya olarak internet ve siberdemokrasinin, 'yeni fetişizm, kölelik ve tahakküm biçimlerinin' yaygınlaşmasına hizmet ettiği gerçeği açıktır. Medyanın bu egemen kullanımının ve ürettiği kültürel ufkun deşifre edilmesine yönelik bir eleştirel mücadele, alternatif medya üretiminin gerekli stratejilerinden biridir; ama bu içerden dönüştürme ve sınırları genişletme çabası yeterli değildir. Kellner, egemen olana karşı koyucu alternatif medyaların kullanımına dayalı 'radikal demokratik bir teknopolitika' stratejisinin, egemen medya ve politika alanından dışlanmış olan muhalif politik hareketlerin (sınıf, toplumsal cinsiyet grupları, ırksal, bölgesel topluluklar, vd. ezilen gruplar) alternatif bir kamusal iletişim alanı oluşturmasına yönelik bir strateji geliştirmesi gerektiğini söylüyor. Kellner'a göre, aktivist grup ve bireylerin bilgiye ulaşmalarını ve yaymalarını, diğer muhalif gruplarla ittifaka geçmelerini ve çoğalmalarını sağlayacak alternatif bir bilgi ağı ve sistemi üretimine dayalı bu medya politikası, bu yönde gerekli yeni okuryazarlık biçimlerinin gelişmesini de hedeflemelidir. Yeni iletişim teknolojileri, adem-i merkezi, birçok verici ve birçok alıcı arasında karşılıklılık içeren bağımsız ve 'metalaşmamış' bir iletişim ortamını mümkün kıldığından, muhalif grupların kullanımına uygun teknik özellikler içermektedir. Böylece "siberuzamın yeni kamusal alanlarında yeni bir teknopolitika yeşerebilir" diyen Kellner, bununla, "siberuzam gerçek hayattaki politik mücadelelerin yerini alacaktır" demek istemediğini, tam da tersine, kamusal bilgi ve tartışma üretiminin ancak politik eylemle eklemlendiğinde şansının olacağını düşündüğünü belirtiyor. Bu bağlamda sermayenin yukarıdan aşağı küreselleşmesine karşıt olarak 'siber aktivistlerin, mücadelelerini tabandan yukarı dayanışma ağlarıyla' örgütlediklerini ve politikanın alanını ve gündelik hayatla bağını genişlettiklerini söyleyen Kellner'ın, yeni iletişim teknolojilerinin dünya çapında muhalif kullanımlarına, bunların yarattığı ulusüstü kamusal alanlar ve politik/yasal/kültürel etki ve sonuçlarına ilişkin verdiği örnek olaylar, geniş bir eylemlilik yelpazesini içeriyor: Zapatistler, NAFTA karşıtı hareket, McDonald's karşıtı kampanya, sendikalar, diğer işçi örgütleri, Disney Parkı'na direniş, feminist eylemler, AIDS aktivistleri, 'bilgi savaşçısı' Afrikalı-Amerikalılar, korporatist politikalara karşı çeşitli yerel eylemciler ve yurttaş grupları, yerel tartışma meclisi girişimleri, vd. ve bunları eklemlemeye çalışan girişimler... Kellner aynı teknolojileri hegemonik güçler ve aşırı sağcı politik grupların kullanımına terk etmeyip bu teknolojilerin muhalif bilgi ve iletişim üretimi potansiyelini kullanabilmenin, geleceğin kamusal alanının şekillenmesini

belirleyeceğini belirtiyor.[50] Sinan Sayrugaç da çerçeveli yazısında, alternatif medya yayıncılığını, kâr amaçlı olmama, kolektif bir üretim tarzı, izleyiciyle etkileşim, doğruluk ve güvenilirlik içeren özellikleriyle tarif ediyor. Amerika'nın Irak'a saldırısı sürecinde medyanın performansını da değerlendiren Sayrugaç, Türkiye ve dünyada alternatif bilgi üreten internet sitelerinden önde gelen bazı örnekleri, e-posta adresleriyle birlikte sunuyor.

Yeni enformasyon ve iletişim teknolojilerinin 'eleştirel ekonomi politiği' üzerine çalışanlar, Kellner'ın 'yapısal çelişkilerin' potansiyel gücünün dönüştürülmesine ilişkin kültürel politikasının maddi koşullarının haritasını gerçekçi biçimde çizebilirler. Böyle bir harita, devrimci politik eylemlilik biçimlerinin ve kültürel politikaların yeni teknolojiler aracılığıyla 'toplumsal tecrübenin ufkunu' nasıl bir üretim içinde dönüştürebileceği konusunda, daha gerçekçi yollar çizilmesini mümkün kılabilir. Bu açıdan bakıldığında, eleştirel kuramcılar olarak Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin kamusal alan üzerine çalışmalarının, gerek kamusal alanın yapısal örgütlenmesinin haritasını çıkarma, gerekse kolektif tecrübe üzerinde yoğunlaşma tarzları açısından, yeni medya çalışmalarına ışık tutacak bütünlükte olduğunu söylemeliyiz. Yeni iletişim teknolojilerinin kullanılma biçiminin yol açtığı malumat, bilgi ve görüntü bombardımanının altında önemliyi önemsizden ayırt edebilmek için, izleyiciler olarak eleştirellik kapasitelerimizi geliştirmek zorundayız; ama egemen medyayla mücadele, sadece mevcut üretimin eleştirel değerlendirilmesine değil, aynı zamanda alternatif medya üretimine girişmeyi kapsıyor. Bu açıdan 'Söyleşi'sinde 'yeni bir Ansiklopediye ihtiyacımız' olduğunu öne süren Kluge'nin, "ciddi ama popüler" nitelikli karşıt medya üretimi vizyonundan öğreneceğimiz çok şey var. Ciddi ve 'tecrübe yüklü' popüler kültürel üretim, kendisinin dediği gibi, "hiç kolay olmasa da."

---

50 "Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi" konulu bir dosya için, bkz. ***Birikim***, Sayı 110, Haziran 1988. Özellikle interneti merkezine alarak günümüzde 'elektronik demokrasi' meselesini kamusal alan kavramlaştırmasını kullanarak inceleyen bir çalışma için bkz. Nilüfer Timisi, ***Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi***, Ank. Dost Y., 2003.

36
Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl

AHMET ÇİĞDEM

"İki Şehrin Hikâyesi"

Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü (Strukturwandel der Öffentlichkeit) ve *Aydınlanmanın Diyalektiği* (Dialektik der Aufklärung), Frankfurt Okulu'nun ikinci ve üçüncü kuşak düşünürleri arasındaki tartışmaları ve çelişkileri yansıtmanın yanı sıra, barındırdıkları hikâyeler açısından da anlamlı olup, yazarlarının kişisel üsluplarının ve bireysel seçimlerinin ötesinde, Okul'un teorik-felsefi tutumlarını ve politik tercihlerini belirlemeye izin veren kitaplar olmuşlardır. Eleştirel Teori'nin, İkinci Dünya Savaşı sırası ve sonrasında, yaşadıkları gerçekliğin de itmesiyle geleneksel felsefeden toplumsal felsefeye, oradan sosyal teoriye ve sosyolojiye geçişinin; aynı gerçekliğin eziciliği karşısında tekrar eski ilgi ve uğraşılarına, klasik felsefi temalara ve estetiğe kaçışının ve ilgisi ne olursa olsun politik direncini —üstelik Hegelci tarihselciliğin ve Heideggerci ontolojinin engellerine rağmen— sonuna kadar yaşatmaya çalışan Marcuse ve Okul'un geleneğini kendi bireysel geleneği üzerinden değerlendiren Habermas hariç, Horkheimer ve Adorno'nun ölümüne kadar Okul'a atfedilen ve 1968'deki olaylarda bir biçimde açığa da çıkan sessizliğinin nedenlerini de, bu iki kitabın hikâyesinden çıkarsayabilme imkanı vardır. Bunun da ötesinde Habermas'ın, bütün akademik 'establishment'ın aleyhteki eğilimlerine rağmen bir taraftan kendisinin 'son Marksist olduğunu' (Habermas, 1992a, 469) ilan etmesine rağmen, hayatı boyunca, bu deklarasyonun beklendik çıkarımları konusunda 'rasyonel' bir tutum izlemesinin, politik olarak yaygın söyleyişle 'reformist' kalmasının ve olumsuzlayıcı radikalist analizlerin ötesinde durmasının nedenlerini de aynı hikâyede bulabiliriz.

Aydınlanmanın Diyalektiği (1947; 1979) Horkheimer'in Frankfurt Okulu'nun ilk kuşağından devraldığı teorik mirasın dönüşümünün toplumsal-felsefi evriminin mümkün sınırlarını araştıran, Horkheimer ve Adorno'yu zorunlu olarak birbirlerine yaklaştıran, buna karşılık, hem şahsî nedenlerle hem de bu ikilinin nesneleri ve şeyleri oldukları gibi adlandırmayan düşünsel iklimleri, dilsel içe dönüklüğü ve politik gizlenmişlikleriyle barışık olmayan Marcuse'yle aralarını hem teorik hem de kişisel olarak açan bir kitaptı. Taşıdığı felsefi ve entelektüel gerilimin ötesinde (insanlığın tarihsel süreç içerisinde barbarlığa duçar oluşunun

nedenini, akıldaki gizil ve içkin ütopyaya duyulan inançla açıklama isteği), politik olarak kitabın durduğu yer, aslında kendisini Savaş sonrasında Kuzey Amerika kapitalizmine teslim etmeye hazırlanan dünya için bir ikazı ihtiva etmekteydi. Faşizmin yenilmesinin, sosyolojik ve psikolojik olarak 'küçük adamdaki' güç tapınısını ve 'ayartılma' ihtiyacını ortadan kaldıramayacağını ve faşizmi yenen güçlerin zorunlu olarak özgürleştirici olmadığını fısıldayan bir ikaz. Aydınlanmanın kendini imhasının ve sözde-Aydınlanmanın kitle endüstrisi içerisindeki tahakkümünün yarattığı sonuçların belirlenmesi bu amacı taşıyordu. Burjuva toplumu, onun tarihsel bir evresi olarak kapitalist toplum belirli bir toplumsal özneye ya da projeye bağlı kurtuluş reçetelerini baştan imkânsız kılacak bir donanıma sahipti; bu durumu bilmek ve acı çekmek sadece bir bireysel korunma ve kapanma konusu olabilirdi. 'İmkânsız' ve 'imkânsız'a rağmen'in diyalektiği, bu diyalektiğe yüklenen politik işlev Horkheimer-Adorno ve Marcuse'nin arasındaki temel çelişkiyi oluşturacaktı. Çünkü Wiggerhaus'un gösterdiği gibi, Enstitü'nün yeniden çıkarmaya hazırladığı *Zeitschrift* dergisi için tekliflerini sunan Marcuse, savaş biter bitmez her ikisi de birbirinden daha baskıcı iki kutuplu bir dünyada özgürlüğün daha büyük bir tehdit altında kalacağını neredeyse haykırmaktaydı ve Marcuse'nin kapitalizm ve komünizm, proletarya ve burjuvazi gibi oluşların adını koyan radikalizmi, Horkheimer ve Adorno'yu ürkütmüştü. Taşıyacağı Marksist çağrışımlar nedeniyle kitaptaki birçok 'sivri' kavram ve argümanı yumuşatma yoluna gittiler. Kapitalizm geri çevrilemez ve dönüştürülemez bir ikinci tabiat olarak, politik ve kültürel bir tahakküm mekanizması olarak ve nihayet tarihsel olarak herhangi bir insanî toplumsal varoluş biçimini neredeyse imkansız hale getirmesi nedeniyle, ancak 'katlanılması' gereken bir güçtü; ve Aydınlanmanın diyalektiği, bu diyalektiği oluşturan aklın araçsallaştırılmasıyla, giderek kapitalizme ve kapitalizmin kurucu ögelerine teslimiyetle bitmekteydi. Horkheimer ve Adorno hayatlarının sonraki dönemlerinde de bu kitaptaki düşüncelerine bağlı kaldılar. 68 Olayları sırasında hem Horkheimer'in hem de Adorno'nun tavırları, öğrencilerin bu düşünürlerin kendi metinlerinden buldukları vaadlere rağmen, bu bağlılığın ne kadar köklü olduğunu göstermektedir.

Frankfurt Okulu'nun evriminde bu hikâyenin manidar bir yanı var. Çünkü kişisel olarak Habermas ve Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (1962; 1997) kitabı hemen hemen Marcuse'yle ve düşüncesiyle —ayrı istikametlerde olsa bile— aynı kaderi paylaşmıştı. Habermas çalışmasını doçentlik tezi olarak Frankfurt'ta yapmak istemiş, ancak Horkheimer'in açık itirazları nedeniyle Margburg'da, savaş sonrasında Alman üniversitelerinde sosyalist eğilimini gizlemeyen birkaç akademisyenden birisi olan Wolfgang Abendroth'un yanında yapmak durumunda kalmıştı. Buna neden olan, Horkheimer ve Adorno'nun tezin, 'Aydınlanmacı demokratik kamusal bir hayatın özellikle kitle toplumun-

daki tehlikeli eğilimleri ve yanılsamaları hakkında yeteri kadar eleştirel olmadığını' ve 'gerçek bir demokrasi arayışında liberal anayasal sınırların ötesine gitme istikametinde radikal davranmadığını' düşünmeleriydi (Calhoun, 1992: 4). Oysa Habermas Frankfurt Üniversitesi'ndeki öğrencilerin siyasal eğilimlerini ortaya koymayı amaçlayan *Student und Politik* (1961) araştırmasında tam da bu eleştirileri karşılayan bir yaklaşım sunmuştu. 1968 Olayları sırasında daha da somutlaşacağı üzere, Habermas geç-kapitalist (endüstriyel) toplumlarda monist devrimci bir toplumsal özne tasavvurunu şüpheli buluyor, öğrencilerin radikal toplumsal bir özne olmadıklarını, bütün yapabileceklerinin ve zaten yaptıklarının hayat-alanının sorunlarını üniversiteye taşımak ve yeni bir bilimsel pratiğin yaratılmasına böylelikle katkıda bulunmak olduğunu savunuyordu. Araştırmanın teorik tutumunu özetleyen, "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer mi?" (1984) başlıklı girişte, tam da liberal anayasal devlet tasarımının geç-kapitalist dönemde, demokrasiyi, üstelik klasik anlamında, yani yurttaşların iradelerinin politik aktüalizasyonunu üstlenme anlamında bile dışladığını; formel demokrasiden maddi demokrasiye, liberal demokrasiden toplumsal demokrasiye dönüşüm sürecinde egemenlik açısından rasyonel otoriteye, yani işin ve bilginin bölünmesinin bütün bireylerin çıkarlarına ve aynı zamanda onların denetimine dayanması' esasında tanımlanmış bir siyasal özgürlük ilkesiyle örgütlenmeyen siyasal katılım formlarının değerinin tartışılacağını belirtmişti.

Habermas, Okul'la tanışınca Horkheimer ve Adorno'nun bıraktığı yerden düşünmeye başladı. Düşünme biçimlerinde ve düşünce nesnelerinde neredeyse kendiliğinden oluşan bir benzerlik vardı. Yine de savaş sonrasının liberal akademik oryantasyonundan geçen Habermas, yıllar içerisinde taşıdıkları entelektüel ortaklıkların aslında farklı kaynaklardan beslendiğini görmüştü. Bu farklılık, kendisini en çok politik olarak ele veriyordu. *Yapısal Dönüşüm*'ün örneğin kültür endüstrisi, sözde-kamusallık gibi temaları, bir biçimde Horkheimer ve Adorno'nun yazdıklarının sosyolojik ve politik bağlamını sunmaktaydı, ama yine de bu aralarında tematik bir süreklilik olduğu anlamına gelmez. Diğer yandan doğa üzerindeki tahakkümünün kaçınılmaz olarak insan üzerinde kurumsallaşacak bir tahakküme de yol açacağı ve ileri endüstriyel toplumların bilim ve teknoloji ikilisiyle kurdukları teknolojik rasyonalitenin bu tahakkümü derinleştiren bir güç olduğu konusunda *Aydınlanmanın Diyalektiği*'yle felsefi bir kandaşlık taşıyan Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'ı da bir bakıma, süreklilikten çok kopuş esasında değerlendirilebilir. Hem Marcuse hem de Habermas'ta ortak olan ve Horkheimer-Adorno ikilisini irkilten şey, "politik" olana verilen önemdi ve ister radikal ister reformist olsun, modern toplumun kimyasını oluşturan kötülüğün geriletilmesinin yolunun—boyutları ve muhtevası Habermas ve Marcuse'de oldukça farklı olmakla birlikte—politikadan geçtiğine duydukları inançtı.

Kamusal Alan ve Dönüşümü

Yapısal Dönüşüm'ün temel argümanı da aslında politik bir argümandı. Habermas *Student und Politik*'te bıraktığı yerden, 'katılım' temasına devam etti ve siyasal katılımı, anayasal burjuva devletine kamuya ilişkin taahhütlerini 'hatırlatmanın' bir aracı olarak belirlemeye çalıştı; 'kamusal alan' bu hatırlatmanın 'vasatıydı.' Bu alan tarihsel olarak Greklerdeki 'polis' ve 'oikos' ayrımının (pazarda ve topluluk meclislerinde yarışmacılıkla sağlanan kamusal hayatla, 'oikos'a dayalı özel hayatın) devamı sayılabilirdi: kamusal alan, ticari kapitalizm ve ticari kapitalizmi çevreleyen toplumsal ve politik şartların olgunlaşmasıyla, bir taraftan kamusal otoritenin iktidar alanlarının hukuksal sınırlanımı, diğer taraftan sivil toplumla gelişen iktisadî süreçlerin tekil bireylerin özel varoluşunu mümkün kılacak ölçüde farklılaşmasıyla ortaya çıktı. Bir tarafta 'otorite'yi kuran devlet, diğer tarafta bu otoriteyi sınırlamaya yönelik 'sivil toplum' ve sivil toplumun içerisinde bireylerin mahremiyetlerini ve içselliklerini koruyabildikleri aile. Bu süreç, modernitenin arkasında duran burjuva toplumunun oluşum süreci içerisinde genel çıkarları ilgilendiren konularda rasyonel bir kamusal tartışmanın gerçekleşmesi süreciydi aynı zamanda. Bu tartışma, başlangıçta aile mahremiyetinin sıcaklığını sunabilen, neredeyse bütün Aydınlanma felsefesinin oluşmasına katkıda bulunan salonlar ve kafelerde, genellikle kültürel ve edebî konular etrafında yürütülüyor; böylece, Habermas'ın edebî kamusal alan olarak adlandırdığı alan ortaya çıkıyordu. Bu alan gazete ve dergilerin kurduğu ve sürdürdüğü bir kamusallık üzerinden işlemekteydi ve ilgilerini politik konulara yönelttiğinde, kamusallığın niteliği edebî olandan politik olana doğru evrilmekteydi. Politik kamusal alan, büyük oranda edebî kamusal alan üzerinden kurulan *bildung*'un aydınlattığı kamusal öznelerin, sahip oldukları niteliklere bakılırsa, doğrudan burjuvazinin gücünün somutlaştığı bir alandı. Sahip olduğu iktisadi güç ve aristokrasiden toplumsal etkileşim kanallarından devşirdiği kültürle (edebî kamusal alanın bir işlevi de buydu), burjuvazi, devletle olan ilişkilerinde, kendi çıkarlarını toplumun çıkarlarıyla özdeşleştirerek, bir başka deyişle, toplumu 'burjuvalaştırarak' kendi toplumsal ve politik konumunu garanti altına almak istemişti. Burjuvazinin varoluşunun mümkün kıldığı devlet, kendi varoluşunu burjuvazinin varoluşuyla özdeş bir halde bulmuştu; dolayısıyla burjuvazinin 'kamusal' alan üzerindeki tahakkümünü kırma gücüne sahip değildi. Burjuvazinin kamusal alandaki davranma biçiminin oluşturduğu gelenek, ister doğrudan politik araçlarla olsun isterse toplumsal ve kültürel kanalların kullanımıyla ortaya çıksın, burjuvazinin kendi yıkımını da içermekteydi —çünkü burjuvazinin savunduğu politik-toplumsal idealler burjuvazinin dışındaki toplumsal sınıflar tarafından da "kullanılabilecek" bir öze sahipti. Bu özün ileri endüstriyel toplumların demokratizasyonu konusunda sunduğu

imkânların altını çizen Habermas, herhangi bir demokratik ideali öncelemekten çok, çeşitli kurumlar ve yapılar (buna 'kamusal alan'ın kendisi de dahildir) içerisinde eleştirel bir kamusallık ideasıyla oluşturulacak demokratik seçeneklerin mümkün hale getirilmesini amaçlayan bir politika teklif etmekteydi. Çünkü toplumsal yeniden üretimin 'doğal bir düzeni' olduğu ve toplumun genel çıkarlar etrafında yapısallaşmasının bu düzen sayesinde mümkün olabildiği, dolayısıyla çıkar çatışması ve bürokratik karar verme süreçlerinin minimuma indirgenebileceği ve kamunun kolaylıkla devlet aygıtlarını denetleyebileceği inancı artık geçersizleşmiştir. Kamusal alanın şiddet kullanılarak ele geçirilmesi ya da kamusal alanın oluşmasına hayatiyet verebilecek eleştirel kamusallık iddiasının üzeri örtülerek bir sözde-kamusallık türetilmesi, ilk elde devletin tahkim araçlarının ve aygıtlarının güçlenmesine ve imgesel toplumsal öznelerin ortaya çıkmasına yol açacak, sonra da bireysel hayat-alanlarıyla doğrudan ilişkili sorunların hem kurulması hem de işleyişi esasında kamusal alanın doğmasını sağlayan 'bireylerin ortak çıkarlarını ilgilendiren konularda baskıdan arınmış bir ortak görüş oluşturma' ilkesini öldürecektir. Habermas'ın sonraki eserlerinde açığa çıkan sistem ve hayat-alanı arasındaki gerilimin hayat-alanından farklı bir mantıkla ve farklı gereklilik ve ihtiyaç tanımlarıyla hareket eden sistemin lehine olmak üzere işletilmesi bu süreci derinleştiren tablonun sosyolojisini ortaya koymaktadır.

Kamusal alanın yapısal dönüşümü, kamusal alanın yeniden 'feodalleşmesi'ne, yani genel çıkarı ilgilendiren konularda ilke olarak baskıdan ve zordan arınmış rasyonel bir tartışmanın yürütülmesi imkânının ortadan kalkması olgusuna işaret eder. Medyanın, kamusal alanın ihtiyaç duyduğu herhangi bir 'görüşü' oluşturma amacıyla değil, 'görüş manipülasyonu' dürtüsüyle hareket etmesi bu olguyu pekiştirir. Bir tarafta toplumsal refahı artırmak amacıyla devletin topluma nüfuz etmesi, toplumsal ve politik konularda, Kant'ın aydınlanmanın önünde en büyük engel olarak gördüğü 'vesayet' kurumunu yeniden yürürlüğe sokması, diğer taraftan mülk sahibi bireylerin özel alanlarından türeyen kamusal alanın, mülk sahibi olmanın ayrıcalığına indirgenmesi, politik ve toplumsal sorunların bu anlayışla 'işletilmesi.' Tarihsel olarak var kalmasını özel mülkiyet sahibi bireylere borçlu kolan devlet, bu bireyleri herhangi bir amaçla 'seferber' etmeye ya da aralarındaki politik tartışmada taraf olmaya ilişkin bir niyet belirtmezken, bireylerin devletle arasındaki mesafenin azalması ve toplumun devlete, devletin de topluma emilmesi sonucunda bu borcu bireylere ve topluma yüklemekten çekinmedi. Devlet, refah toplumlarında artık mülk sahiplerinin ideolojisine karşı ve sözde-eşitlikçi bir ideoloji bulmuştur; devlet müdahalelerinin haklılaştırıldığı düzey, hem sivil toplumun hem de kamusal alanın sonunun geldiği düzeydir. 'Kültür endüstrisi' ya da 'idare altına alınmış dünya' gibi Horkheimer ve Adorno'nun başat temala-

rı, Aydınlanmayla başlayan evrensel kötülüğün sonuçları değil, kamusal alanın kültürel ve politik işlevlerinin kaybolması, daha doğrusu kamusal alanın kültürel ve politik işlevlerinden arındırılması, bu işlevlerinin giderilmesinin sonuçlarıdır.

Kamusal Din, Dinsel Kamusal Alan

Kamusal alanın ve işlevlerinin yeniden keşfedilmesiyle, dinlerin kamusal bir nitelik kazanma uğraşıları arasında bir paralellik vardır ve bu paralellik, yukarıda değinildiği üzere, dinlerin kamusallığın dönüştürücü gücüne duydukları güvenin bir neticesi olarak anlaşılmalıdır. Dinin kurumsal-sosyolojik boyutunun kamusal alan tartışmalarına dahil edilmesi, Weber'in deyişiyle, dünya-dinlerinin kamusal alana kültürel ve politik işlevler kazandırma yetilerinin gelişmesiyle orantılı bir olgudur. Her din bir *techne* teklif eder ve bu techne'de bireyden cemaate, cemaatten bireye karşılıklı bir akışkanlık sözkonusudur. Dinlerin cemaatlerden kamuya açılmaları, aslında ne dinlerin ne de din-dışı güçlerin modern dünyadaki konumları açısından beklenilir bir durumdu. Din kendi kamusunu (cemaat ya da ümmet) kaybettiğinde, geriye kalanın giderek şiddetlenen bir içe dönüklük ve katılaşma olacağı varsayılmıştı. İlerleme ideasının ve sekülerizasyon teorilerinin öngörüsü, dinin sadece bireyin mahrem dünyasının anlam-katıcı bir ögesi olarak var kalabileceği şeklindeydi. İlerleme ideasının eleştirmeni Marx bile Yahudi Meselesi'ni tartışırken dinin kamusal alandan, insanların yurttaş (citoyen) olarak kurdukları alandan çekilmesi gerektiğini söylemiş ve dini 'bireye' terk etmenin doğru olduğunu düşünmüştü. Sekülerizasyon, modernliğin önemi bir uğrağı olarak dini, din sahibi bireylerin özel alanlarına bırakan ve böylece cemaatin kapalı evrenine taşımayı amaçlayan bir politikaya sahip çıktı. Ama yine de kitaplı dinlerin bireye de cemaate de indirgenemeyecek bir ökümenik çağrıya sahip olduğunun farkındaydı. Bu nedenle, Weber'in teorisinde olduğu gibi, bu ökümenik çağrının bireyin iktisadî ve toplumsal faaliyet alanında işlevsel hale gelebileceği bir kalıba dönüştürülmesini amaçladı. Bu çağrının milli devletlerin kurulmasına hasredilen ve yüzyılın başındaki antiemperyalist yönelimin canlılık kazanmasına aracılık eden bir boyutu da olmuştur. Bir başka deyişle, dinsellik modernlik içerisinde, özellikle siyasal modernliğin işlevsel bir parçası olarak var olmuştur. Dinlerin antiemperyalist bir yönelime kaynaklık etmesi, 'melez siyasî ve toplumsal yapıların' ortaya çıkmasında daha iyi gözlemlenebilir.

Dinlerin ökümenik çağrısıyla, Habermas'ın belirlemesiyle on sekizinci yüzyıldan itibaren burjuva toplumlarında oluşmaya başlamış kamusal alan arasında yapısal bir benzerlik vardır ve bu benzerlik, dinlerin ökümenik çağrısının dindarlar topluluğunun belli bir fikir etrafında ve bu fikir dolayısıyla davranmalarıyla, sivil toplumdaki mülk sahiplerinin ve kamusal otorite adına işgören

bürokratların hareket alanlarından ve eyleme biçimlerinden farklı bir eyleme biçimiyle ortaya çıkan bireylerin kamuoyu ve onun görüşünü oluşturmalarından kaynaklanmaktadır. Her iki durumda da gerçek bir kamusallık isteği baskındır; kamuoyuyla oluşmuş bir görüşün kamusal otoriteyi ve kamusal alanın kendisini biçimlendirmesi amaçlanır. Dinlerin ökümenik çağrısı da, kamusallık çağrısı da, 'görüş,' 'fikir,' 'söylem,' 'talep' gibi kavramlarla ifade edilebilecek 'söz merkezli' bir tasavvura sahiptirler. Kamusal alanın antagonisti olan resmî toplum, anayasal esaslara dayalı burjuva devletini gereksinir ve burjuva devleti de bir yurttaşlar topluluğunu kolektif, kamusal bir birim, bir gövde olarak dikkate alır. Geleneksel din de kendi mü'minlerinin benzer bir yapıda örgütlenmelerini istemektedir. Mü'minler kendilerini, kolektif özneler olarak konumlandırırlar. Weber'in din sosyolojisi bize dinlerin yapısının, dünyayı olumlaması ya da olumsuzlaması esasında, bir seçkinler (*virtuoso*) yahut kitleler kavranışı arasında biçimlendiğini söyler. Kitlesel din, plebyen bir karakterde değildir, ancak dinsel seçkinler bir 'cogniterya' oluştururlar ve bu cogniterya her zaman güç ve iktidar ilişkilerinin merkezinde yer aldığından, cogniteryanın dinsel söylemi, aynı zamanda gücü ve iktidarı çağrıştıran bir söylemdir. Bu söylemin parçalanmasıyla kamusal alanın oluşması arasındaki ilişki, dinlerin modern toplumlardaki işlevlerinin anlaşılması için vazgeçilmez bir özellik kazanır. Çünkü kamusal alanın gereksindiği özne, özçıkarının çağrısını dinleyen bir öznedir —dinsel çağrıyı değil.

Dinler için modern toplumsal dünyada temel çaba, sekülerleşme sürecinden sonra kamusal bir güç ve direnç kazanmak için gösterdikleri çabadır ve bu çaba, kamusal alanın imkânlarından sonuna kadar faydalanmak istemektedir. Kendini Tanrı'nın yeryüzündeki gücünü sınırlayarak var kılan burjuvazinin ve burjuva toplumunun evriminin rahminde, dini yaşatmak, çelişkili görünse de, dinlerin liberal haklar öğretisini ya da burjuva demokrasinin değerlerini ve kurumlarını kullanmak konusunda gösterdikleri azim, bu çabanın sivil topluma ve politik kamusal alana bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur; çünkü dinlerin kamusal alana girişleri, formel ya da prosedürel rasyonalitenin ölçütlerine uymak yerine, rasyonalite sorununun kenarından geçmekle, bu sorunun görmezlikten gelinmesiyle mümkün olabilmektedir. Dinlerin kendisine ilişkin rasyonellik algısı, başka türden tanımlanmış rasyonalitelerin dinsel bütüne dahil edilmesini ve dinsel rasyonelliğin düşünümsel dolaşıma sokulmasını engeller. Bunun yanı sıra dinlerin 'kamusal' ve 'özel' algılanımları arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Burada dinin politik yorumunun, örneğin dinin mistik yorumuna farklılığı ya da mesafesi değil, dinin dünyaya karşı alacağı tavrın belirlenmesi önem kazanır. Dinlerin geleneksel kamusal örgütlenmeleri, dinsel ökümenin olabilirliğine dair değişmez bir inançtan hayat bulur. Oysa dinlerin yeni kamusallık iddiaları, bu olabilirliğin tarihsel gerilemesinden—işte

bir 'düşüş teması' daha—devşirdiği bir intikamın da (yani, fundamentalizmin) peşindedir. Dinin kamusallık iddiaları, modern, burjuva, kapitalist, endüstriyel, postmodern toplumsal biçimlerin gerekliliklerivle karşı karşıya gelirken, onların meydan okumasına karşılık verirken, kendisini, kendi gelişim eğilimlerini de bir şekilde eğitmektedir, ama fundamentalist hareketlerin bu kabil bir eğitime meydan okuması ve direnmesi de sorunun ayrı bir boyutunu oluşturur. Modern dünyada dinin kaderini belirleyecek temel olgu, dinin bireylerin özel alanlarının ve mahrem dünyalarının bir barınağı olarak yapısallaşmasının ortadan kaldırılmasına yönelik verilen uğraştır (Casanova, 1994: 211).

Kamusal Akıl

Kant "Aydınlanma Nedir?" (1784) sorusuna verdiği cevapta, aydınlanma için gerekli şeyin özgürlük olduğunu, özellikle bireyin aklın kamusal kullanımını sağlaması özgürlüğü olduğunu söyler. Aklın kamusal kullanımı özgürlük ve aydınlanma için aklın kamu önünde, kamusal amaçlar için kullanılmasıdır ve Kant'a göre aslında seslendiği kitlenin genişliği (dünya) açısından filozoflara hasredilebilecek bir kullanımdır; aklın özel kullanımı, bireyin ait olduğu topluluktaki 'civic' sorumluluklarına ve ödevlerine ilişkindir. Birey eleştiri hakkını kullansa bile, ki bu eleştiri yaptığı işin varlık nedenini sorgulamaya varamaz, bunlara ilişkin yükümlülüklerini yerine getirmek zorundadır: istediğin kadar ve istediğin her şey hakkında tartış, ancak itaat et (Kant, 1949, 132-139). Rawls'un Kant'ın tanımından farklı, ancak aynı ideale dönük bir kamusal akıl tanımı vardır ve bu akıl, politik bir toplumun planlarını formüle etme, hedeflerini bir öncelik sırasına koyma ve uygun kararları verebilme 'tarzı'ndan, bunları yapabilmeye 'muktedir oluş'undan, bu toplumun üyelerinin yetisinde kökleşmiş bulunan entelektüel ve moral gücünden türetilebilir (Rawls, 1993, 212-13). Habermas, eleştirel bir kamusal alan ilkesinin yeni bir kurumsal temel üzerinde yükseltilmesine ilişkin ümidini dile getirirken, bu entelektüel ve moral gücün başka hiçbir güce indirgenemeyecek, başka hiçbir güç tarafından tanımlanamayacak ve en önemlisi sınırlandırılamayacak bir 'aydınlanmacı özle' ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünmekteydi. 'Kamusallık' ilkesinin moral kategorilerle ve prosedürel rasyonalite ölçütlerine göre işlemesi, aklın eleştirel işlevlerinin, kamusal aklın ancak eleştirel amaçların hizmetinde kullanılabileceğinin bilinciyle gerçeklik kazanabilir. Ancak kamusal alanın, kültürel akıl üreten bir topluluğun ve eleştirel kamusallık ilkesinin denetiminden çıkarak, bir kültürel tüketiciler topluluğuna dönüşmesi, sadece sözde-kamusallıklar üretilmesine katkıda bulunmamış, aynı zamanda edebî kamusal alanın bireylerini politik kamusal alana ve sorunlarına karşı duyarlı olmaya hazırlayan Bildung işlevini de ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla, prosedürel ya da formel, etik ya da ahlaki

ölçütlerin haklılaştırılabileceği zemine karşı nesnesinin varoluşunu anlamsızlaştıran radikal bir şüphecilik, kitlesel iletişim vasatının yeniden feodalleşmesini hızlandırmıştır.

Rasyonalite kavramının toplumsal kavranışı, bir başka deyişle toplumsal rasyonalite, prosedürel ya da değil, toplumsal öznelerin rasyonellik iddialarının haklılaştırılmasını gerektirir. Şiddetten bağımsız bir kamusallık imgesi mümkün olmadığından (Habermas, 1992a, 479), katışıksız rasyonalite kavramı, ancak irrasyonel olanın yürürlüğe sokulması amacına hizmet edebilir. Akıl kavramı, felsefî bağlamı ne olursa olsun, belli bir cemaat ya da topluluk tahakkümünü haklılaştırmak üzere kullanılabilir. Aklın tahakkümü de, tüm tahakküm biçimleri gibi sağduyunun insafına terk edilemez; eleştirinin, yine tüm tahakküm biçimleri gibi, dolaysız nesnesini oluştur. İçeriksiz bir akıl ya da içeriksiz bir tarih kavramı, ancak zoolojik olabilir; yani insan türünün evrimine bile içerilemez. Toplumun rasyonel bir çizgide örgütlenmesi girişimi, aklın yıkıcı potansiyelini gözardı edemez—tarihsel ve toplumsal olarak konumlandırılmış akıl, bireyler arası ortaklığı ve dayanışmayı imha eden bir savaş makinesine dönüşebilir. Kamusal alanın rasyonel örgütlenmesi, kamusal alandaki toplumsal öznelerin rasyonel bir etkileşim ve eyleşim biçimini benimsemelerinin toplumsal ve iktisadî gereklilikleri, bu benimsemenin 'etik' meşruiyetine gölge düşürmemelidir. Kamusal akıl, öyleyse, ilkin bireylerin Kantçı anlamıyla 'sorumlu ve özerk' (*Mündigkeit*) bir donanıma kavuşmasının aracı olmalıdır.

"Hep Aynı Eski Hikâye"

Türkiye'de tıpkı sivil toplum tartışmalarında sivil toplum kavramının yerine getirdiği şeyleştirici işlevi, kamusal alan tartışmalarında da kamusal alan kavramı yerine getirmekte, kamusal alan başlı başına özgür bir toplumun, demokratik bir toplumsal formasyonun yeter şartı, hatta toplumsal düzenin bütünü üzerinde konuşmaya mecali kalmamış bir kırılganlığın gizlenme alanı olarak tedavüle sokulmaktadır. Kamusal alana ilişkin idealizasyon, tarihsel olarak aşılmış ve geri döndürülmesi mümkün olmayan bir burjuva kamusal alan modeli ve teorisinin eziciliğini taşımaktadır. Oysa Habermas'ın kamusal alan teorisi, Frankfurt Okulu'nun başat tüm teorik temaları gibi bir 'düşüş tarihi' yaklaşımının izini taşır: bir, burjuva kamusal alan ve burjuva kamusal alanın oluşumuna imkân tanıyan siyasal ve edebî kamusal alanların tarihsel olarak var olmuş formlarının ileri kapitalizmin örgütlü yapısında tekrarlanılabilirlikleri mümkün değildir anlamında; iki, kamusal alanın tarihsel portresinde bir araya ya da karşı karşıya gelmiş güçlerin hem politik güçlerinde hem de politik meşruiyetlerinde önemli bir aşınma olmuştur anlamında. Ancak bu günümüz şartlarına uyarlanabilecek ve savunulabilecek bir 'eleştirel kamusal alan' ideasından bütünüyle vazgeçmeyi

gerektirmiyor. Kendisini 'kamu' olarak tasarlayan öznelerin, 'kamu oyunu' temsil etme iddiasıyla devlet ve toplum arasında aracı ve dolayımlayıcı bir 'görüş' sahibi olmalarını imkânsız hale getiren pazar ilişkileri, bürokrasi ve devlet (ve devlete 'bağlı' bütün toplumsal ve politik aygıtlar) üçlemesini nasıl 'dizginleyebilecekleri' konusunda somut ve mümkün tasarılarla hareket etmesi, tarihe bakıldığında, bugün her zamankinden daha da zor. Tarihsel olarak burjuva kamusal alan ve liberal kamusal alanın örnekleri görülmüştür; şüphesiz ideal-tiplerinin ampirik muhtevasını tüketmeden. Bu türden kamusal alanlarda 'demokratik' ögeler elbette mevcuttur ve bugün kamusal alan teorilerine pozitif bir anlam yüklenmesinin nedeni de bu ögelerin mevcudiyetidir. Ancak demokratik kamusal alanın herhangi bir örneği tarihin hiçbir döneminde gerçekleşmemiştir ve bugün gerçekleşmesi için de herhangi bir neden yoktur—üstelik bu gerçekleşimin vasatı, yine tarihsel pratiklere bakıldığında, her zamankinden daha olumsuzdur. Bununla birlikte, sorunu kökenine götürerek bir açılım sağlamak gerekiyor.

Kamusal alanın işlevi nedir? Toplumun yeniden üretiminin herkese açık kamusal bir ilgi haline getirilmesidir. Politik bir toplum bu nedenle üretim araçlarını toplumsallaştırmak zorundadır. Kantçı özerklik ve sorumluluk duyusu, artık özel mülkiyette ya da özel alanda değil, kamusal alanın kendisinde temellendirilmek zorundadır. Bilindiği üzere 'bourgeois' ve 'homme'un, yani mülkiyet sahibi özel şahıslar ve insanın özdeşliği, citoyen ve homme'un, yani yurttaş ve insanın özdeşliğince ortadan kaldırılmıştı. Bireyler mülk sahibi özel şahıslar değil, toplumun yurttaşları olarak vardılar (Habermas, 1994: 88). Ancak bu dönüşümü sahiplenen Marx'ın öngörüsü doğrulanmadı: kamusal alanın genişlemesi, genel çıkarı ilgilendiren konuların şiddet kullanmaksızın görüşülebilmesini getirmedi; kamusal alan birbiriyle çatışan çıkarların ağırlığı altında ezildi. Kamuoyu oluşturma iddiasındaki özneler, kamusallık yerine sözde-kamusallığı yeğlediler, onun üzerinden özel çıkarlarını korumayı ve bu çıkarlar etrafından toplumsal yeniden üretimin gerçekleşmesini sağladılar. Habermas'in belirttiği gibi üretici güçlerin gelişmesi bir taraftan toplumsal refahın artmasına katkıda bulunmakta, diğer taraftan gerçek bir toplumsal dönüşümün yapısal şartlarını da ortadan kaldırmaktadır. Çünkü, tekrar Habermasçı terminolojiyi kullanacaksak, toplumsal üretim, sistem gerekliliklerine ve mantığına göre biçimlenmektedir, hayat-alanlarının ve özgürleşim isteminin mantığına göre değil. Kitlesel etkileşim ve iletişim, gelişmiş üretim araçlarınca desteklenmiyor; medya gerçekliğinin yaygınlaşması, toplumsal yeniden üretimi herkesin ilgi alanına getirmiyor. Kamusal alanın, bürokrasiye ve devlete yönelik iradi müdahalesinin kanalları tıkanmış durumda. Kamusal görüşün toplumun yapısallaşmasındaki etkisi, liberal teorinin 'soup operası' olarak kaldı. Devletin sınırlanması, devlete ilişkin işlevlerin özelleştirilmesi kamusal alanın değil, kamusal alanı kendi çıkar alanı kılmaya çalışan mülk

sahiplerinin lehine işliyor. Başlıbaşına bir vesayet sistemi haline gelen yürürlükteki demokrasiler, kamu yerine, her türden otoritenin çıkarlarına hizmet edecek bir şekilde kurumsallaşıp gelenekselleşiyor. Buna kamusal alana içkin otoriteler de dahil. Bu arada kamuyu oluşturan ögeyi, kitleleri kötülemeyi, onları güya ancak bir alttüre ait olabilecek heveslerin tutsağı gibi sunan, elitist, vesayetçi teorilerin boy göstermesi de anlamsız değildir. Marcuse'nin ileri endüstriyel toplumlarındaki total tahakküme karşı çaresiz çırpınışlarının nedenleri hakkında, bu nedenle, bugün çok daha ayrıntılı bir şekilde düşünmek gerekiyor.

Sonuçta 'aynı eski hikaye'ye tekrar dönebiliriz: Horkheimer ve Adorno'ya bakarsak, modern dünyada, arkada kalanların yaptıklarının kefâretini ödemenin bedeline katlanarak yaşamanın kötülüğü, tarihsel bugünde bireyleri kurucu eylemlilikten alıkoymalıdır; 'mevcut' dünyadan çekilme hali (Adorno'nun yazısının başlığıyla söyleyecek olursak, 'Resignation'), bu dünyayı kuranlara verilebilecek anlamlı bir karşılığı teşkil eder. Habermas ise, en spekülatif konulardan, en açık ('kamusal') konulara dek her zaman, daha pozitif, yani 'kurucu' bir duruştan yanadır. *Yapısal Dönüşüm*'ün arka planında, Aydınlanmanın Diyalektiği'nin hem pozitif bir temellendirimi hem de aydınlanmanın diyalektiğinin tersine çevrilebileceğinin bilinci durmaktadır. Habermas'ın modernlik projesinin yeniden inşasına yönelik teorik çabasının çetrefilliği ya da bir uzmanlık söylemine dönüşmesi konusundaki eleştiriler değildir kamusal alan tartışmalarını canlı tutan; modern toplumsal düzene ilişkin pozitif ümitlerinin mevcut politik ortama her an yöneltilebilecek somut ve normatif eleştiri ölçütleri sunabilmesindedir. Bu ölçütlerin liberal ya da sosyalist radikalizmi 'doyurmaya' yönelik açımlanmasından çok, yaşadığımız gerçekliğe yönelik "ne yapılmalı" sorusunun karşılık bulabileceği somut bir zeminde yorumlanması zor olmasa gerektir.

Sonsöz

Habermas'ın kamusallık ve kamusal alan kavramlarına ilişkin yorumlarının tarihsel ve düşünsel arka planına ilişkin 'serbest vezinde' bazı değerlendirmeleri kapsayarak din üzerine düşünen bu makalenin yazılmasıyla yayınlanması arasında okuyucuyu pek de ilgilendirmeyen bir gecikme var. Derlemenin editörü, bu gecikmeden istifadeyle, yazıyı tekrar ele almayı isteyip istemediğimi sorduğunda bazı hususların bir kere daha belirtilmesinin faydalı olacağını düşündüm:

(1) Kamusallık ve kamusal alan kategorilerinin, devletten ve/veya her türlü otorite şebekesinden topluma götürülmesi, bu kategorileri mutlaka özgürlükçü kılmamaktadır. Türkiye'de kamusallığın ve kamusal alan kategorilerinin zaten topluma ait olduğu ve ancak toplumsal olanın dolayımıyla işlevsel olabileceğine ilişkin verili bilgi bile henüz bir meşruiyete ihtiyaç duymaktadır. Kamusallığın topluma götürülmesinin hangi yapısal sorunlarla yüzyüze kalacağı Frankfurt

Okulu düşünürleri tarafından defalarca dile getirilmiştir. Buna rağmen, kamusallığı topluma rağmen ya da toplumun üzerinde bir dil ya da örgütlenme olarak düşünmemek veya kurmamak gerekir. Dolayısıyla halihazırda kamusallık sadece devlet değil ama aynı zamanda eleştirel bir toplum teorisine ihtiyaç duyacaktır. Bu bizi tekrar eleştirel teori geleneğine ve birikimine götürür: Sivil toplum, kamusallık, kamusal alan vb. kavramların, otoriter toplumsal ve siyasal pratiklerin deşifre edilmesinde ve eğitilmesinde işlevsel olabileceğine ilişkin iyimser (liberal) kanıya sırt çevirmek için (mesela burada, Türkiye'de) sağlam bir gerekçemiz yok.

(2) Dinselliğin, modern dünyadaki varoluşunun bir tür kamusallık örüntüsü içerisinde gerçekleşebileceği, bunun da dinin epistemolojik ve öncüllerini iletişimsel rasyonalite ölçütlerine göre yeniden kurulabileceğini, sonuç olarak dinselliğin, ikinci bir sekülerleşme dalgasına maruz kalacağını düşünüyorum. Birinci dalga sekülerleşme, dinlerin ve dinselliğin, toplumsal olana ilişkin bir dışsallaşmasını gerektirmişti. Şimdi dinler kendi içlerine doğru bir yolculuk yapmak zorundalar. Sözkonusu İslam olduğunda, hele 11 Eylül'den sonra, yeni baştan düşünmek gerektiği açıktır. Tabii hemen belirtmek gerekir, İslâm'ın bu türden bir kendi üzerine düşünme yetisini geliştirebileceği inancıyla.

KAYNAKÇA

Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992.

Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago: University Press, 1994.

Jose Casanova, "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam," *Social Research*, Cilt 68, Sayı 4, 2001, 1041-1080.

Jean L. Cohen, Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1994.

Jürgen Habermas, "Siyasal Katılım Kendi Başına Bir Değer mi?," *Toplum ve Bilim*, çev: T. Bora, Sayı 27, Güz 1984, 37-74.

Jürgen Habermas, "Concluding Remarks," Colhoun (ed.), *Habermas and Public Sphere*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992a, 462-480.

Jürgen Habermas, "Further Reflections on the Public Sphere," Calhoun (ed.), *Habermas and Public Sphere*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1992b, 421-461.

Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1994. Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev: T. Bora-M. Sancar, İstanbul: İletişim Y., 1997.

Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, London: Verso, 1979.

Immanuel Kant, "What is Enlightenment," *The Philosophy of Kant*, ed. Carl. J. Friedrich, New York: The Modern Library, 1949, 132-139.

John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

Rolf Wiggerhaus, *The Frankfurt School*, Cambridge: Polity Press, 1994.

37
Kamusal Alan Kavramının Kamusallaşması ve Kamu Otoritelerinin Kamusal–Özel Alan Söylemleri

MERAL ÖZBEK

Kamusal alan kavramı, kamusal-özel ayrımı ve ilişkili meseleler, 1990'ların başından beri, çeşitli akademik ve entelektüel çevrelerde tartışılıyor ve bu meyanda yayınlar yapılıyordu. Kavram, 2002'den beri akademik kamunun dışına yayıldı ve medya aracılığıyla Türkiye kamuoyunun gündemine girdi. Kavramın bu çapta alenileşmesini, 'türban meselesi'yle bitiştirilmesini getiren güncel politik çekişmeler sağladı.[1] 25 Kasım 2002'de yaptığı konuşmayla Cumhurbaşkanı Sezer, TBMM Başkanı Arınç'ın kendisini uğurlama-karşılama törenlerine türbanlı eşiyle birlikte gelmesine ilişkin resmi tavrı, olaydan dört gün sonra Öğretmenler Günü vesilesiyle yaptığı konuşmayla ortaya koymuştu. Bu konuşma sonuçta, Anayasa Mahkemesinin yerleşik kararlarına göre başörtüsünün serbest olmadığı devlete ait kurumsal mekanlara resmi protokollerin yapıldığı yerlerin de eklenmesini getirerek, kamusal alanın 'ne-neresi' olduğuna ilişkin ana tartışma konusunu belirlemişti. 2002'deki bu ilk tartışma, medyanın tüketici zaman rejimine uygun olarak kısa sürede ısısını kaybedip gündemden düşmüştü. 2004 yazında başlayan ikinci tartışma ise, türbanla ilişkili birkaç olayın üstüste gelmesiyle gerçekleşti ve tartışmanın konu

1 Bugün yerleşik söylemde 'türban' olarak ifade edilen mesele, ilk kez 1968'de 'başörtüsü-irtica' meselesi olarak, Ankara İlahiyat Fakültesi öğrencisi Hatice Babacan'ın sınıfa başörtüsüyle gelip okuldan atılmasıyla adlandırılıyor. O dönem, bu atılmaya karşı tüm öğrenciler boykota gidiyor ve dekan istifa ediyor. 12 Mart döneminde sorun tırmanıyor ve 1973'te ortaokulu dışardan bitirmek isteyen öğrenciler geri çevrilirken, tesettürlü bir avukat da Baro'dan atılıyor. 12 Eylül'den sonra kurulan YÖK, başörtüsünü yasaklıyor. 'Türban' teriminin kamusal dile girmesi, 1984'de "Türkiye'de irtica tehlikesi var" diyen Kenan Evren'e, Odalar Birliği'nde yaptığı konuşmayla "Üç dört öğrencinin türban takmasıyla irtica olmaz" diye yanıt veren Turgut Özal aracılığıyla oluyor. Özal'ın bu konuşmasının ardından birçok ilde sınavlara örtülü girmek isteyen öğrenciler ile okul yöneticileri ve güvenlik güçleri arasında çatışmalar çıkıyor, ölüm oruçları başlıyor. 1987'de YÖK olağanüstü bir toplantı yaparak, yüksek öğretimde türbanı serbest bırakma kararı alıyor ve Meclis bir yasa çıkartarak bu kararı destekliyor. Zamanın Cumhurbaşkanı Kenan Evren bu yasayı veto ediyor ve Meclis direnince Anayasa Mahkemesi'ne gönderiyor. Mahkeme yasayı 1989'da iptal ediyor ve ondan sonra da bu konuda yeni bir yasa çıkarılmıyor. Refah Partisi'nin iktidarı sırasında tırmanan kamplaşma ve 28 Şubat 1997 MGK toplantısında alınan 'irticayla mücadele' muhtırasından sonra, üniversite yönetimleri türbanı yasaklayan kararlar alıyor. 'Türban' tartışması AKP'nin hükümet olmasıyla yeniden başlıyor. Kaynak: Yakın Plan Dosyası, NTV, Ağustos 2004.

alanını genişletti: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin YÖK'ün üniversitelerde türbanı yasaklama kararını haklı bulan 29 Haziran 2004 tarihli hükmü, Son NATO zirvesindeki resmi bir resepsiyona Başbakan Erdoğan'ın eşinin davet edilmemesi, Başbakan Erdoğan'ın yılın son parti grup toplantısında kamusal alanı tanımlayan konuşması ve YÖK Başkanı Teziç'in yanıt konuşması...

Anayasa Mahkemesi'nin, yükseköğretim kurumlarında örtü ya da türban kullanımına serbestlik getiren kanunu iptal eden karar yazısında, yerleşik liberal kamu hukuku terminolojisine uygun olarak 'devlet' ve 'kamu' terimi eşanlamlı kullanılmaktaydı.[2] Cumhurbaşkanı 2002'deki konuşmasında bu iptal kararına atıf yaparken, 'devlet' anlamıyla 'kamu'ya 'sal' ekini takıp 'alan' lafını ekleyerek, 'kamusal alan' terimini kullandı. 'Kamusal alanda türban yasaktır' türünden gazete manşet ve spotlarının da yardımıyla böylece gündeme çıkarılan kavram bu haliyle, Habermasçı *öffentlichkeit* kavramının Türkçede kullanılan çevirisine denk düşerek kullanım maksadını aştı. Ama böylece 'türban' meselesi de 28 Şubat dönemi ve öncesinde olduğu gibi 'irtica'ya bitişik biçimde tartışılmaktan kurtuldu, kamusal alan kavramının çok yönlü ufku içinde daha sağlıklı tartışılma şansı ortaya çıktı.[3] Kavramın 'türban' ya da inanca ilişkin resmi görüşün özgürleşme-

---

2 Anayasa Mahkemesi'nin 7 Mart 1989 tarihli, 1989-12 karar ve 1989-1 esas sayılı kararıyla iptal ettiği yasa kuralı olan 10 Aralık 1988 tarih ve 3511 sayılı yasanın 2. maddesi ile 2457 sayılı yasaya eklenen 16. maddeye göre, "Yüksek öğretim kurumlarında... çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak zorunludur. Dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir." Anayasa Mahkemesi'nin, "İki cümlesi birbiriyle çelişen dava konusu maddenin laik düzene aykırılığı belirgindir" dediği bu maddenin iptaliyle sonuçlanan esas incelemesinde dayandığı Anayasa Kuralları şunlardı: Anayasanın Başlangıç kısmı; 2. madde (Cumhuriyetin Nitelikleri); 10. madde (Kanun Önünde Eşitlik); 24. madde (Din ve Vicdan Hürriyeti) ve 174. madde (İnkılap Kanunlarının Korunması).

3 Türkiye'de özellikle 1980 darbesiyle birlikte gelen hegemonik 'Türk-İslam sentezi' politikasına dayanan uygulamalar ve sonuçları üzerine süren laiklik ve demokrasi tartışmaları 1990'larda keskinleşmiş ve bu on yıl, din meselesinin irtica-laiklik, çokhukukluluk-çağdaş hukuk ikilemleri içinde, türban, siyasal İslam, kültürel İslam, demokrasi ve yaşam tarzı terimleriyle süren sert tartışmalar, çok acı olaylar ve toplumsal çatışmalar yılları olmuştur. (Sivas katliamı, Refah Partisi'nin 1990'ların başında önce yerel seçimlerde sonra da genel seçimlerde iktidara gelmesi, Hizbullah Olayı, 28 Şubat müdahalesi, türbanlı öğrencilere üniversite yasağı ve RP'nin kapatılması). Türkiye'de siyasal İslam'ın tarihsel gelişimini ekonomi politik bir yaklaşımla irdeleyen ve 1990'lar sonrası gelişimini, küreselleşen dünya koşullarının ürettiği yeni ekonomi ve kimlik politikalarının yükselen bir örneği olarak ele alan iyi bir çalışma için bkz. Haldun Gülalp, ***Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri***, İst., Metis Y., 2003. (Feroz Ahmad'ın ***Demokrasi Sürecinde Türkiye*** [İst., Hil Y., 1998] kitabı da [Hil Y.], Türkiye'de, özellikle 1945-1980 yılları arasındaki dinselleşme süreci ve ilericilik, gericilik ve muhafazakarlık söylemlerinin, sınıflararası ve (büyük sermaye ve Anadolu sermaye kesimleri arasındaki) ekonomik ve toplumsal mücadele sürecine ve bunların merkez partilerin politik çekişmeleri, programları ve iktidara geldiklerinde çıkarttıkları yasalar ve uygulamalarına nasıl eklemlendiğini görmek için yararlı). 2002 sonuna gelindiğinde ise laiklik meselesi ve türban, 3 Kasım genel seçimleri, AKP'nin iktidarı ve AB Kopenhag zirvesi bağlamında gündeme yeniden, ama 1990'lara nazaran ılımlı denebilecek bir biçimde girmiştir. (IMF reçetelerine ve de Kopenhag Kriterlerine uyum yasalarıyla sağlanan 'uzlaşma' ya da 'restorasyon'

sine yardım edip etmeyeceğini, kamusal alanın salt 'türbana' endekslenerek tartışılmaktan çıkıp çıkamayacağını ya da kavramın çok yönlü kullanımının zihniyet ufkumuza girip girmeyeceğini zaman gösterecek.

Her iki tartışma döneminde de, medyadaki ilgili haberlere, demeç ve yorumlar eklendi; devlet yetkilileri, parti temsilcileri, politikacılar, köşe yazarları ve akademisyenler kamusal alandan ne anlamamız gerektiğini anlattılar ve Cumhurbaşkanlığı makamı, Meclis salonu ve parti grup toplantılarından televizyon, kahvehane ve evlere dek çeşitli türden kamusal kılınan mekanlarda bu konuda söz üretildi, taraflar atıştı ve tartıştı. Bu süreçte en çok, kamusal alanın neresi olduğu, devlete mi, topluma mı ait olduğu; işlevsel mi, yoksa mekansal bir kavram mı olduğu; kamu hizmeti verenler ile alanlar arasında bir ayrım yapılmasının 'türban'la eğitim konusunda bir çözüm sağlayıp sağlayamayacağı gibi sorular öne çıktı. Sorular arasında şunlar da vardı: Cumhurbaşkanı'nın resmi resepsiyonlardaki tutumu sadece nezaketsizlik olarak mı alınmalı; yasak ve cezalandırmayla nereye kadar yol alınabilir; "türban" mı, Susurluk kaynaklı partiler ve Konya Emniyeti'ndeki olaylar mı daha tehlikeli; bu halk, bu kavramı kullanmadan da, kanaat ve analiz kapasitesiyle meseleyi çözemez mi? Bir yandan kavram tanımları çarpışıyor, bir yandan da Türkiye'deki yüksek mahkemelerin ve AİHM'in kararından sonra 'Artık Anayasa ve yasa değiştirerek türban meselesini çözme imkanı yok' deniyor, ne olacak? Her iki dönemde de tartışmanın içinde habire tekrar edilen şu türden sözler de oluştu: "Yahu, bu kamusal alan nedir, nerdedir, yok mu bir bilen?" ya da, "Yok öyle bir kavram, kafamızı ya da kamuoyunu gereksiz tartışmalarla meşgul etmeyelim" mealinden. Benzer sözler sadece mevcut kamuoyunu oluşturmakta olan kamu otoritelerinden ve medyadan değil, sokaklardan da geldi. Tabii meseleyi sokakta tartışmasız çözmüş örnekler de vardı. En son Ankara ve Mersin'deki Ülkü Ocakları'nın sokaklara astığı afişlerde, şu sözler yazıyordu: "Ne kamusal alanı ulan;" "Allah her yerde." Tartışma, bir yandan, kamu otoritelerinin yapıp ettikleri, söyledikleri ve kararları konusunda kamuoyuna hesap veren bir kavramsal gerekçelendirme içine çekilmeleri ortamı sağladı. Ancak ortada dolaşan kamusal alan tanım ve yorumları çoğu kez, 'türban"a ilişkin mevcut tutumları onaylayan biçimde yontuldu; monolog türü konuşmalar, gelişebilecek asgari anlaşma noktalarını saklayarak, parçalı ve boşluklu bir tartışma uzamı üretti. Burada görülen temel bir özellik de, sanki kamusal alan kavramının değişmez tek tanımı olduğuna ilişkin gizli varsayımın varlığıydı. Herkes, şu ya da bu biçimde, "Kamusal alan, işte budur" dedi. Aslında Kluge'nin dediği gibi 'politikanın kabı' olan kamusal alana yaklaşımlarda; farklı toplum, politika ve demokrasi tasavvurlarının kavramı farklı biçimlerde yorumlayabileceği, bu yüzden

ortamı içinde (en azından ülke içinde) gerek İslam gerekse Kürt meselesi etrafındaki çatışmalar yumuşar görünürken, bir tür muhafazakar-liberal olan AKP'nin bu uzlaşmaya uygun olarak RP'ye göre önceliklerini değiştirmesi de, laiklik ve din meselesinin başta eğitim, ahlak ve yaşam tarzı açısından daha kültürel boyutta vurgulanmasını getirmiş görünmektedir.

birbirinden ayrı özel-kamusal alan modelleri ve kamusal mekan tanımları olduğu gözardı edildi. Böyle olunca, yapılan tanımlamaların bizatihi kendisinin, tartışmaya taraf olan aktörlerin sınıfsal-toplumsal konumları ve politik görüşlerinin ürünü olduğunu ve aslında süren tartışmanın, sınırlı da olsa, bir ideolojik mücadele içerdiğini ayırt etmek de güçleşti. Tek tanım arayışının bir nedeni, akademik bir kavramın damdan düşer gibi genel kamunun gündemine düşmesine dayalı kafa karışıklığı ise, diğer nedeni, 'devlet' ile 'kamu'yu hep bitişik düşünme alışkanlığımızdı. Bu bitiştirme, örneğin, YÖK Başkanı ve anayasa hukukçusu Teziç'in konuşmasında, "Polis bir bölgeden geçemez derse, orası kamusal alandır" demeye varan ve kamusal alan ilkesinin anlam ve ruhuna tamamen ters, otoriter kullanımlara vardı. Bunun aksine bir yönelim de, başta Başbakan'inki olmak üzere kavramı (sivil) toplumla eşleştirmekti. Dolayısıyla, özellikle kamu otoriteleri ve yandaş görüşlere sahip olanlar arasındaki çekişme, tartışmayı iki kutuplu bir gündeme sıkıştırdı. Sıkışan tartışmada, kamusal alanı devlet ile toplum arasında bir 'ara alan' olarak ele alan demokratik cumhuriyetçi görüşlerin sesi az çıkabildi. Kamusal alana sınıf perspektifiyle yaklaşanların ve feministlerin sesi ise, tartışmanın kısa sıcak günleri içinde anaakım ulusal medyada duyulamadı.

Her iki tartışma döneminde de, türban-kamusal alan konusunda, liberal ve cumhuriyetçi modelleri otoriter, muhafazakar ya da demokratik perspektiflerle ele alan tartışmacıların, aslında politika ve demokrasinin ne olduğu ve devle-

tin yetkilerinin yanı sıra özel alan ve kamusal alanın sınırlarının nasıl çizilmesi gerektiğine ilişkin söylemsel bir mücadele sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Kamu otoritelerinin çekişen söylemlerindeki kamusal alan tanımlamaları, iki kutup oluşturarak farklı söylemsel dünyalara ait gibi görünseler de, devlet-toplum (politika-ekonomi) ayrımına dayalı egemen liberal yaklaşımın farklı versiyonlarına dayanıyor ve mevcut, egemen kamusal alanın şekillenmesi açısından devlet katında sürmekte olan bir politik çekişmeyi yansıtıyordu. Çekişen bu iki kutbun birincisini, Meclis Başkanı Arınç ve Başbakan Erdoğan'ın; ikincisini ise, Cumhurbaşkanı Sezer ve YÖK Başkanı Teziç'in konuşmaları üstünden örnekleyebiliriz.

Meclis Başkanı Arınç'ın tutumu, devlet idaresinde süregiden 'hesap vermeden idare etmeye' ya da 'ben dedim-yaptım, oldu'ya geliyordu. Bu tutumun ölümcül ucunu, Çernobil'den sonra 'Çayda radyasyon yok' demekten Sakarya' da hızlı tren felaketine yol açan, insan hayatını hiçe sayarak iş bitirmeyi onaylayan sözlere dek uzatabiliriz. (Kamusal alanın devlet aygıtı içindeki formel uzantısı olan) TBMM'nin Başkanı ve hukukçu Arınç'ın en azından iki yıldır toplumun gündeminde olan bir kavram konusunda 15 Temmuz 2004'te basına verdiği demeç, bu iki ornek gibi ölümcül bir nitelik taşımasa bile keyfilik taşıyor: Anadolu Ajansı'nın verdiği habere göre, konuşmasının ardından 'Sultan kayığına binip Beylerbeyi'ne giden' Meclis Başkanı, diyor ki: 'Ben Anayasa'ya baktığımda kamusal alan diye bir şey görmedim. Eğer gören varsa, lütfen bana da söylesin. Olmayan bir kavramı üreterek problem çıkarmaya kimsenin hakkı yok. Yasama, halk tarafından TBMM'ye verilen bir yetkidir ve TBMM bu yetkisini kimseye vermeyecektir...'[4]

Aslında tabii, bu demeç mizahla söylenmiş olsaydı, yerini bulabilirdi: Çünkü ilkin; 1982 Anayasası gerçekten de devletin bekasını birey ve topluma karşı korumakla malüldür. Toplumsal yaşamda 'eşit katılım ve özgür söylemi' hedefleyen kamusal alan ilkesinin hakikaten işlemediği bir toplumda ya da toplulukta, öğrenme ve ilişkilenme arzusuyla beraber bellek de can çekişir, gündelik olan hükmeder. İkinci olarak; kamusal alan (kamusal mekandan farklı olarak), soyutlama düzeyi yüksek bir kavramdır, onun gözle görünmemesi, kamusal alan diye tarihsel-toplumsal bir olgunun ve bir demokratik meşruiyet ilkesinin var olmadığı anlamına gelmez. Tabii, demokrasi kültürünün yerleştiği bir toplumda, kavramın adını bile bilmeden kastettiği içeriğe vakıf olunabilir; ya da günümüzde bir anayasa, kavramın 'adını' bile etmeden, yurttaşların sivil özgürlüklerini, politik ve ekonomik-sosyal haklarını ve bir hegemonya mücadelesi alanı olarak kamusal alanı işletebilecek prosedürleri güvence altına almış olabilir.

Meclis Başkanı'nın son cümleleri ise, Türkiye'de parlamenter rejimin askeri darbelerle kesilmiş olduğu ve MGK'nın anayasal statüsü ve fiili gücü gözönüne

4 Meclis Başkanı'nın bu sözleri, 15 Temmuz 2004'te Dolmabahçe Sarayı'ndaki sergi ziyareti sırasında yaptığı ve Anadolu Ajansı tarafından basına geçilen haber metninden alıntılanmıştır.

alındığında, yersiz sayılmaz. Ancak Arınç, bu konuşmasında, daha çok, Anayasa Mahkemesi'nin 'türban' konusundaki yerleşik kararlarını ya da cumhurbaşkanının veto yetkisini ima ediyor. Hükümetin yasa yapma hız ve tarzını da hatırlarsak, bu sözler sorunlu. Çünkü, demokratik parlamenter rejimde yasama yetkisi halk tarafından parlamentoya, değiştirilmeyecek evrensel anayasal ilkeler ve temel adalet kuralları çerçevesinde kullanılmak şartıyla verilir; bu çerçeveyi kâle almayan (ve üstüne üstlük yüzde on barajıyla antidemokratik bir seçim sisteminin de ürünü olan) herhangi bir çoğunluk hükümetine ya da anayasal ilkelerin otoriter yorumlarını dayatan yürütme organlarına değil. Hukukun üstünlüğü ilkesi bize, çoğunluğu gözeten politikalar ile sivil özgürlüklerin anayasal güvencelerini ayrı tutmadan iç içe düşünmemiz gerektiğini öğretir. Bu ikisini birbirinden şu ya da bu biçimde ayırma eğilimi, aslında, bugün yapılmakta olan laiklik-demokrasi tanımlarında da egemen olan iki kutuplu yaklaşıma yol veriyor: Birincisi, hükümet eden çoğunluk partisinin zihniyetinde 'anayasal hukuk devleti' fikrini içselleştirmeyen, kolektif özgürlük hakları yerine cemaat serbestliğini geçiren bir anlayış. İkincisi ise, devleti politikanın temel aktörü olarak ele alan resmi devlet politikasının dayandığı yasakçı, otoriter laiklik ve demokrasi anlayışı.

Başbakan Erdoğan'ın konuşmaları ise, yine önemli toplumsal özelliklerimizden biri olan 'pragmatik öğrenme' ve eklektik söylem üretme tutumuna örnek. Daha önceden Kanal D'deki Teke-Tek programında, Dolmabahçe Sarayı'ndaki protokolle Beyaz Saray'dakini karşılaştırarak, 'dünyanın hiçbir ülkesinde kamusal alan diye bir tanımlama olmadığının altını çizen' Başbakan, belli ki danışmanlarının kaleminden çıkan bir konuşmayla, 13 Temmuz'daki parti grup toplantısında kavramı tanımladı. Kamusal alanı devletle eşitleyen resmi ve milliyetçi söyleme karşı çıkarak, kamusal alan 'devlet alanı değildir" dedi. Kamunun, halk-toplum anlamına geldiğini ve toplumun da 'yekpare' olmadığını söyleyen Başbakan, kamusal alanın 'özgürlüklerin alanı' anlamına geldiğini; 'toplumsal iyinin... medeni, serbest ve sürekli yürüyen bir tartışmayla toplum tarafından tayin edilmesi gerektiğini' belirtti:

> "Türkiye'de demokrasiyi hakim kılmak, toplumun özgürlük talebine yanıt vermek istiyorsak, kamusal alanı insanlarla, renklerle, farklılıklarla ve özgürlüklerle donatılmış bir alan haline getirmek zorundayız."[5]

Başbakanın bu konuşması, yerleşik otoriter ya da milliyetçi-sağ yorumlara karşı özgürlük ve demokrasiden bahsettiği için, çeşitli çevrelerde olumlu karşılandı. Ancak bunu değerlendirmek için, konuşmanın bütününü ve hükümetin icraatlerini de gözönünde tutmak; hükümetin icraatlerini de meşrulaştıran bu

5 Başbakan Erdoğan'dan yapılan bu ve aşağıdaki alıntıların kaynağı, kendisinin AKP Parti Grubu'nda 13 Temmuz 2004'te yaptığı ve Anadolu Ajansı tarafından basına geçilen konuşmanın yazılı metinleridir.

söylemin, kamusal alan aracılığıyla kimlerin çıkarlarına ve özgürlük beklentilerine hizmet ettiğine bakmak gerekiyor: Konuşmada, geniş anlamıyla bir liberal özel-kamusal ayrımı varsayılıyor, toplum ve devlet birbirinden ayrılıyor. Toplumda bir uca özel alan olan 'evimiz,' öte uca devlet konuyor ve ikisinin ortasına 'kamusal alan' deniyor. Yani, (sivil) toplum kamusal alanla eşdeğer kabul ediliyor. Böylece, kamusal alan kavramı, demokrasi kuramı için son derece elzem olan analitik ayrımlar yapılmadan bulanıklığa terk ediliyor. Çünkü toplumda, mal üretimi ve toplumsal emeğin alanı da var, ekonomik pazarlar da var, her türden sosyal ve kültürel yaşamın mekan ve bağlamları da var, politik örgütlenmenin ve sivil hareketlerin alanı da var. Bunların birbirinden ayırt edilmemesi ve ayrıca, aile dahil tüm bu alanlarla farklı ilişkilere sahip devletin kamusal alanla ilişkisinin tariflenmemesi, toplumu 'bırakınız yapsınlar' şeklinde bir serbestlik olarak özgürlüğün zemini yapmakla kalmıyor; politikanın zemini de belirsizleşiyor.

Öte yandan bu belirsizlik, Cumhuriyetçi yaklaşımdaki 'toplumsal iyi' ve konsensüse ulaşma anlayışı eklenerek aşılmaya çalışılıyor. Bu kez kamusal alan, toplumsal iyinin ne olduğu üzerinde anlaşmaya varmak üzere 'medeni ve serbest' biçimde müzakere eden halkın alanı olarak tarif ediliyor. Ama bu toplumsal iyiyi üretecek halk, kendi kaderine sahip çıkmak için politika yapan, söz, irade ve eylem mücadelesine girişen yurttaşlar toplumu değil de, hükümetin 'aşkla hizmet verilecek ve bütünleşilecek milleti' olarak ele alınıyor. Bu durumda, politikanın ana aktörü, 'mazlumun kurumuş dudağına bir damla su, yoksula kaptan, yolda kalmışa parlayan bir yıldız' olmayı amaçlayan, böylece toplumsal iyinin bilgisine zaten sahip olduğunu düşünen bir hükümetten; politika da, onun icraatlerinden oluşuyor. Toplumsal eşitsizlik, sınıfsal olmayan bir yoksulluk ve yoksula yardım söylemiyle, patronaj diliyle betimleniyor. Kamusal alan toplumla eşitlendiği için, buradaki özgürlük, bir yandan serbest rekabet olarak ele alınıyor, sermaye kesimlerinin özel çıkarlarının peşinde koşma ve bireysel girişim serbestliğini içeriyor. Aynı zamanda toplumun 'yekpare' olmayışı, 'insanlar, renkler ve farklılıklar' olarak tanımlanıyor. Bu suretle özgürlüğe, bireysel farklar ve renkler nezdinde, kimlik temelli olarak; topluma da, farklı bireylerden oluşan bir cemaat ya da cemaatler toplamı olarak bakılıyor. AKP'nin kendisini 'muhafazakar demokrat' olarak adlandırmasını sağlayan şey, birey-cemaat-piyasa ve 'gelenek görenekle' bağlı homojen millet arasında kurulan bu aidiyetçi kısa devre olsa gerektir.[6]

6 "Her biri reform niteliği taşıyan 441 yasayı bir döneme sığdırdınız" diyerek partilileri tebrik eden Başbakan ve AKP başkanı Erdoğan, yukarıdaki konuşmasını "Allah, milletimize, ülkemize, devletimize zeval vermesin" diyerek bitiriyor. Başbakanın eklektik-pragmatik politik söylem-pratiğini parçalanmaktan koruyan rüzgar, hükümetin sürdürdüğü AB, ABD, Ortadoğu ve IMF-DB matrisli ilişkilere dayanan dış ve ekonomik politika olsa gerek. Bu durum devlet güçleri arasındaki ve toplumdaki egemen politik saflaşmayı Kemalist ulusalcılar ve neoliberaller arasına yerleştirerek, 1990'ların ikili kümelenmesine nazaran değiştirdi. 1990'larda Refah Partisinin yükseldiği ve sonunda kapatılmasına giden olayların yaşandığı dönemde, 'laik-laiklik karşıtı' ikilemi etrafında

Başbakan Erdoğan'ın konuşma ve kararlarında ifade edilen özel-kamusal ayrımı, içine biraz muhafazakar-cemaatçilik yedirilmiş liberal-ekonomist ve pragmatik bir yaklaşımın ürünü olduğundan, özel üniversitede 'türban'ın serbest kalıp devlet üniversitesinde yasağın sürmesini önerebiliyor; ticari işletmeler içki satabilir diyor, ama kendi cemaatinin iktidarda olduğu İstanbul belediyesine bağlı yerlerde içki satılmaz, vb. Eğer toplumu sadece (ve kısmi) negatif özgürlüklerle donatılmış bireyler ya da cemaatler toplamı olarak ele almakla yetinirseniz ve kamu erki olarak mevcut devletin yetki sınırlarını tarif etmezseniz, hem bireysel haklarla kolektif yurttaşlık haklarının bağını koparmış olursunuz, hem de kamu otoritesi olarak devleti, yurttaşların pozitif haklarını güvence altına almak ve sosyal politikalarla kamu yararı uyarınca düzenlemeler yapmakla görevlendirmeyi de boşlamış olursunuz. Böyle bir liberal-muhafazakar kamusallık anlayışıyla, IMF'nin özelleştirme politikalarını da rahatça sürdürebilir; bu politikaların yarattığı toplumsal eşitsizlik, kutuplaşma ve çıplak yoksulluk sorunlarını 'yardımlaşma' diliyle halletmeye çalışırken, sermaye kesimlerinin örgütlerini sivil toplum kuruluşu olarak adlandırabilir, sağlıktan eğitim ve ulaşıma kamu hizmetlerini ve kaynaklarını serbestçe özelleştirebilir, kamu yönetimini şirket yönetişimi olarak ele alıp, kamu çalışanlarını sözleşmeye bağlayabilirsiniz; ayrıca, silah alımları ve nükleer santral yapımlarına yeşil ışık yakabilir, sendikal özgürlükler, iş güvenliği ve sosyal güvenlik, F tipi cezaevleri, YÖK yasası ya da namus cinayetleri gibi sorunları bastırıp, kamusal tartışma ve karar sürecinin dışında bırakabilir, kamuoyunu bilgilendirme ve denetleme görevini yerine getiren gazetecilere de, 'ideolojik sorular sormayın' dersiniz. Tabii, bütün bunlara paralel olarak örtünen kadınların kamusal yaşamda yer alma haklarını da olsa olsa bir 'renk farklılığı' söylemiyle savunabilirsiniz; çünkü öyle ya, Başbakan'ın konuşmasında dediği gibi,

---

kümeleşen taraflardan birinde ordu, bürokratlar, büyük burjuvazi, dönemin merkez sağ partilerinden kimi kesimler, kentli orta sınıflar, kimi sendikalar, Kemalist aydınlar, o dönem 'İkinci Cumhuriyetçi' diye adlandırılan aydınlar, sosyal demokratlar ve bir kesim radikal ve sosyalist aydın kümeleşmişti. Öteki taraf ise RP, Anadolu İslamcı sermaye kesimi, Müslüman ve eğitimli orta sınıflar ve partinin büyük oranda kentli-gecekondulu ve kırsal emekçi ve yoksul kesimlere dayanan tabanıydı. Bu çelişkili toplumsal ve politik karışımlara dayanan tarafları ayırt eden sıfatlar o gün, yerleşik 'gericilik-çağdaşlık' ikilemi üzerinden kuruluyor idiyse; bir arada bulunmaları anlaşılmaz olan ve RP'ye oy veren emekçi ve yoksul kesimleri de karşısına alan birinci kümeyi ortaklaştıran nokta, esas olarak 'laik yaşam tarzı'ydı. Türkiye'de temel sınıf ayrımlarının ve bunun üzerinde yükselen politikaların, mevcut tarihsel ve ekonomik koşullar altında, eğitim, bölge, etnik köken, dinsel inançlar ve cinsiyete dayalı sınıf-dışı faktörlerle eklemlenmesinin yarattığı durum; sınıf, yaşam tarzı ve politik kültür arasındaki 'mantıklı' ilişkiyi şaşırtan oluşumlara neden oluyor. Bu bağlamda, Fazilet Partisi özelinde, 'kültürel kimliğin, sosyoekonomik sınıfın ve politikanın gündelik siyasal eylem bağlamında iç içe geçmesini' irdeleyen bir çalışma için, bkz. Jenny B. White, "İslamcılığın Açmazları," ***Kültür Fragmanları***, der. D. Kandiyoti; A. Saktanber, İst., Metis Y. 2003, 201-226.

"Özel alan, en basit anlamıyla evimiz, özgürlük tartışmasının konusu değildir."[7]

Resmi söylemi de oluşturan tartışmanın ikinci kutbu, liberal-hukuki denilen anlayışla Cumhuriyetçi devlet anlayışının karması olan bir modele yaslanıyor. Cumhurbaşkanı Sezer, 25 Kasım 2002'de şöyle diyordu:

"Özel alanda özgürlük kapsamına giren başörtüsünün, kamusal alanda kabul edilip edilmeyeceği sorunu Anayasa Mahkemesi kararıyla çözülmüştür. Yüksek Mahkeme yüksek öğretim kurumlarında başörtüsünü serbest bırakan yasal düzenlemeyi, Anayasa'ya aykırı bularak iptal etmiştir. Anayasa Mahkemesi'nin yerleşik kararlarına göre, artık, Anayasa'yla bağdaşmayacağı için, kamusal alanda başörtüsünü serbest bırakacak bir yasal düzenleme yapılması olanaksızdır. Kamusal alanı düzenleyen hukuksal kurallar görmezden gelinerek uygulamada dini kuralları geçerli kılmak da hukuk devleti ilkesiyle uymaz."[8]

Anayasa hukukçusu Erdoğan Teziç de, 26 Temmuz'da, AİHM'nin hükmüne atıfla, "Anayasa'nın 90. maddesi iç hukukta uluslararası hukukun üstünlüğünü getirdiği için... artık Anayasa ve yasa değiştirilerek türbanı çözme imkanı yok..." dedi.[9]

---

7 Burada özellikle, hem özel-kamusal alan ilişkisi meselesini hem de laiklik konusundaki güncel tartışmaları birlikte ilgilendiren, günümüzdeki 'kadın, örtünme ve kamusal alan' ilişkisi üzerine, feminist Müslüman kadınlar da dahil çeşitli düşünürlerin kimi çalışmalarına referans vermek isteriz. Bkz.: Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İst., Metis Y., 1991; Cihan Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İst., Beyan Y., 1992; Cihan Aktaş, *Tesettür ve Toplum*, İst., Nehir Y., 1992 Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*, İst., Metis Y., 1994; Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, İst., İz Y., 1995; Nazife Şişman, *Başörtüsü Mağdurlarından Anlatılmamış Hikayeler*, İst., İz Y., 1996; Elisabeth Özdalga, *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu: Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, çev. Y. Alagon, İst., Sarmal Y., 1998; Ruşen Çakır, *Direniş ve İtaat: İki İktidar Arasında İslamcı Kadın*, İst., Metis Y., 2000; M. Binark, B. Kılıçbay, *Tüketim Toplumu Bağlamında Türkiye'de Örtünme Pratiği ve Moda İlişkisi*, Ank., K. Adenauer Vakfı Y., 2000; Yıldız Ramazanoğlu (der.), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, İst., Pınar Y., 2000; Nazife Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'yla Söyleşi*, İst., İz Y., 2000; Nilüfer Göle (der.), *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İst., Metis Y., 2000; Cihan Aktaş, *Bacı'dan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, İst., Pınar Y., 2001.'Örtünme'yi 'gerici' politik İslam'ın göstergesi olarak ele alan karşı görüşü örnekleyen bir metin için, bkz. "Türban Neyi Örtüyor?" Özel Sayısı, *Düşünce ve Eylem*, Sayı 5, 1998. Ayrıca kadın, İslam, devlet ve ataerkillik-konusunda karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, İst., Metis Y., 1997, 84-132; Oryantalist ve bunun suçortağı milliyetçi söylemde kültürel ve cinsel fark konusunu özellikle 'peçe' bağlamında irdeleyen ve Türkiye-Cezayir örneklerini de karşılaştıran bir kaynak için, bkz. Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler*, İst., Metis Y., 2002. Farklılığın ikilikler içinde sabitlen-mediği, karşılıklı etkileşim ve değişime açılabildiği bir demokratik ve çoğulcu kamusal alan perspektifiyle İslamcı kadın kimlik politikasını eleştirel olarak değerlendiren bir çalışma için, bkz. Fatmagül Berktay, "Kimlik Politikasının Sınırları ve İslamcı Kadın Kimliği," *Tarihin Cinsiyeti*, İst., Metis Y., 2003, 112-130.

8 "Çankaya Muhtırası," *Hürriyet*, 25 Kasım 2002.

9 Neşe Düzel, "Pazartesi Konuşmaları: Erdoğan Teziç," *Radikal*, 26 Temmuz 2004.

İlkin, üniversitenin kamu tüzel kişiliğine sahip olsa da devlet kurumu olmadığı ve üniversiteler özerk bir kurum olarak ele alındığında, eğitim meselesine yeniden nasıl bakmak gerektiği meselesi var. Bunu bir kenara bırakırsak, bu haliyle karar, eşit eğitim görme hakkı açısından hukukun üstünlüğü ilkesiyle ve temel adalet görüşü içeren kamu yararı düşüncesiyle de çatışıyor. Laiklik meselesini, çocuklarını yurtiçi ya da dışında okutamayan yoksul-muhafazakar emekçi ailelerinin örtünen kız çocukları üzerinde sürdürülen çok yönlü iktidar oyunlarını katmerleyerek mi çözeceğiz? Gündeme sıkça getirilen (gerekli yansızlık ve liyakatla) kamu hizmeti verenler ile alanlar arasında bir ayrım yapma önerisi, 'makul' bir gerekçelendirmeye dayanıyor. Ama, bir başka yönden bakınca, aslında kamu çalışanı aynı zamanda kamu hizmeti alandır, aynı kişidir. Asıl mesele, gerek devlet-toplum ilişkisindeki, gerekse toplumdaki 'yasak-zorla bastırma-sorumsuzluk-saygısızlık' kültürünü aşarak, ötekinin giyim kuşam, siyasi düşünce, inanç ve yaşam tarzına 'eşit saygı' gösterilmesi, özgür ve adil kurumlara sahip bir toplumda ortakça iyi yaşama arayışının herkesce içselleştirilmiş olabilmesidir.[10] Ama eleştiriye açık ve diyalogcu bir kamusal kültürü, özgürlük hakkını sadece kendimize yontarak ya da Eğit-Sen'leri kapayarak ve 12 Eylül'den beri içini çürüttüğümüz mevcut ilk, orta ve yüksek öğretimle mi sağlayacağız?

Habermas'a göre toplumsal kurumlar alanında modernlik, yurttaşların pratik söylemleri aracılığıyla oluşturulmuş ve ortak rızaya dayanan genel eylem norm-

10 Habermas, eşit yurttaşlar olarak tam tanınmanın iki saygı biçimi gerektirdiğine dair Amy Gutman'ın formülasyonunu alıntılar: (1) Cins, ırk ya da etnik köken gözönüne alınmaksızın her bireyin eşsiz kimliğine saygı; ve (2) kadınları, Asyalı-Amerikalıları, Afrikalı-Amerikalıları, Yerli Amerikalıları ve ABD'deki birçok başka grubu da içeren dezavantajlı grupların üyeleri tarafından, özellikle değer verilen ya da onlarla ilişkilendirilen etkinliklere, uygulamalara ve dünya görüşlerine saygı. Habermas, şöyle devam eder: Aynı şey Gastarbeiter (yabancı işçiler) ve Almanya'da ki diğer yabancılar, Sırbistan'daki Hırvatlar, Ukrayna'daki Ruslar, Türkiye'deki Kürtler, sakatlar ve eşcinseller vb. için de geçerlidir kuşkusuz. Saygı istemi, yaşam koşullarının eşitlenmesinden çok, ayrımcılığa maruz kalan grupların üyelerinin, içinde kendilerini tanıyabilecekleri geleneklerin ve yaşam biçimlerinin bütünlüğünün korunmasına yöneliktir. Normal olarak kültürel tanınmanın olmayışı, elbette, genel toplumsal ayrımlarla ilişkilidir ve bu ikisi birbirini güçlendirmektedir..." Habermas, 1996, 115. Füsun Üstel de, tarihsel olarak farklı süreç ve biçimler altında tezahür etse de Batılı Devletlerde gelişmiş olan ve sonuçta 'mümin yurttaş'ın statüsünü ve haklarını düzenleyen yöntemleri ikiye ayırıyor. Birinci yöntem; devlet tarafından ‚din ve ibadet özgürlüğünün' anayasal laiklik çerçevesinde garantiye alınmasıdır. İkincisi ise; devletlerin, göçmenler de dahil çoğunluk dini dışındaki dinsel toplulukların inançlarını ‚resmen tanımasıdır.' 'Resmen tanıma', her toplumun kendi tarihinin belirlediği farklı dinsel topluluklar ve özellikle de göçmenlerin sürdürdüğü yurttaşlık mücadelelerinin ürünü olmuştur. (Bkz. Füsun Üstel, "Mümin ve Yurttaş," *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Ank., Dost Y., 1999, 93-116). Türkiye açısından bakıldığında özellikle 1980'ler sonrası din üzerine tartışmaların arttığını; Sünni İslam'ın resmi yorumu dışında kalanlar, Aleviler ve diğer Müslüman mezhepler ve de gayri-müslimler'in öncesine nazaran toplum çapında daha çok kamusallaştıklarını, İmam-Hatipler, din eğitimi ve başörtüsü etrafında sürdürdükleri polemikle Sünnilerin, tanınmanın yanı sıra din ve ibadet özgürlüğü hakkı çerçevesinde kamu kaynaklarından eşit pay isteyerek Alevilerin ve Kopenhag Uyum Yasaları'yla kazandıkları haklarla gayri-müslimlerin kültürel tanınma yönündeki görünürlüklerine şahit olduk.

larının geliştirilmesine dayanır. Demokratik kamusal alan meselesine bu bakış, modernliğin öngerekleri olarak toplum, kişilik ve kültür olmak üzere üç düzeyde birden katılım ilkesini içerdiğinden, mevcut toplumsal yapı içinde politik denen alanla sınırlanan daha dar anlamdaki katılım anlayışı yerine kapsayıcı olan 'söylemsel irade oluşumu' anlayışını temel alır. Bu açıdan, eğer seküler bir kamusal kültürün gelişmesi, hakikaten iyi işleyen bir demokratik kamusal alanın temeli ve kaçınılmaz ürünüyse, olmayana ergi yoluyla tersini de söyleyebiliriz: Türkiye'de bireysel haklar ile yurttaşların kolektif özgürlükleri ve bunlar arasındaki 'içsel bağ' hakikaten yerleşebilseydi, sadece inanç özgürlüğü değil, devletin bölücülük tehdidi olarak algıladığı toplumdaki her türlü özgürlük ve adalet arayışının ve ifadesinin serüveni de başka türlü gelişmiş olacağından, geniş anlamıyla başka türlü bir kamusal kültürün ortaya çıktığını görebilme şansına sahip olurduk. Çünkü, sekülerlik ve onun hukuki ifadesi olan laiklik; özerklik, sivillik ve eleştirellikle akrabadır. Bu yüzden laiklik, devlet-din işlerinin birbirinden ayrılması anlayışından daha geniş biçimde ele alınmalıdır. Laiklik kamu erkinin sadece din ve mezheplerden değil, aynı zamanda sınıfsal-politik konum, etnik köken, toplumsal cinsiyet gibi nedenlerden kaynaklanan tüm farklı inanç, dünya görüşü ve yaşam tarzına ayrım yapmadan eşit davranılmasını gerektiren kamusal akıl ilkesiyle bağlantılıdır. Seküler bilinç, böylece, toplumsal meselelerin çözümünde diyaloğu mümkün kılan bir zihniyet ufku oluşturur.[11] Bu da iyi işleyen bir kamusal alanın harcı ve kaçınılmaz ürünüdür. Kamusal alanın genişliğinin verdiği güvence, toplumun öztanımının kamusal aklın ürünü olmasını ve kamusal kültürün, demokratik prosedürler ve pratikler dolayımıyla üretilmesini sağlar.

Resmi konuşmalarda anayasal hukuk devleti ilkesine dayanan bir kamusal akıl yürütülüyor; ama meseleye konulan 'artık çözüm yok' noktası, bu ilkenin ele alınışındaki sorunu gösteriyor: Kamusallık, hukuka indirgeniyor. Sanki, yurttaşları olmayan bir toplumda kamusal düşünce ve irade oluşumunun ana aktörü, hukuk üreten devlet gibi. Resmi görüş, kamusal alanı gözetmeyen bir cumhuriyetçi devlet ve politika anlayışına dayanıyor. Halbuki kamusal akıl liberal demokratik bir düzende parlamento ve anayasa mahkemelerinin ürettiği akılla sınır-

11 Seyla Benhabib, modernlikten ne anladığını modernliğin özünü oluşturduğunu düşündüğü üç temel özellikle açıklıyor: Birinci temel için, 'laiklik' ilkesini gösteriyor. Pozitivist biçimde değil, çoğulculukla ilişki içinde algılanması gereken laiklik ilkesi, değer alanlarının, yani din, bilim, estetik ve hukuk düşünce sahalarının birbirinden ayrılması anlamına geliyor ve Weberci 'kültürel ayrıştırma' ve 'dünyanın büyüsünün bozulmasıyla' bağlantılı. İkinci temel, bireyin kendi aklını ve vicdanını kullanarak akılcı ilkelere göre hareket etmesini anlatan 'özerklik' ilkesi: "Bu hem bilişsel özerklik hem de ahlaki özerkliği kapsar... Bireyin özerkliği ancak tartışmanın ve katılımın gerçekleşmesiyle elde edilebilir, birey özerkliğini kendi başına elde edemez. Özerklik kooperatif bir çalışmayı ve anlaşmayı da gerektiriyor." Üçüncüsü ise, akılcı bir eleştiriye tabi tutulan bütün toplumsal yaşamın, insanların kendi istek ve rızalarıyla bir araya geldikleri bir örgütlenme olarak görülmesini içeren, 'politik meşruiyet' ilkesidir. Bkz. "Seyla Benhabib'le Söyleşi," *Cogito*, Sayı 15, 1998, 137-138.

landırıldığında bile, bu aklı meşru yapan ilke, çağdaş bireysel haklar ve kamusal özgürlüklerin güvence altına alınması ve geliştirilmesidir. Habermas'ın kamusal alan ve demokrasi tartışması bu yüzden önemli: modern bürokratik devletin yasallığa dayalı rasyonelliğinin sınırlarını zorlamak; yasallığı, bir üretici güç olarak kamusal iletişimsel eylemin (eleştirelliğin ve dayanışmanın) rasyonelliğine tabi kılmaya çalışmak için.

'Anayasal bağlılık,' homojen bir kimlik atfedilen bir ulusun devletine değil, evrensel hukuk güvencesi altındaki yurttaşların iletişimsel uzlaşmasının ürünü olan özgür düşünce ve iradeye bağlılıktır. Bir 'halk,' Anayasasının esasını oluşturan değiştirilemez ilkeleri ve bu evrensel ilkelerin uygulanma tarzını, yine evrensel değerlere dayanarak kamusal tartışma konusu edebilir, yorumlayabilir ve hatta değiştirebilir.[12] Zaten, AİHM'nin karar gerekçesine dayanak olan 'takdir yetkisi doktrini' de, Habermas'ın dediği gibi, 'her hukuk sisteminin sadece temel hakların evrensel içeriğinin bir yansıması değil, aynı zamanda belli bir tarih ve yaşam biçiminin ifadesi' olduğuna işaret etmiyor mu? Bu açılardan aslında laiklik ilkesini, Habermas'ın demokratik-prosedürel bir kamusal alana işlerlik veren 'etik bütünleşme' ve 'politik bütünleşme' ayrımı ve bunların vazgeçilmez bağına ilişkin düşüncesi çerçevesinde ele almak, devlet katında oluşan iki kutuplu yaklaşımı aşmak açısından yararlı görünüyor.[13]

---

12 'Anayasal bağlılık' konusunda, bir sonraki dipnotta künyesi verilen Habermas'ın makalesine ve bu derlemenin ikinci kısmında yer alan Ece Göztepe'nin yazısına; 'kurucu iktidar' konusunda ise, Aykut Çelebi'nin yazılarına bakınız.

13 "...Her hukuk sistemi yalnızca temel hakların evrensel içeriğinin bir yansıması değil, aynı zamanda belli bir yaşam biçiminin ifadesidir. Haklar kuramı demokratik bir anayasal devletin yurttaşlarının genel hukuksal düzenlerinde bir 'iyi' kavramı öne sürmelerini yasaklamaz: Bu iyi yaşam kavramı, ya halihazırda paylaştıkları ya da politik tartışmalar yoluyla üzerinde anlaştıkları bir kavramdır. Ama bu anlaşma ancak, iyi yaşam açısından farklı bir öz-tanıma yönelmişler arasındaki tartışmalara izin veren ve bunları destekleyen açık iletişim yapılarına sahip, iyi işleyen bir kamusal alanın gelişmesine bağlıdır. Böyle bir kamusal tartışma ortamı, köktendinci (akıldışı) olmayan dünya görüşleri ve inançlar taşıyan, yani kendi istemlerinin yanılma payının da farkında olabilen ussal tarafların kendi geçerlik savlarını feda etmeksizin ötekileri, sahici hakikatler aramada eş-savaşçılar olarak karşılıklı tanımasını gerektirir. Herkes aynı zamanda farklı 'iyi' kavramları çerçevesinde bütünlenmiş etik toplulukların üyeleri olarak tanınmalıdır. Ama grupların ya da altgrupların kendi ortak kimlikleriyle etik bütünleşmesi, bütün yurttaşları eşit bir şekilde kapsayan soyut siyasal bütünleşmeden ayrılmalıdır. Yurttaşların siyasal bütünleşmesi ortak siyasal kültüre bağlılığı güven altına alır. Bu sonuncusu, anayasal ilkelerin ulusun tarihsel deneyimi bakış açısından yorumunda kök salmıştır. Siyasal tartışmalar bu ortak yorum ufku içinde, yani aynı anayasal hakların ve ilkelerin en iyi yorumu üzerinedir hep. Farklı yorumların bu ortak ufku, haklar sistemini yasal bir topluluğun tarihsel bağlamı içine yerleştiren anayasal bağlılık için sabit bir gönderme noktası oluşturur; böyle bir motivasyon bağı olmaksızın, özgür ve eşit bireylerin dinamik olarak kavranan bir birliğini yaratma tasarısının gerisindeki itici güç olmaz. Anayasal bağlılığın etik özü, bir alt-siyasal düzeyde etik olarak bütünlenmiş topluluklar karşısında yasal sistemin yansızlığını zedeleyemez. Tersine çokkültürlü bir toplum içerisinde birlikte yaşayan farklı yaşam biçimlerinin çeşitliliğine ve bütünlüğüne olan duyarlılığı güçlendirir. Ancak etik ve siyasal bütünleşme düzeyleri arasındaki farkı sürdürmek yaşamsal önemdedir. Eğer birbiri içine

Aslında buraya kadar daha çok Habermas'ın perspektifini kullanarak yazdıklarımız üstüne bir aydınger paftası koyup, üzerinde düşünmeyi sürdürebiliriz. Bu yeniden düşünme, şu cümleyle başlayabilir: "...Bizim kuşağımız yeni bir anayasa inşa edebilir. Şu istisna ile ki, bu bir 'anayasa' olmayacaktır."[14] Bu cümleden kalkarak şu soruları formüle edilebiliriz: Toplumsal emek temelli bir demokrasinin meşruiyet ilkesi olarak kamusal alan kavramlaştırılması nasıl yapılabilir? (Negt-Kluge ve Negri). Toplumsal emek eksenli bir anayasa vizyonu mümkün mü? (Antonio Negri) Böyle bir vizyonun, özyönetim biçimi açısından Habermas'ın radikal prosedürcülüğüne borcu olur mu?[15]

çökerlerse, çoğunluk kültürü devlet ayrıcalıklarını öteki kültürel yaşam biçimlerinin eşit hakları aleyhine gaspedecek ve onların karşılıklı tanınma istemlerini ihlal edecektir..." Jürgen Habermas, "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı," ***Çokkültürcülük***, der. A. Gutman, İst., YKY, 1996. Alıntılar 124-135 arasındaki sayfalardan derlendi.

14 Antonio Negri, "Kurucu Cumhuriyet," ***Birikim***, Sayı 79, Kasım 1995, 63-68. Bu konu, bu derlemenin 2. kısmının "Giriş"indeki 38. dipnot ve üstüyle bağlantılıdır. Ayrıca, Fordist devlet ve hukukun krizi, canlı emek gücü ve yeni bir kurucu iktidarın olanakları üzerine bir tartışma için bkz. A. Negri; M. Hardt, ***Dionysos'un Emeği***, İst., İletişim Y., 2003.

15 [Üçüncü baskıya not: Bugün yerleşik söylemde 'türban' olarak ifade edilen mesele, ilk kez 1968'de 'başörtüsü-irtica' meselesi olarak, Ankara İlahiyat Fakültesi öğrencisi Hatice Babacan'ın sınıfa başörtüsüyle gelip okuldan atılmasıyla adlandırılmıştı. O dönem, bu atılmaya karşı tüm öğrenciler boykota gitmiş ve dekan istifa etmek durumunda kalmıştı. 12 Mart döneminde sorun belirginleşti. 1973'te ortaokulu dışarıdan bitirmek isteyen öğrenciler geri çevrilirken, tesettürlü bir avukat da barodan atıldı. 12 Eylül'den sonra kurulan YÖK, başörtüsünü yasakladı. 'Türban' teriminin kamusal dile girmesi ise 1984'te "Türkiye'de irtica tehlikesi var" diyen Kenan Evren'e, Odalar Birliği'nde yaptığı konuşmayla "Üç dört öğrencinin turban takmasıyla irtica olmaz," diye yanıt veren Turgut Özal aracılığıyla oldu. Özal'ın bu konuşmasının ardından birçok ilde sınavlara örtülü girmek isteyen öğrencilerle okul yöneticileri ve güvenlik güçleri arasında çatışmalar çıktı; kısa bir süre içinde eylemler ölüm oruçlarına dek uzadı. 1987'de YÖK olağanüstü bir toplantı yaparak yüksek öğrenimde türbanı serbest bırakma kararı aldı ve TBMM bir yasa çıkararak kararı destekledi. Zamanın cumhurbaşkanı Kenan Evren bu yasayı veto etti. Meclis yasayı yürürlüğe sokmakta direnince, Evren kararı Anayasa Mahkemesi'ne gönderdi; mahkeme de kararı 1989'da iptal etti. Türbanlı öğrenciler, destekçileri ve karşıtları, sorunu gündemden neredeyse hiç düşürmedilerse de türbanın serbestleştirilmesi, 2013 yılına dek yasama gündemine getirilmedi. Refah-Yol Hükümeti olarak bilinen 54. Hükümet döneminde tırmanan kamplaşma ve 28 Şubat 1997 MGK toplantısında alınan 'irticayla mücadele' muhtırasından sonra, üniversite yönetimleri türbanı yasaklayan kararlar çıkardılar. Tartışmalar, ilki 2002'de işbaşına gelen AKP hükümetleri döneminde yeniden alevlendi. Nihayet 8 Ekim 2013'te, kamu hizmeti veren mekânlarda türban kullanımı, TSK, emniyet örgütü ile hâkim ve savcılar istisna tutularak, 61. Hükümetin "demokratikleşme paketi" olarak lanse ettiği ve anadilde eğitim, yaşam tarzı serbestisi, siyasal partilere verilen hazine desteği gibi konularda kısmi iyileştirmeler vaat eden düzenlemeler çerçevesinde -paketin yasalaşması beklenmeden- bir bakanlar kurulu kararıyla serbest bırakıldı. Anılan demokratikleşme paketi 1 Mart 2014'te yasalaştı: (www.tbmm.gov.tr/develop/owa/haber_portal.aciklama?p1=127990). Yasanın çeşitli konularda yaratacağı etkileri başlıklayan bir haber için bkz.: (www.hurriyet.com.tr/gundem/24817460.asp) *Bu dipnotu toparlamama yardım eden Bahadır Vurat'a teşekkür ederim.]

Erkek-devlet şiddetine karşı
İSYANDAYIZ!
em li hember şiddeta dewleta
mêri di nav raperînê de ne
25 KASIM KADIN PLATFORMU

38
Kamusal Alan Sahiden "Kamusal" mı?*

AKSU BORA

Kadınların ve erkeklerin kamusallıklarının farklı niteliği ile cinsiyetler arasındaki güç eşitsizliği arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir? Daha da önemlisi, bu farklı kamusallak tarzları, güç kazanma stratejileri olarak nasıl işliyor?

Hayatın bir kamusal bir da özel yönü olduğu fikri, Batılı siyasal düşüncede en azından on yedinci yüzyıldan bu yana merkezi bir yer tutuyor. Özellikle demokrasi tartışmalarında, bu ikili, en önemli kavramsal araçlardan biri. Kamusal alan–özel alan ayrımı, kendisinin de kaynağı olana liberal siyasal düşüncede, esas olarak iki ayrıma tekabül ediyor: devletin alanı/ toplumun alanı, ev alanı/ ev dışı alan. Her iki durumda da devlet tanımı gereği kamusal, aile, ev ve mahrem hayat ise yine tanımları, gereği, özel sayılıyor. Ancak bu iki ayrım arasındaki temel fark, sosyoekonomik alanda ortaya çıkıyor. İlk ayrıma, yani devlet/toplum ayrımına göre bu alan özel, ikincisine, yani ev/ev dışına göre ise kamusal alana dahil sayılıyor–ki Hegelci anlamda sivil toplum anlayışında ilk ayrım geçerli (Okin, 1991).

Bu kavram ikilisi, tüm bir düşünce tarihinin üzerine oturduğu birkaç yapıtaşından biri. İki ayrı alan varsa bu iki alanda iki ayrı kurallar seti kullanılacaktır, dolayısıyla iki ayrı iktidar biçimi ve iki ayrı iktidar odağının varsayılması gerekir – özel alan diğerkâmlığın, vericiliğin, duyguların, kabullenilmiş bir eşitsizliğin, informel ilişkilerin; kamu alanı ise adaletin, rasyonelitenin, sorumluluk ve hesap vermenin, eşitliğin, formel ilişkilerin alanı. İktidar odağı birinde baba, ötekinde devlet, birinde "doğal" yasalar geçerli, ötekinde insanların yaptığı yasalar... Demokrasi tartışmalarında bu kategorileştirmenin böylesi kritik önemde oluşuna şaşmamalı.

Devletin alanı/ toplumun alanı şeklinde tanımlanmış olan özel/kamusal alan ayrımına ilk büyük eleştiri, Marksizminkiydi. Marksist düşünce, ekonomi ile siyaset arasındaki ilişkilerin analizini yaparak bu ayrımın politik anlamını gösterdi. Demokrasinin gerçekleşmesi "kamusal alan" olarak görülen devlet alanında, yani siyasette olup bitecek bir iş değil, ekonomik mekanizmaların da hesaba

* Çok yararlandığım eleştirileri için Sevda Alankuş Kural, Tanıl Bora, Eser Köker ve Meral Özbek'e teşekkür ederim.

katılmasını gerektiren bir süreç olarak anlaşılmalıydı. Bu büyük eleştiri dalgası geçtiğimiz yüzyıl siyasal düşüncesine damgasını vurdu.

Özel alan/kamusal alan kavramsal ikilisine yönelik ikinci büyük eleştiri dalgası ise, ev/ev dışı alanlar arasındaki ayrımdan yola çıkarak, beklenebileceği gibi, kadınlardan geldi.

Kamusal–Özel Ayrımına Feminist Eleştiri

1974 yılında iki antropolog, Michelle Rosaldo ve Louise Lamphere'nin derledikleri bir kitap yayınlandı: *Kadın, Kültür ve Toplum* (Woman, Culture and Society). Kitabın girişinde, Margaret Mead'den bir alıntı vardı:

> "Bilinen tüm toplumlarda, erkeklerin başarı ihtiyaçları dikkate alınır. Erkekler yemek pişirebilirler ya da dokuma yapabilirler, bebeklere elbise yapabilirler ya da sinekkuşlarını avlayabilirler; ama bu tür etkinlikler erkeklere maledilmişse, o zaman tüm bir toplum, erkekler ve kadınlar, bu etkinliklerin önemli olduklarını düşünürler. Aynı işler kadınlar tarafından yapıldığında ise daha az önemli olarak görürler." (Mead, *Male and Female*, 1949).

Kitap içindeki "Kuramsal Genel Bakış" başlıklı giriş yazısında Rosaldo, kadınlarla erkeklerin etkinliklerine verilen değerin farklılaşmasının yanı sıra, erkeklerin kadınlar üzerindeki otoritelerini de vurguluyor, tüm toplumlarda, erkeklerin kadınlar üzerinde bir egemenlik kurmaları ve kullanmaları, kültürel açıdan meşru kabul ediliyor diyordu. 'Tüm kültürlerde var olan bu eşitsiz cinsel ilişkiyi yalnızca kültürel değerler değil, aynı zamanda iktidar ve otorite açısından da ele alıyordu. Kadınlarla erkekler arasındaki bu eşitsizlik, Rosaldo için bir ikililikten kaynaklanıyordu. "Kadınların 'domestik' yönelimleri ve çoğu toplumlarda esas olarak erkekler için ulaşılabilir olan 'kamusal' bağlar arasındaki zıtlığın sürekli tekrar eden psikolojik, kültürel ve toplumsal boyutlarıyla ilişkili bir kavramsal çerçeve öneriyordu.

Kamusal alan ve özel alan ayrımına dayalı model Rosaldo'yu kadınların konumunun bu ayrımın en zayıf, belli belirsiz olduğu toplumlarda en yüksek, ayrımın en katı ve değişmez olduğu toplumlarda ise düşük olduğunu söylemeye yönlendirdi. Ona göre kadınların kamusal alana girip kendi konumlarını düzelttikleri ya da erkeklerin eviçi alanı paylaştıkları toplumlar, en eşitlikçi olanlardı. Kadınlar doğurma ve beslenme yetenekleri nedeniyle "özel" alanda var olurlar, bu yetenekler, toplumdaki kadın ve erkek arasındaki farklılığı belirlerdi. Gündelik hayatın karmaşası ve rutini içinde kadınlar politik alandan uzaktırlar. Böyle bir ayrım, erkeklerin tüm toplumlarda daha fazla iktidar ve otorite elde edebilmelerini sağlıyordu (Aktaran Lamphere, 1993: 69).

Rosaldo'nun bu kavramsal çerçevesi, siyasal teoride kamusal alan/ özel alan kavramsal ikilisinin gücüyle birleşince, feminist teori için son derece kilit bir önem kazandı. Kadınlar, cins olarak toplumsal iktidarın ve mülkiyetin dışında tutuluyorlardı; bu ikincilleştirmenin en önemli desteği (ve meşrulaştırıcısı) kadınların özel alandaki etkinlikleriydi. Cinsiyete dayalı işbölümüne göre kadınlar yeniden üretim işlevleriyle sınırlandırıldıklarından, "kamusal" olanın uzağındaydılar. Bir yandan çocukların bakımı, evin döndürülmesi gibi faaliyetlere ayırdıkları zaman onları fiilen politik etkinliğin dışına çıkarıyordu, öte yandan da politikanın (ve genel olarak "kamusal" olanın) kadınları dışlayan yapısı, onların özel alana hapsolmalarını kolaylaştırıyordu. Bu teorik yaklaşımın elbette ki pratik politik sonuçları oldu: Feminist hareket, esas mücadele alanını "kişisel olan politiktir" sloganıyla belirginleştirdi. Bu slogan bir yandan kadınların tek tek yaşadıkları ve kişisel seçimler, aşk ya da bireysel uyuşmazlıklarla açıklamaya çalıştıkları ezilmenin politik bir anlamı olduğunu ifade ediyordu, öte yandan da iktidarın farklı odakları ve türleri olabildiğini gösteriyordu. Bir başka deyişle "kamusal alana dahil" konuların neler olduğu, yeniden gözden geçiriliyordu. Eviçi emeğinin görünür hale getirilmesi, cinsel şiddetin açığa çıkartılması, ailenin kadınlar açısından anlamının deşifre edilmesi... hep böyle bir hareket noktasından kalkılarak gerçekleştirildi.

Kamusal alanla özel alan arasındaki ilişki açığa çıkarıldı, erkeklerin her iki alandaki iktidarları arasındaki bağlantılar kuruldu. Bu alanlardan yalnızca birini temel alan bir kurtuluş hareketinin mümkün olmadığı gösterildi.

"Kamusal Erkek, Özel Kadın" Ne Kadar Gerçek?

Yetmişli yılların ortalarından başlayarak, ama asıl olarak seksenli yıllarda, feminist teori ve anadamar (mainstream) feminist politika, çok önemli bir eleştiri ile karşılaştı: Bu eleştiri, Üçüncü Dünyalı feminist kadınlardan geliyordu. Onlara göre, tıpkı liberalizmin "beyaz, erkek, burjuva" bireyinin gerçek dışılığı gibi, Batı Avrupa ve Amerikalı beyaz orta sınıf feminizminin "aileye hapsolmuş, üretimin dışında" kadını da kadınlığın çok küçük bir bölümünü temsil ediyordu.

Rayna Rapp'ın 1979'da *Signs* Dergisinde yayınlanan şu sözleri, bu eleştirilerin bir özeti niteliğinde:

> "Kendi deneyimlerimizin başkalarınınkini de içerdiğini farz etmeye devam ettiğimiz sürece Batı'nın Dünyanın kalanıyla ilişki içindeki gerçek tarihini yazamayız. Bizim kamusal/özel çatışmalarımız başka zaman ve yerlerde aynı biçimde olmayabilir. Eğer kategorilerimiz tanımını değiştirmek için mücedele ettiğimiz "kadınlık"ın ne olduğunu bağlam dışı bırakacak kadar genişse, kadınların özgül ezilmeleri belgelenemez. Tanzanyalı bir kadın çiftçi, bir Mapuche kadın lider ya da Amerikalı işçi sınıfından bir ev kadını

aynı eviçi alanda yaşamazlar ve toplumsal ayaklanmaların onlara hayatları üzerinde kazandırdığı iktidar aynı olmak zorunda değildir. Aynı anda hem farkları hem de benzerlikleri anlamak zorundayız ama bu benzerlikleri aynı basit kalıba indirgemeden."

Bu eleştiri, pek çok başka alanda güçlü bir biçimde ifade edilmeye başlanan Batı merkezcilik eleştirisiyle birleşti.

Yine Üçüncü Dünyalı feministlerin Batılı feministlere yönelttikleri bir başka eleştiri de, "geri kalmış" ülkelerin kadınlarını pasif kurbanlar olarak algılayarak "öteki"leştirmeleri ve kendi benliklerini böylelikle daha fazla güvenceye almalarıydı. Cinsiyetler arasındaki fiziksel ayrımlar –harem, çarşaf peçe gibi– Batılı (ve Batı eğitimi almış yerli) feminist kadınlarca ezilmenin ve pasifliğin işaretleri olarak algılanıyorve bu işaretlere kadınların özgürleşmesinde sembolik anlamlar yükleniyordu. Başka kadınları "kurban", kendisini "kurtulmuş" olarak görmek, onların toplumsal ve kültürel farkı kavramalarını tamamen engelliyordu. Kamusal alan/özel alan ayrımı, bu perspektifte kilit bir rol oynuyordu– kamusal alana girebilen kurtulmuş Batılı kadınlara karşı özel alanın fiziki sınırları içine hapsolunmuş sessiz Doğulu kadınlar... (Türkiye'de bu yaklaşımın çok sayıda örneğini görmek mümkün; hele ki kadınların siyasete katılımı tartışmalarını alevlendiği bu günlerde. Kamusal alana –ücretli çalışmaya ve/veya siyasete girmek kadınların ikincilikten kurtuluşlarının önkoşulu olarak görülüyor, "kadınların statülerini yükseltmek" olarak tanımlanan politik hedefe varmak, onların kamusal alana girişleri önündeki engellerin kaldırılmasından söz ediliyor. Bu durumda eğitimli, çalışan ve hele de bir biçimde siyasal bir etkinlik gösteren kadınlar zımnen de olsa kurtulmuş, köylü, gecekonduda oturan, eğitimsiz, ücretli işgücünün dışındaki kadınlar ise kurban olarak kabul ediliyor. "Kurtulmuş" kadınlar, kendilerine kurtarıcı misyonu biçmekte beis görmüyorlar– oysa mizamplili feminizm ortalığı sarmadan önce Türkiyeli feminist hareketin en hassas olduğu konularından biri, kurtarıcılık misyonuna soyunmamaktı).

Cynthia Nelson, erkeklere ait olan kamu alanı ile kadınların özel alanı arasında yapılan bu ayrıma yönelik eleştirisinde, Ortadoğu toplumlarına ilişkin olarak yapılan etnografik açıklamalarda bu ayrımın kadınların siyasetle değil evle ilgili oldukları fikrinden hareket ederek yeniden kurulduğunu söylüyor. Ona göre kadınlarla erkeklere ait böyle iki ayrı alanın varlığını varsaymak, Batılı toplumsal bilimcilerin kendi kültürel kategorilerini Ortadoğu toplumlarına empoze etmeleri ve bu toplumlardaki iktidar tartışmalarının böyle bir kategorisazyondan fazlasıyla etkilenmesi anlamına geliyor (Nelson, 1993). (Kadınların kurtuluşunun liberal kuram temelinde tanımlanmış kamusal alana çıkmalarına bağlanması ve politikaların bu hedefe yönlendirilmesini yeniden hatırlayın).

Batı'dan farklı toplumlara bakarken öncelikle "iktidar"ın ve "siyaset" in bu toplumlardaki anlamının ve işleyişinin anlaşılması gerekir. Rasyonel kurallara göre işleyen, çıkarların belli temsil mekanizmaları aracılığıyla ifade edilebildiği ve aleniyetin kural olduğu bir siyaset tasarımı bu toplumlar için ne ölçüde mümkündür? İktidarın anlamının sorgulanması, onun bir toplumsal kurum olmanın ötesinde, belirli bir toplumsal ilişki biçiminde algılanmasını sağlar. İktidar hiçbir zaman tek yönlü bir etki değildir, çift yönlü işleyen bir mekanizmadır. İktidar sahipleri ile üzerinde iktidar kurulanlar arasında yeniden ve yeniden müzakere edilen, değişen, bozulan, yeniden kurulan bir "uzlaşma" durumunu gerektirir- Deniz Kandiyoti buna "patriyarkal pazarlık" diyor (Kandiyoti, 1988). Öyleyse, cinsiyetçi sistemin iktidar mekanizmalarını anlamaya çalışırken kadınları iktidarın "öteki"si olarak görmek yerine onların iktidarla ilişkilerini, "pazarlık" güçlerini, bu ilişkideki dengeleri anlamaya çalışmak, daha anlamlı olmaz mı?

Böyle bir yaklaşımla ilerlerken kamusal alan -üretim- siyaset-devlet- erkekler/ özel alan- yeniden üretim-çekirdek aile- kadınlar biçiminde bir kategorileştirmenin işimizi kolaylaştırmayacağı açık (insan bu ikililerin büyüsüne kapılıp gidince yeniden üretimle ilgili olarak "eviçi üretim tarzı" gibi acaip kavramlar geliştirmeye kadar gidebiliyor!).

Peki, bu ikililerden vazgeçerken kadınlar ve erkeklerin farklı alanlarda/ mekanlarda yaşadıklarına ilişkin gözlemlerimiz ne olacak? Nereye bakarsak bakalım, herhalde ilk fark edeceğimiz, kadınlarla erkeklerin ayrı ayrı yaşadıkları olur. "Kamusal" olarak kabul edilen mekanlar, yani sokaklar, caddeler, kahvehaneler, vb. erkeklerle doluyken kadınları ancak belli alışveriş bölgelerinde görebiliriz. Böyle bir gözlem "kamusal erkek, özel kadın" tasarımına kuşkuyla yaklaşmamızı engeller mi?

Julie Marcus, İzmir'de yaptığı saha çalışması üzerine yazdığı *Farklılığın Dünyası*'nda kadınlarla erkeklerin ayrı mekanlarda var olduklarını, ancak bunun bildik anlamda bir kamusal/özel ayrımına denk düşmediğini, çünkü hem kadınların hem de erkeklerin kendi kamusal ve özel alanlarının olduğunu söylüyor. Örneğin sünnet töreni, hem kadınların hem de erkeklerin farklı biçimlerde katıldıkları, evde gerçekleşen bir kamusal olaydır... Bu koşullar altında ev tüm diğer kadınlara açık olduğu ve misafirperverlik tüm konukların ağırlanmasını gerektirdiği için özel değildir. Ev erkeklere kapalıdır, onların farklı bir mekanda toplanmaları gerekir. Mahalle arasındaki sokaklar ve diğer kadınların evleri de her ne kadar başka durumlarda hane çok özel sembolik bir merkez olarak biçimlense de, kamusal kadın mekanlarıdır. Cami, belli durumlarda erkeklerin özel mekanı, çarşı ise kamusal erkek mekanı olabilir (Marcus, 1992: 108-109).

Burada çok önemli bir soruyu sormak gerek: kadınların ve erkeklerin kamusal güçleri eşdeğer midir? "Sorunlara çözüm bulma" işi anlamında değil ama fark-

lılıkların birlikteliğini kurma, müzakere etme süreci olarak politika alanında bu iki kamusallığın gücü aynı mı? Pek çok işarete (iki cinsin mülkiyetle ilişkilerine, yasalara, egemen söylemlere, vb.) bakarak bu soruya olumsuz yanıt verebiliriz. Evet, kadınların özel alana kapatılmış kurbanlar oldukların doğru değil ama onların kamusal güçlerinin erkeklerinkiyle eşdeğer olmadığı da açık.

İki cinsin kamusallıklarının farklı niteliği ile bu güç eşitsizliği arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir? Yani kadınların kamusal alanının örneğin "kadınlar hamamı", erkeklerinkinin ise "memleket meseleleri" üzerine derin sohbetlerin edildiği kahvehaneler oluşu ile bu hiyerarşik ilişki ile nasıl birbirine bağlanıyor? Daha da önemlisi, bu farklı kamusallık tarzları, güç kazanma stratejileri olarak nasıl işliyor?

Bu soruyu yanıtlayabilmek için şu "kadınlar hamamı"nın nasıl bir şey olduğuna bakmamız gerekiyor. Kadınların kamusallıkları nasıl bir şeydir? Mahalle aralarında dedikodu yapmak, kabul günlerinde çörek yiyip çocuklarını çekiştirmek vb.den mi ibadettir?

Kandiyoti, kasabalarda yaşayan kadınların kabul günleri ile ilgili olarak yaptığı değerlendirmede Aswad'dan aktararak kabul günlerinin içinde bulunulan ortamın özelliklerine göre farklı toplumsal işlevler gösterebildiğini, kadınların etkinliklerinin erkeklerinkini toplumsal ve siyasal açıdan tamamlayıcı boyutlar kazandığını söylüyor. Kandiyoti'ye göre kabul günlerinin –ve kadınlar arası başka kamusallıkların– eğlence değeri, bu etkinliklerin toplumsal yan ürünlerini (örneğin hali vakti yerinde bir akrabanın işsiz kocaya iş bulmasını sağlamak gibi) gözden gizliyor (Kandiyoti, 1976-77: 56).

Nükhet Sirman da kadınların patriyarkal ilişkiler içinde güç kazanma stratejilerini ortaya koyduğu makalesinde, Söke ovasında küçük üreticiliğin hakim olduğu Tuz köyünde yaşayan kadınların kadınlararası ağlar içinde nasıl işgücü sağlayabildiklerini ve evliliklerin düzenlenmesinde nasıl kilit bir rol üstlendiklerini anlatıyor:

> "...kadınların bu şartlar altında (patriarkanın hakim olduğu toplumsal şartlar) hane/aile içindeki konumlarını güçlendirmek için yapabilecekleri birçok şey bulunmaktadır. Bunların en önemlisi, hareket alanını, bilgisini genişletmek ve özgüven kazanmak için köy toplumu içine girip hane dışında saygın bir kimlik edinme mücadelesine girmektir. Hanelerinde sözü geçmeyen kadınların örneğinde görüldüğü gibi, kadın çocuk doğurup yaşlanarak bu statünün sahibi olamaz; bunun için çalışmalı, diğer kadınlarla hane, aile ve mahalle düzeyinde ilişkilerini geliştirmelidir. Kadının verili koşullar çerçevesinde mümkün olduğunca bağımsız olabilmesi, bir yandan kocasının ailesi ve kendi ailesi ile miras gibi haklarını koruyarak mesafeli bir ilişkiye girmesine diğer yandan kendisine destek olabilecek komşu gelinlerle

dengeli bir yardımlaşma ve karşılıklı ziyaret bağları geliştirmesine bağlıdır" (Sirman, 1993: 273).

Esas olarak kadınların yürüttüğü bu toplumsal ilişki ağları kentlerin varoşlarında da son derece işlevsel. Jenny White, İstanbul'da fason üretim üzerine yaptığı çalışmada, Türkiyede toplumsal ilişkilerin "minnettarlık" (İndebtedness) olarak isimlendirdiği ilkeye göre kurulup işlediği söylüyor. Ona göre Türkiye'de fason çalışma ve küçük atölyelerde aile işgücü kullanımı çok başarılı olmuş çünkü bunlar toplumsal gruplara, özellikle de aile ve komşuluğa dayanıyor– bu gruplara aidiyeti ifade ediyor. Bu grupların düşmanca olduğu düşünülebilen kişisel olmayan ekonomik koşullar içinde güvenilir ekonomik ve toplumsal güvenlik sağlandıkları kabul ediliyor. Bu grupların uzun dönemi güvenilirlikleri ve esneklikleri, bu tür karşılıklılık ilişkilerinin açık uçlu doğasından kaynaklanıyor.

> "Birincil olarak aile ve komşuluk işgücüne dayalı ekonomi sektöründe ekonomik ilişkiler ve bu ilişkilerde içkin olan egemenlik ilişkileri, aile içindeki ilişkilere benzer kişisel bağımlılık, minnet ve karşılıklılık ilişkileri olarak gözden kaçar. Bu çoğunlukla iktidar ilişkilerinin bilinçsiz idaresidir ve açık ekonomik şiddetle bir aradadır. Ancak Bourdieu'nun ortaya koyduğu gibi, "sembolik şiddet stratejileri nihai olarak genellikle saf "ekonomik" şiddetten daha fazla ekonomiktir..." Türk toplumunda ekonomik ilişkilerin üzeri yalnızca küçük üretim çerçevesindeki karşılıklı toplumsal bağlarmış gibi davranılarak örtülür. Konuşulmayan (çünkü bilinçsiz olan) toplumsal değiş tokuş ve karşılıklılık kuralları, basit ve çıplak bir ekonomik işlem olarak görülebilen satın almadaki para değiş tokuşunu bile düzenler" (White, 1994: 87).

Komşular, hemşehriler ve geniş aile içindeki ilişkilerde ekonomik dayanışma ile aile ilişkileri iç içe geçmiştir. Evlenmeler bu tanımlı gruplar içinden yapılır, böylece ilişkiler pekiştirilir. Devlet güvencesinin, hemen hemen işsizliğin dönemsel değil sürekli hale geldiği bir toplumda yaşayan insanların "hayatta kalma stratejileri"nde aile ve diğer birincil grupların kilit bir yeri vardır. Bu nedenle bu grupları kamusal alanın yani ekonomi ve siyasetin dışına atmak mümkün olmaz. Kadınlar da böyle bir kamusallığın odağında yer alırlar. (Bu kamusallık tarzı elbette salt kadınlara has değildir ancak onların kurucu ve taşıyıcı oldukları bir tarzdır.)

Yalnız ekonomik "hayatta kalma stratejileri" değil, politik güç kazanma stratejilerinde de birincil grup ilişkileri çok önemli bir yer tutar. Rasyonel bir devlet yapısının yokluğu, hukuk kurallarının yaygın ve homojen bir biçimde uygulanmaması, vatandaş–devlet ilişkisinin kurallarının kişilerden bağımsız olarak geçerli olmayışı gibi nedenlerle, yerel ve merkezi iktidara yakın olmak, son derece

kritiktir. Bu yakınlık da genellikle hemşehrilik ve akrabalık gibi bağlar üzerinden kurulur.

Kadınların ekonomik hayatta kalma stratejilerindeki kilit rolleri, politikada yerini ikincilliğe bırakır. Evet, birincil grup ilişkileri çok önemlidir ama bu ilişki ağlarının aktif yürütücüleri burada kadınlar değildir.

Daha önce söz ettiğim kadınların kamusal alana girerek kurtulacakları fikri ve "kadınlar politikaya" çağrısı, bu noktada yeniden anlam kazanıyor. Kişilerüstü kuralları olan, rasyonel, adil, vb. klasik tanımlamalara hiç uymayan, (aslında basbayağı bir "tutkular alanı" sayılabilecek) bu kamusal alana, politikaya girmenin kadınlar için anlamı nedir?

Kadınlar, Politikaya!

Bu sorunun yanıtı, kadınlarla erkeklerin kamusallıklarının eşdeğer olmayışında aranmalı. Özel alana kapatılmış olmasalar da, toplumsal iktidar ilişkileri "müzakerelerinde", kadınların gücü erkeklerinkinden az, daha da önmelisi, bu gücün kendini ifade ediş, ortaya koyuş biçimi var olan "siyaset" ve "iktidar" tanımları çerçevesinde onların kayda değer bir "toplumsal güç" olarak hesaba katılmasını engelliyor.

Daha fazla kadının meclise girmesi çağrısı, meclise "çağdaş bir görünüm" kazandırmayı hedeflemiyorsa eğer (ki korkarım hedefleniyor), bu çağrıda kadınların bir cins olarak özgül çıkarlarının bulunduğu varsayımının içkin olduğunu düşünebiliriz. Öyle ya, kadınları parti farkı gözetmeksizin politikaya davet etmek, onların partileri yatay kesen bir çıkar grubu olduklarını kabul etmekten başka ne anlama gelebilir? Diğer yandan, böyle bir varsayımın tamamen hayali olduğunu düşünmemiz için elimizde haddinden fazla veri var: Başta politikacı kadınların kendi partilerine karşı mesafesiz tavrı ve başka partilerden kadınlarla aralarında hiçbir ortaklık yokmuş gibi davranmaları olmak üzere. (Bu koşullarda sekiz yerine yirmi kadının meclise girmesi kadınların geri kalanı için nasıl bir umut olacak? Bu yirmi kadının kimler olduğu, onları ne diye desteklememiz gerektiği vb. bir tartışmanın yeri burası değil ama herhalde bu tartışma yapılmadan "kadınlık bilinci" gereği böyle bir destek vermek en azından saflık olur!)

Tam burada, politikaya girip zirveye oturmuş bir kadının, Tansu Çiller'in kamusal alandaki varoluşuna ilişkin birkaç söz söylemek gerekiyor. Tansu Çiller, babanın kızı olarak politikaya girdi ve bu ilişki uzun bir dönem onun en büyük kozu oldu– acaba onun yerinde mesela Cavit Çağlar olsaydı Süleyman Demirel bir milletin bir de Tansu Çiller'in olur muydu? (Süleyman Demirel bir milletin bir de Tansu Çiller'in babası!) Bu sembolik aile ilişkisinin politikadaki anlamı neydi? Yalnızca bir "adamı olma"yı mı ifade ediyordu yoksa "siyasetin zirvesi"ni "koruyucu baba", "baba-kız kavgası", "başkaldıran kız", "cezalandıran baba" imgeleriyle

bir Yunan tragedyasına çeviren mecaz kamusal olanla özel olan arasındaki ilişkinin kadınlar açısından kuruluşuna dair başka anlamlara da işaret ediyor muydu?

Siyasetin Tansu Çiller'in gelmesiyle birlikte bir "büyülü dokunuş"lar, "dolu dolu gözler", "çelik tebessüm"ler diyarına dönüşmesinde habercilikle magazin arasında neredeyse hiç fark kalmayışından başka bir neden yok muydu?

Bu soruların yanıtlarını bulmak, kadınların politikaya bir "aileye mahsus" tabelası eklemek yerine özgül çıkarları olan bir toplumsal grup olarak görülebilmelerinin sağlanması için son derece önemli (Kadınların politikaya girdiklerinde erkekleştikleri yolundaki gözlemler bana hiç inandırıcı gelmiyor; dizlerinin altında tayyörler de giyseler, hatta belki kendileri unutmaya çalışsalar bile, kimse onların kadın olduğunu unutmuyor).

Öte yandan, kamusal olanla özel olan arasındaki ilişkinin kadınlar açısından bir başka biçimde kurularak "kadınların kişisel hayatlarında yaşadıkları ezilmenin politik anlamının açığa çıkartılması" diye ifade edilen feminist politikanın seksenlerin ortalarından beri alıp yürüyen gündelik hayat/bireysellik hezeyanından kendini sıyırıp çıkması da feminizm bir orta sınıf okumuş kadın hareketi olarak kaldıkça zor görünüyor.

Belki de durmadan hareket eden, değişen, dönüşen, yenilenen toplumsal ilişkilere daha yakından bakmak gerekiyor. Kadınların "geleneksel" kamusallık tarzlarına, güç kaçanma stratejilerine... Yalnız kadınların değil, formel politik alanın dışında kalan tüm kesimlerin, yani "aşağıdakilerin" yarattıkları kamusallık tarzlarına, kamusal mekanlara, dillere... Liberal kuramın tanımladığı ve sınırlarını çizdiği (kadınları ve tüm "aşağıdakileri" de dışında bıraktığı) kamusal alan tasarımını yeniden, bu kez kendi dilimiz, kendi tarzımız ve irademizce biçimlemek için.

KAYNAKÇA

Deniz Kandiyoti, "Toplumsal Değişme ve Kadının Yeri", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, Sayı 4/5, 1976-77, 56.

Deniz Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society*, Cilt 2 No:3 Eylül 1988.

Louise Lamphere, "The Domestic Sphere of Women and the Public World of Men: The Strengths and Limitations of an Anthropolojical Dichotomy", Caroline B. Brettell, Carolyn F. Sarget (der.), *Gender in Cross- Cultural Perspective*, (Perentice Hall, New Jersey), 1993, 69.

Julie Marcus, *A World of Difference- Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, Asian Studies Association of Australia, (Zed: Londra), 1992, 18-109.

Margaret Mead, *Male and Female*, 1949.

Cynthia Nelson, "Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World", Caroline B. Bretell, Carolyn F. Sargent (der.) *Gender in Cross Cultural Perspective*, (Prentice Hall, 1993, New Jersey).

Susan Moller Okin, "Gender, the Public and the Private" David Held (der.), *Political Theory*, T.J. Press, Cornwall, 1991.

Nükhet Sirman, "Köy Kadının Aile ve Evlilikte Güçlenme Mücadelesi", Şirin Tekeli (der.) *1980'ler Türkiyesinden Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1993, 273.

Jenny B. White, *Money Makes Us Relatives– Women's Labor in Urban Turkey*, University of Texas Press, Austin, 1994, 87.

39
Saklı Konuşmalar

ESER KÖKER

Bu metin, kadın kamusallığının farklılığının içinde taşıdığı unsurlardan biri, 'konuşabilirlik hali' üzerine düşünmek için yazıldı. Eğer kamusallığın kurucu öğelerinden biri konuşma ve tartışma etkinliği ise, kadınların konuşması, ifade tarzları, tanıma biçimleri, kendi kamusallıklarının içinde farklı bir anlam taşımakta mıdır? Ya da biyolojik ve toplumsal bağlantılarla örülü, belirlenmiş rollere, gönüllü olmayan bağlara dayalı, ortak bir tarihi paylaşmaktan kaynaklanan (modern öncesi) konuşabilirlik halinin, ortak bir deneyimin yaşanmışlığına, seçmeye dayalı, işi ve zamanı paylaşma ile bağlantılı (modern) bir konuşabilirlik halini hazırlamadaki sürekliliği ve süreksizliği, kadın kamusallığının farklılığının ortaya çıkmasına nasıl yardım edebilir?[1] Biz hep konuşuyorduk, 'kendi meselelerimiz' üzerinde... Buradaki konuşma hali, sırlarla, saklı tutulanlarla, gizlenenlerle örülü, mutfak köşelerinde, kapı ağızlarında konuşulanlara içkin bir gizlilik ve muhalefet stratejileriyle dolu konuşma, bu sırdaşlık hali, kadın kamusallığının belirleyici bir özelliği olabilir mi? Konuşmanın konuşma olmasıyla da beslenen geçici, çarçabuk buharlaşabilen, somut, anlık, kurgulu *muhalif ve saklı tutulan* hali, herkesin kolayca katılabildiği, kimsenin dışlanmadığı, açık bir hale geldiğinde farklılığını nasıl sürdürür? 'Başkalarını da ilgilendirir' olduğunda konuşma, başkalarını ilgilendiren üç yüz yıllık egemen konuşma pratiklerinden nasıl kurtulur?

Yukarıdaki sorulara mantıki bir bütünlük içinde yanıt arama çabamı zorlaştıran ilk kavramsal toslama, kadınların saklı konuşmalarını 'özel' alan içinden geçirmem ile ilişkilendirilebilir, ki bu, bir karşıtlık içermese de özel-kamusal ikiliği içinde konuşma hallerini de böldüğümü ve kadın kamusal alanı içinde konuşma geleneğinin çoklu bir biçimde yeniden üretilmesi anlamıyla politik bir mücadele gereğine işaret etmek istediğimi gösterir. O halde kadınların yaşam dünyaları içinde bu iki parçalılık, tamamen yadsınmak üzere kurulsa veya muhafaza edilerek sınırları yeniden gözden geçirilse de, belirleyici bir yere oturuyor. Feminist yazın, kadınların yaşam dünyalarının değişimine ilişkin değiştirici bilgi üretmek için, özel-kamusal alan ikiliğine dayalı bu kavram setine başvuruyor.

---

1 Modern öncesi ve modern yaşam tarzına dayalı belirlemeleri, bunları cemaat ve birey ilişkileri çerçevesinden çıkaran Marilyn Friedman'dan aldım. Bkz. Friedman, 1992: 104-105.

Kamusal-özel alan ikiliği üzerine feminist tartışma

Özel-kamusal alan ikiliğine merkezi bir yer tanıyan feminist bildirilerin temel derdi, yaşamın tümlüklü bir şekilde nasıl değiştirilebileceğine dair girişimin içinden çıkar. Yaşamın tümlüklü bir şekilde nasıl değiştirileceğine dair ilk sözler de 'aracılar'la hesaplaşma üzerinde yoğunlaşır. Aracılar; partiler, sendikalar, demokratik veya demokratik olmayan kitle örgütleri, yayınevleri, gazeteler, kitapçılar, üniversiteler, hastahaneler, mahkemeler ... orası ve orada olanlar ve hakim ilişkileriyle hesaplaşılması gerekenlerdir. Hesaplaşma stratejisi, donanımlı olunan ve yaşam bilgisinin engellenmemiş potansiyeline sahip olduğu düşünülen özel alanda biriktirilmiş kadınlık bilgilerinden çıkarsanır; sanki zamanın zembereği tersine döndürülmüş gibidir: baskıcı ve fesat diye bir kenara itilen, 'başkasını ilgilendirmez' denilerek sözsüzlükle lanetlenen, kamusal olan karşısında özel olan—belki de mahrem olan demek daha doğru—yaşam değiştirme politikasının işlenecek cevheri haline gelir, getirilir.

Kamusal-özel alan kavram setini dünyayı değiştirme tarzının nirengi noktası yapma girişiminin açtığı yolu, daha önceki değiştirme projeleri doğrultusunda açılmış bir başka yolun izlerine benzeten Okin, 19. yüzyıl Marksizminin ekonomik olan ile siyasal olan arasındaki dolayımları görünür kılması gibi, 20. yüzyıl feminizminin de siyasal olan ile özel olan dolayımlarını öne çıkardığını belirterek, 'neyin bana ait, neyin size ait olduğu'na ilişkin ortak konuşulabilirlik halinin liberal sınırlarının feshi ile değişim politikası önünde bir engelin kaldırılışının altını çizer (Okin, 1991: 75-76).

Ortak konuşabilirlik haline getirilen liberal sınırlar, 17. yüzyıldan bu yana Batı siyasal düşüncesinin gelişimini ve yaşam pratiklerini inceleyen Carol Pateman'ı izleyerek söylersek, kamu ve özel alan ayrımının dayandığı cinsiyetçilikten kaynaklanmaktadır. Liberal anlayış, baba otoritesi ile siyasal otoritenin türdeş olduğunu ve birbirine bağlılığını reddeder ve ilkesel olarak verasete ya da atfedilen statülere dayalı toplumsal hiyerarşi ve siyasi uygunluk kurallarını bir yana koyar. Liberal anlayış, tüm bireyler için eşitlik ve özgürlüğe ilişkin tanımlarını,—her ne kadar liberal teorisyenlerce kavramsal netlikle ifade edilmezse de—[2] herkesi bağlayıcı kural geliştiren siyasal toplum (devlet/kamu alanı) ile 'özgürlüğe müdahalenin özel bir doğrulama gerektirdiği' sivil toplum (toplum/

2 Okin, liberal politik kuram içinde özel-kamusal ikiliğinin muğlaklığını şöyle ifade etmektedir: "Birinci muğlaklık, terminolojinin, her birinin kendi içinde değişkenleri olan en az iki ana kavramsal ayrımı işaret etmek amacıyla kullanılmasının sonucudur. 'Kamusal/özel,' hem devlet ve toplum ayrımını (kamusal ve özel mülkiyette olduğu gibi) ve hem de ev içi olmayan ile ev içi olan ayrımını anlatmak için kullanılmaktadır. Bu ikiliklerin hepsinde devlet (paradigmatik olarak) kamusal ve aile, ev içi ve mahrem hayat da (yine paradigmatik olarak) özeldir. İkisi arasındaki can alıcı fark, aradaki sosyoekonomik alanın (Hegel'in deyişiyle 'sivil toplum'un) birinci ikilikte 'özel' kategorisinde ama, ikinci ikilikte 'kamusal' içinde yer almasıdır." bkz. Okin, 1992: 68-69.

ev içi alan/özel alan) karşıtlığı esasında kurar. Pateman, ev içinde özgürlüğüne müdahale edilenleri görmezlikten gelen bu anlayışın, hane reisi erkek özgürlüğünü, kurumsal ve yasal olarak iki yüz yıllık bir süreç içinde geliştirdiğinin altını çizmektedir (Pateman, 1987: 104 vd.).[3] 'Görmezlikten gelme'nin kastiliği üzerine geliştirilen kamusal/özel ikiliğinin eleştirisi, öncelikle bu tavrın nedeni üzerinde durur. Görmezlikten gelmenin mümkün kılınması, liberal kuramın 'bir kadın doğası' mistifikasyonu yaratması ile mümkün olabilmiştir. Kurgulanan bu kadın doğası, kadınların türün üremesinde oynadıkları rolle ayrıntılandırılmış, 'bağımsız' hareket etme, karar alma ve düşünme yeteneklerini sahiplenemeyecekleri ve dolayısıyla ortak akıl oluşturma sürecine ancak sınırlı zamanlarda ve durumlarda katılabileceklerine ilişkin gerekçe, doğurma süreciyle bağlantılandırılmıştır. Kadını ortak akıl oluşturucu insan olarak kabul etmeyiş, bir yandan siyasal insan kategorisini erkekler arası ilişkilerden doğan unsurlar aracılığıyla kurarken, diğer yandan aileyi de yalnızca hane reisi erkek aracılığıyla temsil edilen bir kurum haline getirmiştir (Pateman, 1993: 144-145). Böylelikle, ev içi yaşam ile siyasal yaşam arasında bir zıtlık türetilmesine zemin hazırlanmış, erkeklerin ortak kurallar aracılığıyla birbirlerine bağlandıkları siyasal/kamusal yaşam ile sorgusuz sualsiz, hesap vermeden, tartışmadan, seçime dayanmayan eviçi yaşamların resmi çizilmiştir. Özel alanın bu erkek tanımı, 'toplumsal yaşamın erozyonlarına karşı savunulması,' kişisel gelişimi besleyici bir uzamdır (Phillips, 1995: 139). Bu, yanlı siyasal olan ve özel olan tanımlarına karşı feminist eleştiri, öncelikle, diğerine bir tarihsel-toplumsal konum yaratma yoluna giderek gayri-şahsi insana bir beden kestiriminde bulundu ve bu kestirimde erkek olmanın doğal değil, ortak akıl aracılığıyla kurulu olduğunu varsayan liberal düşüncenin, kadını 'doğal' kabullenmesinin politik bedelini ortaya koydu: liberal düşüncenin siyasal projesi olan demokrasinin işlemeyişi.[4]

Son üç yüz yılın taçlandırılan demokrasi anlayışına bir yüzyıldan beri geliştirilen feminist eleştirinin temel şiarı, insanların yaşam dünyalarındaki ilişkilerin varlığının sorgusuz sualsiz kabulünün demokrasi idealiyle çeliştiğinin görünür kılınmasıdır, ya da başka bir deyişle, kişisel olanın politik olduğudur. Burada politik olana yüklenen anlam, sözü edilebilirlikle-eşitsiz olanı tanıma ve görünür kılma ile değiştirebilirlik arasında belirlenir. Sözü edilebilirlik, toplumsal ilişkilerin karşılıklılık—mütekabiliyet—esasında kurulduğunun varsayılmasıyla ilişkilidir.

---

3 Liberal kuram içinde ikiliğin konumunun ayrıntılı bir incelemesi için, bkz. Pateman, 1988.

4 Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti* kitabının "Kamusal Alanlar, Özel Yaşamlar" bölümünde, farklı tartışma düzeylerinde demokratik pratiklerin tıkanıklığı ile kadınların özel yaşamları arasında ilişkileri 'demokrasi sorunu' çerçevesinde irdelemektedir. Bu irdeleme tarzından yola çıkarak 'işlemeyiş' sorununa gönderme yaptığım yerde ilgili bölümün tamamına atıfta bulunuyorum. Bkz 1995: 120-156.

"Toplumsal ilişkilerin her aktörü, diğerinin tutumlarını dikkate alıp eşdeğer nitelendirerek ortak anlayışın ve özgür bir anlaşmanın temelini atar" (Gould, 1989: 67-68).

Ortak anlayışa ulaşmanın ve özgür bir anlaşmanın temeli, diğerini veya diğerlerini tanıma, dikkate alma, taraf olma, başkasına ait olanı fark etme girişimiyle ilişkilendirme, (serbest seçime dayalı) bireysel farklı tutumlar ve (çoğunlukla kurumsal olmayan) insanlararası ilişkilerden hareket etmenin mümkün kılınmasıydı, ki bu bir yandan politik olanın tanımını değiştirmekte kullanılan çözümleme, diğer yandan da politik olan ile özel olan arasındaki sınırları zorlama girişimiydi.

Politik olanın 17. yüzyıl esprisine sadık kalarak geliştirilen modern yorumu, ortak aklın aracı olarak kabullenilen kararların nasıl, ne şekilde, kimler tarafından alınacağı sorunsalıyla belirlenmişti. Bu da politik olanı, gündelik yaşamdaki deneyim ve tecrübeden türeyen biz ve bizlik haline ilişkin biçimler içinde; ve toplulukların ortak iyisini bulma girişimi olarak yorumlamayı geriye itmişti. Bunu kolaylaştıran etken, modern kapitalist toplumların karmaşık ve kalabalık 'bizler' içermesiydi. 'Biz'in çıkarlarının ortak bir payda altında toplanabilmesi, ve 'biz'lerin ayrıştırılması toplumun 'düzeni' ve devletin 'tekliği' ile burjuva sınıfın bekası için kenarda tutulmalıydı. Kenarda tutma, baskı altındaki sınıfların, cinsiyetlerin, ırkların yaşam dünyalarının ve onların birbirlerine bağlanma tarzlarının görünmez kılınarak ihmal edilmesi anlamına gelmekteydi. Bu ihmal, yeni, topyekûn, tek ve türdeş bir bağlantı biçimini (erkek kardeşlik ögeleriyle kurulu vatandaşlık kavramında içerilerek paylaşılan, kamusal olan, tartışmaya dayalı bir alışveriş kanalı olarak adalet anlayışını) kurmayı ısrarla vurgulamaktaydı. Oysa, yaşam deneyimlerinin çokluğunu, tecrübelerin keşişme noktalarını, insanların birbirlerine bağlanma biçimlerini, dayanışmalarını, acılarını ve yoksunluklarını, insanî anlama duyarlılığının temeline yerleştiren feminist yazarlar, politikanın yeniden anlamlandırılması girişimini gündelik yaşamın bilgisine dayandırdılar. Bu dayanak esasında, gündelik yaşam pratiklerinde oluşan 'biz'in ortak iyisi üzerinde tasarımlar geliştiren feminist eleştiri, politikanın modern anlamını sorgulamakta ve böylece bu, 'modern' anlamın dayandığı politik olan-kişisel olan ayrımının keskinliğini de etkilemekteydi. Kendini gerçekleştirme, mükemmelleştirme, kendi üzerine düşünümlü (self-reflexive) olma halinin modern anlamda politik olanın dışında kabul edilişini, liberal haklar dizgesinin başında yer alan ifade özgürlüğüne ilişkin pratiklerde görebiliriz. Bu, Pateman'dan örnekleyecek olursak, erkek iktidarının kadının kişisel alanını baskı altında tutuşu, şiddete uğramış kadınların sözünün polis ve mahkeme kayıtlarında dikkate alınmamasıyla açıklık kazanmaktadır (Pateman, 1989: 10 vd.).

Modern anlamda politik olanda gizlenerek içselleştirilen erkek iktidarının baskıcılığına dayalı 'liberal' haklılaştırmayı ve feminist eleştiriyi 'politik olan'ın yukarıdaki parametreler esasında yeniden kurma girişimlerine bağlamayı tümüyle reddeden Kate Millet ise, öncü çalışması *Cinsel Politika*'da, kişisel-politik veya kamusal-özel ayrımının yoksaymaktadır (Millet, 1973). Millet'in yapıtında, iktidar mekanizmalarının tüm tarih boyunca kadının varlıksal konumunu yok etmeye yönelik politikalar üreten devrevi yapılardan ibaret olduğu, modern anlamda politik olanın bu bakımdan özde bir farklılık taşımadığı yönünde bir anlatı kurulmaktadır. Millet'in çalışması aracılığıyla feminist yazında, kişisel olan-politik olan ikiliğinin yok edilmesi gerekliliği meselesi üzerinde biraz daha durmak mümkün olabilir. Kadınlar üzerinde baskı kuran iktidar mekanizmalarının toplumsal yaşamın her yanını sarıp sarmaladığına işaret eden "kişisel olan politiktir" sloganı, feminist kampanyalarda kadın bedeni üzerinde kurulan tahakkümün gösterilmesine, aile içi şiddetin de bir şiddet türü olarak nitelendirilmesine, ev içindeki ücretsiz emeğin hesaplanabilir olmasına, ev içindeki cinsiyete dayalı işbölümünün toplumsal işbölümünü belirlediğine, çocuk ve yaşlı bakımının niteliği üzerinde yeniden düşünmeye aracılık etti. Bu düşünme biçiminin geliştirilmesiyle kadınların toplumsal tarihin çeşitli dilimlerinde farklı baskı ve tahakküm tarzlarına tâbi oluşları resmedilirken, eş zamanlı olarak yürütülen çalışmalarla modern toplumlarda iktidar örüntüsünün kurumsal her yapıtaşının cinsiyete dair eşitsizlikleri barındırdığı da gözler önüne serildi. Çok bilineni yeniden tekrar edecek olursam, ulusal meclislerden sendikalara, işyerlerinden meslek odalarına kadar kamusal yaşamın her hücresine sinmiş olan cinsiyetçilik, kadınların özel yaşamlarıyla ilişkilidir. 'Kadınların kamu yaşamına katılımını engelleyen,' 'özel hayatların yaşanma biçimi' ise, kadınların özel hayatlarının yaşanma biçimine içkin olan şiddet, itaat ve tanıma anlayışları da modern ataerkil politik kavrayışın sonucudur.

Kamusal-özel ikiliğinin reddine ya da kişisel olan her şeyin politik olduğunun ilanına giden feminist görüşlerin, modern toplumlardaki tahakküm ve baskı mekanizmalarının eleştirilerindeki haklılık payını teslim eden Anne Phillips ise, kişisel olan ile politik olanın 'aşırı benzeştirilmesinin,' 'kadınların güçsüzlüğünün, boyun eğmelerinin ve bağımlılıklarının kendi içindeki' önemini gözönünden kaçırdığını vurgular. Philips, kişisel olan ile politik olanın aşırı benzeştirilmesi yoluyla, aynı zamanda kendi üzerine düşünmenin bir alanı olan özel hayatın bu olumlu yanını tehlikeye atmaya değip değmediğini sorgular:

> "Kişisel olanı politik olanla tamamen aynıymış gibi ele alırsak, hayatlarımızın mükemmelleştirilebileceğine inanma (bu inanç asılsız çıktığında gelen tüm mutsuzluklar da dahil) ve bunu yapma sorumluluğunu başkalarına havale etme riskiyle karşı karşı kalırız" (Phillips, 1995: 138).

Ayrıca yazara göre, ikiliğin reddi, kendini mükemmelleştirme girişimleriyle örülü kadınların dünyası kuruluncaya kadar, yaşanan dünyanın ataerkil düzenine karşı topyekün bir geri çekiliş tavrını sürdürmeye de gerekçe oluşturabilir. Böylece burada liberal demokrasinin gözden geçirilmesi gereği, hem özel alana ait olduğu esasında kurulan kişisel gelişme hakkının önemli addedilmesine, hem de politik olanın toplumsal ilişkiler içinde ayrı ve farklı bir mücadele alanı oluşturduğunun tespitine bağlanmaktadır.

Kamusal-özel ikiliğinin korunmasının kadınların iyi yaşamı için potansiyel olarak olumlu unsurlar içerdiğini göstermeye çalışan J. B. Elshtain'a göre, modern dünyanın baş etmesi gereken önemli bir sorun, özel alanda sözleşmeci ilkelerin kök salmasıyla mümkün olabilecek iyi yaşama ilişkin beklentilerinin, akılcılığa dayalı politik olan tarafından tahrip edilmesi; çıkar esasında örgütlenmiş politikanın kişilerin mahrem ilişkilerine kadar nüfuz ederek, karşılıklı anlayışın, ortaklığın, basiret, şefkat ve sevginin var olabilme koşullarını ortadan kaldırmasıdır. Elshtain, refah devletinin bölüşüme dayalı politikalarını üzerine inşa ettiği temel ilkelerin modern anlamda politikanın çıkarcı kurgusunu aile alanına dek yaygınlaştırma sonucuna vardığını belirtir ve bu anlamda kişisel olan-politik olan ikiliğinin yok edilmesini 'baskıcı' olarak niteler. Kadınlar için daha iyi yaşam beklentilerinin geliştirilmesini, 'muhabbet ve karşılıklılık' ile örülen aile içindeki pratikler ile ilişkilendirir (Eishtain, 1981: 202-227, 356 vd.). Elshtain'in metnini, erkek egemen politika yapmanın biçimleri ve koşulları üzerine bir uyarı niteliğinde okuyan Phillips'le birlikte düşünecek olursak, ancak iyi annelik, iyi komşuluk ... pratiklerinden politik olan için bir kılavuz devşirilebilir.

Kişisel-politik ikiliğinin korunması çerçevesinde yeniden tasarlanan politikaya taşınacak bir başka unsur da kişilik haklarının yorumu yoluyla savunulmaktadır: Kişisel hakların sınıflandırılmasında var olan ataerkil liberal belirleyicilik, 'eve ait hayatın iş ve organizasyonuna karşı sorumluluk taşımayan bir bireyin perspektifi'ne dayandığından, kişisel hakların hukuki bir dile dönüştürülmesinde aile içindeki diğer bireylerin gizlilik, yalnızlık, yoğunlaşma ve yaratıcı yetenekleri geliştirme gibi istekleri dikkate alınmamıştır. Mademki kadınların da yaratıcı yeteneklerini geliştirme özgürlüğünden, kadınların da gizliliğe duyduğu gereksinimden söz ediyoruz, o halde, 'kadınlardan zamanlarını ve olanaklarını herkese sunma beklentisi' üzerine inşa edilmiş olan kişisel haklar kavramının eleştirisi ile yetinmeyip, hukuksal düzeneklerin içine kadınların özel alanlarını koruyucu yeni bir kişilik hakları tanımını yerleştirme gereğinin de altı çizilmelidir (Okin, 1992: 84-87).

Gerek kişisel hak havramına, gerek modern politikanın tarzına yöneltilen eleştirilerle kurulan, kamusal-özel ikiliğinin korunmasına ilişkin görüşleri ortak kesen temel ilgi, liberal politika anlayışında içerilen kuram ve pratiklerin eleş-

tirisinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, sözü edilen ikiliğin korunmasıyla ilgili görüşlerin bir kısmı da kamusal/politik olanın yeniden yapılandırılması sorununda odaklanır. Kamusal/özel ayrımının korunmasına yönelik liberal vurgu, modern kapitalist toplumlarda, politik olanın işleyiş biçimlerine gönderme yapılarak kurulmuş eleştirilerden destek alarak, politik olanın yeniden olumlanması ile ilişkilendirilir. Politik olanın modern toplum içinde özerk bir alan ya da özel bir etkinlik türü olduğuna dair göndermelerle beslenen metinleriyle feminist yazarlar, demokratik ideallerin ve işleyiş biçimlerinin gözden geçirilmesi bağlamında, politik topluluğun kurucu ortak ilkelerinin yeniden oluşturulması sorunu üzerinde dururlar: Modern kapitalist toplumlarda politik yaşamın sönüklüğüne ilişkin eleştirilerle başlayan metinler, modern toplumların heterojenliğini yansıtan, farklılıklara dayalı bir politika açısından, demokrasiyi seçme ve hükümet etme dinamikleri içerisine sıkıştıran temsilî mekanizmaların dar sınırlı niteliğini vurgulamaktadırlar.

Bu bağlamda, politika yapımını zorlaştıran yönelimlerden bir diğeri de, eşitsiz yapılanmış bir toplumda, toplum üyelerinin kendi 'özel' dertlerini bir yana bırakıp herkesin genel yani 'kamusal' olanla 'eşit,' bu anlamda 'türdeş' vatandaşlar olarak ilgilenmesini talep eden politika anlayışının, kaçınılmaz olarak 'ayrıcalıklı olanların hakimiyeti' ile sonuçlanmasıdır. Ayrıcalıklı olanların hakimiyetini kırma girişimi olarak politika, tek ve türdeş bir düzlemde değil, farklı eğilimlerin ayrıcalıkların sorgulanması anlamına gelecek bir biçimde karşı karşıya geldiği ve 'onlarla ortak ve paylaşılan sorunlarımızı halletmek zorunda olduğumuz'da ortaya çıkar. Farklılıklara ilişkin 'bu dikkate alma zorunluluğu, politika ile uğraştığımızda ve dolayısıyla da başkalarıyla tartışmaya girdiğimizde ve hakça ve adil bir karara vardığımızda' gerçekleşir (Phillips, 1995: 153). Politikanın böylesi kabulü, 'politik olanın paylaşılan ırksal ya da cinsel baskılanma deneyimlerinin yönlendirdiği kimlikler yerine, ortak amaçlar için örgütlenme aracılığıyla ortaya çıkan, kesinlikle siyasal ittifakları vurgulayan argümanlarla birlikte' hareket etmeyi beraberinde getirdiğini benimsemek anlamına gelir (Phillips, 1993: 86).

Yukarıdaki cümleleri, gündelik hayatın demokratikleşmesi, işyerinde ve aile içinde demokrasi kavramları ile birlikte örülen katılımcı demokrasinin sınırlarının ötesine geçildiği ve radikal demokrasi için kurucu ilkeler üzerinde tartışıldığı biçiminde de okuyabiliriz. Ancak burada kurucu ilkeler sözü üzerinde durmak gerekmektedir. Politikanın farklı olanı dikkate alma zorunluluğuyla temellendirilmesi ve böylece tanıma pratiklerine dayandırılması, aslında, politikanın eylem stratejileri içinden çıkması yüzünden, kurucu ilkelerin genelleştirilmesini engellemektedir.[5]

---

5 Metinde yer alan ve politikanın gruplararasılığına ve eylem stratejilerine dayandırılmasına ilişkin görüşler, Young, 1990: 157-191 ve Phillips, 1993: 82-87'den derlenmiştir.

Yine yukarıdaki satırlar, kadın kamusal alanı içinden politik olarak hareket edilebileceğine dair bir tasarımı da kendi içinde taşır. Bir kadın kamusallılığından söz edilebilmesini mümkün kılan, kadınların toplumsal kimliklerini oluşturma biçimlerinin homojenliği değil, farklı kadın gruplarının deneyimlerinin ve ortak ilgilerinin karşı karşıya gelmesidir (Fraser, 1990: 56-80). Kadın kamusallığı, farklı ve birbirlerini dikkate alma zorunluluğu içinde hareket eden ortak bir anlayış geliştirmekten ziyade, farklı ilgiler arasındaki gerilime dayalıdır.

Bunca sözün ardından hâlâ konuşamadığımın farkındayım. Ama kabaca söylemek istediğim, politik olarak işleyen bir kadın kamusallığından söz edebilmemizi mümkün kılan, kadınların farklı ilgilere ve farklı çıkarlara sahip bulundukları ve bu ilgi ve çıkarlar üzerine kurulu söylemler aracılığıyla birbirlerine bağlandıklarıdır.

Kadın kamusallığı, konuşma ve politika

Kadın kamusal alanı da elbette konuşma aracılığıyla kurulur. Belki diğer çoğul kamusal alanlardan daha yoğun bir biçimde konuşabilirlik hali üzerine düşünümle birlikte şekillendiğinden, ya da başka bir deyişle, politika yapabilme konuşabilirlik hali ile ilişkilendirildiğinden, kadın kamusallığında konuşma, müzakere etme biçimlerinin ötesinde bir anlam taşır. Öncelikle belirtmem gerekir ki, kadın sözünün engellenmişliğine ilişkin bir bilgiyi gündelik deneyimleri içinde bulanlar, konuşabilirlik halinin önündeki engellere duyarlı oldular ve sözü engelleyen iktidarın görünürlüğü üzerinde durdular: uzman ya da bilimsel konuşmanın egemenliği, şive, lehçe, deyiş, telaffuzların toplumsal yan anlamlarından sızan eşitsizlikçi kabuller, hitap ya da seslenme biçimlerine içkin cinsiyetçi örüntüler, görünmez kılınan farklı kadın sözlerinin çeşitliliği...[6] Konuşma dilinin cinsiyete dair bölünmüşlüğünü konu alan bir dizi çalışma, bir kültürden diğerine, zamanlararası farklılık gösterse de, sınıf, ırk, statü düzlemleriyle kesişen iki cinse ait farklı biçimlerin üzerinde durmaktadır.

Konuşma biçimlerinin farklılığını akılda tutarak, konuşmanın kendisine yüklenen anlamlar da modern toplumlarda cinsiyete göre ayrışmıştır denilebilir. Konuşmanın anlamlılığına ilişkin söz akışına Arendt'in sözün insani bir aradalık için anlamlılığını dile getirişiyle başlayabiliriz: Konuşma, insanların birbirlerine hesap vererek yaşamalarının gereğinden ürer. İnsan topluluğunun ortak kararlarından şiddeti ve zoru dışlayan şey, birlikte sürdürülen eylemler üzerine konuşur olma durumudur. İnsanların, farklılığı ve çoğulluğu tanıyarak ortak eylemde buluşabilmelerinin yolu olan iknaya yönelmeleri için kelimeler gereklidir. Konuşmak, "farklılık olgusuna tekabül eder ve insanın çoğulluk durumunun,

6 Kadın konuşmasının tahakküm altına alınmasına ilişkin biçimler için bkz. Trömel- Plötz (Hrg.), 1989.

yani eşitler arasında farklı ve emsalsiz yaşamın fiilleşmesidir." Konuşmanın belirgin niteliği, 'ifşa edici' olmasıdır. Bu ifşa edici niteliğiyle konuşma, konuşanların 'kim'liklerini bir aradalık durumuna bırakmaları ile gerçekleşir. Eski Yunan siyasal düşüncesinin ışığında anlamlandırılmış bu konuşma tanımlayışının izleri, modern dünyada silinmiştir. Çünkü, Arendt'in savlarına göre, konuşma ve eylemde fail dışlanmış ve konuşma 'son derece yararlı bir iletişim aracı' haline dönüştürülmüştür (Arendt, 1994: 244-247).

Konuşmada ya da sözlü anlatımda farklılıkları söylemeye izin verici yan nedir? Konuşma tarzı, ya da sözlü anlatım tarzları; ekleyerek, çoğaltarak anlamın belirlenmesi için yardımcı olarak canlandırmaları içerir; bol tekrarlar, konuşanın dinleyicisini konuşmaya katmak gereksiniminden kaynaklanır; duygudaşlık ve katılımcılık esasında anlam paylaşılır, konuşan anlamlandırmak istediğiyle sözler aracılığıyla birleşir, anlamıyla ve karşıt anlamlarıyla mücadele eder; anlamın onaylanması önünde tanım bırakmaz, anlam ancak sorun çözme girişimiyle çoğalır (Ong, 1995: 52-75). Tüm bu özellikler, yazılı anlatım ve dil kullanımları karşısında söze dayalı anlatımlara ya da konuşmaya yüklenen özellikler olarak kabul edilirse, konuşmanın ortak anlam yaratma sürecine dayandığını da gösterir. Ricoeur, dilde anlamın kuruluş biçimlerini irdelerken, konuşmada olayın kuruluş tarzının dört özelliğinin altını çizer: Söylem [konuşma] 'şimdi' içinde gerçekleşir, kim konuşuyor ile belirlenir, doğrudan dünyaya gönderme yapmakla kurulur ve muhatabında karşılık bulur (Ricoeur, 1990: 28).

Gerek Arendt'ten alıntılayarak, gerek konuşma ile anlamlılık ilişkisine dair bu denli geniş söz aktararak yapmak istediğim, konuşma ya da sözlü anlatımın belirleyici özellikleriyle kadınların konuşabilirlik durumları arasındaki bağı kurmaktır. Dile getirilen konuşmaya ait tüm bu 'saf' özellikler, kadın konuşmasının geçmişini ve kısmen bugününü niteler gibidir. Oysa modern toplumlarda, toplumsal olarak tasarlanan kamusal konuşabilirlik hali üzerinde düşünüldüğünde; konuşmanın karar almaya, anlaşmaya, bir sonuca varmaya yönelik bir insani etkinlik türü olarak kabul edildiğini görürüz. Konuşma, Batı coğrafyasından başlamak üzere 18. yüzyıldan beri kendini daha çok halka ait kılarak geliştiren, burjuvaziye bağlanmış rakibi yazı karşısında ikincil kalmıştır (Barthes, 1989: 77-80). Herkesin anlamlandırabilmesine açık bir dilsel nesnellik üzerine kurulu yazı, konuşmayı da belirlemiş, 'doğal'lığını, farklılığını ve çoğulluğunu kaybettirerek, onu toplumsal yaratım alanına çekmiştir. Modern kamusal konuşma tarzları, uzlaşmaya varmak amacıyla söz almalara, söz alma kurallarına dayandırılmış; farklılıkları dengelemek için ortak usuller, yani müzakere teknikleri geliştirmenin yollarını bulma girişimi olarak anlaşılmıştır—çıkarların ifade edilmesi, pazarlık, alışveriş, ikna etme, gündem oluşturma, karşılıklık keşfetme, bağlılık ve yakınlık, özerkliğini koruma, tanıklık ve ifade etme, yeniden formülleştirme (Barber, 1995:

326). Konuşma, görüş alışverişinde bulunmaya veya tartışmaya, tartışma da belirli usullerde ve belirli mekanlarda yapılan bir tarza indirgenmiştir. Üç yüzyıl içinde, tartışma,

> "yaratıcılığı, çeşitliliği, açıklığı ve esnekliği, inceliği ve karmaşıklığı, inandırıcılığı, eşduyum ve etkili ifade potansiyeli ve insanın tüm doğasının amaçlı, birbirine bağlı ve etkin bir karakteri olmadan tamamıyla kemikleşebilecek olan siyasetin merkezinde olmaya devam etmektedir" (Barber, 1995: 221).

Bu son söylenenleri, kadınları ve kadınların konuşma ilişkilerini dikkate almayan, tamamıyla kemikleşmiş konuşabilirlik durumuna yapılan bir atıf olarak okumak da mümkün değil mi? Burada bana sorulacak ilk soru, kadın konuşmasının inceliği ve karmaşıklığı, bağlanmışlığı, esnekliği, yaratıcılığı ve çeşitliliği, konuşmanın eylemle bütünleştirilmesini içerdiği hakkında bir kanıya nereden kapıldığım olabilir. Bu kanımı titizliklikle öremesem de, buna kaynak olarak Giddens'ın belirlemesini (vurgulayarak) aktarabilirim:

> "19. yüzyıldan bu yana.... erkekler, özkimliği çalışmada aramışlar ve *düşünümsel benlik projesinin, geleceğe yönelik tutarlı bir anlatı tasarlamak amacıyla geçmişin duygusal olarak yeniden kuruluşunu içerdiğini* anlayamamışlardır [bir ihtiyat payı bırakılmalı her zaman: 'genellikle' anlayamamışlardır demeli]. Kadınların kendilerinde yanıtını aradıkları gizem, erkeklerin kadınlara olan bilinçdışı duygusal bağımlılıklarıydı ve özkimlik arayışları bu itiraf edilmeyen bağımlılıklarının içine gizlendi" (Giddens, 1994: 160).

Kadınların konuşabilirlik halini, birbirleriyle konuşabildiklerinde geliştirdikleri 'saklı bir konuşmanın' özeliklerini, baskıya karşı direnme anlamıyla yaşam dünyasına bağlanmışlık, dayanışmanın şimdi tesis edilmesi anlamıyla eyleme bağlanmışlık, konuşmanın kendi üzerine düşünüm sağlaması yoluyla her an yeniden kurulmanın mümkün kılınması olarak düşünebiliriz. Elbette bu konuşabilirlik durumu, daha yoğun olarak 'gizli bir senaryo'nun ya da özel olanın içindedir: 'Tabi olanın egemen olan karşısındaki söylemi kamusal bir senaryoysa, sahne arkasında, iktidar sahiplerinin doğrudan gözleminin ötesinde yer alan söylem.' gizli senaryodur. Gizli senaryo, belirli bir toplumsal mekana ve belirli bir oyuncular grubuna özeldir; yalnızca sözleri değil, bütün bir pratikler dizinini kapsar; onu dışlayan bir 'kamu' içinde gelişir ve kamusal senaryonun sınırlarını mücadele pratikleriyle her an değiştirmeye çalışır. Sözün tahakküm altından kurtulabildiği kısa anlar, gizli senaryonun zamanıdır.

"Güçsüz olanın ihtiyaç duyduğu öz denetim, dolaylı söz ve hareketler, güçlü olanın daha az dizginlenen doğrudanlığıyla karşıtlık oluşturur" (Scott, 1995: 190-216).

Baskı altında tutulanlar olarak kadınların, iktidar karşısında kendi sözlerini bir giz perdesi arkasında incelikle inşa ettiklerini söyleyebiliriz. Kadınlar, sözleri üstündeki tahakkümü aşmak için, konuşmalarını dedikoduların, sohbetlerin, söylencelerin geçiciliğinde kurarlar. Akla uygunluk, geçerlilik, belâgata, kurallara gömülmüş gibi duran konuşmanın kadın kamusallığı içine sızması, konuşuyormuş gibi yapma durumunun engellenmesi sorununu da beraberinde getirmiştir; bu nedenle kadın politikası içindeki farklı gruplar, konuşabilirlik gizini yaratmaya çalışagelmişlerdir: Her kadının deneyiminin konuşulabildiği bilinç yükseltme toplantılarından kamusal konuşma becerilerinin geliştirilmesini amaçlayan çalışmalara kadar oldukça geniş bir yelpazede yer olan konuşabilirlik halinin esas alınması, politikanın bu çekici alanının kadın politikasının temeline yerleştirildiğini gösterir. Dayanışmanın kaynağını ortak tarihsel deneyimlere ve direnme tarzlarına dayandıran ortaklıkların dilini çözme, kadın kamusal alanı içinde konuşmanın anlamını ortaya çıkarmaktadır. "Usul hakkında bir şey söylemek istiyorum" cümlelerinden öğrenilenler kadar, kadınların tahakküme direnmeyi içeren "belden aşağı" konuşma tarzının gizini bir anlatıya yedirebilmekle mümkün olabilecek politika, kadın kamusallığının birbirlerini anlamaya, tanımaya, farklılığını kabul etmeye yönelik anlayışının da söyleme tarzıdır.

Türkiye'deki savaş kadın kamusallığı içinde konuşulmuyor; dedikoduları anlatılmıyor; göçteki kadınların hikayeleri anonimleşmiyor; ağıtların ve çığlıkların arkasındaki homurdanmalar tanınmıyor. Apaçık beyanların 'niyetleri' keşfedilmeye çalışılıyor; niyetler keşfedilirken bin yıllık yazgıyı paylaşmış olanlar, acaba farklı olan Kürt kadınının telaffuzunu mu anlamıyorlar—halbuki, bir göz kırpması yeterdi bize anlaşmak için. Yoksa, "Şimdi yirmi dakikalık konuşma süremin sonuna geldim, vakit yetersizliği nedeniyle söylemediklerimi sorularınızla tartışabiliriz"e mi sığınıyoruz?

KAYNAKÇA

Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İst.: İletişim Yay., 1994.

Benjamin Barber, *Güçlü Demokrasi,Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset*, çev. M. Beşikçi), İst.: Ayrıntı Yay., 1995.

Roland Barthes, *Yazının Sıfır Derecesi*, çev., Tahsin Yücel, İst., Metis Yay., 1989.

Jean Bethke Elshtain, *Public Man Private Woman, Women in Social and Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1981.

Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," *Social Text*, Sayı 25/26, 1990.

Marilyn Friedman, "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community," Shlomo Avineri; Avner de-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, NY,: Oxford University Press, 1992.

Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev., İ. Şahin, İst.: Ayrıntı Yay., 1994.

Carol C. Gould, "Private Rechte und ÖffentlicheTugenden: Frauen, Familie und Demokratie," *Denkverhaeltnisse; Feminismus und Kritik*, Elisabeth List und Herlinde Studer (Hrg.), Frankfurt am Main.: Suhrkamp Edition, 1989.

Kate Millet, *Cinsel Politika*, çev. S. Cılızoğlu, İst.: Payel Yay., 1973.

Susan Moller Okin, "Gender, the Public and the Private," David Held (ed.), *Political Theory Today*, Cambridge: Polity Press, 1991.

Walter, J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojikleşmesi*, çev., S. Postacıoğlu Banon, İst.: Metis Yay., 1995.

Carole Pateman, "Feminist Critiques of the Public/ Private Dichotomy," Anne Phillips (ed.), *Feminism and Equality*, Oxford,: Basil Blackwell, 1987.

Carole Pateman, "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme," çev. Aksu Bora, *Sivil Toplum ve Devlet; Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, John Keane (der.), İst.: Ayrıntı Yay., 1993.

Carole Pateman, *The Disorder of Women, Feminism and Political Theory*, Cambridge,: Polity Press, 1989.

Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press,1988.

Anne Phillips, *Citizenship and Feminist Theory, Democracy and Difference*, Pennsylvania,: The Pennsylvania State University Press, 1993.

Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti*, çev. Alev Türker, İst.: Metis Yay., 1995.

Paul Ricoeur, "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek," çev., Taha Parla, *Toplumbilimlerde Yorumcu Yaklaşım*, Paul Rabinow; William Sullivan (der.), İst.: Hürriyet Vakfı Yay., 1990.

James J. Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, çev. A. Türker), İst.: Ayrıntı Yay., 1995.

Senta Trömel-Plötz (Hrg.), *Gewalt durch Sprache, Die Vergewaltigung von Frauen in Gespraechen*, Frankfurt,: Fischer Verlag, 1989.

Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

40

Hannah Arendt: "Çoğulluk, Yeryüzünün Yasasıdır"*

FATMAGÜL BERKTAY

Günümüzde Hannah Arendt, akademik çevrelerde özellikle farklı bir dil ve yaklaşım arayışı içinde olanlar için güçlü bir entelektüel esin kaynağı sayılıyor; ama en önemlisi, politikayı farklı bir biçimde kavramsallaştırmak ve siyaset teorisinin merkezine anlam, kimlik, sorumluluk ve değer sorunlarını yerleştirmek isteyenler için çok zengin bir kaynak olması. Arendt'in yapıtı, 'çoğulluğu ciddiye almayı öğrenmek isteyenler için, kamusal yaşamı yalnızca bir seçme fırsatı olarak değil, farklı insan varlıklarının ortak bir dünya yaratma fırsatı olarak değerlendirmek isteyenler için' gerçekten vazgeçilmez.[1] Bu bağlamda Arendt'in düşüncesi, politikaya ilişkin can alıcı bir soruyu gündeme getiriyor: Politika, salt bir iktidar ilişkileri alanı mıdır, yoksa insan yaşamının başka ve daha yüksek potansiyellerinin gerçekleştirildiği bir sahne olabilir mi; Arendt'in bu soruya olumlu yanıt verdiğini biliyoruz ve bu yanıt onun düşüncesinde farklılık, çoğulluk, iletişim ve diyalog, doğum ve özgürlük gibi kavramların vurgulanmasını, var olanın eleştirilmesini, değiştirilmesini ve yerine farklı anlayış ve ilişkilerin geçirilmesini öneren ütopyacı bir ögeyi öne çıkarıyor.

Bir kere, Arendt'in kavramsallaştırdığı biçimiyle 'kamusal alan,' şiddetten tümüyle arınmış bir yerdir. Birçok yazarın belirttiği gibi, Arendt'in tüm yaşamı ve yapıtı, siyasal eylemi şiddetten ayırmaya adanmıştır (siyasetin savaşın başka araçlarla sürdürülmesi olduğunu savunan Clausewitz'den ya da Kissinger'dan çok daha bilgedir Hannah Arendt, şiddetin siyaseti tümden ortadan kaldırdığını söylerken!). Bunun yanı sıra, onun kamusal alanını öylesine olağanüstü kılan, hukuksal ilişkilerden çok hayalgücüne, katılıma ve karşılıklı güçlenmeye önem vermesidir. Ona göre, bunlar, gerçek politikanın göstergeleridir ve tam da burada, Heidegger'in politika ve kamusal alan anlayışı ile Arendt'inki arasındaki radikal farklılık ortaya çıkar. Heidegger'in kamusal alanı, insanın ölümlü varlığını unutmak için

* Bu yazı, Berktay'ın "Heidegger ve Arendt'te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası" başlığıyla *Defter* dergisinde (Kış 2001, Sayı 42, 25-37) yayınlanmış olan yazısının 26-27 ve 32-37. sayfaları arasından yapılmış büyük bir alıntıdır. (Hannah Arendt üzerine yeni yayınlar için bkz. Fatmagül Berktay, ***Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı***, Metis Y., İstanbul, 2013; Nilgün Toker Kılınç, ***Politika ve Sorumluluk***, Birikim Y., İstanbul, 2013; Nilgün Toker Kılınç, ***Arendt ve Habermas'ta İktidar ve Meşruiyet İlişkisi***, doktora tezi, Paris VIII. Saint Daniş Üniversitesi, Paris; Nilgün Toker Kılınç, "Hannah Arendt ve Şiddet Versus Politika", Birikim, Eylül, 1993; Filiz Çulha Zabcı, ***Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı***, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997.)

1 C. Calhoun; J. McGovan (der.), "Introduction," ***Hannah Arendt and the Meaning of Politics***, , University of Minnesota Press, 1997.

giriştiği 'otantik olmayan' arayışla bir tutması, kamusal alana yönelik politik kaygının temel ontoloji çerçevesinde otantik bir statü kazanmasını gerçekten de çok zorlaştırır.[2] Oysa Arendt'in politika kavrayışının merkezinde, gerçek kamusal dünyanın yüreğini oluşturan bir 'görünümler sahnesi' olarak kamusal alan yer alır. Otantik insan eylemi, Heidegger'in anlayışının tersine, bu sahnede gerçekleşir.

Arendt'in kamusal alanı, her şeyden önce, farklılığın ortaya çıkmasını sağlayan bir yerdir. Kamusal ve politik özneler olarak paylaştığımız ortak dünya, yalnızca, etkileşimlerimizde sergilediğimiz farklılıkların sonucu olarak vardır.[3] Dolayısıyla, ortaklığa, ancak ve ancak daha fazla farklılık yaratarak ve farklılığı vurgulayarak ulaşabiliriz:

> ...hiçbir yerden geterek girdiğimiz ve gene hiçbir yere dönerek kaybolduğumuz bu dünyada Varlık ile Görünüm örtüşür... Dünyada hiç kimse ve hiçbir şey bir izleyici önkoşul saymadan var olmaz... İnsan değil, insanlar yaşar bu gezegende. Çoğulluk, yeryüzünün yasasıdır.[4]

Çoğulluğun 'yeryüzünün yasası' olması, herhangi bir şeyin var olabilmesi için, çoğulluğun temel birimi olan aktör-izleyicinin varlığının ön koşul olması demektir. 'Var olanı' ortaya çıkaran, çoğulluktur.[5] Ve böyle olduğu için, yani daima bir izleyici karşısında 'sahne aldığımız' ve ona 'göründüğümüz' için 'anlamak' da siyasal eylemle yakından ilişkilidir. Aynı nedenle, 'söylem' ve 'diyalog' da! Hannah Arendt, 'dünyanın sırf insanlar tarafından yaratıldığı için insani sayılmayacağını, sırf içinde insan sesi yankılandığı için de insani olmadığını, yalnızca söylemin nesnesi olduğu zaman insanlaştığını' söyler:

> Dünyadaki şeylerden ne denli etkilenirsek etkilenelim, bunlar bizi ne denli derinden kavrarsa kavrasın, ancak başka insanlarla onlar hakkında konuştuğumuz zaman bizim için insanilik kazanırlar... Dünyada ve kendi içimizde olup bitenleri, yalnızca onlar hakkında konuştuğumuz zaman insanileştiririz ve ancak bu konuşma süreci içinde insan olmayı öğreniriz.[6]

---

2 Andrew Barash, "Martin Heidegger, Hannah Arendt and the Politics of Remembrance," ***BÜ Felsefe Kolokyumu'na sunulan bildiri***, Mayıs 2000.

3 Seyla Benhabib, Arendt'in 'ilişkisel kamusal alan modeli' (associational model of public sphere) dediği şeyin, bütün yeni toplumsal hareketlerin politik deneyimini kavramsallaştırmak açısından çok önemli olduğunu söylüyor. Ancak başka bazı feminist yazarlar, örneğin Nancy Fraser, Arendt'in farklılığı ele alış tarzını eleştirerek 'çoğulluğu yalnızca bireysel farklılık konusu yaptığını ve grup tahakkümünü dikkate almadığını' öne sürüyorlar (Calhoun; McGowan, 1997, 174-5).

4 Hannah Arendt, ***Thinking***, Harcourt Brace Jovanovich, 1971, 19.

5 Kimberley F. Curtis, "Aesthetic Foundations of Democratic Politics", C. Calhoun ve J. McGowan, age., 38.

6 Hannah Arendt, ***Men in Dark Times***, Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 25. Bu nokta tabii akla hemen Habermas'ın söylem etiği ve iletişimsel eylem kavramını getiriyor. Nitekim, Habermas'ın kendisi de bu konuda Arendt'e olan borcunu teslim etmektedir.

Otantik Eylemin Biricik Sahnesi: Kamusal Alan

Hannah Arendt, Heidegger'in 'özgürlük' temasını devralıp kendi düşünüşü doğrultusunda geliştirirken, onun bu 'kamusallık' anlayışını reddeder. Çünkü Heidegger, Platon'dan kaynaklanan Batı felsefe geleneğinin evrenselci anlayışını haklı olarak eleştirdiği halde, aynı geleneğin insan varoluşunun politik boyutunu değersizleştirmesini, ya da en azından ihmal etmesini paylaşmaktadır. Oysa Arendt için varoluşun politik boyutu, önemli olmanın ötesinde kaçınılmaz bir olgudur ve doğrudan etik bir meseleyle, sorumluluk ile bağlantılıdır.

'Öğrenci'yi öğretmeninden farklı noktaya getiren, Arendt'in 'doğum' (natality) ve insanın yeni bir başlangıç yapabilme olanağına duyduğu inançtır. 'Modern dünyadaki yabancılaşmanın' eleştirisi olarak tasarladığı ve derin bir kötümserliği yansıtabilecekken şaşırtıcı biçimde tersi bir yöne sapan ***Totalitarizmin Kökenleri***'nin ikinci baskısına eklediği bölümde, "Başlangıç, insanın en üstün yeteneğidir... Bu başlangıç, her yeni doğumla güvence altına alınır; aslında, başlangıç, her insandır," der.[7] 'Doğum' ve başlangıç, aynı zamanda, yabancılaşmanın panzehiridir. Doğum, yeni bir başlangıç yapmanın, yeni bir düşünme biçiminin ve her şeye yeniden başlayabilme kapasitesinin ontolojik temelini oluşturur:

> ...eylem, politik faaliyeti en iyi tanımlayan şey olduğuna göre, ölümlülük (mortality) değil doğumluluk (natality), metafizik düşünceden farklı olarak politik düşüncenin merkezi kategorisi olabilir.[8]

Arendt'e göre,

> "Politikanın varlık nedeni özgürlük; deneyim alanı da eylemdir... İnsanlar, eylemde bulundukları sürece özgürdür—özgürlük armağanına sahip olmaktan farklı bir şey olarak—ne ondan önce ne ondan sonra; çünkü özgür olmak ve eylemde bulunmak bir ve aynı şeydir."[9]

Özgürlüğün en eksiksiz ifadesi, eylemde kendini gösterir. Ama eylemin gerçekleşebilmesi için, bireyler arasındaki ilişkilerin özgür ilişkiler olması gerekir. Eylem ile özgürlük arasındaki bu karmaşık ilişkisellik, Arendt'in kamusal yaşam anlayışının ayırt edici yanıdır.

Batı felsefe geleneğinde, özgürlüğün politik bir konu olmaktan çıkıp felsefi bir sorun olması, özgürlüğün giderek daha fazla iradenin içsel alanıyla bağlantılandırılmasında kendini ortaya koyar. Özgürlüğün statüsündeki bu değişimi, Platon'un filozofu ve tefekkür yaşamını idealleştiren yaklaşımına dek geri götürmek mümkün olmakla birlikte, esas olarak Augustinus ile tam anlamıyla felsefi bir sorun haline geldiği söylenebilir. Aslında, 'iç özgürlük' ile 'dış özgürlük' arasında ayrım yapan Helenistik dönem felsefe akımlarında ve özellikle Stoacıların düşüncesinde de ifadesini bulan bu anlayışa göre, kişinin hem köle hem de özgür olması mümkündür. 17. ve 18. yüzyıllarda Hobbes ve Spinoza'nın yapıtlarında, özgürlük, politik ata-

7 Aktaran Phillip Hansen, age.

8 H. Arendt, *The Human Condition*, 177.

9 H. Arendt, "What is Freedom?," *Between Past and Future*, 146, 153.

nın tümüyle dışında algılanır. Özgür olmak, politik olandan uzaklaşabilmeye bağlıdır.

Özgürlüğün politik bir deneyim olmaktan çıkarak felsefi bir deneyime dönüşmesinin en önemli sonucu, özgürlüğün giderek daha fazla, (kişinin kendi üzerinde ve başkaları üzerinde kurduğu) egemenlik ile ilişkilendirilmesi oldu: Başka iradelerden bağımsız ve sonuçta onlardan üstün olmaya yönelen bir özgür irade ideali! Oysa Arendt için özgürlük ile egemenlik özdeşleştiği zaman, bu "ya insan özgürlüğünün inkârına... ya da bir insanın, bir grup veya bir politik birimin özgürlüğünün ancak özgürlük pahasına, yani başkalarının egemenliğinin yok edilmesi pahasına satın alınabileceği kavrayışına götürür."[10] Özgür irade idesi gibi, egemenlik idesi de antipolitiktir. Son tahlilde, yalnızca tek bir kişi tam olarak egemen olabilir; dolayısıyla, egemenliğin nihai politik ifadesi, tiranlıktır. Tiranlık ise, tümüyle politika karşıtıdır, çünkü egemenliğini ancak şiddetle, yani politika dışı araçlarla sürdürebilir. Modern 'egemen' devlet, görünüşte toplumsal kurumların en politiği olsa bile, antipolitik ilişkiler ve uygulamalar üzerine kuruludur ve onların daha da pekişmesine yol açar.[11]

Özgürlüğün, iradeye ilişkin bir 'içsel' deneyime dönüştürülmesi ve böylelikle egemen olmakla bir tutulması, onu radikal bir biçimde bireyselleştirir. Neredeyse bir zorunluluk gibi duyumsanan bu tür 'özgürlük,' bireylerin kendi çıkarları peşinde koşan rakipleri olarak birbirlerine karşı konumlandıkları ve dayanışmayı bilmedikleri bir toplum biçimi açısından son derece elverişlidir. Arendt'in, topluluğa karşı bireyi öne çıkaran modern liberalizme yönelttiği 'özgürlüğe karşı' olduğu yolundaki eleştirisi buradan kaynaklanır.[12] Özgürlüğü politikadan uzaklaştırmak değil, bizatihi politika yapmak olarak tanımlamakla Arendt, toplulukçu, cemaatçi görüşlere yaklaşır; özgürlük, bireyin topluluğa karşı ileri sürdüğü bir şey değil, Eski Yunan'da yaygın olan biçimiyle, 'polis'in özgürlüğüdür.

'Polis': Gerçek Politikanın Paradigması

Bu noktada 'polis'in, Arendt için tarihsel olduğu kadar normatif bir olgu olduğunu hatırlamak gerekir. 'Özgürlük,' 'eylem' ve 'kamusal alan' gibi kavramların özgün bir yorumunu yapmak için "polis"in bir yeniden tanımlamasını yaparken, Eski Yunan'da belirli bir dönemde ortaya çıkmış olan (yani tarihsel ve toplumsal bir olgu olan) 'polis'in modern dünyada tekrarlanamazlığının farkındadır elbette ama, bu onu polis'in temel özellikleri saydığı belirli kavramları ve uygulamaları gündeme getirmekten ve bunların anlamlarını yeni bir bakışla irdelemeye davet etmekten alıkoymaz. "Özellikle, politik örgütlenme, bios politikos, yaratma yeteneğinin Yunanlılar için neden eylem ve söyleme dayandığını, ve bu niteliklerin de bütün görkemleriyle ortaya çıkabilmek için neden bir kamusal alana ihtiyaç gösterdiğini anlayabilmemizi

10 H. Arendt, "What is Freedom?," 164.

11 Phillip Hansen, *Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship*, 56.

12 H. Arendt, "What is Freedom," 155.

sağlar.[13] Arendt için 'polis,' gerçek politikanın paradigmasıdır.

Ne var ki 'polis,' yalnızca Batı siyaset tarihinin kaynağı olmakla kalmaz, aynı zamanda siyaset felsefesinin de kaynağıdır. Aslında, tarihsel 'polis'e ilişkin kavrayışımız büyük ölçüde Platon ve Aristoteles gibi filozofların yorumlarına dayanır ve bu filozoflar da, çoğu zaman, siyasal yaşamın değeri konusunda epey çekimser bir tutum sergilerler. Oysa Arendt için 'polis' bir yaşam biçimi olarak, bir tür mükemmeliyete ve görkeme ulaşma çabasını, eylem ve söylem yoluyla ölümsüzleşme çabasını ifade eder. Politik olanın olumlu bir değeri vardır, çünkü hayatın idamesi için zorunlu olanlardan farklı olarak, ayırt edici biçimde insani olan eylemlerin gerçekleşebileceği benzersiz bir arena sunar. Bunlar, biyolojik bir zorunluluk sonucu girişilen eylemler değildir ve Arendt, yalnızca bu tür eylemlerin 'özgür' olduğu kanısındadır. Dolayısıyla politika, genelde tarif edildiği gibi 'kıt kaynakların bölüşülmesi' sanatı, ya da refah ve adalet sağlamanın bir aracı değil, bize 'özgürlük' kazandıracak şeydir. Özgürlüğü güvence altına alamaz ama, ortaya çıkması ve korunması için gerekli olan koşulları yaratabilir. Ancak politika dolayımıyla ölümsüzlüğe ve onurlu bir yaşama ulaşmayı sağlayacak şekilde eylemde bulunma fırsatını yakalayabiliriz. Bu çaba, en eksiksiz ifadesini, aktörleri ve izleyicileri ile bir bütün olan 'tiyatro sahnesi' olarak kamusal alanda bulabilir.

Arendt, Platon'dan bu yana geleneksel siyaset felsefesinde, eylemin belirlisizliğine ve sonuçlarının tahmin edilemezliğine karşı bir düşmanlık bulunduğunu saptar; felsefenin 'değişmez' olanı ve 'hakikat'i tanımlayan değişmez metafizik standartları kavramaya yönelik çabasını engelleyici bir şey olarak görülmüştür eylem, ve onun sonucu olan değişim. Bu tutumun izlerine antik dünyada yeterince rastlansa da, sonuçları tümüyle ancak modern dönemde ortaya çıkmıştır. Arendt ise, özgürlüğü ve eylemi, başka bir deyişle özgür eylemi, tinsel değil de dünyevi bir olgu olarak tanımlamakla, politikanın 'izleyici' gerektiren bir uğraş, kamusal alanın da bir 'tiyatro sahnesi' olduğunu belirtmiş olur. Ve bu sahnede ister istemez çoğulluk ve farklılık vardır. Herkesin temel farklılığının—aktörler ve izleyiciler olarak—kabulü...

"Başlangıç, Her İnsandır"

İradenin, kendi arzusuna ve başkalarının arzusuna karşı ne olursa olsun giriştiği bitmeyen mücadele karşısında, gerçek özgürlük, bir aşkınlık momentini temsil eder:

> "Eylemin başarıları mucizevidir; daima, bir doğal ya da toplumsal sürecin tümüyle beklenmedik bir biçimde kesintiye uğratılmasına yol açar. Arendt, için, mucizeler dinsel ve öte-dünyacı değil, esas olarak politik ve bu dünyacıdır. Buradan da, 'mucize yaratma yetisinin... insan yeteneklerı içinde bir şey olduğu sonucu çıkar'."[14]

Beklenmedik olanı meydana getirme, yeni bir şeye başlama yetisi, eylemde bulunma yetisidir. Bizim dün-

13 P. Hansen, age., 51.

14 P. Hansen, 59; Hannah Arendt, "What is Freedom?," 169.

yamız, potansiyel olarak yaratıcı olan, 'özgürlük ve eylem armağanlarına sahip oldukları için kendi gerçeklerini yaratabilen' bireylerin oluşturduğu bir dünyadır. Bunun böyle olduğunu gözden kaçırmamıza yol açan koşullarda yaşıyor olsak da, böyledir bu. Ve Hannah Arendt'in, geleceğe ilişkin, bence gerçekçilikten hiç de uzak olmayan umudu da işte buradan kaynaklanmaktadır.

İnsanın önceden belirlenmesi mümkün olmayan eylemde bulunabilme yeteneği, yeni bir şeylere başlayabilme yeteneği, onun, önceden var olan bir dünyaya gelmesinden ve burada benzersiz bir görünüm sunmasından kaynaklanır. Doğmuş olma insani durumundan kaynaklanır. Mucizevi bir biçimde 'hiçbir yerden' gelerek belirlenemez, tahmin edilemez eylemlerde bulunma yeteneğimiz, işte bu doğmuş olma haline bir 'yanıt'tır.[15] Arendt'in deyişini bir kez daha tekrartayacak olursak, "kendisi bir başlangıç olduğu için, insan başlangıç yapabilir; insan olmak ve özgür olmak bir ve aynı şeydir."[16] Politika ise, her bireyin doğumundan ve benzersizliğinden kaynaklanan 'özgürlük vaadi'nin, gerçeğe dönüştürülebileceği alandır.

Heidegger, Batı felsefe geleneğine bağlı kalarak kamusal alanın her şeyi bulanıklaştırdığını öne sürerken ***Dasein***'ı ölüme-yönelik-varlık olarak tanımlıyordu. Arendt ise, burada radikal bir kopuş gerçekleştirerek, kamusal alandan yalıtılmış bir metafizik hakikatle değil de politikayla ilgilendiği ölçüde, varoluşsal durumun merkezini, ölümden doğuma kaydırmaktadır. Andrew Barash'in haklı olarak işaret ettiği gibi, bu durumda, Batı metafizik geleneğini alt etmenin yolunu gösteren Heidegger değil, Arendt'tir.[17] Arendt, düşünceyi, siyasal özgürlüğün değerini koruyarak kavramsallaştırmayı başarır; bunu yapabilmesini mümkün kılan, düşünen ve eyleyen varlığın bütünleşmesine yol açabilecek bir zaman tasavvur edebilmesidir.

15 H. Arendt, *The Human Condition*, 177.

16 H. Arendt, *Between Past and Future*, 167.

17 A. Barash, age.

41

Sol Politikanın Dili: Yeni Bir Kamusal Dil*

TANIL BORA

> "Politika kural olarak devletin dilini konuşur. O da yasanın ve idarenin dilini konuşur. Böyle bir dil normatiftir, 'ilgilisi kimse ona' hitap eder. Bu dilde ince ayarlar zordur, genellemeler kolaydır. Gündelik dile kıyasla bir deformasyonla karşı karşıyayızdır burada. Oysa gerçek ilişkilerin bilinçli bir şekilde etkilenmesi ancak ince ayarla mümkündür. Bunun için, hele münasebette olanlar büyük çaplı kolektiflerse, bir dizi ilave dilsel zahmete girmeye gerek vardır."
>
> —OSKAR NEGT-ALEXANDER KLUGE[1]

Kamusal dilden kastımız, özcesi, gündelik lisanda dendiği gibi 'sözü ortaya' olan, 'ortaya' konuşan bir dildir. Tanışlarına değil üçüncü şahıslara, potansiyel olarak herkese hitap eder; alenidir. Dolayısıyla herkesçe erişilebilirliği ve anlaşılabilirliği gözetir. Şunu da unutmamalı: Bu kiplikle (modaliteyle) belirtenen, ama farklı herkeslere hitap eden muhtelif kamusal diller söz konusudur. Politik dili, belki kamusal dillere 'nizam veren' bir üst-dil, veya en sağlamı işte o kiptik olarak tanımlayabiliriz.

Demokratik, özgürleştirici bir kamusal dil kipliği olarak sol politika dili, öncelikle bu genel vasıfları taşımalı, edinmelidir. Maalesef bu aşamada bile katedilecek daha hayli mesafe bulunuyor. Daha önce de yakındığım gibi, sol politika dili, Türkiye'deki yerleşik ana akımı itibarıyla, resmî kamusal dilin kalıpçılığından ve hamasiliğinden yeterince ayrışmamış, nihâi bilgiye daima vâkıf, salt kendini duyurmakla itebiliğini yapmış olmaktal tatmin bulan, duygudaşlık ve sıcaklık iletme gücü düşük bir dildir. 'Bilimsellik' ve 'tarihsel haklılık' vahyiyle kaşarlanmış, tecessüs ve hayret hassalarını yitirmiştir.[2] Dahası, sol politika dilinin bu işlevi yerine getirirken asla ihmal etmemesi gereken hususî şartlar var, bir kuru kalabalık, 'tek bir kulak' olarak algılamamalıdır. Kamusal dilin muhatabının anonim niteliği, alımlayıcı kitlenin farklı durumları ve öznellikleri içerdiğini hiçbir zaman unutturmamalıdır. Hele ki, kapitalist şeyleşme ve atomizasyonun, insanların anonim varoluşunu ('her kimse'leşmesini, bir bakıma 'hiçkimse'leşmesini) alabildiğine büyüttüğü bir çağın içindeyken. Anonimlik, öznellikleri şekilsizleştirişiyle ve indirgeyişiyle, kamusalın resmiyet tarafından tahrif ve tahrip edilmesi için—buna birazdan değineceğiz—mükemmel bir kaynaktır. Anonimliğin şekilsizliğini ve 'ortaya' konuşmanın soyutluğunu aşmak için, vicdanlara da hitap eden, empatisi fevkalâde güçlü, sahici bir karşılıklılığı, alışverişi kışkırtan bir sesli düşünme dili kurabilmek, politikanın farzı hatine geliyor.

Sol politikanın ruhuna uygun bir kamusal dilin temel vasfını, her hitapta,

* Yazının alındığı kaynak: ***Birikim***, Sayı 110, 1998, 16-19. Bu çerçeveli yazı, 17. ve 19. sayfalar arasından yapılmış büyük bir alıntıdır.

1 ***Massverhaeltnisse des Politischen***, Fischer, Frankfurt a. M., 1992, 33. Sözcüklerin altını ben çizdim—T. B.

2 "Sol Politika Dili Üzerine Düşünceler," ***Birikim***, Sayı 44, Aralık 1992, 22-26; "Sol Politika—ve Politika Kültürü—üzerine Düşünceler," ***Birikim***, Sayı 79, Kasım 1995, 34-35.

her diyalogda muhatabıyla karşılıklılık gözeterek yeniden kurulmaya açık, böylelikle insanlara toplumu yeniden tasavvur etme ve yeniden kurma iradesini telkin eden ucu açık bir dil arayışıyla özetleyebiliriz. Yazının başında alıntıladığım Negt ile Kluge, 'ince ayarlar' ve 'ilâve dilsel zahmet' sözleriyle bence bu sancıyı dillendiriyorlar. Bu anlamıyla sol politika açısından özel ile kamusal arasında verimsiz bir karşıtlık yerine anlamlı bir gerilim kurulması da mümkündür. Sol bir kamusallık inşa etme cehdinde aslî sorun, kamusallığı gasp eden resmiyet ile, özellikle de kamusal dili işgal altında tutan resmiyet dili iledir. Kamu çıkarı etiğini ve kamusallık telâkkisini resmî kurumsal varlığıyla tekeli altına alan modern kapitalist devlet, kamusal dilin kurulduğu zeminleri de (başta siyasal toplantılar) resmiyet dilinin cenderesiyle kuşatır.[3] Resmiyet dili, buyurganlığı, dikte etmeye yatkınlığı, biçimci törenselliği, muhayyileyi daraltan kalıpları ile, kamusal iletişimi kurutan bir dildir. Demokratik bir müzakere süreci içinde bir ortak çıkar üreterek (ve yeniden üreterek) kolektifin 'bileşik' selâmetini arama anlayışına değil, topluluğun homojenleştirilmesine dayanan anonimleştirici bir adlandırma ve hitap biçimini 'kamusal' diye 'yutturmak,' en açıkça milliyetçi söylemde görüldüğü üzere, resmiyet dilinin kamusalı tahrif ve tahrip etme stratejisinin âdetidir. Farklı durumlarda ve farklı özne konumları arasında etkileşimli ve ucu açık süreçlerle kurulacak bir kamusallığın önünü tıkar; kamusallığı başka yaşam dünyalarıyla olabildiğince temassız, ancak 'erbâbının' girebileceği kapalı ve muayyen bir alana hasreder.

Özgül yaşam dünyalarının 'mahrem' dil(ler)i ise, sol politikanın kamusal dil kurma stratejisi açısından, resmiyet dilinin koyduğu türden engeller çıkartmaz. Bundan da öte, kamusal dil pratiği ile özel alan lisanları arasında gayet verimli bir gerilim ilişkisi kurulması mümkündür. 'Mahrem' dile özgü duyarlılıkla bir temas aramak, demokratik bir kamusal dilin ihtiyaç duyduğu karşılıklılığa ve alışverişe yararlıdır. Elbette burada 'temas arama'nın, bir kazazedenin telsiziyle dünyaya sinyal göndermesinden daha ümitli bir girişim olabilmesi ve belâgat şehvetinden ibaret kalmaması için, somut yaşam dünyalarıyla gerçek ilişki içinde üretilmesi (veya belki daha doğrusu 'üremesi') gerekir. Özgül yaşam dünyaları ve somut insanlık halleriyle ilgili öneriler ve çözümler oluşturma yeteneği ve niyeti ile, sol politikanın alternatif bir kamusal dil kurma yeteneği ve niyeti, birbiriyle doğrudan doğruya ilişkilidir—ve birbirini besler. (Zaten mahrem dilden umulan sıcaklık da, paylaşılan bir hayat tecrübesine dayanmadığında, sululuğa dönüşmez mi!) Yüzyüze ilişkiler içinde kurulan özel alan lisanlarıyla diyalog, kamusal dilin tuzaklı anonimliğini dengeler; bu anonimliğin bir uçta uzman elitizmine, diğer uçta popülizme kayabilecek sentetikliğini terbiye eder.

Egemen siyaset dilinde ve son zamanlarda bilhassa medyada 'kamusal olayların' sunumunda gündelik dile, alt-kültür lehçelerine veya argoya başvurulması, biraz da, kamusal dil imkânını boğduğunu söylediğimiz resmiyet dilini dengeleme ve terbiye etme ihtiyacının yansıması değil mi? Maamâfih jargonların, alt-kültür lehçelerinin dil kalıplarının ve bunları çaprazlamanın ortaya çıkartabileceği ilginçlikleri ve 'komiklikleri' kullanan bu ditsel melezleme taktiği, demokratik etkileşime ve karşılıklılığa dayanmaz; siyaset ve medya eli-

3 Kamu kavramının devletçe gaspı meselesini, kamu sendikaları bağlamında tartışmaya çalışmıştım: "Memurlar sendikalaşmaya ve 'Kamu'nun Üzerine Giderken", *Birikim*, Sayı 40, Ağustos 1992, 3-5. Bu konuda daha kapsamlı ve çok lezzetli bir yazı: Ertuğrul Başer, "İktisada ve Kamusala Dair-2," *Birikim*, 82, Şubat 1996, 35-43.

tinin araçsalcı zihniyetinin güdümündeki dil oyunları teknolojisinin ürünüdür. O nedenle kamusallığı 'yaymaya' ve özel alanlara anlamlı bir gerilim sokmaya dönük değildir. Daha beteri, hem özel alan lisanlarını, jargonları, alt-kültürel lehçeleri 'sömürgeleştirir,' insanların bu dille kurdukları anlam dünyasına tasallut eder; hem de bu lügâtları resmiyet dilinin dolaşımına sokarak onlara bir kamusallık cilâsı vurur.

Demokratik, özgürleştirici bir kamusal dil kurma pratiğinde özgül yaşam alanlarının özel lisanlarıyla kurulacak anlamlı bir gerilimin zemini, 'alt-kamular' ve alt-kamusal diller olabilir. Bununla, resmî-egemen siyasetin ve törensel kamusallığın dışında kalan, muhtelif toplumsal ve siyasal gruplarca ve alt-kültürlerce oluşturulan kamusal zeminleri kastediyorum: cemaatler, kitle örgütü ve dernek camiaları, komşuluk ağları, kahvehane ortamları; hatta 'ortaya' konuşulan geçici, ayaküstü sosyallikler... Toplumsallaştırıcı bağlamların ve buna bağlı olarak öznelliklerin çoğullaştığı bir zamanda (ki bu durum Habermas'ın yekpâre kamusallık tasarımının altının oyulmasında başlıbaşına rol sahibidir), bu alt-kamulara nüfuz etmek, herhangi bir kamusallığın var edilmesi açısından zorunlu oluyor. Bir yüzünün özel alana, bir yüzünün kamusal alana dönük olduğunu (kiplikleri itibarıyla) söyleyebileceğimiz bu alt-kamular, söz ettiğimiz türden bir alışverişin ve gerilimin kurulmasına elverişlidirler.[4] Ayrıca, özgül kimlikleri, söylemleri ve çıkarları temsil eden böylesi alt-kamusallıklarla ilişkili bir kamusal kültürün (ve üst-kamunun) daha demokratik olmasını bekleyebiliriz. Elbette söz konusu alt-kamuların içine kapanmaması, başka alt-kamusal zeminlerle ve 'makro' kamusallık mecrasıyla temasını koparmaması kaydıyla... Böyle bir kamusal dil stratejisi, 'kimlik hakkı'nın cemaatleşmeye mahal vermemesine de katkı sağlayacaktır.[5]

Alt-kamuların toplumda kamusallığın kuruluşundaki iddiasını ve inisiyatifini arttırmak, bunun için de bu zeminleri ve buralardaki kamusal lehçeleri resmiyetin mikro taklitleri olmaktan kurtarmaya çalışmak, sol politikanın bir stratejik hedefi olmalı. Kamusal ile özel arasındaki ayrımın belirsizleşmesi, bugün, kamusallık fikriyle beraber herhangi bir insanî müşterektik tasavvurunu da tehlikeye sokabilir gibi görünüyor. Peki, bu ayrımın belirsizleşmesi, kamu-özel sınırının muhafazasının yılmaz savunucusu Hannah Arendt'in, mahrem ve özel alana sürüldüklerinden beri niteliğinden çok şey kaybettiğini söylediği konuşma ve eylem yeteneğimizin 'geri kazanılması' için bir saik olabilir mi? Arendt, bu sürgünü ve yetenek kaybını, emek süreci ve ekonominin belirleyici olduğu 'toplumsal'ın yükselişiyle, beşerî maslahatın (insan işlerinin) 'has' kurucuları olan o yeteneklerin önemsizleştirilmesine bağlar.[6] Onun kastettiği anlamda değilse de, işaret ettiği modernleşme ve kapitalistleşme sürecinin bugün böyle bir insanî yetenek kaybını azamileştirdiğini söyleyebiliriz. Bu yetenek kaybını sorunlaştırmak, sol politikanın alternatif kamusallık tasarımını ve dilini kurmasında ihmal edilmeyecek bir önem taşıyor.

---

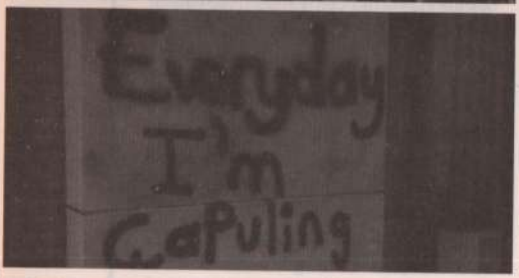
4 Aksu Bora'nın bu derlemedeki yazısı, kamusal-özel ayrımının anlamını sorgularken benzeri imkanları ima ediyor.

5 Çoğul kimlikler karmaşası içinde, hem ona tutunmak hem de belki reddedilmesini, 'güme gitmesini' önlemek için özelleştirilen bir kimliğe sarılmanın; o kimlik etrafında, 'hakikî' kamusallığı boğan homojen bir kolektif öznelik inşasına yolaçtığını biliyoruz—yine, milliyetçilik örneğinde en bariz olmak üzere...

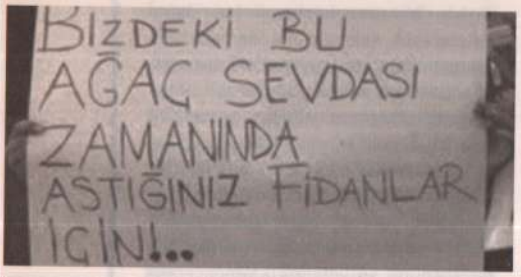
6 *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Y., İstanbul 1994, bkz. 1. Bölüm ("İnsanlık Durumu"), özellikle s. 72-73.

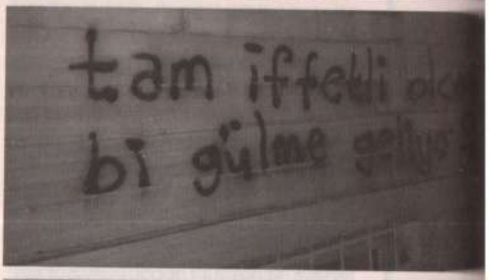
ÇOK GÜZEL
OLUYORSUN
TÜRKİYE

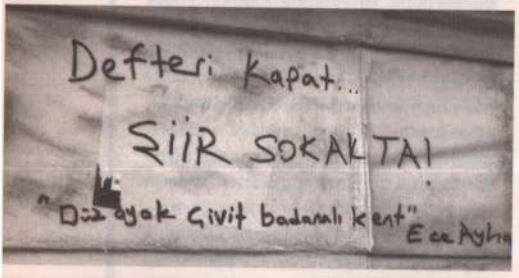
GEZİDE
HOMOFOBİK


Everyday
I'm
Capuling

BİZİM gibi
3
çocuk istediğine
EMİN MİSİN

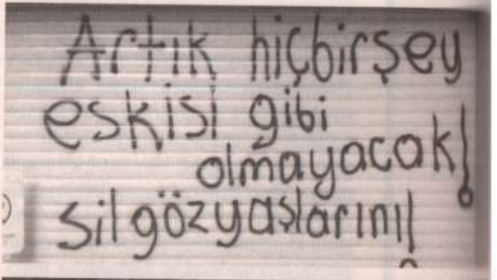

BİZDEKİ BU
AĞAÇ SEVDASI
ZAMANINDA
ASTIĞINIZ FİDANLAR
İÇİN!...


tam iffetli
bi gülme


Defteri kapat...
ŞİİR SOKAKTA!

GAZ
ARA
FESTİVALİNE
HOŞGELDİN

Devrim Televizyonlardan Yayınlanmayacak!


Artık hiçbirşey
eskisi gibi
olmayacak!
Silgözyaşlarını!

YA NE SAK
A YOL!

GERÇEKTEN
GÖZLERİMİZİ
YAŞARTIYORSUNUZ!

42
Dersliği Kamusal Tartışmanın Oluştuğu Bir Mekan Olarak Yeniden Düşünmek

AYŞE İNAL

Günümüzde insanların bir araya gelerek kendi yaşamlarını doğrudan etkileyen kararlar, politikalar üzerine tartıştıkları mekanların sayısı az ve bu mekanlar içinde tartışmaların kurulma biçimi sorunları yeniden adlandırıp çözüm önerileri üretmekten çok, var olan sorun tanımlarını ve çözüm biçimlerini pekiştirir nitelikte. Sorunların var olan biçimler içinde tanımlanması ve bu tanımların beraberinde getirdiği çözüm yolları ise, toplumsal yapılaşma içinde var olan güç/iktidar ilişkilerini günışığına çıkartıp sorgulamak yerine, bu ilişkilerin yeniden kurulduğu süreçleri oluşturmakta.

Kamusal sorunlara ilişkin tartışmaların yapıldığı ve insanların yüzyüze iletişime girerek anlam ürettikleri ortamlarda diyalogların düzenlenme biçimi yapılanmış güç/iktidar ilişkilerini bu ortamlara taşımakta ve pekiştirmekte. Konuya bu açıdan yaklaştığımızda, anlam üretimi, maddi yaşam pratiklerinden ayrılmaz biçimde toplumsal güç/iktidarın kurulduğu süreçler olarak karşımıza çıkmakta. Güç/iktidar sahibi askeri, siyasal, ekonomik ve sembolik seçkinler (akademisyenler, yazarlar, gazeteciler...), kendi durum tanımlarını, tartışmaları yönlendirici biçimde ve hatta kapatan ve sınırlandıran biçimde bu ortamlara taşımakta, ve karşılıklılık esasına dayanan diyalog aslında bir tarafın söz üzerinde egemen olduğu bir biçime dönüşmekte.

Liberal demokrasilerin meşruiyet krizine çare olan ve doğrudan katılımın gerçekleşmediği, ya da gerçekleşmesinin yüreklendirilmeyip sürekli olarak ertelendiği toplumsal yapılaşma içinde bir gösteriye dönüşen tartışma programları ile medya, izleyenlerde, 'işte görüşlerimiz bir yerlerde temsil ediliyor' yanılsamasını yaratmakta. Sunulan yapay tartışma ortamları içinde kimlerin güç/iktidarının pekiştirildiği büsbütün gözlerden silinirken, sadece sapkın (deviant) diye adlandırılan alışılmadık ve 'aykırı' olan değil, ama günlük yaşam içinde pek çok kişinin akıl yürütme biçimleri, yani sağduyunun sesi de dışlanmakta. Tartışmalarda sorunların tanımlanma, adlandırılma ve çerçevelenme biçimleri içinde bu programlara çağrılan 'sokaktaki insan'ın sesi, uzmanların, politikacılar ve ekonomiyi çok iyi bilenlerin arasında farklı ve yeni bir bakış açısını üretmek yerine, var olan

durum tanımları içine ilişerek kendi güç/iktidarını oluşturmak yerine büsbütün sessizliğe bürünmekte ve duyulduğu anda, kendi karşısında olana, diğerinin egemenliğini yeniden üretecek bir biçimde eklemlenmekte.

Burada işaret etmek istediğimiz Mill'vari bir anlayış içinde tanımlandığında 'doğru'nun turnusol kağıdı olan 'farklılıkların' dillenmesi' düşüncesi değil yalnızca, bundan daha önemli ve vahim olanı, pek çok kişinin, yani 'sokaktaki insanın' akıl yürütme biçimlerinin dışlanması. Sokaktaki insanın sözünün, söyleminin, hiçbir kamusal tartışma mekanında bir türlü dillenememesi ve onların görüşlerinin 'cahil,' 'eğitimsiz,' 'bilgisiz' olduklarından dolayı hep bastırılmış ve sindirilmiş olması. Sonuçta, bu insanların kendi düşüncelerine bakarken, diğerlerinin yargıları ile bakmaları ve bu düşüncelerin asla bir durum tanımı üretecek görüşler olarak değil de ancak kendi alçakgönüllülükleri, güvensizlikleri ile ve hatta korkarak ifade ettikleri şeylere dönüşmeleri.

Toplumsal yapılaşma içinde güç/iktidarın kurulma süreçlerinde kimlerin görüşlerinin sindirilmiş, bastırılmış olduğu sorununu, sadece kapitalist toplumun sınıf ilişkileri temelinde analiz ederek yeterli bir açıklamaya ulaşmak zor. Ancak toplumsal iktidarın sınıf eksenindeki kırılmaların yanı sıra, cinsiyet, ırk, etniklik ve dinsel farklılıkların oluşturduğu eşitsiz ilişkiler temelinde de incelenmesi, kimlerin toplumsal yapılaşma içinde daha çok söz sahibi sayıldığının ve hangi konuların kamusallaşmasına izin verildiğinin anlaşılması açısından önemli.

Bilimsel tartışma platformlarında ise, konuyla ilgili olanların katılabileceği türden toplantıların sayısı gün geçtikçe azalmakta. Sadece en uzman olanların çağrıldığı, diğerlerinin parasını ödeyip de katılabildiği toplantılarda 'bilgi' sahibi olanların, diğer bir deyişle 'sembolik seçkinlerin' konumlarının nasıl yeniden kurulduğunu görmek zor değil. Bu kalabalık ortamlarda, uzmanların arasında uzmanlığın terimleri ile konuşamayanlar, kültürel donanımları açısından 'yetersiz' olanlar, cesaretlerini toplayıp kendi düşüncelerini dışa vurduklarında, akıl yürütme biçimlerinin, 'bu saçmalıkları mı dinlemeye geldik' nidaları arasında nasıl bir entelektüel şiddet ile karşılaştığına hepimiz en az birkaç kez tanık olmuşuzdur. Kendi bilgikuramsal tavırlarını öne çıkartan sembolik seçkinlerin, 'sokaktaki insanların' kendi yaşam deneyimlerinden yola çıkarak ürettikleri yaşama ilişkin kendi 'kuramlarını' bilimsel söylemin uzlaşımlarına uymadıkları için basit görmeleri, kendilerinin de gerek bilgi üretir, gerek aktarırken var olan güç/iktidar ilişkileri içinde nasıl ehlileşmiş olduklarını ve bu biçimiyle bilimin sık sık statükoya nasıl hizmet ettiğini de görememelerini beraberinde getirmektedir (Morgenstern, 1992).

Pek çok tartışma ortamında sıra alışlar çoğu kez sadece 'sapkın' görüşleri değil, sıradan insanın akıl yürütme biçimlerini de sistematik olarak dışlar niteliktedir. İşte bu nedenle ortaya çıkan eşitsiz temsil durumu sadece farklılıkların dillenerek doğrunun sınanamamasından daha fazlasını içinde barındırmaktadır.

Toplumsal yapılaşma içinde var olan eşitsiz güç/iktidar ilişkileri yüzyüze iletişimin gerçekleştiği ortamlarda yansımasını bulmakta, dahası buralarda pekişmekte ve süreklilik kazanmakta.

Klasik 'Aktarmacı' Pedagojinin Sorgulanması

Toplumsal güç/iktidarın nasıl yeniden kurulup sürdürüldüğünü çözümlemek istiyorsak, insanlar arasında etkileşimin ve iletişimin kurulduğu ortamlara dikkatimizi yöneltmemiz kaçınılmazdır (van Dijk, 1994; Fowler, 199l; Fairclough, 1994). Van Dijk, iktidarın insanların zihinleri yolu ile işlediğini vurgularken, güç/iktidar sahiplerinin enformasyon kanallarını da kontrol ettiklerini belirtir:

> "Nihai olarak güçsüz olanların söyleyecekleri hiçbir şeyi, konuşacakları hiç kimseleri yoktur ya da çocukların, mahkumların, davalıların ve (kimi durumlarda bizimkiler de dahil bazı kültürlerde) kadınların durumunda görüldüğü gibi güçlü olanlar konuşurlarken onların sessiz kalmaları gerekir" (1994: 275).

Güç/iktidar toplumun maddi tüm pratiklerine ilişkin bir kavramdır, ancak söylemsel olan içinde eklemlenir ve yeniden üretilir. Söylem ise pek çok durumda, gazeteciler, yazarlar, sanatçılar, yönetmenler, akademisyenler gibi 'sembolik seçkinler' tarafından denetlenir.

> "Bu grupların kendi iktidar bölgeleri içinde söylem türleri hakkında karar verme konusunda görece özerklikleri ve böylece göreceli iktidarları vardır ve söylemin başlıklarını, stilini ya da sunumunu belirlerler. (1994 276)
>
> Yani siyasal, askeri ve ekonomik seçkinlerin yanı sıra sembolik seçkinlerin de bizim modern enformasyon ve iletişim toplumlarımızda iktidarın uygulanması ya da sürdürülmesi için gerekli ideolojik destek çerçevesinde zaruri bir rol oynadıklarını iddia ediyoruz." (van Dijk, 1994: 277)

Karşılıklı iletişimin gerçekleştiği pek çok ortamda olduğu gibi, dersliklerde de 'sembolik seçkinlerin' iktidarının yeniden kurulduğu bir iletişim biçimini görüyoruz. Öğretmenin, 'bilgi sahibi olanın güç/iktidarına dayanan' otoriter tavrı, klasik pedagojik anlayışın öğrenci–öğretmen ilişkisini biçimlendirmiş, diğer bir deyişle burada yansımasını bulmuştur (Mc Laughlin, 1994; Hochheimer ve Hochheimer, 1994). Bu anlayışın benimsendiği her yerde, ilkokuldan üniversiteye tüm dersliklerde, akademik söylemin oluştuğu ve kamuya mal olduğu tüm süreçlerde, toplantılarda, dergilerin yazı kurullarında, akademik ünvanların dağıtılmasında, kısacası bilimsel söylemin yapısı içinde klasik pedagojik anlayışın ehlileştirici gücü sürmekte ve yeniden kurulmaktadır. Burada özellikle üzerinde durmak istediğim konu, sosyal bilim dallarında, ve özellikle 'iletişim' eğitimi

veren kurumlarda, klasik pedagoji anlayışının aşılması ve onun yerine özgürleşimci bir anlayış ile dersliklerde iletişimi yeniden düşünmek gerektiğidir. İnsanlar arasında karşılıklılık esasına dayanan bir iletişim biçimini bir potansiyel olarak içinde barındıran ders ortamı, diğer yandan özgürleşimci katılımcı demokratik bilincin gelişmesi için de kanımca uygun bir mekanı oluşturmaktadır.

Eğitimde, ve özellikle iletişim eğitiminde klasik pedagojinin aşılıp, eleştirel pedagojik bir anlayışın benimsenmesi gerektiğini savunan pek çok eğitimci ve akademisyen, ders ortamında öğrencilerin, kendilerine bilgi aktarılan değil, bilgiyi kendileri üreten öznelere dönüştürülmesi gereğini vurgulamışlardır (Fairclough, 1994; McLaughlin, 1994; Sholle, 1994; Denski, 1994). Bu görüşlerin ardında, derslik içi iktidarın, toplumsal güç/iktidarın kurulduğu diğer süreçlerden ayrılmadığı, ve klasik pedagoji içinde öğretmenin otoriter konumunun, toplumda var olan güç/iktidar ilişkilerini sorgulamaya açmaktan çok, bunların yeniden kurulmasına yönelik olduğu, diğer bir deyişle statükocu bir bakış açısının eğitimde egemen olduğu vurgulanmaktadır: "Eleştirel pedagoji demokrasinin krizinin okulların yapı ve karakterinde kök salmış olduğunu vurgular" (McLauglin, 1995: 5). Yazara göre katılımcı demokrasinin krizinin nedeni, karşıt görüşlerin kamusal alan içine girmelerinin sürekli olarak engellenmesi ve bu görüşlerin dışlanması olarak ele alındığında, benzer bir krizin derslik ortamında da yaşandığı görülür.

Sholle'a (1994) göre ise eğitimin amacı demokrasiye ve demokratik değerlere hizmet etmektir. Yazara göre liberal ve yeni muhafazakar kuramlar içinde 'demokrasinin' ne olduğuna ilişkin net bir tanıma rastlamak hemen hemen olanaksızdır. Bu kuramlar içinde demokrasi kavramı tanımlanmaya çalışılmamış, ancak varlığı bir öncül olarak kabul edilmiştir. Sholle demokrasinin bugünkü tanımının bir dizi mite dayandırıldığını belirtir. Kavram bu tanım dışına taşınmadığı sürece demokratik temsil kirizinin de aşılması mümkün değildir. 'Fırsat eşitliği, kanun önünde eşitlik, temsili hükümetler...' gibi mitler, siyasal, askeri ve ekonomik seçkinlerin konumlarının meşruiyetini pekiştirirken, gazeteciler ve akademisyenler gibi sembolik seçkinler kendi söylemleri ile bu süreçte statükocu bir tavır takınmaktadırlar. Nasıl basının profesyonellik söylemi, egemen söylemlerin yeniden kurulması ve hegemonyanın tesisinde önemli bir role sahipse, aktarmacı klasik pedagoji anlayışı da benzer biçimde var olan güç/iktidar ilişkilerinin pekişmesinde bir araç niteliğindedir.

Diğer yandan radikal demokrasi, 'demokratik' mitlerin sorgulanmasını gerektirir. Katılım siyasal, ekonomik ve kültürel alana taşınırken eğitim bütünü ile sorgulanmalı ve izole disiplinlerin öğretilmesi olmaktan çıkartılarak, disiplinlerarası bir anlayış benimsenmelidir. Pozitivist bilgi kuramının ve metodolojinin şekillendirdiği 'değer yargılarından arınmış, nesnel bilgi' miti de pek çok farklı bakış açısından ancak biri olanın 'doğru' olarak dikte edilmesini beraberinde getirmiştir.

Sholle, eleştirel pedagojinin düşünsel kökenlerine değinirken Dewey ve Freire'nin görüşlerinin, Frankfurt Okulu, feminizm, kültürel çalışmalar, postyapısalcılık ve postmodernizmin önemine değinir. Yazara gore, eleştirel pedagoji bütünlüklü bir disiplin değil, eğitimin egemen biçimlerini sorgulayan, diğer bir deyişle klasik pedagojiyi sorgulayan açık bir çalışma alanıdır.

Eleştirel pedagoji, dersliklerde öğretmenin otoriter konumunu sorgulamakla işe başlarken, bunun aşılmasının eğitimcilerin kendi kimliklerini eleştirmeleri ile mümkün olabileceğini vurgular. Ancak bu sanıldığı kadar kolay ve çabuk gerçekleşecek bir şey değildir. Yanıtlanması gereken bir dizi soru vardır:

> "Biz bilimsel bilgiye neden daha fazla değer atfediyoruz? Bazı bilgiler neden yüksek statüde ve 'pratik değere' sahipken diğerleri marjinalleştirilip değer verilmiyor? Neden bazı pedagojik pratikler kökleşmiş ve bunları doğal kabul etmeye başlamışız? Bu pedagojik pratikler öğretmenin rolünü destekler, dondurur ve onu devletin moral eşik bekçisi olarak meşrulaştırırken ne oranda toplumsal kontrole dönüşmekteler?" (Sholle, 1994: 17).

Denski de (1994), Sholle, McLaughlin gibi eleştirel pedagojik bakış açısının benimsenerek, geleneksel pedagojik anlayışın aşılması gerektiğini ve bu yolla okulların demokratik kamusal alanlara dönüştürülebileceğini vurgular. Yazara göre, bu gün eğitimde yaşanan disipliner yapı tarihsel nedenlerden kaynaklanmakta, ancak belli bir pedagoji yaklaşımına dayanmamaktadır.

Okulların ve ders ortamının kamusal tartışmanın oluştuğu mekanlara dönüştürülmesi gerektiği üzerine yapılan vurgular, tartışma ortamlarının mekansal, zamansal ve diyalojik karakterini sorgulamayı da gerektirir. Tartışma, karşılıklılık esasına dayanan sağlıklı bir diyalog ile gelişir, karşılıklılığın engellendiği ortamlarda ya diğerleri susturulur, konuşturulmaz, ya da konuşsalar da söz üzerinde egemen olan taraf onların söylediklerini yargular, bağlamlarına oturtur ve bu yolla 'susturur,' 'sindirir' ve 'baskılar.' Katılanların özne konumları da bu tartışma ortamı içinde kurulur. Bu açıdan konuya yaklaşıldığında okul binasının mimarisi, derslerin süreleri ve dersliklerin içinde oturma biçimlerinin düzenlenmesinden tutun da, üniversitelerin kurumsal yapısı, akademik ünvanların dağıtılma biçimleri, ve daha geniş bir çerçeve içinde sembolik seçkinlerin toplumsal yapılaşma içindeki konumları ve kendi konumlarını anlamlandırma biçimleri (kendi kimliklerini tanımlama biçimleri), derslikte eğitim biçimini şekillendiren bağlamı oluşturur. Ancak bir kısmını sayabildiğimiz bağlama ilişkin bu özellikler, öğretmeni derste ya tek konuşan kişi, ya da, karşısındakilere sorular sorup yanıtlarını dinlese de hâlâ söz üzerinde egemenliğini sürdüren kişi haline getirir. Kimin hangi sürelerle, hangi sıra ile konuşacağını o saptar, belli görüşlerin dillenmesine

o izin verir, diğerlerini yine o sınırlar, bu görüşlerin hangi biçimlerde ifade edilmesi gerektiğine yine o karar verir.

Lafky'nin (1994) belirttiği gibi geleneksel ders ortamının hiyerarşik yapısını kırmaya yönelik girişimler, öğretmenin doğrunun tek sahibi ve sözcüsü olduğu anlayışının sorgulanmasını gerektirir. Eleştirel pedagoji anlayışını benimseyen eğitimcilerin pek çoğu sıklıkla, Güney Amerikalı eğitimci Freire'nin görüşlerine atıfta bulunmaktadırlar. Freire geleneksel 'aktarmacı' eğitim anlayışını sorgulaması açısından sadece doğrudan pedagoji ile uğraşanları değil, gerek resmi eğitim kurumlarında gerekse farklı ortamlarda ve farklı konuların eğitimi ile uğraşan herkesi ilgilendirecek genel bir çerçeve sunmuştur. Ancak aktarmacı anlayışa yönelttiği eleştiriler, özellikle 'dil,' 'iletişim' ve medyaya yönelik pratiklerin eğitiminin verildiği kurumlar ve ortamlar için daha da önemlidir. İletişimin ne olduğu ve nasıl olması gerektiğinin tartışıldığı ortamlarda bu tartışmaların yanı sıra öğrencilerin dillerinin baskıcı bir biçimde şekillendirilmeye çalışılması, onların ürettikleri anlamları ve yaşam deneyimlerini yok sayan bir anlayışın benimsenmesi, hem kendi içinde çelişkili bir tavır, hem de iletişim eğitiminin özgürleşimci amaçları ile çelişen bir durumdur.

Freire'nin Eleştirel Pedagojiye Katkıları

Freire'nin pedagojiye ilişkin görüşleri kendisinin eğitimci olarak katıldığı okuma-yazma eğitimi veren programlar sırasında biçimlenmiştir. Bu eğitim anlayışının temelinde okuma yazma eğitimine katılanlarda 'yeni bir kendilik bilinci' (awareness of selfhood) geliştirme amacı yatmaktadır. Bu bilinci geliştirmek, kendilerine katılım olanağı tanımayan topluma ve bu toplumdaki konumlarına eleştirel bir gözle bakabilmeyi ve toplumu dönüştürmek için harekete geçirmeyi amaçlar. Shaull, Freire'nin okuma yazma programları için geliştirdiği bu yöntemin ABD'li orta sınıf gençlerinin 'özgür özneler haline gelme ve toplumlarının dönüşümüne katılma mücadeleleri açısından' önemli olduğunu vurguluyor (1995). Hochheimer ve Hochheimer (1994), Sholle (1994), Denski (1994) gibi iletişim eğitimi veren kişiler Freire'nin görüşlerinden kendi çalıştıkları kurumlarda eğitimin nasıl düzenlenmesi gerektiğini tartışırken yararlanmışlardır.

Freire'nin eleştirel pedagojisinin temelinde kuram ve pratiği bir araya getirme çabası görülür. Eğitimde amaç, öğrenci konumunda olanları harekete geçirmek ve klasik pedagojinin baskıcı tavrını aşmaktır. Freire'nin pedagojisi içinde eğitim, ezilenleri, 'cahil' diye adlandırılanları, 'sessizlik kültürü' içine gömülü olanları kendi yaşamları ve konumları hakkında düşündürmeyi ve harekete geçirmeyi amaçladığından, eğitim tarafsız bir bilgi aktarımı olarak algılanmaz.

"Tarafsız eğitim süreci diye bir şey yoktur. Eğitim ya genç kuşağın bugünkü sistemin mantığına entegrasyonunu kolaylaştırmakta, sisteme uymasını sağlamakta kullanılan bir araç olarak işler, *ya da* eğitimcilerin ve katılanların gerçekliği eleştirel ve yaratıcı olarak ele aldıkları, dünyalarının dönüştürülmesine nasıl katılacaklarını keşfettikleri bir araç, bir özgürlük pratiği haline gelir" (Shaull, 1995: 16).

Freire, Fromm'un 'özgürlük korkusu' kavramından etkilenmiştir. Fromm özgürleşmeyi bitimsiz bir süreç olarak tanımlarken, hem bir şeyden (freedom from) hem de bir şeye doğru (freedom to) özgürlüğün yaşandığına işaret eder (1979). Özgürlüğün liberal tanımı ise statükocu bir tanımdır. Freire'ye göre bu tanıma karşı çıkanların ortaya attıkları eleştiriler, diğerleri, yani 'liberal özgürlük' tanımını savunanlar tarafından 'özgürlüğe yöneltilen bir tehdit' gibi anlaşılır ve dışlanır. Liberal özgürlük anlayışı, sorgulandığı pek çok yerde, kendisini 'tek seçenek' olarak yeniden üretir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Freire'nin eğitim yaklaşımı, insanları içinde bulundukları olumsuz koşullar hakkında düşündürmeye ve harekete geçirmeye yöneliktir. Bu süreç bir 'özgürlük mücadelesi' sürecidir, bir 'özgürleşim' (emancipation) sürecidir. Freire'ye göre bu süreç içinde pedagoji yeniden, yeniden biçimlenecektir. Klasik pedagojinin getirdiği baskı ve ezme evcilleştiricidir, pasifize edicidir, 'özgürleşme' ise harekete geçme ile mümkündür. Ezilenler kendi pasif ve kaderci tavırlarını kendi bilinçlerini keşfedene dek sürdürürler. Eşitsiz güç/iktidar ilişkileri içinde konumlanmış öğrenciler kendilerini cahil, bilgisiz, öğretmenleri ise bilginin sahibi olarak görme eğilimindedirler.

Freire'nin bir özgürleşim aracı olarak gördüğü pedagoji anlayışı, 'diyaloğun,' diğer bir deyişle karşılıklılığa dayalı iletişimin öneminin kavranması üzerine kuruludur. Burada amaçlanan öğrencilerin düşüncelerinin, bilinçlerinin ifadeye kavuşması; diğer bir deyişle, eğitimin gerçekleştiği an ve ortamda sözel olarak dışa vurumudur. Bu iletişim biçiminin sağlanabilmesi ise, öğretmenin otoriter tavrının aşılması ile mümkündür.

"Okul içinde veya dışında, herhangi bir düzeydeki öğretmen–öğrenci ilişkisinin dikkatli bir analizi, bu ilişkinin temel olarak *anlatı* (narrative) niteliğinde olduğunu ortaya koyar. Bu ilişki, anlatan bir özne (öğretmen) ve sabırla dinleyen nesnelerden (öğrenci) oluşur. Anlatılan şeyler ister değerler, ister gerçekliğin ampirik boyutları olsun, anlatılma sürecinde cansızlaşma ve taşlaşma eğilimindedir. Eğitim anlatım hastalığından muzdariptir" (Freire, 1995: 50).

Freire, bu eğitim anlayışı içinde öğrencilerin doldurulması gereken boş kaplar olarak görüldüğünü vurgular; 'iyi öğrenci' doldurulmaya en çok yatkın olan, buna

en çok izin verendir. Öğrencileri eğitimin nesneleri olmaktan çıkaracak bir eğitim anlayışı, ders ortamındaki güç/iktidar ilişkilerini çözmekle işe başlamalıdır. Amaç, öğrencilerin yaratıcılıklarını bastırmaksızın, onları, bilgiyi üreten özneler haline getirmektir. Freire'ye göre, öğrencilerine, onlardaki yaratıcı gizil güce güvenen bir öğretmen artık otorite değil, onların eşitidir. 'Öğrencilerin yerine düşünen ve onlara kendi anlamlarını dayatan' bir öğretmen yerine, öğrencileri ile tartışan, onları dinleyen, onların dilini anlamaya çalışan bir öğretmen geçmelidir.

> "Diyalog aracılığıyla öğrencilerin öğretmeni ve öğretmenin öğrencileri ortadan kalkar ve yeni bir terim doğar: öğrenci öğretmen ve öğretmen öğrenciler. Öğretmen artık sadece öğreten değil öğrencileri ile diyaloğu içinde kendisine de öğretilen biridir; öğrenciler ise kendilerine öğretilirken kendileri de öğreten kişilerdir. Böylece öğretmen ve öğrenciler içinde herkesin büyüdüğü bir sürecin sorumluları haline gelirler. Bu süreçte 'otorite'ye dayalı gerekçeler artık geçerli değildir; artık etki edebilmesi için otorite, özgürlüğün *safında* olmalıdır, *karşısında* değil" (Freire, 1995: 59).

Freire'nin önerdiği 'problem çözümleyici' eğitim anlayışı içinde öğrencilere, onları yaşadıkları dünyadan koparmaksızın, yabacılaştırmaksızın kendi ortamları içinde yaklaşılır. Tartışmaların, diyaloğun temel hedefi dünyayı adlandırmak ve değiştirmektir. Bu açıdan yaklaşıldığında diyalog içinde söz bir eylemdir. Sağlıklı bir diyalog ortamı için, iletişimin karşılıklı olması ve tarafların alçakgönüllülüğüne dayanması esastır. Freire bu alçakgönüllülüğün olmadığı durumları, diğer bir deyişle karşısındakilerin görüşlerine saygı duymayan bir eğitim anlayışını 'kültürel istila' olarak niteler. Öğretmen, kendi bakış açısını ve dünya görüşünü dayatmak yerine, öğrencilerin kendi düşüncelerini dillendirecekleri bir tartışma ortamını oluşturmalıdır.

> "Gerçek eğitim çalışması 'A' tarafından 'B' *için* veya 'A' tarafından 'B' *üzerinden* değil, aksine 'A' tarafından 'B' *ile*, dünya aracılığıyla; her iki tarafı da etkileyen ve her iki tarafa da meydan okuyan, kendisi hakkında görüş ve fikir oluşturmalarını sağlayan bir dünya aracılığı ile yapılır" (Freire, 1995: 72-73).

Yukarıda değindiğimiz gibi böyle bir eğitim anlayışı öğrencilerin kimliklerini, özne konumlarını açığa vurma biçimlerine duyarlı, kendilerini ifade etme biçimlerini anlamaya çaba harcayan bir tavır içerir. Onların kendilerini sınıf ortamında açığa vurabilmeleri, kendilerine güvenerek diyalog içinde kendilerini keşfetmeleri eğitimin asıl amacını oluşturur. Freire'nin belirttiği gibi, hiç kimse, bir diğerinden kendi konumunun ne olduğunu öğrenemez. Bunu kendi yaratıcı düşüncesi ve dili içinde keşfetmelidir.

Güç/iktidar ilişkilerinin dil içinde nasıl kurulduğunu, ve bunların değiştirilip dönüştürülmesi için verilen mücadelede dilsel uzlaşımları dönüştürmeye yönelik bilinçli bir tavrın geliştirilmesini vurgulayan eleştirel dilbilimciler (Kress, 1993; Fowler 1991; Fairclough 1994) Freire'ye benzer noktalar vurgulamaktadırlar:

> "Baskı altına alınmış insanlar, bu baskıyı birisi onlara gelip dikte ettiğinde fark edemezler, bunu ancak kendi deneyimleri dolayımıyla kendileri keşfedeceklerdir" (Fairclough, 1994: 233).

Fairclough, bilinçliliğin özgürleşimin ilk adımını oluşturduğunu vurgularken, eğitimde amacın, dilin insanlar üzerinde baskı kurulmasında nasıl katkıda bulunduğu konusunda bir bilinç yaratmak olması gerektiğini vurgular. Fairclough da, van Dijk gibi, güç/iktidar ilişkilerini yalnızca dilsel bir olay olarak görmediğini belirttikten sonra, bu ilişkilerin pek çok durumda zor kullanarak işlediğini, ancak rızayı sağlamada dilsel söylemsel pratiklerin önemli olduğunu vurgular. Eleştirel dilbilimcilerin yaklaşımının temelinde Bakhtin (1992) ve Volosinov (1973) gibi dilbilimcilerin etkisi ve bu etki ile birlikte, dilsel ve ideolojik pratiklerin ilişkisinin önemli olduğu görüşü vardır. Benzer bir yaklaşımı, Althusser'in ideolojiyi maddi pratik olarak ele alan yaklaşımını, Gramsci'nin kültürel olan dolayımı ile hegemonyanın kurulduğuna ilişkin görüşleri ile birleştirirken, Volosinov ve kısmen de yapısalcılara geri dönen Hall'un görüşlerinde de görmek mümkündür (1984; 1994).

Güç/iktidar ilişkilerinin dilsel uzlaşımlar dolayımıyla, diğer bir deyişle söylem içinde yeniden kurulduğunu düşündüğümüzde, ders ortamında öğrencilerin kendilerini açığa vurup, kendi görüşlerini dillendirirken, bu dile bakabilmelerini sağlamanın da önemi ortaya çıkar. Öğrencinin öncelikle kendisini rahat bir biçimde açığa vurması, sonra da kendi dili içinde açığa çıkan toplumsal konumunu, diğer bir deyişle kendi kimliğini oluşturan belirlenimleri bu dil içinden ve dolayımı ile keşfetmesi önemlidir. Öğrenciler güç/iktidar ilişkilerinin kendi dillerinde nasıl ortaya çıktığını anladıkça, kendilerinin bu ilişkiler içindeki baskı altına alınmış konumlarını da keşfedeceklerdir. Bu bakış açısı sadece derslikler için değil, toplumsal etkileşimin gerçekleştiği ve güç/iktidar ilişkilerinin yeniden kurulduğu tüm iletişim ortamları için geçerli bir yaklaşımdır. Ve sadece 'kamusal alan' tanımı içine giren ortamlarda değil, informel ilişkilerde, ve hatta ev ortamında iktidarın söylem içinde nasıl kurulduğunun sorgulanması açısından yine geçerli bir bakış açısını oluşturmaktadır. Çünkü her insan-insan(lar) ilişkisi, özgürleşimci diyaloğun kurulacağı bir ortam, ve her dil kullanımı, öznenin bitimsiz oluşum sürecinde bir dönemeç olabilme potansiyelini içinde taşıyan bir pratiktir.

Fairclough dil eğitimi konusundaki görüşlerini özetlerken, 'doğru bir dil eğitimi modelinin, söylem ve dilin toplumsal olarak inşa edilme ve toplumu inşa etme yönlerine öncelik vermesi gerektiğini' vurguluyor (1994: 238). Toplumsal yapıya

yönelik eleştirel bakış açısı, bu yapıyı bütünlüklü bir biçimde kavrayabilmek ile de ilişkili bir sorun. Ancak bir yandan medyada, bir yandan egemen siyasal ve ekonomik söylemler içinde ve son olarak aşırı uzmanlaşmaya yönelik akademik yaklaşımlar içinde sorunlar izole sorun alanları içinde tanımlanmaktadır. Örneğin, gerek siyasetçiler ve gerekse—onların söylemlerini yeniden kuran medya—siyasal ve ekonomik olanı birbirinden ayrı, izole sorun alanları gibi ele alarak bunları hem birbirinden hem de sokaktaki insanın günlük yaşamından koparırken, akademik yaşantı içinde varlık savaşı veren disiplinler bu kopuşu pekiştirir nitelikte. Fairclough'un belirttiği gibi, güç/iktidarın bir özelliği de belli bir alanı parçalayarak yapılaştırması ve bu parçalı hali sürekli olarak korumaya çalışmasıdır. "Bu parçalar birbirinden yalıtılıp izole edilirken, diğer yandan egemenlik ve tabiliğin hiyerarşik gerçekliği doğrultusunda yeniden düzenlenir" (1994; 13). Akademik yaşam içinde de aşırı uzmanlaşma ve bu uzmanlaşmayla birlikte disiplinler arasında hiyerarşik bir sıralanmanın ortaya çıktığını görmek zor olmadığı gibi, burada 'önemli' disiplinlerin 'geçerli' meslekleri yetiştirenler de olduğunu fark ettiğimizde, akademik disiplinler arasındaki hiyerarşinin pazarın ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu da anlarız. Bu yapılaşma, akademik eğitimin pazarın gereksinimlerine göre mi, yoksa özgürleşimci amaçlar ile mi düzenlenmesi gerektiği sorusunu ortaya getirmektedir.

Eleştirel pedagoji üzerine düşünenlerin, sosyal bilimlere ve insani bilimlere yönelik eğitim programlarına ilişkin temel kaygıları—ki bu eğitim programlarının temel hedeflerinden biri sorun tanımlama ve çözüm önerileri üretmekle ilgilidir—öğretmenin sınıftaki aktarmacı, zaman zaman dikte edici otoriter tavrından kaynaklanmaktadır. Eğitim her ne kadar klasik pedagojik anlayış içinde 'tarafsız' olduğunu iddia ederse etsin, Shudson'un (1987) belirttiği gibi, aslında moral değerleri içinde barındırmaktadır; ve öğretmenler farkında olsunlar veya olmasınlar, kendi dünya görüşlerini öğrenciye aktarmaktadırlar. Eğitimcilerin kendi öznellikleri, kendi tutum ve davranışları üzerine özdüşünümsel bir yaklaşım benimsemeleri klasik pedagojinin aşılması için ilk adımdır. Bu öneri, onların kendi 'doğrularından' vazgeçmeleri demek değildir, ancak bu doğruyu aktarırken karşılarındakilerin 'doğrularını' bastırmaktan özellikle kaçınmaları gerektiğine işaret eder. Böylesi bir tavır, ilkokuldan üniversiteye tüm eğitim kurumları, ama özellikle sosyal ve insani bilimlerde eğitim veren kurumlar, ve yine özellikle dil, iletişim ve medyaya yönelik eğitim yapan kurumlar için önemlidir.

İletişim Eğitimi ve Eleştirel Pedagoji

Yukarıda Sholle'un görüşlerine değinirken, baskıcı 'klasik' pedagoji yaklaşımını benimseyenlerin 'demokrasinin' ne olduğunu ve ne olması gerektiğini sorun etmekten çok, demokrasiyi verili olarak ele aldıklarını ve hiç tartışmadıklarını

belirtmiştik. Bu tavır, medyaya yönelik kuramsal bakış açıları içinde 'geleneksel' veya 'anadamar' medya kuramları olarak adlandırılan yaklaşımları benimseyen ve aktaranlar içinde benzer biçimde düşünülebilir. 1980'lerin başında, liberal demokratik toplumlarda, ekonomik, siyasal ve ideolojik yapıyı eleştiren kuramcılar, kendi konum, kuram ve yöntembilimlerini dillendirirken, kendilerini, var olanı verili kabul edene karşı 'eleştirel' olarak tanımlamışlardır (Curran vd. 1982; Murdock, 1980). Bu gün, on beş yıl öncesinin bu açıklama biçimleri pek çok kişi için 'modası geçmiş özet bir açıklama' olarak görülse de bu alanda yaşanan sıçrama, öznenin bitimsiz oluşumu üzerinde duran ve daha çok postyapısalcı ve 'postmodernist' iddialarla beslenen yaklaşımların içinde bir yandan sınıf temeline dayanan açıklamaların yetersizliğinin tartışılmaya başlanmasından, diğer yandan da sosyal bilimcilerin de öznelliklerini ve dolayısı ile bilgikuramlarını sorgulamaya açmalarından kaynaklanmaktadır.

Marksist kuram içinde, insan bilincinin toplumsal koşulların belirleyiciliği ile biçimlendiğine ilişkin vurgu, liberal bireycilik anlayışını ve faydacı düşüncenin öne sürdüğü rasyonel insan düşüncesini sorgulamaya açmıştı. Katı bir ekonomik belirleyicilik anlayışına dayanan eleştirilerden, toplumsal yapılaşma içinde oluşan ve dönüşen 'özne' anlayışına yönelinmesi, farklı disiplinlerden gelen kavramların çarpıştığı ve buluştuğu disiplinlerarası arayışları beraberinde getirdi. İşte, kitle iletişim kuramları, daha genel bir kavramsallaştırma ile iletişim kuramları, bu arayışta en canlı ve belki de geleceğe yönelik en çok şey vaad eden alanlardan birini oluşturmaktadır.

Yeni özne anlayışı, kimlikleri oluşturan farklı belirlenimlerin önemini sogulamaya açtı. Feminist yaklaşım ile kadınların konumunun tartışılması, etnik azınlıkların konumları ve kimliklerinin sorgulanması bir yandan bu yaklaşımlara görgül dayanaklar oluştururken diğer yandan benzer sorun alanlarının ortaya çıkmasını da hızlandırdı. Yeni özne anlayışı, kendi içinde radikal bir dönüşüm sayılabilse de, bir bakıma radikal devrimci kuramların sonunu getirdi. Bu anlayışın temel dayanaklarını Hall şöyle özetlemekte:

> "Aynı zamanda, 'özneye' ilişkin modellerimiz değişti. Artık, 'bireyi' bütünlüklü, durağan ve bitmiş bir benlik (ego) veya, özerk, ussal bir 'kişilik' (self) olarak tasarlamıyoruz. 'Kişilik' parçalı ve tamamlanmamış, bir tarihi olan, süreç içinde 'üretilen,' işgal ettiğimiz farklı toplumsal dünyalarla ilişkili olarak farklı kimlik ve kişiliklerden oluşan bir kavram olarak ele alınıyor. 'Özne,' değişik söylemler ve pratikler tarafından, farklı biçimlerde konumlandırılıyor" (Hall, 1990: 120).

Öznenin dil ve söylem içinde oluştuğu düşüncesi, her dilsel pratiği öznenin kurulma süreci olarak kavramamızı da beraberinde getirdi. Materyalist bir anla-

yışla düşüncenin dil dışı bir şey olmadığını kabul ettiğimizde, gerek içsel, kendimizle (intrapersonal) iletişimimizi, gerekse diğerleriyle (interpersonal) iletişimimizi sınırsız ve sonsuz bir anlamlandırma pratiği olarak kavramak mümkün olur. Her konuşma edimi aynı zamanda bir anlam değişimi ve konuşmada her sıra alış anlam üzerine bir müzakere olarak görüldüğünde, dilin canlı ve devingen yapısı karşımıza çıkar. Bu yapı beraberinde oluşan ve değişen özneyi de getirir:

> "Bu bağlamda anlam bahse konulan bir şeydir. Bahse girersiniz. Hakikat (truth) üzerine değil, bir şeyler söyleme üzerine bahse girersiniz. Konuşabilmek için bir yerlerde konumlandırılmak zorundasınızdır. Kendinizi konumlandırmamak üzere konumlandırsanız bile, ve hatta konumumuzu geri çekmek isteseniz bile, dilden kurtulmak için dile girmek zorundasınızdır. Bunun başka yolu yoktur. Anlamın paradoksu budur" (Hall, 1991: 51).

Yukarıda van Dijk'ın ve eleştirel dilbilimcilerin görüşlerine yer verirken benzer bir anlayışa değindik. Ayrıca Freire'nin, eğitimde diyaloğun önemine değinen görüşleri içinde de öğrencilerin anlam oluşturma süreçlerinin dışavurumuna, söze dökülmesine duyarlı bir anlayış vurgulanmakta idi. İletişim eğitiminde, medya ve iletişime ilişkin kuramların bugün geldiği noktada ortaya çıkan özgürleşimci eleştirel perspektifleri öğrencilere klasik pedagoji anlayışı içinde, otoriter biçimde aktarmak, bu yaklaşımlar içinde var olan arayışlara ters düşer niteliktedir. Derslerde, toplumsal yapılaşma, bu yapılaşma içinde ortaya çıkan güç/iktidar ilişkilerini, dilsel pratiklerin bu ilişkilerin kurulmasındaki önemini vurgulayan yaklaşımları, ve güç/iktidar ilişkilerinin kurulduğu her ortama duyarlı olunması gerektiğini tartışırken, diyalog yerine monoloğu seçmek, eleştirinin devingen, özgürleşimci doğası ile çatışır. 'Eleştiriyi' kuramları en iyi bilenlerin sözcüsü olduğu bir konuma getirir. Öğrencilere söz hakkı tanınmaması, tanındığı durumlarda ise söz üzerinde öğretmenin egemenliğinin pekiştirilmesi hallerinde, öğrencilere aktarılan eleştirel kuramlar ve özgürleşimci görüş açıları bile olsa, dersliklerde kamusal bir tartışmadan çok, geleneksel pedagojinin ürettiği güç/iktidar ilişkileri pekiştirilmiş olur.

Bu otoriter biçim seçildiğinde aktarılan bilgiler, öğrencilerin yaşamlarından kopuk, şeyleşmiş enformasyona dönüşür ve bundan birbiri ile sıkı sıkıya ilişkili iki sonuç doğar: Birincisi, kuram pratikten kopar, ikinci olarak ise öğrenciler kendi yaşam pratiklerinden kopar. Üniversite eğitiminde, kuramsal bilgiler, bakış açıları pratiğe ilişkin derslerden koparılırken, ve aynı zamanda öğrencilerin yaşamlarından da koparılırken, öğrenciler de kendi yaşam deneyimlerinden, bu deneyimlerin oluşturduğu bilgi birikiminden koparılır. Sonuçta aktarılmaya çalışılan kuramsal yaklaşımlar öğrencilerin gözüne yabancı, alışılmadık akıl yürütme biçimleri olarak görülür, neredeyse bir 'umacıya' dönüşür. Bu umacıdan hem

korkulur, ve korkunun olduğu her yerde olduğu gibi, bunlara boyun eğilir. Ya da büsbütün reddedilip garip bir başkaldırı gerçekleşir.

Üç senedir sürdürmekte olduğum ve yüksek lisans öğrencilerinin aldığı "Kitle İletişim Kuramları" dersinin girişinde öğrencilere "İletişim ve kitle iletişimi konularına yönelik eleştiri sizce nedir, nasıl olmalıdır?" gibi mümkün olduğu kadar az yönlendirici bir soru sorup, onlardan, eleştirel olmak, eleştiri yapmak hakkında düşündüklerini özetleyen bir kısa kompozisyon yazmalarını istiyorum. Onların düşüncelerini merak ettiğimi ve kendilerinden herhangi bir kuramsal bilgi beklemediğimi de vurguluyorum. Kendi düşüncelerime de değinip bunu bir sınav gibi görmemelerini, ancak kendi düşüncelerini rahatça, nasıl değerlendirilecek korkusu olmaksızın yazmalarını istiyorum.

Öğrencilerin yazdıkları, tedirgin, kapalı, bilmece gibi metinler. Yazılanlar, hep bilmeleri gerekenleri bilememelerinin tedirginliğini, ya da bu 'amaçlı sorunun' ardındaki amacı bir türlü çözememelerini, bir şeyler söylemeye kendilerini 'yetkin' hissedememelerini açığa vuran metinler. Şimdiye dek görüşlerini sorduğum 50-60 öğrencinin hemen hiçbiri kendi yaşam deneyimlerinden yola çıkarak 'eleştirel olmak dünyaya şöyle bakmaktır', veya 'ben böyle düşünüyorum' demedi, diyemedi...

Yazılanları, 'öğrenciler eleştirel bakış açısından çok uzak', 'bir türlü kendi düşüncelerini ifade edemiyorlar' ve hatta 'hiç düşünmüyorlar' diye yorumlamak ilk anda olası yorum biçimini oluşturuyor. Ancak bu, içinde bir oranda 'doğruluk' payı taşısa da, kolaycı bir yorum. Yazılanların, neyi söyledikleri değil, neyi nasıl dillendiremedikleri üzerine düşünmeye başladığımızda—benim de zaman zaman içinde konumlandığım—bir akademik şiddetin öğrencileri bastırmış olduğunu görmek pek zor değil.

Bu baskı nasıl gelişiyor? Öğrenciler, daha ilk sınıflardan itibaren kendi yaşamlarından, deneyimlerinden kopartılıyorlar. Horchheimer'lerin (1994) belirttikleri gibi 'kitle iletişimine giriş,' 'gazeteciliğe giriş' gibi derslerde onlara kitle iletişim araçları şudur, yazılı basın budur gibi 'bilgiler' aktarılıyor. Ancak bu araçlar, onların çoktandır bildiği, tanıştığı araçlar. Bu anlayış öğrencilerin öznelliklerini, kendi yaşam deneyimlerini yok sayarken, onları konuya ilk adım attıkları anda kendi yaşamlarından koparıyor. 'Bilimsel' sınıflamalar ve kategoriler öğrenciye 'doğrunun' bilgisi olarak aktarılırken 'bilgi' yaşamdan, kuram ise pratikten koparılıyor. Bu kopuş, kuramsal derslerle uygulamaya yönelik pratik bilgilerin aktarıldığı dersler arasında bir kopukluk oluşturmakla kalmıyor, öğrencilerin yaşam pratiklerini anlamlandırma biçimleri (yaşama yönelik kendi kuramları) ile üniversitede öğrendikleri arasında da bir kopukluk, bir boşluk oluşturuyor.

Sholle'un belirttiği gibi 'fakültedekiler,' endüstri ve üniversitedeki rolleri arasında bir kopukluk yaşamaktadır. Bu sadece medyaya yönelik eğitim veren kurumlar için değil, işletme, kamu yönetimi gibi konularda eğitim yapan kurumlar için de

geçerlidir. Eğitimin amacı bir zanaat (craft) veya bir—pofesyonel—meslek öğretmek midir, yoksa eğitim izlenceleri kuramsal tartışmalar dolayımı ile, bu mesleklere farklı bakış açılarını geliştirmeye yönelik özgürleşimci bir akademik anlayış ile mi biçimlenmelidir. Öğrencilerin pek çoğu bir meslek öğrenmek için ve iş bulmak için bu eğitim programlarını seçmekteler. Ancak onların beklentileri, neden bu kurumlarda oldukları, eğitimden ve kendilerinden ne bekledikleri hiç tartışılmaksızın, sanki bu konuda öğretmenler ve öğrenciler arasında ve öğretmenler ve diğer öğretmenler arasında bir uzlaşım varmış gibi davranılmaktadır.

Öğrenciler bir medya tüketicisi, iletişim süreci içinde bir 'özne' olarak kendi konumlarını kendi dilleri ile sorgulamaya itilmeksizin, onların bu 'tüketici' konumu adeta yok sayılıp, 'üretici' konumları pekiştirilmektedir. Bunun sonucu, pek çok öğrenci, pek de keyif alarak tükettikleri medya türleri, müzik türleri vb. konusunda konuşurken, kendi yaşam deneyimlerini dillendirmekten bile zaman zaman çekinirler. Öğretmenin, içinde 'egemen ideolojinin kurulduğu, güç/iktidar ilişkilerinin pekiştirildiğini' söylediği bu türleri tükettiğini açığa vurmak, belki de birilerinin, en azından belki de öğretmenin ayıplayacağı bir durum olarak görülür. Böylece kendi yaşam pratiklerini sınıfta dillendirmekten çekinen öğrenciler, öğrendiklerine yabancılaşır ve—eğer sınıftan çıkar çıkmaz değilse—okulu bitirdikten bir süre sonra bunları unutur gider. Ya da, kendi yaşam deneyimlerine ters düşen bu kuramsal bakış açılarına daha dinlerken direnir. Dikkatli bir eğitimci bunu öğrencilerin vücut dillerinden bile anlayabilir.

Pratiklerin öğretilmesine yönelik derslerde, öğrenciler, neyi neden yapmak istediklerini tartışabilmelidirler (Denski, 1994). Özbek de benzer kaygılardan yola çıkarak iletişim eğitiminin iki temel boyutu üzerinde durmaktadır. Eğitim izlencelerinde öğrenciye; 1. Beceri; 2. Bilgi ve perspektif kazandırmak amaçlanmalıdır. "Birinci boyut, 'nasıl' sorusuna, ikinci boyut ise, 'ne ve neden' sorularına yanıt veriyor. Ayrıca bu iki boyutta bakmanın, iletişimde kuram-teknik ikileminin aşılması ve disiplinlerarasılık yönünde gelişmeyi kapsamaya çalıştığı söylenebilir." (Özbek, 1993: 322). Kuram ve pratik ikiliğinin aşılması, iletişimin özgürleşimci amaçlar için yeniden düşünülmesini sağlamanın ilk koşulu niteliğindedir.

> "Bir iletişim öğrencisinin klasiği ve eleştireli olmak üzere, bu farklı paradigma ve tasarımlara dayalı yaklaşımlarla tanışması, bu yaklaşımların pratik sonuçlarını muhakeme edebilmesi ve tartışması, kendi bireysel eylemi bakımından tercih hakkını kullanacak bir biçimde aydınlanması gerekir. Aydınlatıcı bir eğitim formasyonu alacak bir iletişimci, günlük hayatın her iletişim anında ve de kamusal iletişim mesleklerinde, bilgi ve perspektifini pratiğe geçirecek olan ve dolayısıyla 'iletişimsel eylem' içinde etkide bulunacak bireyler olarak tasarlanmalıdır" (Özbek, 1993: 321).

Kanımızca, 'kamusal alan' kavramı iletişim eğitiminde ve pek çok farklı eğitim izlencesinde hem pedagojik araç hem de amaç olan bir kavramdır. Pedagojik amaçtan kastettiğimiz, derslikleri birer kamusal alana dönüştürmeyi amaçlayan pedagojik yaklaşımın hedeflenmesidir. Yukarıda, eleştirel pedagojiye değinirken belirttiğimiz gibi, böylesi bir amaç benimsendiğinde klasik pedagojinin kalıplarını kırmak ve aktarmacı eğitim anlayışından vazgeçmek gerekir. Diğer yandan Sholar'ın (1994) belirttiği gibi 'kamusal alan' kavramı pedagojik bir araçtır; öğrencilerin üzerinde düşünmesi ve tartışması gereken bir kavramdır.

Sholar 'kamusal alan' kavramının katılımcı bir iletişim ortamının demokrasi açısından önemini kavrarken üzerinde düşünmeleri gereken bir kavram olduğunu öne sürer. Yazar, Habermas'ın kamusal alan kavramının sunduğu normatif çerçeve, Marx'ın ekonomik analizi ve Gramsci'nin ideoloji ve hegemonya kavramlarının bir araya getirildiği bir yaklaşım ile, öğrencinin kamusal alanın söylemsel boyutu üzerinde düşündürülmesi gerektiğini öne sürer. Biz bunlara, materyalist bir dil (işaret) kuramı oluşturmak amacı ile yazan bazı postyapısalcı kuramcıları ve eleştirel dilbilim, eleştirel söylem analizi olarak adlandırılan yaklaşımları paylaşan kuramcıların görüşlerini de eklemek istiyoruz. Sözünü ettiğimiz kuramcılar, Volosinov ve Bakhtin'e kadar uzanan bir yaklaşım ile dil içinde güç/iktidarın üretiminin nasıl gerçekleştiğini sorgularken, yine dilde ve söylem içinde direnişin oluşabileceğini de vurgulamaktadırlar. Freire'nin karşılıklı iletişim ve sağlıklı bir diyalog üzerinde duran eğitim anlayışında da benzer bir yaklaşımı görüyoruz.

Bu kuramsal çerçevelerin benimsenmesi doğal olarak beraberinde eleştirel bir pedagojik yaklaşımı da getirecektir. Klasik pedagojinin aktarmacı eğitim anlayışı, bugün dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de eğitimde statükocu bir tavır olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışın beraberinde getirdiği sorunlar—ki bunların arasında kuram pratik ikiliğini, ve öğrencilerin kendi yaşamlarına yabancılaşmalarını sayabiliriz—iletişim eğitimi veren kurumlarda daha belirgin olarak ortaya çıkmıştır. Katılımcı demokrasiyi geliştirmeyi kendine amaç edinmiş eğitim kurumlarının hepsi, öğrencileri, problemi tanımlayıp kendi yaratıcılıkları ile yeni çözüm önerileri geliştirebilen, bilgi üretebilen kişiler olarak yetiştirmeye yönelik bir anlayış benimsemelidirler. Bu da ne eleştiriyi aktararak öğrencilere tekrarlatmakla mümkündür, ne de onların kendi yaşam deneyimlerini yok sayan bir yaklaşımla. Derslikleri kamusal alanlara dönüştürmek, öğrencilerin düşüncelerini rahatça dillendirebilecekleri, karşılıklı konuşacakları, tartışacakları bir iletişimin sağlanması ile mümkündür. Burada öğretmenlere çok görev düşmektedir, en başta alçakgönüllülük...

KAYNAKÇA

M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, M. Hoquist (ed.), C. Emerson; M. Hoquist (İngilizceye çev.), US, University of Texas Press, 1992.

J. Curran; M. Gurevitch, J. Wollacott, "The Study of the Media: Theoretical Approaches," *Culture, Society and Media*, GB, Methuen, 1982.

S. Denski, "Building Bridges: Critical Pedagogy and Media Studies," *Journal of Communication Inquiry*, 18:2, Summer 1994, 65-76.

N. Fairclough, *Language and Power*, London: Longman Group Ltd., 1994.

R. Fowler, *Language in the News: Discourse and Ideology in the Press*, London: Routledge, 1991.

P. Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, D. Hattatoğlu; E. Özbek (Çev.), İstanbul: Ayrıntı, 1995.

E. Fromm, *Hürriyetten Kaçış*, A. Yörükan (çev.), İstanbul: Tur Yayınları, 1979.

S. Hall, "Encoding/Decoding," A. Lowe, P. Willis (ed.), *Culture Media and Language*, GB, Hutchinson Co., 1984.

S. Hall, "The Meaning of New Times," S. Hall ve M. Jacques (ed.), *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990's*, GB, Lawrence and Wishart Limited, 1990.

S. Hall, "Old and New Identities, Old and New ethnicities," A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World System*, New York: Mc Millan Education Ltd., 1991.

S. Hall, (l994). "İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü," M. Küçük (çev. ve der.), *Medya, İktidar, İdeoloji*, Ankara: Ark Yayınevi, 1994.

J. L. Hochheimer; J. D. Hochheimer, "All the News That's Fit: Introducing Journalism Education As If Student's Lives Mattered," *Journal of Communication Inquiry*, 18:2, Summer 1994, 121-132.

S. A. Lafky, "Teaching the Ideologically Unreliable: A Challenge for Mass Communication Educators," *Journal of Communication Inquiry*, 18:2, Summer 1994, 108-120.

L. McLaughlin, "Introduction: Critical Pedagogy and the Public Sphere," *Journal of Communication Inquiry*, 18:2, Summer 1994, 5-7.

S. Morgenstern, "The Epistemic Autonomy of Mass Media Audiences," *Critical Studies in Mass Comunication*, 9, 1992, 293-310.

G. Murdock, "Class Power and the Press: Problems of Conceptualization and Evidence," H. Christon (ed.), *The Sociology of Journalism and the Press*, GB, J. H. Brookers Ltd., 1980.

M. Özbek, "İletişim Eğitimi Üzerine," *İLEF Yıllık*, 1993, 307-329.

R. Shaull, "İngilizce Basıma Önsöz," P. Frerie, *Ezilenlerin Pedagojisi*, D. Hattatoğlu, E. Özbek (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yay., 1995.

S. E. Sholar, "Habermas, Marx and Gramsci: Investigating the Public Sphere in Organizational Communication and Public Relations Courses," *Journal of Communication Inquiry*, 18:2, Summer 1994, 77-92.

D. Sholle, "The Theory of Critical Media Pedagogy," *Journal of Communication Inquiry*, 18:2, Summer 1994, 8-24.

M. Shudson, "The New Validation of Popular Culture: Sense and Sentimentality in Academia," *Critical Studies in Mass Communication*, 4:1, 1987, 51-68

T. A. Van Dick, "Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları," M. Küçük (çev.; der.), *Medya, İktidar, İdeoloji*, Ankara: Ark Yayınevi, 1994.

V. N. Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, L. Matejka ve I. R. Titunik (İngilizceye çev.), GB, Seminar Press Inc., 1973.

43
Öğrencilik, Kimlik ve Kamusallık

TÜLİN KURTARICI

"Ama size anlatılan her şeye de çabucak inanmayın, anlatan kim, önce ona bakın, her önünüze çıkana güvenmeyin, bilirsiniz bilmediği şey üzerine ahkam kesen, gerekirse uyduran nice insan vardır. Kimse bilmem demez... bilmemekten utanır."
—JORGE AMADO

Kamusal Alan ve Yazı

Kamu sözcüğünün gücünün ve sihrinin farkına ilk defa Ece Ayhan'ın şiirlerinde varmıştım: Kara Kamu ("taşınır mal helalarında kara kamunun şeye dar pantalonlu kostak delikanlıların şiiridir"). Birden, bireyden çok olan şeyin adıydı kamu, yani bireyden farklı olan. Ece Ayhan kullandığında, sözcüğün gizli yerlerine "bir kişinin karşısında, hatta ona karşıt olan" anlamı yerleşiyordu.

Ama bunun yanında ve bundan daha da çok, 'kara' olan kamu, bu düzenin kıyısında yaşıyordu; İsmet Özel'in deyişiyle "beyazların yöresinde nasibi kalmamıştı." Onun eşyaları 'burjuvazi'ninkilerden başkaydı. Ezilenlerin, sözünü söylemesine fırsat verilmeyenlerin kamusu. İçinde bir umut var mıydı şiirin? Bir gün kara kamunun da sözünü söyleyebileceğinin umudu. Burada değilse bile "Yort Savul"da ve bir üniversiteli olarak en çok "Meçhul Öğrenci Anıtı"ndaydı umut.

Bu yazı üniversitede öğrenci kamusallığından söz edecek. Yani üniversite öğrencilerinin birden çok oldukları, birbirleriyle ilişkilendikleri ve tartıştıkları, başkaldırdıkları/direndikleri ya da kendilerini savundukları alandan söz ederken, arkadaşlıktan, 'konuşmaları' ortak olan insanlardan bahsedecek. Gündelik hayattaki 'konuşma biçimlerinden,' yani tarzlardan; bu tarzların bileşenlerinden, sınırlarından; bu sınırların hangi ilke ve varsayımların etrafında oluşturulduğundan; kimleri, neden dışarıda bıraktığından söz etmeye çalışacak. Başka bir deyişle, üniversite öğrencisinin oluşturduğu birlikteliklerden, yaptıklarından, ettiklerinden; üniversitedeki mekanı nasıl paylaştıklarından, kullanılan sözel dilden, diğerini nitelerken kullanılan sıfatlardan, tartışılanlardan, tartışılması tabu sayılanlardan vs. Yani bizi biz yapan şeylerden; kendimizi başkalarına takdim etmemizi (kendi anlamımızı yaratmamızı), aynı zamanda başkalarını tanımamı-

zı ve onları kendi kurgumuz içinde bir yere yerleştirmemizi sağlayan şeylerden. "Hayata çözüm var mı?" sorusuna hayatın içinde vermeye çalıştığımız ortak yanıtlardan. Kısaca gündelik hayat şeylerinden.

Bunun yanı sıra, bu yazı daha çok yazarının öznel kimliği etrafında kurgulandı; dolayısıyla belli bir açıdan bakan birinin, size tam da baktığı yerden anlatacağı bir hayat kesitini konu ediyor. Bizi sarmalayan gerçekliğin ancak bir parçasını. Bu parçanın ancak bir açıdan yansıyışını.

Bunun sonucu olarak, bu yazıda sözünü ettiğim deneyim, yalnızca benim ve belki kısmen benim sınıfımdan, politik ve kültürel konumumdan gelen kısıtlı bir kesimin gerçeğine işaret ediyor. İçindeki tüm fikir ve yargılar, politik ve kültürel inançlarımın, kişisel tarihimin ve elbette bilgimin sunduğu imkanların ve imkansızlıkların ürünü; dolayısıyla tarihsel gerçekliği bütünüyle yansıtma iddiası taşımıyorlar.

90'lı Yıllarda Üniversiteli Gençliğini Biçimlendiren Kültürel Atmosfer

1991'de üniversiteye girdiğimde kuşağımın İstanbullu, 'entel çevrelere' bulaşmış sıradan bir üyesi olarak 80'lerin terimleri bana da hiç yabancı değildi: her konuşmada, içinde 'birey' kelimesi geçen yaklaşık on cümle kurup, bir o kadarını da dinleyerek yaşayan bir gençlik kesimiydik. Bu arada ne zaman bu kadar esnekleştiğini bir türlü çözemediğimiz düzen, bizden daha 'özgürlükçü' çıkıp, boyalı gazetelerin haftasonu eklerinde sunduğu reçetelerle, bize steril küçük burjuva ortamlarının fantezilerinden türeyen bir özgürlüğü öğretmeye kalkışıyordu. Bu durumda muhalif bir kimlik tanımlamak haliyle zorlaşıyordu; herkes iyi kötü bir şeylere 'muhalif' olurken aklıma hâlâ yanıtını bulamadığım şu soru düştü: Düzen nerede başlıyor, muhalefet ne yana düşüyor?

90'ların başında, yani benim gibi 1970-1974 doğumlular üniversiteye girdiklerinde, 80'ler henüz bitmemişti. İşte üniversite öğrencisi olarak bize sunulan toplumsal tecrübe ortamı da büyük oranda bu apolitik(leştirilmiş) çerçeve içinde yeşerdi. Üniversitelerde öğrenci kamusallığını tarif eden kriterler biraz da bu kültürel ortamın terimleriyle özdeştiler. Herkes saflarını bu kültürel ortamda seçiyor ya da tam da bu ortama uygun olarak, hiçbir safta yer almıyordu (ki bu da aslında bir tavır). Öğrenciler kendilerine ve dünyaya bu terimleri kullanarak, onları bir biçimde benimseyerek ya da onlara bir biçimde karşı çıkarak bakıyorlardı.

Benimkiler de dahil olmak üzere, kimilerimizin ana-babası 68 kuşağından; hocalarımızın çoğu 80 öncesinde öğrencilik-akademisyenlik yapmış bir kuşaktan geliyordu. Aslında, çocukken değil ama ilk gençlik yıllarımızda, ana-babası 68'li olsun olmasın hepimizin yanıbaşında çok konuşuluyordu 68. Fakat konuşulanlar çoğu kez yalnız epik kahramanlık hikayeleri ve konuşanlar ya o kuşağın belli ortaklıklar gösteren bir kesimi ya da reklamcılardı.

Politik ve politika dışı tanımlarımızda kullandığımız birçok referans noktası 80'ler kadar, 80'lerle karşılaştırılarak ve onun zıddı gibi görülerek yeniden kurgulanan bu 68 mitinden seçiliyordu. İçiçe geçen, her an bozulup yeniden kurulabilecek mitlerin ortasında biraz yalnız kalmış bir kuşaktık. Bize bu kaygan zeminde bu mitlerle yüzleşmek düştü. Her birimiz kendi muhasebesini yapıp, kendi arkadaşlarını seçti.

Boğaziçi Üniversitesi: İmkanlar ve İmkansızlıklar

Büyük yarıştan, üniversite sınavı kabusundan, şu kadar bin öğrenciyi eleyerek çıkmıştım. Lisede adam yerine konmamış her Türk genci gibi ben de kendi kendime kayıt yaptırıp, kendi kendime borç senetlerine imza atıyor olmanın sarhoşluğunu yaşıyordum. Üstelik aynı gün, hayatımda ilk defa olarak herhangi bir resmi okul binası içinde bir buçuk paket sigarayı neşeyle içmiştim.

Girdiğim okul Boğaziçi'ydi. Burası, birincisi Anadolu'da olmayan; ikincisi İstanbul'da olan; üçüncüsü de kurumsal yapısıyla, öğrencileriyle, genel havasıyla, sunduğu imkânlar ve imkânsızlıklarla İstanbul'daki diğer üniversitelerden de biraz ayrılan bir yer.

Bildiğim kadarıyla Anadolu'daki üniversitelerde amiplere taş çıkartacak bir hızla çoğalan, gürbüz ve vatan evladı yavru kurtların o tarihlerde pek ortada görünmediği bir fildişi kuleydi burası; ki böyle toraman ve asabi faktörler, hiç değilse gündelik hayatta inanamayacağımız kadar çok şeyi değiştirirdi herhalde. Sonra yine örneğin, "hoşgeldiniz," "aaa ne iyi oldu da geldiniz," "bahar geldi" gibi tuhaf adlarından da anlaşılacağı gibi, her fırsatta düzenlenen çılgın partileri olan ve en önemlisi de bu durumdan gizlice övünen bir okuldu. Bunun yanı sıra kapısında polis beklemeyen ama özel bir güvenlik şirketince 'korunan' (Amerikan filmlerindeki gibi); duvarlarındaki afişler indirilmeyen; derneği olmasa da envai çeşit kulüpleri olan (annelerimizin deyişiyle, sosyal faaliyet bakımından pek kuvvetli!) bir üniversiteydi. İçinde fakültelerin, diğer üniversitelere göre rafları biraz daha az tenha olan bir kütüphanenin, kalabalık sayılabilecek yurtların ve idari binaların bulunduğu derli toplu bir kampüsü vardı. Notlaması Amerikan usulüyle çan eğrisine göre yapıldığından öğrencilerin birbirlerini not listesindeki rakipler olarak gördükleri bir okuldu. Ders alma sistemi de Amerikan usulüne göre olduğu için sürekli sabit sınıfların bulunmadığı, bu yüzden sınıf arkadaşlığı gibi bir kavramın olmadığı ve arkadaşlıkların daha çok sınıf dışı alanlarda kurulduğu bir üniversiteydi.

Eğitim, Hocalar ve Sınıf Deneyimi

Bu bol nikotinli günden bir yıl sonra, hazırlığı geçip bölüme başladım. Böylece ilk bölüm dersime girip, sonradan kişisel kütüphanemi sinsice işgal etmeye

başlayacak kalın makale fotokopilerinden ilkini de aynı gün satın aldım. İlk sene sınıflar göz alabildiğine kalabalıktı. İlk dersimi yangın merdiveninde dinlemiştim.

Derslere diğer üniversitelerdeki arkadaşlarımın anlattığı gibi asistanlar girmiyordu. En azından benim bilgim dahilinde olan sosyal bölümlerde hocaların çoğunun Dünya'da yazılmış her şeyi okumuş gibi bir halleri vardı. Kısaca hem kurumsal işleyişin ve altyapının biraz daha doğru düzgün oluşu hem de bazı hocaların gayreti sayesinde, Boğaziçi'nde eğitim faaliyeti oldukça düzenli bir biçimde sürüyordu.

Ama Boğaziçi'nde bilginin ve öğrenmenin kavranışı ve buna bağlı olarak şekillenen öğretmen-öğrenci ilişkisinin kuralları belli bir tahayyülden türüyordu. Bilgi birlikte üretilen bir araç gibi değil; yukarıdan aşağıya, öğretenden öğrenene akan ve tanımı kendi içinde saklı değerli bir varlık gibi görülüyordu çoğu kez. Bu tahayyül, bilgiyi ve düşünceyi insanı ve insan tarafından üretilen bir biçimde hayal edebilmenin olanakları önünde set çekiyordu. Böylece bilgi de, düşünce de en nihayetinde bir öğrenci olarak sizin dışınızda ve üstünüzde görünüyordu.

Bunun yanı sıra, derslerin büyük bölümü İngilizceydi. Anadilinde olmayan bir dersi takip etmek, bundan da önemlisi, o dilde düşünmek ve sınıf içi tartışmalarda, sınavlarda ya da ödevlerde kendini İngilizce olarak ifade etmek, özellikle ilk yıllarda ve özellikle yabancı dille eğitim yapan liselerden gelmeyen öğrenciler için, anlama ve bilgiyi hissetme önünde önemli bir engel oluşturuyordu.

Neyse ki tartışmalar çoğu zaman Türkçe yapılıyordu. Fakat gene de tartışırken hep bir sınır vardı. Eğer herhangi bir ideolojik duruşunuz varsa öncelikle onu sulandırmayı öğrenirdiniz. Aynı anda hem bilimsel tarafsızlığın imkansızlığı ispatlanıyor, hem de bir tür tarafsızlık adına geçmiş politik bakış açınızdan sıyrılmanız gerektiği ima ediliyordu. Zaten açıkça politik bir bakış açısı olan öğrenciler de pek yoktu. Bu yüzden ilk iki yıl hocalara 'vülger' olmadığımı ispat etmeye çalışmakla geçmişti. Bu ispatlama çabası sırasında söylemek istediğim birçok lafı yutup, birçok lafı da ancak fısıldayarak ifade edebiliyordum. Böyle böyle düşüncelerime ve kendi sözüme olan güvenim yavaş yavaş sarsılıyor ve cesaretim kırılıyordu. Fakat bu arada okula gelmeden önce de düşündüğüm birçok şeyi derinleştirmeye başlıyordum; kafamda yeni düşünme alanları, yeni sorular açılıyor ve sosyal bilimlerin laf salatası olmadığını, önce düşünüp sonra dile getirmek gerektiğini de öğreniyordum. Tartışmayı bazılarına, hatta öğrencilerin çoğuna kapatan engellerden biri de, herhangi bir düşüncenin ilk eldeki değerlendirilmesinde belki bilinçsiz olarak kullanılan bir diğer ölçütün de ifadenizdeki tavır, hadi açıkça adını koyarak söyleyelim 'hava' olmasıydı. Çok biliyormuş gibi yapılarak ifade edildiği sürece, var olan bilginiz daha da değer kazanırdı. Bu süreç, ince kurallar üzerine kurulu bir tür 'bilgiyi gösterme oyunu' olarak adlandırılabilir. Bu oyunu oynayan kimi insanlar gerçekten çok miktarda bilgiye sahip olabiliyorlar-

dı; ancak bazıları da yalnızca biraz biliyordu (bu oyunu hiç bilmeden oynamak çok zor olmalı). Söz, oyunun en önemli parçası; ancak ölçüt sözün miktarı değil niteliğiydi: Oyun çok az konuşularak da oynanabiliyordu. Fakat ne miktarda olursa olsun, sarf edilen sözün retorik değeri çok önemliydi; zor kelimeler, derin düşünceler içindeki insan gibi görünecek kadar yavaş ve bunlara hiç zorlanmadan, neredeyse doğallıkla hakim olunduğunu gösterecek kadar hızlı, mümkünse esprilerle de süslenmiş olarak ardarda getirilmeliydi. Bu oyunda öldürücü olan tevazuydu: Oyunun hiçbir aşamasında, hiç kimse karşısında ya da hiçbir durumda tevazu gösterilmeyecekti.

Bazı avantajları bir yana, tüm bu mekanizmalar, öğretmenler ve öğrenciler arasındaki ilişkinin hiyerarşik biçimde kurulmasıyla sonuçlanıyordu. Sonuçta öğrenciyi, yaratılan 'Boğaziçililik' imajı ve kültürü vasıtasıyla sürekli pohpohlanan bir özgüvenle, sınıf içi tartışmalar sonucunda oluşan özgüven kırılmasının ortasında; bu çelişkiyi çözebilmek için kendi tek kişilik yaratıcılığıyla yapayalnız bırakıyordu. Ve hocaların ezici bir tarzda sunduğu bilgiden korkan, ideolojik tutumu varsa bunu bu dev bilgi kütlesi karşısında savunmamayan ya da inceltmek zorunda kalan ve bilgiyi gösterme oyununu oynayamayan ya da oynamayan çoğu öğrenci için sınıf, diğer öğrencilerle sürekli rekabet ettikleri ve hocalara karşı sürekli kendilerini ispat etmek zorunda hissettikleri bir mücadele alanına dönüşüyordu. Birçok öğrenci için Boğaziçi Üniversitesi'nde bir sınıfta olmak, 'yanlış yapmaktan,' 'vülger olmaktan' ve hocalar ya da diğer öğrenciler tarafından küçümsenmekten dehşetle korkulan, içinde sahiciliklere yer olmayan bir sahnede; bir sürekli gerilim hattında olmaya benziyordu.

Mekansal Bir Ayrım: Orta Kantin Halkı Sosyete Kantine Karşı

İlkbaharda klasik bir Boğaziçi sabahıdır. Üç ayaklı köpeğimiz Tripot envai çeşit hayvanat ve nebatat arasında tek eşiyle seke seke dolaşırken, güneş çoktan doğmuştur. Spor tesislerinin çoğunun, kulüplerin, toplantı salonlarının, idari birimlerin, sosyal bölümlerin, iktisadi bölümlerin ve mühendisliklerin bulunduğu, neşeli ve hareketli Güney Kampüs. Fonda 19. yüzyıl Amerikan tarzı binalar, bu binaların üstünde eğlenceli parti ve bilimsel konferans duyuruları ve biraz ileride ağaçlar arasındaki Hisar ve Boğaz manzarası görünmektedir. Dış/gündüz. Bu sakin manzaraya tek tek hepimiz, silahlarımızı kuşanmış olarak gireriz.

Ah o kızlar... Göz boyamakta onlarla boy ölçüşecek başka bir kabile var mıdır? İşte geliyorlar. Sabahın dokuzunda, biz şişmiş suratlar ve yeni doğmuş kedi yavrusu gözleriyle okula ulaşmaya çalışırken, onlar savaş boyalarını sabahın altısında kalkmayı zorunlu kılan bir özenle sürmüş olarak muzaffer ve emin adımlarla alana girerler. Paraları, çok paraları vardır ya da bazısı sadece zengin görünmek ister.

Bizim için yoksulluğun durduğu ışıltılı yerde, onlar için zenginlik durur. İçlerinde suya sabuna dokunmayı sevmeyenler, politikayı hiç mesele yapmayanlar olduğu gibi, acar liberaller de vardır. Hiç konuşmadan solcuların nasıl korkunç ve sıkıcı insanlar olduğu masalını fısıldarlar birbirlerine: büyük tarihçi ve aynı zamanda sosyolog ve aynı zamanda iktisatçı ve aynı zamanda reklamcı vs. Engin Ardıç'ın yorumuyla, 'zavallı kadınlar ruj bulamadığı için yıkılan' o büyük ve sıkıntılı imparatorluğun çoktan tükenmiş, tedavülden kalkmış düşleri peşindeki, ama aynı zamanda tehlikeli de olabilen, insanların huzurunu ikide bir bozan dinozorlar taifesi ile ilgili arkaik, komik ve korkunç hikayeler.

Onlar kendi kantinlerine giderler. Daha gözden ırak bir yerde, ancak Boğaz manzarasına ve İşletme binasına yakın olan, lüksü ve müziğiyle diğer kantinlerden ayrılan, bizim "Sosyete Kantini" adını taktığımız kantine.

Okulun partilerine gidenler de bunlardır. Bazen İşletme Bölümü binası önündeki açık alanda cep telefonlarıyla bazılarının nasıl kolay para kazandıklarına şahit olursunuz; aracılarıyla konuşuyorlardır : "Abi, sat o kâğıtları..."

Tüm bu grup içinde, anlamlı olan ve gündelik hayatlarını düzenlemekte etkili olan bir ayrışma var mıdır bilmiyorum; belki çizilmiş 'birey' idealine ulaşmakta ne kadar başarılı olunduğu ya da aynı idealin farklı yorumlarından doğan farklı yaklaşımlar birer ayrışma kaynağı olabilir. Bunları birleştiren de belki sonuçta düzenle barışık olmaktır. Belki hepsi solculara dinozor gözüyle de bakmamaktadır. Belki bazısının kafasında bir muhalefet fikri bile saklı olabilir. Bunları bilmiyorum. Aslında haklarında bildiğim en kesin şey, bizim kendi aramızda alayla karışık bir küçümsemeyle, bir korkaklık ve koyunluk varsayımıyla, bazen özentiliğe bazen yozluğa ya da yapmacıklığa vurgu yaparak, onlara 'tikiler' dediğimizdir. Onları bizden ayırdığını düşündüğümüz temel özellik sessizlikleri, düzenle bizden daha yüksek olduğunu sandığımız bir düzeyde barışmış-uzlaşmış olmalarıdır.

Eğer sayı önemliyse, Boğaziçi'ndeki tikiler herhalde tüm diğer gruplardan kalabalıktır. Ancak zannedildiği gibi yalnız böyle öğrenciler okumaz Boğaziçi'nde. Gene de ideolojik olarak hakim olan grup budur. İdare bir karar alacaksa ve bu kararda öğrenciyi kale alacaksa, bizim okulun öğrenci tipi diye benimsediği ve bu tür kararları meşrulaştırmak üzere sık sık ima edilen "Burası Boğaziçi" ifadesinin işaret ettiği öğrencilerdir bunlar. Örneğin harç artışları ilk önce Boğaziçi'ne yansır; okulun yemekhanesi özelleştirilir vs. Sayılarının kalabalık olup olmaması önemli değil; okul yalnız onlarınmış gibi davranılır. Ya da yalnız onların olabilecek bir okul özlenirmiş gibi.

Güney Kampüs'te; daha izbe ama daha ortalıkta; tüm binaların çevresine sıralandığı ve gündelik hayatın odaklandığı meydana hakim bir konumdaki Orta Kantin. Envai çeşit solcuların, aynı zamanda islamcıların, entellerin, biraz 'rocker'ların ve diğer tüm 'koparmışların' mekanı. Arada, fakültelere daha yakın

olduğu için iki ders arası bir şeyler yemek isteyenlere de rastlanır Orta Kantin kuyruğunda, ama masaları esas olarak yukarıda saydıklarım işgal etmiştir. Orta Kantin'e gelen tüm grupları ayıran, okulda değil okul dışında gittikleri yerlerdir: evlerde toplanmalar, barlar ve kafeler ya da politik toplantılar. Ama sonuçta onların hepsini okul içinde aynı mekana toplayan 80 sonrası hakim ideolojinin ana çatısına çeşitli yönlerden mesafeleri, bir biçimde düzenin kıyısında yaşamaları ('muvaffakiyetsizlikleri') ya da yaşıyormuş gibi yapmaları ya da düzen karşıtlığını ve bu tür yaşam tarzlarını çeşitli düzeylerde ve biçimlerde yüceltmeleri; tikilerden başka olmalarıdır...

Orta Kantin'in duvarları, sosyetedeki parti ve şirket semineri ilanları yerine siyasal bildiriler, konser ve dinleti veya festival ve şenlik (aralarında gerçekten fark var) ilanları, bazen bar reklamları, arada part-time iş duyuruları ile kaplıdır. Okulun gazete bayisi de hemen bu kantinin yanındadır; çünkü burada hem gazete hem kitap satışları daha iyidir. Masalar pek temiz değildir ve etraf kesif bir sigara dumanı ile kaplıdır. Kışın, haftaiçi günlerin gündüz saatlerinde kantin tıka basa doludur ve en çok tüketilen şey Recep Abi'nin çayıdır (çay ve toplumumuzun ebedi muvaffakiyetsiz çocukları arasında da bir bağ kurulsa yeridir). Masalarda ya mavra yapılır ya da siyaset konuşulur. Bazısı bu kalabalıkta ne yapıp edip dergi/gazete okur; son saate kalmış ödevler kolektif olarak yazılır; arada, geç kalınmış bir çalışmanın ders notlarını umutsuz bir panikle son kez karıştıranlara rastlanır.

Havalar ısınınca, tüm çeşitleriyle Orta Kantin halkı, bu kantine takılmayan diğer öğrencilerle birlikte kantinin yanındaki demir merdivene, kantinin önündeki çimenliğe ve banklara yayılır. Bahar ayları, çimenlerde farklı öbekler halinde yayılmış, farklı giysiler giyen, farklı jargonlarla konuşan ve okul ahalisini oluşturan farklı gruplar arasında geçici bir barış havası yaratır.

Yazın hemen her kesimden insanların paylaştığı bir mekan olan çimenlikte tek-tük öpüşüp koklaşan çiftlere de raslanır. Bu çiftler fiziksel aşkı açıkça ve diğerleri görsün diye sergilerler. Böylece ne kadar özgür olduklarını ve nasıl hiç kimseyi takmadan kendi isteklerini gerçekleştirdiklerini kanıtlamış olurlar. Diğer insanlar da durumla ilgilenmiyormuş gibi davranırlar. Çünkü, ağzınızı açıp öpüşen çiftlere bakarsanız, bu, ya istediğiniz halde bir sevgili bulamadığınız ya da 'özgürlük' işlerinden pek anlamadığınız ve bu işleri doğal karşıla(ya)mayan bir geri kafalı "kıro" olduğunuz anlamına gelir.

Politika ve Politik Öğrenci Kamusallığı

Üniversiteye başladığımda politika bize halen, en azından yasal olarak yasaktı: Eylem yapabilmekten, okulun duvarına politik afiş asabilmekten ya da açıkça örgütlenebilmekten söz ediyorum.

Politika yapmak için başka yolları zorlarsanız biraz dayak yeme olasılığını da göze almak gerekiyordu (gerekmeye devam ediyor). Ayrıca, çoğu okulun önünde polis vardı, öğrencilere kimlik sorardı: Polis her sabah kim olduğumuzu öğrenmek istiyordu; ama bundan daha önemlisi, her sabah, tüm öğrencilere, buna hakkı olduğunu bir kez daha hatırlatıyordu.

Tartışmanın sınırları, siyasi öğrenci kamusallığı, her şeyden önce iktidar odakları tarafından, hem yasaklamalar, hem de (öğrenci kamusallığını etkileyen mitlerle oynama yoluyla) şiddetle belirlenmeye çalışılıyordu, çalışılıyor.

Ne parti taraftarı olmak üzerinden ne de kesinkes tanımlar sunma iddiasındaki bir ölçekle anlatmak istiyorum 'politiklik' boyutunu. Bu yaklaşım, bana açık oturumlardaki 'ortanın solunun sağının sol üst köşesi' gibi 'kesin' ve demek ki nesnel, ve demek ki bilimsel, ve demek ki hikmetinden sual olunmaz, üstelik "ideolojilerin artık öldüğünü" bir kez daha gizlice anımsatan sınıflandırmaları çağrıştırıyor.

Eğer okulumdaki kamusal alanı politika kriterine göre değerlendireceksem ve politikayı "Ne olacak bu memleketin hali ve bizim halimiz?" diye bir soru sormak, bu soruya çeşitli yanıtlar vermek, yani "'bizim' ve memleketin halini, onu bu halden kurtarmayı dert edinmek olarak tanımlayacak olursam, Orta Kantin'in ağır politik grupları ve sosyete kantin arasında daha net bir ayrım yapabiliriz. Bir yanda solcu ve İslamcı gruplar ve onların sayısız varyasyonları ile bağımsızlar, diğer yanda ise politikanın bu türlü bir tarifine yanaşmayanlar ya da politikayı hiç sorun etmeyenler veya en azından konuşmayanlar ve kendi hayatlarında konuşturmayanlar.

80 kuşağından bir genç olarak benim için sol, hem bir yenilginin hem de bu yenilgiyle ve yapılan yanlışlarla yüzleşme cesaretinin simgesiydi. Sol bazen inatla sürdürülen bir tür sertlik, bazen de hâlâ süren sahici ve inandırıcı bir özgürleşme umudu, yepyeni, güneşli bir iklim ve vicdan vaadi demekti.

68 miti ve onun çeşitli yorumlarından beslenen sol anlayışlar, solun hakikaten var olan ya da hayal edilen çelişkileri, üniversitelere ve dolayısıyla Boğaziçi'ne de yansıdı. İşte üniversitelerdeki, solcu olmaya/kalmaya çalışan bir avuç öğrenci olarak bizim aramızdaki ayrımlar da belki daha gizliden gizliye ve kuşakların deneyimleri arasındaki kopukluğun da etki ettiği bir alanda, tam böyle noktalarda büyüyordu: Kim kimden daha solcuydu? Kim korkak, kim değildi? Kim 'karşı devrimci'ydi?

Boğaziçi Üniversitesi'ndeki 'faşizme karşı kampanya' sırasında açılan panoda sadece 'kadın' ya da 'rocker' olmaktan doğru faşizme karşı ve muhalif bir kimlik çizen insanlar, başka bir dil arayan solcular, bağımsız sosyalistler yemekhane boykotu sırasında, tek kimlikli ya da radikal diye adlandırabileceğimiz solla birlikte yürüdüler. Öyle ki, ortaya çıkan sayı herkesi şaşırtmıştı. Bundan da önemlisi, yapılan geniş katılımlı toplantılarda kararlar gene bu insanlarla birlikte alınmış-

tı. Bu insanlar kendi üzerlerinde yürütülen varsayımları boşa çıkararak önemsiz grup çıkarlarını inatla gözetmeye çalışan küçük sol içi çekişmelerin ve kendi üzerlerine oynanan oyunların etrafından dolaşarak tartışmasını bilmişlerdi. Bunları o kadar önemsemeden de eylem yapılabileceğini; hem de kararların birlikte tartışılarak alındığı bir biçimde ve bu yüzden herkesçe sahip çıkılarak, heyecanla, haykıra haykıra eylem yapılabileceğini gösterdiler. Yemekhane eylemiyle, herkes için ilk defa, ortak ve açık tartışma imkanı somutluk, sessiz görünen kitleyle birleşme umudu inandırıcılık kazandı.

Oysa bu eylemde bir araya gelen insanlar eylem biter bitmez dağıldılar. Birliktelik sürekli kılınamamıştı. Herkes kendince işin sertleşmesinden korkuyordu galiba.

Boğaziçi'nde yaşanan harç eylemleri yemekhane eylemleri gibi olmadı. Tüm bir yemekhane eyleminin kazanımı, aynı somutluğa ve imkana uyanan çeşitli keskin sol grupların, kendilerine ve diğerlerine ne kadar da radikal olduklarını ispat etme ihtiyacı içinde ettikleri kavgaların hayhuyu içinde yitirildi. Üstelik bu eylemlere katılım çok daha yüksek olabilirdi; çünkü artık hemen herkesin canını yakan bir miktara yükselmişti harçlar. Burada başka türlü bir muhalif kimlik arayan solcular da kendi görüşlerini savunmakta aciz kaldılar. Çünkü bu görüşleri dayandırabilecekleri tek temel pratiğin kendisiydi; ancak bu pratiğin kendi yorumladıkları biçimini savunabilecekleri sağlam bir düşünsel temelden, politik inanç, örgütlenme ve enerjiden yoksundular. Bu insanlar gene harçlar için iktidarla kavga edeceklerini sanırken kendilerini başka kavgaların ortasında buldular: Gene koşup koşup, daha uzaktaki bir duvara, iktidarın duvarına doğru koşup, hiç hesapta olmayan başka bir duvara çarpılmıştı.

Üniversitedeki sol kamuoyunu oluşturan bu insanlar ve ayırımları üzerine çok daha ayrıntılı şeyler yazılabilir elbette. Doğrusu ya da yanlışıyla, uzun bir kesintinin ardından 90'ların ortalarındaki kitlesel harç eylemlerinde alanları dolduranlar da bu insanlardı. Bu yüzden bu deneyim üzerine yazılacak her harfin politika pratiği açısından bir değeri var. Ama galiba yukarıda söz ettiğim ayrımı en iyi özetleyen karşılıklı yazılmış bildirilerden ve sarf edilen sözlerden alınmış şu iki cümle: Yine şarkı sözlerinden bir alıntıyla, politik bilinç tekellerine karşı üretilmiş bir slogan, "Ben artık şarkı dinlemek değil, şarkı söylemek istiyorum" ve buna karşılık, yaratıcı, ama slogandaki duyguyu tam kavrayamamış bir yanıt, "Biz yıllardır şarkı söylüyoruz, hem de profesyonel olarak."

Sonuç Niyetine

Artık sonuna geldiğinizde bu yazıyı, kamusal alan ve özel alana dair var olan tanımların üzerine konuştukları gerçeklik içinde yaşayan bir insanın, kamusal alan kavramını yazı yoluyla araştırması ve kendi kimliğinin, deneyiminin ifadesi olarak okuyabilirsiniz. Öyle görünüyor ki, artık eski romanlardaki hayatları,

o romanların ideal kahramanlarının hayatlarını yaşamıyoruz. Çünkü aslında hepimiz sıradan insanlarız; sıradan ve gerçek öyküleri olan, sıradan ve gerçek insanlar... 'En geniş zamanlı bir şiir yazacak olan' insanlar. Şunu eklemeliyim: Yazdıklarım üzerine ilerde ne düşüneceğimi merak ediyorum.

44

Karşıt Bir Kamusal Alan Olarak 80'ler Sonrası Öğrenci Hareketi

HAKAN KOÇAK

1980 sonrası Türkiyesi'nin üniversitelerinde bir öğrenci hareketinden söz edilebilir mi? Eğer varsa bunun 'karşıt bir kamusal alan' olarak ele alınması mümkün müdür? Kanımca her iki soruya da olumlu yanıt vermek doğru olacaktır. 1960'lı yılların sonlarında başlayıp 1970'li yıllarda yoğunlaşan sol kimlikli öğrenci hareketinin kitleselliği ve etkinliği popüler bilinçte öylesine belirleyici bir imge oluşturmuştur ki; 80 sonrası binlerce üniversitelinin—belli iniş-çıkışlarla da olsa süreklilik arz eden—siyasal hareketliliği neredeyse yok sayılmıştır. Kuşkusuz bir dizi sosyal, siyasal etkenin oluşumuna hizmet eden 60 ve 70'lerin öğrenci hareketinin boyutları yanında, 80 ve 90'larınki oldukça zayıf ve etkisizdir. Ancak yine de 'öncekilerin sokaklarda yürüttüğü onbinlere' karşılık 'sonrakilerin binlerle ifade edilen sayılarda insanı yürütmüş olması' sonraki hareketlerin görmezden gelinmesi ve inceleme konusu yapılmaması için gerekçe oluşturmaz sanırız. 1980 darbesinin, sonuçları yıllara yayılan depreminin sarsıntıları arasında, daha 1984'lerde yeniden başlayan öğrenci hareketleri gerçekte ülkedeki oldukça 'özgün' bir karşıt kamusal alan olarak da ele alınabilir.

Yazıda amacım 1980 sonrası öğrenci hareketinin tarihsel bir dökümünü yapmak değil, ağırlıkla tanıklık ettiğim dönemlerinde gözleyebildiğim başlıca özellikleri ve özgünlüklerini ortaya koymak. Yapılmaya çalışılacak olan, ilişkiler, eylemler, kurumlar, tecrübeler vb. bütünü olarak bir öğrenci karşıt kamusal alanı oluşturanlara daha yakından bakmak olacak. Darbeden hemen hemen dört yıl sonra, önce dergiler, ardından öğrenci dernekleri etrafında bir üniversite hareketi başladı. O tarihlerden bugünlere kadar farklılaşan örgütlenme biçimleri, mücadele öncelikleri, talepleri, söylemleri vb. ile üniversitelerde süregiden bir hareket mevcuttur. Sosyalist hareketlerin hemen her rengini içinde barındıran öğrenci hareketinin genişleme ve daralma dönemleri toplumsal muhalefetin genel seyriyle paralellik göstermiştir. O dönemlerde öğrenci hareketi darbenin yarattığı iklimden çıkma mücadelesi veren toplumsal muhalefet hareketinin önünde yer almıştır. İlk gelişme evrelerinde üniversitelerdeki çeşitli sosyalist gruplara yakın öğrencilerin oldukça baskıcı bir ortamda, el yordamıyla, 80 öncesinin deneyimlerini yeniden yaratmak yönündeki çabaları önemli bir adım olmuştur. Sosyalist grupların çıkardığı gençlik dergilerinin yaygınlaşmasının ardından, öğrenci derneklerinin kurulması girişimleri hareketin başlıca mücadele alanı haline gelmiştir. Büyük güçlüklerle kurulan dernekler ortak platformlar oluşturmuşlar, kitlesel eylemler gerçekleştirmişlerdir. Ancak 1984'lerde başlayan bu dönem, derneklerin çeşitli sol gruplar arasındaki ayrışma ve gerilimlerin yaşandık-

ları başlıca mekanlar haline gelmesi ve dünyadaki gelişmelerin yarattığı ideolojik iklim vb. nedenlerle 1989'da son bulmuştur. Farklı biçimde yeniden iller düzeyinde daha merkezi biçimde oluşturulan dernekler de kalıcılık kazanamamıştır.

Öğrenci hareketinin büyük ölçüde dernekler, kulüpler ve üniversiteli dergileri aracılığıyla kendini ifade ettiği bu ilk dönemin ardından çeşitli okullardaki muhalif, cephe tarzı daha esnek, kapsayıcı örgütlenmelerin bir araya gelerek oluşturdukları "Öğrenci Koordinasyonu" ve hemen onun peşisıra gelişen ve çeşitli sosyalist grupların bir araya gelerek oluşturdukları 'platformlar' aracılığıyla yürüyen farklı bir döneme geçilmiştir. 90'ların ortasında gelişen ve öğrenci hareketinin ikinci dalgası sayılabilecek sözkonusu gelişme dönemi de büyük ölçüde iç gerilimler, sosyalist grupların siyasi yetersizlikleri vb. nedenlerle kapandı ve belli bir akım ya da oluşumun tümüyle damgasını vurmadığı, görece dağınık, dönemsel çıkışlar ve yeni ve farklı siyasi renkleri taşımasıyla tanımlanabilecek bir hareket varlığını bugüne dek sürdürdü. Çok genel ve kaba hatlarıyla özetlediğimiz bu gelişme çizgisi boyunca öğrenci hareketinin bir karşıt kamusal alan olarak çerçevesini, içeriğini ve niteliğini oluşturan örgütlenme, mekan, eylem biçimi, söylem, iletişim araçları ve biçimlerine teker teker bakmaya çalışacağım.

80'ler sonrası öğrenci hareketinin karakterini anlamak için incelemek gereken önemli temaların başında örgütlenme biçimleri gelir. İlk evrede darbe öncesinin modelleri örnek alınmış ve dernek tipi, yasal/kurumsal örgütlenmelerin geliştirilmesi başlıca hedef olmuştur. Dernekler bir yandan kongre toplayan, defter tutan yasal/izinli kuruluşlar olsalar da, bir yandan da sokaklarda yapılan 'korsan gösterilerin,' kampüs eylemlerinin organize edildiği mekanlar olmuşlardır. Resmi üyelerinden çok 'aktivistleri/militanları' vardır. Üyelerinin çok büyük bölümü farklı sosyalist gruplara yakın öğrencilerden oluşmaktadır ve bunlar arasında derneğin yönetimiyle ilgili sürekli bir mücadele sözkonusudur. Her şeye karşın dönemin öğrenci dernekleri toplumsal muhalefetin önemli bir dinamiğidir ve pek çok öğrenci için formel demokrasi uygulamalarının (kongreler vb.) tecrübe edildiği, öğrenildiği yerler olmuşlardır. 80 darbesinin kamusal tartışma ortamını boğduğu, demokratik ifade kanallarını kapattığı bir ortamda dernekler, üniversitelerin ve aydın adayı üniversitelilerin demokratik nitelikte bir karşıt alanı açmalarında işlevli olmuşlardır. Derneklerin büyük ölçüde sosyalist grupların zaafları nedeniyle sonlanmasının ardından öğrenci kulüpleri önem kazanmıştır. Kulüpler gerçekte derneklerin son dönemlerinde kurulmaya başlanmış ve öğrenci hareketi içinde ciddi tartışmalara neden olmuşlardır. Kulüplerin derneklere alternatif örgütlenmeler olarak yorumlanması ve buna karşı tavır alınması, bunların tam olarak konumlandırılamamaları, işlevlendirilememeleri sonucunu doğurmuştur. Burada vurgulanması gereken bir nokta da öğrenci hareketinin sözkonusu örgütlenme modellerine yükledikleri simgesel anlamlardır. Örneğin öğrenci dernekleri süreci henüz sona ermemiş iken kurulmaya başlayan kulüplere karşı ciddi bir muhalefet eden kimi dernek üyeleri; 'mücade-

leyle kazanılan, uğruna bedeller ödenen ve birer mücadele mevzisi olan' dernekler dururken kulüp kurmayı şiddetle eleştirmişlerdir. Ancak derneklerin hemen ardından kısa sürede iyice yaygınlaşan ve büyük konu/alan çeşitliliği gösteren kulüplerin ilk kurucu ve aktivistleri de bu kez bunları aynı şiddetle sahiplenmişlerdir ve büyük bölümü de eski 'dernekçilerdir.' Kulüpler kamusal bir tartışma alanı olma konusunda derneklere göre daha zayıf, daha çok sol kültürel değerlerin yayıldığı ve sosyalist öğrenciler açısından "sosyalleşme imkanları" sunan oluşumlar olmuşlardır. Ama bunları da ikili karakterleri içinde görmek gerekir. Büyük güçlüklerle okul yönetimlerinden aldıkları odalarında bir yandan folklor kursu veren bir yandan da molotof kokteyli hazırlayan kulüpler de, giderek okul sınırlarını da aşarak birer kültürel odağa dönüşen öğrenci kulüpleri de olmuştur. Hareketin son on yılında öne çıkan ise daha enformel örgütlenmelerdir. Yasal/kurumsal örgütlenmeler (yer yer dernek—örneğin Ankara'da—bir yandan her zaman kulüpler) varlığını sürdürse de hem biçimi hem kapsadıkları hem de eylem biçimleri ile önem kazanan bu yeni modeller yasallık, formellik, kalıcılık gibi kavramların oluşturduğu çerçevenin büyük ölçüde dışında kalmışlardır. Bu dönem aynı zamanda birçok sosyalist grubun zayıfladığı, yasal sosyalist partilerin kurulduğu, Türkiye için yeni sayılacak sol akımların göreçe güç kazandığı (Troçkizm, anarşizm, yeni sol, ekolojistler, otonomlar, sivil toplumculuk, radikal demokrasicilik vb.), bağımsız, arayış içinde sol kimlikli öğrencilerin örgütlü siyaset yapanlara oranla arttığı bir arka plana sahiptir. Dünya ve Türkiye'deki yeni sol hareketlerin, Sovyetler Birliği deneyimi sonrası sol arayışların, dernekler sürecinin yorucu deneyimlerinin, farklılaşan ülke şartlarının ve neoliberal politikaların ağırlaşan sonuçlarının etkileriyle sözkonusu modeller kendine özgü bir gelişim kaydetmiştir. Esneklik, eylem kapasitesinin yüksekliği, katılıma açıklık, çok renklilik, bağımsızlık, söylemde/dilde arayışçılık vb. bu enformel örgütlenme modelinin güç kazanmasına neden olan başlıca nitelikleri olmakla beraber, aynı zamanda bir başka açıdan zayıf yönlerine de işaret etmektedir. 1994-95 yıllarında bu türden enformel örgütlenmeleri bir araya getirerek öğrenci hareketine kamusal alanda yeniden güçlü bir şekilde varlık kazandıran "Öğrenci Koordinasyonu" deneyimi bahsi geçen güçlü ve zayıf yönleriyle modelin belki de en üst aşamasını temsil etmiştir. Ama eylemleri ile öğrenci hareketini yeniden yükselten Koordinasyon, kurumsallaşma, yaygınlaşma, üniversitenin kamusal alanının daha derinlerine nüfuz etme aşamasında başarılı olamamıştır.

80'ler sonrası öğrenci mücadelesinin ilk öne çıkan mücadele konusu, darbenin üniversite alanındaki en önemli yansıması olan YÖK ve uygulamaları karşıtı mücadeledir. Bunun için İstanbul-Ankara yürüyüşleri, sokak ve kampüs eylemleri, imza kampanyaları vb. ile dolu derneklerin etkin olduğu bir dönem geçirilmiştir. Günümüze kadar, özellikle de YÖK'ün kuruluş yıldönümü olan 6 Kasım'lardaki gösteriler ve boykotlarla, bu tema önemini hep korumuş olmakla beraber, Öğrenci Koordinasyonu'nun da etkinlik kazandığı sonraki evrede 'paralı eğitime/harçlara karşı' eylem-

ler öne çıkmıştır. Bu açıdan belirtmek gerekir ki; öğrenci hareketi dönemin siyasi/iktisadi konjonktürünün tam da kendi alanındaki kilit noktalarını hedef almayı başarabilmiştir. İç tartışma ve gerilimleri ne denli yoğun olursa olsun, hareket hedefine neoliberal politikaların dayattığı; eğitimi ticarileştirme, kamusal bir hizmet olmaktan çıkarma yönündeki güçlü saldırıya karşı direnmeyi koymuştur. Harç ödememe, okullarda geceleme, Beyazıt ve Kızılay gibi meydanlarda yapılan kitlesel, renkli gösteriler vb. bu yöndeki önemli çabalardır. Polissiz, özgür bir üniversite talebi de hareketin önde gelen taleplerinden olmuştur. Üniversite alanının demokratikleşmesi ve özerkleşmesi yönünde en ciddi katkı, hiç kuşkusuz, öğrenci hareketinden gelmiştir. Üstelik bu eylemli pratiklerle yapılmıştır. Bunun yanında, kimi zaman yukarıda belirtilen yaşam alanı/biçimi savunusu; okullarda fiilen şeriat kuralları uygulamaya sokma çabasındakiler karşısında, el ele gezen sevgilileri korumak gibi 'görevleri' de yüklemiştir. Öğrenci hareketinin Türkiye'ye özgü önemli temalarından birisi ise kuşkusuz 'antifaşist' mücadeledir. Bu adeta fonda hep var olan/olmak durumunda kalan, devlet görevlilerinin ve sivil faşist güçlerin işbirliği içinde düzenlenen—planlı biçimde hareketin meşruluk düzeyinin arttığı, kitleselleştiği dönemlerde yoğunluk kazanan—saldırılar karşısında savunma/direnme çabalarının sürekliliğine işaret etmektedir. Özellikle Anadolu üniversitelerinde çoğu kez bu demokratik alanın ve hakların savunulması meselesi en önde gelen tema olmak durumunda kalmıştır.

Öğrenci kantinlerinin, koridorların ve anfilerin duvarları öğrenci hareketinin iletişim ve hegemonya mücadelelerinde büyük önem taşımıştır. Duvar panoları, afişler, duvar yazıları öğrenci hareketi içinde yer alanların taleplerini, görüşlerini, sloganlarını en yoğun ifade ettikleri, geniş öğrenci kitlesiyle iletişim kurmaya çalıştıkları, kendilerini tanıttıkları, çağrılar yaptıkları başlıca araçlar olmuşlardır. Sanırım duvarlar hiçbir alanda üniversitede olduğu kadar ve öğrenci hareketi için olduğu derecede önem taşımaz. Okullardaki öğrenci direnişinin sembolik hakimiyetini duvarlardaki malzemenin kalıcılığı ve yaygınlığı belirleyebilmektedir. Polislere, okul idaresine, faşistlere, İslamcılara ve bazen diğer sol gruplara karşı duvardaki afişin, panonun korunması, her etkinlikte okul duvarlarının bunlarla donatılması önemli bir hakimiyet çabasıdır. Bu karşıt kamusallık varlığını üniversitede en önce duvarlarda duyurur, kantinlerdeki solcuların hemen seçilebilen 'rezervasyonlu masaları' ise kamusal tartışmaların mayalandığı ya da alevlendiği yataklar olagelmişlerdir.

Yazılı materyaller hem tartışma/iletişim hem de çağrı için önemlidir. Çok azı uzun ömürlü olabilmiş sayısız, farklı nitelikte öğrenci dergisinin yanı sıra, bildiriler, pankartlar, kitapçıklar ve özel bir jargonla tanımlanan diğer araçlar; yani pullama (duvarlara yapıştırılan küçük ilanlar ve bu işe verilen ad) ve kuşlamalar (toplu yerlerde yarı-gizli biçimde ortalığa atılan küçük ilanlar ve bu işe verilen ad), vb. her dönemde, içerikleri ve biçimleri değişse de, hep vazgeçilmez olmuşlardır. Bahsi geçen materyallerin dili, biçimi, üslubu da hareket için önemli

tartışma konularından biridir. Dönem dönem mizaha, edebiyata yaslanan renklilik arayışında bir dil, şiir ve karikatürler, dönem dönem ise 'kan damlayan kalemlerle' yazılmış sert metinler, buyurgan çağrılar arasında gidilip gelinmiştir. Ancak tüm bunların varlığına rağmen, genel toplumsal özelliklerimize uygun olarak, öğrenci hareketinin de ağırlıkla sözlü kültüre dayalı bir kamusallığı olduğunu vurgulamak gerekir. Oldukça özelleşmiş, kendine ait bir jargon, zaman zaman neredeyse kapalı bir dil oluşturmuş olan öğrenci hareketinin katılımcıları arasında retorik yeteneği çoğu kez önem taşır. Özellikle hareketin ilk evrelerinde—dönemin sosyalist kültürünün en aşırı biçimlerini oluşturan—'klasik metinlerden yapılmış bol ve uzun alıntılarla' konuşma eğilimi sonraları değişen şartlarda pek kalmadıysa da, kamusal tartışma ortamlarındaki dilsel/retorik hakimiyet önemini hiç kaybetmemiştir. Hareketin önemli etkinliklerinden birisi olan kantin ve bahçe 'forumları' da bunun gözlenebildiği olaylardır. Gerçekte bir karşılıklı konuşma/fikir beyan etme formu olarak temel bir kamusal tartışma olayı olan forumlar öğrenci hareketinde nitelik değiştirerek yukarıda sözü edilen dilsel hakimiyetin ve siyasi güç ifadesinin alanları olmuşlardır. Daha önce kararlaştırılarak diğer öğrencilerin şaşkın, bazen giderek umursamaz, bakışları arasında kantinin ortasında toplanıp daire oluşturan bir grubun içinden birkaç kişi dairenin ortasında dönerek yüksek sesle 'tebliğde bulunur' ve forum alkış ve sloganlarla sona erer. Belki de gerçek nitelikte forumları hareket mensuplarının kendi içlerinde yaptıkları toplantılarda görmek mümkündür. İşgaller, oturma eylemleri, boykotlar vb. Karşıt kamusal alan ın sınırlarının daha belirginleştiği, iç tartışmaların daha yoğun ve katılımlı yapıldığı özel kesitlerdir.

Öğrenci hareketi çevresinde örülen sosyokültürel ortam toplumun genel yaşam biçiminin sınırlarını zorlayan pratikleri de üretir. Bu tabii ki genel üniversiteli kültürünün dışında değildir. 'Kızlı-erkekli kalınan' öğrenci evlerinde yürütülen tartışmalar, buralarda alınan eylem kararları, okunan kitaplar, hazırlanan dergilerin yanında kadın-erkek ilişkilerini özgürleştiren, dayanışmacı, hem yüksek hem de popüler kültüre açık, onların alımlayıcısı olan bir yaşam tarzı hüküm sürer. Bu karşıt alan siyasi-ideolojik içeriğiyle olduğu kadar kültürel toprağıyla da egemenlik alanının karşısında/dışında yer alır. Öğrenci hareketi içindekiler, 'üniversiteli genç' kimliğinin barındırdığı görece özgürleştirici/başkalaştırıcı özelliklerin doğal taşıyıcısı oldukları kadar, bu kimliğin ve onun içinde devindiği yaşam alanının savunusunu da üstlenmişlerdir. Hareketin sosyal/siyasal alanının sürekli açık veya örtük bir polisiye baskı altında olduğu da unutulmamalıdır. Öğrenci hareketi doğal olarak kültürel ve siyasi dönüşümleri en çabuk algılayan ve uyumlanan alanın üzerine oturur. Günümüzde kamuoyunda 'küreselleşme karşıtı' olarak isimlendirilen hareketler ve bunun içinde de öne çıkan akımlar üniversitede de yansımasını bulmuştur. Daha geleneksel sol grup ve çevrelerin yanı sıra yukarıda Koordinasyon döneminde gelişmeye başladığından söz ettiğimiz yeni sol akımlar, 2000'li yıllarda öğrenci hareketi içinde daha çok yer edinmiş görünmektedirler. Küreselleşme karşıtı hareketin

popüler algıdaki renkli, karnavalesk görüntüleri öğrenci hareketinin tablosunda da yerini bulmaktadır. Köklü sol geleneklere dayanmayan ve çoğu kez bunlardan kopanlarca dünyadaki akımlardan da epeyce etkilenerek oluşturulan otonom gruplara, hatta bazen küçük çaplı siyasi/kültürel cemaatlere de sıkça rastlanmaktadır. Buna karşılık solun bir araya gelerek oluşturacağı öğrenci örgütlenmelerinin ötesinde üniversite alanını siyasi partisi açısından bir kadro kaynağı ve propaganda alanı olarak değerlendiren, siyasi mücadelenin bütünlüğüne vurgu yapan akımlar da güçlü şekilde varlıklarını sürdürmektedir.

Tüm renkliliği, çeşitliliği içinde öğrenci hareketi emperyalist savaş eğilimlerinin hakim hale gelmeye başladığı, neoliberal politikaların yönetişim, sivil toplum, toplam kalite vb. temaları etrafında paketlenerek pazarlandığı, binbir anti demokratik uygulamanın sürdüğü, polis denetimindeki üniversitelerde umut veren bir toplumsal muhalefet odağı olarak görülmelidir.

Kamusal alanın savaş sesleriyle daraltılıp boğulmaya çalışıldığı bir dönemde büyük savaş karşıtı mitinglerde yürüyen binlerce coşkulu öğrencinin oluşturacağı karşıt alanda özgürlük ve eşitlik çiçeklerinin açması umuduyla...

45
Hapishanede Bir Kadın Koğuşu ve Kamusallık

PINAR SELEK

Hapishanede Kadının Rengi

Dışarıdayken kamusal alanla sürgünlüğe dayalı özel bir ilişki yaşayan kadınların, duvarların ardında nasıl bir kamusal yaşam sürdürdükleri üzerine çok şey söylenebilir. Bu yaşam, farklı dönemlerde, farklı hapishane koşullarında bambaşka niteliklerle şekillenebilir. Ben, mahkumluk deneyimini cezaevleri tarihinde belki de seyrek görülebilecek bir siyasi koğuşta yaşadım. Kapısının önünde bizimki gibi Havva'nın bilgelik ağacı bulunan başka bir koğuş ne gördüm ne de duydum. Üstelik bu heykelin üzerinde sembolik bir elma ve gülümseyen bir yılan asılıydı. Bu görüntü, sadece tutuklu ve hükümlüleri değil, çeşitli cezaevlerinde onlarca koğuşa giren gardiyanları ve idari personeli de şeytan görmüş gibi şaşırtmıştı. Başka bir 'siyasi' koğuşta kalan bir kadın mahkum, bu ağacı, sloganlarla, afişlerle, pankartlarla dolu olan cezaevindeki 'siyasi havayı bozan' bir durum olarak değerlendirmişti. Haklıydı. Çünkü silahlarla kuşatılmış, JİTEM'in özel önem verdiği, sürekli şiddetin egemen olduğu Ümraniye Cezaevi'nde erkeklerin siyasi ölçüleri son derece hakimdi. Erkeklerin yaratmadığı herhangi bir üslup çok kolay dışlanabilirdi. Ama biz dışlanmadık. Çok kalabalık olan ve birçok imkanın biriktiği böyle bir koğuşu siyasi, sosyal hiçbir açıdan dışlamak kimse için faydalı olmadığından, o ağacı tiyatro dekoru olarak kullandığımıza karar verdiklerinde, herkes rahatladı. Bizim söylediklerimiz ise, mütevaziliğimize ya da şakacılığımıza yoruldu. Oysa erkeklerin ve erkek egemenliğin sınırlarında düşünenlerin göremedikleri bir şey vardı: Nasıl ki her şehrin, her sokağın, hatta her evin kendine özgü bir karakteri varsa, her koğuş da kendine özgü renkler taşıyabilirdi. Bizim 'siyasi' koğuşumuz ise, içeride tabir edildiği gibi, bir 'bayan' koğuşu değildi, kadının rengini taşıyordu.

Ümraniye Cezaevi'nin en özgün, en renkli koğuşunda kaldım. Duvarlara rağmen dişilik arayışının yaşamın her ayrıntısına sızdığı bir koğuşta. Bu nedenle anlattıklarım, cezaevi yaşantısı için çok tipik bir örnek olmayabilir. Özellikle de cezaevlerinde bir dönemin artık kapandığı ve hücrelerde bambaşka bir yaşam mücadelesinin başlayacağı düşünülürse, yazacaklarım geçmişe ait küçük bir anla-

tım olarak da değerlendirilebilir. Küçük diyorum, çünkü son yirmi sene içinde yüz binlerce insan, bu deneyimi farklı biçimlerde yaşadı. Buna rağmen hapishane yaşamı üzerine çok az şey söylendi. Birkaç anı, roman ve şiir kitabı dışında, yaşananlar üzerine yeniden düşünmeyi sağlayacak çözümlemeler pek gelişmedi. Dört duvarın dışına çıkan birey, büyük çoğunlukla içerisini lanetli bir gerçek gibi unutup yaşama sıfırdan başlamaya çalıştı. Ama unutulmadı, çözümlenmeyen, üzerine kamusal olarak yeniden düşünülmeyen her şey gibi, birkaç kuşak muhalefetin yaşadığı bu travma da, hayatın başka alanlarında patlak verdi. Bu sapma konumuzun dışında olduğu için şu kadarını belirtmeyi yeterli görüyorum: Anlatacağım deneyim, benim yaşadığım ve tanık olduğumla sınırlı, ayrıca cezaevleri gerçeği içinde genellenemez bir özgünlük de içeriyor. Küçük de olsa, bu özgünlüğün yaratıcısının kadınlar olduğunu; ancak, tarihsel süreç içinde cezaevlerinin genelinde yaşanan deneyimin ayrıca çözümlenme ihtiyacı taşıdığını düşünüyorum.

Şiddetle Başlayan Bir Alan

Koğuşumuzdaki ve bulunduğumuz diğer cezaevi alanlarındaki kamusallık durumu nasıl tarif edilebilir? Belki negatif bir tarifle başlamanın ilk sözcüğü, şiddet olabilir. Çünkü cezaevinde her şey şiddetle başlıyor. Her türlü fiziksel şiddet bir yana, kapatılmanın kendisini, tahrip gücü en yüksek şiddet biçimlerinden biri olarak görüyorum. İnsanın, birdenbire, yaşamından, hedeflerinden, gündelik ilişkilerinden, sosyal ve siyasal projelerinden, doğadan, kentten, kalabalıktan ya da yalnızlıktan kopartılması ve dört duvar arasına, belirsiz bir tarihe kadar kapatılması, ortalama bir bireyin kolay dayanabileceği bir durum değildir. Özellikle siyasi tutuklular açısından cezaevi yaşamı böyle başlar. Akan bir şehrin orta yerinde, birdenbire küçücük bir alan o döngüden kopartılır. İşe gidenler, işten gelenler, randevusu olanlar, arayanlar, bulanlar, bulamayanlar, boş gezenler, kaçanlar, kovalayanlar, düşünenler, para biriktirenler, çocuk bakanlar, macera peşinde koşanlar, plan yapanlar, örgütlenenler, yürüyenler, duranlar, yazanlar... birbirlerinin yanından yabancı bakışlarla geçenler, birdenbire dört duvarın arasında kalırlar. Yaşamdan, insanlıktan koparılmış gibi. Bir mezara veyahut bir laboratuvara kapatılmış gibi. Birdenbire başka türlü bir birliktelik başlar. İlk olarak, insanlar birbirlerine bakarlar. Yüzüne, gözlerine. İlk günler insanın aklından en çok şu düşünce geçer: "Daha dün neredeydim!" Birden hayat durur ve yepyeni bir hayata girilir. Çoğunlukla tanımadığın, huyunu suyunu bilmediğin insanlarla yepyeni bir ortak hayat başlar. Bu hayat, sınırlarını şiddetin çizdiği dar bir alanda yeşertilir. Şiddete rağmen kurulur ve her an onun tarafından istilaya açık olduğu bilinir. Tek panzehiri ise dayanışmadır. Ben de bu dayanışma dolu yaşamı kadın-

lara özgü renklerle yaşadım. Koğuşa girdiğim anda şiddetle ağrıyan vücudumu ve ruhumu rahatlatan kokuyu hemen aldım.

Bir insan, koğuştan içeri adım atar atmaz, onun sorgudan geçip geçmediği hemen anlaşılır. Böyle bir insanın en çok ihtiyaç duyduğu şeyin ilgi ve rahatlık olduğu bilindiğinden, herkes etrafında dört döner. Öpüşme ve sarılma faslı çok uzun sürer. Bu uzunluk bilinçli ayarlanmaz, ama yeni gelenin biraz olsun bu başlangıçla alışması sağlanır. Sonra oturulur ve yeni gelen, eğer sigarayı ağzına koymayan biri değilse, hemen bir sigara ister. O sigarasını yakana kadar, masasına süt, çay ve hafif yiyecekler gelir. Bu arada, iki kişi banyoyu hazırlar, sıcak su ısıtmak için rezistansı fişe takıp kovanın içine daldırırlar. Birkaç kişi yeni gelenin yatağını yapar. En rahat yatak ve en güzel nevresimler yeni gelen için hazırlanır. Diğerleri kıyafet, iç çamaşır vb. hazırlar. Sorgu yerindeki hücreler bit deposu olduğu için, belli etmeden onu bit şampuanıyla yıkayacak bir gönüllü öne çıkar. Bit meselesi olmasa da, yeni gelenlerin çoğu kendi başına yıkanacak durumda değildir. Genelde, kollar hareket edemez. Bu nedenle, onu yıkayacak kişinin iyi bir masajcı olması gerekir. Yıkanma faslı bittikten sonra, yorgunluğunu atması için yatıp dinlenmesi önerilir. Ama ben bu öneriyi kabul eden hiç kimse görmedim. Yeni gelenler ilk gece hemen hemen hiç uyuyamazlar. Bu durum bir-iki hafta sürer. Yoğun işkenceden geçenler, geceleri kabuslarla, çığlıklarla uyanırlar. Uyandıklarında ellerinde sıcak bir el hissedip belli belirsiz gülümseyerek yeniden uyumaya çalışırlar. Ertesi sabah, herkes gece duyduğu seslerin nedenlerini sahiplerinden dinler. Rüyalar, koğuşun en yaşlı olanları tarafından yorumlanır ve genellikle 'her şeyin iyiye doğru gideceği' sonucuna varılır. Yeni gelen, kendini ilk, rüyalarıyla tanıtır, yüzlerini yeni yeni hafızasına almaya çalıştığı kadınlarla da bu rüya yorumlarıyla tanışır.

İki buçuk sene boyunca kaldığım kadın koğuşu, yirmi beş kişiden yetmiş kişiye dek değişen hızlı bir sirkülasyona sahip olduğu için, bu olaylar çok sık yaşanırdı. En önemlisi de, bu deneyimi en son yaşayanlar, yeni gelenlere daha büyük bir ilgiyle yaklaşır, kendilerine birkaç hafta önce anlatılanların aynısını bir başkasına anlatmaktan büyük keyif alırlardı. Konuşma ve deneyim aktarma, alışma sürecini hızlandırırdı. Özellikle kadınlar, bunu daha kolay başarırlardı. Erkek koğuşlarında kaynaşmanın en önemli aracının futbol, voleybol vb. sportif ya da çeşitli sosyal etkinlikler olduğu söylenirdi. Kadınlar da spor yapar, çeşitli sosyal etkinliklerde bir araya gelirlerdi. Ama onların en önemli kamusal eylemi konuşmaydı. Konuşma, kadın koğuşundaki özel ile kamusal alanı kesen ve kaplayan büyülü bir faaliyetti; bu nedenle, kadınlar, cezaevinde kaldıkları ilk günden son güne kadar hiç susmadılar.

Bizim koğuşta konuşarak çözülmesi gereken birçok sorun vardı. Bunların başında 'birlikte nasıl yaşanacağı' sorusu geliyordu. On binlerce yıldır hep başkalarına göre yaşayıp kendi doğal özelliklerini gizlemek zorunda bırakılan ve bu

durumu içselleştiren kadın hep özel alanlara, saklılığa alışıktı. Giyinip kuşanmadan, maskesini takmadan, her an, her saniye seyredilmek, başkalarının bakışları altında yaşamak, en 'benim' diyen kadını bile zorluyordu. Herkesin gözü önünde giyinmek, gözü önünde yemek, kendini topluma hazırlayamamak, sürekli hazırlıksız yakalanmak ikili bir yaşam tarzına alıştırılmış kadınlar için kolay değildi. Yan yana uyumak zorundaydık. Horultularımız, inlemelerimiz ve neredeyse düşlerimiz birbirine karışıyordu. Cezaevinde mahremiyet ve herkese açıklık arasında böylesi bir ikili durum vardı. Bir yandan toplumla aranızda duvarlar örülmüş, bir yandan da tüm yaşamınız ortak bir alana mahkum edilmişti. Koğuşumuzda kendini birdenbire aynı yabancılık içinde bulmuş hemcinslerimizle ortak sıkıntıları yaşamanın hem rahatlığını, hem de gerginliğini ilk günden itibaren hep hissettik. Erkekler açısından bu durum bizler kadar zor olmasa gerekti, çünkü onlar kendilerini kamusal kılmaya daha alışkındılar. Kadın ise buna yabancıydı. Bu nedenle, kendini başkalarına açmak için verili bir kamusal dil ya da kurallar bütününe ikinci bir ayak atmakta zorlanıyordu. Bu zorlanmayı aşmamızın bir yolu alıştığımız annelik-kızkardeşlik ilişkilerini burada yeniden canlandırma olabilirdi. Kimi zaman bu da denendi. Ama sürdürülmedi. Hepimiz bu ilişkileri şu ya da bu biçimde sorgular durumdaydık. Arayışlarımız çok farklı düzeylerde de olsa bizi eski ilişkileri aşmaya zorluyordu. Koğuşumuzda ve belki de tüm koğuşlarda en çok telaffuz edilen 'özgürlük' kelimesi bizi 'özgür ilişkiler' aramaya itiyordu. Bu konuda aylarca tartıştık. Nasıl yaşamalıydık, aramızdaki ilişki düzeyi ne olmalıydı, bu koşullarda özgürlük imkanlarımızı nasıl genişletebilirdik, dışarıdayken yapamamış olduğumuz toplumsal sözleşmeyi dört duvarın arasında 'kadın kadına' oluşturabilir miydik, kadın olarak nasıl bir sözleşmeye ihtiyaç duyuyorduk? Bir arada olmanın avantajlarını nasıl değerlendirmeliydik?

Diğer yandan, içeridekiler tarafından 'tutsaklık' olarak adlandırılan kapatılma durumunun yarattığı hassasiyet hepimizi etkisi altına almıştı. Cezaevine gelen birçok birey, politik anlamda yenilmenin yarattığı bir boşluk duygusu içindeydi. Bu ise, özel alana gömülme, bireyselleşme arayışını, duyarlılığın daha çok özel alana kayma eğilimini getiriyordu. Cezaevinde insan bu eğilime kendini kaptırdı mı, içinden çıkamadığı sürekli bir melankoliye mahkum olmak zorunda kalıyordu. Böylesi bir durumdan insanı baskı yapmadan çekebilmek ciddi bir maharet gerektiriyordu. Tüm bunlar hep tartışılıyordu. Kadınlar, kendi yaşadıkları duygusal git-gelleri, arayışlarını, çözümsüzlüklerini erkeklerden daha rahat bir biçimde birbirlerine anlatıyorlardı.. Cezaevine ilk gittiğim zamanlar, koğuş yeniydi ve yaşama daha çok bu tür ortak tartışmalar egemendi. Bu tür tartışmalarda insan, birçok deneyimle aynı anda donanıyor ve günlük yaşamı kurarken kendi kendine daha çok müdahale edebilme gücü kazanıyordu. Bu konuşma alışkanlığı bana çok şey öğretti. Sıkıntıları birlikte tartışma, birlikte çözüm arama geleneği, ağzım-

dan çıkan her sözün ağırlığını hisseder olmamı sağladı. Bizim koğuşta sözün yaşama dönük bir anlamı vardı. Sanıyorum savaş koşullarında da böyle oluyor. Bizimkisi de bir savaştı. Tek silahımız ise düşünce ve duygu gücümüzü ortaklaştırmamızı sağlayan dilimizdi. Biz kadınlar konuşarak güçlendik. Bu nedenle söz kutsaldı. Çoktu ama değerliydi.

Kuyuda Yaratılan Kamusallık

Erkek hükümlülerle yaptığım sohbetlerden çıkardığım sonuç, onların daha mesafeli bir ilişki içinde olduklarıydı. Onlar da tartışıyorlardı ama, kendi ifadeleriyle, 'kadınlar gibi vır vır' etmiyorlardı. Tartışmalarına daha çok formel bir üslup hakim olduğundan, her sözün günlük yaşamdaki karşılığını bulmakta oldukça zorlanıyorlar, bu da söz ile yaşam arasında daha çok ezilmelerine neden oluyordu. Uzun sure—aralıksız yirmi yıl—cezaevinde yatan bir arkadaş, bu ezilmenin yarattığı sonuçlardan biri olarak, insanın 'kuyulaşması' kavramını kullanmıştı. Kuyulaşma, insanın ruhsal, zihinsel yapısının mekana, ya da o mekanda sürdürdüğü yaşam tarzına göre şekillenmesi durumunun zindandaki karşılığıydı. Kuyulaşmayı kendi şahsında örneklerken, 12 Eylül döneminde iki sene kadar kaldığı dört-beş kişilik bir hücrede, belli bir zaman sonra, yıldızının barışmadığı bir başka mahkumun günlük yaşamının her ayrıntısını göz hapsine aldığını, mimikler dahil, her davranışının kendisine 'batmaya' başladığını, ama kendisinin de başkalarına 'battığını' anlatmış; bu ortamda dünyasının ciddi bir biçimde daraldığını çok sonraları fark ettiğini söylemişti. Onun anlattıklarından çok etkilendik ve benzeri deneyimleri kendi aramızda da tartıştık. Çoğumuzun yaşam biçimi, inançları, günlük alışkanlıkları, kabul ve red ölçüleri birbirinden farklıydı. Farklı kişiliklerin birbirini boğmadan yaşaması, hatta birbirini zenginleştirmesi nasıl mümkün olacaktı? Tartışmaların sonucunda bir çözüm bulunamadığından, kuyulaşma tehlikesine karşı ilk doğal tepkimiz, yan yana yaşadığımız halde ne yapıp edip birbirimize bakmamaya, soyut bir mesafeyle yaşamaya çalışmak oldu. Ama bizler, böyle yaparak, tıpkı kentteki gibi, birbirinin yanından geçen ve birbiriyle ilgilenmeyen yabancılar haline yeniden gelebilir miydik? Oysa o yabancıların seyredecek ışıklı caddeleri, denizleri, hızlı akan dünyaları vardı. Bizim ise sadece kuşlarımız, gökyüzümüz, gökyüzünde yıldızlarımız ve birbirimiz vardı. Üstelik o kadar çok şey paylaşıyorduk ki, dışarıdaki yabancılar gibi olmamız mümkün değildi.

Bir süre sonra 'neler yapılabilir' üzerine konuşulmaya başlandı. Bunlar hep ortak sohbetler biçiminde gelişiyordu. İlk şikayetler hemen geldi. Kadınlar böylesi bir yabancılığa, hele böylesi bir yakınlıktan sonra alışamıyorlardı. O halde, daralmadan, kendi içimize gömülmeden, göz hapsi içinde boğulmadan, ufak sorunlarla boğuşmadan, mahkum edildiğimiz tecrit içinde küçülmeden, önemsediğimiz, kalp atışlarını dinlemeye çalıştığımız insanlıkla nasıl buluşacaktık?

Yaşamsal, ruhsal, zihinsel deneyimlerimiz üzerine sürekli olarak yaptığımız bu ikinci düşünmeler, var olana karşı direnmenin, hatta onu yenmenin önünü açıyordu. Bu tartışmalarda en çok kullanılan kavram 'özgürlük' idi. Bir de 'duvarları aşmak' sözü dillerden düşmüyordu. Aramızda bulunan yaşlı bir öğretmenin, sık sık "Bir ağaç gibi tek ve hür ve bir orman gibi kardeşçesine" yaşamak olarak tanımladığı yaşam biçimini nasıl geliştirebilirdik? Bazen birlikte, bazen ayrı ayrı, bazen ikili-üçlü sohbetlerde bunun yolunu arıyorduk. Hangi alışkanlıklarımız, hangi üslubumuz, hangi kurallarımız bunu engelliyordu? Herkes bir şey söylüyor, her şey yazılıyor, tartışılıyor, oylanıyordu. Oylamada benimsenmemiş olan öneriler ise tamamen reddedilmiyor, sadece esnetiliyordu. Örneğin, üç ay kimsenin sigara içmemesini öneren bir arkadaşın yanında sigara içmemeye dikkat ediliyordu.

Sonra, asıl sorunumuzun dar bir alanda sürekli bir arada yaşamak olmadığını fark ettik. Tartışmalarda en çok dile getirilen sıkıntı, toplumun dışında olmak, etkisizleşmekti. Toplumsal ve siyasal hedefleri olan bir insan için etkisizleşmek, müdahale araçlarından yoksun olmak, ölümden farksızdı. Bir arkadaş bizim için 'yaşayan ölüler' deyimini bile kullandı. Ama genel olarak biz bu duruma özgürlük imkanlarından yoksunluk' diyorduk. O halde, tüm yaşamımızı bu imkanları büyütmeye akıtmalıydık. Yeniden yaşama dönmenin, yaşadığını hissetmenin yollarını birlikte, deneye yanıla çizdik. Böylece, hiç ara vermediğimiz sohbetlerimiz bizi yeni bir yaşam mücadelesinin içine soktu. Dışarıdayken de tecritteydik, ama bunun bilincinde değildik, ya da buna uygun hale getirilmiştik. Dört duvarın arasında ise tecrit insanın yüreğine taş gibi oturuyordu. Bu taşı kuş haline getirip uçurmadan rahat bir uyku çekmek mümkün değildi. Bu nedenle, bu tartışmalarda özgürlüğü yeniden tanımladık. Buna göre 'direniş' kelimesi de klasik anlamından uzaklaşıverdi. Birlikte yaşayıp sürekli tartıştığımız için yaşam da bu değişen anlamlara göre yeniden yapılanmak durumundaydı. Yoksa dilimizden kurtulamazdı.

Duvarları Aşma Yarışı

Böylece yeni bir yarışa giriştik. Buna 'duvarları aşma yarışı' diyor, tartışmaları ise özgürlük mücadelesi olarak tanımlıyorduk. Çünkü dört duvar arasında yaşamak, günlük bir mücadeleyi gerektiriyordu. Daralmaya, tutuculaşmaya, katılaşmaya, betonlaşmaya, kuyulaşmaya karşı her gün kendimizi, bedensel ve ruhsal anlamda yenilemeye, bunu da hep birlikte yapmaya çalıştık. Mahkum edilmeye çalıştığımız sosyal, psikolojik, kültürel, siyasal durumu değiştirme, kısaca duvarları aşma biçiminde tanımladığımız direnişi geliştirmek için çeşitli önerileri tartıştık ve hep beraber birçok karar aldık. Aldığımız kararları mutlaka uygulama, yanlışlığını görüyorsak da uyma ya da boşa çıkarmama, daha sonra

tartışarak değiştirme konusunda fikir birliğine vardık. Bu işin hukuki boyutuydu. Bu hukukun hiç çiğnenmemiş olması ise herkesin hem yasa koyucu, hem yürütücü, hem de yargılayan konumunda olmasıyla ilgili diye düşünüyorum. Aslında bu konuda ben hep çok zorlanacağımıza inanırdım. Çünkü hepimiz hukuk ve siyasetin sosyal yaşamın dışında, ona yabancılaşarak kurumlaştığı bir tarihten geliyorduk. Küçük bir alanda bile olsak, hepimizin kişiliğinde yeretmiş, çeşitli sınıfsal, kültürel anlayışlar mevcuttu ve en küçük bir ilişki bile siyasal anlamlar taşıyordu. Dolayısıyla, dışarıdaki toplum bizdik. Biz ondan yalıtıldık diye o bizden soyutlanmıyordu. Toplumsal alışkanlıklarımız, cezaevinde geliştirdiğimiz toplumsal sözleşme ile ne kadar örtüşecekti? Örtüşmedi tabii. Çeşitli zorlanmalar oldu. Ama hukukumuz hemen hemen hiç çiğnenmedi. Daha önce de belirttiğim gibi panzehirimiz çok güçlüydü ve dilimizden akıp yaşama dalıyor, sonra tekrar dilimiz aracılığıyla zihnimizi hareketlendiriyor, hukukumuz da bu akış içinde sürekli yeniden doğuyordu.

Aramızda oluşturduğumuz işbölümü anlayışı da hukukumuzun 'yaşamasını' kolaylaştırıyordu. İşbölümü mutlaka seçimle gerçekleşiyordu. Koğuş temsilciliğinden günlük yaşamın düzenlenmesine, eğitimden kültüre, sigara dağıtıcılığından yazı ve basın işlerine, maddi harcamalardan giysi görevine, spordan sağlığa her konuda komisyonlar seçiliyor, bunlar arasında işbölümü yapılıyor, ayda bir yapılan değerlendirmelerle bazı görevler değişiyor, ama herkes mutlaka şansını deniyordu. Bir yıl cezaevinde kalan bir insan, aşağı yukarı tüm işleyişe hakim olabiliyor, böylece her alanı denetleme, eleştirme ve öneri geliştirme konusunda belli bir özgüven kazanıyordu. Örneğin, üç kişiden oluşan kültür komisyonu iki ayda bir değişiyor, eskiden bu komisyonda çalışmış olanlar diğerlerinin çalışmalarını daha iyi anlayabiliyor, onlara daha rahat öneri sunabiliyor, destek olabiliyordu. Toplantılarda, görevliler zorlandıkları konuları ortaya koyduklarında, büyük bir çoğunluk söz alıyor ve bir şeyler söyleyebiliyordu. Hüküm evinde yaşasaydık nasıl olurdu bilmiyorum ama, tutukevinde, biz istesek de istemesek de koğuş nüfusu her an değişiyordu, bu nedenle herkesin yaşamın örgütlenmesine katılımı, görev ve sorumluluk yüklenmesi biraz da zorunluydu. Böyle olmasaydı, bazı tahliyeler koğuşta işlerin durmasına yol açabilirdi. Oysa durmak bizim için duvarları hissetmek demekti. Duvarları aşmak günlük bir mücadeleyi gerektiriyordu. Zamanla yarışıyorduk. Akıp giden her anı yakalamaya, ölü olması istenen her saniyeye yaşam katmaya çalışıyorduk.

Yarış sabah erkenden başlıyordu. Güneşin doğuşunu birlikte karşılıyor, neredeyse onunla birlikte doğuyorduk. Kışın ayazında bile, en yaşlılarımızın da katıldığı sabah sporlarında içimizdeki enerjiyi yeniden diriltiyorduk. Bu sanki bizi doğayla daha çok bütünleştiriyordu. Köyü yakılıp İstanbul'a göçmek zorunda kalan yaşlı bir kadın "Doğadan koparsan insandan da koparsın" sözünü o kadar

çok tekrarlıyordu ki, bizler neredeyse bu sözü 'belledik.' Örneğin yıldızlara, bulutlara, kırk yılda bir şans eseri içeri sokulan otlara, patateslerin üstündeki topraklara, koğuşumuzun küçük penceresinden silueti görünen ağaca her baktığımda benim de aklıma otomatik olarak bu söz geliyordu.

Spor yapma biçimimiz de diğer koğuşları şaşırtıyordu. El ele verip geniş bir daire oluşturuyor, sonra birbirimize doğru koşuyor, birden geri çekiliyor ve çocuklar gibi bağırıp gülüyorduk. Bu, marşlarla, asker adımlarıyla yapılan sabah talimlerinden oldukça farklıydı ve bizi son derece eğlendiriyordu. Sonra ellerimizi güneşe uzatıp beş dakika yoğunlaşıyorduk. Böylece ruhumuzu duvarların dışına çıkarmaya çalışıyorduk. Kahvaltıya çıktığımızda nöbetçiler "Güneş kızlar geldi" diyorlardı. Sonra herkes güzel bir güne başlamak için özenle giyiniyor ve kahvaltı masasına şen şakrak oturuyordu.

Giyim meselesi de ilk dönemler oldukça tartışılmıştı. Günlük yaşamda evdeymiş gibi giyinme eğilimi vardı. Bu duruma müdahale yine yaşlı bir arkadaştan geldi: "Biz erkeklerin yanına gidince, arama günleri idare ve gardiyanlar buraya gelince, görüş günleri olunca, avukata çıkınca, mahkemeye ya da doktora gidince güzel giyiniyoruz da, birbirimizin karşısında niye özensiz davranıyoruz?" Bir başka arkadaş ise, giyim tarzının koğuşumuzu bir dış mekandan çok eve benzettiğini, kendisinin hayatını bu evde geçirmek istemediğini söyledi. Yine birçok arkadaş bu durumun kendi çalışma temposunu etkilediğini ifade etti. Sonuç olarak birbirimizin karşısına en güzel kıyafetlerle çıkmaya söz verdik. İçeride terlik de giymeyecek, sabahtan akşama kadar, dışarıdaymış, okuldaymış, işyerindeymiş, kafedeymiş, meydandaymış gibi olacaktık.

Örneğin, sabahları lokantada yemek yer gibiydik. Her öğle ve her akşam. Günlük nöbetçiler, masaları, birbirleriyle yarışarak donatırlardı. Onlar spordan ve tüm çalışmalardan tamamen muaf oldukları için nöbet günleri kendilerini tamamen yemek, bulaşık, temizlik, günlük düzen gibi işlere verirler, 'koğuş halkı' ise sabahın heyecanıyla ya da günün yorgunluğuyla koşa koşa masaları doldurur ve hiç durmadan konuşmaya başlardı. Sohbetler sadece dört-beş kişi arasında kalmaz, masalardan masalara laf ata ata yemek bitirilirdi. Daha sonra sofra birlikte toplanır ve diğer işler nöbetçilere bırakılarak herkes kendi işlerine koşardı. İşler çoktu. Nasıl işlerdi bunlar? Örneğin, bizim koğuşumuzda, örgü, nakış, elişi, cezaevlerinde yapılan incik boncuk kesinlikle yoktu. Yasaklamadık, ama ortak tartışmalarda bunun bir rehabilitasyon aracı olduğuna herkes ikna oldu. Yeni gelen yaşlı kadınlar bu tür işlere yöneldiklerinde, onları gençler değil, yine bu işi yapıp da bırakanlar uyarırdı.

En yaşlılarımız da dahil olmak üzere, hepimiz kendimizi tekrarlamaktan kaçardık. Yaptığımız işleri de buna göre seçerdik. Örgü yapmazdık, ama resim yapardık. Heykel yapmanın bile yollarını bulmuştuk. Kağıt üretenler, beste

yapanlar, yazanlar, şarkı söyleyenler, kilim motifi geliştirenler, tiyatro çalışanlar bir köşe kapıp başka bir dünyaya akarlardı. Tüm bunlara ek olarak, Kürtçe, Türkçe, İngilizce, koro, folklor, daktilo vb. kurslar ve aralarda yapılan hazırlıklar öğleden sonra başlardı. Çünkü sabahtan öğleden sonraya kadar, eğer bir panel, seminer, sohbet toplantısı yoksa, isteğe ve düzeye göre oluşturulan araştırma inceleme 'atölyelerine' aitti. Bir kısmımız çeşitli atölyelere ders veren hocalar, danışmanlar konumundaydık. Bu tür arkadaşlar, genellikle gece üçlere, dörtlere kadar hazırlanır, ama sabah sporuna mutlaka kalkmaya çalışırlardı.

Herkes kendi düşlerinin peşinden koşmaya, aynı yolda karşılaşanlar el ele koşmaya başlamıştı. Böylesi çok rahatlatıcıydı, ne birbirimize tutsak oluyor, ne de 'kamusal' alanımızdan kopuyorduk. Birbirimizi yemekten yemeğe görmemiz buna engel değildi. Randevulaşıyorduk. "Yarın saat üçte havalandırmada volta atalım, bana biraz zaman ayır... Üç olmaz, koro var. Beş olsun mu?... Tamam" gibi konuşmalar sık sık tekrarlanıyordu. Kendimize ait, bireysel kullanıma ait zaman ile ortak çalışma zamanını dikkatli düzenlemek çok önemliydi. Ortak çalışma saatleri öğleden sonraya kadar sürerdi. Öğleden sonra serbestti. Kimi bireysel çalışır, kimi gazete okur, kimi sohbet eder, kimi ortak bir çalışma içine girer, kimi görevinin başına geçer, kimi voleybol oynar ya da başka bir şey yapardı. Haberler başladığında koğuş sessizliğe bürünürdü, tüm haberler dikkatle dinlenir, sonra tartışmalar başlar, bu tartışmalar bireysel çalışma saatlerine kadar sürerdi. 'Bireysel saatler'de kimseyi rahatsız etmemek çok önemliydi. Bu noktada kesin bir kural koymuştuk. Çünkü sessizlik hepimiz için bir ihtiyaçtı. Ben kuralların insan yaşamını kolaylaştırdığını en çok cezaevinde anladım. Tabii bu kuralların nasıl konulduğu önemliydi.

Kurallar bazen herkesin kararıyla bozulurdu. "Bu akşam da hep beraber şunu yapalım" önerisine herkes katılırsa, arada bir programı değiştirirdik. Örneğin, sıcak havalarda havalandırmada yatar, yıldızları sayardık. Cezaevinin kadınlar bloğunda havalandırmada yatan tek koğuş bizimkiydi. Orayı sadece yatmak için kullanmazdık tabii, sık sık ateş yakar, yağmurlarda beraber volta atıp beraber ıslanır, şarkı söylerdik. Ayda bir mutlaka çok yoğun hazırlanmış bir etkinliğimiz olurdu. Tıpkı işlerin genelinde olduğu gibi, etkinliğin organizasyonunu her seferinde başka bir kadın yapardı. Bu etkinliklerde herkes kendi yeteneğini sergiler, diğerleri ise pür dikkat izlerdi.

Bir süre sonra, koğuşumuz bir sanat bahçesine dönüştü. Evet, sonunda kendimize gerçekten seyirlik olabilecek bir alan yaratmıştık. Üstelik her tarafı yemyeşil bir alan. Duvar resimleri dağları, deryaları, ırmakları bize taşıyordu. Yumurtayı, güvercin gübresini, çayı, patateslerin dışındaki ya da sebzelerin köklerindeki toprak kalıntılarını, çürük meyve ve sebzeleri, yerdeki tozları, sigara külünü vb. birleştirerek ürettiğimiz toprak öyle bereketliydi ki koğuşumuzu tepeden tırnağa saran ve yerlere sarkan sarmaşık bir yana, her yer çiçeklerle dolmuştu. Bunlar

cezaevine gelen köksüz çiçekleri köklendirmemizle ya da meyve çekirdekleriyle yarattığımız çiçeklerdi. Bu renk cümbüşünün ortasında, kocaman akvaryum, camlar açık olduğu ve kanatlarını hiç kesmediğimiz halde bu sanat bahçesini terk etmeyen gundi (köylü) ve bajari (şehirli) adlı iki muhabbet kuşu, penceremizin önüne doluşan güvercinler ve en üst katta olduğumuz için görebildiğimiz Çamlıca tepesi.

Bu zenginliği en çok köyleri yakılmış yaşlı-orta yaşlı kadınlara borçluyduk. Onlar insan-insan ilişkisiyle insan-doğa ilişkisini birbirinden ayırt etmezlerdi. Biz ise onların deneyimine sahip değildik, betonlar içinde doğmuş, doğaya yabancılaşmıştık. Onlar ise birbirimize yabancılaşmamızı doğaya yabancılaşmamıza bağlarlar, bunu da "Köksüz ağaçlar gibisiniz, savrulup gidiyorsunuz," "Ben senin yaşındayken tazı gibiydim, sen kocakarılara dönmüşsün, hep havasızlıktan...", "Bizim köyde olsaydık vallahi kafamız daha iyi çalışırdı," "Toprak sana küserse ömür boyu lanetli olursun" gibi sözlerle ifade ederlerdi. Hele sürekli beton içinde yaşamanın, toprağa basmamanın insandaki elektrik yükünü arttırdığını, bunun da gerginliğe, çabuk yorulmaya, yoğunlaşma eksikliğine vb. yol açtığını öğrendiklerinde tezlerini daha da geliştirdiler. Yani onlar ortak yaşama ilişkin sözleşme çabalarımıza her zaman doğayla sözleşme maddeleri eklediler. Özellikle ağır kanser hastalığı tüm vücuduna hızla yayılan Siirtli bir kadın arkadaş bu konuda hepimizin öğretmeni oldu. Biz "dört duvar arasında doğayı nasıl yaratacağız" diye tartışırken o "Her şey doğadan gelir, sen doğayı yaratamazsın, sadece onu bulursun" diye mırıldanır, diğer yandan güvercin sesleri çıkararak neredeyse Ümraniye'nin tüm kuşlarını bizim havalandırmaya toplar, toprağın her yere yayılmış maddelerini toplayıp birleştirir, suların içine taşlar koyarak yosuna ulaşır, bitkilerin kök salmasını sağlar, yetiştirdiği çiçeklerle, bireysel çalışma saatleri dışında, sohbet ederdi. "Çiçeklerin dilini bilmeyen insanın da dilini bilemez" der ve onları bizden ayırmazdı. Doktorların bir senelik oyalaması sonucu, kanser olduğunu öğrendikten çok kısa bir sure sonra vefat edince, onu bereket tanrıçası ilan ettik. Öleceğini anladığı günlerde, "Ben bu otum, bu bitkiyim, onlar solarsa ben de solarım... Kuşları korkutursanız kemiklerim sızlar" derdi. Onun ölümünden sonra, güvercinleri korkutmayalım diye havalandırmaya çıkamaz olduk, bitkileri rahatlatmak için kuru yaprakları bile koparırken ellerimiz titremeye başladı. Bu titreme hiç geçmedi, çünkü "Hanım Yade" artık doğanın ruhu, yani doğa ile aramızdaki sözleşmenin aracısı olmuştu.

Karma Alanların Rengi Griydi

Diğer koğuşlara göre daha kalabalık olduğumuz için, bizim haftada iki gün ziyaret hakkımız vardı. Haftanın diğer iki günü de avukat görüşüydü. Dünyanın dört bir tarafından insanlar gelirdi. Sabahtan akşama dek farklı görüşler, farklı

hikayeler, farklı talepler sürekli değişen yüz ifadeleriyle dile gelirdi. İki gün içinde bin kişiden fazla sığışırdı görüş kabinlerine. Bu kalabalık açısından cezaevi sadece akraba ziyareti için gelinen bir yer değildi. İki buçuk sene içinde, oraya bir medrese ziyareti gibi iç dökmeye, fikir telakkisinde bulunmaya, danışmaya gelen binlerce insanla tanıştım. Gri duvarlara, yüzümüzü parça parça gösteren demirlere çarpan uğultu içinde söylenen sözlerin büyülü bir anlamı vardı. Bu büyü onları manevi dünyalara, bizi ise hareketli caddelere, kıvrımlı sokaklara, kapısında kadınların çekirdek yediği mahallelere götürürdü. Bazen gözlerimi kapar, hayal ederdim. Ama görüş kabinlerinde gördüğüm tüm hayaller ya siyah, ya beyaz, ya da griydi. Gözlerimiz gri bakardı; kırmızıyı, yeşili, moru gri görürdü. Sonra ışıklar yanıp söner ve görüş biterdi. Biz kulağımızda dünyanın uğultusuyla dar koridordan yürüyerek koğuşumuza geri dönerdik. Gardiyanlar ise peşimiz sıra bizi takip ederlerdi. Derken tek tek arkamızdan demir kapılar kapanır, sürgülenir ve biraz daha yürüyerek havalandırmamıza çıkardık. Havalandırmada saksı çiçekleri, iplere asılmış renk renk çamaşırlar ve gökyüzü... Gri yavaş yavaş dağılır ve tüm renkler gözümüzün içine dalıverirdi. Hele koğuşumuza gelince renk cümbüşümüze yeniden kavuşulur ve çoğumuzun ağzından benzer sözler dökülürdü: "Koğuşa gelince rahatlıyorum."

Görüş günleri dışında da koğuşumuzdan ve havalandırmamızdan ayrılırdık. Sık sık erkek koğuşlarına ziyarete gider, ortak etkinliklere katılır ya da sohbet ederdik. Onların koğuşlarına genel bir sadelik hakimdi. Bu koğuşların açıldığı upuzun bir koridor ise 'malta' diye adlandırılırdı. Buralar cezaevinin en 'kamusal alanıydı.' Kadınların maltası yoktu. Cezaevinin en büyük, en hareketli, en seyirlik buluşma mekanı erkeklere aitti. Bunun büyük bir ihtimalle sayıyla ilgisi vardı. Çünkü kadınlar en fazla yüz kişiyken, erkek tutuklu ve hükümlüler en az altı yüz kişi olurlardı. Ve biz 'diğer taraf' olarak adlandırdığımız erkek bloklarına çıktığımızda, neredeyse altı yüz insanla karşılaşma imkanına sahip olurduk. Hepsini aynı anda göremezdik, ama üç gün üstüste oraya yolumuz düşerse, cezaevinin hemen hemen tamamıyla en azından bir göz temasında bulunurduk. Bu maltada sadece tutuklu ve hükümlüleri değil, cezaevinin tüm personelini de görmek mümkündü. Gardiyanlar, sağlıkçılar, elektrikçiler, kalorifer tesisatçıları, nadiren müdür yardımcıları yanımızdan geçerdi. Hiçbiriyle aramıza kalın duvarlar örmezdik; mahallenin muhtarıyla, bekçisiyle, kasabıyla, işportacısıyla konuşur gibi konuşurduk onlarla.

Maltada ne yapılırdı? Volta atılırdı. Bu genel bir alışkanlıktı ve yeni gelenler buna hemen ayak uydururlardı. Cezaevinde, kadın-erkek tüm yaşam mekanlarında, özellikle ikili ilişkiler daha çok yürüyerek kurulurdu. Yalnız, sesini duyurmadan konuşabilmek sadece volta atarken mümkündü. Bu nedenle havalandırmalarda, maltada, koğuş girişlerinde sürekli bir yürüyüş, sürekli bir akış hakimdi.

Kimileri tek tek, kimileri ikişer, kimileri grup halinde volta atardı. Özellikle maltada, tüm ilişkilere karşılıklı saygı hakimdi. Cezaevinde her siyasi grup bir arada yaşayan özerk cumhuriyetleri andırırlardı. Aynı maltada volta atan gruplar birbirlerine değerek yürüseler bile, kimse kimsenin voltasına girmez, yanına dikkatlice yaklaşır, söyleyeceğini söyler, karşıdan da karşılık bulursa sohbet uzayıp giderdi. Ama uzaktan herkes birbirine laf atar, gruplar arası şakalar, sürprizler eksik olmazdı.

En hareketli mekan olan bu geniş malta aynı zamanda cezaevinin en renksiz, en çirkin bölümlerinden biriydi. Adliye koridoru gibi soğuk, karakol girişi gibi boğucu gelirdi hepimize. Duvarlar kirli ve renksizdi. Sürekli açılıp kapanan demir kapıların sesleriyle bölünürdü konuşmalarımız. Yine de bu mekan değişikliği özellikle yeni gelenlere iyi gelirdi. Bir süre sonra ise hemen hemen herkes koğuşta kalıp çalışmayı tercih ederdi. Çünkü yapılacak iş çoktu, oysa bizim görüş ve avukat ziyareti dışında sadece üç günümüz vardı. Üç gün hiçbir planlama için yeterli olmaz, bu sefer çoğumuz avukat ve ziyarete bile mümkün olduğu kadar çıkmamak için bahaneler aramaya, "Önemli değilse, revire gittiğimi falan söyleyin, en azından birkaç saat çalışayım" demeye başlardık.

Aşılacak Duvarlar Yıkıldı

İki buçuk sene çok hızlı geçti. Duvarları yıkma yarışı koğuşu da, bizi de, ilişkilerimizi de değiştirdi. Bu arada bir sürü çalışma, bir sürü belge birikti. Yaşadıklarımızı o kadar önemsiyorduk ki, bu belgelerin korunması için elimizden geleni yapıyorduk. Hepimiz dışarısının daha güvenli olduğu konusunda birleşiyorduk. Ama nasıl dışarı çıkaracaktık? Biz bu işin yol ve yöntemini ararken 'tarihi operasyon' gerçekleştirildi. Çığlıklarla uyandık, küfürlerle, hakaretlerle. Pencereden dışarı baktık ki, yüzlerce asker cezaevinden içeri giriyor... Hepsinin elinde gaz bombaları var. Hemen uyandık. Bir araya geldik... Kurşunların ve gaz bombalarının gelmeyeceği, pencereden uzak yerlerde toplaştık. Koğuştan çıkmamız için bize on beş dakika verdiler. Bu kadar zaman içinde o kadar tarih taşınır mıydı? Taşıyamadık. Ayrılırken hepimiz rüyada gibiydik. Geri gelecektik. Böyle birdenbire, habersiz olmazdı. Geriye kalan şeyler çok önemliydi, mutlaka dışarı taşınması gerekliydi. Sonra çiçekler vardı. Ama zaten gaz bombaları neredeyse hepsini soldurmuştu.

İki gün sonra koğuşumuzun kül olduğu haberini aldım. Bir gün sonra tahliye oldum. İlk getirildiğimde, şaşkınlıktan bakamadığım cezaevinin duvarlarını ilk defa dışarıdan gördüm. Hemen hemen hepsi yıkılmış ya da oyulmuştu. Sonra yeni cezaevlerinin duvarlarını dışarıdan görmeye gittim. Koğuşu, maltası, havalandırması olmayan yeni cezaevlerinin duvarlarını... İçerideki 'duvarı aşma mücadelesinin' artık nasıl olacağını düşünmeye çalıştım. Olmadı. İnsan tüm imkanları elinden alındığı zaman nasıl yaşar, hayal bile edemedim. Çok kısa

bir süre sonra bir mektup aldım. Mektubu okurken aklıma "Doğadan koparsan insandan da koparsın" diyen Huriye Yade; "Çiçeklerin dilini bilmeyen insanın da dilini bilemez" diyen Hanım Yade geldi. Mektupta şöyle yazıyordu:

"Hücremiz çok küçük. Burada dört kişiyiz. Havalandırmaya çıkartmıyorlar. Gardiyanlar dışında bir tek insanın bile yüzünü göremiyoruz. Görüşler var diyeceksin. Artık görüşçüler azaldı. Birinci dereceden akrabalığı şart koşuyorlar. Anne, baba, kardeş, eş, evlat. Teyzemin kızı bile gelemedi. Görüş yeri ise çok kötü. Mesafe o kadar uzak ve camlar o kadar kalın ki, görüşçülerle telefon aracılığıyla konuşabiliyoruz. O da çok kısa sürüyor. Çünkü eskisi gibi herkes bir arada görüşemiyor, biri gidiyor, biri geliyor... Sıra çok olduğu için beş dakikada ne varsa konuşman lazım. Her koğuşa döndüğümde içimde bir burukluk hissediyorum. Keşke görüş günleri de olmasa diyorum. Her neyse, sana hayatımızda gerçekleşen en güzel şeyi anlatayım: Bizi sürüklerken üzerimize yapışan çamurları hatırlıyorsundur. Bir baktık ki Oya hepimizin üzerindeki çamurları kazıyor. Ben de annelik yaptığını sandım. Ama değilmiş, sonra saksıya benzer bir şey uydurduk. Kuruttuğu o çamurları saksımıza koydu. İçine de bir limon çekirdeği ekti. Günlerce ilgilendi onunla. Limondan ses seda yok. Geçenlerde dimdik yeşil bir baş göverdi, öyle güzel ki anlatamam..."

Mektubu okuduktan sonra, aklıma "Doğadan koparsan insandan da koparsın" diyen Huriye Yade ve "Çiçeklerin dilini bilmeyen insanın da dilini bilemez" diyen Hanım Yade geldi. Doğa-insan diyalektiğini önce onlardan, sonra cezaevi yaşamından öğrenmiştim. Bir ağaç üç kişiyi on kişi haline getirir, bir toprak parçası üç kişinin ruhunu dört duvarın arasından süzerek uzaklara, yaşamın gürül gürül aktığı yerlere götürürdü. Bundan sonra bu yolculuk gerçekleşebilir mi, bilmiyorum. Şu soruyu soruyor ve olumlu bir yanıt bulup umudumu sürdürmek, belki de içimi rahatlatmak istiyorum:

"Tek başına bir limon ağacı her şeyi kaldırabilir mi? Ölümün, yalnızlığın, sessizliğin, imkansızlığın, ulaşamamanın, yürüyememenin, hava alamamanın acısını taşıyabilir mi?"

Henüz yanıtlayamadım.

46

Alexander Kluge ile Söyleşi: Yeni Alman Sineması, Sanat, Aydınlanma ve Kamusal Alan Üzerine

STUART LIEBMAN*

STUART LIEBMAN: Bundan iki ay sonra, yani Şubat 1987'de, Alman film üreticileri Yeni Alman Sineması'nın doğuşunda efsanevi bir an olan Oberhausen Manifestosu'nun[1] 25. yılını kutlayacaklar. Buna rağmen bugün Münih'e gelen ve Alman sinemasıyla ilgilenen herhangi bir turist yerel sinemalarda yalnızca iki Alman filminin oynadığı gerçeği karşısında çok şaşıracaktır. Bu filmlerden biri popüler bir komedi olan *Maenner* (Erkekler), diğeri de tuhaf bir 'sanat filmi' olan *Paradise* (Cennet). İkisi de genç bir kadın sinemacıya, Dorris Dörrie'ye ait. Ne yazık ki Alman sinemalarında Alman filmlerinin gösterilmemesi, çağdaş Alman sineması açısından çok olağan bir durum gibi görünüyor. Bu da 'Yeni Alman Sineması'nın başarısının müphemliğine, hatta yenilgisine ilişkin kaçınılmaz sorular uyandırıyor. Sizin bu durumdan çıkarabileceğiniz sonuçlar nelerdir? Oberhasencilerin manifestolarını ortaya attıktan yirmi beş yıl sonra görmeyi umdukları acaba bu muydu?

ALEXANDER KLUGE: Öncelikle ikinci soruya yanıt vereyim. Ben Dörrie'nin ürettiklerinin tam anlamıyla Oberhausencilerin yapmaya çalıştıkları şey olduğunu düşünüyorum. Oberhausen grubunun kafasında bir film üretim tarzı vardı. Yani bu grup herhangi bir içerik aracılığıyla temsil edilemez. Ulrich Schamoni'nin filmi *Es* (O, 1965) ya da May Spils'in filmi *Zur Sache, Schaetzchen* (Sadede Gel, Tatlım, 1967), Bernd Sinkel'in *Lina Braake*'si (1974-1975) ya da şimdi Dorris

* Bu söyleşi, 6-16 Aralık 1986 ve 26 Haziran 1987'de Münih'te hem İngilizce hem Almanca olarak yapılan uzun söyleşilerin bir özetidir. Kaynak belirtilmedikçe tüm dipnotlar bana aittir.

1 Oberhausen Manifestosu, aralarında Kluge ve Edgar Reitz'in de olduğu yirmi altı Alman film üreticisi tarafından 28 Şubat 1962 yılında, Oberhausen Kısa Film Festivali'nde okundu. İmzacıların motivasyonlarına ilişkin en kapsamlı çalışma Rainer Lewandovski'nin *Die Oberhausener Rekonstruktion einer Gruppe 1962-1982* adlı eserinde bulunabilir (Diekholzen, Verlag für Bühne und Film, 1982).

Dörrie'nin filmi *Men* (1986)... Bunların hepsi bir film üretme biçimini, yani oldukça kişisel deneyimleri anlatan küçük bütçeli filmler üretmeyi temsil eder. Bu deneyimler sıradan ya da sofistike olabilir. Oberhausen grubu hiçbir şekilde benim, Reitz'in ya da Schlöndorff'un filmleriyle tanımlanamaz; daha çok, sanki kapitalizm yeni başlıyormuş gibi; sanki iş hayatında 1802'nin yöntemlerini kullanabilirmişiz gibi sürdürdüğümüz bir üretim tarzıyla tanımlanabilir.

Biraz önce Oberhausencilerin bir filmin temeli haline getirmek istedikleri 'çok kişisel tecrübelerden' bahsettiniz. Bu yaklaşım *Autorenfilm* (yönetmen sineması) sloganıyla özetlenmişti; ancak, yanıltıcı bir şekilde Fransız sloganı *la politique des auteurs* ile bir tutuldu. Tabii bu durum yıllar geçtikçe önemli ölçüde değişti. Yine de bu kavramın Almanya'da tam olarak ne ifade etmiş olduğunu açıklamak önemli. Sizin de belirttiğiniz gibi, Alman film üreticilerinin yüklendiği mali ve idari sorumluluklar Fransa'dakinden önemli ölçüde fazlaydı.

Biz sözcükleri aldık ve anlamlarını değiştirdik. Fransa'daki *Politik der Autoren*'de sanatsal sorumluluk ile mali sorumluluğun önemi eşit derecedeydi. Bizim kavrayışımız Prusyalı reformcuların Jane ve Auerstedt'ten sonra gelen 1807-1810 arasındaki dönemdeki[2] düşüncelerine benziyor. Bu reformcular Berlin'deki üniversiteyi kurdular, orduyu tekrar düzenlediler ve özyönetim kavramını ortaya attılar. Prusyalı bir tarzla, yöneticilerce aşağıdan yukarı doğru yapılan bir devrimi, *perestroyka*yı yarattılar. Fransız Devrimi'nin işleyişi böyle değildi. Ama başarılı olan tek Alman devrimi, 1802 ve 1815 yılları arasında kendini bu işe adamış olan üst düzey yetkililerce yapıldı. Viyana Kongresi bu reforma bir son verdi. Bu kişiler de ya öldü ya da istifa ettiler. Avrupa'da burjuva üretim tarzının bu şafak vakti bizim çok hoşumuza gidiyordu. Böylece Horkheimer'in düşüncelerini, daha pratik kavramlarla birleştirerek güne uyarladık.

Horkheimer'in hangi düşüncelerinden bahsediyorsunuz?

Burjuva tarih felsefesinin ve girişimciliğinin kaynağıyla ilgili olan düşüncelerinden. Bu kaynakta Aydınlanma'nın saklı kalmış bir yönü, yani meslek seçme, ahlak, kendini adama ve adalet üzerine fikir geliştirme özgürlüğü yatar. Frankfurt Okulu Eleştirel Kuramı'nın model aldığı kaynak budur.

Bu erken girişimci kapitalizm dönemi sizin film yapma pratiğiniz için bir tür model mi oluşturdu?

Biz sosyalizmi, hiçbir zaman, erken dönem burjuvazi ideallerinin dikkatli bir

2 Kluge burada, Napolyon Savaşları'nın en ünlü çarpışmalarından birini kastediyor. 1806'da, Prens V. Hohenlohe komutasındaki Prusya ordusu, Alman destek kuvvetleri Auerstedt'te beklerken Napolyon tarafından Jena'da kesin bir yenilgiye uğramıştı.

uyarlamasından başka bir şey olarak görmemiştik. Başlangıcımız, buydu. Bu başlangıç, içinde filmin sadece minik bir parçasını oluşturduğu büyük bir resimdi. Biz bu minik parça içinde, yönetmeni kesinlikle sorumlu kıldık; ancak onun "Robinsonculuğunu" 'Greater London'a uyarlamaya çalıştık.[3] Yani anti-Robinsonculuğu, azami sanatsal çabayı, özgürlüğü ve ekonomik sorumluluğu birleştirdik. Beate Mainka-Jellinghaus'la birlikte *Abschied von Gestern*'in (Dünün Vedası, 1967) montajını yaptığımız dönemde bir sabah erkenden gittik, ekipmanla ilgili malzemeyi kiraladık; sonra oturduk, filmin konseptini belirledik, muhasebe tutmayı öğrendik ve böylece o zamandan itibaren artık yapımcı olmuştuk. Biz başladığımızda vergi dairesine iş kaydını yaptırmak ve yüz bin marka sahip olmak zorunluluğu vardı. Bizim yüz bin markımız yoktu. 1960'lar boyunca da hiçbirimizin, en azından kendi başına yüz bin markı olmadı. Biz de böylece, film yapmak için kayıt yaptırmaya gerek olmadığına ilişkin bir felsefemiz olduğunu söyledik. Eğer ismini bir kağıda basmışsan, bu artık bir yapım olmuştur dedik. İşte *Kino der Autoren* budur: bir Nagra ses kayıt cihazı, bir Arriflex, kendi montaj masamız, muhasebe bilgisi ve bütün üretim sürecinin bir aydınlanma süreci olduğuna dair bir düşünce. *Erkekler* filminin yapımcıları da benzer bir süreci takip ettiler. Bu filmi üreten yapımcılara baktığınızda, kendi üretim araçlarına sahip, kocaları Oberhausen hareketine dahil olan üç kadın görürsünüz. Bu kadınlar, yönetmen kocaları için sayısız film yaptılar, sayısız yenilgi yaşadılar. Daha sonra bir kadın yönetmeni, Dorris Dörrie'yi denediler. *Erkekler* ve *Cennet* filmlerindeki başarıya ulaşana dek sayısız Dorris Dörrie filmi yaptılar.

İlk soruma dönersek, filmlerinizin sinemalarda gösterilme şansı çok az görünüyor.

Sinemalar artık uzmanlaştı, yalnızca on ikiyle yirmi üç yaş arasındaki genç izleyiciyle ilgileniyorlar. Yeni Alman Sinemasının filmleriyle ilgilenmiyorlar. Bu zor bir durum. 1944'ten itibaren, büyük film şirketlerinin filmlerini gösterdiği bir koloni haline gelmiş durumdayız. 60'larda bizim filmlerimizin bu filmlerle bir arada var olduğu kısa bir dönem oldu. Ama bugün, birkaç küçük istisna dışında, gösterim pazarı yabancı büyük şirketlerce tamamen denetim altına alındı. Yani, sinemamız istimlak edilmiş durumdadır, diyebiliriz. Bizlerin yaptığı üretim ise, *bizim*. Federal Cumhuriyet'te yaklaşık 460 film üreticisi var. Bunların içinde, bağımsız zanaatçı konumlarıyla esasta aynı ekonomik yapıya sahip 120 yapımcı bulunuyor. Burada, benim çalıştığım atölyede gördüğünüz gibi bir 35 mm'lik kamera, ikinci bir Arriflex kamera ve diğer çeşitli ekipman parçaları var. 1/2 inç ve 3/4 inç'lik video malzemelerini görüyorsunuz. İstediğimiz zaman, gece veya gündüz, kendi

3 Kluge, Defoe'nin romanındaki Robinson Crusoe karakterinden bahsediyor. «Büyük Londra diye çevrilebilecek olan 'Greater London,' komünü belediyecilik, dolayısıyla toplumcu, bütüncül sorumluluğu temsil ediyor.»

kendimize bir film yapabiliriz. İşte bizim iş anlayışımız budur. 'Büyük şirketler'den bağımsızız; ayrıca biz kendimiz de Almanya'da hiçbir zaman büyük şirketler yaratmadık. Konstantin'in yöneticisi olan Herr Eichinger bile kendi yolunda ve kendi imkanlarıyla yaptığı *The Boat*, *The Never-Ending Story*, *The Name of the Rose* gibi filmleri, büyük şirketler ve—bizim televizyonumuz olan—'Bavyera Devi'yle ortak prodüksiyon olarak gerçekleştirdi. Herr Eichinger'de Oberhausencilerin mizacı var. Kendisi, benim filmim *Der starke Ferdinand*'ın (Güçlü Ferdinand) yapımcılığını yaptı ve bizimle çok yakın ilişkiler içinde çalıştı.

Daha önce tanımladığım temelde konuşursak, yine de Oberhausencilerin Alman sinemalarında gösterilen tarzdaki filmleri dönüştürme isteğinin gerçekleşmediğini söylemek doğru olmaz mı? İlk on yılda ve savaş sonrası dönemin ilk yarısında Hollywood'dan gelen birçok filmin yanı sıra, genellikle seyredilemez nitelikte ve ideolojik olarak gerici Alman filmleri gösterildi. Bugünkü durum bundan ne derece farklı?

Oberhausen grubu film üretim tarzını değiştirmek istedi. Gösterimle çok fazla ilgilenmedik. Yeni sinemalar kurmadık. Sinemayı karanlık bir mekandan tartışmaların olanaklı olduğu bir kamusal alana dönüştürmek için, 1920'lere ait olan yeni sinemalar inşa etme, yeni sinema mimarileri geliştirme geleneğini devam ettirmedik. Şimdi yanında bir kafe ya da restoranı olan ve tartışma olanağı yaratan sinemalar var. Biz bunları sadece bir ek olarak düşünmüştük. Bu bir hataydı. Yalnızca üretimi değil, aynı zamanda dağıtımı da değiştirmeliyiz.

Ama yalnızca üretim tarzını sadece gerekli parayı bularak değiştirmenin yetersiz olduğuna dair bir kavrayış 1960'larda bile yok muydu? Bağımsız bir dağıtımcı olan Filmverlag der Autoren kurulmuştu. Ayrıca başka küçük kuruluşlar da vardı. Daha çok Amerikan kontrolünde olan sinema zincirleri yeterli olmadığından, bazı alternatif sinemalar kurulmuştu. Yani üretim sistemi kadar dağıtım sistemini değiştirmeye yönelik bazı çabalar vardı.

Evet, ama bunlar yetersizdi. Zincirleme sinemalar, o günden bugüne hâlâ egemen. Hiç kimse de onlar için nasıl bir üretim yapacağını bilmiyor. Edgar Reitz'in sinema için yaptığı hiçbir film başarı sağlayamadı. Schlöndorff ise sinemada çalışmalarını devam ettirmedi. Amerika'ya gitti ve televizyon için *Death of a Salesman*'i (Satıcının Ölümü) gerçekleştirdi. Şimdi de bu tür çalışmalara devam ediyor. Wenders'in de bu ara sinema filmi yaptığını sanmıyorum. Herzog sinema için bir film yapmayı denedi, ama üretimini iki kez durdurdu. *Wende*'yi sinemada oluşturmaya çalışan kişi, Herr Zimmermann değildir.[4] Biz onu yenebilirdik. Ama yenemeyeceğimiz

4 Friedrich Zimmermann C (hristian) D (emocratic) U (nion) partisinin İçişleri Bakanı'ydı. 'Die Wende,' Helmut Schmidt yönetimindeki S (ozialistische) P (arteil D (eutschlands) idaresinden Helmut Kohl'ün partisi CDU egemenliğindeki hükümete geçişi anlatan Almanca ifadedir.

şey, bizleri ya *Amadeus*, *Benim Afrikam* ve *Rambo*'yu ya da *Carmen* ve *Erkekler*'i üretmek zorunda bırakan aşırı işbölümüdür. Yalnızca *Beziehungsfilme* denilen ve günlük ilişkilerde kaderin gücünü işleyen 'üçlü dramalara' ilgi var ve bu, başka hiçbir değişik öyküyü anlatmaya olanak vermiyor. Benzer biçimde dramatize edilen insan ilişkilerinin sürekli tekrarını, belirli bir kaçışı hedef alıyor. *Benim Afrikam*'ın kaçışa yönelmediğini ya da *Rambo*'nun gerçek tecrübeyle ilişkisi olduğunu söyleyemem. Bu tarzlar daha çok sekiz yaşındaki bir çocuğun her şeye kadir olma duygusunun stilize edilmiş halidir. Eğer yanlış anlamıyorsam *Rambo*'nun yine erkeklerin gücünün her şeye kadir olduğunu gösteren, hayvanlarıyla birlikte bütün olan o klasik Roma sirkleriyle doğrudan bir ilişkisi var. Yani *Rambo*, her şeye gücü yetmekle ilgili fantezilerin ifade edilmesinin ürkünç bir yoludur. Şimdiki filmler işte bu durumda. Bir iletişim aracının, nüfusun çoğunluğunun ortalama yaşına hitap etmesi gerektiği söylenir. Bu durum, televizyon için geçerli; ancak sinema giderek 'çocuk sineması' konumuna kaydı. Bunu bir eleştirmen olarak söylemiyorum; her birimiz açısından bu değişimi anlamak gerektiği için söylüyorum. Bu sadece politik bir sorun değil; bu durum aynı zamanda gündelik yaşamlarının gerçek üreticisi olmaktan giderek daha çok uzaklaşan insanların üzerindeki ısrarlı ve bütüncül yük fazlalığının sonucudur. İnsanlar acı çekiyorlar; nasıl yaşadıklarını algıladıklarında bilişsel bir uyumsuzluk içine düşüyorlar. Bu durumda şöyle hissediliyor: Eğer mevcut yaşamımın üreticisi benmişim gibi hissediyorsam, mutsuz olurum. Bu yüzden, kendi yaşamımın izleyicisi konumunda olmayı tercih ederim. Yaşamımı toplum içinde değiştiremediğime göre, izleyici olarak değiştirmeyi tercih ederim. Bu yüzden geceleri, gün boyunca edindiğim tecrübelerden farklı filmler seyrederim. Yani bu hislere dayanarak tecrübe ve sinema arasında keskin bir ayrım ortaya çıkıyor. İşte bizim yaptığımız filmlerin karşılaştığı engel budur. Biz, yani 60'ların insanları, tecrübe ve fiksiyon arasındaki karşıtlığa inanmayız.

Bu zıtlığı yok etmek, başlangıçtan itibaren inatla üstünde durduğunuz bir ilgi alanınızı oluşturdu. Bu, sizin ve bazı arkadaşlarınızın ürettiği sinema biçiminin itici gücü oldu. Ayrıca üretim taktiklerinizi ve kurumsal politikanızı da belirledi. Belki bize, 1970'lerde ve 80'lerin başlarında diğer birçok başka film üreticisiyle birlikte kolektif olarak *Germany in Autumn*'u [Almanya'da Sonbahar] çekerken çok önemli bir hale gelen ve 'yönetmen sineması'nın [Autorenfilm] sınırlılıklarını açığa çıkaran 'kooperatif-film'in ideolojisinden kısaca bahsedersiniz.

Autorenpolitik'in iki emekleme dönemi rahatsızlığı vardı. Birincisi, yalıtılmaktı. Bu tür filmler başarılı oldukları andan itibaren aynı zamanda yalnız kaldılar. Edinilmiş tecrübelerini iletemediler. Toplumun geri kalanıyla ilişkileri kesilmişti.

İkinci rahatsızlık, yaptığımız işin ahlaki ve estetik boyutları arasındaki çatışmayla ilgiliydi.

Bununla ne kastediyorsunuz?

1977'de Almanya'da sol, kendi kendini yok etme süreci içindeydi. Bunu anlamak zorunda olduğumuzu biliyorduk. Örneğin, Baader-Meinhof grubunu anlamak zorundaydık. Yargıç değildik, politikacı değildik, toplumun bütününden sorumlu değildik; ama toplumun dikkatini belli şeylere çekme konusunda kendimizi sorumlu hissediyorduk. Kesinlikle güçlü olmadığımızdan, her şeyi çok iyi kavramalıydık. İşte bu yüzden her zaman sansüre karşı çıktık; özellikle devlet yardımı aldığımızda. Bu nedenle sorunumuzu devlet yardımı almayı gerektirmeyen filmler yaparak çözdük. Aynı zamanda devletin asla yardım etmeyeceği filmler yaparak. Başlangıçta hepimizin 10 ya da 20 dakikalık filmler üretecek kadar enerjisi vardı. Ama içimizden her biri tek başına toplum tarafından yenilebilirdi. Halbuki birleştiğimizde bütün düşmanlarımızı yenebilirdik. Birlikte sansüre karşı güçlü olabilirdik. Fassbinder, Schlöndorff, Reitz ve Bustellin benimle birlikte olduğunda rahatlayabilir ve her zaman bir Kluge filmi yapmama riskini göze alabilirdim. Yine de, *Autorenfilm* ile kooperatif-film terimleri arasında sanıldığı gibi bir çatışma yok. Çünkü Hollywood'daki film sanayiinde bile olduğu gibi, film yapımında pek çok sayıda insanın enerjisi bir araya gelir. Gerçekte, eğer nasıl işbirliği yapacağımız kavrayışına sahip değilsek, *Politik der Autoren* uzun vadede başarılı olamaz.

***Germany in Autumn*, *The Candidate* ve *War and Peace* filmleri gerçekten para getirdiğinde şaşırmış mıydınız? Ben şaşırmıştım. Bütün yapım masraflarını geri kazandılar değil mi? Birleşik Devletler'de neredeyse düşünülemeyecek bir durum bu.**

Evet. Hiç devlet yardımı yoktu ve bütün yapım masraflarını geri kazandılar.

Bütün bu başarılarına rağmen, Yeni Alman Sineması'nın çoğu ürününün gösterim şansının azlığı, Yenilikçi Alman Sineması'nın bir tür kültürel gettoya kaydığını mı gösteriyor? Bunu bilmek beni üzüyor ama, Yeni Amerikan Sineması'nın da kaderi buydu.

Gettolaşma durumu televizyon için değil, ama sinema için geçerli. Edebiyatta değil, sinemada; müzikte değil, ama yine sinemada. Syberberg tüm filmlerini opera binasında gösterebilir, ama hiçbir zaman sinemalarda gösteremez. Bütün filmlerimi bir tiyatro binasında gösterebilirim, bir sinema binasında değil; sadece 'gerçek' bir tiyatro binasında. Filmlerimi sinemalarda gösterime sokabilirim; ama bu filmler, insanların gerçek koşullar altında bu denli güçsüzleştirildiği müddetçe izleyici bulamayacaktır. İnsanların tasaları var, gerçeklikten kaçmak için 1929'dakiyle aynı nedenlere sahipler. Eğer daha da yeşil kaçışlar var olsaydı, orala-

ra giderlerdi. O zamanlar Danışma Meclisi Üyesi Hugeneberg[5] tarafından finanse edilmiş olan yeşil kaçışlar bugün hâlâ bütün nüfusa yanıt vermeye çalışıyor.

Eğer hiç izleyici kalmadığını düşünüyorsanız, o zaman neden hâlâ sinema için üretiyorsunuz?

Çünkü bu durumun kalıcı olduğuna inanmıyoruz. Çok fazla yakınmak istemiyorum. Bu şartların çok uzun süre yürürlükte kalacağına inanmıyoruz. Yeni özel televizyon ortamına girdik; orada film yapacağız. Bu televizyonlara sinema tarihini sokuyoruz. Şu an "Sinema Üreticileri Saati"miz var. Yılda 60 saat üretiyoruz,[6] ki bu da çok sayıda film demektir. Toplumun büyük çoğunluğuna film öyküleri sunan programlar yapıyoruz. Televizyonu çok güçlü bir şekilde etkiliyoruz, ama amacımız giderek sinemayı yeniden kurmak. Televizyon yoluyla sinemaya yeniden ulaşacağız ve 35 mm'yi hiç bırakmayacağız. Bırakmak zorunda değiliz. En iyi malzeme o, çünkü televizyon için bile en iyi sonucu o sağlıyor. Ancak şu anda genel izleyiciye yalnızca televizyon yoluyla ulaşabiliyoruz. Sinemadaki izleyicinin yaşı on iki ile yürmi üç arasında değişiyor ve bu izleyici *Lebenserfahrung*'a (yaşam tecrübesine) sahip olan sosyal gruba dahil değil. Tecrübe (*Erfahrung*) içermeyen bir kamusal alan (*Öffentlichkeit*).[7] Sinema işte bugün bu durumda.

Yani belki de sizin televizyon projeleriniz, yurtiçindeki özel sermayeye dayalı dağıtım sistemi içinden dolanarak, sinemayı son aşamada yeniden kazanmayı amaçlayan bir taktik içeriyor.

Evet. *Autorenfilm* kavramını bu kez daha farklı bir alanda gerçekleştiriyoruz. Yeni Alman Sineması'nın potansiyelinin bir kısmı televizyona kaymış oldu. Örneğin Edgar Reitz tamamen televizyon için ürettiği *Stunde Null*'ı (Sıfır Saati) yaptı. Eğer insanlar artık evlerinden ayrılmadan televizyon denen pencereden dünyaya bakıyorsa, o zaman biz de sinemada beklemeyip, insanların olduğu yere gideriz. Eğer sinemaya gitmemek için nedenleri varsa ya da gittikleri filmleri seçmek için nedenleri varsa—ki var ve biz bunu kabul etmeliyiz—biz de onlarla temasa geçmek için yapacak bir şeyler bulmalıyız. Ancak bundan sonra sinemayı tekrar kurabiliriz. İzleyicimiz şimdilik televizyona bağlanmış durumda.

---

5 Alfret Hugenberg (1865-1951). Hugenberg 1927'de Almanya'nın en büyük yapım şirketi olan UFA'nın kontrolünü eline aldı. Hitler'in ilk yandaşlarından biriydi ve kısa bir süre için Ekonomi Bakanlığı yapmıştı.

6 Ocak 1988'de program üretimi bu sayının aşağı yukarı yarısına indi.

7 Kluge burada Oskar Negt ile beraber yazdıkları ve elinizdeki derginin [*October*] bu sayısında bazı bölümleri çevrilmiş olan kitabın başlığına gönderme yapıyor.

Bana biraz örnek verebilir misiniz? Her iki medya için izleyicinizin miktarının ne kadar olduğunu biliyor musunuz?

Benim filmlerim için, sinemalarda gösterilen tek bir filmim için yaklaşık 90.000 izleyicim var. Televizyonda ise izleyicimin sayısı, yaklaşık 800.000. Sayılar kesin olarak ölçülebiliyor. Reitz'in son filmi için yaklaşık 100.000 izleyicisi vardı. *Heimat*'ın (Yurt) Almanya'da 21 milyondan fazla izleyicisi vardı ve hatta bu sayı bütün dünya genelinde çok daha fazlaydı. Sinema ve televizyondaki film izleyicisi sayıları arasındaki bu farklılık, aslında insanların filmlere ilgi duyduklarını; ama artık eski, klasik kamusal alanlara duygusal olarak katılamadıklarını gösteriyor. Bunun birçok değişik nedeni var. Kadınlar geceleri şehre tek başlarına inemiyorlar, tecavüze uğramaktan korkuyorlar. Böylece sinemaya gitmiyorlar. İkinci olarak, sinemalarda gösterilen filmler çok kaba. Kadınlar duygularının yumuşakça okşanmasını istiyorlarsa, neden *Rambo*'yu seyretsinler ki? Bu filmler genç erkekler için; kadınlar için hiç değil. Kadınların filmlerle özdeşleşmesi böyle işlemiyor. Daha yaşlı insanlarsa sinemaya gitmiyor, çünkü bu çevrede kendilerini rahatsız hissediyorlar. Ciddiliği popülerlikle birleştirmek hiç kolay değil; ama bizim televizyonda başarmaya çalıştığımız şey bu iki niteliği kaynaştırabilmek. "Yazar Politikası" denen şey, bu sorunları çözebilirsek var kalabilir.

Televizyon politikasıyla ilgilenmeniz, en az on beş yıldan beri sürüyor. Devlete ait televizyon sistemi ile bağımsız film yapımcıları arasında ortak yapımları da kapsayan işbirliğinin temelini yerleştiren 1974'teki Alman yasasının ve bunun 1979'daki revizyonunun gerçekleşmesinin ardındaki önemli politik figürlerden biriydiniz. Son on beş yılda Alman film üretiminin çoğunun, özellikle de biçim açısından en sorgulayıcı, politik olarak en kışkırtıcı çalışmaların ortaya çıkmasının bu yasa olmadan olanaksız olduğunu söylemek abartılı olmaz sanırım. Son birkaç yıldır Almanya'daki uydu ve kablo yayınlarını düzenleyen yeni bir yasanın biçimlendirilmesine yardım etmek için de çok etkin bir yer alıyorsunuz. Bu yasa ne sağlayacak? Bağımsız film üreticileri için bu ne ifade edecek?

Bugün Avrupa'da televizyonun iki gelişme yönü var. Birinci yön, İtalya'da görülüyor. Burada, bir yandan RAI gibi devlet televizyon sistemi giderek daha dar kafalı hale gelirken, öte yandan Berlusconi'nin televizyonu[8] Amerikan türü fast-food iletişimi sunmakla ilgileniyor. Bu ikisi İtalyan peyzajında iki ayrı ada gibi duruyor. Bu sanki bir zamanlar sadece McDonald's varken, artık İtalya'da daha yavaşça, çok yiyebileceğimiz başka tür yemekler ve çeşitli yerler olduğunu bilmemize benziyor. Yeni televizyon kültürünün böylece çok eski kültürlerin içine doğru yayılması, korkutucu bir şey. İngiltere'deki yön, aslında bu durumun

8 Silvio Berlusconi İtalyan televizyonu alanında bir girişimcidir.

çok farklı olabileceğini gösteriyor bize. BBC hiçbir zaman reklam almadı; reklam kabul eden 'A' kanalı ise, hiçbir zaman insanların %5'inden fazlasına ulaşamadı. Böylece bir denge ortaya çıktı. Şimdi reklam kabul eden Channel 4 var; ama o da aynı zamanda azınlıklar için programlar geliştiriyor. Böylece İngiltere'de beni bir Avrupalı olarak sevindiren çok dengeli bir sistem oluştu. Almanya'da ise, son iki yıldır yeni bir medya, yani yeni kurulan bir özel televizyon var. Bundan önce televizyon Amerikalılara alışılmadık gelen bir düzenlemeyle, devlet tekelindeydi. Şimdi, bizim sorunumuz şu: Yeni Alman Sineması'nın gücünü operalar ve yayınevleri gibi bir önceki çağa ait olan tüm medyanınkiyle bitiştirerek, bu bağımsız yapımlarımızı, özel ve devlet kanallarının toplam yayın saatinin en azından %10'unda yayınlamayı nasıl sağlayabiliriz? Bu bizim öteden beri önerdiğimiz bir şeydir. Operalarda Klaus Everding gibi yönetmenlerin ya da Schauspielhaus'larda Peter Zadek ya da Peter Stain gibi yönetmenlerin deneysel çalışmalar yapmalarını sağlayan özgürlüğü biz de koruyabilmek istiyoruz. Devletin sahip olduğu televizyon sisteminde redaktörler var; bu sistem planlı bir ekonomi gibi yapılanmış durumda. Özel televizyon sisteminde ise her işleyiş alanının bir şefi var. Bu kişiler hiçbir zaman film üretmemiştir. Bizim istediğimiz şey, programlarla ilgili kararları alan kişilerin aynı zamanda kendilerinin de film yapan kişiler olması. Bunu Amerikalılara açıklamak çok zor.

Bu öneriniz üzerinde anlaşmanız nasıl gerçekleşti?

Bütün film üreticileri, opera yöneticileri ve kitap yayıncıları çeşitli eyaletlerin bakanlar konseyine başvurdu. Bu sırada, çalışmalarımızdan çeşitli örnekleri Satellite1 (SAT 1) kanalı aracılığıyla yayımladık ve reklamlarını yaptık. Stratejimiz, bu filmleri düşük bütçelerle çekip, sonra SAT 1'den[9] yayın saati satın almaktı. Böylece kendimizi daha sonra defedilmenin maliyetinden kurtarabilirdik. Bu proje, bizim film politikamızda kullandığımız modelin aynıydı.

Konuştuğum bazı film üreticilerinin, Bertelsmann gibi şirketlerle ya da Leo Kirch[10] gibi kişilerle işbirliği yapmak konusunda ciddi şüpheleri vardı. Bazıları devlet yayın politikasının sağlamlaştırılması gerektiğini düşünüyor. Siz çabalarınıza değer bir destek alıyor musunuz?

Evet. Reitz ve Schlöndorff de benim önerdiğim aynı şeyi yaptı; ama kimsenin pek takip edemeyeceği bir düzeyde. Bu da onları ya Amerika'da ya da Almanya'da kamu televizyonunda çalışmaya zorladı. Bu da üretimi değiştiremeyecekleri anlamına geliyor. Kamu hizmeti yayıncılığı sistemlerinin bugüne dek ürettiği izleyi-

9 SAT1 Almanya'daki ilk özel uydu televizyon sistemiydi. Yayınlarına 1 Şubat 1985'te başladı.

10 Bertelsmann Almanya'daki en büyük yayınevlerinden ve medya şirketlerinden biridir. Leo Kirch özellikle yeni özel televizyon kanallarına yoğun yatırım yapan bir Alman dağıtımcıdır.

ciye bağımlılar. İzleyici 1990'ların yeni ürünlerini talep etse bile, onlar ürünlerini farklılaştıramazlar. Sinema tarihinden, Rusların yaptığına benzer epik filmler ya da sinemanın başlangıcından itibaren Lumiere'lerin ya da Melies'in bir dakikalık kısa filmleri gibi tecrübeleri yeniden keşfetmekte özgür değiller. Üzerlerindeki bu kısıtlamalar, sansürün bir başka biçimidir. Onlar itaat etmek zorunda; ama izleyici kesinlikle buna mecbur değil. Bu yüzden küçük bütçe ilkesini sürdürmek bence daha ilginç. Bu açıdan film üreticileri arasında çok sayıda taraftarım yok; çünkü onlar yüksek maliyetleri bir tür garanti olarak görüyorlar. Ancak tabii sinemanın kendi içinden çok az yenilikçilik çıkıyor. Destek her zaman dışarıdan geliyor. Destek veren Fassbinder tiyatro kökenli, Schlöndorff Fransa'dan geliyor, Herzog da benim gibi bir amatör. Ben bir avukatım, o da bir yazar. Herzog sinemayı hiçbir zaman öğrenmedi. Filmlerini her zaman çok naif bir yaklaşımla üretir.

Yeni uydu kanallarının bağımsız film üreticileri tarafından kullanılmasını sağlamak için çalıştığınız anlaşmayı açıktayabilir misiniz? Bu nasıl ortaya çıktı? Birden çok uydu kanalıyla ilişkiniz var, değil mi?

SAT 1'den hiç para almıyoruz. Yeni bir kanal olan RTL Plus için büyük bir Japon firmasıyla anlaşmamız var. Dentso, şu anda Avrupa'da bilinmiyor, ama Japonya'daki en büyük reklam şirketlerinden biri. Bu şirket Young and Rubicam ile ortak bir şirket kuracak; adı "DYR." Biz yayın zamanının sahibiyiz, onlar da sponsor. Onlar yalnızca reklam kuşağıyla ilgililer ve sponsorluğu sağlıyorlar. Programlarımızın yayın zamanının %10'unda reklam vermek için önceden abone oluyorlar.

Yani, bu şirket önceden hiçbir program seçimi yapmıyor. Gözü kapalı bir şekilde kuşağı satın alıyor?

Evet. Şartımız bu.

Siz önce yapımı üretiyorsunuz, sonra satıyorsunuz?

Satmıyoruz. Bir kezlik yayın hakkını veriyoruz. Ürünün gerektiği gibi olmaması riskini üstleniyorlar. Önceden parayı ödüyor, sonra ürünü görüyorlar. Böylece ürünlerimizin politik ve ekonomik olarak ana akım medya alanı içinde kalma imkanı doğuyor. Örneğin, bir saatlik prime time yayınındaki üç dakikalık reklam kuşağını 150 bin DM'a satacaklar. Sonra da prime time'daki diğer üç dakikayı 150 bin DM'a satacaklar; bu da onların kârı oluyor. Biz masrafların yarısını ödüyoruz ve kalanını reklam gelirinden sağlıyoruz. Bu da prime time'daki her bir saatlik yeni programımız için 300 bin DM harcayabileceğimiz anlamına geliyor.

Diyelim ki ben genç bir film üreticisiyim ve film yapmak istiyorum; ne yapmalıyım? Size mi gelmeliyim? Dentso'dan gelen paralar üzerinde sizin bir

kontrolünüz var mı?

Aslında tek başınıza gelemezsiniz. Diğer birkaç profesyonelle birlikte başvurmalısınız. Böylece ben de size 24 dakikalık bir program yapmanız için avans olarak hemen 10 bin DM veririm. Eğer karşılıklı olarak hayal kırıklığına uğrarsak devam etmeyiz. Eğer uğramazsak, bir dahaki sefere daha fazla para alırsınız. Gördüğünüz gibi benim herhangi bir fonum yok. Dentso bana doğrudan bir ödeme yapmıyor. Dentso, programınızı sunarsanız size para öder.

Onlar sizin önerilerinize göre mi ödeme yapıyorlar, yoksa bir kurul var mı?

Yayın zamanının sahibi olanlar, Everding, Ernst Piper ve benim. Bakın, biz bu gibi şeylerde karar veren olmak istemiyoruz. Bu çok tehlikeli ve zaman alıcı. Ayrıca biz işletmeci değiliz. Bu yüzden bunu basit bir yolla hallediyoruz. Gelecek yıl elli iki saat ikiye bölünecek: yirmi altı saat *Der Spiegel*'e, en keskin haberlere ayrılacak. Eğer programımızı dolduramazsak, kalan zamanı Dentso'ya vereceğiz ve onlar da dünya sporlarından seçmelerle ilgili bir program yapacaklar. Ben yalnızca diğer yirmi altı saatle ilgilenmek zorundayım. Bu saatler en iyi anlatılara; yani en iyi operaya, en iyi filme ve bunun gibi şeylere ayrılacak. Hepsi kısa olmalı ki, yirmi altı dakika içerisine, bir magazin formatı gibi, çeşitli programlar sığabilsin. Kooperatif-filmden daha radikal bir tarz bu, ancak bir ölçüye kadar da ona benziyor. Bu yayın zamanı formatını, bir tür gazete gibi düşünün; ve Hemingway gibi, Balzac da gazeteler için yazı yazdı. Bu yolla çok özgün çalışmalar yapabilirsiniz. Çünkü, televizyon formatı içinde, ondan çok farklı olan doksan dakikalık bir program üretmek çok zor. Halbuki bu kısa dergi formu içinde, şematik olmadan bir şeyler üretebilirsiniz. Yine de, bu durumdan çok da memnun olduğumu söyleyemem. Çünkü ben aslında yalnızca on sekiz saatlik filmler yapmak isterdim. Yazdığımda, *Geschichte und Eigensinn* (Tarih ve İnat/İrade) gibi kalın ve kapsamlı kitaplar yazarım. Kliplere bayılmıyorum ama, gerçekte her yazar bu küçük üç dakikalık birimlerden üretebilir. Her yeni gelenin doksan dakikalık bir film yapmasını sağlayamam. Ama çok fazla sayıda deneme ve yanılmayı olası kılabilirim.

Bu yapımların ne zaman nerede dağılacağını kim belirliyor? Bütün Federal Cumhuriyet'te mi gösteriliyorlar, yoksa yalnızca belirli eyaletlerde mi?

Bütün Federal Cumhuriyet'te.

Aynı zamanda mı?

Evet. Bu, doğrudan aktaran uydu sayesinde gerçekleştiriliyor ve adına 'EPS' deniyor.

Neyin yayınlanacağına ve ne zaman gösterileceğine kim karar veriyor? Programlarınız yayınlanırken söz hakkınız var mı?

Bizim biraz prime time'ımız, biraz 'B1,' 'B' ve 'C' kuşağı, biraz da ortalama değerde bir yayın kuşağımız var. Hepsinden birazına gereksinimimiz var; ama bu zamanın yarısı her zaman prime time olarak A kuşağına ait olacak. İzleyiciye ulaşmada elbette zorluklar yaşayacağız, ama Reitz'in gerçekleştirdiği *Heimat* izleyiciye ulaştı. Bernd Sinkel'in çektiği *Fathers and Sons* (1986) izleyiciye ulaştı. Filmlerimin, izleyicinin çoğunluğu tarafından izlenmesi zorunlu değil. Alacağımız yüzde onluk zaman, başkalarının çoğunluğa yönelik yaptığı yayına karşın, bizim, cumartesileri, bütün azınlıkta kalanları birleştireceğimiz anlamına gelir.

Toplumun sizin televizyon programlarınıza nasıl yanıt verdiğini biliyor musunuz?

Elbette. Yüksek izlenme oranlarımız var. Devlete ait ve özel tüm televizyon yayın sistemlerinde kabul görüyoruz. Çok fazla yayın zamanımız yok, çünkü çok fazla üretemiyoruz. Ama ürettiğimiz programlar kabul görüyor. İkinci nokta ise, radyodan, gazetelerden, operalardan, yayınevlerinden yeni yazarlar sağlıyoruz. Film yönetmenlerinin ise pek azı, Reitz, Schlöndorff, Sinkel ve bir bakıma çok üst düzeyde de olsa Wenders'in çokça izlediği bu yolu izliyor.

Örneğin Schlöndorff, sizin programınıza katılacak mı?

Elbette. Hepsi katılacak. Program dolduğunda, biri gelip de dışarıda bırakıldığı için hayal kırıklığına uğrarsa, o zaman, eğer ben ona güven duymuşsam, yeni şartlar sunacağım.

Bu yöntem, sizin bir slogan olarak sıkça kullandığınız 'aşağıdan devrim'le pek ilişkili görünmüyor.

Yukarıdan devrimlere inanmıyorum. Bu da *Autorenfilm*'in 'emekleme dönemi rahatsızlıkları'ndan biridir. Ancak sinemayı temel alarak da toplumu devrimcileştirmeye başlayamam. Böylece, bu çelişkiyi kabul etmek zorundayım. Her şeyden önce 'aşağıdan' stratejisi, kitle iletişim araçlarında işlemez. Herkes kameraman, metin yazarı olmadığı gibi, herkes yetenekli de değildir. Ayrıca herkesin boş zamanı ya da yayın kuşağı da yoktur. Bütün insanların bir TV sistemi için kaynak oluşturduğunu söylemek saçma olurdu. Profesyonel olmak herkesin yapabileceği bir şey değildir, yalnızca yetenekli olmadıklarından değil, aynı zamanda boş zamana sahip olmadıklarından. Yine de medyanın belirli bazı küçük bölgelerinde aşağıdan stratejisi işleyebiliyor. Örneğin, bir sinema filminin bir sahnesi, ancak diğer çalışanların gerektiği gibi çalışmasıyla iyi olabilir. Yani, dolayısıyla, diktatör-

ce bir yolla bir çerçeve oluşturabilmeliyim ki, özgürlük bu çerçeve içinde, kılcal damarlarda ortaya çıkabilsin.

Şimdi belki de konudan biraz uzaklaşıp, Oberhausencilerin ilk talepleri arasında bulunan ve en önemli kuruluşlardan biri olan Ulm'dan kısaca bahsetmenin tam zamanı. Siz, Reitz ve Detlev Schleiermacher 1962'de Ulm Institut für Filmgestaltung'u kurdunuz ve bu kurum hâlâ yaşıyor. Bu sizin 'yukarıdan devrim'inizin üretebileceği bir kuruma model oluşturuyor gibi görünüyor. Bu kurum ne yaptı ve şimdi ne yapıyor?

Bu kurum, bugün de, daha önceden olduğu gibi, Yeni Alman Sineması'nın kuramsal kısmı durumundadır. Film Araştırmaları Kurumu'muz, sosyal araştırmalar için kurulan Frankfurt Okulu'ndan Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü model alınarak biçimlendirildi. İkisi de aynı başlangıç ilkelerine sahipler. Horkheimer'in orada geliştirdiği biçimi biz de kabul ettik.

Hiç öğrenciniz var mı?

Hayır, hiç yok. Yalnızca araştırma ve geliştirme yapıyoruz.

Ama bir zamanlar öğrenciler vardı?

Evet, 1969'da. Ancak öğrenci devrimleri sırasında, ki bizim kurumumuzda da yaşandı, hepimiz atılmıştık. Öğrenciler malzemeleri alıp ayrıldılar. Geride yalnızca biz ve kurum kaldı.

Kurumda yine öğrenciler olsun ister misiniz?

Hayır. Televizyon ya da sinema için üniversite eğitimine inanmıyoruz. Biz daha çok bir tür çıraklığa inanıyoruz. Bu eski bir system, ama bir film yapmak o kadar pratik isteyen bir mesele ki... Üniversitede öğrendiğimiz kuram çok önemli, ama yapımla çok fazla ilgisi yok.

Kurumunuz şimdi neredeyse resmi bir kuruluş değil mi? Devlet tarafından düzenli olarak destekleniyor.

Devlete yarı- bağlı, ama bağımsız bir kurum. Özel bir birlik şeklinde konsey oluşturan resmi yöneticileri var. Her yıl aynı bağışı alıyor. Baden-Würtemburg eyaletinden her yıl 200.000 mark. Şimdi Z(weites) D(eutsches) F(ernsehen) ve W(est) D(eutscher) R(undfunk) ile beraber 2.500.000 marka mal olan büyük bir sinema/TV stüdyomuz var.

Her yıl hükümete bir bütçe sunuyorsunuz değil mi?

Evet.

Bunun sonucunda kurum üzerinde politik bir baskı oluşuyor mu?

Hayır. Bu her zaman var olan bir olasılık, ama yirmi beş yıldır hiçbir zorlukla karşılaşmadık ve, tahtaya vuralım, karşılaşacağımızı da sanmıyorum. Baverya'dan Stuttgart'a gelip bu kuruma, bu solcu insanlara bu bağışı neden veriyorsunuz diye soran bir delegasyon vardı. Bakanlar da yanıt olarak bu tür entrikalarla ilgilenmediklerini söylediler. Bizim kurumumuz bu anlamda müstesna.

Sizden başka kim bu kurum için filmler yapabilir ya da yapıyor?

Günther Hörman, Maximiliane Mainka, Reinhard Kahn... Yaklaşık otuz farklı kişi.

Buraya katılan film üreticileri ya da kuramcıları kendilerine ait projeler mi gerçekleştiriyorlar? Kaç tane ekip var; otuz mu, yoksa daha çok mu? Seminerler ya da kuramsal tartışmalar için bir araya geliyor musunuz?

Hayır. Burası bir okul değil. Burası bir araştırma ve, sanayide dediğimiz gibi, 'geliştirme' için bir enstitü; yeni teknikler, yeni bir dramaturji, pilot çalışmalar ve bunun gibi şeyleri geliştirmek için var olan bir kurum. Pratik çalışma ve kuramsal çalışma yapan pek çok gruplarımız var. Her grup bağımsız olarak çalışıyor ve ben yılın sonunda bütün bu bilgileri topluyorum, sonra da kurula sunuyorum. Ocak'ta gruplara bağışı dağıtıyorum ve onlar da gelecek yıl için çalışıyorlar.

Bütçeleri yalnız siz mi belirliyorsunuz?

Valla, kuruldan talep eden kişi benim.

Ulm, sınırlı olanaklarıyla Yeni Alman Sineması için en azından küçük bir zafer kazanmış gibi görünüyor. Think-tank gibi çalışan ve aynı zamanda bağımsız bir sinema yaratmak için bir yuva görevi gören sürekli bir kurumunuz var. Birleşik Devletler'de bununla karşılaştırılabilecek hiçbir şeyimiz yok, Amerikan Film Enstitüsü de bununla karşılaştırılamaz.

Bundan bir zafer olarak bahsetmek istemem, ama sürekliliğinin öneminden söz edebilirim.

Max Horkheimer'la ve Toplumsal Araştırmalar Kurumu'yla ilişkiniz, entelektüel biyografiniz açısından düşüncelerinizde ve yaratıcı çalışmalarınızda hayati olan önemli bir gerçeği ortaya çıkarıyor. 1950'lerin sonları boyunca yeniden doğan Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü ile yakın ilişkileriniz vardı, değil mi?

Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ne hukuk hizmeti verdim. Başlangıçta bir avukattım ve ayrıca öyküler yazıyordum. Sinema ile ilgilenmeye daha sonra başladım. Horkheimer ve Adorno beni yazar olarak fazla ciddiye almıyordu. "O birinci sınıf bir avukat, ondan hoşlanıyoruz ve onunla arkadaşız; ama film çekmemeli ve

hiçbir zaman öykü yazmamalı" diyorlardı. Onlara göre Marcel Proust'tan sonra artık hiç kimse öykü yazamazdı. Bu Adorno'nun fikriydi. Beni daha kötü bir şeyden, başka kitaplar yazma fikrinden korumak için Fritz Lang'e yolladı. Eğer geri çevrilirsem, sonuç olarak daha değerli bir şey yapmaya, Toplumsal Araştırmalar Okulu'nun hukuk danışmanı olarak kalmaya devam edecektim. Beni onlara bağlayan şey arkadaşlık ve onların yararına bir teknik çalışma olarak hukukçuluk karışımıydı.

Onlar için ne tür bir yasal çalışma yapıyordunuz?

Çok çeşitli şeyler. Diğer birçok şeyin yanı sıra tazminat taleplerini takip ettim.

İkisi arasında Adorno'ya daha yakındınız, değil mi? Kendisi nasıl bir insandı?

1870-1871 savaşının sona ermesinden bir gün sonra, Üçüncü Napoleon zamanında generalliğe yükseltilmiş Adorno adındaki Korsikalı bir adam—aile Cenova'dan geliyordu, ancak esas kökler Korsika'ya aitti—Bockenheim'a esir düşmüş bir asker olarak adım attı. Yurttaşlardan birinin kızı camdan dışarı baktı ve sonra tanıştılar. Bu ikisi, Adorno'nun büyükanne ve büyükbabasıydı ve bir kızları oldu. Bu kız aşırı tiz, özel, çana benzeyen sesiyle koloratür soprano oldu ve Paris ile Riga arasında seyahat ederek, sürekli *Siegfried*'deki Orman Kuşu ve *Sihirli Flüt*'teki Gece Kraliçesi gibi uç rolleri üstlendi. Bu kadın, ucuz şarap üzerine uzmanlaşmış Yahudi bir şarap tüccarıyla evlendi. Adamın ismi Wiesengund'du. Bu evlilik, kendi sınırları içinde mutlu bir evlilikti ve bir oğulları oldu. Çocuğun ismi tabii ki Adorno'ydu. Adorno annesini bir tanrıça gibi sevdi ve sert karakterli babasından her zaman çok çekindi. Çocukluğunda annesine sığındı. Adorno'ya göre hiçbir şey annesine layık değildi ve ayrıca annesi Adorno'yu babasının bayağılığından koruyordu. Adorno çok iyi müzik bilgisi olan ama bir arabayı tek başına süremeyen çok hassas bir insan haline geldi. Aşırı korunan bir çocuğun hiç de sevimli olmayan hayatını sürdü.

Adorno'nun başka bir yüzü de olacaktı herhalde!

Evet, bir taksi beklerken Franz Kafka'ya dönüşür ve o arabanın hiçbir zaman gelmeyeceğine inanırdı. Her zaman karısı onu bir yerden bir yere götürmek zorundaydı. Evlenmesinin nedenlerinden biri de, ilk önce İngiltere'de, sonra da Birleşik Devletler'de yolculuk etmek zorunda olmasıydı. Biraz da, kiliseyi izlemeyen ve başka bir yola yönelen bir Ortaçağ rahibine benziyordu. Bu gnostik düşüncelere sıkıca bağlıydı ve bunlar hiç şüphe yok ki kötümser düşünceler değildi. Ancak aynı zamanda inanılmaz derecede eleştirildi. *Aisthanomai luein. Luein*, çözmek

(*lösen*); *aisthanomai*'de, anlamak manasına gelir.[11] Bu iki Yunanca sözcük Adorno'nun yaklaşımını özetliyor. Bu yaklaşımın tüm etkileme gücü bu iki yöntemin birleştirilmesinden kaynaklanıyordu. Odiseus gibi boyunduruk altına alınmak istemedi. Bir şeyi, kendini ona çok fazla vererek yeniden üretmeyi ama aynı zamanda da ona ilişkin analitik olabilmeyi istiyordu. Bunun kadar açık görüşlü, bunun kadar amansız başka bir kuram, bir estetik daha bilmiyorum. Aynı zamanda çok da cömertti. *Estetik Kuram* çok cömert bir kuramdır, şüpheci değildir; ya da daha doğrusu yalnızca şüpheci değildir. Adorno, radikal bir kuramcıydı. Birleşik Devletler'de Adorno'ya yalnızca saygı gösterdiler, ona hayran oldular; ama hiçbir zaman kabul etmediler.

Adorno da size çok saygı gösterirdi. Miriam Hansen'ın öne sürdüğü gibi, film üzerine yazdığı ana makale sizin çalışmalarınıza bir yanıt niteliğinde olabilir.[12] Sizi Fritz Lang'le tanıştırmanın dışında, film çekmeye ve film politiğine olan ilginizi destekleyecek bir şey yaptı mı?

Bizim grubumuzun yaptığı gibi pratik koşullara bulaşılmasını abartılı bulurdu. Bizimle Mannheim'da tartıştı. Tarzımıza karşı olmasına rağmen arkadaşlık hatırına gelmişti. Bir şeye kesinlikle inanmadığında, garip bir özellik gösterirdi. Bir şeyin tam anlamıyla bir saçmalık olduğuna inandığında onu desteklerdi ve sanki politik bir gösterideki bir aktör gibi abartılı bir iyimserlik sergilerdi. Bizim hüsrana uğradığımızı görmek istemezdi. Bizim en kısa zamanda sıfıra vuracağımızın kaçınılmaz olduğunu düşünüyordu.

Öyleyse Adorno bir savaşçı değildi?

Valla, kendi alanında bir savaşçıydı. Ne zaman döneceği belli olmayan bir şişeyle mesaj göndermek de bir tür praksistir. Sözcükler ve müzik onun nüfuz sahasıydı ve bu sahada kazanmak mümkün. Söylediği şeylerin yüzyıllar boyunca doğru olacağı söylenebilir. Onun Frankfurt'ta büyüyen bir fidan ektiğini kimse inkar edemez. Adorno bir bakıma Cassandra gibiydi, bir savaşçı değil, bir peygamberdi. Bana gülerdi, aslında hep birazcık gülen bir hali vardı. Benden hoşlandığı için yaptıklarıma tolerans gösterirdi, ama çok ileri gittiğimi, reel durumlarda çok fazla düşünce aradığımı söylerdi. Ama ben var olan koşullara inanmıyorum. Ya da

---

11 P. Adams Sitney, *aisthanomai*'nin daha doğru çevirisinin 'algılamak' olabileceği konusunda beni bilgilendirdi.

12 Miriam Hansen, "Introduction to Adorno's 'Transparencies on Film'," *New German Critique*, 24-25. (Sonbahar/Kış 1981-1988), ss.186-198. Adorno'nun makalesi de *New German Critique*'in aynı sayısında "Transparencies on Film" (ss.199-205) adıyla Thomas Y. Levin tarafından çevrilmişti. Bu makale daha önce *Die Zeit*'ta yayınlanmışı (18 Şubat 1966); ve daha sonra *Ohne Leitbild* adlı Adorno derlemesinde basıldı (Frankfurt: Suhrkamp, 1967).

daha doğrusu, ben daha çok var olan durumun gözenekli olduğuna inanıyorum, en azından bunu fark edebildiğim zamanlarda.

Koşulların 'gözenekliliği' diye adlandırdığınız şeye duyduğunuz bu inanç sizi tekrar tekrar film politikasında etkin bir rol almaya yönlendirdi. Bugün film üreticileri arasında destekçileriniz kimler?

Filmden bahsediyorsak—Fassbinder dışında—her zaman çalıştığımız ekip. Eğer biz İçişleri Bakanlığıyla filmlere verilen devlet yardımı yasasının yenilenmesi için, ya da şimdi olduğu gibi kitle iletişim araçları için savaşıyorsak, diğer film üreticileri de bizimle birlikte savaşa girer. Kesin bir dayanışma var.

Bu daha genç film üreticileri için de geçerli mi?

Hepsi için değil. Münih Okulu adında yeni bir okulumuz var. Doris Dörrie onların arasında değil. Bunlar genel olarak vasıflı insanlar, ama hepsinin yetenekli olduğunu söyleyemem. Yine de durum böyle olsaydı çok memnun olurdum. Bu gençler Spielberg'e ve diğerlerine falan inanıyorlar, ama politikaya hiç inanmıyorlar. Tamamen profesyonelliğe dayalı bir fanteziye, bir gün çok yüksek bir bütçeye ve üç asistana sahip olmaya inanıyorlar. Tuhaf ama, çok yaygın bir düşünce bu. Gerçek bir yönetmenin Hollywood'dan ya da başka bir yerden gelen bir telefona göre kabul görmesi gerektiğini ve politik hiçbir şey yapmaması gerektiğini düşünüyorlar. Politikayı sıkıcı buluyorlar. Savaşılmaması gerektiğini sanıyorlar. Onlar Bavyera'nın kültürel politikasının namzetleri. Bavyera Film Kurulu, sahip olduğu 12 milyon markıyla çevresinde doğal olarak bir çekim alanı yaratıyor.

Bu sizin ve diğerlerinin başından beri korktuğu şeyi, yani devlet yardımının getireceği devlet kontrolünü ve projelerin önceden sansüre tabi tutulmasını akla getiriyor.

Ama unutmayın ki, çoğunluk bizde. Bizim düşüncelerimizi paylaşmayan bu genç insanlar örgütlü değiller. Burada, Münih Film Festivali'nde son iki yıldır bir başkaldırı örgütlemeye çalışıyorlar. Bu, kendi festivalinde yeni bir anti-Oberhausen akımının yaratılmasını isteyen festival yöneticisi tarafından da teşvik edilmişti. Ama bu çaba çok kötü bir şekilde çöktü, çünkü ilginç değildi. Denediler, ama sadece hoşnutsuz kimseler olduklarından, başarıya ulaşamadılar.

Sizin politik olarak etkin olmanız, toplumun ve onu oluşturan insanların 'gözenekli' olduğuna dair inancınız, Oskar Negt'le birlikte gerçekleştirdiğiniz ve benim birazdan üzerinde durmayı umduğum ortak projelerin yanı sıra, sizin kendi çalışmalarınızı da Eleştirel Kuramcıların eski kuşağının pasifliğinden ve kötümser tavrından belirgin bir şekilde ayırt ediyor. Siz, onların geleneğini hangi anlamda sürdürdüğünüze inanıyorsunuz?

Çalışmalarımızın Eleştirel Kuram'la ilgili olduğuna inanıyoruz. Bu kuramın ortodoks olduğunu düşünüyoruz. Ama tabii bu konuda bizimle Horkheimer ve Adorno arasında bir anlaşmazlık var. Koşullar değişti. Büyük sınıflar gerçekte eskisi gibi yoklar. Burjuvazi sınıfı yönetmiyor. Artık neredeyse hiç mülk sahibi yok. Evet biraz var, ama bir sınıf oluşturmuyorlar. Çalışan sınıf, toplumun zenginliğini sağlayan kesimi temsil etmiyor. Büyük bir çoğunluğu yozlaştı. Özellikle artık toplumun gereksinmediği, çöküşte olan sanayilerde çalışan işçi aristokrasisi haline geldiler. Silikon Vadisinde proleter kimdir, burjuva kimdir? Aslında, ana gelişmeleri gerçekleştiren her zaman orta ve küçük burjuvazi oldu. Büyük burjuvazi hiçbir zaman hâkim olmadı ve işçi sınıfı da hiçbir zaman hâkimiyet altına alınmadı. Bu anlamda daha çok büyük sınıflar arasında kalan, tüccar, işyeri sahibi, zanaatçı olan bir ara sınıftan söz edebiliriz. Kültürel anlamda yön belirleyen onlardı. Bu açıdan büyük itici güce sahip olanlar, orta sınıflaşan küçük burjuvazinin kaymak kesimiydi. Şimdi bu sınıf da diğerleriyle iç içe geçmiş durumda. Marx'ın söylediklerinden sonuçlar çıkarabilirsiniz, ancak gerçek hayatta insanoğlunu yakından incelemelisiniz. Birbiriyle karşı karşıya duran kapitalist ve proleter, gerçekte insanların içinde.

İşçi sınıfını 'içeriden' anlama çabası Enstitüde Horkheimer'lı yılların başlamasıyla birlikte Eleştirel Kuram'ın programının da temel bir parçası haline gelmişti. Sizin ve Negt'in projesi onlardan nerede ayrışıyor?

Toplum bizim okumaya çalıştığımız bir metindir. Adorno böyle derdi, bunun çok akla yatkın olduğunu söylerdi. Ancak biz bunu yaparken Proust'u okurkenkinden çok daha dikkatli olmalıyız. Proust başarılı bir ifade biçimi, ancak toplumun başarılı bir ifade biçimi olup olmadığı bilinemez. Adorno müziği bir örnek olarak kullanarak kendini kolayca ifade edebilirdi. Bununla birlikte ben, onun için önemli olan bazı sorulara, örneğin Beethoven'in son Yaylı Çalgılar Dörtlüsü'nün dünyanın tümü olup olmadığı gibi sorulara tamamıyla kayıtsızım. Ben bir eleştirmen değilim ve bunlar beni ilgilendirmiyor. Bunlara bir film için gereksinimim olsaydı ancak o zaman ilgimi çekerdi. Daha eski kuşakların savunduğu alanlardan başka alanları savunmalıyız. Biz, düşmanın hareket etme, ilişkileri yoksullaştırma ve dili bozma şekli nedeniyle böyle korkunç bir durumda olduğumuzu söylüyoruz. Bu müziği açıklayabilir miyiz, bunu akademik terimlerle tartışabilir miyiz gibi sorular ortaya atmaya zamanımız yok. Bu açıdan Adorno'dan daha dikkatliyiz ve Brecht'e daha çok benziyoruz. Bert Brecht'in tarif ettiği gibi bir durumdayız: "Eğer ev yanıyorsa dışarı kaçarım." Ancak biz göç etmek zorunda kalmak istemiyoruz ve bu yüzden de daha iyi silahlanmalıyız. Her evde pencere gibi işlev gören bir kitle iletişim aracı varken, 1930'lardaki gibi bu çatışmanın sonucunun sokaklarda belli olacağını düşünmek, çok eski moda kalıyor. Milyonları televiz-

yon aracılığıyla inandırabilen böyle büyük bir güç karşısında bütün konvansiyonel araçlar güçsüz kalıyor. Bu durum benim de bu pencere için üretim yapmam gerektiğini gösteriyor. Bir kitle iletişim aracını ancak bir karşıt kitle iletişim aracı ile etkileyebilirim. Bütün bir kamusal alanı da bir karşıt kamusal alan ile etkileyebilirim. Bir topluma, bir karşıt toplumla karşı koyamam. Bu bir savaş olur. Bu yüzden bir çıkış yolu aranmalıdır.

Sizce çıkış yolunu tıkayan nedir?

Bugün 1980'lerde, Eleştirel Kuram'ı bekleyen önemli bir görev var. Bu, emekçilerin hareketine ne olduğuna ilişkin bir sorun değil; sosyalizm sorununu eski haliyle ortaya atamazsınız, çünkü bu süre boyunca sosyalizmin defteri dürülmüş durumda. Klasik endüstriyle ilgilenilmez olundu. Demire gereksinimimiz yok; onu üretmek bir kayıp anlamına geliyor. Çelik endüstrisiyle yaptığınız iş, onu kapatmak. Şimdi tekrar evde çalışmaya başladık. Yaşasaydı Marx'ın diyeceği gibi, bugün artık ağır endüstri, ilkel bir yolla aklı katlayarak biriktirmek istiyor. Yani tıpkı bir zamanlar zanaatçı emeğini sömürdükleri gibi, bugün de aklı ele geçirmek ve sonuna dek kullanmak istiyorlar. İdrak yeteneğinin belli orta düzeylerini istimlak ediyor; bir yandan çalışmadan sonraki eğlence aracılığıyla, diğer yandan da evde yapılan yeni çalışma biçimini bilgisayarlaştırarak daha önceden özel sayılan tüm bu alanları endüstrileştiriyorlar. Bu, metaların ve endüstrilerin kendilerini artık insanda gerçekleştirdikleri anlamına gelir. Dolayısıyla günümüzün çarpışma hattı, buradadır. İzleyicinin beyninde çalışan film şeritleri, 1930'lardaki faşist toplumlardaki kadar güçlü. Artık sorun, bu eğilime karşı durmak için hâlâ çarçabuk sosyalizmi oluşturup oluşturamayacağımız sorunu değildir. Bugün tahakkümün kendini ifade ettiği araçlar daha çok, savaş tehdidi ve bilincin endüstrileştirilmesi, tüketim ve eğlence yoluyla bastırılmasıdır. Bu da artık yalnızca bir Avrupa'ya ya da yalnızca Doğu Almanya'ya özgü bir fenomen değildir. Çünkü biz artık jeopolitik önemi çok az olan bir taşra ülkesiyiz. Ben bu sürecin ortak bir süreç olduğuna ve Eleştirel Kuram'ın bu soruları her zaman kendine soracağına inanıyorum.

Medyanın egemenliği ve tüketim yoluyla bastırma sorunları elbette Frankfurt Okulu'nun uzun süreli ilgi alanlarından biri oldu ve bu ilgi *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* çalışmalarına dek geriye uzanıyor. Bahsettiğiniz bu sorunlar özellikle hangi tür toplumsal süreçlere işaret ediyor?

Öffentlichhkeit und Erfahrung (Kamusal Alan ve Tecrübe) kitabını biliyorsunuz değil mi? *Geschichte und Eigensinn* (Tarih ve İnat/İrade Gücü) kitabı, bildiğimiz kamu yaşamına karşıt bir kamu alternatifini neyin oluşturabileceğini belirlemek

için Negt ve benim gösterdiğimiz çabaların bir devamıdır. Yirminci yüzyılın sonunda bu sorunun bu denli çok önem kazanmasının nedeni, klasik kamusal yaşantının, yani burjuva kamusal yaşamının kapitalist üretimin yeni kamusal alanları tarafından yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya olmasındandır. Bu yüzden bir yanda tecrübeyi, öte yanda ise kamusal yaşantıyı ya da ifade araçlarını üreten unsurların neler olduğu üzerinde düşünmek zorundayız. Bu yalnızca sanatla ilgili bir sorun değil, ama aynı zamanda onun alımlanması sorunudur. Alımlamanın kendisi kamusal yaşantı ve tecrübeyi oluşturur.

Hazır yeni kullanmışken, sizin çalışmalarınız hakkında çok fazla bilgi veren *Öffentlichkeit* terimini açıklayabilir misiniz? Terimin İngilizcesi olarak 'public life' (kamusal yaşam) karşılığını kullandınız. Miriam Hansen da bu terimi 'public sphere' (kamusal alan)[13] olarak çevirmişti. Bu terimin anlamı nedir?

'Kamusal' kavramını *Glasnost* olarak çevirebilirsiniz. *Öffentlichkeit*, tecrübeyle doldurulmuş bir kamusal alana, ahlaki olan ve bağımsız bir vicdan içeren, tözel bir kamusal alana işaret eder. Terimle anlatmak istediğimiz şey bu. Bir fenomen olarak *Öffentlichkeit*, özel olanın karşıtıdır. Özel olmayan her şey *Öffentlich* ya da kamusaldır. Kamusal olan ile özel olan arasındaki bu ayrım Roma'nın kurulduğu günden beri ve Avrupa'nın Romalı *res publica* modeliyle oluşmasından bu yana hep var olmuştur. Kamusal alan değerler için bir tür pazardır. Söyleyebileceğim şeyler ve utandığım için asla söyleyemeyeceğim şeylerin pazarıdır. Böylece *Öffentlichkeit*, bir kendine güven işaretidir. Eğer kendimi bir kolektif içinde anlaşılır kılabildiğime inanıyorsam, bu kamusaldır. Eğer ne hissettiğimi ya da tecrübelerimi başkalarına anlaşılır kılabildiğime inanmıyorsam, işte bu mahremdir. Kendimi kamusal olarak ifade edememem, mahremiyetin tiranlığıdır. Kamusal alan, ancak mahrem alanın özgür ve gelişmiş olması oranında özgürdür. Bu yüzden kamusal yaşamın ne manaya geldiğini anlamak için, örneğin aile politikası gibi, mahremiyet alanındaki patikaları incelemek zorundasınızdır.

Bildiğim kadarıyla *Öffentlichkeit* kavramı Habermas'ın *Strukturwandel der Öffentlichkeit*[14] (Kamusallığın Yapısal Dönüşümü) adlı kitabında ortaya atılmıştı. Ama sizin ve Negt'in kavramınız Habermas'ınkine karşıt, ya da en azından önemli ölçüde farklılık gösteriyor.

Gerçek anlamda karşıt değil. Bizim kavramımız Habermas'la girdiğimiz tartışma sürecinde onun kavramına verdiğimiz yanıtı gösteriyor. Biz kendisiyle aydınlanma

13 Yine de bu terim hakkında, *Öffentlichkeit* und *Erfahrung*'dan *October*'ın elinizdeki bu sayısında basılan seçmelerdeki çevirmenin dipnotuna bakınız.

14 Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1962.

sürecinin gerekliliği ve yeni bir ansiklopediye olan gereksinim hakkında tamamen aynı fikirdeyiz. Bununla birlikte Habermas bizden biraz daha tedbirli ve kendini tümevarımsal bir yöntemle ifade etmiyor. Habermas, yalnızca söylemsel bir yöntemle çalışabiliyor. Negt'in ve benim *Öffentlichkeit* fikri, üretim alanından yola çıkıyor. Bunu hukuk ilminden alınan bir örnek yoluyla yorumlayacağım. Biz, bir üretim yasası olduğunu söylüyoruz. Bir işçi bir şey üzerinde çalıştığında o şey kendisine aittir. Birinin elinden üzerinde çalıştığı bir şeyi almak haksızlıktır. Bu çeşit bir yasayı masallarda görüyoruz ve bu insanların gerçekten anlayabildiği yasadır. Bununla beraber toplumumuzda dağıtım ilkelerine dayanan Roma hukuku var ve burada önemli olan bir şeyi kimin *yaptığı* değil de, kimin *sahip* olduğu. Habermas'ın *Öffentlichkeit*'i dağıtımsal *Öffentlichkeit* iken, bizim bahsettiğimiz üretimsel *Öffentlichkeit*'dir. Bizce, üzerinde asıl çalışılması gereken, özel yaşamın en mahrem alanlarında bile işleyen bu üretim alanıdır; çünkü 1933'teki çöküşün kökenleri onun içinde mevcut. Bizim kalkış noktamız her zaman Nasyonal Sosyalistlerin fethedebildiği 1933'ün kamusal alanı olagelmiştir. Bu nedenle kamusal alan çeşitli yollarla öyle güçlendirilmeli ki, fethedilemesin. Eğer politikanın kabı olan kamusal alan yetersiz olduğu için Naziler tarafından fethedildiyse, o zaman Habermas'ın yaptığı gibi 18. ve 19. yüzyılın başarıları üzerine çalışmak, kamusal alan üzerine eski düşünceleri yinelemek ve savunmak yararsızdır. Çünkü, bu fethedilebilen kamusal alanda nesnel olarak hiçbir ahlaki direniş mümkün olamamıştır. Bu nedenle bir direniş potansiyelinin saklı bulunduğu üretim alanını incelemeliyiz.

Habermas'ın çalışmasının tarihsel odağına karşı mı çıkıyorsunuz?

Hayır, karşı çıkmıyoruz; ancak, bizim işlediğimiz alan farklı. Eğer bir ordunuz varsa, Habermas'ın yaptığı gibi ilerleyebilirsiniz. Biz ise manevra yapmamız gerektiğine inanıyoruz; partizanlar gibi hareket etmeliyiz. Eğer Habermas da bizim işlediğimiz alanda çalışsaydı, bizimle aynı sonuçlara varmış olacağına inanıyorum. Adorno'da da aynı sorun vardı: Üretim alanı üzerine hiçbir bilgisi yoktu. Bununla ilgilenmedi. Marcel Proust'un ne yaptığıyla, müziğin ne yaptığıyla ilgiliydi. Hiçbir zaman gerçek bir fabrika görmedi; toplumu bir fabrika olarak görmesinin nedeni budur. Bu yüzden Adorno'nun film üzerine olan kuramlarına hiç inanmadım. O yalnızca Hollywood filmlerini bilirdi. Fritz Lang, Brecht ve Eisler ve Adorno hep birlikte arkadaşlar olarak Hollywood'a gitti. Orada hiç kimsenin istemediği senaryolar sundular. Fritz Lang *Hangmen Also Die*'ı (Cellat da Ölür) yaptı. Böyle bir film için Adorno'ya gereksinimi yoktu. Adorno bu fabrikanın sahibinin Hollywood olacağına inanıyordu; biz buna inanmıyoruz. Hollywood'un manevralarını anlıyoruz: önce gaz, sonra fren, sonra daha fazla gaz ve yine fren. Negatif hızlanma sistemi, kişisel üretim, falan filan... Habermas'ın, son kitaplarında olağanüstü bir şekilde önemli bir rol oynayan 'ifade' kavramına geri

döndüğünü fark etmişsinizdir. Bu onun iletişim kuramının özüdür, en azından son zamanlarda. Ama 'bilgi' ve 'istemler/çıkarlar' hâlâ mekanik bir şeymiş gibi algılanıyor. Halbuki bilgi ve duygudan bağımsız istem alanları olmadığı için, bunlar soyut özgülleştirmelerdir. İstemler ve tahayyül her zaman olacaktır. Aydınlanmanın bunları birbirinden ayırma çabası yanlıştır. Bu ayrım, cansız bir şey yaratır. Bilgi, yalnızca istemle karşılıklı ilişki içinde değildir; aynı zamanda her zaman, örneğin insanın ebeveynlerine duyduğu sevgi, tembellik, merak, güvenlik duyguları, kendine güven, bir fırsat ya da uğurlu bir an gibi, inanılmaz sayıda çok başka şeylerle de ilişkilidir. Bunların tümü birlikte bilgiyi oluşturur.

Habermas'ın tanımladığı 'klasik' burjuva kamusal alanı hâlâ var mı? Bu gerçekten var oldu mu, yoksa sadece idealize edilmiş tarihsel bir fantezi mi?

Evet var; ancak kendisi artık yalnızca karşıt kamusal alanlardan biri durumunda. Hâlâ çok güçlü, birkaç milyon markdık bir bütçesi var, ama sadece bir ayrıntı halinde. Bütünü oluşturmuyor. Kendisinin klasik anlamda kamusal yaşamın bütünü olduğunu zannedebilir; ama bu böyle değil, hiç olamaz.

Biraz önce kullandığınız '*Gegenöffentlichkeit*' ya da 'karşıt kamusal alan' kavramını açar mısınız?

'*Gegenöffentlichkeit*' bir yirminci yüzyıl fenomenidir. Karşıt kamusal alanlar geliştirmek yalnızca artık şimdi gerçekten olasıdır. Örneğin Rönesans döneminde Floransa için bir *Gegenöffentlichkeit* kavramına gereksinim duymayız. O zamanlar için kamusal alan kavramı yeterliydi. Hakiki bir karşıt kamusal alan yoktu. Rahiplerin ya da Savonarola'nın karşıt kamusal alanı, yoldan çıkmış bir kamusal alandı. Medicilerin kamusal alanına bir alternatif oluşturmuyordu. Proletarya hiç yoktu. Var olduğunu söylemek nazarî olacaktır. On dokuzuncu yüzyılda birbiriyle rekabet eden çeşitli karşıt kamusal alanlar ortaya çıktı. Çok sayıdaki bu kamusal alanlardan biri, çalışan sınıflara ait olandı. Proleter kamusal alan o zamana dek kendini geliştirememişti; çünkü proleter ifade potansiyeli ya anında parti ya da sendikaların kontrolü altına girmişti, ya da burjuva kamusal alanı tarafından ele geçirilmişti. Proleter kamusal alan embriyonik bir durumda kaldı. Çok canlıydı, ancak insanların yaşadığı ve mücadele verdiği yakın, gündelik alandan öteye genişletilemedi. Bu kapsamda proleter kamusallığın işçi sınıfının elinden alınan üretim araçlarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Aynı arada tabii endüstri öyle bir âtıllaştırıldı ya da değiştirildi ki, klasik anlamdaki proletarya artık var olmuyor. Artık klasik anlamda bir proleter kamusal alan geliştirmek herhalde hiç olası değil.

Ancak endüstride ve üretimin çeşitli alanındaki değişmeler bir karşıt kamusal alan için ya da daha doğrusu kamusal alanlar için yeni temeller yaratmıyor mu? Kadın hareketi örneğin, bu tür değişimlerin bir ürünü ve yeni bir karşıt kamusal alanın temeli olamaz mı?

Evet. Bütün karşıt kamusal alanlar doğal olarak bir kamusal alan haline gelmeye eğilimlidir. Örneğin, Fransız Devrimi'nde Jakobenlerin kamusal alanı ya da Girondelerin ya da Quartier Saint Antoine'ların kamusal alanı... Bunlar, kamusal alanın bütünü haline gelmek ister ve bu amaçla diğerlerinin kamusal alanlarını bastırma eğilimine girerler. Bizim parçalanmakta olan toplumumuzda kamusal alan ve mahremiyet alanı aynı zamanda dumura uğradı. Mahremiyet alanıyla kastettiğim yer ailedir. Ailede, mahremiyet niteliği giderek daha çok yoksullaştırılıyor ve bu durum kamusal alanı da aynı derecede yoksullaştırıyor. Bu süreçler, kamusal alan çoğulluğu üretiyor. Öyle ki, artık bir kamusal alana sahip değiliz; daha çok, birbirini anlamadan birbiriyle yüksek sesle yarışan kamusal alanlarımız var: bilim için bir tane, endüstri için bir tane, politikacılar için bir tane, kültür için bir tane ve benzeri... Bir tür Babil'iz sanki. Sözümona evrensel bir köyde yaşıyoruz.

Öte yandan bu fenomen yeniden bir kamusal alan inşa etme olasılığı üretiyor. Bilinçli bir burjuvazi ya da aristokrat sınıf tarafından önümüze çıkarılacak bir engel yok.. Bunun yerine, geleneksel olandan farklı koalisyonların içine girebilen kısmî güçlerle karşı karşıyayız. CDU (Hıristiyan Demokratlar Birliği) ile Yeşillerin birleşemeyeceğini kimse söyleyemez. Bu olasılık, kültür ve endüstri, üreticiler ve kitap yayıncıları gibi diğer her çeşit birbiriyle 'ayarsız' alan için de geçerli. 'Babillik' safhasında çatışmanın bu derece şiddetli olmasının nedeni budur.

Özellikle "Bilinç Endüstrisinin Gücü ve Kamusal Alanımızın Kaderi"[15] başta olmak üzere son birkaç makalenizde 'özel üretim alanlarının,' çeşitli karşıt kamusal alanlar arasındaki saflaşmaları engelleyebileceğini öne sürüyorsunuz. Bununla neyi kastediyorsunuz?

Siemens örneğin, kendi geleneklerine sahip olan bir üretimsel kamusal alandır. İş hacmiyle kendi türünde bir gerçekliktir. Örneğin hükümet Siemens'i hiçbir zaman kapatamaz. Hükümeti ya da toplumu değiştirebilirsiniz, ama Siemens'i değiştiremezsiniz. Başkaları da var: Springer, Bertelsmann, Wolkswagen..., Naziler bu tür üretim alanları sayesinde yaşadılar ve hükümetin içine buralardan sızdılar. Nazizm yalnızca bir kitle hareketi değildi; aynı zamanda zorla mübadeleye dayanan bir toplumu beraberinde getiren endüstriyel bir hareketti (*Zwangstaushgesellschaft*). Bu da, Eleştirel Kuram'ın keşiflerinden biriydi.

---

15 "Die Macht der Bewusstseinsindustrie und das Schicksal unserer Öffentlichkeit," Klaus von Bismarck et al., *Industrialisierung des Bewusstseins*, Munich: Piper, 1985, ss. 51-129.

***Zwangstaushgesellschaft* ile neyi kastettiğinizi tanımlayabilir misiniz?**

Bu, Horkheimer'ın Nasyonal Sosyalizm'i tarif etmek için kullandığı bir ifadedir. Piyasa toplumu için kullanılan deyim ise *Tauschgesellschaft*'tır. Bu toplumda her şey başka bir şeyle değiştirilebilir. Ancak eğer değişim ilkesi zorunlu hale gelirse, eğer satın almak *zorunda idiysen*, eğer çalışmak zorunda idiysen, eğer bir Yahudi'ye satış *yapamıyor idiysen* ve yalnızca Aryanlara satış yapabiliyor idiysen, işte bu artık bir *Zwangstaushgesellschaft*'tır. Yirminci yüzyılın sonunda bu faşist biçimler 1930'lardakinden çok farklı şekillerde ortaya çıkacaktır. Artık Yahudilere yönlenmiyeceklerdir, ancak her zaman işkence edecekleri, öldürecekleri ya da dıştalayacakları bir azınlığa gereksinimleri olacaktır.

Siz ve Negt, modern toplumun bu tür bir toplum biçimine doğru gittiğine mi inanıyorsunuz?

Toplumu ya Horkheimer'ın yaptığı gibi bir bütün olarak bu biçimde kavramlaştırabilirsiniz; ya da toplumu *Zwangstaushgesellschaft*'ın egemen olduğu ve olmadığı kısımlarına bölerek kavramlaştırabilirsiniz.

Yani bu kaçınılmaz bir eğilim değil.

Hayır, hiçbir zaman böyle bir iddiada bulunamam. Bir yanda *Zwangstaushgesellschaft*'a doğru önlenemez bir eğilim varken, diğer yanda kapitalizmin erken biçimleri toplumun temelinde yeniden kuruluyor. Negt'in ve benim oluşturmaya çalıştığımız kuram 1933 sorunuyla ilgili. 1933'ten beri süren bir mücadele içindeyiz. O zamandan beri hep aynı temayı (mahremiyet ve kamusal yaşantının birbiriyle mütekabil olmaması temasını) işlemeyi ve aynı soruyu (ortak bir yaşam inşa edebilme yönündeki güçlü duygularımı nasıl iletebilirim?) sormayı sürdürüyoruz. Biz şimdi Nasyonal Sosyalizm türü oluşumları çok daha önceden öngörebilmek konusunda kendimize daha çok güveniyoruz ve karşı dengeleri nasıl örgütleyeceğimizi biliyoruz. Evet, Eleştirel Kuram'ın üzerinde çalıştığı şey bizim gençliğimizin sorunu olan, Nasyonal Sosyalizmdir.

Ancak, bana öyle geliyor ki, siz ve Negt kendi kuramınızı geliştirmek için Adorno ve Horkheimer'a ait Aydınlanma düşüncesi eleştirisini, onların en uç ve en ümitsiz anlarında dahi yapmayacakları bir yönde genişletiyorsunuz. Burada sizin direniş tarzları olarak duygulara ve bilinç-dışı davranışlar üzerine yaptığınız vurguyu düşünüyorum.

Ben bundan o kadar emin değilim. Adorno ve Horkheimer daha da temkinli olurlardı. Ve yine Adorno, Hegel'in dediği gibi, eğer sanat biçimini taşıyorlarsa bütün duyguları, tüm duygulardaki hararetı kabul ederdi. Öte yandan duygular, Adorno'nun zaman zaman düşündüğünden çok daha tehlikelidir. Duygular

genellikle, doğalarında var olan aklı izlemezler. Bizim gereksinimimiz olan şey, sonsuz derecede inceltilmiş bir ayırt etme yeteneğidir. Burada, ayırt edebilmenin damarları ve atardamarlarından değil, kılcal damarlarından (*Unterscheidungsvermögen*) bahsediyoruz.

Bu bakış açısının temeli klasik Alman felsefesinde, Marx'ta yatar. Marx, pratikte tek tek duyuların kuramcılar gibi olduğunu söyler. Kuramcı olanın akıl olmadığını; uzun geçmişlerinden ve yekdiğerinden farklı olmalarından dolayı kuramın başlangıcının tekil duyular olduğunu söyler. Eğer büyük ölçekte farklılık üretimi varsa, bağımsızlık için bir şans ortaya çıkar. Eğer birey kendisinin bir hayvan ve bir insan olarak ne olduğunu ayrıştırırsa ve eğer bütün duyuların orkestrası yeniden kurulursa, her duyu bağımsız bir varlık olarak saygı görecektir. Bu tamamıyla yeni bir fikir değil. Eminim ki, Sokrates ne dediğimi anlardı. Biz farklılıklar denizinde yüzmeli ve Nuh'un akıl gemisine çekilmemeliyiz. Bu açıdan bakıldığında, iki grup var. Birincisi, bilginin ve ahlaki davranışın gelişmesine inanan ve bunlara eleştirel olarak egemen olma çabalarına dayanan Aydınlanma grubudur. Bu gruba saygım var, ama onların tamamıyla çıkmaz bir sokakta olduğuna inanıyorum. Onlar bütün hayvanları yüzüp yüzmeyeceklerini bilmedikleri bir gemiye dolduran ve tufanın ne olduğunu bilmeyen bir insana benziyor.

Öbür yol ise, kökten bir şekilde tüm ayırt etme yeteneklerini geliştirmektir. Kulaklar bağımsız bir kişidir, gözlerse kulaklardan daha sentezci olan bir başkasıdır. Burun bastırılmış ve gelişmemiş bir kişidir. Dil ise tedbirli biri. İçten dışa giden yolu yönetense, dudaklar. Tüm bunlar sadece ayırt etme yeteneğinin somut durumlarıdır. Biri çıkıp da bize bir şeyin bir 'bütün' olduğunu söylediğinde ona güvenmeyiz; eğer o şeyin, 'belirli' bir şey olduğunu söylerse, o zaman ona güveniriz. Bizim ait olduğumuz grup, ayırt etmenin grubudur. Bizim grubumuz tarih boyunca hiçbir zaman çoğunluğu ele geçiremedi. Ama tabii bu geçmiş, birdenbire tersinin olmayacağını göstermez.

Yine de, tekil duyuların ayırt edilmesi ne şekilde bir direnişi ifade ediyor?

Gerçekte her insan farklı yeteneklerin ya da unsurların bir konçertosudur. Saldırgan bir şekilde davranan ya da televizyonun karşısında sadece bir tüketici olarak oturan aynı erkek ya da kadın, aynı anda bir şekilde bunlardan çok farklı, çok narin seslere sahiptir. Bizim insanoğlu imgemiz, bitmiş ve tamamlanmış bir şey değildir. İnsanlar parçalardan oluşur; bunlar, yıkıntıların parçalarıdır. Bu yeni bir fikir değil, bütün şairler bunu size söyleyebilir. Masal peşinde koşan Grimm Kardeşler gibi biz de çözümlediğimizde örnek insan etkinlikleri saklayan bu yetenekleri arıyoruz. Her tecrübe, direniş kadar yenilgi tecrübesi de, birlikte var olan minik kişilikler oluşturur. Kuram eğer bunları birbiri içine eritirse, hiçbir şey kazanılamaz. Bir kişinin yenilgisi, güçsüzlüğü, bile, onun yeni kişilikler geliş-

tiremediği anlamına gelmez. Ama tabii aynı zamanda insanlar üzerinde sürekli olarak bir kişilik olma baskısı vardır. İnsanlara bir psikoloğa gitmeleri ve onun kendilerine bir kişilik vermesine izin vermeleri söylenir. Çoğunlukla birlikte davran, böylece bir kişi olursun; ya da askere gidin ve sizi bir kişi haline getirsinler, denir. İşte bu olunan kişilikler, benim aslında böyle bir kişilik olmak istemeyişimle aynı anda var olur.

Tüketici ve izleyiciyi parçalı kişilikler olarak ve böyle olmaktan dolayı da çeşitli tipteki toplumsal taleplere direnebilen kişiler olarak temsil etmeniz, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki kültür endüstrisi izleyicisinden epeyce farklı görünüyor. Adorno ve Horkheimer'ın, belki de tarihsel tecrübelerinden dolayı, yani hem Sovyetler Birliği'ndeki hem de Almanya'daki işçilerin direniş güçlerine olan inançlarını erkenden yitirmeleri ve tabii ki Almanlara olan inançlarını kaybetmelerinden dolayı, sizin sunduğunuz görüntüyü kabul etmeleri çok zor olurdu.

Bu tamamıyla doğru. Ancak ben bu farkın aslında praksis konusunda farklı bir yönelimden kaynaklandığına inanıyorum. Yeni Alman Sineması'nda çoğu kişi—Wenders, Schlöndorff ve ben—doktor çocuklarıyız. Bir doktorun praksisle ilişkisi farklıdır. Ben salt film üreten pratik bir insan olmaktan ya da politik anlamda aktif biri olmaktan dolayı, gerçek durumun ve öteki insanların ne kadar gözenekli olduğunu biliyorum. Size bir örnek vereceğim. Büyük bir radyo istasyonunun yöneticisiyle oturuyoruz. Bütün Köln ayaklarımızın altında yatıyor; bürosu çok yüksekte. Bulutlar inanılmaz biçimde, benim filmlerimde göstermeyi sevdiğim bir şekilde hareket ediyor. Ona otuz yıl içinde kesinlikle ölmüş olacağımızı söylüyorum. Benden yaşlı. Ona, bizim kolektif filmlerde yaptığımız gibi iyi gazeteciliğin ve görüntülerin bir araya geldiği bir programı birlikte yapmamızın ne kadar önemli olduğunu söylüyorum. Ve ardından bu adam böyle bir şey yapmak için güçlü bir özlem duyuyor. Ayrıca o, başka bir yaşam sürebilmiş olmayı da isterdi. Onun genç yanı, yarın her şeyin yok olabileceğini anlayabiliyor. Buna karşın içindeki yaşlı, bilge kişi ise—emekli olduktan sonra daha da bilge olacak—aynı zamanda benim yaptığım şeyin aptalca olduğunu söylüyor. O, bir istasyondan diğerine yolculuk eden trendeymişcesine davranıyor. Bir *idareci* olarak manasız bir yaşam sürüyor. Burada bir stüdyo açıyor, şurada birini kutluyor, oturuyor bekliyor, dinliyor ya da dinlemiyor vs. Başbakanınkine benzer bir günlük programı var. Ama aynı zamanda yaşamının belli anlarının farklı tonları da var. Benim ısrarla üzerinde durmak istediğim şey, insanlardaki bu yapıların çok yönlülüğüdür. Ben, farklılaştırma yeteneklerini büyük ölçekte geliştirmek istiyorum. Alttaki saklı yönleri, görünürdeki başat yönlerden ayırt edebilmek için. Bu istem, Adorno'nun da doğru bulduğu bir şeydi.

Bu belki de sizin genel toplumsal kuramınızdan film üzerine kuramsal düşüncelerinizi ele almak, uzun yıllardır merkezi bir ilgi alanınızı oluşturan film kuramınıza geçmek için iyi bir zaman. Bu açıdan ilgileriniz, bugün Birleşik Devletler'de tartışmalı bir şekilde egemen olan çeşitli, epeyce teknik ve göstergebilime dayalı kuramlardan oldukça farklı görünüyor. Ama sizin sinema üzerine yazılarınızdaki bir yön, biraz önce bahsettiğiniz daha mahrem ve 'altta saklı' olan yapıları ayırmak konusundaki yöneliminizle çatışıyor gibi geldi bana aniden. Yazılarınızda filmler üzerine, hatta kendi filmleriniz üzerine bile, detaylı bir inceleme hiç yapmıyorsunuz. Neden?

Bakın, benim film üretimim ile kuramsal çalışma yapmama ilişkin rastlantısal olgu (Eleştirel Kuram'a aşinayım) arasında hiçbir ilişki yoktur. Ne üzerine çalışırsam çalışayım, onu kuramsal terimlerle geliştirmek gibi bir kuramsal disipline sahibim. Ancak bunlar iki ayrı şeydir. Size bir örnek vereyim. Benim neredeyse bütün filmlerimi montajlayan meslektaşım Beate Mainka-Jellinghaus, çekimler ve bir filmin mikro yapısı hakkındaki her şeyi bilir. Eğer görüntüyü belirli bir şekilde montajlarsa bunun sonuçlarının altmış dördüncü dakikada nasıl ortaya çıkacağını, daha on beşinci dakikadan itibaren bilir. Bir bestecinin kesin bir duyma hissine sahip olması gibi, o da kesin bir zamanlama duyusuna sahiptir. Eğer bir besteciye niçin A majörden B minöre geçtiğini sorarsanız size "Kulaklarım böyle yapmamı söylüyor" diyecektir. "Kulağım yanılmaz. Bunu açıklayamam ya da bilimsel olarak kanıtlayamam." Eğer Beate-Mainka'ya yaptığı herhangi bir şeyin kuramsal temellerini sorarsanız, size bir yanıt veremeyecektir. Bununla beraber, verdiği kararlar doğrudur. Ona güvenebilirim. Onun kararları, Adorno'nun çözümlemeleri kadar kusursuzdur. Adorno da bir besteciydi, ama müziksel ayrımları tanımlarken hiçbir zaman kendi çalışmalarından örnekler vermedi. Neden mikro yapıların üstündeki örtüyü kaldırıp onları altüst edeyim ki? Bunun için bir neden yok. Dahası, kendilerini film üzerine bastıran toplumsal ilişkilerin makro yapısından gelen ve her şeyi bir getto'ya çevirmeye çalışan muazzam kuvvetli güçlere karşı bir filmin mikro yapıları nasıl savunulabilir? Bu sorunun kendisi kuramsal yanıtlar gerektiriyor. Eleştirel Kuram filmle değil ama daha çok olası ifade araçları ve gerçek koşullarla ilgilenir.

Bir filmin mikro yapısına gösterdiğiniz bu —eğer yanlış söylemiyorsam—kayıtsızlık, kendi filmlerinin yakından bir incelemesi için sayısız sayfa dolduran ve bu filmlerde izleyicilerini kesin olarak neyin etkilediğini güvenle tartışan büyük 'klasik' film kuramcılarıyla dramatik bir şekilde çatışıyor. Örnek olarak Eisenstein, Pudovkin ve Vertov gibi en azından üç klasik isim verebilirim. Aynı şey, farklı terimler kullansalar da, Christian Metz ve Raymond Bellour gibi birçok çağdaş kuramcı için de geçerli.

Ben çok eski bir geleneğin parçasıyım. Sokrates "Bilmediğimi biliyorum" der. Eleştiri sözcüğünün geldiği kaynak budur. Sanattan bahsedecekseniz, adını söyleyerek sahip olamayacağınız çok iyi tanımlanmış ifade yetenekleri bulunduğunu anlamış olmalısınız. Bu yetenekleri sözcüklere dökmek, bozucu olurdu. Hölderlin'in şiirlerini anlayamazsınız; bunu yapmaya kalkıyorsanız bir aptalsınızdır. Bir sanatçı kendi materyalleri üzerinde inanılmaz derecede incelmiş bir kontrole sahiptir ve bunları sözsel olarak yinelemek neredeyse imkan dışıdır. Aristo'nun bir öğrencisinin anlattığına göre, Büyük İskender'in ordularının gittiği yolu sürekli takip eden iki coğrafyacı bulunurmuş. Bunlar artlarında bıraktıkları metreleri ölçmek için yanlarında bir ip taşırlarmış. Atina'dan başlayıp İndus'a ulaştıklarında, dünyayı ölçüp biçmiş olmuşlar. Her yeri iki ayak, ya da daha doğrusu dört ayak üzerinde geçmişler. Böylece her şeyin şifresini çözdüklerini düşünmüşler; ama aslında bilmece, yolculuk ettikleri yolun sadece elli metre ötesinde duruyormuş!

Estetik ürünler sözkonusu olduğunda her zaman çok dikkatli olmakta yarar vardır.

Sizin metaforik örneğiniz aklımı karıştırdı. Sanırım, yol ne kadar ölçülürse ölçülsün, ne kadar incelenirse incelensin arkada her zaman bir muamma kalacaktır demek istiyorsunuz. İyi ama, görülüp geçilmiş ve ölçülmüş olan yol artık bir muamma değildir. Bana sorulsa, sizin metaforunuz metinlerle yakın bir söylemsel ilişki kurmak gerektiğini söylüyor, derdim. Halbuki siz, *Retselkino* diyerek geçen gün bahsettiğiniz 'bilmece' sinemasının önemi üzerinde ısrarla duruyorsunuz. Neden?

Yahudilerin Sebt günü adetleri vardır. Kızıl Deniz'de boğulan her Mısırlı için bir damla şarap dökerler. Bunun zaferi mi yoksa kederi mi simgelediğini; ya da törensel bir şey mi yoksa ciddi bir şey mi olduğunu kesin olarak söyleyemezsiniz. Bu ilişki bir muammadır, çünkü çok zengindir. Konuşma ediminin hakimiyetinden ve işgalinden kaçar. Aynı şekilde Tanrı da çok güçlüdür, çünkü görünmezdir. Arnold Schoenberg'in *Moses ve Aaron* adlı operasında karanlıkta oynanması gereken bir an var. Burada İsrail korosu Kızıl Deniz üzerinde şarkı söylemektedir. Halbuki bizim opera salonlarımızda bu an aydınlıkta oynanıyor. Bu yanlıştır. Opera salonu tamamıyla karanlık olmalı ve koro da üst balkonlarda konumlanmalıdır. Bestede böyle belirtilmiştir. Jean-Marie Straub'un filminde de her şey görülebiliyordu. Bu bir hatadır. Burada gözlerin efendi haline geldiğini söyleyebiliriz. Gözler tinsel emperyalist olmuşlardır. Benim sanatta muamma diye adlandırdığım şey, gerçekte bir muamma değildir. O, bir saklı gerçekliktir. Bir sanat eserinde hiçbir tek yön ötekilere ağır basmaz. O an için saklanmış olan şeye saygı duyulmalıdır. Bir şeye bakıp onun ne olduğunu anladığımı söyler-

sem eğer, bu izlenimden kuşkulanmalı ve bakmaya devam etmeliyim. Bakmaya devam edersem, o zaman daha önce görmediğim bir şeyi görürüm. Eğer bu şeye beş yıl sonra yeniden bakarsam, başka bir görünüme sahip olduğunu göreceğim. Bu yeni gördüğüm şey aslında daha önce gördüğümün içinde var olan, o zaman görmediğim bir muammaydı. Anlattıklarım meseleyi olduğundan daha karmaşıkmış gibi gösteriyor.

Örneğin, Dovçenko'nun *Arsenal* filmini ele alalım. Benim için *Arsenal*'in başlangıcı filmin tüm felsefesini içeriyor. Uzun, yavaş çekimler. Montaj ağırlıklı, ama sakin ve yavaş. Bir köylü, bir ağaç dalı, bir tarla, bir kuş görülüyor. Epik ilke olarak, gözlem var. Gördüklerinizin ne anlama geldiğinden hiçbir zaman tamamıyla emin olamazsınız. Bunların yerine sözcükleri koyamazsınız. *Arsenal*'in en büyük gücü, idrak edilmesine rağmen yine de bir muamma olarak kalmasında yatar. Film sonuna doğru birazcık propaganda filmine dönüşmeye başlar. Artık filmi tamamıyla anlayabilirsiniz, muamma diye bir şey kalmaz. Ben, amacını kabul etsem bile propagandadan hoşlanmam. Bence Aydınlanma projesinin insanları ikna etmek için daha ayırt edilmiş yöntemleri de var. Bir şeyi sözsel olmayan bir yolla da yorumlayabilirsiniz. Aydınlanmanın insan yaşamıyla ilgilenmek için ihtiyacı olan şeydir bu. İkinci bir koddur; buna saygı göstermeniz gerekir. Aydınlanma, filmin içinde inşa edilmemelidir. Her zaman insanların zihinlerinde etkin olmalıdır. İşte bu nedenle Eisenstein'ın *Alexander Nevsky*'deki kasıtlı duygulandırmasını, atlılar gölde boğulurken bir eğlence etkisi olarak bir ölüm töreni düzenlemeye dek varan bu kasıtlılığını eleştiriyorum. Bu, çok zayıflatılmış, muammadan yoksun bırakılmış bir sanat biçimidir.

Eisenstein'daki 'kasıtlı duygulandırma'ya karşı olduğunuzu söylediniz. Bununla neyi kastediyorsunuz?

Bakın, eğer Adorno'yu okursanız, bunu hemen anlarsınız. Adorno, şairin ya da sanatçının niyetlerinin, onların ortaya çıkardığı üründe var olmadığını öne sürer. Bu niyetler iyi ya da kötü olabilir, önemli olan bu değil. Önemli olan, başlangıçta niyetten kaynaklanan bir öznellik olmasına rağmen, ortaya çıkan metinde okunan şeyin kendisinin nesnel olduğu gerçeğidir. Bazı sanatçılar ise metnin anlamına ek bir ittiriş yapmak isterler. 'Kasıtlı duygulandırma' diyerek ifade etmek istediğim şey budur. Başka bir nokta daha var. Yaratıcının elbette ki niyetleri, amaçları olacaktır; ancak eseri üzerinde çalıştığı sürece bu niyetliliğini ertelemelidir. Bir örnek vereyim. Eğer Galileo Galilei yerçekimi yasasıyla ilgili bir deney yapıyorsa, nesneyi asla parmağıyla ittirmemelidir; aksi halde yerçekimi yasasını değil, kendi parmağının gücünü ölçmüş olur. Dolayısıyla bir deney durumunda güdümlemeyi dışarıda bırakmalısınız. Kasıtlı yolu tercih edenler simyagerlerdir. Altın üretmek isterler. Bazen, niyetleri işe yaramamış olsa da, altın değil de baş-

ka bir şey keşfederler. Bu olanaklıdır. Ancak kendi amaçları dışında hiçbir şeyi önemsemezlerse eğer, o zaman kendilerine rağmen başka bir şey keşfettiklerini de fark edemeyeceklerdir. Öznellik, birinin niyetlerinden daha fazla bir şeydir. Niyet, bir yönetmedir; ve üretici olan bütünlüklü insan bu niyetlerden daha zengin bir şeydir.

O halde filmlerinizin sizin herhangi bir kuramsal iddianızı örneklemesini istemenizin hiçbir manası yok.

Hayır, yok.

Son on-on beş yıldır sinema üzerine kuramsal yazılarda bir patlama yaşandığının herhalde farkındasınızdır. Çağdaş film kuramlarını hiç takip ediyor musunuz? Örneğin Christian Metz ya da Raymond Bellour'u? Onların çalışmaları burada, Almanya'da sizi ya da meslektaşlarınızı ilgilendiriyor mu?

Hayır, bu çalışmaları bilmiyoruz. Ama tabii bilmeliyiz.

Sinemada çalışmaya başladığınızda, diğerleriyle birlikte 'klasik' film kuramlarından, yani diğerlerinin yanı sıra Eisenstein ya da Pudovkin'inkinden ne denli haberdardınız?

Yapmak istediğimiz şeylerin başlangıçta kuramla ilgili olmadığını anlamalısınız. O zaman her şey film retrospektifleriyle ilgiliydi. 1958 ya da 59'da Berlin'in doğu kısmında bir sessiz film retrospektifi vardı. O sıra ben CCC stüdyolarında asistandım ve Fritz Lang'in çalışmalarını izliyordum. Akşamları film müzesinde gösterilen bu retrospektif için şehrin doğu kısmına gitmem gerekiyordu. Böylece Sovyet geleneğinin neredeyse bütün sessiz filmlerini, Alman geleneğinin bazı sessiz filmlerini ve Amerikan geleneğinin sessiz filmlerinin de çok azını gördüm. Bu benim sinema tarihindeki ticari olmayan filmlerle ilk karşılaşmamdı. Heyecan duyduğum ilk film *La Passion de Jeanne d'Arc* idi.[16] Bu daha sonra oluşturacağımız hareketin işareti oldu. *Arsenal*'i de gördüm. İkinci önemli olay da 1960'ların başlarında Cannes'da Godard'ın ilk filmlerini görmemizdi. Kendisinin film tarihine sempatik bir yaklaşımı vardı.

Ancak eminim ki 'klasik' film üzerine kuramsal metinlerin çoğu, yani örneğin Balazs, Pudovkin ve Arnheim Almancada mevcuttu.

Hans Richter'in *Der Kampf um den Film* (Film Kavgası) kitabını 1959'da okudum. Bu beni çok heyecanlandırdı, ama heyecanımın detaylarla bir ilgisi yoktu. Onu sevdik. Anlamadık; ama sevdik. Ayrıca Wilhelm Roth ve Ulrich Gregor gibi bize film tarihinden bazı kuramsal izlenimler aktaran gazeteciler de vardı. Gregor ve Enno

16 Kluge burada, Carl Theodor Dreyer tarafından 1926 ve 1928 yılları arasında Fransa'da çevrilen ve Nisan 1928'de gösterime giren filmden bahsediyor.

Patalas film tarihi üzerine bir kitap yazdılar. Biz yalnızca, büyük tarihçilerin masasının etrafında dolanan köpeklerdik. Şuradan buradan birer parça kapıyorduk.

Yani çoğu materyali ikinci elden elde ediyordunuz.

Evet. Bir alıntı oradan, bir ilginç cümle buradan, bir Godard fikri şuradan... Bert Brecht iki ciltlik bir film senaryoları kitabı yazdı. Bunlar üzerinde çalıştık ve çok sevdik. 60'ların başlarında Brecht'e olan ilgi çok derindi. Şimdi insanlar onun hakkında modası geçmiş, klasik bir şairmiş gibi konuşuyorlar. Ben buna inanmıyorum. Ama onun rasyonalizmi, ki düşüncesinin bir bölümüdür, o dönemlerde çok popülerdi. Artık değil.

Sizi film kuramlarını yoğun okumaya yönelten ne oldu?

Film kuramıyla ilgilendiğim tek zaman *Gelegenheitsarbeit einer Sklavin* (Bir Slav Kadınının Geçici İşi) filmi dönemiydi. Üç makale bu filme saldırdı, özellikle de kadın işçileri gösterme biçimimize. Halbuki ben filmlerde kahraman ya da istisnai nitelikli karakterler göstermek gerektiğine inanmıyorum, her ne kadar gerçek hayatta bu tür kişileri bulduğumda sevinsem de. O sıralar *Frauen und Film*'in (Kadınlar ve Film) baş editörü olan Helke Strempel ve Gesine Strempel'i ziyaret ettim. Uzun konuşmalar yaptık. Daha sonra realist yöntem (*Zur realistischen Methode*) üzerine bir kitap yazmaya çalıştım ve hazırlamak için filmle ilgili ulaşabildiğim neredeyse her şeyi okudum. Eğer bir sorunla ilgilenirsem, onunla ilgili bütün literatürü okurum.

Bu kitapta sizin film kuramları geleneğine ilişkin yorumunuz pek belirgin değil. Daha çok sizin düşüncelerinizi anlatan bir kitap, diğerlerinin çalışmalarını yorumlayan bir kitap değil.

Eisenstein ve Sovyet filminin sorunlarını tartışamazdım. Sinemanın içine yeterli derinlikte işleyememiş olan 68 hareketinin sorunlarını tartışmalıydım. Ancak bunu yaparken, öncelikle Rus yazarları üzerine çalışmaya ve onlardan açıklamalar elde etmeye çalıştım. Eisenstein'ın etkisi üzerine konuşuyorsanız, onun *Grev*'de ya da *Ekim*'de ne yaptığına bakmalısınız. Benim Eisenstein'ın filmleriyle olan bu pratik ilişkim onun çalışmalarına ilk olarak gerçek anlamda girişimi sağladı. *Artists Under the Big Top: Perplexed*'de *Ekim*'den yapılan alıntıyı hatırlıyor musunuz? Bonaparte'lı sekansı kullandım. Sinemada ve tüm sanat dallarında Bonapartizmden nefret ettiğimi belirtmek istedim. Sanatta iki tür karakter vardır. Bunlardan birini hayvanların davranışlarını zorla değiştirmeye çalışan kişiyle (*dompteur*) karşılaştırabilirsiniz. Diğeri de, yetiştirip büyütendir (*jardiniére, agricultura*). İkinci tip benim idealimdir. Profesyonel olmayan bir kameraman ya da montajcı ile çalışmazsınız; ama profesyonel olmayan bir yönetmenle çalışabilirsiniz. Yönetmenlik, gerçekten bir meslek değildir. Yönetmenin her şeyi yaptığını

söylemek aptallık olur. O bir koordinatördür. Ancak Bach gibi olmalıdır; yani bir enstrüman çalarken aynı zamanda orkestrayı da yönetmelidir. Profesyonelliği antiprofesyonellikle birleştirmenin yolu budur. Bu yaklaşım Bogdanov'un Proletkült hareketiyle ilişkilidir. Bu hareket bütün Vertov'un, Eisenstein'ın ve diğerlerinin kökenini oluşturur.

Bu 'yetiştirme' sürecinin, şeylerin 'filizlenmeye' ve 'büyümeye' bırakılmasının, sizin çalışma yönteminiz ve filmleriniz açısından çok can alıcı bir önem taşıdığı görülüyor.

"Düşüncelerin konuşma yoluyla tedrici olarak kurulması." Bu, Kleist tarafından yazılan bir metnin başlığıdır ve ben bu başlığı çok beğenirim.

Öyleyse sizin başkalarıyla birlikte çalışmalarınızda diyaloğun vazgeçilmez bir yeri var. Daha önce de Mainka-Jellinghaus'a tamamen güvendiğinizi, filmlerinizdeki çekimlerin yerlerini ve sürelerini belirlemesine izin verdiğinizi söylemiştiniz. Kendisi filmin planlanmasında daha erken aşamalarda da çalışmalara katılıyor mu?

Hayır. Bazen ona senaryoda ne olduğunu anlatırım. Beni dinlemez. Yazılı hiçbir materyali kabul etmez, yalnızca sözlü açıklamaları dinler. Filmler her zaman senaryodan ayrıldıkları için, senaryonun onun üzerinde bir etkisi yoktur. Mainka-Jellinghaus'un etkisi materyel artık hazır olduğunda başlar. Bazen bana, geriye dönüp birkaç plan daha çekmem gerektiğini söyler, bazı çekimleri kabul eder, beğenmediklerini de reddeder. *Die Patriotin*'deki (Yurtsever) diz metaforunu örneğin, o buldu. Bana beden ve Stalingrad'la ilişkisi olan bir şeyin metaforuna gereksinimim olduğunu ve bu şeyin bir insanın parçası olması gerektiğini söyledi. Reich'ın yıkıma uğradığını ve böylece artık bir kimliği olmadığını göstermek istiyorsun, dedi. Bu nedenle tarif ettiğim birey, yani anlatıcı, bir insanın tamamı olmamalıydı. Ardından benim aklıma Christian Morgenstern'in "Ein Knie geht einsam um die Welt" (Bir Diz Yalnız Başına Dünyayı Geziyor) adlı şiiri geldi ve aynı akşam bunun kurgusunu nasıl yapacağımızı düşünmeye başladık. Oturup metni yazmam için beni zorladı. Sonra da bu metin için görüntüleri bulmaya çalıştı. Sonra ona bazı görüntüler verdim, içlerinden kimileri amacımız için kullanılabilir durumdaydı. Onun işini yapma biçimi budur.

Tabii görüntüleri seçme sürecine siz de katıldınız, değil mi?

Elbette. Bu karşılıklı bir ilişki ve çok güçlendirici. Benim Oskar Negt ile yaptığım çalışmalardaki gibi; diyalog ve işbirliği ilkesine dayanıyor. Ancak Oskar Negt'le bu ilkeyi, konuşarak, Mainka-Jellinghaus'la ise yaparak ve deneyerek uyguluyoruz.

Jellinghaus'la aranızda uzun zamandır çok yakın bir ilişki olduğu görülüyor. Neredeyse bütün filmlerinizi o kurguladı.

Film bahis konusu olduğunda onunla evliyim.

Ama *Der Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit*'ı (Şimdinin Geri Kalan Zamana Saldırısı) o montajlamadı, değil mi?

Benim son filmim *Vermischte Nachrichten*'i (Karıştırılmış Haberler) yine o montajladı, ama ondan bir önceki filmimi Jane Seitz ile montajlamıştık. Jane Setz, *The Name of the Rose*, *The Never-Ending Story* ve *The Boat* filmlerinin montajcısıdır. Çok ticari bir montajcıdır.

Bu montajcı ile olan ilişkiniz çok daha farklı mıydı, yoksa aynı süreç...

Oldukça farklıydı. Jane Seitz'i çok beğenirim. Yine de ilişkimiz Mainka-Jellinghaus ile olan kadar yakın değildi. Ben ondan daha az müzik kullanmayı tercih ederim. Çok temkinliyimdir. Yine de onunla çok anlaşırız. Çok profesyonel bir montajcı...

Sizin birçok filminiz, tabii ki özellikle de en iyi filmleriniz montaja dayandığından, bir filmde birlikte çalıştığınız kişiler arasında en önemlileri montajcılar sanırım. Görüntülerin dikkatli bir şekilde seçimi, onların biçimleri ve diğer görüntülerle karşılıklı, yan anlamsal ilişkileri çoğunlukla anlatılar kadar önemli. Görüntü ve öykü arasındaki bu karmaşık ve değişken denge, filmlerinizin karakteristik bir özelliği.

Kitlesel iletişimde iki tavır vardır. Birincisi, eğer bir şey işe yarıyorsa, o zaman o doğrudur, der. Bu felsefenin en önemli temsilcisi Hithcock'tur. Hithcock için dünyada hiçbir şeyin kendine mahsusluğu, belirli bir tekilliği yoktur. Bu düşünce tarzı bizim kavrayışımızın düşmanıdır. Öte yandan da elimizde bir hakikilik ilkesi bulunur. Aydınlanmacı anlatı, hakikiliği kabul eder. Ben sürekli olarak bireyi kontrol eden kavramlar ortaya atmaya çalışmam; bunun yerine, bir şeyin hakikiliğini kendinde barındırmasına izin veririm. Kant her durumun, her insanın bir değeri olduğunu söyler. Eğer ben nesnelerin ve öteki insanların elinden yaşamı çekip alırsam, bu insanlık dışı ve doğal olmayan bir şeydir. Hakikilik ilkesi. Benim çalışmalarımın ardındaki temel düşünce budur. Bu ilkeden, bir dizi düzenleyici ilke türer.

Belirli bir ürünün yapılandırılmasında mı?

Belirli bir ürünün oluşturulmasında; yani, estetik yöntemde. Ne zaman kesme yapacağım? Ne zaman kesme yapmamam gerekir? Bu türden kararların bir dizi sonuçları vardır. Eğer iki görüntüm, iki çekimim varsa, bunların arasındaki bağ Pudovkin'in söylediği gibi olmamalıdır. Biri Washington'da, diğeri Moskova'da

olan iki aşık örneğini bilirsiniz. Bu örnek, temelde seyircilerin kaçınılmaz biçimde çokça yaptığı bir hata üzerine kurulmuş bir spekülasyondur. Sıklıkla yapılan bu hata birleşmiş bir tekniğe dönüştü ve *Gone With The Wind*'in anlatısal ilkesi haline geldi. Bunun karşıt kutbu, birinci ve ikinci görüntünün birbiriyle hiçbir ilişkisi olmadığını söylersem ortaya çıkar. Bu görüntülerin her birinin kendi değeri, kendi hayatı vardır. Bütün bilgi yapılan kurguda yatar. Görüntüleri yaratan ben değilim. Görüntüleri yaratan dünyadır; ya da tarihöncesidir, yüce Tanrı ya da kendi yüzlerini yaratma hakkına sahip olan icracılardır. Ama bu görüntüleri bir araya getirenin ben olduğumu rahatlıkla söyleyebilirim. Bu kurguyu göremezsiniz; ama benim imzam tam da burada yatar. Benim ifade aracım, budur.

Vurguladığınız bu görüntü bağımsızlığı; bir çalışmanın bir üst-anlatı aracılığıyla birleştirilmesi yerine bölümlerden, parçalardan oluşması fikri, sizin yazılarınızda ve diğerlerinin sizin çalışmalarınız hakkındaki yazılarında sıkça yer alıyor. Buna rağmen filmlerinizde öyküler, özellikle de çok sayıda kısa öyküler var.

Bir dayanak noktası gerekiyor. Ama fikirler ile öyküler arasında aslında bir fark yok. Öyküler, Marx'ın dediği gibi, mâkul bir soyutlamadır; yararlı bir soyutlama. Ama öte yandan, somutlamayı sağlarlar.

Yani her çekim bir tür mektup olup, diğerleriyle birlikte bir tür ağ örer...

Evet, kesinlikle. İlke, her birinin kendi hayatının olmasıdır. Her çekim bir filmdir. Sinema tarihi de böyle başladı. Lumierre'in ilk filmi—*Repas de bébé*—çocuğu ve karısıyla birlikte kahvaltı sahnesini anlatır. Arkada ağaç dalları kıpırdar. Ağaç dalları ve önde cereyan eden küçük öykü arasında bir denge vardır. Aralarındaki bu denge çok iyidir. Heyecan vericidir. Film endüstrisi her zaman bu dengeyi yıkmaya çalışır. Bu yüzden biz kısa filmlere, bir dakikalık filmlere çok ilgi duyuyoruz. Bunların her birinin kolayca gözlemlenir olan kendine ait yaşamı vardır. Ancak uzun, doğrusal anlatılar üretme geleneği, bu ayrı yaşamı bulandırır. Eğer konvansiyonel bir filmden olay örgüsünü çekip çıkarırsanız her tek görüntü saçmalık haline gelir. Halbuki anlatıyı benim filmlerimden ya da Dovzhenko ya da diğer birçoklarının filmlerinden çıkarırsanız, yine de güzel bir görüntü bahçesi kalacaktır. Ve aynen güzel bir bahçede olduğu gibi, bu görüntüler bir kavram oluşturmak zorunda değildir. Bu bahçeyi anlamak zorunda değilsinizdir, içinden yalnızca geçip gidersiniz. Bahçe etrafı çevrilsin diye orada değildir. Anlatılmış farklılıklar, bizim işimiz budur...

Film pratiğinizin harika bir formülasyonunu yaptınız. Ancak bu anlatınız, görüntülerin birbiriyle olan çoğul ve karmaşık ilişkilerinin değerini biraz önemsizleştirmiyor mu?

Benim filmlerimdeki bağlantı ipleri herkes tarafından görülmez. Bu filmler belirli durumlar için üretilmiştir. Bu durumu yaşayan herkes bu bağlamı kavrar. Örneğin, *Germany in Autumn*'da Rommen gömülürken ortaya çıkan oğlu şimdi Stuttgart belediye başkanı. O, devlet bakanı ve polisin yasaklamak istemesine rağmen, Stammheim tutuklularının Dornhalden mezarlığına gömülmesine izin veren kişidir. Bu durum, filmin sonunda alıntılanan Antigone'den sahneler aracılığıyla hicvedilerek verildi. Filmin bahsettiği bu koşullar içinde yaşamayan ya da bunları bilmeyen biri, filmdeki bağlantıları çok zayıf, çok ince bulacaktır. Bununla birlikte bu bağlamlar her zaman hesaplanarak oluşturulmuştur ve bu olgu, rastlantıyı onaylayan koşulları da yaratır. Çekim ekibimiz Schleyer kilisesinin dışında düzenlenen ayini çekmekteydi. Bu sırada polis tarafından yakalanan silahlı bir Türk gördük. Bu çekim terörizm üzerine bir hiciv olarak çok işimize yaradı. Hiçbir terörist eylem gerçekleşmemişti; ama, sanki öyleymiş gibi gözüktü. Ve biz bunu tamamen şans eseri yakaladık. Oraya sanki bir radarla çalışıyormuşuz gibi yönlenmiştik. Bu radar bizi aynı zamanda mutfağa da yönlendirdi.

Betimlediğiniz bu tematik motifler, *Germany in Autumn* filminde de bir görünüp bir kayboluyor. Aynı zamanda görsel ve müziksel motifler de var.

Bütün materyalleri kuramsal olarak eşit düzeyde ele almamız, izleyici için zorluk yaratabilir. Biz materyallerin üzerinde yer alan Tanrı değiliz. Biz düz anlatıların yaptığı gibi izleyicileri film içinde yönlendiren kırmızı bir yol sunmuyoruz.

Bu anlamda film bir tür kuvvet alanı mıdır?

Evet. Onunla başka bir şekilde ilgilenmeniz gerekir. Bu sanki, cadde boyunca yürüyormuşsun ve yürürken de pencerelerden içeri bakıyormuşsun gibi bir şeydir. Hangisinin en önemli olduğunu bilemezsiniz; düşünüp ayrımları yapmanız gerekmektedir.

Seyirciden beklediğiniz düşünme eylemi, sizin sıklıkla sözünü ettiğiniz 'seyircinin kafasındaki filmi' yaratıyor.

Başkalarının düşüncelerini kendiliğinden bir biçimde ortaya çıkarmayı sağlamak. Bu, Sokrates'in kullandığı yöntemdir. Ben de bu yöntemi seviyorum.

Materyallerin ele alınışındaki bu kendiliğindenlik, birbirinden çok farklı görüntülerin ve öykülerin serbestçe birleştirilmesi ihtiyacı, sizin tüm iletişim araçlarında yaptığınız çalışmaların çok ortak bir karakteristiği. Bu, biraz sonra yeniden dönmek istediğim genel bir yorum. Bu özellik, 1977-1982 yılları arasında başkalarıyla yaptığınız ortak çalışmaların ürünü olan üç film açısından da geçerli görünüyor. Sanırım, çoğu bilgili izleyicinin *Germany in Autumn* kadar, diğer iki film *Der Kandidant* (Aday, 1980) ve *Krieg*

***und Frieden* (Savaş ve Barış, 1982)'i de esas olarak Alexander Kluge'nin filmleri olarak algıladığını söylemek yanlış olmaz. Bu algılama sizce ne derece doğru?**

Bu çok karışık bir durum. Bu filmlerin sadece benim olduğunu söyleyemezsiniz, ben bunları yalnız başıma yapamazdım. Fikri ve sloganı Hinz[17] üretti. Tabii ki filmi o yapamazdı. O bir dağıtımcı. Ancak fikir ona aitti ve yönetmenlerle konuşmak için alışıldığından çok fazla zaman verdi. İkinci olarak, belli bir ölçüye kadar ben kavramları yaratabilirim, ama bunun yapımla hiçbir ilişkisi yok. Bu yüzden, Hinz gibi cömert birine gereksinim vardır. Bu nedenle Fassbinder açısından kendi çalışmalarını Schlöndorff'unkilerle birleştirmenin olabilirliğine inanmak kolaylaştı. Kolaylaştı diyorum, çünkü birbirlerini pek sevmezlerdi. Bu filmi yapan sadece ben değilim, anlıyor musunuz, Hinz'in de katkısı var. Eisenhower ve Bradley gibiydik. Ebe konumundaydım. Ama bir katalizör gibi süreç içinde yok oldum.

Ancak filmin final kurgusundan yine siz ve Mainka-Jellinghaus sorumluydu. Buna kim karar verdi?

Bu çok basit. Akşam altıdan sonra orada kalan sadece biz ikimizdik. Mainka kurgudan anlar; diğerleri de bu haklarını kolaylıkla ona devrettiler.

Filmin son hali hakkında hiç tartışma olmadı mı?

Tabii ki oldu, ama her şey sonuçta çözüme kavuştu.

Sizin grup filmi üretme pratiğiniz, 1960'larda Fransa ve İtalya'da ortaya çıkan ve çeşitli yönetmenlerin genel bir tema etrafında çektiği belirli sayıdaki kısa filmi birleştirme pratiğinden çok farklı. Başlangıçtan itibaren hepiniz çalışmalarınızın bir sentez oluşturacağını düşünüyor muydunuz?

Bakın, ilk önce herkes istediğini yaptı. Fassbinder'e belirli bir şeyi yapmasını emredemezsiniz. Yaptığı şeyi görürsünüz ve sonra bunu Schlöndorff'un Baader Meinhof ya da Schleyer'in ölümü üzerine olan fikirleriyle birleştirirsiniz. Gerçeğimiz budur. Mr. Hinz ve biraz da kendiliğindenliği birleştirerek bir film ürettiler. Mainka ve ben böyle durumları kolayca anlıyoruz. Ancak bu çok da alışılmadık bir şey değil. Bütün televizyon programları birçok insanın katkısıyla yapılıyor ve ortaya çıkan çalışma her zaman sentetik oluyor.

Sentetik sözcüğü, sizin ister sinema ister edebiyat isterse de kuramsal çalışmalarınızdaki ürünlerinizi tanımlamak için iyi bir sözcük. Metinlerinizi açıkça ifade edebilmek için sürekli olarak şaşırtıcı sayıda kurgusal ve bel-

17 Hinz o zamanın önemli film dağıtım şirketlerinden olan Filmverlag der Autoren'in başındaydı. Bu görevi bir ara terk etmesine rağmen, sonra yine geri döndü.

gesel materyali—fotoğraflar, haritalar, resim reprodüksiyonları, eski filmlerden klipler, popüler şarkılardan bölümler ve arşiv görüntüleri—rutin olarak sentezliyorsunuz. Bunun ardındaki mantık nedir?

Edebiyat, insani tecrübeyi ifade etmek için geliştikten ve bütün olasılıkları sınadıktan; müzik, Bach ve Schütz'den geç romantiklere, Schoenberg ve Viyana Okulu'na dek bu denli büyük ve zengin bir gelişme gösterdikten sonra, artık yeni bir müzik oluşturamazsınız. Avangard her şeyi yaptıktan sonra artık avangard yoktur. Eğer bir kültür çok gelişmişse, artık avangard denen şey materyallerini bir diyaloğa, yeni bir bağlama ulaştırmalıdır. Bu Roma'nın, Coliseum ve diğer binalarıyla birlikte kurulmuş olduğu; ancak İmparatorluğun artık parlak dönemini geride bıraktığı duruma benziyor. Şimdi yıkıntıların içinden yeni binalar, yeni evler meydana gelmelidir. Yeniyi yaratmak için eskilerin malzemelerine gereksiniminiz vardır.

Bu söylediklerinizi, bir sanat olarak özünü bulmak için araçlarını gittikçe artan bir şekilde saflaştırmaya çalışmak yerine, heterojenliğin keyfini çıkaran ve sizin cinéma impur (saf olmayan sinema) diyerek savunduğunuz sinema anlayışıyla tutarlılık içinde. Ve söylediklerinizi Amerikalıların son on-on beş yıldır modernist avangardın sonu ve postmodernizmin ortaya çıkması hakkında yaptıkları bir tartışmayı yankılıyor gibi. Sizin pratiğiniz, ne yazık ki ve kesinlikle yanlış bir şekilde, modernizm diyegeldiğimiz o oldukça rafine edilmiş purizmden çok, postmodernizm dediğimiz şeye benziyor.

Hemen şunu söylememe izin verin. Benim düşünce ve pratiklerimin modernizmle ilişkili olmadığından hiç emin değilim. Adorno'nun Frankfurt'taki baş düşmanı purist bir org çalgıcısı olan ve saf Bach çalmak isteyen Gustav Leonhardt'tı. *The Chronicle of Anna Magdalena Bach*'ta Leonhardt'ı kullandığı için de Jean-Marie Straub'a çok kızgındı. Bu olayda Adorno ile aynı fikirde değilim. Ama o bu filmden ve onun püriten tutumundan nefret etmişti. Ayrıca Adorno'nun, bırakın bütün bir kitabı, bir tek cümlenin bile saf halde olmasının mümkün olmadığını söyleyeceğini unutmayın.

Postmodernizm etiketini red mi ediyorsunuz?

Biz postmodernist değiliz. Ben avangarda inanıyorum. Ama ayrımın yattığı yer burası değil. Ayrım, temelde iki farklı yaklaşımdan kaynaklanıyor. Birincisi, materyallere hükmetmek; ikincisi, materyallere saygı göstermek. Birinci yaklaşım, niyetlerini gerçekleştirmek için materyalleri kullanır. Bunun karşıtı olan yaklaşım ise, yaşayan bu materyallerin özerkliğini kabul etmeye dayanır. Bunun bir film, müzik ya da resim aracılığıyla yapılıp yapılmadığı fark etmez.

Bunlardan hangisini postmodern olarak tanımlıyorsunuz?

Materyale hükmetmeyi. Bir yapı inşa etmek ve sonra bunun önüne bazı sütunlar dikmek. Yapılan şey hâlâ o aynı betondan, işlevselci mimaridir, ancak siz onun üzerine bazı özel süslemeler koymuşsunuzdur. Biz süslemeye hiç inanmıyoruz. Süslemeler her zaman iktidarın işaretleri, hükmetmenin sembolleridir.

Bu yaklaşımınız, Adolf Loos'a dek geri götürülebilecek ortodoks modernizm görüşüne çok benziyor.

Kesinlikle. Bunun temeli Viyana Okulu'dur. Bu okulun müzik için söyledikleri, düşünce ve şiir için olduğu kadar, romanlar ve film üretimi için de geçerlidir.

Modernizmi süregiden bir proje olarak kabul ediyorsunuz, ancak onun ardında yatan ilerlemeci tarihsel modeli reddediyorsunuz.

Evet. Eğer bir şeyin başını çekmek durumundaysak, bunu hem avangard hem de *arrière-garde* olarak yaparız. Avangard erken burjuvazi dönemi için geçerli olan bir kavramdır, burjuvazinin sonu için geçerli değildir. İçinde yaşamakta olduğumuz zamanda geride kalmak, ama oradaki her şeyi ileri, bugüne getirmek gerekebilir.

Modernist sanatın tarihini her dönemsel anda çok sayıda ve farklı zamanlara ait unsurlardan oluşan, yer değiştiren bir cephe olarak görmeniz daha önce sözünü ettiğimiz gibi çok sayıda birbirinden farklı tipteki metinleri kullanıyor olmanızın açıklanmasına yardımcı oluyor. Çalışmalarınızın tartışmak istediğim bir başka önemli özelliği daha var. Çeşitli farklı alanlarda üretimde bulunuyorsunuz. Sadece sinemada değil, aynı zamanda edebiyatta; sadece öyküler değil, ama kuramlar ve politik pratikler üretiyorsunuz. Metinleri tekrar tekrar kullanmanız benim için çok ilginç. Bununla kastettiğim şey aynı öyküyü, bazen şeklini epeyce değiştirerek, bazen de bir fotoğrafta, bir film ya da televizyon sekansında yeni bir bağlama yerleştirerek farklı medyalarda yeniden anlatmanız. Aklıma hemen gelen örnekler, *Lebenslauf*'tan (Yaşam Öyküsü)[18] "Anita G." ve *Abschied von Gestern* isimli film; ya da "Ein Bolschewist des Kapitals"[19] (Sermayenin Bir Bolşeviği) isimli öykü ve *Der Starke Ferdinand*; ya da *Vermischte Nachrichten*'deki episodlardan biri ve *Schlachtbeschreibung*'un[20] (Katliam Betimlemesi) yeni baskısından alınan öykü. Ayrıca televizyon programlarınızı da filmleriniz-

18 Leila Vennewitz tarafından Alexander Kluge'nin *Attendance List for a Funeral*'ında "Anita G." adıyla çevrilmiştir (New York: McGraw-Hill, 1966, ss.15-34).

19 Skip Acuff tarafından "Big Business Bolshevik" adıyla çevrilmiş ve *Quarterly Reiew of Film Studies*'de yayınlanmıştır (Cilt 5, Sayı 2'de (Sonbahar 1980), ss.193-204).

20 Leila Vennewitz tarafından *The Battle* ismiyle çevrilmiştir (New York, McGraw-Hill, 1967).

den bazı parçaları burada da tekrar kullandığınızı görecek denli seyrettim. Bu stratejinin arkasındaki amaç nedir?

Bu çok doğal bir şey. Popüler dünyada şebekeler var. Siz bir tasarım yaparsınız, elbiseler başka insanlar, gerçek insanlar tarafından giyilir; televizyonda bir film görürsünüz; ardından genellikle bu filmden bir kitap üretilir. Sonuçta bir ürünler şebekesi ortaya çıkar. Modern bir ürünün gerçek görüntüsü ancak bu şebeke içinde görünür kılınır. Yalıtılmış bir ürünü satamazsınız. Eğer elinizde bir kabak ya da bir patatesle köyden kalkıp Frankfurt tren istasyonuna gelirseniz bunu satamazsınız. İnsanlar bunun zehirli olduğunu düşünürler. Bir deponuz, bir tertibiniz, bir ürün bileşiminiz olması gerekir. İşin basitçe açıklaması budur. Ama bir neden daha var. İyi bir resim yapmak için ışığı tek bir yerden almak doğru değildir. Bu durumda resim dümdüz görünecektir. Bir kilit ışığa, bir arka plan ışığına ve bir dolgu ışığına ihtiyacınız vardır. Burada öne sürdüğüm gereksinim genelleştirilebilir. Aynı konu, aynı insani tecrübe üzerine bir roman yazarak edebi bir 'ışık' tutarsınız; bir film yaparak sinemasal bir 'ışık,' bir makale yazarak söylemsel bir 'ışık' tutabilirsiniz. Bu üç yaklaşımın her biri aynı konu üzerinde farklı bir izlenim, farklı bir perspektif üretir. Bunların her biri tek başına zayıf kalır. Bu da İtalyanların *intertextualita* dediği şeyi, yani metinlerarasılığı, çoğul perspektifi yaratır.

Tariflediğiniz bu 'metinlerarası' pratik bir hakikati izole mi ediyor, yoksa...?

Tam tersine ben, farklı biçimler içinde anlatılan farklı şeylerin izleyiciyi bir hakikate ulaşma uğraşı için harekete geçirdiğini söylemek isterim. Bu Aydınlanmanın esas sorusudur. Biz merkezsiz, ciltler dizisi halinde olmayan ve sadece yazılmayan, ama aynı zamanda anlatılan ve icra edilen yeni ansiklopediye inanıyoruz. Uğrunda yaşadığımız program, Kant'ın aklın mimarisini konu alan aşkın felsefesinin ikinci bölümünün girişinden alıntılayarak özetleyebileceğim bir programdır. Adorno bir akşam bana bu bölümü, bu tek sayfayı okumuştu. Bu program ne modern ne de postmoderndir; tam anlamıyla klasiktir. Her şey söylenmiş bulunsa da, henüz her şey gerçekleştirilemedi.

Çeviri: NEFİN DİNÇ - MERAL ÖZBEK

AŞK,
örgütlenmektir.

31 MAYIS TAKSİM

47
Kamusal Alan, Deneyim ve Kluge

Z. TÜL AKBAL SÖALP

Mekanda ve zamanda medya, demokrasi ve kamusal yaşamın bakışı ve soluğu

Medya gerçekliğini düşsel bir dehşet filmi olarak yazan Cronenberg'in *Videodrome* filmi (1982, 90 dk.) ilginç bir yorum getirir. Cronenberg, McLuhancı ve Baudrillardvari bir tavırla, seyretme bağımlılığının korku filmini yaratır. Şiddet üzerine, psikolojik, sosyolojik ve felsefi kuramlardan hamur edilerek kurulan ve 'kamusalın yokluğunu' anlatan bir karabasanı açığa çıkarır: Bir televizyon şirketi işkence kayıtlarına dayalı erotik videolar yapmıktadır. Televizyon şirketinin beyni olan profesör Brian O'Bilivion'a göre, Kuzey Amerika'nın fikri mücadelesi video arenasında gerçekleşecektir. "Televizyon ekranı beynimizin gözünün retinasıdır" der. Evsiz barksızlar için açılmış bir düşkünler evinde her yere televizyon ekranları yerleştirilmiştir. Bunu gören kahramanımız Max, sorar: "Gerçekten birkaç doz televizyonun onları iyileştireceğini mi düşünüyorsunuz?" O'Bilivion'un kızı da cevap verir: "Onlar televizyon seyrederek dünyanın birleştirici potasına yeniden dönebilecekler." Bütün bu olup bitenlerin ardında ise bir hükümet projesi yatmaktadır. Spectacular Optical firması, 'Üçüncü Dünya' için ucuz gözlükler, NATO için roket rehberliği sistemleri üretirken geliştirdiği bir sinyalle video seyredenlere tümör bulaştırmaktadır. Bu tümör kaydedilebilir halüsinasyonlar yaratmakta, beyinde tıpkı bir ikinci video kaydı gibi çalışarak ileri geri alınabilmekte ve izleyicide geri dönüşlü tepkiler oluşturabilmektedir. Sonuçta bireyler yeniden programlanabilmektedirler. Scott Bukatman'a göre, Crononberg, Burroughs'un "imaj virüstür" sözlerini yankılamaktadır (Bukatman,1993, 92).

Böylece *Videodrome* filmi, Guy Debord'un toplumun artık bir imaj ve görüntü toplumuna dönüştüğünü ve imaj ve mesajdan ibaret bir deneyim ve estetik anlayışı ile sarsıldığını söyleyen analizi ile çakışır (Debord, 1983). Bukatman *Videodrome* filminin analizinde bunu şöyle açar: İmajlar kaybolan toplumsal bütünlüğü ikame ederler. Seyircinin yabancılaşması süreci de inceltilmiş görüntüler bütünü tarafından maskelenir. Böylece McLuhan'ın iktidar ilişkilerinden yoksun şeması Cronenberg tarafından doldurulmuştur. Önce kültür endüstrisi, sonra bilinç ve ardından bilişsel endüstri, yüzyılın endüstri, teknoloji, kültür ve ideoloji ilişkile-

rinin serüvenini anlatır. Bu serüven içinde hem kamusal hem de mahrem olan erimiştir; son muharebe alanı beden mi olacaktır? Film kamusalın yokluğu veya bireyin ifade özgürlüğünün küçültülmesinin de ötesinde, karmaşık iktidar ilişkisi içinde giderek bedenin teslimiyetini anlatır. Donna Haraway insanlığın makinayla giderek melezleşen hem bir toplumsal yaratık hem de bir kurgu ürünü olan serüvenini anlatırken, makina ile organizmanın sınır mücadelesine ve bu sınırda üretim, yeniden üretim, tasarım ve hayalin nasıl önemli bölgeler haline geldiğine dikkatimizi çeker (Haraway, 1991). Filmde, medyanın sadist şiddetinin yaratığı olan televizyon, aslında ekranın ta kendisidir. Televizyon insan bedeninin tümüne saldırır; hatta içine girer; Max'ın karnı yarılır, bir video oynatıcısının ağzı gibi açılır ve video kaset içeri girer. Ya da Max'ı ayartmak için gönderilen dişi medya yaratığı Niki Brand, Max'ın halüsinasyonundan televizyon ekranına girer, oradan ekran Brand'ın vücudundan şekiller alarak Max'ın odasına tecavüz eder. Şiddet ve görüntü müptelalığı, sonunda bedeni ele geçirmiştir. O erotik işkence videoları aslında Güney Amerika'da ya da Pittsburgh'daki gerçek işkence kayıtlarıdır. İşkence kurbanları hem uyumsuzluklarından dolayı cezalandırılırken hem de görüntünün nesnesi ve yaratığın kendisine dönüştürülmüşlerdir. Onlar 'ötekiler' arasından seçilmişler, seyirci olan diğer 'ötekilere' düzenli dozlarda enjekte edilmektedirler. Elbette Cronenberg'in filmi, medya, pazar ve devlet ilişkileri üzerine düşsel bir kurgudur; bir bilim kurgu filmidir. Şüpheci tertip kuramlarına yakın bir bakışı vardır. Ama medya gerçeği bu karmaşık iktidar ilişkilerinin hiç de uzağında değildir. Üstelik bugün bu komplo kurgusunun gerçeklikte daha şiddetli yaşandığına hep birlikte tanıklık etmekteyiz. Hem Cronenberg'in filmi hem de Haraway'in bedenlerimizin son mücadele alanı olacağına ilişkin önermeleri artık yaşadığımız deneyimlerin içinde görebildiğimiz fiziksel birer gerçekliğe dönüşmüşlerdir.

Yüzyılın ilk çeyreğinde, yeni sanayi kentleri, göçmenler ve işçilerle kalabalıklaşmış kitlelerin bir aradalığı, iletişim araçlarının çeşitlenmesi, teknolojilerinin yarattığı yeni dil, ifade ve dağıtım ilişkileri; Benjamin'in bizi uyardığı gibi, kültürün, ifadenin, bakış ve sesin yeniden kitlesel olarak üretilebilmesi altında kitle kültürü endüstrisinin boyutlarının ne olacağı sorusunu gündeme getirmiştir (Benjamin, 1973). Bu dönemde çalışan pek çok düşünür kitlelere, makinalaşmaya, yeniden üretilebilirliğe olumlu baksalar bile—ki bu Amerika'nın kuzeyi için daha geçerli bir önermedir—demokrasi ve yurttaşlara ait kamuyu tehlikede görmüşlerdir. Bu durum, demokrasi, yurttaşlar cumhuriyeti, özgür ve katılımcı birey, özgül ve yaratıcı kişilerin toplumu, entelektüelin, sanatın ve sanatçının ve kitle iletişim araçlarının rolü gibi tartışmaları alabildiğine yoğunlaştırmıştır. 1925 yılında Walter Lippmann, oy hakkını kullanmayanlar için 'Hayalet Kamu' deyimini kullanır. Lippmann modern toplumun artık kimse için sürekli ve bir bütün

olarak algılanabilir bir şey olmadığını; herkesin bir kısmını görebileceği bir şey olduğunu ve bu nedenle basının ya da eğiticilerin toplumun bütününe yönelik hamiliklerinin olamayacağını öne sürer. Ahlaksal kodlamaların en başarılısı bile ortadaki pek çok ahlaki kodu içinde eritemeyecek, demokrasiye ulaşılamayacaktır. Dewey de (1927) yüzyüze toplulukların (cemaatlerin) ortadan kalkması ile katılımcı demokrasinin zarar gördüğünü söylemektedir (aktaran Aronowitz, 1993).

Brecht'in 1930'lar başında "Bir İletişim Aracı Olarak Radyo" adlı kısa denemesinde radyo için söyledikleri, bugün hâlâ bilgisayardan, enformasyon akışlı görüntülerin ve mesajların çoğul medyasına kadar geçerli ve sorgulanmamış bir soruyu gündeme getirir. Brecht bu denemesinde radyonun yalnızca verici olmakla kalmayıp, pekâlâ alıcı da olabileceğini, dinleyicinin yalnız dinleyen değil, konuşan da olabileceğini hatırlatır:

> "Toplumumuzda birisi bir şey icat eder ve mükemmelleştirir. Ama biz hâlâ onun piyasasını ve varoluş nedenini izaha uğraşırız; bir başka deyişle bunlar henüz istenilmemiş icatlardır..... Radyo da ilk aşamasında bir idame ettirici olarak yer aldı: tiyatronun, operanın, konserlerin, münazaraların, kahvelerin, müziğin, yerel gazetelerin... Bu böyle bir dönemdi; bitip bitmediğinden emin değilim ama, kim hayata böyle ardıl bir bakış ister?.. Radyonun amacına gelince, hep böyle toplum hayatını güzelleştirmek üzere devam edebileceğini sanmıyorum; ya da aile hayatına eski sıcaklığı getirip, onu yeniden katlanılabilir bir şey yapabileceğini. Ama onun bu şüpheli ilişkisinin ötesinde kesinlikle olan bir şey var ki; o da radyonun iki yönlü olması gerekirken tek yönlü olması. Yanlızca saf bir dağıtım alanı olarak çalışıyor. Peki o zaman olumlu bir öneri: Bu aracı dağıtımdan iletişime doğru çevirelim."[1]

Böylece Brecht iletişim sözcüğü ve onun üzerinde kurulu modellerin, dışladıkları ana sorunsala dikkat çeker. Ona göre var olan tek yönlü uygulama siyasal bir seçime dayanır. Bu nedenle tam da bu siyasal seçime, taşıdığı ideolojiye, dayandığı üretim ilişkilerine ve toplumsal sürece bakmak gerekmektedir. Kamusal alan ve ona alternatif olabilecek karşıt kamusal alanların can alıcı sorusu da belki burada yatmakta: Kamusal alan hayaleti ete kemiğe nasıl bürünebilir, herkesin kendi sesini ifadelendirebilmesi hangi deneyimlerden geçer?

---

1 Buradaki çeviri ve kısaltma bana aittir. Brecht üzerine buradaki tartışma ve alıntının özgün metni için bkz. Brecht, 1964, 51-53. Bu metne oldukça paralel bir Türkçe çeviri ve derleme için bakınız: B. Brecht, "Radyo Nuh-u Nebiden Kalma Bir Buluş Olmasın?," ***Bertolt Brecht Sinema Yazıları***, çev: B. Onaran; Y. Salman, İstanbul: Görsel Y., 1977, 121-137.

Negt ve Kluge Habermas'ın 'burjuva klasik kamusal alanı'nı eleştirdikleri çalışmalarında alternatif proleter kamusal alan ve deneyim üzerinde tartışırlarken şöyle derler:

> "Kamusal alan belirli kurumlara, faaliyetlere (örneğin kamu otoritesi, basın, kamuoyu, kamu, halkla ilişkiler çalışması, caddeler ve meydanlar) işaret eder; ama aynı zamanda genel bir toplumsal deneyim ufkudur."[2]

Yine, Negt ve Kluge'ye göre, "Kamusal alan ancak içinde toplumsal deneyim örgütlenebildiği takdirde kullanım değerine sahiptir' (Negt ve Kluge, 1991: 73). 'Tüm endüstriyel işletme aygıtı ile ailedeki toplumsallaşmayı" dışlatayan egemen kamusal alanın alternatifini üretebilmek için üretim ve deneyim ufkuna bakılmalıdır. Eğer tüm yaşam alanlarını kapsadığı iddia edilen kamusal alanın içinde kitleler, hakim olana karşı mücadeleye kalkarlarsa yenik düşerler. Hegemonya içinde kendileri de bu kamusal alanı oluşturanlar olarak kendi kendilerine de savaş açmış olurlar. Bu durum biraz, sürekli deplasmanda ve oyunun kural ve tarzına müdahale edilmeden oynanan karşılaşmalara benzer. Toplumsal yaşamın yeniden üretilmesi sürecindeki demokratikleşme, kişilerin yaşama biçimine, oradaki üsluplara, bu anlamda mekanın ve zamanın kullanım, tasarruf ve üretim biçimlerine girebilmiş midir? Böyle bir sürecin üretimi nasıl mümkün olabilir? Tek tek farklı gruplar ve sınıf ilişkileri kendilerine ait zamanın tasarrufuna sahip olabilmekte midirler? Bu tasarruf içinde bilginin edinimi, üretimi ve dağıtımında ne kadar vardırlar? Yaşam alanlarının üretimi sürecinde ne kadar vardırlar? Zamanın ve mekanın üretimi ve yeniden üretimine katılabildikleri noktada bilgi ve teknik araçlarla kendi ilişkilerini de belirleme ortamı sağlanabilir. Ama bilgi ve teknolojik donanıma ulaşıp, aynı araçları kendi iletişim formlarını yaratmak için kullanabilecekleri aşamada, onları karşılarına çıkan egemen araçlar ve mekanizmalarla nasıl bir mücadele ilişkisi beklemektedir? Negt ve Kluge yapıtlarında, üretken karşıt kamusal alan deneyimi ile bu sorulara yanıt verirler: kendi yaşamımızı ürettiğimiz alanda, bu yaşam ve biçimlerinin bilgi ve ifadesinin eleştirisini de üretebilmek, ve deneyim ufkunun bir ortak yaşam önermesine dönüşebilmesi. Bu nedenle de zamanın ve mekanın tasarım, üretim ve tasarrufu anahtar tartışma alanı olmalıdır. Eleştirel bir deneyim ve yeniden üretim çabasını hep akılda tutmak gelişebilecek romantizmler adına koruyucu bir kalkan oluşturabilir. Lippmann da 1920'lerde sorumlu, iyi bilgilendirilmiş, katılımlı, enerjik ve hep uyanık bir kamunun mümkün olup olamayacağını sorarken, aileden ve işten arta kalan

---

2 Bkz. Oskar Negt; Alexander Kluge, "Kamusal Alan ve Deneyim," 1991, 16. Alternatif kamusal alanı, Kluge ve Negt bağlamından tartışmaktayım. Özetle iki esas kaynağa gönderme yapmaktayım: birincisi kavramın tartışılmasını sağlayan, J. Habermas, 1991; ve bu metnin eleştirisi ve alternatif kamusallığın tartışılması için; O. Negt; A. Kluge, 1992.

boş vakitlerin; dinlenme, eğlenme ve keyfe ayrılabilecek zamanın önemine dikkati çekmiş ve yeterli zaman olup olmadığını sormuştur (Robins, 1993, vii).

Marx'tan ilhamla yaşamlarımıza ilişkin bir soru soralım: Eğer yaşamı idame ettirmek için değil de insan olduğumuz için, bir gün boyunca kendimizin tasarlayacağı, gönlümüzün arzu ettiği işleri yapabiliyor olsaydık, bir güne neler sığdırabilirdik? 'Sabahları balık tutmakla' başlayıp giden pek çok faaliyet listeleri çıkarabileceğimiz aşikar. Oysa zorunlu çalışmalardan ve yükümlülüklerden arta kalan zaman, mekanla ilişkimizin de bir o kadar seçimsizliklerle dolu olduğu düşünüldüğünde, bize ait olan boş bir vakit olarak ne denli değerlendirilebilir? Çünkü artık günlük hayat simülasyon modelleri de kullanılarak önceden tasarlanmış paket programların akışında. Mutman günlük ve haftalık zamanı bizim için tanımlayan televizyon programlarının mesela bir sinema filminden radikal olarak ayrıldığı noktaya da işaret eder: Televizyon toplumsal kurum olarak hem örgütlenen hem öğrenilen davranıştır (Mutman, 1995: 45). Bununla birlikte, televizyonun belki daha can alıcı bir özelliği de, aracın teknolojisinin ve varoluş mantığının, dolayısıyla bu teknolojiye ait ideolojinin sürekli yayın akışı içinde bütün diğer dilleri ve anlatıları birbirine ekleyerek kesintisiz parçaları bütünlük ve bağlamından kopadığı bir elektronik ortam oluşudur. Bu iki önermeyi Heat'in "Televizyon boş zaman olarak sunulan zorunlu zamandır" önermesiyle birlikte ele aldığımızda eriyen, dağılan toplumsallığın ve parçalanıp uçuşan kamusallığın önünde sürekli asılı kalan bir peçe gibidir televizyon ve bize ait bir mahrem alan da bırakmamıştır (Heat, 1990, 278; Mutman, 1995, 45). Hepimize bırakılmış yegane 'toplumsal ve kamusal alan' kaynağı olarak kalmaktadır, televizyon. Televizyon ve bilgisayar ekranı toplumsal yüzyüzeliğinizi yaşamsal kılacak mekanların yerine geçerken, sokağa çıkıp bir şeyler yapmak, eğlenmek, doğaya açılmak, kahvede oturmak, sinemaya gitmek simulasyona uğramış temasal alanlarda yeniden paketlenerek çoğaltılmakta, ve daha önceki ilişki biçimlerinin alternatifi olarak sunulmaktadır. Sözcükler masum değildir. 'Rekreasyon Merkezlerinin' (yeniden yaratım merkezleri: tatil köyü benzeri ve zaman zaman belli alanlarda özgülleşmiş merkezlere Amerika'da verilen neredeyse genel ad) ne adı, ne muhtevaları, ne de kullanım değerleri ve oralara gidip yıllık tatilinizi ya da hafta sonlarınızı geçirirken sizi bekleyen değişim değerleri öyle çok bilinmeyenli bir denklem olmasa gerek. Ayrıca boş vakitler tanımı, 'tema parkları'na indirgenmiş mekanlarda (büyük alışveriş merkezleri ve orada geçebilecek tam donanımlı hafta sonları) yüzeysel bir vakit öldürme mantığı ile planlanmış eğlence ve etkinliklerle sınırlanmakta. Tüm yaşam zamanını ve mekanını planlı programlı bir zorunlu çalışma ve vakit öldürtme endüstrisine dönüşmüş olarak yaşadığımız genel halimiz içinden sıyrılıp, karşıt alternatif kamusal alanın deneyim ufkunda üreteceklerimiz, başka türlü zevk, haz, eğlenme, bilgilenme ilişkilerine nasıl dönüşebilir?

Bu endüstri dışında ne kadar soluk alma imkanı kalmıştır? Onun içinde varoluş ve karşıt üretim mümkün müdür?

Michel Sorkin, Amerikan mimarisi ve yeni tema parkları, alışveriş merkezleri, ve iç şehir kargaşasını konu alınan bir derleme çalışmada 'coğrafyasız şehiri' anlatır (Sorkin, 1992). Sorkin tıpkı elektronik enformasyon aktarım ağlarına benzeyen tasarımla biçimlendiğini söylediği bu yeni şehirleşmeyle yeni elektronik medyanın televizyonu arasında pek çok benzerlik bulunduğuna dikkat çeker. Şehrin bilgisayar kartlarına benzeyen yeni düzenlemesinin 'postmodern şehirpolis devletini' anımsattığına ilişkin bir savla, elektronik enformatif şehirn toplumsal yaşam modeli konusunda bizi uyarmaktadır. Bu, televizyon ekranlarının dünyayı birbirinden kopmuş küçük 'puzzle' parçacıklarının yapçatlarından oluşmuş görüntülerle yüzyüzeliğimizin yerini alacak biçimde görüş alanlarımızı kapladığı bir soyut mekan modelidir. Yaşadığımız büyük metropollerin çok küçük ve aşina bir parçasında günlük işlerimizi bitirip televizyonun içe dönük mekanına geçtiğimizde, mahremiyet alanı bu ekranlar arasında sıkışıp kalmaktadır. Ekran mahremimize bakarken o anonim ve çok parçalanmış bakış da bizim kamusal alanımız olur. Televizyonun dış çekimlerinde Gaziosmanpaşa, Irak Körfezi, Bosna, Somali ve İstanbul Üniversitesi bahçesi, aynı vakitte, aynı bakış ve sesle bizim önümüzde durur. Mutman, Virilio'dan alıntılar: "...Televizyon kendi yerini adeta 'yersiz bir yer' olarak kurar" (Virilio, 1991; Mutman, 1995, 61). Ertesi sabah işlerine güçlerine gidenler, Ortaçağ kaleleri gibi metropollerde, elektronik güvenlikten oluşmuş görünmez surların ardındaki mazgalların, hendeklerin ötesinden haberlerini izledikleri mekanların ve zamanların insanlarını bindikleri araçların camlarından görürler. Neredeyse toplu taşıma araçlarının pencereleri arasında da keskin bir ayrım oluşmuştur. Servis otobüslerinin yolcuları, varoş otobüslerinin yolcuları ile işe geliş gidişlerde bir pencere bakımı yaklaşırlar.

1900'lerde modern kapitalizmin sanayi kentleri nasıl diğer yaşam merkezlerine demiryolları ile ve de kent içindeki evler birbirlerine elektrik, gaz, telefon gibi makina çağının teknolojik ağları ile bağlanmışlarsa; bugün de elektronik teknoloji ile atomize edilmekte olan bireylerin yeni elektronik toplumsal alanı ve ilişkileri, bilgi aktarım ilişkileri içinde sanki yeniden kodlanmaktadır. Eski toplumsal ve kamusal alanların değiştiği ya da değişmekte olduğu söylenebilir. İnsan ilişkilerine ve yaşama ait her şeyin bilgi aktarımı gibi aktığı yeni dünya, insan için kayıt edilmiş plastik—en hızlı aktığı anda en durağan görüntüyü veren—imgelerden ve uzak seslerden ibaret bir imajlar alemi oluşmuştur.[3] Bu imajlar aleminde kendinden, kendi şehrinden, içinde yaşadığı ülke koşullarından haberdar edilen birey,

3 Burada Mutman'ın makalesindeki (1995) Virilio'nun otomobille televizyonun birlikteliği ve Williams'ın 'hareketli özelleşme' tanımı ile kurduğu ilişkiye bakmak ve sinema ile trenin ilişkisini bunlarla birlikte düşünmek anlamlı olabilir diye düşünmekteyim.

diğer coğrafyalarla ilişkisini de buradan sağlarken, ben ve öteki, ben ve dünya ve yaşam alanlarına ilişkin bilişsel haritası da buna uygun olarak şekillenmektedir.[4] Bu şekillenişin boyutlarının da değişmekte olduğunu, zaman ve mekanı başka bir algı boyutunda kavramaya doğru gittiğimizi görebiliriz. Bir yandan, küreselleşme karşıtları örgütlenme biçimleriyle yeni ve farklı bir kavrayışı ve deneyimi önümüze sunarken, bir süredir aslında zaten var olan 'yeni' savaş biçimleri ya da son mücadele alanı bedenin, metaforik olarak değil, fiziksel olarak da ilişkilere dahil olduğu bir başka dünyayı, esneyen ve çok boyutlu bir uzayda düşünmek zorunda olduğumuzu görmekteyiz. Peki bu imkanlar ve sınırsızlıklar ve tabii ki yeni tehlikeler içinde demokratik bir dünyanın alternatif kamusu nasıl bir şey olacaktır?

Marjinal grupların, işçilerin, kadınların, çocukların, göçmenlerin, geçici ve gezici çoğulluklarının kendi aralarında yatay ve toplumsal yaşam içinde merkezi zorlayacak karar, kanı ve düşünce alanında üretebilecekleri demokratik kamu iletişimini, ortadaki çoğunluğun içindeki bireyin demokratik ortamlardan bilişsel ve yaşamsal pratikler üretmeleri, bu minval üzere iletişimde olmaları ve buradan hareketle alternatif kamusal alan oluşturabilmeleri oldukça inceltilmiş bir yumakta engellenirken, belki birilerinin küresel dediği ama gene de emperyalist bu 'yeni' dünyada, 'yeni' hukuki ve polisiye önemlerle de kıskaç altına alınacaklardır. Yine de yaşama biçimlerimiz, bu biçimlere tekabül edecek alanlar ve zamanın tasarruf hakkı için mücadele, ancak bilginin edinilmesi, üretilmesi ve sonra da alternatif kamusal iletişim formları aracılığıyla aktarımı ve dolaşımıyla birlikte gelişebilir. O nedenle de burjuva klasik kamusal alanından etkilenmiş, ama günümüze uyarlandığında demokratikleşme süreci içinde çoklu ve farklı seslerin belirli anlarda yaratacakları ortak zeminler üzerinde canlanan bir sivil toplum sürecinin var olan çelişki ve çatışmaların tarihini atlayarak gerçekleşmesi zor gözükmektedir. Ayrıca bu çokseslilliğin ve demokrasinin ne olduğu konusunda hepimiz mutabık mıyız? Farklı sesler, küçüklü büyüklü grupların çok yönlü ve çoklu kanı ve düşünceleri, hangi toplumsal mekanlarda, hangi toplumsal ilişkilerde, hangi bilgi ilişkileri ve hangi dil üsluplarıyla, hangi tanımlanmış araçlar kanalı ile üretilebilecek ve ifade bulacaktır?

---

4 Bilişsel harita (cognitive mapping): Kavram ilk kez Kevin Lynch tarafından *The Image of the City*'de (MIT Press, 1960) kullanılıyor. İnsanların yeni kentleşmeyle değişen çevrelerini anlamaya yönelik bir fenomen olarak, kentsel mekanlar içinde kamusal ve özelin mesafelerini anlamlandırma çabaları için kullanılıyor. Jameson bu kavramı daha geniş ve kuramsal bir kategori olarak kullanmaya başlıyor, 1984'teki (NLR, no: 146) postmodernizm üzerine yazdığı ünlü makalesinde bu kavramı geliştirir (bkz. "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", *Postmodernizm: Jameson, Lyotard, Habermas*, der. Necmi Zeka, İst.: YKY, 1990). Jameson için bilişsel haritalama, bireyin geleneksel temsilden uzaklaşarak, toplumsal dünyasını anlamasının yoludur. Haritalayarak bireyler kentsel mekanlarla meselelerini halledebilmek üzere bir pratiğe girerler ki, bu da bir yakınlaşma deneyimidir. Mekanın zihinsel tasarımı, gerçeklik ve ideoloji ile yakından ilişkilidir.

Sivil toplum, kamusal alan ve toplumsal alan öncelikle bu sözü edilen çoğullukların sahip çıkabildikleri alanlar olmalıdır. Onlar olabilecek her değişimde, her yeniden üretimde ve her yeni düzenleme ve tasarım söz konusu olduğunda bu süreçlere katılıp müdahale edebilmelidirler. İnsanlar kendi yaşama biçimleri içinde, kendilerine verili zamanı değil de, kendi zamanlarının tasarruf hakkına sahip olabilecekleri ilişkiler içinden örgütlenerek bu müdahaleyi gerçekleştirebilirler. O vakit eğlenmenin, tartışmanın, bilgilenmenin, iletişimin var olan kurumsallaşmaların dışında farklı formları olabildiği denenerek gösterilebilecek bir şey olabilir. O zaman gerçekten bir küçük mahalle kendi yerel haberlerini üretme deneyimi kazanabilir. Bu tip deneysel ve alternatif çabaların oluşturacağı yeni gelenekler üretilebilir ve yeni haber, tartışma, forum ve belgesellerin de, eğitim, bilgilendirme ve hoşça vakit geçirebilme alanları açıp açamayacağı denenebilir hale gelir. Devletin yasalarla güvence ve destek sağladığı bu geniş yurttaşlık hakları içinde herkesin kamusal alanı olabilecek bir ortam, yurttaşların sözü edilen ilişkilerin yaşam pratiklerinde sınanarak oluşturacakları deneyimlerle mümkün olabilirmiş gibi gözüküyor. "Yurttaşlar! Bu sizin kamusal medyanız! Seslerinizi duyurun" demek, uzun ve çatışmalı ve eşitsiz bir tarihin içinde sesini çıkarmak, cümleleri ardarda getirmek alışkanlığından uzaklaştırılmış bireylerin üzerine aynı tarihin yığılmış sorunsallarını ve bunların günahlarını yükleyen bir başka liberalliği beraberinde getirebilir. Özellikle de küresel olarak gittikçe daha yoksul, yoksun, işsiz ve hatta mekansız bir dünyada.

Kluge, Liebman'la söyleşisinde, malların ve sanayinin kendisini insanda gerçekleştirdiği günümüzde, deneyim üretmeyen bir kamusal alanla karşı karşıya olduğumuzu belirtir (Liebman, 1988). Roma modeline dayalı Avrupa formasyonundan beri var olan kamu ile özel arasında yapılan ayrımda, özel-mahrem olmayan kamusal olarak değerlendirilir. Kluge ve Negt'in *Öffentlichkeit*'ı ise 'deneyimle dolu' kamusal alandır. Mesele, mahçup olup söyleyemediklerimizde düğümlenir (hatta çoğu zaman mahçup olmayıp söylemeyi isteyip de söyleyemediklerimizde). Eğer söylediklerimizin topluca dinlenip anlaşılabileceğini düşünüyorsak, üretken deneyimle dönüştürülmüş kamusal alan var demektir. Yaptığımız, hissettiğimiz ve düşündüğümüz şeylerin, diğerlerinin anlayamayacağı ya da baskılayacağı şeyler olduğunu düşünüyorsak o zaman bunlar mahremdir, özel alana aittir. Kluge bunun 'mahremin tiranlığı' olduğunu söyler (Liebman, 1988, 41). Kamusal alanın özgürlüğü, mahrem olan özel alanın özgür ve gelişkin olması ile mümkündür. Kluge, Habermas'ın ifadeden söz ederken bilgi ve ilgiyi mekanik biçimde kullandığını ileri sürerek, bilgi'yi duygudan ve ilgiyi hayalden ayırmanın, aydınlanmanın yanlış çabası olduğunu ileri sürer (Liebman, 1988, 42-43). Bilgiyi yalnızca ilgi ile ilişkilendiremeyiz. Bilgi aynı zamanda pek çok şeyle ilgilidir; seni

yetiştirenlerin sevgisi, tembellik, merak, güvenlik duygusu, özgüven, fırsat, yaşam dönemeçleri; bütün bunlar bilgiyi oluşturan şeyler arasındadır.

Mesela bir kente vardığınızdaki ilk intibalarınız, bir ev ararken içinize sinip sinmediğine ait duygularınız, biriyle tanıştığınızda, aniden, tavırlarınızı yeniden düzenleyişiniz, sistemleşmemiş, analizi yapılmamış deneyim denizinin bilgileridir. Bunu herkesin anlayacağı sistemli bir ifadeye dönüştürdüğünüzde, herkesçe kabul edilir bir üslubu yakalayıp ya da yaratıp sunduğunuzda, yani sesinizi de duyulabilir kıldığınızda, bunlar mekana, tarihe, insanlara ait bilgilere pekala dönüşebilir. Ama bu sesi duyulabilir kılmak, bilginin otoritesi ile seslenme alanlarındaki iktidarla mücadele etmekten geçmektedir. Bu nedenle Kluge, oldukça pratik olan seyirciye ulaşabilmek amacının yanı sıra, gelip geçici anların günlük deneyimleri adına videolar yapar ve televizyona yönelir:

> "Eğer bugün herkesin dünyaya açılan penceresi televizyonla şekilleniyorsa, oraya biz de bir şeyler üretmek zorundayız... Bugün ben kitle iletişimini karşıt kitle iletişimi yoluyla etkileyebilirim... Bu bir savaş" (Liebman, 1988: 40).

Kluge, Habermas'a muhalefet etmediklerini, yalnızca farklı çalışma alanları olduğunu; düzenli bir ordu sahibinin Habermas gibi yürüyüşe çıkarken, Kluge ve Negt'in partizanlar gibi manevra yaptıklarını söylemektedir (Liebman, 1988, 42).

Alexander Kluge Frankfurt Okulu'nun entelektüel varisidir. Hukuk öğrencisiyken Adorno ile yakın sohbetlerle başlar ilişkisi, sonra Okul'un hukuk müşavirliğini yapar. Sinemaya olan ilgisi nedeniyle Fritz Lang'le tanıştırılır. 1960'larda Oberhausen Manifestosu'nun ve Genç Alman Sineması'nın genç imzalarından biridir. 60'lardan beri çekirdek bir grupla ayakta kalabilmiş, deneysel atölye tarzı çalışmaları sürdürebilmiş, yeni gelenlere destek verecek kurumları oluşturmuş ve hep Alman sineması için mücadele eden bir isimdir. Öte yandan bir düşün adamı, bir teorisyendir ve Oskar Negt'le birlikte sürdürdükleri teorik çalışmalar, özellikle kamusal alan ve deneyim açısından burada bizim için önemlidir.[5] Sanatçı Kluge'nin yazar ve sinemacı üslubunu, kavramlar üzerindeki ısrarlı duruşunu görmeden değerlendirmek mümkün değildir. Kluge ve Negt son yirmi yıl içinde, toplumsal ve kültürel kuram alanında, Alman söylemini oldukça etkilemiş kişilerdir. Kluge sinemacı yönüyle daha çok bilinmekte; öykü anlatıcısı olarak ise daha az tanınmaktadır. Çalışmaları 1980'lerden sonra ortalıkta görülmeye başlamıştır. Onu bu çok yönlülüğü içinde değerlendirebilen çalışmalar, kendisinin tarih ve anlatım sorunları ve alternatif kamusal alanlar üzerine ısrarlı, analitik ve inatçı çabasından yola çıkmaktadırlar.

---

5 Bu alanda benim okumalarım Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin bu çalışmalarından derlenen seçkilere dayanıyor: bkz. "The Public Sphere and Experience," çev. Peter Labanyi, *October*, no: 46, Sonbahar 1988, 60-82. Ayrıca *October*'ın 46. sayısı ve *New German Critique*'in 49. sayısı özel sayılar olarak Kluge'ye ayrılmıştır.

Miriam Hansen, otuz küsur yıllık medya mücadelesine rağmen, Kluge'nin medya devi Bertelsmann'ın da ortak olduğu ve yayının %80'ini eğlenceye ayıran ve depolitize olmuş hafif haberciliği ile ünlü bir kanala (RTL-Plus) neden program yaptığını sorgular (Hansen, 1988, 180). Kluge'ye göre seyirciye gitmek onunla ilişkiyi devam ettirmek zorundadırlar. Yeniden oluşturulabilecek deneyimler, yeniden kurulabilecek film formu ve alternatif kamusal alan savaşımı için video yapımı ve televizyon mücadele meydanıdır. Almanya'da bir grup film yönetmeni sinemayı yeniden yaşama katabilmek için yılda toplam 60 saat olan ve bir saat süreyle yayınlanan "Film Yapımcılarının Saati"ne sahip olurlar. Kluge sinemayı televizyon dolayımı ile yaptıklarını, bilgiyi hâlâ en iyi şekilde verebildikleri 35 mm'yi terk etmediklerini söylemektedir. Liebman daha sonra 1988 Ocak'ında bu bir saatin yarım saate indirilmiş olduğunu belirtir (Liebman, 1988, 29). Kluge televizyon programlarına karar verenlerin aynı zamanda film yapmalarını istediklerini söyler. Bütün yönetmenler, opera evleri (salon) yöneticileri, kitap yayıncıları, birlikte eyalet başbakanlıkları konsülüne giderler. Aynı zamanda yaptıkları işlerin örneklerini "Satellite 1"da (SAT 1) yayınlatıp, reklamını yaparlar.

> "Stratejimiz küçük bütçeli filmler yapıp böylece SAT 1'den yayın saati alabilmekti. Böylece kendimizi geç saate atılmaktan kollayabilirdik. Bizim için bu pencereyi oldukça muhafazakar ortamda elde tutabilmek gerekiyordu."

Bize alternatif deneyimleri sinemanın 1895-1907 diye kabul edilen kurumsallık ve endüstrileşme öncesi dönemi, 60'lar öncesi bazı Avrupalı avangard hareketler, 1960'ların politik iklimi sunabilir mi? Bunlar, Kluge ve Negt'in teorik önermelerini Kluge'nin filmlerine, öykülerine ve video denemelerine uygulayışı ufkumuzu açabilecek deneyimler midir?

Formu kıranlar ve aşinalığın bozulması: Başka araçlar, başka diller, başka bağlamlar

İkinci Dünya Savaşı ve sonrası bilim, teknik, uluslararası pazar ve ulusal güvenlik arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlendiği ve yeni ittifakların oluşturulduğu bir dönemdir. Bu ittifakların dışındaki insanların yaşam alanlarını ve oradaki ilişkilerini etkileyen sosyoekonomik-politik yeniden düzenlemeler içinde günlük hayatı sarsan, kültürel ve ideolojik yeniden üretimi etkileyen bir kırılmadan da söz edebiliriz. Bu kırılma birey için ben, sen ve öteki, ve mekan ve zaman ilişkilerine ilişkin anlayışta da gerçekleşiyordu. Günlük yaşam ve o yaşamın yeniden düzenleniş biçimleriyle birlikte bireylerin kendilerini yeni bilişsel biçimlerle ilişkilendirişleri başlıyordu. Kırdan kente, kentlerden daha büyük metropollere doğru akan insanlar göç, turizm, dolanım, kaçaklık, kaçkınlık biçimlerinde hareketlilik kazanmışlardı. Bu hareketlilik, üretim ilişkilerinde yeni araçların ve

biçimlerin günlük yaşamı etkileyecek değişimleri ile beraber büyüyor; bu da kentiçi yaşamda yeni ilişkileri ve üslupları zorlamaya başlıyordu. Elektronik tekniğin sıçramaları ise günümüze dek uzanan sürecin belirgin değişim kaynaklarından biri oldu. Görsel, işitsel, yazılı iletişim araçlarını bir başka aşamaya geçiriyordu. Savaş sırasında haber belgeselleri için kullanılan taşınabilir kamera, hantal ve durağan özelliğinden sıyrılınca, sokağın politik, enerjik ortamı ile ilişkillendirilebilir bir araca dönüşmüştü. Sokağa çıkabilen kamera, sokağa taşmış toplumsal enerjilerle karşılaşıyor; politik, eleştirel, kuramsal tartışmaların çevirilerle de hız kazanan dinamiği içinde eleştirel üsluplar yaratıyor; kameranın arkasındakiler kuramlarını da oluşturup tartışıyorlardı. 1940'larla gelişmeye başlayan elektronik teknoloji televizyon ve videoyu arenaya katıyor; kendi üslup ve ilişkilerini deneysellikler içinde geliştiren televizyonun bu ilk günleri, anlatım, haber ve araca özgül biçimsel denemeleri ile döneme katılıyordu.

Fransa'da *sinema verite*; ve hemen ardından *yeni dalga*; Amerika'da *sinema veriteye* eş zamanlı olarak gelişen *direkt sinema* ve *underground, deneysel* ve *kendiliğinden* sinemalar; İtalya'da savaşın hemen akabinde başlayan *yeni gerçekçilik*; İngiltere'de *alternatif* ve *muhalif* belgeseller, bu belgeselcilerin televizyonda çalışmaları, ardından sinemada ve tiyatroda gelişen *kızgın adamlar* ve *özgür sinema* hareketleri; Almanya'da Kluge'nin de öncüsü olduğu Oberhausen Manifestosu'yla ortaya çıkan genç Alman sineması; Türkiye'de ilk sinemacılar kuşağı ve belki Türk sinemasının en canlı dönemi olarak *sinematek grubu* ve *ulusal sinemacılar* grubu; Brezilya'da ve Hindistan'da da dönemin sömürge karşıtı eleştirilerine katılmış ve üçüncü bir sinemayı ve kültür hareketini amaçlayan, kendi dilini ve anlatım biçimlerini arayan hareketler... Bunların hepsi bu dönemin dünyaya yayılan canlılığının göstergeleriydiler. Bütün bu akımların içinde çoğunun adı hâlâ yazılıp tartışılmamış öteki deneyimler, kısa film, belgesel, alternatif deneysel belgesel çalışmalardan bir kısmı 8 mm'lik ve 16 mm'lik formlarda sinemayı bir anlatım aracı olarak seçip sürdürürken; bir kısmı da yeni araç videonun anlatım olanakları üzerinde durdular. Her coğrafya kendi geleneklerinden taşıdığı üslupları deniyordu. Bu nedenle İngiliz sinema televizyon video ilişkisi, deneysel, eleştirel üslubuyla daha farklı bir deneyim oluştururken, Amerika aynı süreci farklı deneyimlerle yaşadı. İngiltere'de televizyon programları içinde gelişen muhalif, kitleleri ve onların aynı zamanda eğitimini amaçlayan çalışmalar Amerika'da yerini Amerikan bağımsız underground geleneğin devamı olarak gelişen 'karşıt medya oluşturma' ve 'video sanatının' denemeleri patikasına bırakıyordu.

Eğer bütün bu pratikler içinden bir alternatif medya deneyimi olarak videoya ve özellikle Amerikan deneyimine bakarsak, 'kendini yansıtan,' minimalist, doğaçlamaya öncelik tanıyan, şiirsel üslup ve form arayışları içinde olan otuz yılı aşan bir tarihle karşılaşırız. Elektronik ve popüler kültürden dilini; bilim kurgu

ve çizgi romanlardan tepkisel muhalif üslubu almış bir karışım söz konusudur. Video bir yandan avangard akımlar içinde yeni bir araç olarak algılanıyor; müzik, plastik sanatlar ve mimarideki deneyselliklerin yanında yeni bir kullanım olarak gelişiyor; diğer yandan da 60'ların içinde büyümüş politik grupların anlatım ve eleştiri aracı oluyordu. Martha Rosler bu iki ayrı patikayı şöyle açıklıyor:

> "Her günkü televizyon dilinin dışında özgürleştirilmiş duyarlılığı açığa çıkaracak, estetik zevki kitleye geçirebilmeyi amaçlayan gerçeküstücü geleneğin devamında yeni şiirini arayan bir hareket gelişmektedir. Bu patikada daha çok kendini ve günlük yaşamı yansıtan ve videoyu bir tür sanatçının kendi tiyatro alanı olarak gören bir tarz hakim olmaktadır. Burada hem anlatım, metinselleştirme ve söylem üzerine eleştirel bir üslup gelişmekte; hem de kamusal ve özel alanlar ayrımı tartışmaları başlatılmaktaydı." (Rosler, 1990).

Rosler bu patika içindekilerin televizyon ve video aracına narsistik bir yan getirdiğini söylemektedir. Ona göre öteki patika ise, politiktir. Politik gruplar, görüntü ve sanatsal form arayışlarından daha çok, toplumsal dönüşümle ilgiliydiler. 60'ların toplumsal eleştirisi içinden çıkmış olan bu gruplar, video deneyimini, kolektif, politik, sessizin sesini anlamlandırabileceği bir alan olarak görmektedirler. Sanat videolarına da böyle bir noktadan bakıyorlardı. Susturulan ve sessiz bırakılan, yaşayan kültürün üreticileri olarak sanatçının konumuna bir cevap olarak video, kültür endüstrisinin karşısında, 'karşı bilinç' endüstrisi alanı olabilirdi ve hâlâ da bu imkanı taşımaktadır (Rosler, 1990). Bu pratik de toplumdaki sanatsal üretim alanlarına, dağıtım kanallarına, formlara ve algının pasif formlarına karşı çıkacak bir başlangıç noktası oluşturabilir.

Son avangardlar bir iletişim ve üretim mekanı olarak video deneyimlerini, kültür endüstrisine direnen ve karşıt alanlar açan kültür dili ve sesi arayışı olarak gördüler. Karşı medyalar yaratmak, politik söylemin ifadelendirilmesi, bilgilendirme ve yurttaşlık haklarının mücadelesi için bir araç olarak ele alındığında video deneyimlerinin her türünde ortak birkaç paydayı görmek mümkündür. Öncelikle ortak tarihin ve kültürel iklimlerin etkisini paylaşırlar: Yüzyılın bilim, makina, teknoloji ilişkisinin sanat ve kültürel üretim ile çatışmalı ilişkisi söz konusudur. Bu alanların, toplum içinde kimler tarafından nasıl yaşanacağına ilişkin yeni düzenlemelerin çatışmalı yüzyıllık tarihinde, yeni sınıfların eğitim aracı ve sanayi ile tarımsal üretimin yeni rasyonelleri ortaya çıkar. Başlangıçta sağ ve sol aydınların dilinden yakalayabileceğimiz gibi, makinaların toplumsal yaşamda edindiği merkezi rol herkesi rahatsız etmektedir. Sanayileşme ve teknolojik gelişmenin günlük yaşamda aşina olunan her şeyi ezip geçtiği algılanmaktadır. Bu süreçlerin değerleri, kırsal yaşamı, yaşama biçimlerini yok ettiği düşünülür. Yeni toplumsal yerleştirmenin iletişim araçları, yeni yükselen orta sınıfın hızla

ve yoğun bir şekilde gelişen kamusal alanını diğer kamusallık alanlarına başat kılmaktadır. Ve modern sanayi kentleri, yaşamın orta yerine yerleşmiş makinaları, yeni kentlerin, yeni yerleşim ilişkileri ve toplumsal alanları ile bastırıp ürküttüğü diğer insanları, güçlenen resmi kamusal alanın dışladığı geniş halkalar halinde büyüyen 'ötekiler'i üretmektedir. Kültürel çatışma, bastırılma, yeniler, eskiler, teknolojiye ve makinalaşmaya karşı ayaklananlar... Kentli, çoğul kimlikli metropolitan bir karakter taşıyan video deneyiminin ön tarihinde bunlar vardır. Amerikan üst kimliği ise, Avrupa'dan farklı olarak makinalaşmak, sanayileşmek ve kentleşmek olgularının başka bir harmanda ifade bulduğunu gösteriyor. Bu üçlemeye karşı kendini en iyi bilim kurgularda tipikleştiren reaksiyoner, bilinçaltında nostaljik ama her şeye rağmen bu üçlüye hayran bir harmanlama görülebilir. Video deneyiminin bilim kurgulardan en belirgin farkı da, reaksiyonerliğin analitik olmayla kırıldığı noktada açığa çıkıyor olmasıdır.

Deneysel patikalara ortak olan bir nokta da, eleştirel yaklaşımın düşünsel kaynaklarında yatar: Bunlar, "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı" makalesi ile Benjamin, "Radyo Üzerine Bir Deneme" ile Brecht ve "Devletin İdeolojik Aygıtları" adlı ünlü makalesi ile de Althusser'dir. Dee Dee Halleck bir makalesinde bu eleştirel çizgiyi takip ederek medya üzerinde onu oluşturanlar tarafından sürdürülen kontrolü tartışır (Halleck, 1991). Medyanın kurucuları, teknoloji kullanımının geliştirilmesi yoluyla ona hakim olan askeriye, devlet ve şirketlerdir. Teknik olanaklar hiçbir vakit, herkesin kullanımına açık olamamış, kontrollü ve kullanım tarzının da belirlendiği formlarda halkın kullanımına sunulmuştur. Bu sunuş içinde, araç ve teknolojiyle girilecek ilişki biçimi, bunun olası geleneklerini de beraberinde sunmuştur. Mesela fotoğraf makinalarının kapasite ve fiyat biçimlendirilmesi; aile tipi fotoğraf makinalarının piyasaya sürümü; bunların kullanım kılavuzlarında, alınan makinanın aile toplantılarını, turistik gezi anılarını çekmek üzere tasarlanmış bir alet olduğunun vurgulanması gibi. Halbuki Brecht'in radyo için tartıştığı teknik olanaklılık, video ve elektronik bilgisayar ortamı için çok daha güçlü bir şekilde mevcuttur. Halleck, videonun ve bilgisayar ortamının insanların pasif alıcılar olmaktansa, aktif üretici, katılımcı olabilecekleri alanlar olduklarının altını çizer. Bunun pratikte böyle olmaması algı, alıcılık ve izleyici davranışları ile bunun karşısındaki kamusal, ortak alanların ve alternatif ortak alanların oluşturulabilmesi için katılan ve üreten bireyler ve topluluklar tartışmasını ön plana çıkarır.

Yukarıda anılan makalelerdeki bağlantı takip edildiğinde, Amerikan video deneyiminin kültürel, politik ve estetik kimliğinin toplayıcı şemsiyesinin kimliği ortaya çıkar. Bu şemsiyenin altında ise genişlik aralığı oldukça yüksek bir çoğulluk yaşamaktadır. Videoyu elektronik boya fırçası olarak gören sanatçılardan, elektronik kalem, daktilo olarak görenlere kadar uzanır. "Medya bizi almaz ise

biz kendimiz haber olur, medyaya gireriz" diyen Ant Farm Grubu, 1975 yılında, sokakta televizyon ekranlarından oluşturdukları duvarı kayıt yapan kameralar ile donatılmış arabalarıyla yıkıp, ekranların patlayıp yanmasına neden olurlar; televizyon kanalları da onları çeker. Haberi ve kendi çekimlerini birleştirdikleri çalışmalarına da 'medya yangını' adını verirler. Ant Farm'ın dışında, TVTV, Deep Dish TV, Paper Tiger Television gibi pek çok alternatif haber grupları var. Medyaya dahil olmayı ve orada var olmayı amaçlayan, pasif izleyiciliğe karşı kendi haberini oluşturabilen, aktif gruplar olarak ortaya çıkan ve sansüre karşı mücadele eden politik kanallardır bunlar. Televizyonların evlerde bir mobilya gibi kullanılmasını mizah unsuru yaparak ilk video yerleştirme oyunlarına başlayan June Nam Paik gibi, aracın kendisinin günlük yaşam içindeki yerini, yaşamak, üretmek ve izlemek sorularını irdeleyen sanatçılar, aracın ses ve görüntü özellikleri üzerinde denemeler yapan formalistler bulunur.

Yalnız Amerikan Video deneyimi, ortak bir sorunla karşılaşır: Üretilenlerin diğer insanlara ulaştırılması ortak bir sorundur ve hemen hemen her video sanatçısı müzelerde, galerilerde, sanat evlerinde sergilenmekten hoşlanmamaktadır. Seyirci kitleleri çok sınırlı da olsa, geriye bir tek yaşamla iç içe gibi görünen alternatif haber kanalları kalmaktadır. Yine de bütün bu sorunlara ve kısa geçmişine rağmen bir direnme ve aktif alternatifler üretme tarihi diye de bakabiliriz bu deneyimlere. Ve sorunları, sorunsalları, Halleck'in de dikkatimizi çektiği gibi, ekonomi politiği ve ideolojik örüntüleri ile de olsa, kamusal alana, toplumsal ortaklığımıza yönelik çalışma örnekleri olarak almalıyız bu kısa geçmişi. Henüz mekanın ve zamanın egemenliği ve deneyimi kendini doğurtamadıysa da video deneyimini yurtaşların bilgi edinme, kanı ve düşünce oluşturma ve iletişim hakları üzerine bir mücadele ve kendi medyalarını oluşturmada azımsanmayacak bir deneyim ve örnek olarak görebiliriz. Bütün bu çabalar medyada farklı seslerin, farklı ilişkilerin var olabilmesini sağlamaya yönelmiştir. Sorun medyaya kabulü, geçişi gerçekleştirmek, ilişkilerin çoğul çeşitliliğini taşımak, iletişimde Brecht'in vurguladığı karşılıklı iletişimi sağlamak ve kendini seslendirmek; kendi sesini ve bakışını diğerlerinin ortak deneyimine sunmaktır. Bu prensipler ayrıcalıkların ve başkalarının seni temsil etmesinin karşısında oluşturulabilecek alternatiflerin ön koşuludur. En azından klasik burjuva kamusal alanına ve aydınlanmacı saflık dayatmasına bir alternatifin mümkün olabileceği düşünülür. Çünkü, aksi takdirde, modern, sisli kent ortamlarında, demokrasinin, yüzyüzeliğin ortadan kalktığı sanayi toplumlarında, 'Ne olduğu belirsiz kitleleri' adam edecek; bireyleştirecek, özel, müteşebbis ruhlara dönüştürecek, bilgi ve tecrübe sahiplerince (bilgiye, onun otoritesine ve tecrübe edinebilme ayrıcalığına sahip olabilenlerce) aydınlatılacak, demokrasinin yaşayabilmesi için tartışmanın, münazaranın yaşamasına ve gelişmenin devam etmesine olanak sağlayacak aydınlanmacı proje, idealist,

doğrusal tarih anlayışıyla anlatır ve temsil eder. Yüzyılımızın kitleler, demokrasi, kültür, medya ve kamusal alan tartışmalarının ortak paydasını bu aydınlanmacı proje çizer. İster kitleler sevimli algılansın, ister çoğulluklar tanınsın, ister susturulup bastırılsın, bu böyledir. Söz hakkı aslında temsil edilebilme hakkıdır: Seni yok saymıyorum, seni tanıyorum, ama sen kendi sesinle konuşacak kadar, kendini ifade edebilecek kadar iyi yetiştirilmedin; ben senin de öykülerini anlatır, şarkılarını senin için istek parçalarına katarım diyen projenin gülümseyen yüzüdür bu. İnsanların medyanın içindeki o araçların kullanım bilgisine ve ilişkilerine ulaşabilmeleri ve aynı aracın farklı kullanım biçimlerinin var edilmesine ilişkin mücadeleli bir süreci yaşamlarıyla ilişkilendirerek denemeleri gerekmektedir. Yeni biçim ve üsluplar buradan doğabilir; farklı öyküler, farklı anlatımlar böylesi bir sürekli deneme sürecinin içinden çıkabilir.

Videoyu kullanan pek çok sanatçı ve muhalif grup ve kişiler, öncelikle medya eleştirisi, sessizliğin sesini, kamera karelerinden kaçan bakışları, kale alınmamış, bastırılmış olanın sözünü metropolitan bir gerilla savaşı taktiği ile toplumsal alana çıkarmak amacıyla üretime geçtiler. Videonun elektronik formatı şiirsel bir estetiğe, serbest çağrışıma, türler bileşkesine, doğrusal olmayan anlatıma izin vermektedir. Kluge'nin dediği gibi film yapımcısı sansürü düşünmek zorundadır, ama seyircinin kafasında sansür olmayabilir; tabii eğer kendi denetimindeki sansüre isyan ederse. Video, iç ses ya da iç filmin daha özgürce üretilebilmesine olanak tanıyan bir araç olabilir.[6] Kluge bu noktalarda video çalışanları ile ortak çıkışa sahiptir. Ancak Kluge'yi videonun diğer üreticilerinden ayıran önemli özellik, onun videoyu kendine bir ifade aracı olarak seçmeyip, medya mücadelesinde kullandığı bir araç olarak görmesinde yatar. Bu nedenle çalışmaları 'video sanatı' içinde değerlendirilse de, videolarının televizyonda sergileniyor olması sanatçılar tarafından eleştirilere neden olabilmektedir. Oysa alternatif kamusal alanın üretilebilirliği için verilen geniş mücadele ufkunda önemli bir muharebe alanı olarak televizyonu seçen Kluge için video, kendi üretimine uygun bir format olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Üretim deneyiminin, araç gereçlerinden ve ortaya çıkardığı ürünlerden ayrı ölçülemez oluşu üzerine çalışmalar

"Yurtdışından mekan çekimlerinden dönerken, meşhur bir film yönetmeni hayatının çalışmasının tehdit edilir gibi göründüğü bir anda, ölümden sonra bir hayat varmışcasına—bu hayatı garanti altına almak için— Üçüncü

6 Burada, Kluge'nin 'seyircinin kafasındaki film' dediği 'iç film' Bakhtin'de ve Benjamin'deki 'iç konuşma' kavramını, Stephan Heath, Paul Willeman ve Philip Rosen tarafından geliştirilmiş tartışmalardaki 'iç konuşma' ve 'iç film' kavramlarıyla karşılaştırmalı okumak anlamlı olacaktır.

> Dünyalı 110 çocuğa babalık etmeye karar vermişti. Bu ulusların alt düzeylerinde, girişim başarısızlığa uğradı."[7]

"*Afrikalı veya Ölümcül Sonlu Aşk*," "*Madam Butterfly*," "*Eiffel Kulesi, King Kong ve Beyaz Kadın*," Alexander Kluge'nin bir televizyon kanalında yayınlanan, Zehn vor elf (Ondan On bire) adlı kültürel programından bölüm başlıklarıdır. Kluge'nin 'kültürel pencereler' demeyi tercih ettiği bu program, haftada bir kez yarım saat yayınlanıyor. Program anonsu şöyle devam etmekte:

> "Bu anahtar nosyon 19 yüzyılın pek çok operasının altında yatar. Batılı erkek egzotik yabancı kadına tutulur ve Theodor Adorno'nun analizinde belirttiği gibi, onları ayartır ve sonra yurda döner. Egzotik kadınlar bu aşktan ölürler. Operalar bu ölümcül son üzerinde ısrar ederler. Adorno, Halevy'nin Musevi'sinden, Mayerbeer'in Afrikalı'sından, Puccini'nin Madam Butterfly'ından, Wagner'in Kundary'sinden (Parcifal'den), egzotik Carmen'den, Talihin Kudreti'ndeki İnka oğuldan, yeryüzü ruhu Lulu'dan bahseder. Bunlara Quo Vadis'deki köle Helen'i, Rüzgar Gibi Geçti'yi Soğuk Melek'i ve diğerlerini ekleyebiliriz." (aktaran Koch, 1990, 81).

Kluge ısrarla tarihin düşen meleklerinin, 'Üçüncü Dünya'nın kadınlarının, sömürgeciliğin 110 piçinin ve güçlü 'dramatik operanın ciddiliği'ndeki 'azad edilmiş heyecanlar'ın bize uzak mesafelerden gelmekte olduğunu söyler. Kluge'nin açtığı görüntü alanında sinemanın ilk dönemi; Lumiére'den Millies'e, Griffith'den Lubitch'e görüntüler, boş sinema perdelerinin, Alman opera evlerinin salonlarının görüntüleri üzerinde akmaya başlar; elektronik görüntülerle, suluboya manzara resimleri, çizgi roman çizimleri ile kendi eski filmlerinden görüntüler karışır; yan yana gelir ve üst üste biner. Bu alan, anlatımı desteklemeyecek şekilde akmakta olan parçacıklardan mürekkep, minyatür pencerelerin içinden döküldüğü bir penceredir. Miriam Hansen'a göre, birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiği belirsiz, anlatımın akmasını sürdüren bu pencereler artık seyircinin hafızasında kalabilecek olana direnirler. Bu pencereler ve minyatür parçacıklar, tıpkı birer bohça gibi, serbest çağrışımlara olanak verecek ve hatırlanmayı bekleyen yeni alanlara açılırlar. Bu pencereler alternatif kamusal alanın üretiminin olanağı haline gelirler: "Bu, yeni öykülerin durmakta olduğu yerdir" (Hansen, 1990, 104).[8]

"*Eiffel Kulesi, King Kong ve Beyaz Kadın*," eski çekim referanslarından hayalet gemi görüntüleri ile başlar. Kluge için hayalet gemi Uçan Hollandalı'yı çağrıştırır;

---

7 Alexander Kluge'nin televizyon için yaptığı programlardan "Afrikalı veya Ölümcül Sonlu Aşk" bölümünde Saine Trooger'in anonsu. İngilizce yazılı olan alıntı için bakınız: Gertrud Koch, "Alexander Kluge's Phantom of the Opera," *New German Critique*, Sayı 49, Kış 1990, 81.

8 Miriam Hansen'in çevirdiği ve yayına hazırladığı, Alexander Kluge küpürleri: "Kluge On Opera, Film and Feelings," *New German Critique*, Sayı 49, Kış 1990, 104.

Fransızca başlığı olan *"Le vaisseau fantome"* 19. yüzyıl operasının prensibini özetler (Hansen, 1990, 102). Hayalet gemi, Trans Atlantik, bütün tarihsel anlamlarıyla karanlık sularda yol alır. Bu film alıntısı eğer Lumiere çekimlerinden değilse, büyük bir ihtimalle Porter'ın Avrupa Serisi'nden olmalı.[9] Ses bandında hayalet geminin uzaklardan gelen siren sesleri vardır. Bu görüntü elektronik görüntülere, video görüntülerine, dairesel bir ritimde ve akışta bindirilmiş animasyon hayvan görüntülerine bağlanır; görüntüler sürekli değişerek akar. Ses bandında vals devam eder. Hanry sirkini gösterir çizimler, film ara başlığında: "Valslerden 11 derleme"; 19. yüzyıl manzara resimleri, insan figürleri üzerine video görüntüleri ve dinozorlar manzara resimleri üzerine işlenerek verilir. Dinozorlar ayrıca Adorno'nun deyimiyle bir daha gelişemeyecek olan 18. yüzyıl opera formatını anımsatır (Hansen, 1990, 137). Fotoğraf karelerinde askerler, generaller, Birinci Dünya Savaşı, demiryolları, modernizmin o zamanlarına ait görüntüler biribirini izler. Fotoğraflar ve resimler yan yana King Kong çizgileri ile örtüşür; ilk bilim kurgu öyküleri, Cyclon çizgileri, çizgi romanlar art arda verilir. Kahramanlar, ihanetler, zaferler; birileri Eiffel Kulesini çalmaktadır. "Toplumsal denizde her şey akmakta ve burada hiçbir sabit duruş mümkün değil. Yine de her yedi yılda bir karaya ulaşmaya teşebbüs edilmekte." Eiffel Kulesi Japon resimlerinin üstünden uçarken vals çalmaya devam eder. Bilgisayar tasarımı imgeler toprağa değerken, şeytani güçlerin yenilgiye uğradıklarını okuruz: "FIN." Oysa görüntü akışı durmaz, bu videoda bir sona bağlanmaz. Sonu ve başı olmayan ve anlatımsal olmayan bu anlatım, açılan ve kapanan pencerelerden ve tarihin içinde yıkımla patlamaların yer değiştirdiği hafıza zarflarını (bohçalarını) taşıyarak serbestçe dolanan minyatür parçacıklardan oluşmuştur. Sayısız malzemeye tekabül eder bu gösteri. Tıpkı Kluge'nin kendi filmlerinde olduğu gibi, bize ilk dönemlerindeki sinemayı hatırlatır. Farklı türlerin ve tarzların bileşkesi bir anlatım. Metinlerarası bağımlılığın yarattığı anlatıma bağlı kalmamayı getiren bir açıklığın yaratılması olarak değerlendirebiliriz bu çalışmaları. Bir tür uçları çağrışımlara açık bırakılmış metinlerarası örgülerin 'yap çatı' (*intertextual bricolage*) da diyebiliriz. Günlük yaşamın ve toplu deneyimlerin çözülüp, açılıp, yeniden düzenlendiği bir akış halidir söz konusu olan. Hansen'a göre, Kluge'nin erken sinema deneyimini çağrıştıran radikal bir tavırla yapılmış türler karışımı, tarih ve anlatım arasında yeni tanzimler getirmekle kalmaz, izleyeni kamusalla mahrem arasındaki geleneksel ayırımı sorgulamaya çağırır (Hansen, 1988: 193).[10]

---

9 Türkiyede'ki arşivlerde bunu bulmak mümkün mü bilemiyorum; ama transatlantiğin New York-Southampton seferi arşivlerde vardır. Ayrıca bkz. Charles Musser, "The Travel Genre in 1903-1904 Movin Towards Fictional Narrative," *Early Cinema: Space, Frame, Narrative*, der. Thomas Elsaesser, London: BFI, 1990, 126.

10 Burada sözünü ettiğimiz 'tür karışımını' (genre crossing) Jameson'ın 'türsel süreksizlik' kategorisiyle (generic discontinuities) karşılaştırmak anlamlı olabilir. bkz. F. Jameson, "Çokuluslu

Kluge'de anlatım, dünyanın bütün akarsularının boşaldığı bir denizdeki dalgalar, akıntılar ve gelgitler gibi yapılanmıştır. Bu anlatım karşısında seyirci zorlanır. Kluge, daha önce filmlerinden de bilindiği gibi, kültürel söylemin natüralize edilmiş kodlarını kabullenmeyi inatla reddeder. Filmlerine bakıldığında onu Brecht'in mirasçısı olarak değerlendirirler, ama onun Brecht tarzı üzerine geliştirilen ve kanon karşıtlığına (karşı bir külliyata) gönderme yapan film teorisine de bir tür aykırılığı vardır sanki. Miriam Hansen bu yorumu 1970'lerdeki *Screen* dergisinde gelişen baskın, anlatımsal ve yanılsamacı sinemanın semiyolojik eleştirisi ve çok net konmayan 'biçimin politiği'ne dayalı duruş alışı düşünerek yapıyor. Hansen'e göre *Screen* dergisi etrafında gelişen film teorisinin Rus formalistlerinden erken Barthes ve Kristeva'ya uzanan bir çeşit modernist estetik içine Brecht 'dersleri'ni kaynaştırma eğilimine ait karşıt kanonun en belirgin örneğini Godard oluşturuyor. Hansen, Godard'ın başı çektiği, mesafe koymanın ve kendini yansıtmanın metinsel delilinin en önemli ölçüt olduğu bu karşıt kanonun Oshima, Straub ve Hulliyet, Fassbinder, Sirk'i dahil edecek, ama Kluge'yi asla dahil etmeyecek kadar Katolik olduğunu söylemektedir. Çünkü, diyor Hansen, Kluge'deki mesafe koyma stratejileri, kaçınılmaz olarak, büyüleniş anlarıyla ve didaktik safiyetçiliğe işaret eden performansın, estetik maddeciliği ve ses/imge ilişkisinin potansiyel olarak mesafe koymanın etiğini çözüşü ile karmaşık bir hal alır. Kluge'de büyülenme ile mesafe koyuş pek çok karşılıklı ilişki katlarında sürekli yer değiştirir (Hansen, 1985, 20). Jameson ise Kluge'nin estetiğinin post-Brechtvari olmaktan ziyade, kararlı bir şekilde post-Benjaminvari olduğunu ileri sürerken, Kluge'deki görüntü sıçramalarına, imaj ve ses parçacıklarına gönderme yapar (Jameson, 1988, 152). Jameson'a göre, Kluge'nin Adorno ile olan uzun süreli birlikteliğine rağmen, bu minyatür pencerelerden ve ard arda gelen parçalardan oluşmuş üslubu, Benjamin'in muhteşem parçalardan oluşmuş *Pasajlar Yapıtı*'nın (Passagen-Werk) mirasçısı olduğunu gösterir. Parçaların imaj sıçramaları, Benjamin'in 'diyalektik kümelenmeler'i ya da Pound'un ideogramları gibi montajlara benzer. Jameson'a göre bu estetik ayrıca otoritenin yer ve biçim değiştirdiği, hâlâ bir okuma egzersizi gibi, bir eğitim, birliktelik ve pedagojinin hakim olduğu başka bir dil ortaya çıkarır. Kanona ait olmayan bir dildir bu. Jameson, Kluge ve Negt'in bu aykırı dille bir tür Alman geleneğini takip ederek felsefi dilin saflığını yeniden oluşturma eğiliminde olduklarını ileri sürer (Jameson, 1988). İçinde gerçeği taşıyan ham malzemeden bir harita çıkarmak ve kodları dönüştürmek çabasıdır bu.

Madam Butterfly'da Kluge bizi Avrupa'nın bütün rıhtımlarına ve Madam Butterfly gibi pek çok kadının birilerini beklediği, savaşın, sömürgecilik ve emperyalizmin limanlarına doğru bir yolculuğa çıkarmaktadır. Videonun ekranında sessiz

Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı," *Kültür ve Toplum*, Sayı 1, Kasım 1995, 39-63.

ve sakin Japon bahçeleri, küçük bir bahçedeki küçük su pompası, sarkaç sallandıkça akmakta olan su, video pencerelerinden boş sinema salonunun perdesinde, opera salonunun sahnesinde ve hatta sahne gerisinde oynamaktadır. İmgeler gözlerimizin önünden bir Ozu filminin sükunetiyle akmaktadır. Alışılmadık olan, seyirlik olarak 'öteki'nin mekan ve zamanla ilişki tarzıdır. Bu ilişki kolektif seyirciye açılmaktadır. Tabii ticari bir televizyon kanalında geç saatte yayınlanan 'tuhaf' videoların kolektif seyircisinden ne kadar söz edebiliriz bilemiyorum. Burada ilişkiyi karmaşıklaştıran pek çok farklı konum söz konusu çünkü. Üç ayrı araçtan söz etmekteyiz: film, televizyon, video. Ve yine, üç ayrı ilişkiden: sinema salonu, kolektif seyir ve kamusal mekan ilişkisi; özerkliği, üretkenliği sorgulanmakta olan, mahrem olan özel mekan, evde yaşanan televizyon ilişkisi; ve kolektiften özerk bireye ya da seçilmiş çoğulluğa değişebilen video. Kluge'nin bu video programlarının televizyonda yayınına baktığımızda farklı araç ve ilişkiler iç içedir; ama, seyircinin pozisyonu ve üretilen 'haleler' değişmektedir. Benjamin nasıl filmin 'hale'nin ayrışıp çözülmesini hızlandırdığını ifade etmişse, Kluge de bu gerçeği hiperbolik olarak gözlemler. Klasik 'hale' erirken, sinema, film ve seyircisi arasında belirgin bir yeni ilişki ile yeni bir 'hale'li deneyim biçimi ortaya çıkmaktadır. Bu ilişki seyircinin kafasındaki filmle, yani 'iç filmle,' oynamakta olan film arasındaki yapısal hısımlıkla oluşur. Hansen, 'hale'nin Benjamin'in deneyim kuramının can alıcı unsuru olduğunu ve bu açıdan Kluge'nin Habermas ve Marleen Stoessel gibi Benjamin'i izlediğini düşünür. Haleli deneyim kavramı karşılıklı durum, öznelerarası ilişki ve zamansal bağlantı üzerinde durur. Kluge'ye göre perdedeki görüntü ile seyircinin çağrışım akışı arasındaki karşılıklı duruş, bir filmin alternatif kamusal alan için kullanım değerinin ölçütü olur: Film ya onu izleyenin ihtiyaçlarını, algısını ve arzularını kullanır, ya da bunların özerk hareketini, ayarlanışını ve öz güvenilirliğini cesaretlendirir. Tabii ki bu karşılıklı duruşun bir üçüncü duruşa, yani öteki seyirciye, kolektif izleyiciye, kamusal mekan olarak salona ihtiyacı vardır. Hansen bu üçüncü duruma ilişkin şöyle der: Seyirci; soyut seyirci kavramı, metinsel olarak kayıt edilmiş özne (ya da sanayinin tüketici hedefi) ile ampirik seyreden kişi ve onu somut deneyimi arasında salınır (Hansen, 1988, 185). Sinema salonunda film seyretmek, 'kamusal' (publicum) vurgu anlamında kamusal alan oluşumuna dayanır. Ama, yukarıda da belirttiğimiz gibi, ilişkileri daha farklı olan video deneyimine nazaran televizyon, Mutman'ın dediği gibi, günümüz medyasının baskın elemanı olarak, bir araç olmaktan öte bir bağlama dönüştüğü noktada (Mutman, 1995), Kluge'nin yöntemi alternatif kamusal alan için mümkün olabilir bir alternatif ilişki açabilir mi? Kluge bu karşılıklı duruş içinde seyircinin potansiyel olarak her zaman taşıdığı bastırılmış 'iç filmlerin' içerdiği tecrübe izlerinin üretici potansiyelini şöyle tartışır:

"Egonun ve kontrol ettiklerinin derinliklerinde kendine yer edinmiş bu belirgin izler (*Einzelspuren*), bir filmdeki bazı izlere tekabül eder... İnsanlardaki kendine has bir ulvi karmaşıklık ve filmdekine has olan, bütün ütopya ufku için hem tehlikeyi hem de duyumsal fırsatı aynı zamanda sunar." (alıntılayan Hansen, 1988, 95).

Kluge ve Negt, Adorno ve Benjamin geleneğini takip ederek deneyimin diyalektik ilişkisi üzerinde durmaktadırlar. Bu anlamda deneyim toplumsal ihtimaller ve birlikteliklerle bireysel algılama arasında; bilinçle bilinçsizlik arasında düzenleyici ilişkileri ve bağlantıları görme kapasitesi olan; umudun ve hafızanın çatışan anlıksallıklarının matriksidir. Madam Butterfly'da da bu yüzden farklı malzeme, bir türler bileşkesi içinde, anıların, kırgınlıkların, bastırılmışlıkların, umut ve hayallerin minyatür görüntüleri, tıpkı diğer videolardaki gibi diğer türden görüntülerle yer değiştirir; üst üste gelip çakışır. Radyoya iyice yaklaşmış bir adam ve bazen bir oğlan çocuğu operalar dinliyor: Carmen, Tosca, Othello vd...

"7 Nisan 1945, saat gece on bir. *Aida* yayınlanmakta, galiba Roma radyosunda. Biz babamın yatak odasında ışıklı cam panelinde yabancı istasyonları gösteren kahverengi tahta mobilyalı radyonun önünde oturmakta ve hışırtılı gizemli müziği dinlemekteyiz." (aktaran Hansen, 1990, 93).

Bütün deneyimlerimizi ondan kazandığımız ve ona geri verdiğimiz ve her şeyin ona doğru akmakta olduğu bu deniz, içinde bir durumu sürgit elimizde tutamasak da, sonsuz ufuklarda ve derinliklerde, dalgaların üstünü örttüğü ve sonra kat kat açıldığı deneyim denizidir. Kluge'ye göre aslında bu denizde birer denizaltı olmamız gerekirken, daha çok kamusal–mahrem ayrımının, kamusal alanın ve toplumsallıklarımızın yüzeyinde yüzmekteyiz (aktaran Hansen 1990, 104-105).

Mahmut Mutman'ın televizyon üzerine tartışmasında belirtiği gibi: Kamera bir argümandır: gözün kendini dilden ve düşünceden kurtardığı iddiasıdır. Halbuki açılar seçilir, mesafe ve ışık ayarlanır, stüdyoda kurgu yapılır; kısacası görüntü çekilmez, yapılır, üretilir: "Televizyonda gördüğümüz resim değil, anlatımdır" (Mutman, 1995, 43). Temsil etme, bu anlatımsal projenin olmazsa olmaz aracıdır ve anlatı içinde kurumsallaşmıştır. Bu yüzden kaybolmuş, bastırılmış ve hiç denenmemişin bakışı ve sesi farklı ve yeni, hatta izleri kaybolmuş ses ve görüntü düzenlemeleri ve formlarına ihtiyaç duymaktayız. Amerikan ve İngiliz sinema çalışmaları erken dönem sinemanın anlatımsal, doğrusal olmayan ve temsile dayanmayan özelliklerini bu bağlamda tartışmaya açtılar. Miriam Hansen ve Alexander Kluge de sinemanın bu ilk döneminin kamusal alanından söz etmektedirler. Yine 60'lı yılların daha önce sözünü ettiğimiz Avrupa avangardları, video art çalışmaları, devrimci ve politik sinemalar, anlatım açısından sürekli

deneysel bir araştırma içinde oldular. Şiirsel ve sözel dilin bu deneysel arayışlarda anlatıya ve kuramsal düzyazıya karşı kullanıldığını görürüz.

Kluge, 'seyirciyi bir gerçek üzerinde çalışmaya kışkırtacak farklı formlar ve farklı aktarımlar'dan söz eder. Medyaya karşı açık ve deneysel bir tavır, kamusal alan modelini yeniden şekillendirmeyi gerekli kılacaktır. Polan, Negt ve Kluge'nin aydının rolü üzerinde, nesnenin içindeki bilgiyi entelektüelin akılla bulup çıkaracağı Habermasçı bir tarzdan ziyade, o belirgin gerçeğin değil de, gerçeklerden bir gerçeğin uyarılmayla üretilen bilgi ilişkisi tarzını seçtiklerini söylemektedir (1993). Habermas ise, devrimci burjuva değerlerin evrenselliğine dayanarak, erken burjuva medyasının kurumlaşmaya başlamasının hikayesini ve onun felsefi ve hukuki teorileştirilmesini önerir. Jameson, Kluge ve Negt'in Habermas'tan farkının sınıfsal bir eleştiriyle başladığına işaret eder. Kamusal alan üzerindeki tekel, burjuvazinin kamu kavramına ilişkin yüklediği işlev ve bundan türeyen kurumsallıklar hep sınıfsaldır (1988, 156). Habermas'ta bulunmayan ve geniş bir toplumsal ufuğa tekabül eden deneyim kavramı hem kamusal alan içinde mümkün kılınabilecek, güvence altına alınabilecek, hem de o ufku genişletecek bir şeydir. Bu nedenle de, der Kluge, "direniş potansiyelinin saklı olduğu üretim alanına bakmalıyız... Karşıt kamusal alan bir 'yirminci yüzyıl kavramıdır ve yalnızca şimdi karşıt kamusal alanlar yaratılabilir" İşçi sınıfının karşıt kamusal alanının potansiyel ifadeleri on dokuzuncu yüzyıldan beri giderek bürokratikleşen parti ve sendikaların altında erimiş ve burjuva kamusal alanı tarafından ele geçirilmiştir. Böylece de, Kluge'ye göre, kamusal alanın işçi sınıfının elinden alınan üretim araçlarından biri olduğunu söylemek mümkündür (Liebman, 1988, 43).

Kluge çözülen toplumsallığın içinde hem kamusalın hem de mahremin alanlarının cılızlaştığını, hatta dumura uğradığını söyler. Bu süreç içinde kamusal alanda bir çoğullaşma da oluşmaktadır. Bu da bizi bir yönüyle bağıran ve birbirini anlamayan kamusal alanlar kakofonisine götürür. Kluge neredeyse her şey için bir tane kamusal alan oluştuğuna ve bu açıdan Babil'e benzediğimize işaret eder. Böylece evrensel bir dar alancılık oluşmaktadır. Ama Kluge'ye göre bu durum aynı zamanda yeni bir kamusal alan inşa edebilme açısından olanaklar da taşımaktadır; çünkü bu kamular arasında geleneksel olanın dışında başka koalisyonlar mümkündür ve Babil kulesindeki mücadele bu nedenle acil ve yenidir. Eğer kamusal alan, Aronowitz'in dediği gibi gökyüzünde efsaneleştirilmiş bir kasaba meydanı değilse, böyle olmayacaksa...

KAYNAKÇA

Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İst.: Birikim Y., 1978.

Stanley Aronowitz, "Is a Democracy Possible? The Decline of the Public in the American Debate," Bruce Robbins, 1993, 75-92.

Walter Benjamin, (1973), "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction," *Illuminations*, Fontana. (Türkçesi: W. Benjamin, "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı," *Pasajlar*, çev. A. Cemal, İst.: YKY, 1992, 45-76.)

Bertolt Brecht, "The Radio as an Apparatus of Communication," *Brecht on Theatre*, der. ve çev. John Willett, NY: Methuen, 1964, 51-53.

Guy Debord, *Society of Spectacle*, Detroit: Black and Red, 1983.

Jürgen Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere*, çev: T. Burger, Cambridge: MIT Press, 1991.

Dee Dee Halleck, "Watch Out Dick Tracy! Popular Video in the Wake of the Exxon Valdez," *Techno Culture*, eds. Penly; Ross, Minneapolis: UMP., 1991, 211-229.

Miriam Hansen , (1985), "The Stubborn Discourse: History and Story-Telling in the Films of Alexander Kluge," *Persistence of Vision*, Sayı 2, Sonbahar 1985, 19-29.

Miriam Hansen, "Reinventing the Nickelodeon: Notes on Kluge and Early Cinema," *October*, Sayı 46, Sonbahar 1988.

Miriam Hansen, *Babel & Babylon: Spectatorship in American Silent Film*, Cambridge: Harvard UP, 1991.

Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991.

Andreas Huyssen, "An Anaytic Storyteller in the Course of Time," *October*, Sayı 46, Sonbahar 1988, 118-128.

Fredric Jameson, "On Negt and Kluge," *October*, Sayı 46, Sonbahar 1988.

Stuart Liebman, "Interview with Alexander Kluge: On German Cinema Art, Enlightenment and the Public Sphere," *October*, no: 46 Sonbahar 1988, 23-59.

Mahmut Mutman, "Televizyonu Nasıl Sorgulamalı?", *Toplum ve Bilim*, Sayı 67, Güz 1995, 26-71.

Oskar Negt; Alexander Kluge, "Kamusal Alan ve Deneyim," çev A. Doğukan, *Defter*, Nisan-Temmuz, Sayı 16, 1991, 65-76.

Oskar Negt; Alexander Kluge, *The Public Sphere and the Experience*, Minnesota Press, 1992.

Dana Polan, "The Publics Fear; or, Media as Monster in Habermas, Negt and Kluge," *Phantom Public Sphere*, ed. Bruce Robbins, Minneapolis: Minnesota P., 1993, 33-41.

Bruce Robbins, "Introduction: The Public as Phantom," *Phantom Public Sphere*, ed. Bruce Robbins, Minneapolis: Minnesota P., 1993.

Martha Rosler, "Video: Shedding the Utopian Moment," *Illuminating Video: An Essential Guide to Video Art*, ed. D. Hall; S. J. Fifer, New York: Aperture Foundation, 1990, 31-50.

Michael Sorkin (ed.), *Variations on a Theme Park: The New City and the End of Public Space*, New York: Hill; Wang, 1992.

48
ABD'de Alternatif Medya

İLANA NAVARO

Akademik dünyada alternatif medya üzerine kuramlar geliştirilir. Ama bu kuramların ve tartışmaların pratiğe nasıl geçirilebileceği, yani alternatif medya üretiminin kendisi başlıbaşına farklı bir sorun alanı olarak ortaya kalır. Egemen basın ve televizyonların ürettikleri anlamların oldukça sık eleştirilmesine rağmen, bu tür eleştiriler genellikle teorik düzeydedir. Bu yazıda, Amerika'da alternatif medya alanında deneyimlerimden yola çıkarak, medyanın geleneksel üretim tavrına alternatifler sunan farklı yöntemleri aktarmak istiyorum. Amacım, Amerikan deneyimini Türkiye'de ulaşılması gereken bir hedef olarak göstermek değil. Amerika'da hayata geçirilen alternatif medya yaklaşımlarına örnekler göstermek, oradaki deneyimlerimi paylaşmak ve böylece fikir genişlemesi ve yaratıcılık için bir kaynak oluşturmak.

New York'ta üç yıl boyunca çalışmış olduğum Media Network (Medya Şebekesi) kuruluşu, kâr amaçlı olmayan bir kurum. Kar gütmemek, 'gönüllü' çalışmak anlamına gelmiyor; sadece, şirketin kâr etmek amacıyla çalışmadığını gösteriyor. Media Network'ün başlıca amacı, toplumun içine sinmiş belirli değerleri sorgulayan filmciler, izleyiciler ve alternatif medya ile ilgilenen tüm insanlar için kamusal bir alan oluşturmak.

Burada alternatif medyadan ne kastettiğimi biraz daha açıklamak istiyorum. Alternatif medya, önceliği ticari amaç olmayan film ve video üretimine dayanır. Çoğunlukla kısıtlı bir bütçeyle gerçekleştirilen medyanın yapılış amacında kişisel, toplumsal ya da politik anlam taşıyan bir mesaj vardır. Geleneksel film piyasası anlam yüklü olan prodüksiyonlara genelde kapalı olmasına rağmen, Amerika'da 'alternatif medya,' yani ticari olmayan medya piyasası nispeten gelişmiş durumda.

Alternatif medya, egemen medyada duymaya alışık olmadığımız tarzda toplumu sorgulayıcı fikir ve görüntülere yer verir. Sessiz kalana ses verir, bir şekilde 'yok' sayılanın var olduğunu kanıtlar. James Curran'ın anlattığı gibi, radikal demokratik geleneğin ideolojisini pratiğe geçirerek 'toplumda ortaya çıkan güç dengesizliklerini gidermek için' çabalar (1994: 218). Sadece bir kavramı ortaya atmakla kalmaz, o fikri farklı yollardan farklı kitlelere ulaştırmanın yollarını da arar. Dolayısıyla sadece prodüksiyon yapmaz, dağıtım ve eğitim süreçlerini de içerir.

Alternatif medya piyasasının bu tanımları içinde farklı roller üstlenen pek çok kurum var. Benim çalıştığım Media Network, tüm bu kurumları—prodüksiyondan dağıtıma, proje tasarımından medya eğitimi ve alternatif medya meraklısı ve çalışanlarına dek—bir çatı altında toplamaya çalışır. En büyük projesi, sosyal içerikli film ve video projelerine mali destek bulmaya yardımcı olmak, ayrıca da özel sektör veya devlet tarafından bu projelere bağışlanan paranın yöneti-

mini üstlenmektir. Böylece, filmciler Media Network'ün aracılığıyla mali destekçileri, mali destekçiler ise Media Network'ün çatısı altındaki film ya da video projelerini tanıma fırsatı bulurlar. Media Network, bu aracılığı komisyon karşılığı yapar ve yılda 300'ün üzerinde film ve video projesine hizmet sağlar.

Media Network'ün ikinci önemli projesi medya seminerleri düzenlemektir. Örneğin, "AIDS'e bakış" adlı seminerde, video aracıyla AIDS'e yönelik korkular, önyargılar, yaşam süreçleri ve sorunlar izleyicilerle birlikte konuşulur. Peki bu nasıl gerçekleştiriliyor? Media Network'ün medya seminercileri, New York Sağlık Bakanlığının mali desteğiyle, New York'un özel ya da devlete ait tüm sağlık kurumlarına teker teker gidip günlük video seminerleri düzenlerler. Başta sosyal çalışmacılar olmak üzere hemşire, hastabakıcı, doktor ve diğer tüm hastane çalışanları, Bakanlığın çoğunlukla zorunlu kıldığı bu seminerlere katılıyorlar. Seminerlerde, AIDS'in çağrıştırdığı cinsellik ve ölüm konuları hakkında, video kullanarak hastalarla iletişim kurmaları öğretiliyor (Bunun hakkında daha ayrıntılı bilgiyi aşağıda AIDS altbaşlığı altında açıkladım). Media Network'ün pek yakında yürürlüğe girmesi beklenen bir diğer semineri, "Irkçılığa Bakış." Bu seminere NorthStar Fund adlı eğitim ve sosyal değişime katkıda bulunmasıyla tanınan özel bir vakıf mali destek veriyor (Bu seminerle ilgili ayrıntılı bilgiyi de Irkçılık altbaşlığı altında bulabilirsiniz). Dolayısıyla, her bir projenin mali desteği için farklı bir kuruma başvurmak gerekiyor. Genel Müdür'ün en önemli işi Media Network'ün farklı projelerine mali destek sağlamak. Media Network'te toplam 5 kişi çalışıyor.

Media Network'ün önemli bir projesi de mevsimlik çıkan ***ImMEDIAte Impact*** (Anında Etki) adlı bir dergi yayınlamak. Media Network'teki yıllarım sırasında ***ImMEDIAte Impact***'ın editörlüğü ve medya seminerlerinin koordinasyonuyla görevliydim. "Medya ve sosyal değişim" altbaşlığı altında, ***ImMEDIAte Impact*** dergisinin her sayısı farklı bir toplumsal konuyu (ırkçılık, AIDS, kadın, eşcinsellik, çevre, gençlik...) medya bakış açısıyla ele alır. Egemen medya bu konulara nasıl yaklaşıyor? Alternatif medyanın bu konulara bakış açıları nedir? Bu konularda hangi film ve videolar yapılıyor? Bu videolar nerede ve nasıl görülebilir, nasıl kullanılabilir, kime nasıl ulaştırılabilir, gösterilebilir? ***ImMEDIAte Impact***, tüm bu sorulara yanıtlar arar, bu konuda fikir sahipleri arasında iletişim kurar, böylece sosyal değişimi mümkün kılmaya çalışır. Örneğin bir eğitmen, öğrencilerine Amerika'daki ırkçılık ve kimlik arayışıyla ilgili bir video göstermek istediğinde, ***İmMEDİAte İmpact***'ten yararlanıp hangi filmi nerede arayacağını, kaça kiralayıp nerede gösterebileceğini bulabilir. Bir film yapımcısı gerçekleştirmekte olduğu filmi ne tür izleyicilere ulaştırabileceğini yine ***ImMEDIAte İmpact***'ten takip edebilir.

Alternatif Medya Kuruluşları

Amerika'daki alternatif medya üretimini ***ImMEDIAte Impact*** dergisinin içeriğine odaklanarak tanıtmadan önce, Amerika'da alternatif medya programlarının genel olarak nasıl üretildiği ve dağıtıldığına ilişkin bilgilerimi sunmak istiyorum.

Alternatif medya programları başta Public Access Television (Kamusal Televizyon) kanalıyla yayınlanır. Public Access Televizyonları, özel bir şahsa ait olmayan yerel televizyon kanalları olarak, televizyon programı yapan, ya da yapmak isteyen herkese açık bir şebekedir. Şöyle ki, fikrini televizyon kanalıyla serbestçe söylemek isteyen her şahıs, kendi yerleşim bölgesindeki Public Access Televizyonu kanalıyla bunu bedava olarak yapabilir. Public Access ticari amaçlı olmayan bir kuruluştur. Bu nedenle Public Access'te reklam filmi de gösterilemez. Public Access'in amacı, özellikle topluma ait, egemen medya kanallarına doğrudan ulaşamayan halka ait bir televizyon kanalı olmaktır. Sözlerini geleneksel medyada söyleyemeyen, sesleri marjinalleştirilmiş olanların kamusal alana katılmalarına zemin hazırlamaya yönelmiştir. Bu demokratik televizyon kanalında, her kitleden, her türlü fikre sahip yapımcılar, programlarını sunabiliyorlar. Kanalların yalnızca programın verileceği saat konusunda söz hakkı oluyor. Eğer program, yerleşim bölgesine göre belli bir sayının üstünde bir imza kampanyasıyla protesto edilirse, yayından çıkartılabiliyor. Bu televizyonlar, değişik vakıflardan ve demokrasiyi savunan şahıslardan elde ettikleri gelirle varlıklarını sürdürebiliyorlar. Bunlara rağmen, kısıtlama olmadan her türlü yaklaşıma yer vermek amacıyla kurulmuş bu medyada, bir bakıyorsunuz, örneğin, porno filmi yapımcılarının sayısı, sosyal içerikli programcılarınkini aşabiliyor.

Diğer yayın kanalları arasında Public Broadcasting System de (Kamusal Yayın Sistemi) var. 1960'larda kurulan bu televizyon kanalı Public Access televizyonlarından çok daha farklı; çünkü, PBS'te yayın yapabilmek için belli yayın programı standartlarına uymanız gerekiyor. PBS sadece kendi tanımları çerçevesinde eğitim programlarına yer veriyor. Örneğin halkın çoğunluğunun zevkine aldırmadan bol miktarda klasik müzik programları var (aslında bir nevi TRT gibi klasik ve statükocu bir politika güdüyor). Yani halkın temsilcisi olduğunu iddia ederken, belli bir kamusal kültür tarzını yeğleyen, bunu yaparken de halkın sesine yeteri kadar kulak vermeyen bir politika.

Alternatif medya kuruluşları, kâr amaçlı olmayan kuruluşlar olarak gelirlerini özel vakıf ve şirketlerden temin ediyorlar. Kâr amaçlı olmaması servislerinin bedava olması anlamına gelmiyor, sadece masrafların karşılanması anlamına geliyor. Ama birçok kuruluş, asgari masrafla çalışıyor. Örneğin, Paper Tiger Television (Kağıttan Kaplan TV) adlı bir kuruluş bu konuda iyi bir örnek oluşturabilir. Paper Tiger, medyanın nasıl işlediğini, büyük medya kuruluşlarının toplumsal olayları ne şekilde saptırarak yansıttıklarını konu eden televizyon programları hazırlıyor, yayınlıyor, ayrıca da bunları satıyor. New York'un Greenwich köyünde külüstür bir ofisi olan; ve iki kamera, bir montaj odası ve gönüllü çalışan yaklaşık 15 üyesi bulunan bu kanalın, başka bir maddi olanağı yok. Buna rağmen alternatif medya denince akla ilk gelen kuruluşlardan. Aynı şekilde Deep Dish Television (Derin Çanak TV), alternatif medyacıların videolarını dizi programlar haline getirerek Public Access Televizyonlarında yayınlanmasını sağlayan bir diğer kuruluş. Deep Dish Televizyonu, parasal zorluk çekse de,

Amerika çapında farklı seslere kulak veren ender kuruluşlardan biri.

Yukarıda anlattığım geniş ölçekli kamusal yayın yapan kuruluşlar dışında, alternatif medya programı üreten ve dağıtan çeşitli başka kuruluşlar da var. Bunlar, örneğin Women Make Movies (Kadınlar Film Yapıyor) gibi özelleşmiş konularda çalışan kurumlardan, Media Network gibi bu kurumların ürettiği programları toparlayan ve topluma erişmesini sağlayan kuruluşlara dek geniş bir yelpaze oluşturuyor. Amerika'daki alternatif medyanın en sık işlediği, öne çıkardığı bazı konuları aşağıda başlıklar halinde anlatmaya çalıştım. (Aslında tabii konu ve sorun yelpazesi daha geniş: örneğin, cinsiyetçilik, cinsellik, Üçüncü Dünya sineması, etnik kimlik, çevre, yeni iletişim teknolojileri, çocuklar...).

Irkçılık

Irkçılık konusunda medya nasıl kullanılabilir? Medya Network'ün düzenlediği "Irkçılığa Bakış" konulu seminerlerin yöneticisi olan Lillian Jimenez bu soruya şöyle yanıt veriyor:

> "Irkçılık, iktidar ilişkilerinin ırk çerçevesinde haklı çıkarılmasıdır. 'Irkçılığa Bakış' seminerlerinde bu konuyu tartışmaya çalışıyoruz. İktidar ilişkileri medyaya ne şekilde yansıyor, kendini nasıl ifade ediyor, nasıl yenileniyor, nasıl tekrarlanıyor? Ticari medya, alternatif medya, reklamlar ve belgeseller, alt-üst, hakimiyet ve bağımlılık ilişkilerini çok açık bir şekilde sergilerler. Ekran, bize bu alt-üst ilişkileriyle özdeşleşme, onlara katılma, onları reddetme imkanları sağlar. Irkçılık düşünce tarzımızın, düşüncelerimize göre hareketlerimizin, başkalarına karşı davranışlarımızın, kendi kendimizi algılamamızın içine sinmiştir. Bu istilacı, sinsi değeri açıkça telaffuz etmek çok zordur. Ancak bu değerleri ekranda izlemek zihinsel açıklık kazandırıyor. Seminerlerde, bu değerlerle haşir neşir olduğumuzun bilincini geliştirmek istiyoruz. Bunu gerçekleştirmek oldukça zor, ama başarıldığında çözümleyici bir etkisi var. Irkçılığı kimsenin alışık olmadığı bir tarzda—kişisel ve toplumsal olarak—deşifre etmeye çalışıyoruz. Bu kimilerini oldukça tehdit ediyor, çünkü aşırı derecede yönünü şaşırtıcı olabiliyor... Irkçılıkla ilgili konuları konuşmaya toplum önemli ölçüde direniyor. Bu direnç kendini farklı şekillerde gösteriyor: kızgınlık, düşmanlık, karmaşıklık, utanç, büyük acı, öfke, şiddet... Bu duyguları olumlu bir şekle sokmak oldukça zor."

Lillian Jimenez, bu seminerleri sürekli kişisel boyuta indirerek yönetiyor. Seminerlerde herkes, kendi hayatında ırkçılıktan dolayı aşağılandığı veya bir başkasına karşı kendini ırkçı hissettiği anları paylaştıktan sonra, medyayı izlerken satır aralarından ırk konusunda aldığı mesajlar ile bağlantı kuruyor.

Irkçılık konularını tartışmak her ne kadar zor olsa da, alternatif medyanın en çok üzerinde durduğu konulardan biri bu olsa gerek. Media Network'ün "Irkçılığa Bakış" seminerleri bu çalışmalardan sadece bir tanesi. Alternatif medya cemiyetinde birçok kurum, sadece geleneksel ırkçı bakış açısını dengelemek için Üçüncü Dünya ülkelerinden kişiler tarafından yapılmış

video ve filmlerin gerçekleştirilmesine ve dağıtılmasına kendini adamıştır. Bu kurumların amacı, James Curran'ın tanımına uyuyor: Radikal demokratik yaklaşım açısından demokratik bir medya sistemi için önkoşul, toplumdaki tüm gruplarının medyada temsil ediliyor olmasıdır (217). Örneğin Third World Newsreel (Üçüncü Dünya Haberi), yüzlerce başlıktan oluşan video ve film kolleksiyonunu üniversite ve eğitim kurumlarına pazarlıyor. Not Channel Zero (Sıfırıncı Kanal Değil), birkaç videocunun oluşturduğu kolektif bir kurum, siyahların ve Latin Amerikalıların sorunlarını konu alan programlar üretiyor ve yayınlıyor.

Bu şekliyle alternatif medya, her zaman eleştirdiği geleneksel, egemen medyaya film ve videolarla karşılık verir, onları izler, deşifre eder ve bu bilgiyi farklı kesimlere ulaştırarak yaygınlaştırır. Irkçılık konusunda yapılmış ve dağıtılan bazı film, video, ve kurumların listesi yanda verilmiştir.

Irkçılık üzerine film örnekleri:

Üzerinde Durduğum Bu Nehir
David Appleby, Allison Graham, Steven Ross
56 dakika, 1993
1968'in olaylı geçen iki ayı, yerel bir grevi Sivil Haklar Hareketine dönüştürür. Bu arada, tarihin bazı güçleri Martin Luther King Jr.'un ölümünü engelleyemez.
Dağıtım: California Newsreel

İyi Olun Çocuklarım
47 dakika, 1992
Christine Chang
New York'a göç etmiş Koreli bir ailenin her bir üyesi, Amerika'daki hayatın nasıl olması gerektiği hakkında farklı fikirlere sahiptir. Bu film, göç etmiş toplumların sorunlarına değinir—ırkçılık, cinsiyetçilik, ve Uzakdoğuluların Amerikan medyasındaki imajları gibi...
Dağıtım: Women Make Movies

Siyahlar ve Yahudiler: Gerçekten Düşmanlar mı?
30 dakika, 1992
Educational Video Center öğrencileri
Lise öğrencileri, Brooklyn, New York'ta Siyahlar ve Yahudiler arasındaki anlaşmazlığın köklerini araştırıyor ve şimdiye kadar aşılmış bazı engelleri gözler önüne seriyorlar.
Dağıtım: Educational Video Center

Etnik Terimler
56 dakika, 1987
Marlon Riggs
Bu belgesel, tarihi olarak beyazların siyahların ezilmesini meşrulaştırmak için kullandıkları bazı söylemleri inceliyor.
Dağıtım: California Newsreel

Karara El Koyun
54 dakika, 1992
Liz Canner ve Julia Meltzer
Rodney King'in polis tarafından dövülüp, polisin yeterli cezalandırılmamasının ardından çıkan ayaklanmaları inceliyor. Tarihsel olarak Los Angeles'ta polis baskısı, ayaklanmanın anlamı, ve ayaklanmadan sonraki günler...
Dağıtım: Canner ve Meltzer

Bir Renk Meselesi
58 dakika, 1992
Kathe Sandler
Bu film, siyah cemaati içinde renk bilincini inceliyor; siyahların, çok yönlü kimlik, imaj ve önyargı konularını içselleştirmelerini konu alıyor.
Dağıtım: California Newsreel

Xbuçuk: Malcolm X'in Meşruiyeti
40 dakika, 1993
Not Channel Zero
Ölümünden 30 yıl sonra, Malcolm X'in mesajları hakkındaki polemik sürüyor. Bu video, medyanın Malcolm X imajını nasıl kullandığını ve "X" sembolünün bugünkü gençlik için anlamını inceliyor.
Dağıtım: Third World Newsreel

Homofobi (Eşcinsellik Korkusu)

Laura Flanders'ın sözleri, homofobiyle mücadele ederken, cinsel kimliğin açıkça dillendirilmesinin politik bir

tavır olarak ele alındığını gösteriyor: "Heteroseksüel toplumda, herkes, aksini belirtmediği sürece heteroseksüel sayılır. Yani eşcinsel olarak var olmak, bunu açıkca belirtmekle çok yakından ilişkili. Ancak sözle toplumun tabularını kırabildiğinden, eşcinsel kimlik politik bir mesaj içerir. Bir mesaj vermeye çalışmaz, kendi başına zaten bir mesajdır. İnsan hakları avukatı Nan Hunter'ın da yazdığı gibi, 'Gizli olarak eşcinsel olmak dururken açıkça eşcinsel olmak bir sembol olmanın ötesinde, bir davacı olmaktır' demektir. 1950'lerden günümüze, devletin cinsellik hakkındaki kuralları da her zaman cinselliği sözle ifade etmek üzerine kurulmuştur."

Amerikan toplumunda da, bizde olduğu gibi, eşcinsellik bulaşıcı bir hastalık ve sapıklık olarak yorumlanıyor. 'Sapıkların toplumu sapıtması' düşüncesiyle, eşcinsellerin kendi özel hayatlarındaki seçimlerini sadece ifade etmelerinin bile tüm toplumu tehdit ettiği düşünülmekte. Bu konuda video veya film yapmak ve homofobinin getirdiği zorlukları çeşitli ortamlarda göstermek, insanların duyarlılığını arttırmakta yarar sağlıyor. Homofobiyi işlediğimiz bir Immediate Impact'in sayısında eşcinsellerle ilgili 40'tan fazla video'yu, konularını özetleyerek toparladık. Eşcinsel gençlik, askerlikte eşcinsellik, Rusya'da, Latin Amerika'da, Uzakdoğu'da, Ortadoğu'da eşcinseller hakkında olan bu kısa belgeseller ve kısa dramatik filmlerden bazı örnekler yanda sunulmuştur.

Homofobiyle mücadelede film örnekleri:

Çünkü Bu Aşk
28 dakika, 1993
Shulee Ong

Farklı ırk ve etnik kökenlerden hayatlarını birleştiren 5 eşcinsel çiftin profili.
Dağıtım: Filmakers' Library

Gelenek
28 dakika, 1993
Greg Sax

Bu film, California'da işe başvururken cinsel tercih belirtmeyi zorunlu kılan bir yasayı protesto eden eşcinsellerin savaşımını anlatıyor.
Dağıtım: Greg Sax

Eşcinsel Gençler
56 dakika, 1993
Joan Jubela

Birbirlerinden çok farklı beş genç, eşcinsellerden oldukça korkulan bir toplumda kimliklerine sahip çıkma süreçlerini anlatıyorlar. Aile, din, cinsel roller, baskı, intihar ve korkuyu işleyen çok kişisel bir belgesel.
Dağıtım: Joan Jubela (212) 226-2462

Kiev Blue
28 dakika, 1993, Heather McDonald

Yakın tarihe kadar Rusya'da eşcinsel olmak yasalara aykırıydı. Eşcinsel ve lezbiyen Ruslar, hayatları, korkuları, ve polis tacizi, aile baskısı ile ilgili tecrübelerini anlatıyorlar.
Dağıtım: Filmakers' Library

L is for the way you look
24 dakika, 1991
Jean Carlomusto

Lezbiyen tarihine bir bakış. Medyada lezbiyenlerin imajı ve tarih boyunca lezbiyenlerin tarihe yazılmaları ve tarihten silinmeleri hakkında bir tartışma.
Dağıtım: Women Make Movies

Seks ve Sandinistalar
25 dakika, 1991
Lucinda Bdoadbent

Nikaraguali lezbiyen ve eşçinseller devrim hakkındaki görüşlerini paylaşıyorlar. Devrim sırasında eşcinsel olmayı anlatıyorlar.
Dağıtım: Women Make Movies

Bu bir atıftır
24 dakika, 1993
Jan Balfour Films

Sevgilisini kaybeden bir eşcinselin yası, bu yasını paylaşamamasıyla artar. Film, eşcinsel ilişkileri bile görmezlikten gelen toplumun, ölümün ardında kalanların da hislerini görmezlikten geldiğini anlatıyor.

Dağıtım: Filmakers' Library

AIDS

AIDS'in varlığının bile ilk kez medyadan öğrenildiği düşünülürse, medyanın AIDS hakkındaki önyargıları yaratma ve değiştirmeye yönelik gücünün ne denli büyük olduğu gözümüzün önüne gelebilir. Amerika'daki alternatif medya dünyası AIDS konusundaki mücadelesinde, esas olarak AIDS'in sadece 'marjinal' kitlelerin (eşcinseller, Afrikalılar, vb.) problemi değil, herkesin problemi olduğunu öne sürdü. AIDS savaşımcıları AIDS'in bir sağlık sorunu olmanın da ötesinde, bir toplumsal problem olduğunu; çünkü, bütün diğer öldürücü hastalıklardan farklı olarak eğitimle engellenebilme ve durdurulabilme şansına sahip olduğunu istikrarlı bir şekilde savundular. AIDS'in maalesef yeteri kadar durdurulamaması, toplumun çok sade ve basit gibi duran, ama çok zor kırılan bazı tabuları aşamadığını gösterdi.

Media Network'ün bu konuda çok önemli bir projesi, "Seeing Through AIDS," (AIDS'i Keşfetmek), insanlara AIDS ile savaşmak için medyayı nasıl kullanabileceklerini öğretmeyi amaçlıyordu: AIDS'le ilgili yapılmış yüzlerce videoyu hastane ve sağlık kurumlarına sokmak, sağlık görevlilerine medya aracılığıyla AIDS eğitimi vermek ve yine medya vasıtasıyla bu eğitimi aktarabilmeleri için eğitim sağlamak. AIDS'in çok kişisel sorunlara değinen bir hastalık olduğunu bu seminerler sayesinde daha açıkça izleme imkanı buldum. Örneğin, isteklerini açıkça dile getirmekte zorlanan bir yapıya sahip kişilerin, dile getirmenin ayıp olduğunu öğrenmiş ve buna inanan kişilerin, birlikte olacakları kişiden prezervatif takmasını istemekte son derece zorlandıkları sürekli ortaya çıktı. İzlediğim önemli noktalardan biri de şuydu: Çoğumuz, AIDS'in nasıl bulaştığını teknik olarak bildiğimiz halde, cinsellik konusu çok anlamla yüklü ve konuşulması zor bir konu olduğundan, konuşmaya yeltenmemenin çok daha kolay olduğunu düşünebiliriz. Burada ekran bize önemli bir alternatif sunar: Cinselliği konuşmanın çok ayıp olarak karşılandığı toplumumuzda, televizyon ya da videodan cinselliği izlemek, bize başkalarıyla özdeşleşme olanağı tanır. Utanıp sıkılmadan, ekrandaki karakterler sayesinde bilgilenip, onlarla bir şekilde dert paylaşırken konuşmak, yüz yüze doğrudan konuşmaktan daha etkili olabilir.

AIDS medyasının bir emsalsiz katkısı daha oldu. AIDS'le savaşım, aynı zamanda eşcinselliğin de kendi sesini duyurabilmesi için bir alan oluşturdu. Örneğin, Media Network'teki çalışmalarımızda, homofobiyle mücadele projesinde derlediğimiz videoların bazılarını "AIDS'e Bakış" seminerlerinde de kullandık. Bu videoları seminerlerde kullandığımızda, AIDS'den korunmak için en etken olan prezervatifi çoğu insan hâlâ bir doğum kontrol aracı olarak gördüklerinden, bazı eşcinsellerin aklına prezervatif kullanmanın gelmediğini gördük. Ayrıca, zaten kendini 'eşcinsel' olarak tanımlamayıp da eşcinsel ilişkiye giren kadınlara ve erkeklere de hitap etmek gerekiyordu. Ekrandaki bazı film karakterlerine bağlandığımız gibi,

bu videolarda eşcinsellerin günlük hayatlarını, aşk ve iş ortamlarını izlemek, eşcinsel olmayanlar için insani bir bağ olabiliyor.

"AIDS'i Keşfetmek" projesinde medyanın rolü büyüktü. AIDS ile ilgili drama ya da belgeseller gösterildi, gösterim ortasında durduruldu, samimi bir tartışma ortamı yaratıldı. Bugün New York'taki Sağlık Bakanlığı hastane çalışanlarının bu seminerlere gitmesini zorunlu kılıyor ve tüm masraflarını üstleniyor. Seminerlere zorla gelen hastane görevlileri, aslında hastalarının yanı sıra kendileri hakkında da konuşma fırsatı bulduklarından, seminerler 'zorunlu bir görev' olmaktan çıkıyor. AIDS ile ilgili videolar, bu sayede farklı kitlelerden izleyicilere ulaşmış oluyor. Medya, aktif ve gözle görülür bir şekilde toplumu bilinçlendirmede rol oynuyor.

Gençlik ve Eğitim

Lise çağındaki gençlere medya teorisi ve video kursları veren Educational Video Center (Eğitimci Video Merkezi) yöneticisi Steve Goodman, 20 yılı aşkın bir süredir, medyanın gençlerin daha fazla kontrolünde olması için çabalıyor. Geleneksel ve ticari amaçlı medyanın en büyük kitle hedefinin gençler olduğunu savunan Goodman, gençlerin medya tüketicisi ve üreticisi olarak medya'daki 'gençlik' imajına nasıl cevap verdiklerini ***ImMEDIAte Impact***'in bir sayısında şöyle anlattı:

"Gençler gittikçe medyayı kendi ellerine alıyorlar—okullarda, kamu kuruluşlarında, medya derneklerinde, videoyu geleneksel medyaya cevap vermek için kullanıyorlar. Geleneksel medyanın gençlerin dünya görüşünü ve yaratıcılıklarını etkilediği kesin, hatta bu etki yüzünden gençlerin tarz olarak tamamen 'kopya' denebilecek eserler ürettikleri de doğru. Ancak diğer yandan, gençlerin kendi özgün seslerini duyurdukları alanlar var. Gençler pasif izleyici değil, hatta yetişkinler kadar üretken ve oldukça aktif bir şekilde medyaya yanıt veriyorlar. İngiliz Kültürel Çalışmaları yazarlarından Stuart Hall'un yazdığı gibi, 'Hepimiz sürekli olarak kültürel alışveriş, direniş ve kabullenme savaşımı veriyoruz.' Bugünkü gençlik medya hareketinin tarihi 1960'ların gençlik hareketine kadar uzanır. 1968'de Sony'nin siyah-beyaz video kameraları çıkınca, savaş karşıtı, özgürlükçü öğrenci akımları hemen bunlardan yararlanmaya başladı. Bu hareket, direnişçi bir basın oluşturmak için, medyayı, yani yeni iletişim teknolojisini kullandı. 1971'de Gerilla Televizyonu'nun bastığı bir kitapta şöyle yazar: 'Video makineleri öğrencilerin kendi bilgilerini üretmelerine yarar. Elde taşınabilen video kameraları öylesine öğretici olabilir ki, okulun öğreteceklerini de aşar'."

Steve Goodman'ın yöneticisi olduğu Educational Video Center, okul sonrası lise öğrencilerine video prodüksiyonu, belgesel, ve medya dersleri veren bir kuruluş. Devlet okulundaki öğretmenlere de videonun sınıflarda bilinç arttırmak için nasıl kullanılabileceği hakkında seminerler düzenliyor. Öğrenciler haftada 4 gün merkeze gelip kamera tekniğinden montaja kadar medya aracını kullanmayı öğreniyorlar. Bu arada grup olarak kendi seçtikleri bir konu hakkında belgesel hazırlıyorlar. Öğrencilerin seçtiği konular, kendi yaşamlarının parçası olan konular: uyuşturucu, seks, cinsel roller, ırkçılık... Örneğin, medya New

York'ta siyahlarla Yahudiler arasındaki çatışmalardan bahsederken, iki genç arkadaş (biri siyah, diğeri Yahudi) birlikte bir video yapıyor, ve arkadaşlık adına çok sade bir mesajı yaşıtlarıyla paylaşmış oluyorlar. Yetişkinlerin belki de yapmaya hiçbir zaman yeltenmediği, 'önemsiz' gördüğü, dostluk gibi temel insani olguları tekrar toplumla hatırlatabiliyorlar.

Medya teknolojisini kullanarak söz sahibi olan gençlerin özgüveni de gelişme imkanı buluyor. Böylece, olumsuz yönde gençleri etkilemesiyle bilinen medya, özgüven geliştirici olumlu bir araç oluveriyor. Educational Video Center gibi aslında çok basit bir amacı olan bir merkez, yüzlerce olanağı kısıtlı gence eğitim ve özgüven sağlıyor. Gençlerin kendi başlarına yapmış oldukları videolarla başka gençleri heveslendiriyor ve üretken bir gençliğin doğmasına yardımcı oluyor. Gençler tarafından tasarlanmış ve yapılmış bazı videolar yanda listelenmiştir.

Gençlik üzerine film örnekleri:

Dostlar Arasında
26 dakika, 1990
Severo Perez
Monica ve Gloria iki ortaokul öğrencisidirler. Okulu kırmak, alkol, uyuşturucu, seks gibi alışkantıklarla tanışırlar. Bu arada Monica, yalnız annesinin AIDS'li olduğunu öğrenince, hayat seçimleriyle yüzleşmek zorunda kalır.

Küba: Gelecek Nesil İçin bir Sınav
60 dakika, 1993
Gail Dolgin ve Vincent Franco
Kübalı gençlerin gözüyle Küba'nın geleceğine bir bakış. 1959 devriminden sonra doğan genç kuşaklar, ülkelerindeki ekonomik krize çözüm bulmakta zorlandıklarını anlatıyorlar.
Dağıtım: Vincete Franco (510) 548-6521

Okulu Bırakmak/Okula Dönmek
16 dakika, 1993
Educational Video Center öğrencileri
Geleneksel bir okulu bırakmış bir öğrenci, sonradan gittiği alternatif okulu anlatıyor. Geleneksel okulun başarısını kısıtladığı öğrenci, alternatif okulda başarılı oluyor.
Dağıtım: Educational Video Center

Her şey Hâlâ Bizim Elimizde: 1960'lı Yıllarda Gençlerin Örgütlenmesi
14 dakika, 1993
Youth Unlimited
Bu video, Vietnam savaşı direnişinden, Siyah ve Latin Amerikalıların özgürlük savaşımından, alternatif eğitim hareketine kadar, 60'lı yıllarda kullanılan taktiklerin 90'lı yılların gençliğine öğretebileceklerini anlatıyor.
Dağıtım: Youth Unlimited

Doğmamış Çocuğa Sorular
6 dakika, 1993
Tiyuana Williams
Bu şiirsel videoda 18 yaşındaki hamile yönetmen, doğacak çocuğunun bakış açısıyla geleceğe sorular sorar.
Dağıtım: Rise and Shine Productions

Bugün Bana, Yarın Sana
27 dakika, 1993
Harlen McKosato
Bu video, 28 yaşında ve AIDS'li bir Kızılderili genç kadının tüm Amerika'yı dolaşarak Kızılderili gençleri AIDS konusunda bilinçlendirmesini anlatıyor.
Dağıtım: United National Indian Tribal Youth

Sanat Dedikleri Bu!
30 dakika, 1993
Educational Video Center öğrencileri
Bir modern sanat müzesine giden lise öğrencileri, sosyal içerikli, toplumu sorgulayan çeşitte sanatın, sadece müze gezen kesime hitap etmediğini ve etmemesi gerektiğini anlatıyorlar.
Dağıtım: Educational Video Center

Bu çeşit demokratik medya anlayışının Türkiye'de pratiğe geçirilmesi her ne kadar zor gözükse de, bu

örnekler pratik anlamda pek çok idealin istikrarlı bir çabayla sonuç alabildiğinin kanıtı. Türkiye'de daha demokratik bir sisteme geçerken, medyayı hem bir araç, hem de bir amaç olarak kullanabiliriz. Çünkü alternatif medyanın tek varoluş nedeni medyanın olumlu bir yönde kullanılabileceğine dair inançtan kaynaklanır.

Üçüncü Dünya Sinemasında Kimlik Arayışı

Alternatif medyanın bu konu üzerinde önemle durması, Amerika'da Üçüncü Dünya ülkelerinden gelen kişilerin kendilerini Amerikan kamuoyundaki siyah/beyaz ırk ve kültür polemiğinin içinde bulamamalarından kaynaklanıyor. Üçüncü Dünya sineması içinde, geleneksel Amerikan medyasının Üçüncü Dünyaya yaklaşımını sorgulayan bir tarz oluştu.

Sinema eleştirmeni Ella Shohat, Filistin asıllı sanatçı Mona Hatoum'un nasıl kimlik arayışını dile getirdiğini Üçüncü Dünya/Birinci Dünya sinemaları bağlamında çok açıkça vurguluyor. "Uzaklığın Ölçüsü," Filistinli sanatçı Mona Hatoum'un, 1980 başlarında Lübnan'da bir buluşma sonrası annesiyle kendi arasında yenilenen ilişkiyi konu alan deneysel bir yapıtı. Birkaç nesilden farklı hatıralar içeriyor: annenin eski Filistin hatıraları, Hatoum'un Lübnan'daki çocukluğu, Lübnan iç savaşı, filmci ile ablalarının Batı'ya dağılmaları... [1921'de "Şah"tan 1985'te "Benim Afrikam"a kadar sinema genelde Batı'da yaşayan Doğulu kadınlar yerine, Doğuda yaşayan Batılı kadınları göstermeyi tercih etmiştir.]

Yazarın Notu: Makale yazıldığından beri geçen süre zarfında bahsi geçen alternatif medya kuruluşlarından bazıları kapanmıştır, ancak ana dağıtımcılar daha güncel filmler ile geniş bir seçenek sunmaktadır.

Ana dağıtımcıların web adresleri şöyle: Third World Newsreel (www.twn.org), Women Make Movies (www.wmm.com), Educational Video Center (www.evc.org), California Newsreel (www.newsreel.org).

KAYNAKÇA

James Curran, "Kamusal bir Alan olarak Medyayı Yeniden Düşünmek," çev. S. İrvan. ***İLEF Yıllık '93***, Ankara, AÜ İLEF Yay., 1994, 215-243.

ImMEDIAte Impact sayıları, Media Network Y.

Libertad
Democracia
Justicia

49
Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı[1]

D. BEYBİN KEJANLIOĞLU

Son yıllarda medyayla ilgili çalışmalarda 'kamusal alan' patlaması yaşanıyor. Bazı kitapların isimlerini süslüyor (Dahlgren; Sparks, 1991; Dahlgren, 1995), bazı kitaplarda bu konuya özel bölümler ayrılıyor (Boyd-Barrett; Newbold, 1995; Stevenson, 1995; Webster, 1995), ve dergilerde birçok makaleye başlık oluyor—bu makaleye de olduğu gibi... Bu makalede amaç, medyayla bağlantılı konuları 'kamusal alan'la ilişkilendirmek değil; bu ilişkiyi çeşitli biçimlerde kurmuş olan birtakım çalışmaları az çok dizgesel bir biçimde özetlemek.[2] Özetlenecek çalışmalar kabaca iki ayrım içinde yer alacak. Bu çalışmaların bir kısmı, kamusal alan kavramını, medya endüstrisinin küresel boyutta yeniden yapılanması karşısında, devletten ve piyasa ekonomisinden bağımsız (bir) alan(lar) arayışı çerçevesinde gündeme getiriyor. Diğer bir kısmı ise, özgül bir kamusal alan olarak televizyondaki talk show programlarının çözümlenmesi çerçevesinde söylemsel boyutu öne çıkarıyor.[3] Bu çalışmalara geçmeden önce, 'kamusal alan'la ne kastedildiğine kısaca değinmekte yarar var.

---

1 Bütün iyi niyetiyle yazıyı anlaşılır kılma uğruna, uzun tümceleri bölme, 've'leri azaltma konusundaki ısrarlarının bir kısmını—yalnızca bir kısmını—ısrarla savuşturduğum, yine de her zamanki desteğini benden esirgemeyen Konuralp İren'e; Konuralp'in müdahalesinden sonra bile 've'lerin bolluğuyla boğuşan, bununla yetinmeyip virgüllere de özel bir ilgi gösteren Gülseren Aksop'a; birçok görüşüme ortak bulma hazzını bu yazıda da bana duyuran, eleştirileriyle yazının akışına katkıda bulunan ve son haliyle yazıyı bir kez daha okuyan Eser Köker'e; ilgilendiğimiz bazı konuların kesiştiğini—daha yeni—fark ettiğim, birikimini paylaşmaktan kaçınmayan, bu yazıya da el veren Sevda Alankuş Kural'a; her zamanki kışkırtıcı soruları ve yerinde uyarılarıyla bu yazının son haline gelmesine yardımcı olan Meral Özbek'e teşekkür ederim.

2 Bu yazının, İngilizce (daha çok İngiltere odaklı) literatür taramasına dayandığını şimdiden belirtmeliyim.

3 Kamusal alan kavramı etnik kimlikler, azınlık medyası gibi konularla ilişkili olarak 'dil ve kimlik' çerçevesinde de gündeme geliyor. Bkz. Corcoran 1994; Cormack 1994; Husband 1994. Tabii yalnızca azınlık dilleri-iletişim-kamusal alan demek de yetmiyor. "Bir iletişim ortamında aynı dili konuşanların arasında ANLAMA gerçekleşiyor mu? Nasıl?" sorularını da sormak gerek. Bu konuya ileride Habermas'ın yakın zamandaki yazıları çerçevesinde çok kısa olarak değinilecek. Ama bu sorular, ancak daha genel bir 'İletişim Çalışmaları' başlığı altında ele alınabilir—bu yazının kapsamını aşıyor. [Bu konuda bana kaynak sağlayan ve yukarıdaki yoruma katılan Sevda

'Kamusal Alan'

Habermas'ın 1964'te bir ansiklopedi makalesi biçiminde yazdığı "Kamusal Alan" yazısı, 1974'te *New German Critique*'de, 1979'da Armand Mattelart ve Seith Siegelaub'un *Communication and Class Struggle-1: Capitalism, Imperialism* derlemesinde İngilizce olarak yayınlanmasına karşın, (Almanya odaklı, Frankfurt Okulu'nun çalışmaları çerçevesindeki tartışmalar, örneğin *New German Critique*'deki bazı yazılar ve İngiltere kaynaklı birkaç çalışma dışında) medya çalışmalarından pek rağbet görmemişti.[4] Asıl patırtı, 1989'da; orijinali 1962 tarihli *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (KYD) kitabı İngilizce yayınlandıktan sonra koptu. Habermas bu kitabında, Avrupa'da (İngiltere, Fransa ve Almanya'da) 'burjuva kamusal alanı'nın 18. yüzyıldaki yükselişini ve 19. yüzyıldan itibaren çöküşünü anlatır. Bu anlamda, tarihsel bir çözümleme sunar. Ama bu anlatı, aynı zamanda, bir 'kamusal alan' ideali de çizmektedir.

Birçok önemli noktayı gözden kaçırma pahasına, kamusal alanın yapısal dönüşümünün öyküsü kısaca şöyle özetlenebilir:[5] Özel alan ile kamu otoritesinin birbirinden ayrıldığı bir dönemde (17. yüzyılın sonundan itibaren), bireylerin burjuva ve insan olarak, görece eşit biçimde, önce yazınsal konularda, sonra siyasal basının devreye girmesiyle toplumla ve devletle ilgili konularda serbestçe rasyonel-eleştirel tartışmalar yaptıkları, ilkece herkesçe erişilebilir kamusal alandan, devletin özel alana müdahale ettiği, toplumun da devlete nüfuzuyla toplumun 'yeniden feodalleştiği," özel-kamu ayrımının silindiği, reklamların ve halkla ilişkilerin yükseldiği bir dönemde (19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren), politik partilerin ve kitle iletişim araçlarının biçimlendirdiği (güdüp yönlendirilen 'kitle'den oluşan) 'görünüşteki' kamusal alana geçilir. Bu özet öyküde değişen toplumsal yapılar ve siyasal işlevler kadar 'kamu'nun da (önce 'bireyler,' sonra 'kitle' olarak) vurgulanması, Habermas'ın 'kamuoyu'na atfettiği merkezi rolden kaynaklanmaktadır. Ne de olsa Habermas (1979a: 198), 'kamusal alan'la, "her şeyden önce toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı (*realm*)..." kasteder.[6] Bu aynı zamanda 'kamusal alan'ın normatif

Alankuş Kural'a; her daim yaptığı sataşmalar arasında farkında olmadan beni bu konuda uyaran Erol Mutlu'ya teşekkür ederim.)

4 *New German Critique*'deki yazılara örnek olarak 'faşist kamusal alan'la ilgili ilginç bir yazı için bkz., Stollmann 1978. (Bu makaleyi öneren Erol Mutlu'ya teşekkür ederim.) Medya çalışmalarında kamusal alan kavramını gündeme getiren İngiliz akademisyenlerin yazıları için ise, bkz., Elliott 1982; Garnham 1986.

5 Bu derginin bütünüyle 'kamusal alan' konusundaki değerlendirmelere ayrılmasının ve temel metinlerin bu yazıyı öncelemesinin, böylesi bir basitleştirmeyi mazur gösterebileceğini umuyorum.

6 Habermas'ın 'Kamusal Alan' başlıklı ansiklopedi yazısının (1979), Türkçede üç ayrı çevirisi var (bkz. Referanslar). Buradaki alıntı, bu derginin bu sayısındaki Meral Özbek çevirisinden.

boyutudur. Kamuoyu, bağımsız ve eşit bireylerin katıldığı, kimsenin dışlanmadığı, rasyonel-eleştirel bir tartışma ortamında gelişir; *söyleme dayanan ve sonunda uylaşıma (consensus) varılan bir süreçtir*. Kamusal alan da, hem özel ekonomik çıkarlardan, hem de kamu otoritesinden özerk, böyle bir konuşma ve tartışma etkinliğinin alanıdır.

Yukarıda italik verilen tümce, Habermas'ın son yıllardaki çalışmalarında geliştirdiği ve neredeyse otuz yıl sonra kitabının yeni basımındaki yazısında belirttiği 'söylem merkezli kuramsal yaklaşım'dan devşirilerek eklenmiştir (Habermas, 1992: 448). Habermas (1979b), eleştirel bir kuramın başlangıç noktasını, aklın özgürleştirici boyutunun öne çıkarılmasını, modernitenin normatiflik sorununun çözümünü 'iletişimsel eylem'de, 'evrensel pragma bilgisi'nde arar. İletişimsel eylemlerin rasyonelliği, bir dizi geçerlilik iddiası temelinde kurulur. Başka bir deyişle, Habermas'a göre, her söz (konuşma) ediminde (*speech act*) bulunduğumuzda, rasyonel anlaşmayı (*agreement*) mümkün kılacak zorunlu ilkelere yaslanırız. Bunlar, eleştirilebilir geçerlilik iddialarıdır: 1. anlaşılabilirlik (*comprehensibility*); 2. hakikat (*truth*); 3. haklılık-doğruluk-uygunluk (*rightness-correctness-appropriateness*); ve 4. gerçeklik (dürüstlük)-içtenlik (*truthfulness-sincerity*). Söylem, pratikte, iletişimsel aklın ilkelerine uymasa da, iddiaların gerçekleşeceği bir 'ideal söz (konuşma) durumu'na ya da rasyonellikle temellenen bir uylaşıma ölçütler sağlayacak bir duruma başvurur. İdeal söz durumu, katılımcılara tartışma için eşit fırsat verildiği, tahakkümden bağımsız, ortaya çıkan uylaşımın basitçe 'daha iyi argümanın gücü'ne bağlı olduğu bir durumdur. Bu durum, ampirik olarak gerçeklenmek zorunda değildir; söylemdeki kaçınılmaz bir karşılıklı varsayma, mevcut söylemlerin değerlendirilebileceği rasyonel bir ölçüttür (Held ,1980: 345).

Habermas (1992: 430-8), KYD'ın yeni basımındaki yazısında, devlet ile toplum arasında yaptığı keskin ayrımın ve sosyal refah devleti döneminde bunların bütünleşmesi üzerine yaptığı değerlendirmenin kuramsal temellerini açıklar. Toplumu 'sistem' ve 'yaşamdünyası' olarak ele almasıyla bağlantılı olarak (Habermas, 1984) böylesi bütünselci yaklaşımdan çıkabilecek tek umut olan eleştirel kamusallığın, etkinlikleri yalnızca formel siyasal karar verme süreçlerine etki edebilecek kurumların içsel demokratikleşmesiyle gerçekleşebileceği iddiasıyla sonlanan görüşü artık değişmiştir. Habermas'a göre, karşılıklı anlamaya yönelik ve iletişimsel akla tabi 'yaşamdünyaları,' para ve iktidar gibi 'sistem bütünleştirici mekanizmalarla sömürgeleştirilmektedir.' Bunda başlıca rolü refah devleti oynamaktadır. Ancak, direniş sürmektedir. Direnişin sürdüğü ya da demokratikleşme talebinin yükseldiği yer, toplumsal hareketlerin eleştirel, rasyonel kanı oluşturdukları alandır ya da artık piyasa ekonomisi ilişkilerine göre tanımlanmayan, devlet ve ekonomi alanının dışındaki gönüllü birliklerin oluşturduğu 'sivil top-

lum'dur. Habermas (1992: 452) bu çerçevede, politik kamusal alanı, birbirini çapraz kesen en az iki süreçle tanımlar: "bir yanda meşru iktidarın iletişimsel oluşturumu-geliştirimi (*generation*), öte yanda kitle sadakatini, tüketici talebini ve sistemin gereklerine 'baş eğmeyi' (*compliance*) sağlamak için medya iktidarının güdüp yönlendirici yayılımı." Bu noktada, KAYD kitabının İngilizce yayınlanmasının ardından, toplum ve insan bilimlerindeki, özgül olarak da medya çalışmalarıyla ilgilenen akademisyenlerden gördüğü ilgiye geri dönülebilir. Kuşkusuz her çeviri kitap böylesi bir ilgi uyandırmıyor. Boyd-Barrett'e göre (1995: 231), Habermas'ın yaklaşımının etkililiğinin nedenlerinden biri, toplumsal bir sınıfın [burjuvazi] gündelik kültürüne ve medyayı kullanmasına verilen ağırlığın, yapıta sosyolojik bir otantiklik kazandırmasıdır. Ayrıca, bizzat Habermas'ın kendisinden, modernite, iletişim ve etik üzerine yazdıklarından ve bunları kamusal alan kavramıyla ilişkilendirmesinden kaynaklanan bir ilgiden de söz edilebilir. Bütün bu savlar bir yana, kitabın çevrildiği yıla bakmalı belki de. Ne de olsa 1989 yılı, Reagan ve Thatcher'ın öncülüğünde 'yeni-sağ'ın politikalarıyla kapitalist ideoloji ve pratiğin dünyaya yayılmışlığını; Sovyetler Birliği'nde *glasnost*'u izleyen dağılmayı ve Doğu Avrupa'da 'komünizm'in sonunu imliyor (Keane, 1995c: 27). Bir yandan da, toplumsal hareketlerin, kültürel kimlik çoğulluğunun getirdiği tartışmaların yoğunlaşmasını... Bu durumda 'kamusal alan,' küresel ölçekte yaşanan büyük değişimler karşısında, toplum kuramcılarının yön arayışları ve demokrasi tartışmaları için önemli bir anahtar sundu diyebiliriz. Medya çalışmaları toplumsal kuramlardan, medya da toplumsal kurum ve pratiklerden bağımsız olmadığına (Habermas eserleriyle tam da bunu örneklediğine) göre...

Kısacası, devletten ve piyasa ekonomisinden bağımsız kamusal alan(lar) düşüncesi, çağdaş radikal demokrasi kuramı açısından; toplumsal sorunların ve kimliklerin söylemsel olarak kurulması düşüncesi de, çağdaş kültür eleştirisi ve tabii yine demokrasi kuramı açısından oldukça önemli içgörüler sunuyor (bkz. Fraser, 1995: 287-8). Bu bağlamda, medya çalışmalarında kamusal alan kavramı, gerek medyanın yerel, ulusal, bölgesel ve uluslararası düzeylerde ekonomi politik yapılanması ve yeniden-yapılanmasının doğurguları (özellikle, kamu hizmeti yayıncılığının sorgulanması ve kamusal yayıncılık arayışları), gerekse medyada toplumsal anlamların üretilmesi ve yeniden-üretilmesi (özellikle, televizyondaki talk showların çözümlenmesi) çerçevesinde gündeme geliyor. Aşağıda iki kaba ayrım içinde özetlenecek çalışmalarda da görüleceği gibi, yalnızca anlatma kolaylığı sağlamak için böyle bir bölümlemeye gidildi; yoksa, ikisi de birbiriyle kesişiyor.

1. Kamu Hizmeti Yayıncılığının Yasını Tutmalı mı?

Kamu hizmeti yayıncılığı, genellikle bir kamu kuruluşu olarak örgütlenmiş yayın kurumunun, toplumdaki *herkesin eşit bir biçimde erişebildiği* yayınlarında,

haber verme, eğitme ve eğlendirme işlevlerine göre dengeli program türü dağılımı sunması ve politik konularda *tarafsızlığı ve dengeliliği* gözetmesidir (Kuhn, 1985: 4-5). İngiltere'de BBC'yle (British Broadcasting Corporation) ortaya çıkıp, farklı biçimlerde olsa da genel ilkeleri düzeyinde Batı Avrupa ve bazı Asya ülkelerine yayılan bu yayıncılık anlayışı, İngiltere'de refah devletinden önce kurumlaşmış olmasına karşın aşağıda değinilecek 'sosyal yurttaşlık' çerçevesinde değerlendirilebilir. Son on beş-yirmi yılda, sosyal hakları yok etmeye yönelen ekonomik politikalar ve gündeme getirilen kültürel çeşitlilik karşısında, sosyal yurttaşlık ifadesi yeniden tanımlanmaya çalışılmaktadır. 'Kamu'sal (devlet anlamında değil) olma iddiasındaki kamu hizmeti yayıncılığı da, aynı değişim sürecinde aşınmıştır. Bu aşınma karşısında da kamusal alan kavramını kullanarak, ya kamu hizmetini canlandırmaya çalışan ya da yeni bir 'kamusal yayıncılık'tan söz eden çalışmalar yeşermektedir. Bu çalışmaların bir kısmı uluslararası boyutu da dikkate almaktadır.

Yeni ekonomik politikaların öncüsü ABD'de ise, yayıncılık başlangıcından beri tecimsel anlayışın başatlığı üzerine kuruludur. Nitekim, sosyal yurttaşlık ifadesinin ABD'deki kamusal tartışmalarda neredeyse hiç duyulmadığı söylenmektedir (Fraser; Gordon, 1994: 91). Her ne kadar medyaya ya da yayıncılığa yalnızca dolaylı olarak değinseler de, radikal demokrasi kuramı açısından taşıdıkları önem nedeniyle, 'kamusal alan' üzerine ABD kökenli çalışmalardan da örnek verilecek.

'Yurttaşlık' Sorunu

KAYD da dahil olmak üzere birçok eserinde Habermas'ın eleştirel oklarını yöneltiği 'refah devleti', 1950'lerde ve 1960'ların ilk yarısında Batı Avrupa ülkelerinde, piyasa toplumlarına özgü gereksinim ve risklerden zarar gören yurttaşlara yasal talepte bulunma olanağı sağlamış—sağlık, eğitim, vb. gibi sosyal hizmetleri yüklenmiş—ve sendikaların kamusal politika sürecindeki rollerini tanımıştı. 'Devlete karşı' kazanılan medeni (sivil) ve siyasal haklara, 'devletin sağladığı' sosyal haklar katılmıştı (Marshall 1992).[7] Bu 'sosyal yurttaşlık' anlayışı, haklar ve eşit muamele gibi liberal temaları, dayanışma ve paylaşılan sorumluluk gibi cemaatçi normları ve kamusal hayata katılma gibi cumhuriyetçi idealleri bir araya getiriyordu (Fraser; Gordon, 1994: 90-1).

Bir yandan 1960'ların sonunda yükselmeye başlayan toplumsal hareketler, devletin, toplumun bütün alanlarını kuşatma, tepeden karar alma ve seçkinci yönlendirme çabaları ile bazı güçlü çıkarlara bağımlı hale gelmesinin doğurgularına meydan okurken, öte yandan 1970'lerin başında uluslararası ölçekteki ekonomik durgunluk ve bunalım, devletin büyümesinin yarattığı finansman

7 Kısaca değindiğim ve kendimce başka bir hale soktuğum 'refah devletinin krizi' konusunda esinlendiğim kaynak: Keane, 1994: 21-5.

açıklarını giderme zorluğuna ve devlet politikalarıyla kapitalist pazarın gerekleri arasındaki gerilimin artmasına yol açtı.[8] 1970'lere damgasını vuran, gerek soldan, gerekse sağdan refah devletine karşı çıkış oldu (Offe, 1982: 8).

Solun pratikteki parçalanmış hali karşısında sağ ('yeni sağ'), "alternatif yok!" vecizesiyle, neoliberalizm ile muhafazakarlığı sentezleyen bir ideolojik projeyle, özellikle ABD ve İngiltere'de büyük destek sağladı. Keynesçi ekonomik politikaların sermaye açısından yatırıma, işçiler yönünden çalışmaya yönelik bir isteksizlik yaratması sonucu, hem ekonomik talepte aşırı yük (enflasyon), hem de siyasal talepte aşırı yük (yönetememe) oluştuğu iddiasıyla yola çıkıldı. Artık, yeni ekonomik stratejileri uygulayacak, demokratik taleplere daha az açık, kararlı siyasal liderler vardı sahnede. Bu liderler, bürokratikleşerek 'insanlardan uzak' hale gelen devlete karşı, girişimci, kendisini ve ailesini düşünen, çalışkan, 'çok çalıştığı için çok kazanç' sağlayacak bireylere duyulan gereksinimi dile getiriyorlardı. Bu bireylerin 'kendileri ve aileleri için üstlenecekleri sorumluluk' ve 'devletten bağımsızlıkları' sayesinde devlet küçülecek, devletin yüklendiği sosyal hizmetlerden yavaş yavaş vazgeçilecekti (Thatcher, 1986: 65-66). Sosyal hizmetleri sağlamakla yükümlü, 'kamu yararı' gözeten devlet tekellerinin piyasaya açılmasının (özelleştirilmesinin) getirdiği 'kazanç,' 'tüketici'nin çeşitli mal ve hizmetler arasında 'seçme özgürlüğü'yle gelen 'demokrasi'ydi.

Bütün bunlar, toplumsal hizmetler sayesinde yaşamlarını sürdürebilen kişiler, ataerkil aile karşıtları, kapitalist üretimin neden olduğu çevre kirlenmesine ve ekolojik dengenin bozulmasına tepki gösterenler *pahasına* yapılabilirdi. Bu yüzden de, bir yandan devletin kapsamının daraltılması, öte yandan kamu düzenini sağlamak ve savunmaya ağırlık vermek üzere devlet iktidarının arttırılması gerekiyordu. Başka bir deyişle, ekonomik özgürlük vaadine, sosyal haklardan vazgeçilmesi ve *gerektiğinde* sivil özgürlüklerin sınırlanması, hatta özgürlükler üzerinde baskı uygulanması eşlik ediyordu. Bu ortamda, 'yurttaşlık' sorunu, ulusal düzeyde, siyasal gündemin zirvesine geri döndü.

Gelgelelim, 1980'lerdeki ekonomik, politik ve ideolojik değişim dalgası, küresel ölçekteydi. Kuralların kaldırılması, özelleştirme gibi ekonomik politikalarla, küresel ölçekte ekonomik yeniden-yapılanmanın yolu açılmıştı. Bu kapitalist atağa, iletişim ve enformasyon teknolojilerindeki hızlı gelişmelerin yaygınlaşması eşlik ediyordu. Birleşerek sayıları azalan ve gitgide güçlenen ulusaşırı şirketler ve bu şirketlerin enformasyon ağırlıklı olmak üzere çeşitli sektörlere yayılmaları gerçekleşiyordu. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla Doğu-Batı ekseni üzerine kurulu uluslararası siyaset anlayışı da sona erdi. Bu küresel ekonomi politik yeniden yapılanma, aynı anda iki karşıt süreci getirdi: Bir yanda ulus devletin krizi, ulus-

8 Bu konuda 1988'de ABD'deki ITVS (Independent Television Service) deneyimiyle ilgili ilginç bir makale için bkz., Aufderheide 1991, özellikle s. 179.

lararası karşılıklı bağlantı çabaları (örneğin, büyük Avrupa birliği umutları); öte yanda bölgesel özerkçilik ve ulusçuluğun yükselmesi... Bunlar, toplumsal hareketler için, yerel-küresel ekseninde yeni direniş ve muhalefet biçimleri geliştirmeyi de gerektiriyordu; 'yurttaşlık' tartışmasını ulusüstü düzeye taşımayı da...

Habermas (1994), yakın zamanlardaki yurttaşlık ve ulusal kimlik üzerine bir yazısında, kimlik ve yurttaşlık taleplerinin çoğulluğu karşısında ulus devlet modelinin sarsıldığını belirtir. Ulusal kimlik ile yurttaşlığı, kavramsal olarak birbirinden ayrı düşünmek gerektiğini, demokratik ulus devletin *ethnos* ile *demos* arasında yakın bir ilişki kurmasının tarihsel bir olumsallık olduğunu söyler. Bugün için de, ulus-üstü düzeyde, kimlik sorunu ile demokratik karar verme sürecini bu çerçevede ele almak gerekir.

Habermas (1994: 31), liberal (ya da medeni) hakların normatif açıdan bireyin özgürlüklerini garantilediğini, ama işlevselci açıdan, piyasa güdümlü bir ekonomiyi kurumlaştırdığını; aynı şekilde, sosyal hakların da, normatif açıdan toplumsal servetin adil bir paylaşımı için bireylerin taleplerini karşıladığını, ama işlevselci açıdan refah bürokrasisinin kurulmasına yol açtığını söyler. Birey özgürlüğü ve sosyal sigorta, bugün siyasal hakların etkin kullanımı için yasal bir temel sağlasalar da, bu olumsal bir bağlantıdır. Çünkü liberal ve sosyal haklar, paternalist bir otoriteden de çıkabilir; örneğin demokrasi olmadan da refah devleti var olabilir.

Avrupa düzeyinde de, ulusüstü düzeyde ekonomi ve yönetimin sistemsel bütünleşmesi söz konusudur. Oysa, toplumsal bütünleşmenin bir boyutu olan yurttaşlık yoluyla siyasal bütünleşme sadece ulus devlet düzeyinde işlemektedir. Bu yüzden, Habermas'a göre (1994: 32-4), ulusüstü düzeyde tek tek Avrupa'daki her ulus devletin yurttaşlarını etkileyen kararların alınmasında demokratik süreçlerin işlemesi gerekmektedir. Bunun yolu, ancak bir müzakereci demokrasi (*deliberative democracy*) modelinin uygulanmasından geçmektedir.

> "Yurttaşlık, bugün yalnızca bir siyasal irade oluşturmanın prosedürel rasyonalitesine uymanın paradoksal anlamında gerçekleştirilebilir. Bunun az ya da çok söylemsel karakteri, kamusal iletişimin enformel devresinin canlılığına bağlıdır."

Bu tür bir iletişimsel çoğulculuk, ancak ve ancak kurumlaşmış kanı ve irade oluşturma süreçleri ile kamusal iletişimin enformel şebekeleri arasında etkileşimin oluşmasına bağlıdır. Avrupa'da tek pazarın getirdiği devinim ve diğer ülkelerden gelen göçmenler konusu toplumsal bir gerilim kaynağı olduğu kadar, yeni toplumsal hareketleri harekete geçiren sorunlar arasındadır. Bu koşullarda Avrupa'daki kamusal alanların iletişim şebekeleri oluşabilir ve bu şebekeler, bölgelerin birleşme sürecindeki yeni parlamenter kurumları ile daha rekabetçi bir Avrupa Parlamentosu için olumlu bir bağlam oluşturabilirler. Gelecekteki Avrupa

yurttaşlığı, Ortaçağ'lardaki ortak köken argümanında değil, İsviçre'deki gibi farklı ulusallıkların farklı kültürel yönelimleriyle birlikte, ortak bir (demokratik) siyasal kültür oluşturulmasında yatmaktadır. Bunda da kültürel seçkinler ve kitle iletişim araçları önemli bir rol oynayacaklardır.

Yurttaşlık ve Ulusal-Uluslararası Kamusal Yayıncılık

'Tüketici' kimliği ve baskıcı uygulamalar karşısında, siyasal katılımı, demokratik hak ve özgürlükleri vurgulamak üzere öne sürülen 'yurttaş' kimliği, kitle iletişimi alanına da taşındı (bkz. Murdock; Golding, 1989); 'kamusal alan' da bu tartışmayla ilişkilendirildi (Livingstone; Lunt, 1994: 10). Bu çerçevede 'kamusal alan'ın medya çalışmalarına girmesinin öncülüğünü, "Medya ve Kamusal Alan" makalesiyle (1986) Nicholas Garnham yaptı. Bu makalede, liberal basın kuramındaki politik olan ile ekonomik olan arasındaki çelişkiden yola çıkan; liberal geleneğin ekonomiye, Marksist geleneğin de siyasete öncelik vermesi üzerinde duran Garnham, bu iki alan arasındaki etkileşimi incelemek üzere ilgisini kitle iletişim araçlarına yöneltir. Çünkü "bir gazete ya da bir televizyon kanalı hem tecimsel, hem de siyasal bir kurumdur." Yayın kurumları, ya ortaklaşa kararlaştırılmış bir kurallar dizgesi içinde kamusal haklarını kullanarak 'kamu yararı'na ulaşmak üzere eyleme geçen rasyonel *yurttaşlara*, ya da piyasanın görünmez elinin yönlendirdiği alışveriş edimleriyle kendi çıkarları için özel hak ve özgürlüklerini kullanan *tüketicilere* sesleneceklerdir. Yeğlenmesi gereken, birincisidir Garnham'a göre.

Garnham, uygulamadaki bütün aksaklıklara karşın kamu hizmeti modelinin bir dizi siyasal toplumsal ilişkiler geliştirmeye ve devlet kontrolünden bağımsız kalmaya çalıştığı için yeniden değerlendirilmesi, yaşatılması gerektiğini savunmakta; bu savunuyu da 'kamusal alan'a dayandırmaktadır. Evrensellik ve rasyonellik de Garnham'ın özellikle vurguladığı iki ilkedir. Garnham, bir ulus devletin sınırları içinde yurttaşlığın belirli ulusal hak ve özgürlüklerle tanımlandığı; demokrasilerde oy kullandıktan ya da bir karar verdikten sonra bunun sonuçlarına katlanıldığı; bu yüzden de, ilgili konuların ulusal düzeyde tartışılması ve bu tartışmalara yurttaşların katılması gerektiği şeklinde bir argüman geliştirerek, İngiltere'deki kamu hizmeti yayıncılığının dayandığı temeli haklılaştırmaya çalışır. İngiltere'deki yayıncılığın ikili yapısı (her ikisi de kamu hizmeti ilkelerini gözeten kamusal ve tecimsel yayıncılık), ulusal siyasal süreç için hayati önemdedir, çünkü ulusal düzeyde siyasal enformasyon edinmeye ve tartışmaya odaklanır. Kısacası, kamusal alanın genişlemesi ve demokratik katılımın yolu, kamu hizmetinden geçmektedir (Garnham, 1986; 1990).

Kamusal alan kavramı aracılığıyla ideal bir kamusal yayıncılık modeli geliştirmeye çalışan başka bir İngiliz akademisyen de James Curran (1991a; 1991b).

Curran'ın medya örgütlenme modelinin çekirdeğini, kamu hizmeti ilkesine bağlı televizyon kurumları oluşturur; bunu farklı ilkelere göre örgütlenmiş medya kurumlarının bulunduğu dört sektör çevreler: (1) tecimsel medya kurumlarının yer aldığı özel teşebbüs sektörü; (2) gazeteciliğin bağımsızlığını ve yaratma özgürlüğünü teşvik edecek profesyonel sektör; (3) örgütlü çıkarlara bağlı medyanın başat olduğu a) parti gazeteleri, b) alt kültür gruplarının dergileri, c) ulusal bir sendika dergisi ya da yerel birliklerin bülteni şeklinde üç kattan oluşan sektör ve (4) yenilikçi medya formlarının kurulabileceği sosyal pazar sektörü. Curran, bu dört sektördeki medya kurumlarının yarışan seslerin çoğulluğunu üretmek ve merkezdeki kamu hizmeti televizyonlarını besleyip canlandırmak üzere tasarlandıklarını belirtir. Başka bir deyişle, kamu hizmetine göre işleyen televizyon kanalları asli konumdadır. Bunlar herkese ulaşır, farklı sınıf ve gruplara aynı kamusal diyaloğa katılma fırsatı verir, bireylerin kendi çıkarlarını tanımlayabilecekleri ve bunları 'ortak çıkar'ın rakip tanımlarıyla ilişkilendirebilecekleri tek bir alışveriş yeri ve ortak bir sembolik ortam sağlarlar (Curran, 1991a: 105-11).

Curran'ın karma medya örgütlenme modeli, karmaşık düzenlemeleri ve pratiği gizlediği ve teknolojik gelişmeler karşısında yetersiz kaldığı için eleştirilmiştir (Boyd-Barrett, 1995: 232). Aslında, Curran da, Garnham da rasyonel söylemin kurallarına uygun, ulusal düzeyde ideal bir kamusal alan görüşünü yeniden üretmektedirler. Garnham (1986: 53), bir adım ileri giderek, iktidarın uluslararası düzeyde ekonomiye kaymasına karşın, buna koşut siyasal bir yapılanma olmadığından yakınır ve uluslararası düzeyde bir kamusal alan geliştirmek gerektiğini belirtir. Belirtmekle yetinir.

Uluslararası kamusal alan düşüncesi, özellikle Avrupa düzeyinde gündeme getirilmiştir. Bu konuda yapılan bir araştırma, "Avrupa Topluluğu'nun Yayıncılık Felsefesinde Hayali Ulusaşırı Kamusal Alan" (Venturelli, 1993) başlıklı bir makalede anlatılır. Makalede, Batı demokratik geleneğindeki kamu çıkarı ile Avrupa medya politikalarındaki piyasa yöneliminin uyuşmazlığı, politikaların söylem çözümlemesi yapılarak Garnham'ın iddiası desteklenmektedir. Ancak, bu çalışmada da uluslararası kamusal alanın nasıl bir alan olacağı ve nasıl geliştirileceği hakkında pek bir şey söylenmemektedir. Belki de tekcil bir iletişim ortamı düşüncesi, uluslararası bağlam için yeniden üretildiğinden dolayı bir şey söylenememektedir.

Graham Murdock (1992: 35 ve 40) doğrudan kamusal alana gönderme yapmamakla birlikte, kamusal medya politikalarının hem ulusal, hem de uluslararası boyutlarda yeni kültürel oluşumları dikkate almaları gerektiğini vurgular. Ulusal düzeyde kamu hizmeti yayıncılığının, siyasal ve toplumsal söylemlerin çoğulluğunu yakalayamadığını vurgulayan Murdock, günümüzde yurttaşlık anlayışının, demokratik prosedür eleştirileriyle kültürel farklılıkları da tanıması gerektiğini

belirtir. Bu çerçevede iletişim ile yurttaşlık arasındaki ilişkileri ayırt eder: İnsanların gerekli enformasyon ve tartışmaya erişebilmeleri; medyadaki temsillerinde kendilerini ayırt edebilmeleri, bunları eleştirebilmeleri ve bizzat medyadaki tartışmalara katılabilmeleri; kendi temsillerinin üretilmesine, gelişmesine de katkıda bulunabilmeleri gerekir.[9] Murdock'un çıkış noktası, Melucci'nin görüşleridir (bkz., Murdock ve Golding 1989): Günümüzün karmaşık toplumlarında 'bireylere ve toplumsal gruplara kendilerini güçlendirme [:ifade etme] ve oldukları veya olmak istedikleri gibi kabul edilme olanağı veren koşullar' ya da 'bireysel ve kolektif anlamlandırma süreçlerinin kabulü ve özerkliği' sağlanmalıdır (Melucci, 1991: 62). Kısaca, günümüzde demokrasiyi savunmak, ulus devlet ve tutucu ulusal kültür tanımından kaynaklanan yurttaşlık ya da toplumsal üyelik anlayışı yerine 'çoğulcu bir toplumsal üyelik anlayışı'nı gündeme getirmekle olanaklı görünmektedir.

Murdock (1992: 36) teknolojik gelişmelerin getirdiği medya bolluğunun çeşitliliği garanti etmediğinden; tam tersine, uluslararası düzeydeki ekonomik yoğunlaşmanın ya da medya devlerinin aynı ürünü farklı araçlarla pazarladıklarından, tüketimcilik söylemini yaydıklarından söz eder. Bu yüzden, Avrupa düzeyine geçmeden önce, her bir ülkenin toplumsal etkinlik, siyasal tartışma ve kültürel kimlik çeşitliliğine gönderme yapabilecek bir program yapım temeline sahip olması gerektiğini belirtir. İngiltere'deki 4. Kanal'ı da olası bir model olarak niteler (Murdock, 1992: 38). Sonuçta, "ne geleneksel kamu hizmeti kurumları, ne de tecimsel medya endüstrileri, ulusal ya da uluslararası düzeyde yeni yurttaşlık ve kültür oluşumlarının meydan okumasını karşılayabilecek durumda değildir." Bu yüzden Murdock (1992: 40), farklılığı tanıyan ve ihtilafları hoşgören yeni bir kamusal iletişim uzamı geliştirmek gerektiğini belirtir.

Çoğul Kamular ve Kamusal Alanlar

Benzer bir çoğulculuk anlayışından yola çıkan bir başka İngiliz akademisyen de John Keane. Ancak Keane, Murdock'a oranla teknolojik gelişmelere daha olumlu bakmakta; kamusal alanla ilgili iyimser bir yaklaşım geliştirirken de Garnham'la çatışmaktadır (Keane, 1992; 1995a; 1995b; 1995c).

Keane, Avrupa'da ve diğer ülkelerde kamu hizmeti yayıncılığının bugünkü hastalığının derinde yatan birçok nedeni olduğunu belirtir. Bu nedenlerden biri

9 Fraser, kamusal alanın postmodern bir kavrayışını geliştirerek, bunu ABD'de 1991'de baş gösteren Clarence Thomas ve Anita Hill arasındaki mücadeleye uyarladığı 1995 tarihli yazısında, sadece ilk üç varsayımı ele almaktadır. 4. varsayıma karşı geliştirdiği 'güçlü' ve 'zayıf' kamular arasındaki ayrım, yalnızca yazının sonunda bazı kamusal alanların daha güçlü oldukları şeklinde belirmektedir. Bu notta ayrıca, Habermas'ın, yazının başında değinilen yakın zamanlardaki yazılarında, değişik yazarların bu varsayımlara yönelttikleri eleştirilerin bir kısmını dikkate aldığını belirtmeden duramayacağım.

mali sıkıntılardır. Kamu hizmeti yayın kurumları ortak yapımlara girmek, programlarının bir kısmını özel teşebbüse açmak, uluslararası pazarlama girişimlerinde bulunmak, kısaca tecimselleşmek zorunda kalmışlardır (Keane 1995b: 5). Böylece, 'dengelilik,' 'kalite' gibi standartlar ve evrensellik iddiaları yüzünden belirli izleyici gruplarınca zaten 'temsili olmamakla' suçlanan kamu hizmeti modelinin meşruiyeti, mali güçlükler sayesinde daha da sorunlu hale gelmiştir. Yayıncılar, kendi 'ontolojik' statülerini yitirdiklerinin farkındadırlar. Sonuçta, "yayıncılar da, izleyiciler de kamu hizmetinin temsil iddiasının kurmaca bir bütünün *sanal* temsilinin bir savunması olduğunu sezmektedirler" (Keane 1995a: 263; 1995b: 6). Keane'e göre, mali sıkıntıların ve meşruiyet sorununun yanı sıra, kamu hizmeti modelinin karşılaştığı üçüncü güçlük, belki de en ciddisidir: Teknolojik gelişme, kamusal yayın kurumuna frekans kıtlığı nedeniyle bir ulus devlet sınırları içinde 'ulusal tekel' statüsü tanınması argümanını geçersizleştirmiştir. Bu durumda, kamu hizmeti medyasının uzam bağımlı bir şekilde bir ulusal forum sağlama görevi anlamsızlaştığı gibi, 'kamusal alan'ı bu işlev yüzünden devreye sokan akademik çalışmalar da dogmatikleşme yolundadırlar (Keane, 1995b: 7-8).

Kamusal hayatın 'yeniden feodalleştiği'ni söyleyen Keane (1995b: 8), bunu, Habermas'ın kullandığı anlamda değil, sivil toplumda farklı büyüklüklerde birbirleriyle bağlantılı karmaşık bir kamusal alanlar mozayiğinin gelişmesi anlamında kullanır. Keane, bütünleşmiş bir kamusal alan yerine, birçok kamusal alandan söz eder ve 'bir kamusal alan'ı şöyle tanımlar:

> "*Genellikle belirli bir iletişim aracıyla (televizyon, radyo, uydu, faks, telefon, vb.) bağlantı kuran iki ya da daha fazla insan arasında, kısa ya da biraz uzun bir süre için, verili etkileşim ortamında ve/veya tartışmacıların konumlandığı daha geniş toplumsal ve siyasal yapılar içinde işleyen iktidar ilişkileriyle ilgili olarak, şiddet içermeyen çekişmelerin patladığı* (erupt) *özgül tipte bir uzamsal ilişki...*" (Keane, 1995b: 8).

Keane, betimlediği gibi saf ve ayrıksı bir biçimde ortaya çıkmasalar da, yanlış anlaşılma pahasına, çeşitli büyüklüklerdeki heterojen kamusal alanları üçe ayırır. (1) *Mikro kamusal alanlar*, düzinelerce, yüzlerce ya da binlerce tartışmacının yerel düzeyde etkileşime girdiği alanlardır. Toplumsal hareketlerin geliştiği küçük grupları, örgütleri kapsar. Fotokopi, telefon, faks, kişisel bilgisayarlarla ilişkiye giren gruplar; küçük yayınevleri; lokallerde bir araya gelenler bu kategoriye dahildir. Günlük hayatın başat kodlarının sorgulandığı ve dönüştürüldüğü bu yerlerde yeni deneyimler keşfedilir ve popülerleştirilir. Bu alanların gücü örtük olmalarından gelir. Sivil toplumun haber değeri olmayan alanlarında işledikleri için, var olan iktidar ilişkilerine meydan okurlar (Keane 1995b: 9-11). (2) *Mezo kamusal alanlar*, milyonlarca insanın etkileşime girdiği, ulus devlet düzeyinde,

bazen komşu ülkelere de taşan alanlardır. Yüksek tirajlı gazeteler, radyo ve televizyon şebekeleri dolayımıyla işlerler. Kamu hizmeti sunan medya kurumları tecimselleşseler bile, kamusal hayattan silinmezler; tecimsel medya da iktidarla ilgili karşıtlıkları sergiler (Keane, 1995b: 11-2). (3) *Makro kamusal alanlar*, yüz milyonlarca, hatta milyarlarca insan arasında ulusaşırı ve küresel düzeyde tartışma ağı kurulan alanlardır. Bu alanlar, medyanın uluslararası yoğunlaşmasının niyetlenilmeyen doğurgusu olarak ortaya çıktılar. Makro kamusal alan örnekleri arasında, CNN'in Tiananmen Meydanı'ndan yaptığı naklen yayınla oluşan tepki, internet yoluyla kurulan kamusal forumlar ve gelişen hizmetler (örneğin, İlerlemeci İletişim Derneği'nin çevre, ekonomik ve toplumsal adalet ve insan haklarıyla ilgilenen birey ve örgütlere sunduğu enformasyon ve şebekelerin güçlenmesi için ucuz ve gelişmiş bilgisayar hizmetleri) sayılabilir (Keane, 1995b: 12-6).

Bu çerçevede Keane, kamusal alanı kamu hizmeti yayıncılığıyla ilişkilendiren 'yeni-cumhuriyetçi girişim'in hem normatif, hem de ampirik düzeyde başarısızlığa uğradığını söyler. Kamusal alanlar, sivil toplumun ve devlet kurumlarının çeşitli dallarında gelişebilirler; hatta pazarların ve ulus devletlerin ulaşamayacakları yerlerde de... Keane (1995b: 16-7), iktidar ilişkileriyle ilgili kamusal çatışmalara karşı otomatik olarak korunan özel alanların da kalmadığını; eşcinsellerin kamusal kampanyalarının, şiddetle ve tecavüzle ilgili feminist kampanyaların geleneksel 'mahremiyet' tanımlarını anlamsızlaştırdıklarını belirtir.

Kısaca, Keane'e göre, şiddet içermeyen her tür iletişim biçiminde (müzik, spor, dans dahil) iktidar mücadelesi ve karşılaşması, meşru bir kamusal alan olarak kabul edilebilir ve bunların bir kısmı ne zamana karşı direnir, ne de 'en iyi argümanın kazanacağı uylaşıma yönelik rasyonel tartışma'ya dayanır. Ayrıca, ideal tipik olarak ayırt edilen ve üç düzeyde işleyen kamusal alanlar, birbirleriyle kesişirler, dağılırlar; sürekli hareket halindedirler. Böyle bir teknolojik gelişmişlik düzeyinde ve çoğulculuk içinde uzamsal sınırlılıklar da aşılmıştır. Demokrasi adına, artık birleşik bir kamusal alan düşüncesinden uzaklaşmak gerekir.

Keane'in yukarıda özetlenen, kamusal alanların yapısal dönüşümlerine ilişkin yazısı, Garnham ile Keane arasında önemli bir tartışmaya yol açtı. Garnham (1995), ulus devlet odaklı medyayı ve birleşik bir kamusal alan anlayışını savunmayı sürdürür ve mahrem alanın korunması konusunda klasik liberalizmin haklı olduğunda ısrar eder. Garnham'a göre sorun, iktidarla ilgili kamusal karşıtlıkların nerede ve nasıl ortaya çıktıkları değil, bunların şiddete dayanmadan nasıl çözülecekleri ve politik eyleme nasıl aktarılacaklarıdır. Bu durumda, mikro alanlar ancak makro kamusal alanla eklemlendiklerinde hakiki (*true*) kamusal alanlar haline geleceklerdir (Garnham, 1995: 25).

Garnham (1995: 24-5), kamu hizmeti yayıncılığı konusunda da, sadece fiili duruma bakarak, bir kamusal alan perspektifinden kamu hizmetini piyasa yak-

laşımına yeğlediğini söylediğini; piyasa temelli medyanın bir kamusal alan rolü üstlenemeyeceğini iddia etmediğini; bunun, piyasa yapısına ve düzenlemelerin mahiyetine bağlı olduğunu belirtir. Sonunda da, 'kendi cumhuriyetçi vizyonu'nun, Keane'in 'anarko-Foucaultcu' vizyonuyla uyuşmadığını; ama aralarındaki farklılığın, teorik ve pratik olmaktan çok, bir hararet sorunu olduğunu vurgular (Garnham, 1995: 25).

Keane'in Garnham'a yanıtı, biraz keskin bir üslupta gelir: Keane (1995c: 28-9), Garnham'ın muhafazakar karamsarlığına gönderme yaparak demokrasi anlayışının geleneksel kaldığını söyler. Felsefi bir eleştiri niteliğindeki yanıtta Keane, Garnham'ın yaslandığı formüllerin soyutluğu ve rasyonelliğinden söz eder ve büyük ideallerden kuşkulanmak gerektiğini belirtir. Bu şüphecilikle anarşizmi değil, çoğulcu demokrasiyi savunduğunu açıklar.

Keane (1995c: 30), kamusal alanla ilgili yazısının 'alt metnini' şöyle anlatır: Demokrasi kuramına, her şeyi bilmeye muktedir, Mutlak olanlardan söz ederek muhaliflerinin iddialarını çürüten ve bütün farklılıkların pratik bireşimini (örneğin ortak bir 'kamu yararı' tanımını) dünyaya zorla kabul ettiren evrensel bir dil oyunu olarak yaklaşılamaz. Demokrasi, felsefi ve siyasal çoğulculuğun içlemlenen bir koşulu ve pratik doğurgusu olarak anlaşılmalıdır. Kısacası, Keane, 'felsefi ve etik temeller aramaksızın demokratik prosedürler'e dayanan, 'her şeyin hareket halinde olduğu,' 'felsefi ve siyasal bir çoğulculuk anlayışı' çerçevesinde bir kamusal alanlar modeli geliştirmeye çalışır.

Özetle, kamu hizmeti etiğinin seçkinci boyutu, yayıncılıktaki piyasa modellerini meşrulaştırıcı bir rol oynarken, Avrupa'da, özellikle İngiltere'de, eleştirel medya çalışmaları 'özgürleşimci kamu hizmeti etiği' yaratma çabası içine girmiştir (Livingstone; Lunt, 1994: 17). Bu çerçevede Curran, merkezdeki kamu hizmeti televizyon kurumlarında birleşen birkaç katmanlı ulusal bir medya örgütlenme modeli geliştirmiştir. Garnham da, benzer şekilde, ama şemalaştırmaya gitmeden, kamu hizmeti anlayışının beslediği 'tek bir kamusal alan olması gerektiği'ni savunmuş (1992: 371); ekonomik gücün uluslararası ölçekte yapılanması karşısında 'uluslararası bir kamusal alan'a da gereksinim olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, özellikle Avrupa Topluluğu medya politikaları ve Avrupa Birliği tartışmaları arasında, uluslararası kamusal alan üzerine bazı yazılarda, çeşitli savlar öne sürmek ve birtakım öneriler getirmekten öteye gidilememiştir.

Yayıncılık alanında kamu hizmeti anlayışının öncülüğünü yapmış, özgül bir örgütlenme çatısı kurmuş, belli bir gelenek de oluşturmuş İngiltere'de, son yıllardaki değişmeler karşısında bu gibi tartışmaların çıkması belki de kaçınılmazdı. Ancak, ticimsel yayıncılığa önceden beri kucak açan ve/veya kamu hizmetini ithal edip kanalların partizan ve devletçi kullanımlarına maruz kalan diğer birçok ülke açısından bu tartışmalar, önemli içgörüler sunsalar da pek merkezi olmasa-

lar gerek... Tabii, bu farklı kamusal yayıncılık anlayışları arayışından vazgeçmek anlamına gelmiyor. Radyo ve televizyon dışındaki eski ve yeni diğer medyayı da dikkate almak ve daha önemlisi çağdaş demokrasi kuramı açısından farklı açılımlara gitmek gerekiyor. Bu yüzden, yayıncılık anlayışı, baştan beri tecimsel yayıncılığın başatlığı üzerine kurulu ABD'de kamusal alan üzerine yazılan bir iki çalışmaya değinmekte yarar var.

Kamusal Alanların ve Demokrasinin Kamu Hizmetiyle Ne İlgisi Var?

Habermas'ın liberal kamusal alan kavrayışının oluşturucu varsayımlarını sorgulayarak, kendi deyimiyle *postliberal* ya da *postburjuva* ya da *postmodern kamusal alan kavrayışı* geliştiren Nancy Fraser'a (1990 ve 1995), hem genel olarak demokrasi kuramı ve kültür eleştirisi açısından, hem de Keane'in değindiği kamusallık-mahremiyet ayrımı (özellikle Fraser, 1994) ve mikro kamusal alanlar açısından özel bir yer vermek gerek.

Fraser (1990: 62-3; 1995: 288) modern, liberal kamusal alan kavrayışının kurucu varsayımlarını şöyle sıralar ve her birini tek tek eleştirir: (1) Kamusal alana katılanların statü farklılıklarını ayraç içine almaları ve eşitler*miş gibi* tartışmaları (deliberate) mümkündür; demek ki, gerçek toplumsal eşitlik, siyasal demokrasinin zorunlu bir koşulu değildir. (2) Rekabet eden bir kamu çoğulluğunun artması, bizi daha fazla demokrasiye yöneltmekten çok ondan uzaklaştırır; tek ve kapsayıcı bir kamusal alan her zaman yeğlenesidir. (3) Kamusal alanlarda söylem, ortak çıkarla ilgili tartışmayla sınırlandırılmalıdır; 'özel çıkarlar'ın ve 'özel konular'ın ortaya çıkması hiçbir zaman arzu edilmez. (4) Demokratik bir kamusal alan, sivil toplum ile devlet arasında keskin bir ayrım gerektirir.[10]

"Modern 'kamusallık' nosyonunun merkezi anlamlarından biri açık erişimdir" (Fraser, 1990: 63; 1995: 288). Ancak, Fraser'a göre, sistemik toplumsal eşitsizliklerin sürdüğü bir toplumsal formasyon için bu pek bir şey ifade etmez. Siyasal katılım açısından herkese eşit davranılan; formel hakları tanıyan; cinsiyete, mülkiyete, etnik kökene ilişkin resmi bir ayrımcılık uygulanmayan demokratik toplumlarda bile, resmi olmayan kültürel faktörler devreye girer. Örneğin, bir söylemsel etkileşimde hitap tarzı, şive, vb. gibi... Bu yüzden, toplumsal eşitlik demokrasinin zorunlu bir koşuludur (Fraser, 1990: 63-5; 1995: 288-90). Bu koşul sağlanmadıkça, kapsayıcı bir kamusal alanda, ekonomik ve kültürel farklılıklar, bir tahakküm aracı olarak kullanılacaktır. Bu yüzden, kadınların, siyahların,

10 Livingstone ve Lunt, talk show yerine 'izleyici [katılımlı] tartışma programları' [*audience discussion programmes*] terimini kullanıyorlar. Bu arada, hem ***debate***, hem de ***discussion*** için 'tartışma' sözcüğünü kullanmama karşın, yeri geldikçe karışmasın diye, yanlarında ayraç içinde İngilizcelerini vermeye çalıştım. ***Deliberation***'ı 'müzakere' diye karşıladım; ***negotiated***'ı da 'tartışmalı' (ya da 'ihtilaflı'?) diye karşılamak gerekiyor belki de.

yoksulların, eşcinsellerin söylemsel kanı oluşturma arenası olarak bir kamusal alana değil, toplumsal kimlik oluşturma arenaları olarak kendilerinin kurdukları, kendilerini ifade edebilecekleri ve bunları yayabilecekleri çeşitli kamusal alanlara katılabilmeleri gerekir. Bu çoğul kamular ortamında gerek bu kamular arasında, gerekse bunlar ile başat kamular arasında rasyonel müzakereden (*deliberation*) çok söylemsel (*contestation*) karşılaşmalar meydana gelecektir (Fraser, 1990: 65-70; 1995: 290-2). Liberal kavrayışın 'ortak çıkara ilişkin herkesi ilgilendiren konular' dediği şeylerin ya da 'kamusal' ile 'özel/mahrem'in neler oldukları da bu karşılaşmalarla tanımlanacaktır. Bu durumda, örneğin, burjuva eril ideolojisince özel ya da kişisel diye kabul edilen birçok konu (ev içi şiddet, cinsel taciz, özel ekonomik çıkar gibi) kamusal alanlarda konuşulacaktır (Fraser, 1990: 74-4; 1995: 292-5).

Sonuçta, Fraser (1995: 295), *katılımcı eşitliğin, sistemik toplumsal eşitsizliklerin kaldırılmasına bağlı olduğu; eşitsizliğin sürdüğü durumda ise, birbirleriyle karşılaşmalara giren çoğul kamuların, sadece tartışmanın geçerli olduğu bir tek kamusal alana yeğlendiği ve 'özel' ilgilerin ve konuların içlemlendiği 'postmodern bir kamusal alan kavrayışı'*na ulaşır. Bu kavrayışın çağdaş siyaset ve kültür açısından nasıl eleştirel bir biçimde işlediğini de, ABD'de 1991'de meydana gelen ve neredeyse bütün dünyada hakkında konuşulmuş olan Clarence Thomas ve Anita Hill mücadelesi örneğinde gösterir. Modern liberal kamusal alan kavrayışına göre, öykü şöyle:

> "Senato Yargı Komitesi'nin Hill'in, Thomas'ın kendisine cinsel tacizde bulunduğu iddiasıyla ilgili beyanları, demokratik bir kamusallık uygulamasıydı. Beyanlar, hükümetin işlemesinin bir boyutu olarak, bir Yüksek Adalet Mahkemesi'nin atanması ve onaylanmasıyla kamusal soruşturmaya açıldı. Böylece devlet görevlilerinin bir kararı, kamuoyu kuvvetine tabi oldu. Beyanlar yoluyla kamuoyu oluştu ve kamuoyu, hem karar verme süreci, hem de karar üzerinde doğrudan etkili oldu. Sonuçta, söylemsel bir kanı oluşturma süreci aracılığıyla devlet görevlileri kamuya karşı sorumluluklarını yerine getirdiler" (Fraser, 1995: 296).

Fraser, buna karşı oldukça farklı bir öykü anlatır. Özet olarak, öncelikle, 'cinsel taciz' gibi bir konunun gündeme gelmesiyle 'özel'-'kamusal' konu ayrımı sorgulandı. İki siyah arasındaki bu mücadeleyle, "homojen 'topluluk miti'" çözüldü: 'siyah topluluk' yerine 'siyah feministler,' 'siyah muhafazakarlar,' 'siyah liberaller,' vb. belirdi. Birçok kadının (beyaz, genç, vb) Thomas'ı desteklediği ortaya çıkınca, 'kadın topluluğu' miti de çözüldü. Cinsiyet ve ırk açısından birçok kamuya bölünülmesinin yanı sıra, Thomas'ın bazı açıklamaları, konuyla doğrudan ilgisi olmayan sınıf sorununu bile devreye soktu. Özel-kamusal ayrımının sorgulandı-

ğı farklı kültürel etmenlerin devreye girmesiyle, değişik büyüklüklerde ve güçte çeşitli kamuların ortaya çıktığı bu olayla ilgili olarak başlayan yorumlardaki mücadele ise sürmekte... (Fraser, 1995: 296-307).

Böylece, Fraser, geç kapitalist toplumlarda herkesin kamusallık ve mahremiyetle aynı ilişki içinde bulunmadığını, bazılarının sınırı çizmekte daha güçlü olduklarını; resmi kamusal alanlar, kitle iletişim araçları dolayımlı anadamar kamusal alanlar, karşıt kamusal alanlar ve günlük hayattaki enformel kamusal alanlar gibi birçok kamusal alanın ortaya çıktığını ve bazılarının diğerlerini nasıl marjinal kıldıklarını; sonuçta söylemsel mücadeleleri daha iyi kavramamız için postmodern bir kamusal alan kavrayışının gerekli olduğunu söyler.

Fraser'ın, Hill ve Thomas mücadelesini anlatışında, söylemsel etkileşimin gerçekleştiği mecralar ve kitle iletişim araçlarının rolü ancak yaptığı göndermeler sayesinde çıkarsanabiliyor. Bu çıkarsamayı destekleyen bir çalışma (Calabrese; Burke, 1992), doğrudan ABD ulusal medyasıyla ilgili. Bu çalışmada, medyanın farklı kimlikleri nasıl bastırdığı, milliyetçilik söylemi dolayımıyla serimleniyor.

Bu bölümde, küresel ölçekte gitgide tecimselleşen medya ortamında, izlerkitleye atfedilen 'tüketici' kimliğine karşı, 'yurttaş' kimliğini vurgulamak üzere 'kamusal alan' kavramını kullanan bazı çalışmalar özetlenmeye çalışıldı. Bu çalışmaların bir kısmının , ne kadar yeniden tanımlamaya çalışsalar da, ekonomik rasyonalite karşısında bürokratik rasyonaliteyle beslenen kamu hizmeti yayıncılığını, sanki yurttaşlığın ve demokrasinin olmazsa olmaz koşuluymuşcasına ele almaları, diğer bir kısım çalışmalardan örnekler yoluyla eleştirildi. Bu 'diğer bir kısım çalışmalar,' boyutları ve güçleri açısından küçüklü büyüklü birçok kamudan, az çok bunların bağlantılarından ve kamusal alan*lar*dan söz ediyorlardı ve bu alanlardaki *söylemsel karşılaşmalardan*...

2. TV'de Muhabbetin ve Kapışmanın Kültürel Siyaseti

Medyanın var olan ekonomik yapılanmasıyla ilgili genel bir tartışmaya girmeden de, şimdiki yapıların bazı özellikleri geliştirilerek, alternatif yapım olanakları bulunabileceğine ilişkin argümanın (Keane, 1995b) örneklerini, televizyondaki talk show programları dolayımıyla göstermeye girişen çalışmalar da mevcut. Bu çalışmalarda, Habermas'ın (1979a: 198) bugünün kamusal alan araçları arasında saydığı televizyon, güdüp yönlendiren bir aygıttan çok, özgül bir tür çerçevesinde program üretimine izleyicilerin de katıldıkları bir konuşma arenası olarak değerlendirilmektedir. Başka bir deyişle, televizyon stüdyosu (ve evdeki izleyicilerin oturma odaları?), farklı kamuların üyeleri arasında rasyonel-eleştirel tartışma ve/veya söylemsel mücadelelere sahne olmaktadır.

Ortalarda, Ortalama Bir Yerlerde...

Livingstone ve Lunt (1994), İngiltere'de televizyondaki çeşitli 'izleyici [katılımlı] tartışma programları'ndan dört yıl boyunca (1989-92) örnekler kaydetmişler; farklı demografik özelliklere sahip 69 kişiden oluşan 12 grup üzerinde izleyici araştırması yapmışlar ve bunu 16 kişiyle yaptıkları derinlemesine görüşmelerle desteklemişler.

En genel düzeyde, 'günümüz toplumlarında kitle iletişiminin kamu, demokrasi, eleştirel rasyonalite ve uzmanlık konularıyla ilgili boyutunu talk showların çözümlemesi yoluyla aydınlatma niyeti'ndeki Livingstone ve Lunt (1994: 8), kuramsal çerçevelerini kurarken, Habermas'ın rasyonellik anlayışından pek sapmıyor; ama kamusal alan üzerine yazdıkları bölümde, farklı perspektifleri de devreye sokuyorlar: Livingstone ve Lunt, farklı ve çeşitli kamuların varlığını kabul etmekle ve izleyici katılımlı tartışma programlarını bu kamuların üyelerinin bir araya gelip konuştukları kapsamlı bir arena olarak değerlendirmekle işe başlıyorlar. Bu programlar, 'burjuva kamusal alanı' kavrayışının kamu yararı için bir uylaşım arayışıyla güç eşitsizliklerinin aşılması gerekirliği görüşüne de (Habermas), 'karşıt kamusal alan' kavrayışının 'daha az güçlü olan'ın temsilini kolaylaştırmak ve adil bir uzlaşma zeminine ulaşmak için 'daha güçlü olan'ın söyleminin düzenlenmesi sayesinde farklılıkları dengeleme çabasına da (Kluge, 1981) uymayabilirler. Livingstone ve Lunt'a göre, talk showlar 'başarılı iletişim'in gerçekleştiği bir yer olmaktan çok, başarılı iletişim olanaklarının araştırıldığı [bir iletişim süreci üzerine iletişime geçilen] bir yer olarak görülmeliler. Çünkü, televizyon bir uzam sağlamaz, bir uzam inşa eder. Bu programlarda, programların 'evsahipleri' kabul ettikleri sürece her türlü konu konuşulabilir ve sonunda katılan kamular farklı sonuçlar çıkarabilirler. Ayrıca, uzmanlar ya da seçkinler ile kamu arasındaki ilişki, bilgi, erişim ve sorumluluk açısından sorunlaştırılır (Livingstone; Lunt, 1994: 15-33).

Kamusal hayatta kitle iletişim araçlarının rolüne ilişkin iki genel yaklaşımdan (biri Habermas, diğeri Fraser ve Mouffe odaklı) söz eden Livingstone ve Lunt, Fraser'ın yukarıda belirtilen postmodern kamusal alan kavrayışındaki dört soruyu dikkate alıyorlar:

> "Toplumsal eşitsizlikler görünür kılınıyor mu? (Bu programlara kimler gidiyor, nasıl seçiliyorlar, programa çıkmadaki güdülenmeleri nelerdir?) Farklı kamular nasıl farklı biçimde güç kazanıyorlar? (Kim konuşuyor, kim suskun, ne söylenebileceğini kim belirliyor, tartışma nasıl yönetiliyor, kimin sözüyle sonuçlanıyor?) Hangi konu başlıkları kamusal ya da özel olarak adlandırılıyor? (Başlıklar nasıl seçiliyor, neler eleniyor, başlıklar nasıl kapsanıyor ya da seçici olarak gözardı ediliyor?) Kamuoyu nasıl siyasal ya

da toplumsal eyleme geçiriliyor? (Bu programların ne gibi toplumsal değeri ya da tesiri var?) (Livingstone; Lunt, 1994: 34)."

Bu çerçevede izleyici tartışma programlarını tür çözümlemesi ve izleyici araştırması yaparak değerlendiren yazarlar, bu programların formunun, tür-karşıtı ve metinlerarası olduğu; metin-izlerkitle, yapım-alımlama, gönderici-alıcı, kişilerarası iletişim-kitle iletişimi, sıcak-soğuk, eleştirel-içlemlenen, enformasyon-eğlence gibi medyayı incelemek üzere kullanılan geleneksel karşıtlıkları yapıbozuma uğrattığı sonucuna ulaşıyorlar (Livingstone; Lunt, 1994: 175). Bunun yanında, enformasyon-eğlence türleri karşıtlığını, kamu hizmeti-tecimsel yayıncılık ve toplumsal düzen terimleriyle kurulu iktidar kurumları-pazar kurumları ayrımına taşıyorlar: Habermas'ın sistem dünyasında siyasal olan ile tecimsel olanın özerk bölgeler olarak ayrılmasının eleştirel olmadığına ilişkin görüşünden ve medyanın bu ayrımı desteklemesinden yola çıkarak, izleyici tartışma programlarının enformasyon-eğlence karşıtlığına uymadıkları için var olan medya araştırmalarına eleştirel bir ışık tuttuklarını söylüyorlar. Çünkü, sonuçta kurulu düzenin ve sıradan kamunun temsilcilerinin ayrı özne konumlarına meydan okunmaktadır: Habermas'ın savunduğu ciddi kamusal alanın bazı biçimlerde birer parodisi olsalar bile, bu programlar, birçok küçük grup ve sıradan insana kitle medyası dolayımlı iletişime erişme ve seslerini duyurma fırsatı sağlarlar (Livingstone; Lunt, 1994: 176). Diğer yandan, kurulu düzenin temsilcileri de oradadır; ya kendilerini kişisel deneyimlere karşı sorumlu hissederler ya da rızaya dayanan meşruiyet fırsatını değerlendirirler...

Sonuçta, Livingstone ve Lunt (1994: 180), izleyici tartışma programlarında 'öykü anlatma' ve 'tartışma' (*debate*) olmak üzere iki retorik tarzın ortaya çıktığını ve bu iki tarz dolayımıyla bu programların kamu üyelerini kamu içinde özel sayılan öyküler anlatmaya çağırarak (kişisel olan siyasaldır) yaşam dünyasındaki, kurulu iktidarın temsilcilerinden politika ile mesleki ya da tecimsel çıkarlar arasındaki ilişkileri incelemeleri istenerek de (politikalar çıkarlardan etkilenir) sistem dünyasındaki kamu-özel ayrımını yıkabildiklerini iddia ederler. Böylece, Livingstone ve Lunt postyapısalcı, postmodern, modern (Habermas'ın yakın zamandaki yazıları dahil) birçok argümana değinerek ve hangisine nasıl dayandıkları pek de belli olmadan geldikleri yerde, Habermas'ın eleştirel uylaşım geliştirme potansiyeli bulunan bir kamusal alan çağrısına, potansiyel olarak özgürleşimci bir kamusal alanı destekleyebilecek bu iki tarzla (ya da bu iki tarzın gelgitiyle?) bağlantılı iletişimsel konvansiyonlar çağrısını ekleyebileceklerini söyleyerek, ortada, ortalama bir yerlerde 'aklı-selim' bir halde dururlar.

Gevezelik

Televizyondaki talk show programlarının türsel özelliklerini Livingstone ve Lunt'unkine benzer bir şekilde döken ve çözümleyen ABD'deki bir grup araştır-

macı (Carpignano vd., 1990), 'aklı selim'i başka türlü değerlendirdiklerinden olsa gerek, uçlara kayıyorlar. McLaughlin'e göre (1993: 44, 43), Habermas'ın, Frankfurt Okulu'nun kitle kültürü eleştirisinden esinlenen burjuva kamusal alanının varlığına ve dönüşmesine ilişkin anlatısından yola çıkıp da, televizyonu eleştirel horgörüden kurtarmaya çalışan ve çok-anlamlı metne, izleyici rolüne ve yorumlarına değer kazandıran bir 'popülist kültürel çalışmalar' konumuna yaslanan bu çalışmayla karşılaşmak "az rastlanan/olağandışı" bir durum...

"Elektronik Yeniden Üretim Çağında Gevezelik.." çalışmasında, öncelikle, Habermas'ın 'refah devleti kitle demokrasisi'nde siyasetin bir gösteriye dönüşmesi ve rasyonel söylemin bir radyo-televizyon eğlencesi düzeyine inmesi şeklindeki görüşü , gösteri ve siyasetin her zaman birbirine bitişik olagelmesi teziyle sorunlaştırılır. Temsili siyaset de, gösteri de ideolojik bir 'kamu'-'izlerkitle' kategorisi üzerine kurulu birer icra sanatıdır (Carpignano vd., 1990: 34). Bu yüzden, kamusal alanın çöküşü, temsili siyaset bir icra sanatı haline geldiği için değil, 'gösteri formunun kendisinin krizde olması' nedeniyledir. Gösteri formunun ya da temsili siyasetin krizi, propaganda ve iknaya dayalı iletişim modelinin krizi olarak da görülebilir. Bu krizde televizyonun özgül bir yeri vardır (Carpignano vd., 1990: 35).

Televizyon aygıtının kendine özgü niteliklerinin zamanla belirginleştiğini ve bu niteliklerin yapım (icra)-izlerkitle ayrımını sarsacak boyutlara vardığını ileri süren Carpignano vd. (1990: 35), bunu televizyon haberlerindeki değişme sürecini anlatarak desteklemeye çalışırlar. Televizyon haberlerinin mahiyetinde iki önemli değişim gerçekleşmiştir: (1) Haber verme edimi, haber konusu olan olayla aynı statüyü kazanmıştır. (2) Haber verme gitgide sohbete dönüşmüştür (Carpignano vd., 1990: 43). Yine de, gösterinin krizini en iyi örnekleyen program türü haberler değil, talk showlardır.

"...Gevezelik.." çalışmasında, talk show türünün bu krizi nasıl örneklediği, türsel özellikleri sıralanarak anlatılır: (1) Söylemsel formatı yorum ya da tartışmadan çok sohbet olan tek program tipidir. (2) Öz-göndermesel ve metinlerarasıdır. (3) Popülerdir ve stüdyonun, gece programlarında 'bir tür oturma odası,' gündüz programlarında 'bir kent meclisi' gibi dekore edilmesi; izleyici yerine geçen kamera kullanımı; yeri anlatmaktan çok açığa vuran kurgu; 'herkesin aydınlanma payının verildiği' bir aydınlatma yoluyla televizyon izleyicileriyle tanışıklık bağı kurar. (4) Gündüz programlarının dayanak noktası başlıktır ve 'evsahipleri' uzamsal otoriteden yoksundurlar; önemli olan konuklara yakınlıkları değil, başlıkları ele alış tarzlarıdır. (5) Gündüz programlarında izleyici merkez sahnededir; program izleyici çerçevesinde inşa edilir ve onun katılımıyla tanımlanır. (6) Bu yüzden, stüdyo izleyicisi hem metnin izlenmesine, hem de yazılmasına katılır. Evdeki izleyici için de, "bir metni izleme edimi, bir izleme edimini izleme edimi haline gelir." (7) Uzmanlıktan çok ortakduyunun sunuluşu önemlidir; ortakduyu-

sal reaksiyonların açığa çıkarılma derecesi, başarının ölçütüdür. (8) Dolayısıyla, bilişsel olmaktan çok sağaltıcıdır; görüş noktalarının dengesi ve sonuç aranmaz, 'takdirlerin bir dizi ortaklığı' çevresinde yapılanır. (9) Gündüz programları, kadınlara yönelik olarak ortaya çıktıkları için, ele alınan başlıklar da bu çerçevede gelişmiştir. Resmi siyasal gündemlere bağlı olmayan söylemsel pratiklerin dolaşımına yaslanırlar. Bu söylemler tekil, tek yanlı, dolayısıyla da siyasal olarak canlıdırlar. (10) Uzmanların 'bilimsel bilgi'si, sıradan kamunun ortakduyusuyla karşılaşır. Uzman otoritesinin yerini, yaşam deneyimlerinden beslenen anlatı otoritesi alır. (Carpignano vd., 1990: 45-53)

Böylece, Carpignano vd.ne göre talk show, popüler kültürden beslenen ortakduyunun rasyonellik aranmayan tepkiselliğinin gösterildiği, uzmanlık bilgisinin yerine sıradan insanların deneyimlerinin getirildiği, etkin kamu anlayışının yeşerdiği 'elektronik olarak tanımlanan kamusal bir uzam'dır. Ancak, talk showlar seçici olarak tek tek programlar halinde ya da ele alınan konular temelinde incelenemez; çünkü televizyonun en metinlerarası türüdür. Konuşmaya dayalı diğer radyo ve televizyon programlarıyla birlikte ele alınmalıdır ki, yerel siyasal örgütlenme açısından oluşturduğu ağ anlaşılabilsin (Carpignano vd., 1990: 54). Sonuçta, yazarlar, parti ve sendika gibi geleneksel kamusal alan kurumlarının krizi ve kitlesel olarak siyasetin reddiyle beliren temsili demokrasinin krizi karşısında bir kamusal alanın yeniden canlandırılması isteği, toplumsal, kişisel ve çevresel ilgilerden kaynaklanan ve söylemsel pratiklerin dolaşımıyla pekiştirilen bir siyaset anlayışına dayanıyorsa, talk showların böylesi bir ortak yer sağlayabileceğini iddia ederek, onları kamusal alan etkinliklerini oluşturan kolektif pratiklerin dönüm noktasına yerleştirirler.

McLaughlin (1993: 54) ise, konuşmaya dayalı televizyon türlerini böyle bir noktaya yerleştirmenin, Madonna'yı feminizmin dönüm noktasına yerleştirmekten daha güçlendirici ya da devrimci olmadığını söyler. Belki, ne bu kadar keskin bir eleştiri getirmeli, ne 'izleyiciyi romantikleştirmeli,' ne de Livingstone ve Lunt gibi ortalarda bir yer aramalı...

Bu yazıyı sonuca götürmeden önce, talk showlara ilişkin, hatta bir programla sınırlı, küçük bir ironik değerlendirme...

'Sentetik Kişilik'

A. Tolson (1991), yayıncılığın inşa ettiği 'popüler kamusal alan'ın bir tek 'iletişimsel ethos'ta birleşmediğini; talk showlardaki konuşma formlarının hem enforme edecek, hem de eğlendirecek, hem ciddi, hem de samimi, bazen de oyuncul, hatta küstah görünecek şekilde tasarlandıklarını söyler. Tolson'a göre (1991: 178), bu 'oyuncul' nitelik, yayın söyleminin kamusal alanına bazı etkilerde bulunacak kadar başat bir konuma gelmekte; özellikle de, televizyon kişiliği büyük bir

dönüşüme uğramaktadır. İngiltere'deki talk showlardan *Wogan*'ı ve *The Dame Edna Experience*'ı örnek gösteren Tolson, ikincisine ağırlık verir. Dame Edna, konuklarından daha çok konuşur, anlattıklarının çoğu uydurmadır, küstahtır ve uçlardakilerle alay eden parodik geleneği tersine çevirecek ölçüde sıradan, 'gerçek kişi'yle dalga geçer. Tolson (1991: 193, 198), bu programın alternatif bir 'ortakduyu' türünü hissettirmeye başladığını ve 'post-popülist' olduğunu iddia eder: Popüler kamusal alanın nihai epistemolojik garantisi olan, deneyimlerinden söz eden 'gerçek kişi'nin sorguya açık hale geldiğini belirtir. Kısaca, çağdaş yayın söylemindeki eğilimler 'sentetik'tir. 'Sentetik kişilik,' 'söylemin toplumsal düzeninin' başlıca yeniden yapılanışınca desteklenen yaygın bir çağdaş fenomen olabilir, ama Tolson (1991: 199) başka bir sonuca dikkat çeker: Söylemin toplumsal düzeninin kendisinin kurumsal bir ürün olması verili olduğu için ve bu bağlamda kamusal konuşmanın bazen varsayıldığının tersine hiçbir zaman samimi ve otantik bir pratik olmadığı verili olduğu için, en azından bazı televizyon kişiliklerinin oyuncul performansları artık kendi söylemsel inşalarına dikkat çekiyorlar. Ayrıca, diğer 'sentetik kişilikler'in inşasına da dikkat çekiyorlar—örneğin, politikacılarınkine... Hakikat iddiasının sorgulandığı, doğallığın çözüldüğü, eleştirel yeniden değerlendirmeye açıldığı ve popüler yayıncılığa hakim olmuş 'insani çıkar'ın (*human interest*) yapaylığının gösterildiği bir popüler bağlam (?)...

Sonuç Yerine...

"Medya tecimsel mi olmalı, kamu hizmeti mi görmeli?" gibi kısır bir sorudansa, 'kamusal alan'ı daha genel bir çerçeve içinde yeniden değerlendirmek gerek belki de. Bu çerçevede, televizyonda, farklı güç ve boyutlardaki kamuların temsilcilerinin, farklı ideolojik unsurları devreye sokarak anlam üzerine girdikleri mücadeleyi, özgül bir program türüne ya da söylemsel formata odaklanarak açıklamaya yeltenmek de, pek yeterli değil. Sorunun önemli bir boyutu, anlamlandırma araçlarına erişme üzerine girilen mücadelede yatıyor ya da kamusal söylem dünyasında meşruiyet kazanmada... Bu yüzden, konuya, farklı iletişim kanallarını devreye sokan daha geniş bir perspektiften bakmak gerek. Varsın, Keane'inki gibi 'post-Weberyen' ya da Fraser'ınki gibi 'postmodern' olsun.

Başka bir deyişle, tecimselleşmenin yaygınlaşmasıyla geçmişe dönük, kamu hizmetini yeniden canlandırma girişimleri ya da *'yayıncılık dolayımıyla olması gereken kamusal alan, demokrasi ve yurttaşlık'* ısrarlarının karşısına *'olan/oluşan kamusal alanlar, söylemsel karşılaşmalarla mücadeleler ve olması gereken eşitlikçi ve demokratik toplum'* anlayışını koymak... Ya da televizyonu odak noktası yapan, ortak-kamusal çıkar, birleşik-kapsayıcı bir kamusal alan, illa da rasyonel-eleştirel tartışma diyen görüşün yerine, çok medyalı bir ortamda, özel sayılan her tür konunun kamusal olabileceği, birçok kamunun ortaya çıktığı, kaybolduğu,

yenilerinin oluştuğu ve kamusal alanların şiddet içermeyen kültürel ve ideolojik çarpışma mahalleri oldukları görüşünü getirmek...

Sözün özü, kendi anlatımımla, ister ekonomi politik yapılanmaya öncelik tanınsın, ister doğrudan talk showlara gönderme yapılsın, isterse 'araç' formatlarını başat yaşam formu kılma olsun... Her biri ve hepsi farklı diller yaratma, ifade biçimleri üretme ve söylemsel mücadeleye girmede düğümleniyor. Bunlar da varsın popüler arayışlar olsun, ya da 'sanatsal'... Hepsinin yolu katılımdan geçiyor. Bu yüzden yazmak gerek, bu yüzden konuşmak gerek, bu yüzden film çekmek gerek kendimizce kurgulayarak... Kısacası, hepsi kendimizle, birbirimizle ve medyayla olan ilişkimize bağlı. Ama belki de hepsinden önce, başat iktidar biçimlerinden hoşnutsuz olanların kendilerinden hoşnutsuzluklarını ve birbirleri arasındaki iktidar mücadelelerini resmetmek gerekiyor. Hani sonsözleri önsözlerde söylemektense... Belki de hepsi bir oyun. Bir kamusallık oyunu...

KAYNAKÇA

P. Aufderheide, "Public Television and the Public Sphere," *Critical Studies in Mass Communication*, cilt 8, 1991, 168-183.

K. Baynes, "Communicative Ethics, the Public Sphere and Communication Media," *Critical Studies in Mass Communication*, cilt 11, Sayı 4, 1994, 315-326.

O. Boyd-Barrett, "Conceptualizing the 'Public Sphere'," *Approaches to Media: A Reader*, der., Boyd-Barrett; C. Newbold, London; New York: Arnold, 1995, 230-234.

A. Calabrese; B. R. Burke, "American Identities: Nationalism, the Media, and the Public Sphere", *Journal of Communication Inquiry*, cilt 16, Sayı 2, 1992, 52-73.

C. Calhoun, (der.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

P. Carpignano; R. Andersen, S. Aronowitz, W. Difazio, "Chatter in the Age of Electronic Reproduction: Talk Television and the 'Public Mind'," *Social Text*, Sayı 25/26, 1990, 33-55.

F. Corcoran, "Language and Identity in an Anglophone Audiovisual Space: The Case of Irish Language Television," EFTSC Conference, *Turbulent Europe: Conflict, Identity and Culture*, London: BFI, 1994.

M. Cormack, "Minority Languages and the Public Sphere," EFTSC Conference, "*Turbulent Europe: Conflict, Identity and Culture*." London, BFI., 1994.

J. Curran, "Mass Media and Democracy: A Reappraisal," *Mass Media and Society*, der. J. Curran; M. Gurevitch., London: Edward Arnold, 1991a, 82-117.

J. Curran, "Rethinking the Media as a Public Sphere. Communication and Citizenship," *Journalism and the Public Sphere in the New Media Age*, der. P. Dahlgren; C. Sparks, London: Routledge, 1991b. [Türkçesi: "Kamusal Bir Alan olarak Medyayı Yeniden Düşünmek," çev. S. İrvan, *İLEF Yıllık '93*, Ankara, AÜ İLEF Yay., 1994, 215-243.]

P. Dahlgren; C. Sparks (der.) "Communication and Citizenship," *Journalism and the Public Sphere in the New Media Age*, London: Routledge, 1991.

P. Dahlgren, *Television and the Public Sphere: Citizenship, Democracy and the Media*, London: Sage, 1995.

P. Elliott, "Intellectuals, the 'Information Society' and the Disappearance of the Public Sphere", *Media, Culture and Society*, cilt 4, Sayı 3, 1982.

N. Fraser, "The Case of Habermas and Gender," *The Polity Reader in Social Theory*, Cambridge: Polity Press, 1994, 201-212.

N. Fraser, "Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward a Postmodern Conception. Social Postmodernism," *Beyond Identity Politic*, der. L. Nicholson; S. Seidman, Cambridge University Press, 1995, 287-312.

N. Fraser, L. Gordon, "Civil Citizenship Against Social Citizenship? On the Ideology of Contract-versus-Charity," *The Condition of Citizenship*. der. B. Van Steenbergen, London: Sage, 1994, 90-107.

N. Garnham, "The Media and the Public Sphere. Communicating Politics," *Mass Communications and the Political Process*, der. P. Golding; G. Murdock; P. Schlesinger, Leicester: Leicester University Press, 1986, 37-54.

N. Garnham, *Capitalism and Communication*, London: Sage, 1990.

N. Garnham, "Comments on John Keane's 'Structural Transformations of the Public Sphere'," *The Communication Review*, cilt 1, Sayı 1, 1995, 23-25.

J. Habermas, "The Public Sphere," çev. S. F. Lennox, *Communication and Class Struggle-1: Capitalism, Imperialism*, der. A. Mattelart; S. Siegelaub, IMMRC, 1979a,198-201. [Türkçesi: (1) "Kamusal Alan," çev. Ş. Durgun, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 12, 1990, 37-40; (2) "Kamusal Alan: Ansiklopedik bir Makale", çev. N. Erol, *Birikim*, Sayı 70, Şubat 1995, 62-66; (3) "Kamusal Alan," çev. M. Özbek, *Kültür ve Toplum*, Sayı 2, 2000]

J. Habermas, "What is Universal Pragmatics?", *Communication and the Evolution of Society*, çev., T. McCharty, Boston, Beacon Press, 1979b, 1-68.

J. Habermas, *The Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Cilt 2, çev. T. McCharty. Boston: Beacon Press, 1984.

J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev. T. Burger, Cambridge: Polity Press, 1989.

J. Habermas, "Further Reflections on the Public Sphere", çev. T. Burrger, *Habermas and the Public Sphere*, der. C. Calhoun, Cambridge, MA: MIT Press, 1992, 421-461.

J. Habermas, "Citizenship and National Identity," *The Condition of Citizenship*, der. B. Van Steenbergen, London: Sage, 1994, 20-35.

D. Held, "Between State and Civil Society," *Citizenship*, der. G. Andrews, London: Lawrence; Wishart, 1991, 19-25.

D. Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, London: Hutchinson, 1980.

C. Husband, "The Multi-Ethnic Public Sphere: A Necessary Project," EFTSC Conference, *Turbulent Europe: Conflict, Identity and Culture*, London: BFI, 1994

J. Keane, *Medya ve Demokrasi*, çev. H. Şahin, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1992.

J. Keane, *Demokrasi ve Sivil Toplum*, çev. N. Erdoğan, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1994.

J. Keane, "Democracy and Media: Without Foundations," *Approaches to Media: A Reader*, der. O. Boyd-Barrett & C. Newbold, London: Arnold, 1995a, 263-268.

J. Keane, "Structural Transformations of The Public Sphere," *The Communication Review*, Cilt 1, Sayı 1, 1995b, 1-22.

J. Keane, "A Reply to Nicholas Garnham," *The Communication Review*, Cilt 1, Sayı 1, 1995c, 27-31.

A. Kluge, "On Film and the Public Sphere," *New German Critique*, Sayı 24/25, 1981-8, 206-220.

R. Kuhn, *The Politics of Broadcasting*, Croom Helm. 1985.

S. P. Livinsgtone, Lunt, *Talk on Television: Audience Participation and Public Debate*, London & New York: Routledge, 1994.

T. H. Marshall, "Citizenship and Social Class," *Citizenship and Social Class*, T. H. Marshall; T. Bottomore, London: Pluto Press, 1992, 3-51.

L. Mclaughlin, "Chastity Criminals in the Age of Electronic Reproduction: Talk Television and the Public Sphere," *Journal of Communication Inquiry*, cilt 17, Sayı 1, 1993, 41-55.

A. Melucci, "Toplumsal Hareketler ve Gündelik Yaşamın Demokratikleşmesi," çev. L. Köker. *Birikim*, Sayı 24, Nisan 1991, 55-62.

G. Murdock, P. Golding, "Information Poverty and Political Inequality: Citizenship in the Age of Privatized Communications," *Journal of Communication*, cilt 39, Sayı 3, 1989, 180-195.

G. Murdock, "Citizens, Consumers and Public Culture. Media Cultures," *Reappraising Transnational Media*, der. K. C. Schroder; M. Skovmand, London: Routledge, 1992, 17-41.

O. Negt; A. Kluge, "Selections from Public Opinion and Practical Knowledge...,"*Social Text*, Sayı 25/26, 1990, 24-32.

C. Offe, "Some Contradictions of the Welfare State," *Critical Social Policy* , Sayı 2, 1982, 7-16.

P. Scannell, "Introduction," *The Relevance of Talk. Broadcast Talk*, der. P. Scannell, London, Sage, 1991, 1-13.

N. Stevenson, *Understanding Media Cultures: Social Theory and Mass Communication*, London: Sage, 1995.

R. Stollmann, "Fascist Politics as a Total Work of Tendencies of the Aesthetization of Political Life in National Socialism," *New German Critique*, Sayı 14, 1978.

M. Thatcher, "What Has Gone Wrong," *The Economic Decline of Modern Britain: The Debate between Left and Right*, der. D. Coates; J. Hillard. Sussex: Wheatsheaf Books Ltd., 1986, 64-66.

J. B. Thompson, "The Theory of the Public Sphere," *Theory, Culture and Society*, cilt 19, Sayı 3, 1993, 173-189.

A. Tolson, "Televised Chat and the Synthetic Personality," *Broadcast Talk*, der. P. Scannell, London: Sage, 1991, 178-200.

S. S. Venturelli, "The Imagined Transnational Public Sphere in the European Community's Broadcast Philosophy: Implications for Democracy," *European Journal of Communication*, cilt 8, 1993, 491-518.

F. Webster, *Theories of the Information Society*, London: Routledge, 1995.

50
Tabandan Küreselleşme: Radikal Demokratik Bir Teknopolitikaya Doğru*

DOUGLAS KELLNER

Bugün artık politika, büyük oranda görsel-işitsel medya ve internet gibi yeni iletişim teknolojileri kanalıyla müzakere edilmektedir. Bu konjonktürde, teknopolitikaya ilişkin yeni kavramlar gelişmiş; ancak elektronik ya da siberdemokrasiye karşı, sayıları en az bu kavramlar kadar çok ve en az bu kavramlar kadar tutkulu tartışmalar da ortaya çıkmış ve bu durum teknopolitika kavramını hayli farklı anlamlarla yüklü ve hayli çekişmeli bir alan haline getirmiştir.[1] Bu makalede, teknopolitikaya karşıt birkaç görüşe değindikten sonra, radikal demokratik teknopolitikayı destekleyen fikirlerimi ve teknopolitikanın anaakım medyadan ve politik tartışmadan dışlanmış muhalif toplumsal grup ve hareketlerin çıkarlarını savunmak üzere kullanıldığı bazı örnekleri ortaya koyacağım.

Teknopolitika: çekişmeli bir alan

Yeni teknolojinin ve demokrasinin savunucuları, yeni iletişim teknolojisinin, anaakım medya ve politikadan dışlanmış grup ve bireylere, olağan politik tartışma spektrumunda yer almayan fikirleri yayma ve genellikle muhalif fikir ve gruplara kapalı tutulan tartışma ve diyaloglara katılma olanağı veren araçlar sunduğunu öne sürüyorlar. Bu görüşe göre, internet ve yeni bilgisayar teknolojileri, kamunun erişimine açık bilgi ve fikirler kümesini zenginleştirerek, böylece daha fazla bilgiyle donanmış bir seçmen kitlesinin üretilmesine yardım ederek ve politik tartışma alanından genellikle dışlanan grup ve bireylerin kamusal alana katılım olanaklarını genişleterek demokrasiye katkıda bulunuyorlar.

Teknopolitikaya ve elektronik demokrasiye karşı geliştirilmiş görüşler ise, birden çok argüman içeriyor. Bunlardan ilki, yeni bilgisayar teknolojisine erişimin eşitlikçi olmadığı; dolayısıyla da teknopolitikadan söz etmenin, yalnızca, bunlara

* Bu makale, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*'in, no. 4:2, 1999 sayısından çevrilmiştir.

1 Teknopolitikayla ilgili sıcak tartışmadan bazı örnekler için bkz., Brook and Boal (1995), *New Political Science* özel sayısı 41-2 (1997), www.technorealism.org adresli internet sitesi ve elbette *Angelaki*'in bu sayısı.

sahip olmayanların çıkarları pahasına sahip olanların çıkarlarını savunmak anlamına geldiği öne sürülüyor. İkincisi, yeni teknolojilerin politik bilgi ve tartışmanın yaygınlaşmasına katkıda bulunabileceği; ancak aslında, ne bu bilginin ne de bu tartışmanın kendi başına politik bir içerik taşıdığı, gerekli olanın politik yargı ve erdem olduğu ve söz konusu bilginin böylesi bir bilgi bombardımanı çağında yaşayan kitleler üzerinde kafa karıştırıcı ve boğucu bir etkisi de olabileceği belirtiliyor. Bunun yanı sıra, internet kanallı bilginin güvenilmezliğiyle ün saldığı hatırlatılıyor ve internet üzerinden yürütülen tartışmaların, adamakıllı bir düşünme sürecine ve kafa emeğiyle oluşturulmuş bir yargılamaya dayanmadığı öne sürülüyor. Bu görüşe göre demokrasi her şeyden önce inceden inceye işlenen bir süreçtir ve bu rasyonel müzakere süreci yüzyüze ilişkiyi, akla dayalı bir yargılamayı ve fikirleri bizimkilerden farklı bile olsa karşımızdakine karşı belli bir saygı çerçevesini korumayı gerektirir. Dolayısıyla, denebilir ki, müzakereye dayalı bu tür bir demokrasinin savunucuları elektronik ve siberdemokrasiye karşı eleştirel yaklaşma eğilimindedirler (Walzer, 1983; Barber, 1984).

Toparlayacak olursak, teknopolitikaya karşı olanlar, basitçe, elektronik demokrasiden yana olan görüşlerin politik olanın doğasını anlamadığı fikrine dayanırlar. Bu normatif perspektiften bakıldığında, demokrasi politik müzakere ve yargıya dayanır ve yüzyüze tartışmayı içerir. Bu müzakere süreci de, akla dayalı muhakeme ve politik söylem normları rehberliğinde bir konsensüse ulaşmayı hedefleyen karşılıklı bir tartışma içinde şekillenir. Bu görüşe göre, medya kaynaklı politikaların tamamı, rasyonel müzakere ve tartışma süreçlerini içeren politikanın düşüşünden ibarettir; medya ve şimdilerde de internet, sansasyonel, aşırı ve manipülatif olana doğru çekilen politik tartışmanın soysuzlaşmış biçimi olarak görülür.

Kuşkusuz bu itirazlarda bir doğruluk payı vardır ve kuşkusuz teknopolitikayı savunmadan önce enine boyuna düşünmeyi zorunlu kılan oldukça iyi sebepler mevcuttur. Ancak yine de müzakereye dayalı bir demokrasi tanımını savunan görüş, politikada değişmez bir özün ve tüm zamanlar ve tüm insanlar için geçerli normatif bir idealin varlığına inanmasıyla, politik olana ilişkin olarak özcülüğe düşmekten kurtulamaz. Ayrıca elektronik demokrasi ve hakiki demokrasi arasında bir uzlaşmazlık olduğu fikri, teknoloji ve politika arasında başlangıçtan bu yana var olan karşılıklı bağı, yani teknolojik biçim altındaki politik değişimlerin, doğaları gereği siyasete aracılık ettiği ve ifade aracı değiştikçe siyasetin de ister istemez farklılaştığı olgusunu anlamaktan uzaktır.

Bu tarihsel perspektiften bakıldığında, Yunan demokrasisi, sözlü bir kültürün temel politik biçimi olan nutuk ve retorik üzerinde kurulmuştu; dolayısıyla politikanın ta kendisi politik söylem ve tartışma normlarından oluşuyordu. Buna karşı modern çağda yazılı medya politik bilgi ve tartışmanın yaygınlaşmasının egemen

biçimi halini aldı; dolayısıyla politika, yazılı kültür ve muhakeme normları tarafından dolayımlandı. Yazılı medyaya has soyutlamalar, temelde, siyasete yönelik olarak, sivilleşmiş politik yazım normları üzerinde yükselen daha soğukkanlı ve daha akılcı bir yaklaşımı mümkün kıldı. Yazılı medyanın erken dönemlerinde, propaganda ve retorik biçimleri ortaya çıkarken; sözlü politik söylem ve tartışma, belli başlı politik tartışma ve konsensüs mekanlarını oluşturan parlamentolarda, kamusal forumlarda, kafe ve salonlarda modern politikanın temel aracı olmayı sürdürdü (Habermas, 1989).

Görsel işitsel medya çağında, önce radyo, sonra televizyon politik tartışma ve mücadelenin biçimini temelden değiştirdi; radyo kamusal figürlerin sesini evin mahremiyetine taşıdı, sonra da televizyon, bu kez politik figür ve olayların görüntüsünü gündelik hayatın içine soktu ve böylelikle imaj temelli yeni politik biçimleri oluşturdu. Görsel işitsel çağda politik imajlar giderek daha önemli bir hal aldı ve bunu, politik reklamın, sahnelenmiş olayların ve prime-time haberlerde gitgide kısalan spot seslerin egemenliği izledi. İmaj temelli siyasetin gitgide kalabalıklaşan görüntüsü; büyük televizyon kuruluşlarının politik aday ve konuların çerçevesini çizmekte ve bunları prezante etmekte aşırı güçlü bir rol oynamaya başlaması; medya temelli politikanın giderek birincil politik biçim halini alışı birçoklarını görsel-işitsel çağda bir 'demokrasi krizi' yaşandığını düşünmeye itti. Bazıları da gelişmekte olan görsel-işitsel medya içinde, cemaat/topluluk radyoları ya da kamusal erişime açık televizyonlar gibi, demokrasiyi gençleştirecek potansiyeller görmeye başladılar (Kellner, 1990).

İnternet çağında, demokrasi için yeni meydan okumalar ve yeni kriz olasılıkları doğuran yeni politik iletişim biçimleri ortaya çıkmaktadır. Yeni kamusal alanlar oluştukça, yeni politik aktörler öne çıkmakta, politik haber ve tartışmaların doğası değişmekte, politika ve demokrasi bir dönüşüm geçirmektedir. Ben, çelişkili ve önceden kestirilmesi zor etkileri olan yeni bir politik alan ve biçim olarak teknopolitikanın ortaya çıkmasıyla oluşan bugünkü durumun böyle tanımlanabileceğine inanıyorum.

Dolayısıyla, yeni teknolojilerin ya da teknopolitikanın demokratik potansiyelini ya da demokrasiye yönelik tehdidi değerlendirirken, kişi hangi normatif demokrasi kavramını varsaydığı ya da ortaya koyduğu konusunda açık olmalı ve her şey gibi demokrasinin de, yeni teknolojilerin uygulamaya girmesiyle birlikte, özellikle de cidden önemli bir güce sahip olan yeni bilgisayar ve multimedya teknolojileriyle birlikte değiştiğini kabul etmelidir. Bu bağlamda, bu makalede demokrasiyi, daha önceden dışlanmış olanları da kapsayan güçlü bir katılım temelinde tanımlayan bir radikal demokrasi fikrini savunacağım. Radikal demokrasi, hem bilgiye hem tartışma araçlarına erişimi gerektirir, dolayısıyla da demokratik katılımın alan ve muhtevasının genişlemesini mümkün kılar. Bu bağlamda,

yeni teknolojilerin, daha önceleri kamusal alan içindeki tartışmalardan dışlanan grupların çıkarlarını hangi biçimler içinde öne çıkarabileceği sorusu üzerinde odaklanacağım. Böylelikle ortaya, egemen güçlerce yönetilen politika ve medyadan dışlanmış olan, bağımlı konumdaki sınıfların, toplumsal cinsiyet gruplarının, ırksal ve bölgesel toplulukların ve benzeri başka ezilen grupların katılımını içeren bir radikal demokrasi gündemi koymayı amaçlıyorum. Bu tür yönetici elitler daha önce de hep medya ve iletişim teknolojilerini denetim altına almış ve böylece demokrasiyi, büyük oranda seyirlik bir gösteriye dönüştürmüşlerdi.

Bu nedenle, büyük medya kuruluşları tarafından yönetilen görsel-işitsel medya politikası çağı ile; daha çoğulcu ve farklılaşmış araçlar ve medya organizasyonları üzerinde yükselen ve de her bireye iletişim teknolojileri vasıtasıyla politik bir aktör olma olanağı tanıyarak giderek artan ciddi sayıda birey ve gruba yeni kamusal alanlara erişim olanağı sağlayan internet çağı arasında bir ayrıma gitmek istiyorum. Genelde görsel-işitsel medya, politik iletişimin belli başlı politik partilerin, devletin; ve ana yayıncılık şebekelerinin mülkiyet ve kontrolünü elinde tutan birkaç yayın tekelinin egemenliği altında olduğu, yukarıdan aşağıya bir iletişim tarzı içinde yer alıyordu. Görsel-işitsel medyadaki iletişim tarzını tanımlayan bazı özgül özellikler vardır. Sözel dil, telefon ya da mektupla kurulan kişisel iletişim birebir bir bağlantıyı içerirken; görsel-işitsel medya iletişiminde söz konusu olan, bir merkezden birçok alıcıya doğru giden bir modeldir. Ayrıca, görsel-işitsel medyada iletişim senkroniktir; teyp ya da video kaydının yaygınlaşmasından önce alımlayıcının mesajı anlamak için dikkatli bir dinleme ve izleme çabası göstermesi gerekir. Bunun yanı sıra görsel-işitsel medyada iletişim oldukça merkezi olup, dev kuruluşlar ve devlet tarafından kontrol edilir, dolayısıyla ona sahip olan ya da yöneten elitlerin veya reklam veren kurumların görüşlerini yansıtır.

Buna karşı bilgisayar dolayımlı iletişim oldukça adem-i merkezidir ve çok sayıda kişiyle çok sayıda kişi arasındaki iletişimi olanaklı kılar. Yani her birey kendi görüşlerini birçok kişiye iletebilir; bu alıcı da kendine gelen mesajları başka bireylere ulaştırabilir; örneğin mesajlar belli bir listedeki tüm adreslere yollanabilir ve alıcılar da kendi listelerindekilere aynı mesajı ulaştırırlar. Böylece tek bir merkezi olmayan, büyük holdinglerin ve devletin kontrolünden bağımsız, çoğulcu bir iletişim modeli mümkün olur. Sonuçta, dev medya kuruluşlarının gücü, belli bir oranda kırılır; politik iletişim belli merkezlerin tekelinden çıkar ve hem kaynağı hem içeriği hem de etkileri açısından çeşitlilik kazanır.

Üstüne üstlük siber iletişimde mesaj aynı anda (gerçek zamanda) alınmakla kalmaz; alınan mesaj saklanabilir, erişilebilir ve gelecek bir zamanda yeniden dolaşıma sokulabilir. Bilgisayar verisine sonradan erişmek ve bunun başka kullanıcılara sonradan iletilmesi kolaydır; çok geniş bir alanda dolaşıma sokulabilir; böylece, daha önce de belirttiğimiz üzere, çok sayıda kişiden çok sayıda kişiye

doğru akan bir iletişim olanaklı bir hal alır. Üstelik bilgisayar dolayımlı iletişim zaman ve mekandan bağımsızdır: Burada mesajlar aynı anda tüm yerkürede yayılabilir; birden çok birimde arşivlenir, saklanır ve gerektiğinde yeniden potansiyel olarak çok geniş bir sahada dolaşıma sokulabilirler. Dolayısıyla dijital iletim hayli esnektir ve demokratik iletişim ve katılımın yeni biçimlerini olanaklı kılar. Politik iletişimin büyük örgütlenmeler tarafından kontrol edildiği eski demokrasi biçimlerini altüst ettikleri ve hem olumlu hem olumsuz yanlar barındıran yeni teknodemokrasi biçimleri yarattıkları konusu tartışmalı olsa dahi, yeni teknolojilerin politikanın ta kendisini, doğasını ve muhtevasını, daha iyiye ya da daha kötüye doğru değiştirdikleri kesindir.

Her durumda, benim iddiam şu: Kapitalist toplumlarda demokrasinin yeniden canlandırılması demokratik bir medya ve teknopolitika gerektirecektir. Böyle bir politika iki yanlı bir strateji içerecektir. Bu stratejilerden ilki, var olan medyayı, 'kamusal çıkar, yarar ve gereksinimlere' daha fazla cevap verecek şekilde demokratikleştirmeye çalışmaktır. Amerika Birleşik Devletleri'nde FAIR (Fairness and Accuracy in Media—Medya'da Doğruluk ve Hakkaniyet) adlı bir medya izleme grubu bu yolu seçmiş ve anaakım görsel-işitsel ve yazılı medyayı demokratik yükümlülükleri ve gazeteci sorumluluğunu yerine getirmemekle suçlayarak, var olan medya sisteminde farklı ses ve fikirlere yer açılması çağrısını yapmıştır. Gazetelerin ve yazılı medya kuruluşlarının okur köşelerine mektup ve yorumlar yazmak, telefonla radyo ve televizyonlardaki canlı yayınlara katılmak ya da anaakım medyayı kendi kurumları içinden eleştirmek gibi standart uygulamalar, var olan medya kuruluşlarını demokratikleştirmeye ve onun mesaj ve fikirler evrenini genişletmeye çalışan içeriden dönüştürme yaklaşımının örnekleri arasında sayılabilir.

Farklı bir strateji de, anaakım medyaya alternatif olan ve kurulu medya sisteminin dışında gelişen muhalif bir medya yaratmaktır. Bu yaklaşım açısından, birer kapitalist kâr makinası ya da devletin hegemonya kurma aracı olarak işleyen ve her iki koşulda da birincil olarak yönetici elitlerin çıkarlarına hizmet eden mevcut medyayı reformize etmeye çalışmak, olmayacak duaya amin demekten başka bir şey değildir. Bu yaklaşımda, anaakım medyanın ilke olarak radikal ve muhalif fikirleri dışladığına; bu tür perspektifleri gündeme getirdiğinde ise, bunu, onları olumsuz ya da içeriği sınırlı bir çerçeve içine yerleştirerek yaptığına ve bu nedenle muhalif grupların kendi medya ve iletişim biçimlerini oluşturmaları gerektiğine inanılır. Sonuç olarak, bu stratejinin odak noktasında, alternatif yapılar geliştirmek için, verili kurumların dışında işleyen, alternatif, görsel-işitsel ve basılı medya kurumları (ve başka medya türlerinde kurumlar) oluşturulması vardır.

Her ne kadar ben, geçtiğimiz on yıllarda özellikle alternatif medya içinde çalışmış olsam da (bkz. Kellner, 1979; 1985; 1990), demokratik bir medya poli-

tikasının gelişmesi için her iki stratejinin de gerekli olduğunu ve birinin lehine diğerini feda etmenin yanlış olacağını düşünüyorum. Dolayısıyla fikirlerini ve mücadelelerini yaygınlaştırmak isteyen birey ve gruplar, aynı anda hem içeriden hem dışarıdan müdahale eden bir medya stratejisi yürütmeli; fikir ve sözlerini hem (giderek parçalı bir görünüm kazanan) ana dalga medya içinde yaymaya hem de bilgi akışını ve iletişim alanının yapısını kendilerinin kontrol edebildiği bağımsız medya kurumlarını ve bilgisayar ağlarını oluşturmaya çalışmalıdırlar. Bu bağlamda, radikal eleştiri sadece var olan medya ve iletişim teknolojilerindeki kodları çözmekle sınırlı kalmamalı; bu teknolojileri yeniden kurup alternatif politik ve kültürel iletişim biçimleri ve kurumları da geliştirmelidir.

Böylece, radikal demokratik bir medya politikası hem var olan medya sisteminin yorulmak bilmez bir eleştiriye tabi tutmayı sürdürmeli, hem mevcut medya kurumlarını demokratikleştirmeye ve reformize etmeye çalışmalı hem de alternatif medyalar üretmelidir. Bu bağlamda, medya sistemimizin demokratikleştirilmesi; alternatif basının yaygınlaştırılmasını; kamusal televizyonun canlandırılmasını; kamusal erişime açık televizyonun rolünün genişletilmesini; nihai olarak kamusal bir uydu sisteminin, cemaatlere yönelik ve kısa dalga radyoların, demokratik bilgisayar ağlarının ve müzikten görsel ve yazılı kültüre dek kültürün tüm alanlarında muhalif bir kültür politikasının geliştirilmesini gerektirecektir. Başka bir yazıda kamusal erişime açık televizyon ve devrimci dönüşümü gerçekleştirmeyi hedefleyen görsel-işitsel medya üzerine görüşlerimi açıklamıştım; bu makalede, bilgisayar ve yeni bilgi teknolojilerine dayalı bir teknopolitika meselesine odaklanacağım.[2]

Elbette birçokları, demokratik politikanın, yüz yüze konuşma, tartışma ve fikir yürütme ve böylece sonuçta rasyonel bir konsensüse ulaşma sürecini içerdiğini öne süreceklerdir. Ancak akıllı bir tartışma ve konsensüs için bireylerin bilgili olmaları gerekir ve radyo, televizyon ve bilgisayarların çağımızın önemli bilgi kaynakları arasında olduğunu unutmamak gerekir. Ve zaten ben, medya politikasının, başka tüm politik etkinlikleri ve örgütlenmeleri silip süpürmesini önermiyorum; benim söylemeye çalıştığım, aktivist grup ve bireylerin bilgiye ulaşmalarını ve bilgiyi yaymalarını, kendileri gibi düşünen gruplarla ittifaklar kurabilmelerini ve radikal davalara katılacak yeni üyelere ulaşmalarını sağlamak için, bir medya politikası geliştirmelerinin şart olduğudur. İnterneti ve yeni teknolojileri özgül politik amaç ve davaları tanıtmak için kullanan, böylece siber alan ve sosyal hayatı eklemleyen politik aktörlerle, politikasını siberuzamın kendisiyle sınırlayanları birbirine karıştırmamalıyız. Bu tür siberpolitikalar, ya sade-

2 Kamusal erişime açık televizyon ve demokratik bir medya politikasıyla ilgili başka yazılarım için bkz., Kellner 1979, 1985, 1990, 1995 ve 1997. Her ne kadar görüşlerimi destekleyen örnekleri geniş bir yelpazeden devşirmeye çalışıyorsam da tezlerimin çoğunun Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ortam ve bu ortama yönelik bakış açısı içinde şekillendiğini belirtmeliyim.

ce teknoloji politikaları ve internetin dar alanına odaklanır ya da internet içindeki tartışmayı, gerçek hayattaki politik hareket ve mücadelelerden kopuk, kendi içine kapanıveren bir çember haline getirir.

Adları aşağıda belirtilen birçok aktivist grup, medya ve bilgisayar politikalarının politik mücadelede anahtar bir unsur olduğunun farkına varmış ve internet ve yeni teknolojileri birer politik mücadele silahı olarak kullandıkları teknopolitika biçimlerini geliştirebilmişlerdir. Her şey bir yana, muhalif grup ve hareketler egemen politik güçlere karşı sahici bir alternatif geliştirmeyi hedeflemişlerse, kitle tabanlarını genişletmek ve fikir ve mücadelelerini nüfusun daha geniş kesimlerine yaymak durumundadırlar. İşin aslına bakarsanız da, birçok kişinin haber ve bilgileri, radyo, televizyon ve şimdilerde de bilgisayar dayanaklı kaynaklardan aldıkları; dolayısıyla görsel-işitsel medya ve yeni teknolojilerin, politik gerçekleri tanımlamakta, kamuoyunu şekillendirmekte ve neyin ciddiye alınmaya değip neyin değmeyeceğini belirlemekte büyük olasılıkla önemli bir rol oynadıkları tartışmasız bir gerçektir. Muhalif aktivist ve entelektüeller politik hayatta belli bir rol oynamak istiyorlarsa, yeni teknolojilerden yararlanma stratejileri geliştirmek ve müdahale olanaklarını artırmak için elektronik iletişimin gerçekleriyle uzlaşmak durumundadırlar.

Bilgisayarların ve bilginin demokratikleştirilmesi

Bilgisayar ve bilgi teknolojileri yeni teknokapitalist toplumda giderek artan bir önem kazandığına göre, alternatif bilgi ağları ve sistemleri üretmek, demokratik bir medya ve enformasyon politikasının asli bir bileşeni olmalıdır. Tüm dünyanın bilgisayarlarla donatılması tamamlanmamış ve halen devam eden bir süreçtir ve yeni enformasyon ağları ve bilgisayara dayalı iletişim sistemleri için gitgide daha çok olanak doğmaktadır. Özel sektörün ve devletin bilgi ve bilgisayar teknolojilerini tekeline almasını ve denetlemesini engellemek için yeni kamusal enformasyon ağlarının ve merkezlerinin kurulması gerekmektedir. Yurttaşların, gelecekte, demokratik bir topluma akıllı ve etkili bir biçimde katılabilmeleri için gerekli bilgi ve teknolojiye erişmeleri ancak böyle mümkün olacaktır. Görsel-işitsel medya gibi, bilgisayarlar da, demokrasinin lehine kullanılabilecekleri kadar, aleyhine de kullanılabilirler.

Aslında bilgisayar potansiyel olarak demokratik bir teknolojidir. Görsel-işitsel iletişimin tek yönlü ve tek taraflı olmasına karşılık,[3] bilgisayar kaynaklı iletişim iki yönlüdür ya da çok taraflıdır. Televizyon izlemek pasif bir eylemken, bilgisa-

3 Elbette görsel-işitsel iletişim mutlak olarak tek yönlü ve tek taraflı olmak zorunda değil. Dinleyici ve seyircilerin telefonla katılabildikleri radyo ve televizyon programları ya da elektronik kent toplantıları iki taraflı bir iletişim ve katılımcı demokratik tartışma süreçlerini içeriyor. Televizyon ve medyaya sadece tek taraflı, yukarıdan aşağıya iletişim biçimini dayattıkları gerekçesiyle karşı çıkan Baudrillard gibi teorisyenler medyaya özsel ve değişmez bazı özellikler atfediyor ve med-

yarla iletişim kurmak, istendiğinde, karşılıklı etkileşime ve katılıma dayalı olabilir. Bireyler, başka bireylerle iletişim kurmak için e-posta göndermek üzere bilgisayarları kullanabilir ya da karşılıklı etkileşime dayalı şebekeler içinde bireyleri birbirine bağlamak için telefon hatlarını kullanan modemler vasıtasıyla doğrudan iletişime geçebilirler. Modemler sayesinde kullanıcılar, karşılıklı etkileşime dayalı yeni bir kamusal iletişim biçimini mümkün kılacak şekilde, belli grupların bildiri panolarına, web sitelerine, bilgisayar konferanslarına ya da sohbet odalarına bağlanabilirler. Demokrasi, oylama kadar, demokratik katılım ve tartışmayı da içeren bir kavramdır. Büyük medya holdinglerinin ve devlet tarafından kontrol edilen kurumların egemenliği altındaki görsel-işitsel medya çağında, birçok kişi demokratik tartışma ortamının dışında tutulmuş ve görsel-işitsel teknolojiler tarafından dev bir enformasyon gösterisinin pasif tüketicileri konumuna düşürülmüştü. Medyaya erişim olanağı büyük holdingler ya da devlet tarafından yönlendirilen kurumlar tarafından kontrol edilmiş ve pek az ses ve görüşün dolaşıma girmesine izin verilmişti (Bkz. Kellner, 1990).

İnternet çağında ise, bir bilgisayara, modeme ve internet servisine erişimi olan herkes tartışmalara katılabilmektedir. Böylece görsel-işitsel medya çağında demokratik diyaloğun dışında bırakılmış çok sayıda birey ve grup yeniden güç kazanmıştır. Sonuç olarak, siberuzamın yeni kamusal alanlarında yeni bir teknopolitika yeşerebilir ve kamusal tartışmanın yerine geçmeksizin onu tamamlayan bir unsur olabilir. Örneğin birçok web sitesinde ve bildiri panosunda, bireylerin kendi fikirlerini açıklayabildikleri, başka bireylerin de bunları okuyup istediklerinde yanıt verebildikleri politik tartışma linkleri vardır. Başka sitelerde de bireylerin karşılaşıp karşılıklı etkileşime geçebilecekleri canlı sohbet odaları bulunur. Bu siberdemokrasi biçimleri, yeni bir kamusal diyalog ve etkileşim biçimi yaratmakta ve yeni kamusal alanlarda gerçekleşerek, demokrasi anlayışımızı genişletmektedirler.

Kuşkusuz ki bu durum gerçek hayattaki politik mücadelenin yerini almamalıdır; internet demokrasisinin (insanların, salt mesajlaşarak ya da belli bilgileri dolaşıma sokarak kendilerini politik olarak yeterince aktif görme yanılsamasına kapıldıkları) kendi içine kapalı bir dünya halini alması tehlikesi mevcuttur. Yine de bilgisayar veri tabanları ve web siteleri temel bilgi kaynakları halini almış ve yeni teknolojiler bilgi arama ve araştırma faaliyetlerini inanılmaz derecede kolaylaştırmıştır. Burada işin asıl püf noktası, demokrasinin bilgi ve katılım gerektirmesi ve yurttaşların, gereğince bilgilendirilmezlerse, tartışmalara akıllıca katılmalarının mümkün olamayacağıdır. Bir bütün olarak anaakım medya, fikirler yelpazesini sınırlayarak, yerleşik düzenin fikirlerine ayrıcalık tanıyarak ve giderek

---

yanın yeniden şekillenebileceği ve sürekli değiştiği, ona farklı işlevler yüklenebileceği olgularının üzerinden atlayarak, medyadaki mevcut biçimleri sabit konfigürasyonlar olarak donduruyorlar.

son yıllarda da politikayı ve kamusal söylemi magazinleştirerek kamuyu yanlış ve eksik bilgilendirmiştir. Bu nedenle, yeni teknolojik bilgi kaynakları daha geniş bir bilgi yelpazesi sunabilir ve yeni kamusal tartışma alanlarını, katılımın yaygınlaşması yönündeki olanakları, dolayısıyla da demokrasinin sınırlarını genişletebilir.[4]

Dahası internet; alternatif radyo, televizyon, film ve sanat formları, tüm yeni kültürel biçimler, yeni bilgi formları ve basılı malzemeler için bir araç haline getirilebilir. Yeni multimedya teknolojileri zaten web sitelerine girmiştir; internet radyo ve televizyonu ise henüz çocukluk evresindedir. Bu durum Brecht'in, herkesin birer alıcı ve verici olduğu, ses ve metin çeşitliliğini daha da zenginleştirdiği ve elbette enformatif/kültürel bilgi yükleme kavramına yeni bir boyut katan iletişim sistemi rüyasının gerçekleşmesi anlamına gelecektir. Şurası açık ki, bunun için, bir dizi yepyeni okuryazarlık yeteneği kazanmak ve yeni teknolojileri yaymak zorundayız (bkz. Kellner, 1998). Ama ben burada odak noktamı, günümüzde geçerli politik mücadele dinamikleri içindeki teknopolitikalar ve yeni teknolojilerle sınırlamak istiyorum.

Teknopolitika ve politik mücadele

Yeni teknolojiler hayatın her alanını önemli ölçüde dönüştürdüğüne göre, buradaki asıl mesele bu büyük dönüşümü nasıl teorize edeceğimiz ve yeni teknolojilerin üretken bir şekilde kullanılmasını sağlayacak stratejileri nasıl geliştireceğimizdir. Kuşkusuz, yeni teknolojilerin, işyerinde, okulda, kamusal alanda ve gündelik hayatta insanlık dışı, sömürücü ve baskıcı bir şekilde kullanılmasına karşı radikal eleştiri, bugün, daha önce hiçbir zaman olmadığı kadar gereklidir; ancak yeni teknolojileri, kentlerimizi, okullarımızı, ekonomiyi, toplumu ve çevreyi yeniden kuracak şekilde kullanan stratejileri geliştirmek de en az bunun kadar önemlidir. Bu nedenle, bizim iddiamız yeni teknolojilerin demokratikleşmeyi arttırmak ve bireyleri daha güçlü kılmak için kullanılabileceği yolları geliştirmek için meydan okumamız gerektiğidir.

Sermayenin ve onun mülkiyete ve metalaştırmaya dayalı mantığının son yıllarda gündelik hayatın çok daha fazla alanını nüfuzu altına aldığını ve bu mantığın vardığı noktaları düşünecek olursak, siberuzamın, genel olarak (en azından ABD gibi gelişmiş ülkelerde yaşayan) geniş kitleler için metalaşmamış bir alan olarak ortaya çıkması oldukça şaşırtıcıdır. ABD'de, devlet ve eğitim kurumları ve kimi özel kurumlar, en azından işyerlerinden, bedava internet erişimi ve kimi durumlarda bedava bilgisayar vermektedir. (Bildiğim kadarıyla dünyanın hemen hemen hiçbir yerinde uygulanmayan bir sisteme göre) aylık sabit bir telefon ücre-

4 Burada açamadığım başka bir nokta da internet ve bilgisayar veri tabanlarının daha çok kişi için, daha fazla bilgiye ulaşma olanağı tanıdığı; böylece muhalif araştırma ve bilgi alanlarının oluşmasını kolaylaştırdığıdır.

ti karşılığında, internetteki sonsuz bilgi ve eğlence şebekesine, teknokapitalizmin aşırı metalaştırılmış dünyasındaki çok az sayıda metalaşmamış alandan biri olan bu zincire bedava olarak erişilebilinmektedir.

Elbette dünyanın birçok yerine henüz telefon bile ulaşmamıştır, bilgisayarın ulaştığı yerlerin oranı bundan da azdır ve bilgisayarlara erişim ve bugünkü teknolojik devrime ve siberdemokrasiye katılım açısından bireyler arasında büyük uçurumlar vardır. Günümüzde, siberuzamlarda başrolü, büyük oranda, genç, beyaz ırktan, orta ya da üst sınıftan erkeklerin oynadığı, yeni teknolojileri ve siberuzamı eleştirenlerin durmaksızın yineledikleri bir olgudur ve bu tespitte de önemli bir doğruluk payı vardır. Ancak öte yandan istatistikler ve araştırmalar göstermektedir ki kadınlar, farklı ırklardan ve farklı sınıfsal kesimlerden gelen bireyler ve yaşlılar da her geçen gün internette daha aktif bir yer edinmektedirler.[5] Üstüne üstlük, dünyanın aşırı gelişmiş ülkelerinde, bilgisayar, standart bir ev eşyası halini almıştır; muhtemel ki gelecek yüzyılın başı itibarıyla televizyon kadar yaygınlaşacak ve kuşkusuz iş, sosyal hayat ve eğitim açısından televizyonlardan çok daha önemli bir rol oynayacaktır. Bunun yanı sıra, uydular vasıtasıyla tüm dünyayı saran bir bağlantı ağı kurmak yönündeki planlar yürürlüğe konmuştur; bu gerçekleştiğinde, şu anda telefon, televizyon ve hatta elektrik bile bulunmayan yerlerde yaşayan kişiler için internet erişimi ve iletişim devrimini yakalamak mümkün olacaktır.[6]

Bilgisayarların ve yeni teknolojilerin yaygın olup olmaması bir yana, bu aletlerin iş, politika, eğitim ve sosyal hayat içinde asli bir rol oynadıkları ve gelecekte kamusal ve kültürel hayata katılmak isteyen bireylerin bilgisayar erişimine ve

---

5 Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılmış son istatistiklere göre 16 yaşın üzerindeki 70 milyon yetişkin Amerikalı internet kullanmaktadır. Bu ise, internet kullanımında, son dokuz ay içinde 18 milyon kişiyi geçen bir artışa işaret eder (*New York Times*, 26 Ağustos 1998). Nielsen Media Search and CommerceNet adlı bir medya araştırma kuruluşu tarafından yapılmış bir araştırmaya göre, Haziran 1998 öncesindeki dokuz ay içinde internet kullanımındaki en fazla artışın, siyahlar, Amerikan Kızılderilileri, genç yetişkinler ve 50 yaşın üzerindeki kadınlar arasında kaydedildiği tahmin edilmektedir. Raporda 5.6 milyon siyah Amerikalının internet kullandığı, bunun son dokuz ay içinde yüzde 53 oranında bir artışa denk düştüğü; öte yandan 868.000 Amerikan Kızılderilisinin internete bağlandığı ve bunun yüzde 70'lik bir artışa tekabül ettiği tespit edilmiştir.

6 1997 Nisan'ında, Boeing Aircraft ve Bill Gates'in Teledesic adlı bir uydu iletişimi şirketi kurmak üzere ortaklık kurdukları duyuruldu. Bu şirket, öncelikle hemen hemen tüm Amerika kıtasını ve daha sonra tüm dünyayı kapsama alanı içine alacak 288 adet küçük, düşük yörüngeli uyduyu uzaya göndermeyi planlamaktadır. Böylece 2002 yılında 20 milyon insan uydu kanallı internet erişimine kavuşacaktır (bkz. *USA Today*, 30 Nisan 1997). 1998 Mayıs'ında Motorola, kendi 12.9 milyon dolarlık projesini, yani evrenin her yerinden yüksek hızlı veri iletişimi sağlayabilecek kapasitede bir uydu şebekesi kurma projesini bir yana bırakarak ve projeye imza koyan önemli taraflardan biri olmak üzere Boeing'i bir tarafa iterek Teledesic ya da "Göklerdeki İnternet" projesine katıldı (*New York Times*, 22 Mayıs 1998). "Göklerdeki İnternet," telefonu bile olmayan grup ve bölgelerin yeni teknolojilere erişimini mümkün kılacak; böylece yeni teknolojilerin demokratik ve ilerici amaçlarla kullanımına yönelik potansiyeli genişletecektir.

bilgisayar okuryazarlığına ihtiyaç duyacakları açıktır. Ayrıca, toplumun bilgisayarlaştırılmasının fiili eşitsizliklerin yanı sıra sınıf, ırk ve cins kimliği iktidarının konfigürasyonlarındaki eşitsizlikleri derinleştirecek olması ciddi bir tehdit ve gerçek bir tehlike arz ediyorsa da, demokratikleştirilmiş ve bilgisayarlar vasıtasıyla işleyen bir kamusal alan, bu eşitsizlikleri ortadan kaldırmanın olanaklarını da beraberinde getirebilir. Bu bağlamda aşağıdaki bölümde, tahakküm altında ve güçsüzleştirilmiş grupların, kendi çıkarlarını ve radikal politik gündemlerini savunmak üzere yeni teknolojileri kullanma tarzlarından bazılarına değineceğim. Ama öncelikle, internet ve bilgisayar merkezli aktivizme yönelik başka bir yaygın eleştiriyi daha ortaya koymak istiyorum.

İnternet ve siberdemokrasiyi eleştirenler, çoğu kez, teknolojinin askeri kökenlerine ve egemen sermaye ve devlet iktidarının işleyiş sürecinde oynadığı merkezi role dikkat çekerler. Ancak herhangi bir şeyi, özellikle de yaratıcılarının çıkarlarına karşı kullanılabilecek ve bireylerin ya da muhalif grupların ihtiyaçlarını karşılamak ve amaçlarına ulaşmalarını kolaylaştırmak üzere farklı bir şekilde yeniden şekillendirebilecek olan teknolojiyi, kökenleri nedeniyle yargılamak temelde hatalıdır. Üstüne üstlük, internet kullanımının her geçen gün daha fazla sayıda insan açısından metalaşmamış (ticarileşmemiş?) olması, giderek daha çok adem-i merkezileşerek daha çok sayıda grup ve sese açık bir hale gelmesi, şaşırtıcıdır. Bu nedenle siberdemokrasi ve internet bir çatışma alanı, çekişmeli bir alan olarak görülmelidir ve muhalif entelektüel ve aktivistler, internetin sunduğu direniş imkanlarına ve mücadeleyi dolaşıma sokacak olanaklara eğilmelidirler. Egemen sermaye ve devlet güçleri ve muhafazakar ve sağcı gruplar, kendi gündemlerini savunmak için yeni teknolojileri ciddi düzeyde kullanmaktadırlar. Kamusal entelektüeller geleceğin politik ve kültürel mücadelelerinde taraf olmak istiyorlarsa, tahakküm altında tutulanların, direniş güçlerinin ve itaatsizlerin çıkarlarını savunmak için yeni teknolojileri çeşitli biçimlerde kullanmak zorundadırlar.

Bugün artık, internetin ve siberdemokrasinin muhalif politik hareketler tarafından kullanıldığı çok sayıda örnek vardır. Çok sayıda isyankar entelektüel bu yeni teknolojileri ve kamusal alanları, politik projelerinde kullanmaya başlamıştır zaten. Meksika'nın Chiapas eyaletinde mücadele eden köylüler ve gerilla orduları, fikirlerini ve mücadeleleri hakkındaki haberleri dolaşıma sokmak için, başından beri, bilgisayar veritabanlarını, korsan radyoları ve başka medya biçimlerini kullanıyorlardı. 1994 senesinde Meksika'nın Güney eyaletlerinden Chiapas'ı ele geçiren Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu'nun çıkardığı her manifesto, her metin ve her bildiri, bilgisayar ağları kanalıyla anında tüm dünyaya yayılıyordu.[7] 1995 Ocak'ında Meksika devleti Zapatistalara karşı harekete geçtiğinde, tüm dünyadaki birey ve grupları konuyla ilgili olarak bilgilendirmek ve baskıcı devlet iktidarı-

7 bkz. Clever, 1994, Zapatistas Collective'de toplanan belgeler, 1994; ve Castells, 1997.

na karşı verdikleri mücadeleyi desteklemek üzere mobilize etmek için bilgisayar ağları kullanıldı. Tüm dünyada bu isyancıları desteklemek üzere birçok gösteri yapıldı; tanınmış gazeteciler, insan hakları savunucuları ve çeşitli delegasyonlar isyancıları desteklemek ve bilgi edinmek için Meksika'ya uçtu ve hem Meksika hem ABD hükümetlerinin isyanı bastırmak yerine isyancılarla görüşme masasına oturmaları için zorlayıcı bir mesaj bombardımanı yapıldı. Sonuçta Meksika devleti, her zaman yapageldiği gibi muhalif grupları haşin bir şekilde bastırmak yerine, bu makalenin kaleme alındığı 1998 sonbaharı itibarıyla isyancılarla görüşme masasına oturdu—1998 yılı başlarında, bilinen Zapatista güçleri yerel imha taburları tarafından katledildilerse de, bu cinayetler de Meksika hükümeti üzerinde sorumluların cezalandırılması için yine internet çıkışlı büyük bir baskı gücünün yaratılmasına yol açtı.

İleri iletişim teknolojilerinin ilerici potansiyelini araştıran Frantz Fanon da (1967) Cezayir Devrimi'nde radyonun oynadığı merkezi role dikkat çekmiş ve Leninist devrimden sonra komünist ideolojinin yayılmasında sinemanın ne kadar önemli olduğunu ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra, İran'da devrimi yaymak için ses bantları kullanılmış; politik hareketler de alternatif bilginin tüm dünyada dolaşıma sokulması için aynı araca başvurmuştur (bkz. Downing, 1984). Çin'deki Tiananmen Meydanı'nı hafızalara kazıyan demokrasi hareketi ve geçmiş komünist blokta Stalinizmin kalıntılarıyla mücadele eden çeşitli gruplar, mücadeleleriyle ilgili bilgileri yaymak için bilgisayar ağlarından, bildiri panolarından ve başka iletişim biçimlerinden yararlanmışlardır. Ayrıca, NAFTA karşıtı hareketin çeşitli bileşenleri de yeni iletişim teknolojisini yoğun bir şekilde kullanmışlardır (bkz. Brenner, 1994; Fredericks, 1994). Bu çokuluslu ağ NAFTA'yı engellemek konusunda başarılı olamamış, ancak gelecekteki mücadeleler için yararlı ittifaklar kurulmasını sağlamıştır. Nick Witheford (bu makale kaleme alındığı sırada henüz basılmamış olan çalışmasında) şöyle yazar:

NAFTA karşıtı koalisyon, sermaye tarafından hiç beklenmeyen biçimde, derinlerdeki bir muhalif gücü harekete geçirmiş olmasına karşın kısa vadeli hedeflerini gerçekleştiremedi. Yine de ortaya çıkan kıtalarüstü diyaloglar Kuzey Amerika'daki serbest ticarete yönelik muhalefetin içindeki şövenist unsurları (hiçbir biçimde bertaraf edemediyse de) durdurdu. Hareket, sektörler arası ve sınırlar üstü örgütlenme açısından güçlü bir öğretici pota yarattı. Ve gelecekteki ilişkiler için, elektronik ileşitimi de kapsayan yeni patikalar açtı. Bu kanallar, daha sonra Zapatista ayaklanması sırasında ve süregiden sömürü-karşıtı inisiyatifler tarafından etkili bir biçimde mobilize edildi.

Dolayısıyla, mücadeleyi yaygınlaştırmak, bilgi ve eylemi birbirine eklemlemek için yeni teknolojilerin kullanılması ne politik kavgalarla çelişir, ne de sadece ütopik bir düştür. Maddi kazanımlar elde edilemese bile, dolaşıma sokulan bilgi

ve kurulan ittifaklar çoğu kez daha sonra işe yarar. Örneğin şu olayı hatırlayalım: İki İngiliz aktivist fast-food zinciri McDonald's tarafından, tekelin düşük ücret ve reklam politikasını, dünya ormanlarının yok edilmesine yönelik girişimlerdeki payını, et ihtiyacını karşılamak için kurduğu hayvan çiftliklerinde uyguladığı işkence boyutuna varan yöntemleri, sattığı gıdaların son derece düşük kaliteli olduğunu ve yanlış bir beslenme rejimini teşvik ettiğini ifşa eden bildiriler dağıttıkları için mahkemeye verilmişti. Bunun üzerine bu aktivistler karşı saldırıya geçerek, "McSpotlight"* adlı web sitesinde, "McLibel"** adı altında bir kampanya düzenlediler; bu kapsamda tekeli eleştiren devasa miktarda bilgiyi dolaşıma soktular ve uzmanların bu bilgileri sınamasını ve teyit etmesini sağladılar. 1997 Temmuz'unda oldukça muğlak bir kararla sona eren 5 yıllık dava, bugüne dek McDonald's hakkında çıkan en kapsamlı aleyhte propagandayı doğurdu ve bu kötü reklam, internet siteleri, mail listeleri, tartışma grupları vasıtasıyla tüm dünyayı dolaştı. McLibel grubu web sitelerinin 12 milyon kereden çok ziyaret edildiğini bildirdi; *The Guardian* gazetesi sitenin 'çokuluslu bir şirketle ilgili olarak bugüne dek yaratılmış en kapsamlı bilgi kaynağı' olduğunu yazdı. (22 Şubat 1996; bkz. www.mcspotlight.org).

Birçok sendika da yeni teknolojileri kullanmaya başlamıştır. Mike Cooley (1987), bilgisayar sistemlerinin işçilerin yeteneklerini atıllaştırmak yerine onlara nasıl yeni yetenekler katabileceğini belirledi. Öte yandan Shoshana Zuboff (1988), yüksek teknolojilerin, işyerlerini otomatlaştırmak, işçilerin bilgi ve kontrollerini azaltmak, hatta tamamen yok etmek yerine; çalışma ortamlarını daha 'bilgili' kılmak ve işçilerin iş süreçlerine ilişkin bilgi ve bu süreçler üzerindeki denetimlerini arttırmak için kullanılabileceğini kanıtladı ve bunu başarmanın yollarını gösterdi. Jesse Drew (yakında basılacak olan doktora tezinde), yeni iletişim teknolojilerini nasıl kullandıklarını ve bu araçların mücadelelerinde onlara nasıl katkıda bulunduğunu belirlemek üzere, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki belli başlı işçi örgütlerinin temsilcileriyle geniş kapsamlı görüşmeler yaptı; bu aktif sendikacıların birçoğu, e-posta, faks, web sitesi ve internet gibi araçların ve bunlara dayalı teknopolitikaların, mücadeleleri için, özellikle de gösteri ve grevleri örgütlerken son derece yararlı olduğunu belirttiler. Bu tür araçlarla kotarılmış eylemler için, özellikle, Amerikan liman işçilerinin, grevdeki İngiliz ve Avustralyalı dok işçilerini desteklemek üzere, grev kırıcılar tarafından yüklenmiş malları taşıyan gemileri boykot ederek örgütledikleri grevler örnek verilebilir. Yeni teknopolitika, işçi sınıfının ulusüstü şirketlere karşı sürdürdüğü mücadeleyi giderek yükseltmesini sağlayan küresel ittifaklar kurmasını mümkün kılmıştır.

*Hiçbir şekilde birebir bir tercüme olmasa da anlamı vermek açısından "McDonald's'ın İçyüzü" olarak Türkçeleştirilebilir. [ç.n.]

**"McİftiraI" ya da "McDonald's'ın İftiraları" olarak tercüme edilebilir. [ç.n.]

Aslında tüm dünyada, işçi sınıfının ve muhalif grupların mücadelelerinde yeni iletişim teknolojilerini kullandığı birçok örnek mevcuttur. 1990 yılında, Filipinli konfeksiyon işçilerini desteklemek üzere Hollandalı kadınlar tarafından başlatılan ve "Çamaşırlarınız Temiz Kalsın" sloganı etrafında örgütlenen kampanya ve bu kampanyayla bağlantılı hareket, işçilerin içinde bulunduğu korkunç çalışma koşullarını tüm dünyaya ifşa ederek Filipinlilerin yaptığı grevlere destek vermiştir (bkz. www.cleanclothes.org adresli web sitesi). 1997 yılında, İngiltere'deki Merseyside dok işçileri grevini ve Kore'deki grevleri gerçekleştirenler, uluslararası dayanışma sağlamak için web sitelerini kullanmışlardır.[8] Kısaca genel toplamda, işçi örgütlerinin, bilgisayar ağlarını, koordinasyon sağlamak ve bilgi alışverişinde bulunmak için son derece yararlı bulduklarını; ancak yine de, üyelerinin birçoğunun erişimine açık olmayan bu teknolojilerin, üyelerine kolayca ulaşabildikleri basılı medya, yüzyüze ilişki gibi araçların ve diğer geleneksel politik mücadele biçimlerinin yerini tutamayacağını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu noktada asıl mesele, siber alanda sürdürülen mücadelenin, politik kavganın yerine geçecek bir şey halini almasını engellemek ve onu kavgaya katkıda bulunacak bir tür silaha dönüştürebilmek; iletişim politikalarıyla mevcut politik hareket ve mücadeleleri, bunu sağlayacak şekilde eklemleyebilmektir. Doğrusu en etkili internet mücadeleleri de gerçek politik mücadelelerle, politik tutukluların serbest bırakılması için örgütlenen kampanyalarla, çokuluslu şirketler tarafından üretilen ürünlere yönelik boykotlarla, grevlerle ve hatta—yukarıda da belirttiğimiz gibi—devrimci mücadelelerle iç içe geçmiş olanlarıdır.

Bu bağlamda, sermayenin yukarıdan aşağıya doğru küreselleşmesine karşı, siber aktivistler, dayanışma ağları geliştirerek ve mücadelelerini tüm gezegende dolaşıma sokarak, tabandan küreselleşmeyi örgütlemeye çalışıyorlar. Ulusötesi şirketlerin başı çektiği kapitalist küreselleşme enternasyonaline karşı, bilgisayar dolayımlı aktivizme dayanan ve Waterman'ın deyişiyle (1992), niteliksel olarak, parti temelli sosyalist ve komünist enternasyonellerden çok farklı bir Beşinci Enternasyonal doğmaktadır. Bu ağ, işçi sınıfını, kadınları, çevrecileri, barış yanlılarını ve diğer muhalif grupları birbirine bağlamakta ve postmodern kimlik politikalarının çizdiği sınırları yıkmak için yeni bir birlik ve dayanışma politikasının temellerini inşa etmektedir. (Postmodern kimlik politikalarıyla ilgili olarak,

---

8 Emekçi sınıfların elektronik iletişim teknolojisini nasıl kullandıklarının genel bir dökümü için, bkz. Moody, 1988; Waterman, 1990 ve 1992; Brecher; Castello, 1994 ve Drew'in yakında basılacak olan tezi. Yeni teknolojileri kullanan ve işçi sınıfına hitap eden internet merkezli girişimler şunlardır: Amerika'da Labornet, Avrupa'da Geonet, Kanada'da Solinet, Meksika'da La Neta, Güney Afrika'da WorkNet, Asya'da Asia Labour Monitor Resource Center, Latin kadın gruplarını temsil eden Mujer a Mujer ve Third World Network. Ayrıca Amerika Birleşik Devletleri'nde PeaceNet barış ve adalette bağlantılı bir dizi ilerici meseleyi konu edinir.

bkz. Best ve Kellner, 1991, 1997 ve aynı yazarların yakında çıkacak olan diğer kitabı).

Çeşitli muhalif örgütlerin kurduğu başka internet siteleri de mevcuttur. Yeni kurulan bir site (www.protest.net), günlük olarak güncellenen sayfalarında, tüm dünyadaki protesto gösterilerinin ve eylemlerin listesini yayınlamaktadır (bkz. *New York Times*'ın 2 Eylül 1998 tarihli sayısı). Birkaç yıldan bu yana muhalif grup ve bireyler, çeşitli mücadelelerle ilgili bilgileri dolaşıma sokmak ve muhalif politik eylemleri koordine etmek için internetten ve mail listelerinden yararlanmaktadırlar. Bunun bir örneği de Kuzey Virginia'daki Prince William kasabasında kurulmaya çalışılan Disney temalı parka karşı yürütülen direnişi örgütlemek için internetin başarılı bir şekilde kullanılmasıdır (Rash, 1997). Rash, hem anaakım hem de muhalif grupların siberpolitikayı, kamuoyunu örgütlemek, kendilerine üye toplamak, maddi kaynak yaratmak, grup dışı kamuoyuyla ilişkiye geçmek, grup içi iletişimi sürdürmek ve somut politik mücadelelere müdahale etmek için nasıl kullandıklarını ayrıntılı bir şekilde anlatır.

Ayrıca, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve ırk etrafında dönen bir dizi mücadele de yeni iletişim teknolojileri dolayımıyla yürütülür. Amerika Birleşik Devletleri'nde 1991 yılında Yüksek Mahkeme yargıcı Clarence Thomas aleyhindeki dava sonrası, Anita Hill'in ve başkalarının Thomas'a yönelik cinsel taciz suçlamaları ve hemen hemen tamamını erkek üyelerin oluşturduğu Amerikan Senatosu'nun görevini sürdürme selahiyetine sahip olmadığı kesin olan Thomas'ı görevden almaması üzerine, kadınlar, Birleşik Devletler'in politik sisteminde erkeklere tanınan ayrıcalıkları hedef alarak, kadınları kadın adayları desteklemeye çağırmak için bilgisayarları ve başka teknolojileri kullandılar. Sonuçta 1992 seçimlerinde daha önceki tüm seçimlerden daha çok kadın seçildi ve muhafazakar kurallara karşı genel bir karşı çıkış gerçekleşti.

Bugün birçok feminist grup da mücadelelerini duyurmak için web siteleri, mail listeleri oluşturmakta ve başka siber iletişim biçimlerine başvurmaktadır. 'İsyancı kızlar' kavramını yerleştiren daha genç kadınlar da fikirlerini yaymak, sorun ve mücadelelerini tartışmak için elektronik alanlar, web siteleri ve tartışma grupları oluşturmaktadırlar. Afrika ve Latin kökenli Amerikan kadınları ve başka gruplar da çıkarlarını savunmak için web siteleri ve tartışma grupları yaratmaktadırlar. AIDS aktivistleri de tıbbi bilgi alışverişi yapmak ya da tıbbi konuları tartışmak ve politik eylem ve mücadele sürecinde kamuoyunu aktive etmek için yeni teknolojileri kullanmaktadırlar.

Aynı biçimde isyancı Afrika kökenli Amerikan entelektüeller mücadelelerini duyurmak için görsel-işitsel medyaya ve bilgisayar teknolojilerine başvurmuştur. John Fiske yakın tarihli bir çalışmasında (1994), çağımızdaki 'tekno mücadeleler' içinde bazı Afrikalı Amerikan radyolarının yerini ve ırk ve toplumsal cins kimliği

etrafında dönen çağdaş mücadelelerde medyanın oynadığı merkezi rolü betimler. Afrikalı Amerikalı 'bilgi savaşçıları,' yerleşik medyaya isyan ederek ve alternatif bakış açılarını ve politikaları seslendirerek, çeşitli konulardaki fikirlerini ve 'karşı bilgiyi' yaymak için, radyoları, bilgisayar ağlarını ve başka medyaları kullanmaktadırlar. Aynı şekilde—örneğin Oakland, Harlem ve Los Angeles'taki—farklı ırk toplulukları içindeki aktivistler, kendi halklarına, kültürün medyalaşması ve toplumun bilgisayarlaştırılması saldırıları karşısında hayatta kalma stratejileri geliştirebilmek için gerekli becerileri öğretmek amacıyla, mensup oldukları topluluklara ait bilgisayar ve medya merkezleri kurmaktadırlar.

Öte yandan, çeşitli yerel aktivistler, kendi hükümetlerini eleştirmek, korporatist politikalara karşı koymak ve belli sorunlar etrafında halkı örgütlemek için interneti kullanmaktadır. Bu girişimler, (El Toro'daki askeri bir havaalanını sivil bir havaalanına dönüştürme çabalarında olduğu gibi) yerel politikalara karşı çıkmak için web siteleri oluşturmaktan; yerel yönetimlerdeki çürümeyi sergileyen başbelalarına, ya da farklı politik hareket ve mücadeleler içinde aktif hale getirmek üzere insanları örgütlemek, bilgilendirmek ve toparlamak için interneti kullanan yurttaş gruplarına kadar uzanır.[9] Dolayısıyla yeni iletişim teknolojileri hem sıradan yurttaşların hem de aktivistlerin politik aktörler ve iletişimciler haline gelmelerini, bilgi üretmelerini ve yaymalarını ve tartışma ve mücadelelere katılmalarını sağlar; böylece, Gramsci'nin herkesin politik bir aktör olabileceği yönündeki hükmünün gerçekleşmesine katkıda bulunur.

Sağlam bir teknopolitika üretmenin anahtarı eklemlenmede; internetin iç politikası üzerine, dönüp dolaşıp kendi içine dönen fikirler üretmek yerine, teknopolitikanın gerçek sorun ve mücadelelerle iç içe geçmesinde yatar.[10] Aktivizme pek de katkıda bulunmadığı aşikar bir gazete olan *New York Times*'ta bir hafta boyunca çıkan teknolojiyle ilgili makaleler tarandığında bile, teknopolitikanın geniş bir politik alan üzerinde etkili oluşunun çok farklı biçimleri üzerine birçok yazı bulunabilir. '96 Muhalefetinden Doğma Sırp İnternet Atağının Büyük

---

9 Bkz. "Invasions of the Gadflies in Cyberspace" [Başbelalarının Siberuzayı İstilası], *Los Angeles Times*, 18 Mayıs 1998 ve Castells, 1997, bölüm: 2-4. *Times*'ta bu makale yayınlandıktan kısa bir süre sonra bir radyo programına katılmış ve El Toro grubundan bir aktivistle, söz konusu Hava Kuvvetleri üssünün ticari amaçlı kullanımına yönelik öneriyle ilgili olarak internetten nasıl bilgi toplandıkları; bu bilgiyi kendi web siteleri vasıtasıyla nasıl farklı grup, birey ve medya kuruluşlarına iletebildikleri ve internet sayesinde nasıl örgütlenmelerine yeni üyeler kattıklarını tartışmıştım [Marc Cooper'ın Pacifica adlı radyo programı, 1 Haziran 1998].

10 Örneğin bkz. Mark Poster'ın "Cyberdemocracy: Internet and the Public Sphere" [Siberdemokrasi: İnternet ve Kamusal Alan] [1995] adlı ve özetlikle siberiletişimde toplumsal ilişki politikaları üzerinde yoğunlaşan çalışması. [www.hnet.uci.edu/mposter/writings/democ.html]. Sayısız internet tartışma grubunda ve sayısız yayında değinilen bu konu kendi içinde oldukça ilginçtir; ancak yine de bu tartışmaların yoğunluğu nedeniyle asıl meseleyi, yani internetin 'gerçek hayat'la nasıl eklemleneceği meselesini tartışmaya bir türlü sıra gelmiyor.

Başarısı" adlı makalede, muhalefetin kazandığı 1996 Kasım seçimlerini Sırp hükümetinin iptal etmesinin internet vasıtasıyla tüm dünyaya yayılan ateşli eleştirilere yol açtığı, bu durumun sonuçları tersine çevirdiği ve böylece dünyanın ilk 'internet devrimi'nin gerçekleştiği anlatılır (8 Eylül 1998). Sırp hükümetine bağlı tahakkümcü güçler iktidarlarını kaybetmemişlerse de tüm bölgede yayın yapan internet radyosu da dahil olmak üzere farklı kanallardan yayılan internet temelli eleştiri dozunun giderek arttığından ve muhalefetin mobilizasyonundan söz edilebilir.

Aynı hafta çıkan başka bir makale de "Eski Çağların Online Halk Meclislerine Geri Dönmenin Yollarını Arayan Santa Monica" başlığını taşır (8 Eylül 1998). Bundan on yıl önce bir grup yurttaşın inisiyatifiyle kurulan ve kendi kendine genişleyen Santa Monica Elektronik Kamusal Şebeke (Public Electronic Network ya da PEN) evsizlere iş, barınak ve benzer olanaklar sağlıyordu ve kamusal bir tartışma meclisinin temelini atmıştı. Kentin tek yerel gazetesinin de Mart 1998'de kapanmasıyla bu tür forumlar kamusal diyalog için çok daha yaşamsal bir hal aldı ve kent, şu anda, Amerika Birleşik Devletleri'nin en eski kamusal şebekesi olan online yurttaş platformunu canlandırmaya çalışıyor. Başka yazılarda da öğrencilerin, web sitelerinde, okullarını ve eğitim kurumlarındaki yetkilileri eleştirme hakkıyla ilgili bir dava (4 Eylül 1998) ve çeşitli şirketlerde çalışanların şirket politikalarını ve kadrolarını eleştirmek için elektronik mail ve bildiri panolarından nasıl yararlandıkları (7 Eylül 1998) tartışılmaktadır.

Bu son örnekler, teknopolitikanın siyasetin yeniden şekillenmesine ve yeniden gündelik hayat üzerinde odaklanmasına nasıl katkıda bulunduğunu ve yeni bilgisayar ve iletişim teknolojisi teknik ve araçlarının politikanın konusunu ve alanını genişletmek üzere nasıl kullanıldığını göstermektedir. Bir gündelik hayat devrimini gerçekleştirmek üzere ve özgürlük alanının, topluluk vurgusunun ve dışlananların güç kazandığı alanların genişletilmesi amacıyla teknolojinin, iletişim medyasının ve kültürel formların kullanılması ve buna uygun durumların (sitüasyonların) yaratılması üzerinde yaptıkları özel vurgu nedeniyle, Guy Debord'un fikirleri ve Sitüasyonist Enternasyonel'de belirtilen görüşler bu bağlamda özellikle önemlidir.[11] Yeni teknolojiler, belli oranlarda devrimcidirler—bir gündelik hayat devrimi yaratırlar; ancak bu, çoğu zaman kapitalist tüketim toplumunu destekleyen ve yaygınlaştıran bir devrimdir ve açıkça gözlemlenebilen ve teorize edilmesi gereken yeni fetişizm, kölelik ve tahakküm biçimlerini içerir.

---

11 Guy Debord'un fikirlerinin ve Sitüasyonist Enternasyonal'de savunulan görüşlerin bugünü anlamak açısından ne kadar önemli olduğu Best ve Kellner, 1997'de, 3. bölümde tartışılmıştır. Karşılıklı etkileşim içindeki tüketim toplumu için bkz. Best ve Kellner'ın yakında çıkacak olan kitabı.

Kuşkusuz sağcılar ve tepkisel gruplar da interneti kendi politik gündemlerini desteklemek için kullanabilirler.[12] Klu Klux Klan tarafından hazırlanan aşırı sağcı web sitelerine sinen egzotik cadı iksirine de, çeşitli Patriot milis gruplarının ya da Aryan Milletler adlı topluluğun ve benzeri birçok Neonazi grubun kurduğu sayısız siteye de kolayca ulaşılabilir. İnternet tartışma grupları da bu görüşlerin yaygınlaşmasına katkıda bulunur ve aşırı sağcı gruplar, birçok bilgisayar forumuna olduğu gibi, radyo programlarına, halkın katılabileceği televizyon şovlarına, faks kampanyalarına ve hatta rock müzik yapımlarına son derece aktif bir biçimde katılmaktadırlar. Kiliseleri kundaklamaktan kamu binalarını bombalamaya kadar varan terörizmin çeşitli biçimlerini destekleyen bu gruplara, zararsızdır demek aymazlık olur. Aşırı sağcı davalar için sözde-Leninist söylem ve taktikleri kullanan bu uç gruplar, endüstriyel, tarımsal ve vasıfsız emeğin geleneksel kesimleri içinde yaygın bir işsizlik üreten küresel kapitalizmin son gelişmeleri karşısında suyu sıkılmış limona dönen işçi sınıfının kimi üyelerini bile belli bir oranda etkilemeyi başarmıştır. (Bu konu için, bkz. Best ve Kellner'in yakında çıkacak olan kitabındaki tartışmalar).

Sonuç

Tüm bu nedenlerle internet, hem sağ hem sol hem de merkez politika tarafından kendi gündemini ve çıkarlarını savunmak üzere kullanılan, çekişmeli bir alandır. Muhtemel ki geleceğin politik kavgaları yine sokakta, fabrikada, parlamentoda ve geçmişte de geçerli olan diğer alanlarda verilecektir; ancak daha şimdiden tüm politik mücadeleler, öyle ya da böyle, medya, bilgisayar ve bilgi teknolojilerinin dolayımından geçmektedir ve bu durum gelecekte de artarak sürecektir. Bu nedenle geleceğin siyaseti ve kültürüyle ilgilenen herkesin kafası yeni kamusal alanların önemli bir rol oynayacağı konusunda açık olmalı ve buna göre müdahalede bulunulmalıdır.

Teknopolitikanın günümüzdeki siyasi mücadeleler ve dinamikler üzerindeki etkisini ölçmek için henüz çok erken. Burada, yeni teknolojilerin, anaakım medyaya erişim olanaklarından büyük oranda dışlanmış bağımlı grupların mücadelelerini desteklemek için kullanıldığı radikal demokratik teknopolitikaya ilişkin birkaç örnek vermeye çalıştım. Teknopolitikanın bu biçimde, muhalif grupları desteklemek üzere kullanılması umut vericidir; ancak yine de sınırlı zaman ve kaynakların tamamen siberpolitik alanlara yatırılmasının bazı potansiyel tehlikeleri de yok değildir. Tıpkı 1960'larda, yeni sol harekete mensup grupların, yanlış bir kararla, eylem ve gösterileri anaakım medyanın ilgisini çekmek üzere kurgulamasında olduğu gibi (Gitlin 1983), teknopolitikanın abartıldığı ve enerji

12 Sağ kanadın interneti ve yeni teknolojileri kullanma biçimi ile ilgili olarak bkz. Berlet, 1998 ve Daniels, 1998.

ve çabaların bu şekilde ziyan edildiği örneklerin de görülebileceği muhakkaktır. Yine de, yakın geçmişe kadar büyük medyanın egemenliğindeki ve büyük oranda denetim altındaki kamusal alanlara katılamayan radikal demokratik grup ve bireyler artık bu yüzyılın büyük bir bölümünde politik iletişimi denetim altında tutan ve sınırlayan ve halen önemli birer politik güç olmaya devam eden güçlü medya devlerinin enformasyon bekçilerinden bağımsız olarak tartışmalara katılabilmekte ve fikirlerini dolaşıma sokabilmektedirler.

Dolayısıyla, teknopolitikanın tehlikeleri ve ayartıcı tarafları olduğu kuşku götürmezse de, marjinalizasyon olasılığı teknopolitika için de geçerli olsa da, bu alanın olumlu potansiyelleri, fırsatları ve elbette yeni meydan okumaları da içerdiği unutulmamalıdır. Günümüzde kamusal bir entelektüel olmanın yolu, medya ve bilgi toplumunun yeni kamusal alanlarına müdahale edebilmek için yeni teknolojik okuryazarlık biçimlerine vakıf olmaktan geçer. Aktivist entelektüeller, kamuyu örgütleyebilmek için, okuma, yazma ve konuşma etrafında şekillenen geleneksel okuryazarlık becerilerinin yanı sıra, yeni teknolojileri de öğrenmek zorundadırlar.[13] Dolayısıyla yeni teknolojilerin ve teknopolitikanın entelektüelin kapasitelerini, çalışma alanını ve kamusal müdahale olanaklarını genişlettiği söylenebilir. Görsel-işitsel medya çağında, eleştirel ve muhalif entelektüeller önemli oranda marjinalize edilmişlerdi ve belli başlı bilgi ve iletişim araçlarına erişim olanaklarından yoksun bırakılmışlardı. Ancak, merkezin internet sayesinde dağılmasıyla birlikte kamusal entelektüeller ve aktivistler için daha geniş kitlelere ulaşma olanakları doğdu. Bu nedenledir ki, artık entelektüelin sorumlulukları arasında bu yeni teknolojilerle yaratıcı bir şekilde ilişki kurmak da vardır. Ancak elbette bunun yanı sıra siberkültürdeki çeşitli gelişmeleri eleştirel bir açıdan analiz etmek de aynı sorumluluk alanının bir parçasıdır. Bu ise, yeni teknolojilerin getiri ve götürülerini, üstün ve aşağı yanlarını birbirinden ayırt edebilen diyalektik bir düşünme tarzını ve bu teknolojilerin eğitim, demokrasi ve Aydınlanma gibi olumlu değerlerin geliştirilmesi yönünde kullanılabileceği farklı biçimleri tasarlayabilmeyi gerektirir. Dolayısıyla, kamusal entelektüelleri yeni görevler beklemektedir ve gelecekte demokrasinin kaderi biraz da yeni teknolojilerin tahakküm için mi, demokratikleşme için mi kullanılacağına; insanların oyun sahasının dışında pasif bir şekilde beklemeyi mi, yoksa yeni demokratik kamusal alanlara katılmayı mı seçeceklerine bağlıdır.

Çeviri: TÜLİN KURTARICI

---

13 Yeni teknolojileri eğitim, iletişim ve siyasete yönelik olarak kullanmak için gerekli yeni okuryazarlık biçimleri için bkz. Kellner, 1998; yeni teknolojilerin entelektüelin doğasını ve toplumsal işlevini nasıl değiştirdiğiyle ilgili bir tartışma için bkz. Kellner, 1995 ve 1997.

KAYNAKLAR

Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley: University of California Press, 1984. Türkçede: *Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset*, İst.: Ayrıntı Y., çev. M. Beşikçi, Haziran 1995.

Chip Berlet, "Who is Mediating the Storm? Right-Wing Alternative Information Networks," *Media, Culture and the Religious Rights*, der. L. Krintz; J. Lisage, Minneapolis: Minnesota U. P., 1998.

Steven Best; Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, Londra ve New York: Macmillan and Guilford P., 1991. Türkçesi: *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, İst.: Ayrıntı Y., çeviren: M. Küçük, Mart 1998.

Steven Best, Douglas Kellner, *The Postmodern Turn*, New York: Guilford P. , 1997.

Steven Best, Douglas Kellner, *The Postmodern Adventure*, New York: Guilford P., (yayınlanacak).

Jeremy Brecher, Tim Castello, *Global Village or Global Pillage: Economic Reconstruction from Bottom Up*, Boston MA: South End Press, 1994.

Joseph Brenner, "Internationalist Labor Communication by Computer Network: The United States, Mexico and Nafta," 1994, yayınlanmamış makale.

James Brook, Iain A. Boal (der.), *Resisting the Virtual Life*, San Francisco: City Lights, 1995.

Manual Castells, *The Power of Identity*, Oxford: Blackwell, 1997.

Harry Cleaver, "The Chiapas Uprising," *Studies in Political Economy*, Sayı 44, 1994, 141-57.

Mike Cooley, *Architect or Bee? The Human Price of Technology*, Londra: Hogarth, 1987.

Jesse Daniels, "Rubber-Necking White Supremacist Terror: Critical Race Theory and 'Hate' Speech in Cyberspace," 1998 Amerikan Sosyoloji Derneği Toplantısı'nda sunulan tebliğ, San Francisco, 1998.

John Downing, *Radical Media*, Boston MA: South End P., 1984.

Jesse Drew, *Global Communications in the Post-Industrial Age: A Study of the Communication Strategies of US Labor Organizations*, doktora tezi, University of Texas, 1998.

Frantz Fanon, *Far a Dying Colonialism*, New York: Grove P., 1967.

John Fiske, *Media Matter*, Minneapolis: Minnesota U. P., 1994.

Howard Fredericks, "North American NGO Networking Against NAFTA: The Use of Computer Communications in Cross Border Coalition Building," XVII. Latin Amerika Araştırmaları Derneği Uluslararası Kongresi tebliği, 1994.

Todd Gitlin, *The Whole World's Watching*, Berkeley: California U. P., 1983.

Jürgen Habermas, *The Public Sphere*, Cambridge MA: MIT P., 1989.

Douglas Kellner, "TV, Ideology, Emancipatory Popular Culture," *Socialist Review*, Sayı 45, 1979, 13-53.

Douglas Kellner, "Public Access Television: Alternative Views," *Radical Science Journal*, Sayı 16, 1985, 79-92.

Douglas Kellner, *Television and the Crisis of Democracy*, Boulder, CO: Westview Press, 1990.

Douglas Kellner, *The Persian Gulf TV War*, Boulder, CO: Westview Press, 1992.

Douglas Kellner, "Intellectuals and New Technologies," *Media, Culture & Society*, Sayı 17, 1995, 427-48.

Douglas Kellner, "Intellectuals, the New Public Spheres and Technopolitics," *New Political Science*, Sayı 41-42, 1997, 169-88.

Douglas Kellner, "Multiple Literacies and Critical Pedagogy in a Multicultural Society," *Educational Theory*, Sayı 48.1, 1998, 103-32.

Kim Moody, *An Injury to One*, Londra: Verso, 1988.

Antonio Negri, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*, Cambridge: Polity P., 1989.

Mark Poster, "Cyberdemocracy: Internet and the Public Sphere," www.hnet.uci.edu/mposter/writings/democ.html (1995).

Wayne Rash, *Politics in the Net: Writing the Political Process*, New York: W. H. Freeman, 1997.

Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York: Basic Books, 1983.

Peter Waterman, "Communicating Labor Internationalism: A Review of Relevant Literature and Resources," *Communication: European Journal of Communications*, Sayı 15, 1/2, 1990, 85-103.

Peter Waterman, "International Labor Communication by Computer: The Fifth International," *Working Paper Series*, Sayı 129, The Hague: Institute of Social Studies, 1992.

Nick Witheford, *The Contest for General Intellect*, Chicago, Illinois U. P., (yayınlanacak).

Collective Zapatista *Zapatistas: Document of the New Mexican Revolution*, New York: Autonomedia, 1994.

Shoshana Zuboff, *In the Age of the Smart Machine: The Future of Work and Power*, New York: Basic Books, 1988.

NEITHER STATE TERRORISM
NOR RELIGIOUS TERRORISM
AGAINST BUSH
AND BIN LADEN
ANARCHISTS AGAINST MILITARISM

51
Medyada Irak Savaşı ve Alternatif Medya

SİNAN SAYRUGAÇ

ABD'nin Irak'a yönelik 'şok ve dehşet' saldırısı, televizyonlar sayesinde 'canlı canlı' evlere taşındı. Canlı yayındaki savaşı herkes evindeki koltuktan oturup izledi. Birinci Körfez Savaşı'ndan farklı olarak, bu kez, 'embedded' (iliştirilmiş) gazeteciler sayesinde, televizyon izleyicileri, koalisyon güçlerinin kara birlikleriyle birlikte cephelere bile girmiş oldu.

Savaş hazırlıkları, günlerce öncesinden başladı. Hazırlıklar yalnızca askeri alanda yapılmadı. Dünyanın pek çok bölgesindeki medya kuruluşları 21. yüzyılın bu büyük savaşında herkesten daha önce haber ve görüntü geçebilmek için milyonlarca dolarlık bütçeler ayırdı.

Dünya savaşın canlı yayınlanmasına ilk kez Birinci Körfez Savaşı sırasında tanık olmuştu. Ancak bu kez gelişmiş teknoloji ile savaş adeta cephenin ön saflarından evlere taşındı. Ve ABD propaganda bombası ile savaşla ilgili gelişmeleri kendi lehine çevirmeye çalıştı.

1991'in Yıldızı CNN

1991 Körfez Savaşı sırasında Bağdat'ın bombalanması dahil tüm olayları dünya kamuoyuna anında ve canlı olarak nakletme tekelini elinde bulunduran CNN televizyonu, ABD'nin Irak'ı işgalinde Fox ve MSNBC gibi ciddi rakipleri karşısında buldu. Henüz savaş başlamadan, CNN'in Irak savaşını izleyicilerine yansıtabilmek için 30 milyon dolarlık bütçe ayırdığı, bölgeye video ve uydu telefonlarıyla donatılmış 250 yapımcı, muhabir ve kameraman yerleştirdiği ve bölgeye, üstlerinde uydu yayını yapmaya imkan veren çanak antenler bulunan Hummer'lardan oluşan bir de filo sevk ettiği medyada yer alan haberler arasındaydı.

CNN'in Alternatifi el-Cezire Televizyonu

Ancak, ABD'nin 20 Mart'ta başlattığı Irak'ı işgal operasyonunda, El Cezire televizyonu, medya savaşının en önemli aktörü oldu. 1991 Körfez Savaşı'na CNN televizyonunun egemenliği altında giren uluslararası medya, Irak savaşında El-Cezire televizyonu ile 'alternatif' bir haber kaynağına kavuştu. 1 Kasım 1996'da Katar Emiri Şeyh Hamad Ben Halife El Thani'nin kurduğu Arapların CNN'i denilen El-Cezire, kendisinden ilk kez yaygın biçimde, 11 Eylül saldırılarının ardından El-Kaide lideri Usama Bin Laden'in mesajlarını yayınladığında söz ettirmişti. Irak'ta bu kez yalnızca CNN değil, El Cezire de vardı. Böylece dünya, Pentagon kaynaklı haber ve bilgileri aktaran 'iliştirilmiş medya'ya mahkum olmadı. Savaş yanlısı medyanın dezenformasyonu karşısında, objektif yayıncılık yapan El Cezire, Irak'ta yaşananları tüm çıplaklığıyla ekranlara taşıdı.

Üstelik, El Cezire savaşı aktaran tek Arap kaynağı değildi. Birleşik Arap Emirlikleri'nden yayın yapan Abu Dabi ve El Arabiye televizyonları, El Cezire'nin başlattığı 'bağımsız habercilik' kulvarında yerlerini aldılar. Çanak anteni olan herkesin seyredebildiği

Arap haber kanalları, Amerikan medyasının görmezden geldiklerini vererek önemli bir açığı kapattı.

ABD'yi Rahatsız Etti

İşin ilginç yanı, ABD 'iliştirilmiş' televizyon ve gazete muhabirleriyle, dünya kamuoyuna savaşı istediği gibi yansıtırken, ABD Dışişleri Bakanı Colin Powell, El Cezire televizyonunu, Irak'ta olan bitenler açısından 'tarafsız' yayın yapmamakla suçladı. El Cezire'nin Irak savaşını taraflı bir bakış açısıyla izleyicilerine aktardığını ve Irak'ın askeri başarılarını abarttığını savunan Powell, "El Cezire, Irak yönetimini yenilgiye uğrattıktan sonra; ABD, BM ve diğerlerinin insani ve tıbbi malzeme yardımı sağlamak, yeniden yapılanma için uğraşmak ve Irak halkına en iyi hayatı getirmek için harcayacağı çabaları nasıl sunacak, göreceğiz" dedi. Powell'ın bu tepkisi, El Cezire'nin ölü ve tutsak Amerikan askerlerinin görüntülerini yayınlamasından kaynaklanıyordu. Bu görüntüler yüzünden, El Cezire'nin iki elemanı New York Borsası'ndan dışlandı ve internet sitesi çökertildi. El Cezire ise, Irak savaşında sağladığı ölü ve tutsak Amerikan askerlerinin görüntülerini yayınlamasını savunarak, ABD'lilere 'özgür basın için işbirliği' çağrısında bulundu.

EBU, ABD'nin Yayın Kısıtlamalarını Protesto Etti

ABD'nin bağımsız gazeciliğe tahammülü yoktu. 'İliştirilmiş' gazetecilere kurallar koyan ABD, tarafsız yayın yapmaya çalışan bağımsız gazetecileri de baskı altında tutmaya çalışıyordu. Bu baskılar karşısında, Avrupa Yayın Birliği (EBU), Amerikan Merkez Komutanlığı'nın gazetecilerin çalışma koşullarına getirdiği kısıtlamaları protesto etti. EBU Genel Sekreteri Jean Stock, 2 Nisan'da yaptığı açıklamada, Amerikan ordusunun Güney Irak'tan bağımsız haber toplanmasını aktif olarak engellediğini ileri sürdü. Açıklamada, "Hayatlarını riske atan gazeteci ve kameramanlar Amerikan ve İngiliz askerleri tarafından tutuklanıp Kuveyt'e geri gönderiliyor" denildi. Stock'un açıklamasında, ABD'nin özellikle Irak'a karşı açılan savaşı destekleyen ülkelerin gazetecileri ile desteklemeyen ülkelerin gazetecileri arasında ayrım yaptığı kaydedildi.

Gazeteciler de Hedef Oldu

Irak savaşında baskıya maruz kalan sadece El Cezire değildi. Irak'ta yaşananları bildiren ünlü gazeteci Peter Arnett da ABD'nin gazabına uğradı. Irak TV'sine röportaj veren 68 yaşındaki Peter Arnett, ABD'nin savaş planlarının Irak'ın direnmesi nedeniyle başarısızlığa uğradığını söylediği için işinden oldu. NBC ve *National Geographic*, Vietnam Savaşı'ndaki başarılı gazeteciliği ile Pulitzer Ödülü'nü kazanan, 1991 Körfez Savaşı'nda Bağdat'ta kalan birkaç gazeteciden biri olan Arnett'i işe geri almadı. 'Vatan haini' ilan edilen gazeteciyi, İngiliz *Daily Mirror* gazetesi sahiplendi. Savaş karşıtı manşetleriyle dikkat çeken gazete, ünlü muhabirin işe alınmasını, 'Efsanevi savaş muhabiri gerçekleri söylemeye devam edecek' diyerek duyurdu.

Irak'taki savaşın şiddetlenmesiyle birlikte, savaşı takip edip dünyaya duyuran gazeteciler de bombaların hedefi oldu. Bağdat'ta gazetecilerin kaldığı Filistin Oteli'ne 8 Nisan'da açılan ateş sonucu iki gazeteci hayatını kaybetti, üç gazeteci de yaralandı.

ABD Savunma Bakanlığı, Iraklı keskin nişancıların Filistin Oteli'nden ABD mevzilerine ateş açtığını öne sürerek, saldırının gazetecileri değil, gazetecilerin arasına sızmış Irak askerlerini hedef aldığını iddia etti. Bu açıklamanın ardından Bağdat'taki 3. Mekanize Tümen Komutanı, Filistin Oteli'ne yapılan saldırının kendi tankları tarafından gerçekleştirildiğini söyledi.

Daha önce ABD tarafından uyarılan El Cezire Televizyonu'nun Bağdat'taki ofisine de saldırı düzenlendi. El Cezire muhabiri Tarık Eyyüb saldırıda öldü. Saldırıdan Abu Dabi çalışanları da payını aldı. ABD tanklarının açtığı ateşte, Abu Dabi televizyonunun bürosu da vuruldu.

Türk Medyasında Durum

ABD'nin Irak'a saldırısından önce Türkiye'de medya ikiye ayrılmıştı. Savaş öncesi, Pentagon'un müttefik ülkelerde medyayı kendi tarafına çekmek için bir fon ayırdığı haberleri ortalığı karıştırdı. Irak işgali başlar başlamaz ABD ve İngiliz kuvvetlerinin savaşta peşpeşe başarı kazandığı haberleri, sağduyu sahibi birkaç gazete ve televizyon dışında Türk medyasında manşetlere çıkarıldı. Henüz savaş başlamamışken, ABD askerlerinin Türkiye'de konuşlanmasına izin verecek olan Başbakanlık Tezkeresi'nin Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde onay almaması üzerine, ABD'yi kızdırdığımızı düşünen Türkiye'deki savaş yanlısı medya, savaş başladıktan sonra "Tam gaz Bağdat" gibi manşetler atmakta sakınca görmedi. Kısacası, savaşı Pentagon'un gözüyle izleyen ve ABD'nin istediğini kamuoyuna yansıtan medya kuruluşları ve köşe yazarlarının sayısı, bağımsız ve objektif yayıncılık anlayışıyla gazetecilik yapmaya çalışanlara oranla oldukça fazlaydı.

Alternatif Medyanın Önemi

Medya, kamuoyunu 'doğru' bilgilendirmekle yükümlüdür. Ancak, medya-siyaset-sermaye ilişkisi, kamuoyuna aktarılan bilginin 'doğruluğu' konusunda şüpheleri de beraberinde getirmelidir. Günümüzde 'egemen medya'nın doğruları, kendi çıkarlarıyla doğru orantılıdır. Özellikle de savaş ortamlarında medya, hükümetlerle işbirliği yaparak, bireyleri ve toplumları yönlendirmek amacıyla, yanlış bilgi ve yanlış haber verme (dezenformasyon) yoluna başvururlar. Bu, en önemli propaganda ve karşı propaganda araçlarından birisidir. ABD ve İngiltere'nin Irak'a yönelik saldırılarında bu yola sıkça başvuruldu. Egemen medya, yapay gündemler yaratarak ve gerçekleri çarpıtarak halkı yanıltmaya çalıştı. Tam da bu noktada, 'El Cezire' örneğinde olduğu gibi, 'alternatif medya'nın önemi ortaya çıktı.

Alternatif Medya Olarak İnternet

Irak savaşında, ön plana çıkan önemli bir haber kaynağı da internet oldu. Savaş süresince, egemen medyada yer almayan haber ve görüntüler, internet ortamında yer aldı. Savaş karşıtı siteler, ABD ve İngiltere'ye yönelik 'boykot' çağrısı yaparken, savaşın gerçek yüzünü de ortaya koydular. İnternet üzerinden yayın yapan alternatif medya, diğerleriyle karşılaştırıldığında daha üstün olanaklara sahiptir. Egemen medyaya alternatif olarak gösterilen internet yayıncılığı, mevcut gazete ve dergilerin internet ortamındaki versiyonları olarak algılanmamalıdır. Alternatif medyayı

egemen medyadan ayıran en önemli özellik, kâr gözetmemesi ve düzen yanlısı olmamasıdır.

Alternatif medya olarak internetin en büyük avantajlarından birisi, okuyucu/izleyici ile etkileşimli bir yayıncılık bakımından diğerlerine göre üstünlük taşıyor olmasıdır. Yine de, internet üzerinden gazetecilik yapmaya çalışan sitelerin güvenilirliği üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Her gün yüzlerce sanal gazetenin kamusal alana haber pompaladığı Amerika'da, internet ortamında dolaşan enformasyonun sadece yüzde 10'u güvenilir kabul ediliyor.

Saygın gazetecilik eğitim kuruluşu Poynter Enstitüsü'nden Nora Paul bu güvensizliğin nedenini şöyle açıklıyor:

> Net haberciliğinde her şey çok büyük bir hızla ve denetimden geçmeden okura sunuluyor; bu durumda okura karşılaştığı binlerce bilginin gerçekliğini ispatlamak ya da haber değerini ölçmek gibi bir sorumluluk yükleniyor. Gazetecinin işlevini okur üstleniyor ki, bence Net'teki en büyük problem de bu. Bir on-line haber sitesine ilk kez giriyorsanız, öncelikle 'Biz Kimiz?' bölümünü arayın. Sitenin sahibini ve çalışanlarını tanıtan, aynı zamanda da misyonunu tarif eden bu künyeyi bulamıyorsanız, bilin ki o sitede yazılanlara ancak kimden geldiği belli olmayan bir e-posta kadar güvenebilirsiniz. Haberlerini okumakta olduğunuz sitede imla kurallarına uyulup uyulmadığına bakın. İçinde çok sayıda imla yanlışı barındıran bir kitap gördüğünüzde o kitabın iyi bir editoryal süzgeçten geçmediğini düşünürsünüz; aynı şey internet ortamı için de geçerlidir. Online haber sitesinde yer alan haberlerde kaynak belirtilip belirtilmediğine bakın. Sitede yer alan haberlerin o konuda konuşmaya yetkili kişiler tarafından doğrulanıp doğrulanmadığını kontrol edin. Haberlerde kaynak belirtilmiyorsa, o site çeşitli bültenlerin asıldığı bir okul panosundan farklı bir şey değildir. Siteyi yönetenlerin daha önce yayıncılık ve habercilik işinde çalışıp çalışmadıklarını öğrenin. İnternet gazeteciliğinin en büyük handikaplarından biri, daha önce habercilik yapmamış genç yatırımcıların bu alana girmesi, dolayısıyla daha iyiyi bulmak gibi bir gayretlerinin olmamasıdır. Takip ettiğiniz sitedeki bilgilerin taze bilgi mi, yoksa üç ay öncesinin bayat bilgileri mi olduğuna dikkat edin. Eğer eski, güncellenmemiş bilgilere rastlarsanız kuşkulanın. Çünkü sık aralıklarla ve düzenli olarak güncellenmeyen siteler, editoryal bir boşluktan muzdariptir ve dolayısıyla yazdıkları haberlere güvenilmez. Sitedeki haberler kadar sitede yer alan reklamlara da bakın. Reklam ve haber dengesi reklam lehine ağır basıyorsa, bu sitenin kuruluş amacından kuşkulanın.[1]

Aşağıda, Türkiye'de ve dünyada internet ortamında yayın yapan alternatif medyadan bazı örnekler verilmiştir:

Jurnal.net: Bir meslek içi haberleşme sitesidir. Medya çalışanlarının sorunlarını yansıtmak, sektörde olup bitenler

1 Aktaran Esra Doğru Arsan, "İnternet Gazeteciliği ve Güvenilirlik" üzerine, dorduncukuvvetmedya.com, 19 Aralık 2000.

hakkında doğru bilgileri aktarabilmek, medyanın kimi zaman karanlıkta kalan yüzünü gözleyerek kamuoyuna duyurmak, mesleki bilgi ve haberlere ulaşım kolaylığı sağlamak amacıyla kurulmuştur. Jurnal.net'in haber kaynağı medya çalışanlarıdır. Medya ile ilgilenen herkes (meslekle ilgili olmak kaydıyla) duyduğu her haberi, istediği her konuyu yazabilir, ihbarda bulunabilir. Takma isimle gelen yazılar araştırılmadan yayınlanmaz. Doğruluk ve tarafsızlık temel kuraldır. Kişi haklarına saldırı, hakaret niteliği taşıyan yazılara bu sitede yer verilmez.

İLEF: Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nin sitesi, üniversite ve fakültedeki faaliyetlerin yanı sıra, iletişim, medyadaki gelişmeler, medya eleştirisi ve etiği üzerine haber, yorum ve araştırmalara yer veriyor. Sitenin geniş ve doyurucu bir içeriğe sahip "Haberler ve Medya" bölümünde, ulusal ve yabancı gazetelere, medya kaynaklarına, on-line haber sağlayıcılara, TV istasyonlarına ulaşılabilecek İnternet adresleri bulunuyor. (ilef.ankara.edu.tr).

bianet.org: Yerel ve bağımsız medyalardan oluşan bir ağ kurmayı hedefleyen geniş bir projenin yayın kanalı. Büyük medyanın gündemi dışında kalan ya da alternatif olan haberlere ve yorum yazılarına yer vererek, karşıt bir kamusal alan oluşturmayı amaçlıyor.

ozgurradyo.com: Türkiye'de 1990'larda yükselen bağımsız radyo hareketi içinde önemli bir yeri olan Özgür Radyo'nun yasaklı olduğu dönemde etkinliğe geçen web sitesi. Radyo açıldıktan sonra radyoyla bütünleşen sanal alanı olarak, ezilenlerin sesine, muhalif hareketlerin haberlerine ve sosyalist grupların görüş ve etkinliklerine, üstelik gün içinde sürekli güncelleyerek yer veren bir sitedir.

Columbia Journalism Review: Yaklaşık 40 yıl önce, ABD'nin ilk ciddi ve sürekli medya kritik-analiz kuruluşu olarak faaliyete geçti. Ulusal medya eleştirisi alanında halen en organize ve etkili kuruluşlardan biri. (www.cjr.org).

sendika.org: Sendikal hareket ve genel olarak Türkiye ve dünya emek hareketleriyle ilgili kapsamlı yorumlar, makaleler ve haberlere ulaşılabilecek bir sitedir. Özellikle toplumsal hareket sendikacılığıyla ilgili zengin materyal içeriyor.

antimai.org: Adından anlaşıldığı gibi, MAI'ye (çok taraflı yatırım anlaşması) muhalif olanların kurduğu bir sitedir. Özellikle, kapitalist küreselleşme karşıtı hareketle ilgili haberler, uluslararası anlaşmalarla ilgili eleştirel metinler ve benzeri konularda yazılmış yazı ve çeviriler içeriyor.

acikradyo.com.tr: İstanbul ve çevresine yayın yapmak üzere Haziran 1995'te kurulan bağımsız bir kolektif kuruluş olan Açık Radyo'nun uzantısı olan sitede güncel siyasal ve kültürel gelişmeler üzerine geniş haberlere ve yorumlara ulaşmak mümkün.

Diken.com.tr: Kurucularının anlatımıyla sitenin misyonu "Türkiye'de Türkiye'de gül bahçesine dönüştürülmek istenen medyanın dikeni olup, köklerinden sallanmaya başlayan demokrasiyi, temel özgürlükleri ve laikliği savunmak. Bu misyonu yerine getirirken de gazetecilik mesleğine hak ettiği itibar ve onuru yeniden kazandırmak."

* * *

Türkiye'de 'Gezi' medyası

Türkiye'de İstanbul'un Taksim Meydanı'ndaki Gezi Parkı'nda ağaçların sökülmesi ve alanın imara açılmasını protesto eden bir grubun barışçıl eylemi olarak başlayan sivil itaatsizlik eylemi, polisin uyguladığı şiddet sonucu bir halk hareketine dönüştü.

Gezi direnişinde Taksim'in yollarını polis, bilginin ve haberin yollarını sansür/otosansür tuttu. Medya olayların ilk üç dört gününü neredeyse yok saydı. İstanbul'un merkezi savaş alanı gibiyken, eylemler ve çatışmalar Türkiye'de bütün büyük kentlerin

meydanlarına ve sokaklarına yayılmışken, ülkenin iki büyük haber kanalından NTV 'Hitler', CNN Türk ise 'Penguen' belgeselleri yayınlıyordu. CNN International ise Taksim'den canlı yayın yapıyordu. Medya, en büyük sorumluluğunun kamunun bilme hakkına karşı olduğunu bir kenara bırakarak başta İstanbul olmak üzere Türkiye'nin birçok ilinde yaşananları gizlemeye çalıştı. Olayları haberleştirirken kamuoyuna eksik ve çarpıtılmış bilgiler aktardı.

Türkiye Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın söylemini yeniden üreten ve polis şiddetini meşrulaştıran medya, protestocuların eylemlerini değersizleştirmeye çalıştı.

Türkiye iki hafta boyunca Halk TV, Ulusal Kanal ve Artı1 gibi üç televizyona kilitlenerek İstanbul'da ve diğer kentlerde yaşanan eylemlerle ilgili bilgi almaya uğraştı. İstanbul'dan başlayıp bütün ülkeye yayılan 'Gezi Parkı Direnişi', sadece siyasal iktidara karşı değil, aynı zamanda egemen medya düzenine de bir başkaldırıydı. Halkın geniş bir kesiminin katıldığı 20 günlük eylemler ülkede bütün yerleşik değerleri altüst etti. Gençliğin ve halkın tepkisi kısa sürede siyasallaşarak iktidara yöneldi. Eylemlerin bir tarih bilinci kazanmasının işaretlerinden en önemlisi de iktidarın yanı sıra egemen medya düzenini de hedeftemesiydi.

'Gezi' direnişinden sonra birçok gazete ve televizyonun yönetimi sarsıldı. Bu medya kuruluşlarının bağlı olduğu gruplara ait bankalar boykot edildi. Geleneksel medya bilgi akışına izin vermediği için -zaman zaman bir bilgi kirliliği olduğu yönünde eleştiriler yapılsa da- sosyal medya kullanımı yaygındı. Sosyal medya alternatif olmak açısından değil daha çok bilgi kaynağı olması ile öne çıktı. İnsanlar, olaylarla ilgili ana akım medyada gösterilmeyen gelişmeleri sosyal medya aracılığıyla öğrendi. Sosyal medya dolayısıyla aktivizme katılanlar oldu. Eylemlerde sosyal medyanın etkisi aslında benzer düşünen fakat birbirinden habersiz kitlelerin buluşabilmesini sağlamasıydı. Sokağa dökülen insanlar, siyasi iktidara karşı meşru istekterini ve var olan rahatsızlıklarını sosyal medya sayesinde birbirleriyle paylaşması sonucu birlikte eylem kararı verebildi.

Gösterilerde büyük ölçüde sosyal medyanın kullanılması hükümet yetkililerinin bu teknolojiye yeni kısıtlamalar uygulamasını gündeme getirdi. Türkiye Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, Twitter'ı "bela" olarak nitelerken, AK Parti Tanıtım Medya Başkanı Ali Şahin, sosyal medyaya yeni yasal düzenlemeler getirmeyi planladıklarını açıkladı. Kısacası, iktidar da medya da Taksim Meydanı'nda başlayan ve ülke genetine yayılan bu hareketi doğru analiz edemedi.

Türkiye Gazeteciler Sendikası'na göre 22 gazeteci hükümet karşıtı gösteriler sırasındaki yayınları nedeniyle işlerinden atıldı, 37 gazeteci ise istifaya zorlandı.

Gezi Parkı olayları Türkiye medya tarihinde bir 'başarısızlık örneği' olarak yerini aldı. Ana akım medya sınıfta kaldı.

Hatırlatma

İstanbul'un merkezindeki Taksim Meydanı'nda bulunan Gezi Parkı'na Topçu Kışlası yapılmasına karşı çıkan göstericiler, 28 Mayıs sabahı parktaki bazı ağaçların kesilmesi üzerine kepçeleri durdurdu.

Takvimler 31 Mayıs'ı gösterdiğinde ise, Gezi Parkı'na gitmek isteyen yüz binlerce gösterici polis barikatlarıyla karşılaştı. Gece boyu süren çatışmalarda İstanbul sokakları savaş alanına dönerken, 1 Haziran Cumartesi öğle saatlerinde polis Gezi Parkı ve Taksim Meydanı'ndan çekildi. Eylemciler Gezi Parkı'na tekrar yerleşti, gösteriler Türkiye geneline yayıldı.

İki haftalık sürecin ardından polis önce Taksim Meydanı'na girdi, Başbakan Erdoğan'ın Ankara Sincan'da yaptığı mitingin ardından da 15 Haziran'da Gezi Parkı'na biber gazı ve tazyikli suyla müdahale etti.

Gezi Parkı ve meydanda o tarihten sonra polis ekipleri nöbet tutmaya başladı. 15 Haziran'dan sonra Taksim Meydanı'na birkaç kez çıkan eylemciler, polis müdahalesiyle karşılaştı. Gezi Parkı temmuz ayının ilk haftasında halka açıldı ancak polis kalabalık grupların parka girişine izin vermedi.

Haziran ayında 79 ayrı şehirde resmi rakamlara göre toplam 2.5 milyon kişi gösterilere katıldı. Türkiye hükümetinin aşırı miktarda göz yaşartıcı gaz ve polis şiddetine başvurduğu olaylar, sayısı gittikçe artan ölüm ve yaralanmalara sebep oldu. 15 Temmuz 2013 tarihinde Türk Tabibler Birliği'nden verilen son bilgilere göre, 63'ü ağır olmak üzere 8163 kişi yaralandı, 3 kişi henüz hayati tehlikeyi atlatamadı, 100 kişi kafa travması geçirdi, 11 kişi gözünü kaybetti.

Olaylar sırasında dört gösterici ve bir polis öldü. Son olarak 19 yaşındaki Ali İsmail Korkmaz'ın öldüğü eylemlerde daha önce Hatay'da 22 yaşındaki Abdullah Cömert, Adana'da 27 yaşındaki komiser Mustafa Sarı, Ankara'da 27 yaşındaki Ethem Sarısülük, İstanbul'da ise 20 yaşındaki Mehmet Ayvalıtaş hayatını kaybetmişti.

KAYNAKÇA

Türkiye'yi sarsan 20 gün, Seyfi Öngider, ***Radikal***, www.radikal.com.tr/radikal2/turkiyeyi_sarsan_20_gun-1139901

Gezi Parkı Sürecine Dijital Vatandaş'ın Etkisi, Meltem Banko, Ali Rıza Babaoğlan, geziparkikitabi.com

'Gezi Parkı direnişçilerinin yarısı polis şiddeti olduğu için eyleme katıldı!', ***T24***, t24.com.tr/haber/konda-gezi-parki-anketi-cikardi/231889

Gezi ve kötü öğrenci: Medya, Prof. Dr. Yasemin İnceoğlu, ***Radikal***, www.radikal.com.tr/radikal2/gezi_ve_kotu_ogrenci_medya-1136719

Başbakan Erdoğan: Twitter denen bir bela var, ***Radikal***, www.radikal.com.tr/politika/basbakan_erdogan_twitter_denen_bir_bela_var-1135952

Gezi Parkı eylemlerinin sosyal medya karnesi, M. Serdar Kuzuloğlu, ***Radikal***, www.radikal.com.tr/yazarlar/m_serdar_kuzuloglu/gezi_parki_eylemlerinin_sosyal_medya_karnesi-1138146

Türkiye'de gazetecilik: 'İşsiz kalmak kötünün iyisi', ***BBC***, www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2013/07/130723_independent_turkiye.shtml

Economist: Türkiye'den Brezilya'ya protestoların ilerleyişi, ***BBC***, www.bbc.co.uk/turkce/basinozeti/2013/06/130628_economist_turkiye.shtml

Brezilya'da halkın öfkesi kartopu gibi, ***Radikal***, www.radikal.com.tr/dunya/brezilyada_halkin_ofkesi_kartopu_gibi-1138607

DISARM
BÜTÜN DÜNYADA
HAYIR !
Eşcinsel
SAVAŞA
HAYIR

Yazarlar Hakkında

Meral Özbek
ODTÜ Mimarlık Bölümü'nde *Beritanlı Aşireti: Mekansal ve Toplumsal Örgütlenme* adlı master tezini yaptıktan sonra, AÜ SBF'de Siyaset Bilimi doktora programına girdi. İlk kitabı olacak *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski* (1991) adlı doktora tezini AÜ BYYO'da araştırma görevlisi olarak çalışırken yazdı ve ders vermeye bu kurumda basladı. 1993'ten beri MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. İlgi alanları: kültürel çalışmalar, kültür ve politika, kamusal alan/kentsel mekan, toplumsal hareketler ve gündelik hayat. Çalışmaları arasında *Walter Benjamin Okumak- I, II, III* (2002) adlı makaleleri bulunmaktadır.

Thomas McCarthy
Lisans eğitimini matematik dalında alan McCarthy, doktora çalışmasını 1968'de, Notre Dame Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Toplumsal ve siyasi felsefe, Alman felsefesi ve eleştirel kuram konularında çok sayıda makale yayımlayan yazar, halen Yale Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. Kitapları: *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (1978), *Ideals and Illusions* (1991), *Crtical Theory* (1994), *Race, Empire, And the Idea of Human Development* (2009).

Jürgen Habermas
Eleştirel kuramın son büyük düşünürü sayılan Jürgen Habermas, felsefe dalındaki doktorasını Bonn Üniversitesi'nde (1954), siyaset bilimi dalındaki, çığır açan tezi Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'nü ise Marburg Üniversitesi'nde (1961, yayını 1962) tamamladı. Türkçeye Çevrilen Kitapları: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (1962 [1997]), *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* (1967 [1998]), *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (1968 [1998]), *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* (1968 [2010]), *İletişimsel Eylem Kuramı* (1981 [2001]), *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak* (1996 [2013]), *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akabeti* (1998 [2002]), *İnsan Doğasının Geleceği* (2001 [2003]), *Bölünmüş Batı* (2004 [2007]), *Doğalcılık ve Din Arasında & Felsefi Denemeler* (2005 [2012]).

Nancy Fraser
Doktora derecesini 1980 yılında New York Kent Üniversitesi'nden aldı. Fraser, feminizm kuramları, eleştirel kuram ve yapısalcılık sonrası felsefe üzerine yazılarıyla tanınmaktadır. **Kitapları:** *Çatışan Feminizmler* (Seyla Benhabib, Judith Butler ve Drucilla Cornell ile 1994 [2008]), *İhtiyaçlar Mücadalesi* (1990 [2006]), *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (2013), *Transnationalizing the Public Sphere* (2014).

Oskar Negt
Doktora tezini "Comte ve Hegel'in Toplum Öğretileri Arasındaki Yapısal İlişkiler" başlığıyla Frankfurt Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nde yazdı. 1970'te Hannover Üniversitesi'ne geçti ve 2002'de emekli olana dek bu okulda çalıştı. 68 Kuşağı'nın bir temsilcisi olarak toplum felsefesi alanındaki kuramsal çalışmalarını her zaman, işçi sınıfının kültürel gelişimi başta olmak üzere, pratik meslelerle birlikte yürüttü. **Kitapları:** *Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen* (1968), *Öffentlichkeit und Erfahrung* (Alexander Kluge ile, 1972), *Geschichte und Eigensinn* (Alexander Kluge ile, 1981), *Der unterschätzte Mensch* (Alexander Kluge ile, 2001).

Alexander Kluge
Frankfurt Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nde hukuk dalında hazırladığı "Üniversite Özerkliği" başlıklı doktora tezinin ardından, aynı okulun hukuk danışmanlığını üstlendi. İlerleyen yıllarda sinemayla ilgilendi ve yapımcı, yönetmen ve senarist olrak Yeni Alman Sineması'nın en iyi tanınan ismi haline geldi. Oskar Negt'le birlikte yazdığı bir dizi kitapla siyaset ve eleştiriyle bağını kuramsal düzeyde de sürdürdü. **Kitapları:** *Öffentlichkeit und Erfahrung* (Oskar Negt ile, 1972), *Geschichte und Eigensinn* (Oskar Negt ile, 1981), *Der unterschätzte Mensch* (Oskar Negt ile, 2001).

Miriam Hansen
Doktora derecesini Frankfurt Üniversitesi'nden 1975 yılında aldı. Chicago Üniversitesi İngiliz Dili Bölümü'nde sinema, modernlik, modernizm ve kamusallık konuları üzerinde çalışmaya

başlamadan önce Yale ve Rutgers Üniversitesi'nde ders verdi. Frankfurt Okulu'nun bir mensubu ve Theodor W. Adorno, Walter Benjamin ve Siegfried Kracauer'in kitle kültürü üzerine kuramlarının en önemli yorumcularından olan Hansen, 5 Şubat 2011'de Chicago'da vefat etti. Kitapları: *Babel and Babylon: Spectatorship in American Silent Film* (1994).

Aykut Çelebi
ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. AÜ İLEF'te yüksek lisans, SBF'de siyaset bilimi alanında doktora yaptı. Münster'deki Westfälische Wilhelms Üniversitesi'nde (2004-2005) ve Berlin'deki Humboldt-Üniversitesi'nde (2012-2013) konuk öğretim üyesi olarak çalıştı. Halen Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğretim üyesidir. Başlıca ilgi alanları, Avrupa düşüncesi, Weimar Dönemi Alman kültür ve düşün hayatı, siyasal estetik, siyasal hukuk ve şiddet felsefesidir. İkisi editörlük olmak üzere yayımlanmış dört kitabı vardır: *Avrupa: Halkların Siyasal Birliği* (2002), *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu* (2008), *Şiddet üzerine* (2010), *Anayasa* (2012).

Kadir Cangızbay
"Kavramsal Bir Yapı Olarak Özyönetim" konulu doktorasını Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi'nde verdi. Aynı yıl, bu okulun bağlı olduğu Gazi Üniversitesi'nde çalışmaya başlayıp 2014 yılında ise emekliye ayrıldı. Genel ilgi alanı toplum ve siyaset felsefesi ve siyasal özyönetim meseleleridir. **Kitapları:** *Siyaset Ötesi Toplum* (1987), *Gurvitch: Sosyoloji ve Felsefe* (1999), *Sosyalizm ve Özyönetim* (2003).

Levent Köker
1987 yılında AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden doktora derecesini aldı. Köker'in çalışma alanı, devlet, siyasal kuramlar ve demokrasi kuramlarını kapsamaktadır. **Kitapları:** *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (1990), *İmparatorluktan Tanrı Devletine, Tanrı Devletinden Kral-Devlete, Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı* (Mehmet Ali Ağaoğulları ile birlikte yazılmış üçlü kitap dizisi 1992, 1993, 1994), *İki Farklı Siyaset* (1998), *Demokrasi, Eleştiri, Türkiye* (2008).

Ece Göztepe
Doktora çalışmasını hukuk dalında Westfälische Wilhelms Üniversitesi'nde tamamladı. Anayasa hukuku ve ulus-ötesi yurttaşlık sorunları üzerinde çalışmaktadır. **Kitapları:** *Anayasa Şikayeti* (1998), *Avrupa Birliği'nin Siyasal Bütünleşmesi ve Egemenlik Yetkisinin Paylaşılması Sorunu* (2008), *Demokratik Anayasa* (Aykut Çelebi ile, 2012).

Erkan Kayılı
İlkokulu Afganistan'ın başkenti Kabil'de okudu. Saint Joseph Lisesi'ni bitirdikten sonra ODTÜ'ye devam etti. 1978 sonunda siyasal faaliyetlerinden ötürü tutuklandı. Cezaevinden kurtulduktan sonra bir süre yurtdışında Paris'te yaşadı. Çeşitli yayınevlerinde editörlük yaptı. Cumartesi Anneleri adıyla bilinen eylemlerin fikir babası ve yürütücülerinden olan Kayılı'nın yayımlanmış birçok makalesi ve çevirisi bulunmaktadır. Ada Müzik'ten emekli olan Kayılı, Ayvalık'ta yaşamaktadır.

Filiz Koçali
İstanbul İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Basın Yayın Yüksekokulu'ndan mezun oldu. Birçok gazete ve dergide çalıştı; *Kaktüs* ve *Pazartesi* dergilerinin kuruluşunda yer aldı. 2004-2009 yılları arasında Sosyalist Demokrasi Partisi'nin genel başkanlığını yürüttü. Halen *Günlük* gazetesinin genel yayın yönetmenliğini sürdürmektedir.

Petra Holzer
Viyana Üniversitesi'nde İletişim ve Medya Bilimleri dalında öğrenim gördü. Birçok taban örgütlenmesine ve yerel direniş hareketine katıldı. Karşı Sanat Çalışmaları içinde sergiler düzenledi. 2007'de Ethem Özgüven'le *Alethea* belgesini tamamladı; direniş ve işçi haklarını konu alan başka birçok belgesel çalışmasında görev yaptı. Ege Denizi üzerinden Avrupa'ya geçmeye çalışan mültecilerin yaşam koşullarını düzeltmek için çalışan Kayiki Platformu'nun kuruluşunda yer aldı. 2008'den bu yana internetten yayın yapan *Paraketa* dergisinin editörlüğünü yapmaktadır.

Erbay Yucak
MÜ Hukuk Fakültesi mezunudur. 1999'da Türkiye'de yaşanan Gölcük ve Düzce depremlerinin ardından, depremzedelerin haklarını savunan çeşitli örgütlerin kuruluşunda bulundu ve hukuk danışmanlığını üstlendi. Bu süreçte kurulan 1Umut Derneği'nin gönüllü hukukçusu olarak kiracı depremzedeler, kentsel dönüşüm mağdurları ile iş cinayetleri, HES ve diğer çevre tahribatı yaratan projelerin mağdurlarıyla birlikte hak mücadelesi ve dayanışma pratiklerinin içinde yer almaktadır.

Ayşe Çavdar
Lisans öğrenimini AÜ İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nde, yüksek lisansını Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde yaptı. 1992 yılından itibaren Yeni Şafak, Ülke, Yeni Yüzyıl, Nokta, Atlas, Aktüel gibi dergilerde muhabir ve editör olarak çalıştı. Kadir Has Üniversitesi'nde ders verdi. Bir+Bir ve Express dergilerinde yazıları yayınlanıyor. Doktorasını Viadrina Üniversitesi, Kültürel Antropoloji dalında yapıyor. **Kitapları:** *İstanbul: Müstesna Şehrin İstisna Hali* (Pelin Tan ile, 2013).

Pelin Tan
AÜ DTCF Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi; yüksek lisansını İTÜ Sanat Tarihi Bölümü'nde "Küreselleşme ve 1990 Sonrası Güncel Sanat" başlıklı teziyle tamamladı. 'Kentsel alanda sosyal angajmanlı sanat pratiklerinde yerellik kavramı' üzerine doktora yaptı. **Kitapları:** *Olasılıklar, Duruşlar, Müzakere Güncel Sanatta Kamusal Alan Tartışmaları* (Sezgin Boynik ile, 2008), *Unconditional Hospitality and Threshold Architecture* (2013), *Ethics of Locality: Urban Commons* (2013), *İstanbul: Müstesna Şehrin İstisna Hali* (Ayşe Çavdar ile, 2013).

Hakan Koçak
MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nde lisans ve yüksek lisans programlarını bitirdi. "Bir Fabrikanın Tarihi Üzerinden İşçi Sınıfının Oluşumuna Bakmak" başlıklı doktora tezini MÜ Çalışma Ekonomisi Bölümü'nde tamamladı. Tarih Vakfı'nın sözlü tarih araştırma projelerine ve DİSK-AR Danışma Meclisi, Türkiye Sınıf Araştırmaları Merkezi gibi oluşumlarda sınıf araştırmaları çalışmalarına destek verdi. Koçak, Kocaeli Üniversitesi Çalışma Ekonomisi Bölümü'nde öğretim üyesidir. **Kitapları:** *Camın İşçileri: Paşabahçe İşçilerinin Sınıf Olma Öyküsü* (2014).

Filiz Çulha Zabcı
1986 yılında AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden mezun olduktan sonra 1988 yılında aynı fakültede asistanlığa başladı. Halen SBF'de Siyasal Teoriler kürsüsünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Siyasal düşünceler tarihi, savaş ve siyaset ile yeni sömürgecilik konularındaki çalışmaları çeşitli ulusal ve uluslararası dergi ve derleme kitaplarda yayımlandı. **Kitapları:** *Dünya Bankası: Yanılsamalar ve Gerçekler* (2009), *Kral-Devletten Ulus devlete* (Mehmet Ali Ağaoğulları ve Reyda Ergün ile, 2006).

Feryal Saygılıgil
MSGSÜ Sosyoloji bölümünde Serbest Bölgede Kadın Emeği konusunda doktora tezini yazdı. Pazartesi Dergisi kolektifinde ve 2003–2006 yılları arasında Filmmor Kadın Kooperatifi'nde yer aldı. 2007 yılından beri belgesel filmle uğraşıyor. 2009 yılında Güliz Sağlam'la birlikte "Kafesteki Kuş Gibiydik" (Desa Direnişinde Kadınlar) 2010 yılında yine Güliz Sağlam'la birlikte "Bölge" ve "Kadınlar Grevde" isimli belgeselleri çekti. **Kitapları:** *Kainatta Bir Nokta: Nüzhet Gökdoğan* (2010).

Antonio Negri
Devlet kuramı alanında yazdığı teziyle, doktora derecesini Padua Üniversitesi'nden oldukça genç bir yaşta aldı. Radikal sol hareketle ilişkisi, 1979 yılında mahkum edilmesine neden oldu. 1983'te hapisten çıkıp Fransa'ya geçtikten sonra hapis cezasının kalanını yatmak için ülkesi İtalya'ya döndü. 2003'te serbest bırakıldı. Tüm bu süreçte yazılarını ve araştırmalarını sürdüren Negri, 2000'li yıllarla birlikte dünyanın en etkili siyasi yazarlarından biri haline geldi. **Kitapları:** *Lenin Üzerine 33 Ders* (1977 [2015]), *Dionysos'un Emeği* (Michael Hardt ile, 1994 [2003]), *İmparatorluk*

(Michael Hardt ile, 2000 [2001]), *Çokluk* (Michael Hardt ile, 2004 [2004]), *Ortak Zenginlik* (Michael Hardt ile, 2009 [2011]).

Raúl Zibechi
Uruguaylı Zibechi, *La Jornada* adlı gazetede köşeyazarlığı yapmaktadır. Sosyal hareketler üzerine çalışmalarıyla tanınmaktadır. Halen Multiversidad Franciscana de America Latina'da toplumsal hareketler uzmanı ve araştırmacısı olarak görev yapmaktadır. **Kitapları:** *A Horizontal View: Social Movements and Emancipation* (1999), *Autonomies and Emancipations* (2008).

Maya Arıkanlı
Yüksek öğrenimine İTÜ İşletme Mühendisliği Bölümü'nde başladı. Boğaziçi Üniversitesi İktisat'ta ve MSGSÜ Sosyoloji'de yüksek lisans yaptı. Karanfilköy Mahallesi ve kentsel dönüşüm üzerine yüksek lisans tezi yazdı. MÜ'de Kalkınma İktisadı ve İktisadi Gelişme dalında doktora öğrenimi gören yazarın ilgi ve araştırma alanları siyasal iktisat, devlet kuramları ve kentsel dönüşümdür.

Hayri Kozanoğlu
ODTÜ Endüstri Mühendisliği Bölümü'nü bitirdikten sonra MÜ İşletme Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak girdi. Yüksek lisans ve doktorasını işletme finansmanı konusunda yaptı. 1992'de MÜ İngilizce İktisat Bölümü'ne geçti. İlki 2003-2007 ve ikincisi Şubat 2009-Haziran 2009 arası olmak üzere iki defa ÖDP genel başkanlığı yaptı. Halen Kemerburgaz Üniversitesi Uluslararası Ticaret Bölümü'nde öğretim üyesidir. **Kitapları:** *Yuppieler, Prensler ve Bizim Kuşak* (1993), *Küreselleşme Heyulası* (2003), *Hem Eşitlik Hem Özgürlük: 21. Yüzyılın Sosyalizmi İçin* (2006), *Neoliberalizmin Gerçek Yüzü* (2007), *Küresel Analizin Anatomisi* (2009), *10 Başlıkta Türkiye ve Dünya Analizi* (2012).

Mark Gottdiener
Matematik dalında öğrenim gören yazar, yüksek lisans derecesini ekonomi, doktorasını New York Devlet Üniversitesi'nde sosyoloji alanında tamamladı. Halen bu üniversitenin kadrosunda profesör olan Gottdiener'in uzmanlık alanı kent kültürü ve medyadır. **Kitapları:** *The Social Production of Urban Space* (1985), *The New Urban Sociology* (1994), *Postmodern Göstergeler* (1995 [1997]), *The Theming of America* (1996).

İlkay Kara
AÜ İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım bölümünde lisans eğitimi almış, yüksek lisansını aynı bölümde "1970'lerde Türkiye'de Radikal Medya" başlıklı teziyle tamamladı. Halen aynı ana bilim dalında doktora eğitimini sürdürmektedir. AÜ İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta ve akademik ilgi alanları arasında radikal/alternatif medya, toplumsal hareketler ve siyasal iletişim çalışmaları yer almaktadır.

Ahmet Çiğdem
Doktora öğrenimini ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde gördü. Gazi Üniversitesi İİBF'de bir dönem öğretim üyeliği yaparak 2014 yılında emekliye ayrıldı. Çalışma alanı toplum felsefesi, Aydınlanma düşüncesi ve modernlik konularıdır. **Kitapları:** *Aydınlanma Düşüncesi* (1993), *Bir İmkan Olarak Modernite* (1997), *Taşra Epiği* (2001), *Toplum: Kavram ve Gerçeklik* (2006), *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*(2008), *D'nin Halleri* (2009), *Geleceği Eskitmek: AKP ve Türkiye* (2014).

Aksu Bora
Lisans eğitimini AÜ SBF İktisat Bölümü'nde, yüksek lisansını HÜ Antropoloji Bölümü'nde tamamladı. Doktorasını, 2004 yılında yine aynı bölümden "Ücretli Ev Hizmetleri Bağlamında Kadın Öznelliğinin Yeniden İnşası" başlıklı teziyle aldı. 1994-2007 yılları arasında AÜ KASAUM'da, 2008- 2010 yılları arasında ise Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde çalıştı. Halen HÜ İletişim Fakültesi'nde öğretim üyesidir. Ayizi Yayınevi'nin kurucusu ve editörüdür; *Amargi* dergisinin editörlüğünü yapmaktadır. **Kitapları:** *90'larda Türkiye'de Feminizm* (Asena Günal ile, 2001), *Kadınların Sınıfı* (2005), *Feminizm Kendi Arasında* (2011).

Esen Köker
1986'da AÜ SBF BYYO'nda başladığı akademik kariyerini 2012'de AÜ İletişim Fakültesi'nde noktaladı, ancak Yakın Doğu Üniversitesi'nde ders vermeye devam ediyor. 1988'de Cinsiyet ve Bilim Politikaları'nı konu aldığı doktora tezini tamamladı, feminizme olan politik ilgisini sürdürüyor. **Kitapları:** *Politikanın İletişimi, İletişim Politikası* (1998), *Anneanne* (Ortak çalışma, 2002), *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler* (2005), *Irkçı Değilim Ama...* (Ülkü Doğanay ile, 2011).

Fatmagül Berktay
Doktora öğrenimini AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde görmüş olan Berktay, halen İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde çalışmaktadır. Yazarın ilgi alanı, çağdaş siyaset kuramları, din ve toplumsal cinsiyet ve Türkiye'de demokratikleşme sorunsalını kapsamaktadır. **Kitapları:** *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın* (1996), *Tarihin Cinsiyeti* (2003), *Politikanın Çağrısı* (2010), *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı* (2012).

Tanıl Bora
AÜ SBF'yi bitirdikten sonra *Birikim* dergisinin editörlüğünü üstlendi. Halen *Toplum ve Bilim* dergisinde yayın yönetmenliği yapmaktadır. Bora'nın çalışmaları ağırlıklı olarak sağ ideolojiler ve milliyetçilik üzerine yoğunlaştı. Çok sayıda kitabı, çevirisi ve derleme kitapları olan Bora'nın **Kitaplarından:** *Devlet, Ocak, Dergâh* (Kemal Can ile, 1991), *Milliyetçiliğin Kara Baharı* (1995), *Türkiye Sağının Üç Hali* (1999), *Devlet ve Kuzgun* (Kemal Can ile, 2004), *Taşraya Bakmak* (Der., 2005), *Medeniyet Kaybı* (2006), *Kârhanede Romantizm* (2006), *Türkiye'nin Linç Rejimi* (2008), *Sol, Sinizm, Pragmatizm* (2010), *Boşuna mı Okuduk?* (Aksu Bora, Necmi Erdoğan, İlknur Üstün ile, 2011), *Çizgi Açığı* (Turgut Yüksel ile, 2013).

Ayşe İnal
AÜ SBF Basın Yayın Yüksek Okulu'nu bitirdikten sonra, İletişim Fakültesi adını alan bu kurumda öğretim üyesi oldu. Yüksek Lisans ve doktorasını ODTÜ İBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi'nde, sırasıyla, "Stereotypic Image of Turkish Politicians in Three National Newspapers" ve "An Analysis of Turkish Daily Press: Event Selection, Text Construction and News Production" adlı çalışmalarıyla tamamladı. İlgi alanları, dil ve söylem kuramları, dil psikolojisi, anlatı çözümlemeleri ve kültürel çalışmalardır. **Kitapları:** *Haberi Okumak* (1996).

Tülin Kurtarıcı Ural
BÜ'de Sosyoloji okudu ve Atatürk Enstitüsü'nde yüksek lisans yaptı. 1930'larda Türkiye'de basılmış adab-ı muaşeret kitapları üzerine yazdığı doktora tezini MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nde 2008 yılında tamamladı. Yazıları *Turkish Studies, Virgül* ve *Toplum ve Bilim* gibi dergilerde yayımlanan Ural, YTÜ İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde çalıştıktan sonra MSGSÜ'ye geçti.

Pınar Selek
MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi ve aynı üniversitede sosyoloji yüksek lisansını tamamladı. Sokak çocukları ve dışlanmış gruplarla ilgili sosyolojik araştırmalar yürüttü. Amargi dergisinin kurucularından biri olan Selek, derginin editörlüğünü de üstlendi. 1998 Mısır Çarşısı patlaması davasında yargılandı. Aralık 2014'te İstanbul 15. Ağır Ceza Mahkemesi'nce hakkında verilen beraat kararıyla 16 yıldır devam eden ve ulusal-uluslararası kamuoyunun adil yargılama açısından derin bir kuşkuyla karşıladığı bu davada dördüncü kez beraat etmiş oldu. Karar, temyiz edilerek dosyası Yargıtay'a gönderildi. Selek halen Fransa'da doktora çalışmalarını sürdürmektedir. **Kitapları:** *Maskeler, Süvariler, Gacılar* (2001), *Barışamadık* (2004), *Sürüne Sürüne Erkek Olmak* (2008), *Yolgeçen Hanı* (2011).

Stuart Liebman
New York Kent Üniversitesi'nde Sinema ve Medya Çalışmaları Merkezi'nde görev yapan yazar, doktorasını 1980 yılında New York Üniversitesi'nde sinema çalışmaları dalında verdi. Avrupa sineması ve sinemada Yahudi soykırımı konularıyla ilgilenmekte olup çalışmaları, tarihin filmlerde temsil ediliş biçimleri ve sanatta sinema ile modernizmin kesişimi olmak üzere iki

ana alana yoğunlaşmaktadır. Kitapları: *Alexander Kluge: Theoretical Writings, Stories, and an Interview* (Der., 1988), *Claude Lanzmann's Shoah: Key Essays* (Der., 2007).

Z. Tül Akbal Süalp
MSGSÜ'de Sosyoloji, MÜ'de Sinema doktorası yaptı. İlgi alanı sinema, medya ve kültürel çalışmalardır; araştırmalarında mekan ve temsil biçimleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Süalp, halen Bahçeşehir Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim üyesidir. Kitapları: *Zamanmekan: Kuram ve Sinema* (2004), *Özgürlüklerden Kayıplara ve Sonrası* (Ayla Kanbur ve Necla Algan ile, 2008), *Taşrada Var Bir Zaman* (2010), *Devrim Yahut Vasat* (Burcu Çelik ile, 2013).

İlana Navaro
1992'de ABD Bard College'da sosyoloji eğitimini tamamladıktan sonra, New York'ta çeşitli alternatif medya kuruluşlarında çalıştı. 1995 yılında İstanbul'a döndü ve televizyon gazeteciliği yaptı. 2001 yılından beri Fransa'da yaşamakta ve belgesel yönetmenliği yapmaktadır. İlgi alanı, kimlik ve kadınlık sorunsallarını kapsamaktadır. Filmleri: *Beni Almaya Geldiler* (2001), *Les Demoiselles du Ring* (2009), *Petits Arrangements avec l'Amour* (2013).

Begüm Özden Fırat
MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır. Kent ve kültür sosyolojisi, görsel kültür çalışmaları ve toplumsal hareketler alanlarında çalışmaktadır. Kitapları: *Commitment and Complicity in Cultural Theory and Practice* (Der., 2009), *Cultural Activism: Practices, Dilemmas, Possibilities* (Der., 2011).

Ezgi Bakçay
Lisansını 2004 yılında Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi Sinema Televizyon Bölümü'nde, yüksek lisansını 2007'de MÜ GSF Heykel Bölümü'nde tamamladı. 2009'da MSGSÜ'de sosyoloji doktorasına başlayan Çolak, 2006'dan beri de MÜ GSF'de Görsel Kültür ve Sanat Kuramları dersleri vermektedir.

D. Beybin Kejanlıoğlu
Doktorasını AÜ İletişim Fakültesi'nde Türkiye'de medyanın dönüşümü üzerine tamamladı. Uzun yıllar bu kurumda akademik hayatını sürdüren ve buradan emekli olan Kejanlıoğlu, halen Giresun Üniversitesi İLEF'te Gazetecilik Bölümü öğretim üyesidir. İlgi alanları eleştirel kuram, iletişim kuramları, yayıncılık politikası ve siyasal iletişimdir. Kitapları: *Medya Politikaları* (S. Çelenk ve G. Adaklı ile, 2001), *Türkiye'de Medyanın Dönüşümü* (2004), *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı* (2005), *Zamanın Tozu: Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki İzleri* (2011).

Douglas Kellner
Doktorasını felsefe dalında 1973'te Columbia Üniversitesi'nde veren yazar, halen Kaliforniya Üniversitesi'nde ders vermektedir. Kellner'in çalışma alanını eleştirel kuram, eğitim felsefesi, medya araştırmaları ve kültürel çalışmalar oluşturmaktadır. Kitapları: *Politik Kamera* (Michael Ryan ile, 1988 [2010]), *Critical Theory, Marxism, and Modernity* (1991), *Postmodern Teori* (Steven Best ile, 1991 [1998]), *Medya Gösterisi* (2001 [2010]), *Resisting Globalization* (Richard Kahn ile, 2007).

Sinan Sayrugaç
Yüksek lisans öğrenimini MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı'nda tamamladı. 1989 yılında gazeteciliğe başlayan Sayrugaç, birçok yayın kuruluşunda muhabirlik ve editörlük görevlerinde bulundu. Al Jazeera Türk'te, kıdemli web editörlüğü yaptıktan sonra şimdi Jurnal.Net'in genel yayın yönetmeni olarak mesleğine devam ediyor. Kitapları: *Köşelerde Kalem Dalaşı* (2007).

Dizin

1 Mayıs 359, 422, 546, 548, 556-557, 561-563, 566, 584, 588, 591-593

11 Eylül (2001) 220, 227, 524, 615, 670, 883

12 Eylül (1980 darbesi) 38, 369, 370, 434, 529, 535, 562, 592, 627, 635-636, 671, 680, 683, 753

1960'lar 71, 153, 238, 261, 295, 298, 446, 529, 743, 765, 834

1968 22-23, 27, 54, 78, 156, 186-187, 200, 203, 205, 222, 229, 231, 239, 241, 245, 247, 270, 275, 350, 370, 527, 659, 661, 671, 683, 708, 830, 833

1970'ler 25, 142, 147-148, 152, 190-191, 246, 270, 457, 743

1980'ler 33, 203, 209, 215, 391, 446, 458, 609, 625, 627, 632, 634-635, 680

1989 21-22, 27, 32, 41, 79, 91, 103-104, 107, 118, 122, 153-159, 168, 171, 174, 185-186, 191, 195, 201-204, 227, 238, 245, 266, 294, 297, 300, 304, 311, 340, 389, 501-502, 585, 636, 671-672, 683, 698, 702-703, 705, 744, 838, 840, 844, 846, 853, 863

1990'lar 37, 39, 160, 168, 204-205, 238, 246, 369, 391, 634, 672

1989 14, 27, 32, 186, 190-191, 195, 201, 203-204, 227, 237-238, 266, 294, 300, 304, 501-502, 744, 840

1995 Fransa Grevi 475-485

2000'ler 15-16, 184, 201, 209, 251, 414, 438, 256, 541, 579, 747

2010'lar 16, 213, 238-239, 241, 243, 246-248, 256, 259, 471, 504-505, 508-509, 563, 578

A

Adalet Arayan İşçi Aileleri 210, 214

adalet mücadelesi 213, 437

Adorno, Theodor 22, 25, 57, 71, 142, 147, 149-154, 577, 614, 622, 638, 640, 659-661, 663, 669, 776-778, 780, 783, 786, 788-789, 791, 799, 801, 811, 818-820, 822

Adorno-Horkheimer 614

Agamben, Giorgio 219

aile ve kamusallık

- **ataerkil (patriyarkal) aile** 51, 53, 182, 842
- **çekirdek aile** 50, 689
- *ayrıca bkz.* mahrem

Ahuska, Meltem 414

akademik özgürlük 147, 626, 627

aktif yurttaşlık 38, 183, 191-192, 198, 352, 650

aleni, alenîyet 32-37, 42, 50, 52, 96, 100, 106, 206, 308, 405, 411, 562, 601, 606, 635, 671, 689, 713

- **görünürlük** 40, 45, 76, 116, 152, 164, 186, 208, 213, 438, 465-469, 477, 580, 605-606, 610, 624, 634, 650, 652, 680, 687, 696, 702, 801, 853
- **kolektiflik** 45
- *ayrıca bkz.* mahrem, "kamusal alan" kavramı

Amerika Birleşik Devletleri, ABD 24, 32, 38, 100, 103, 115, 118, 127, 143, 146, 148, 184, 195, 204, 220, 227, 232, 239, 240, 242-243, 251, 383, 484, 505, 507-510, 523-527, 541, 564, 639, 647-650, 652-653, 677, 680, 722, 826, 841-842, 846, 850-852, 854, 865-866, 869-870, 872-875, 877, 883-887

anayasa

- **anayasal bağlılık** 38, 62, 82, 191, 197-199, 350-351, 355, 616, 682
- **anayasal devlet** 31-32, 96, 661
- **anayasal hukuk devleti** 676, 681

anayasal yurttaşlık 62, 188, 198-199, 349, 616

- **Avrupa yurttaşlığı** 198, 349

anlamlandırma 76, 505, 581, 603, 604, 608-609, 626, 630, 638, 721, 728-729, 808, 846, 857

araçsal rasyonellik 61, 70-72, 715

- **araçsal eylem** 78

Arendt, Hannah 41, 44, 47-48, 122, 125, 143, 149, 160, 183, 193, 219, 472, 584, 593-594, 621, 702-703, 707-712, 715

Arıkanlı, Maya 231, 507

ATTAC 231, 232, 498-501, 503-504, 506-507
Avrupa Birliği, AB 35-36, 38, 62, 191-192, 195, 197-199, 266, 275-276, 280-281, 288, 298, 300-301, 304-307, 357-364, 373, 652, 672, 677, 849
Aydınlanma 25, 44, 50, 62-63, 161, 179, 296-298, 328, 662, 666, 763-764, 786-787, 791, 879
Aydınlanmanın Diyalektiği 70, 72, 153, 659, 661, 669, 781, 788
ayrımcılık 88, 153, 172, 200, 363, 425, 429, 582, 850

B
Badiou, Alain 249, 256, 259, 532, 534
Bakçay, Ezgi 246, 247, 257, 259, 551, 575
Balibar, Etienne 85, 179, 181, 188, 208, 214, 218-219, 224, 233, 537, 602
beden 467, 469, 541, 571, 586-587, 592-593, 596, 697, 794, 804
  biyopolitika 476, 485, 589
Benhabib, Seyla 22, 32, 38, 47-48, 51-53, 56, 62-64, 67, 74, 86, 120, 125, 187, 272-273, 294, 340, 342, 345-346, 553, 617, 621, 681, 708
Benjamin, Walter 23, 55, 71, 145, 149-151, 155-156, 166, 169, 176, 219, 283, 311, 584, 624, 639-640, 647, 804, 815, 817, 820-822
Bergama direnişi 207, 397
Berktay, Fatmagül 13, 15, 193, 621, 679, 707
beşeri ilişkiler (insan ilişkileri) 29, 42, 237, 423, 430, 497
bilgi
  anlamanın bilgisi 65
  bilgi-iktidar ilişkisi 633
  bilgi teknolojileri 170, 867
  bilgi üretimi 36, 375, 625-626, 629, 630-631
  kamusal bilgi 50, 92, 96, 602, 635, 640, 650, 653, 656
bilinç
  bilinç endüstrisi 158, 163, 642
  bilinç yükseltme 200, 620, 705
1Umut Derneği 210-211, 414, 435
  Düzce İmece Evleri 209, 211-212, 407-413, 428, 431, 433
  Düzce Umut Atölyesi 212
  ayrıca bkz. iş cinayetleri, mahalle (direnişleri)
Bora, Aksu 470, 617-619, 624, 685, 715
Bora, Tanıl 12, 21, 455, 470, 540, 550, 559, 562, 584, 621, 685, 713
Boratav, Korkut 38, 190-191, 225, 227, 251, 256, 538
Bourdieu, Pierre 10, 108, 114, 197, 281, 391-392, 470, 691
Brecht, Bertolt 136, 155-156, 638-639, 647, 780, 783, 793, 805, 815-816, 820, 869
burjuva devrimleri 36, 51, 75, 185, 194, 612,
burjuva toplumu 49, 50, 98, 106
bürokrasi, bürokratik iktidar 32, 77, 608

C
Calhoun, Craig 22, 27-30, 44-45, 66, 74, 76-77, 103, 108, 110, 126, 162, 290, 294, 661, 707-708
Cangızbay, Kadir 181, 186, 191-193, 276, 313
Castells, Manuel 233-235, 245-246, 464, 511-520, 654
cinsiyet, cinsiyetçilik 118, 472, 582, 584, 699, 829-830, 851
Cumartesi Anneleri 203-207, 209, 377, 385, 584

Ç
Çavdar, Ayşe 419
Çelebi, Aykut 13, 85, 189-192, 196, 202, 219, 265, 629, 682
Çiğdem, Ahmet 65, 613-616, 659
çoğulluk (çoğulculuk, çoğul) 24, 27, 31, 40, 42-44, 47, 76, 86-87, 117, 120, 122, 171-172, 181, 183, 185-186, 191, 193, 202, 218, 238, 254, 259, 318-319, 324-325, 329, 340, 369, 475, 532, 544, 553, 558, 560, 602, 606, 610, 621, 623, 627, 647, 651-652, 702, 707, 711, 796, 801, 805, 814-816, 843, 846, 848-849, 851
çoğunluk 37, 182, 183, 255, 319, 340, 423-424, 434, 454, 493, 550, 676, 680, 683, 755, 779
çokkültürcülük, çokkültürlülük 32, 39, 41, 76, 116, 122, 144, 191, 194, 198
  çokkültürlü yurttaşlık 191
çokluk 34, 74, 116, 151, 202, 221-223, 225, 254-255, 375, 454

çoklu kamular, kamusal alanlar 116-123, 652

proleter çokluk 222, 225

D

dayanışma 16, 55-56, 81, 87, 171, 176, 184, 199, 201, 203-204, 207, 210-214, 237-239, 247-248, 254, 258-271, 373, 401-402, 407, 411, 414, 432, 435, 449, 466, 470, 496-498, 500, 526, 544, 556, 560-561, 565, 568, 570-572, 603, 619-620, 623, 625, 635-636, 645, 656, 691, 750, 779, 841, 874

Dayanışma Gönüllüleri 209, 211, 414

ayrıca bkz. 1Umut Derneği

Dayanışma Kadın Platformu 465, 467

değişim değeri 193, 236, 245, 314, 323, 326, 515, 518

ayrıca bkz. kullanım değeri

demokrasi 22-27, 31-32, 35, 37-40, 42, 45, 47-48, 54, 62, 64, 66-68, 73, 75-78, 80, 83, 86, 92, 103-105, 112, 115-116, 121-123, 130, 132, 165, 180-190, 193-194, 197, 199, 206, 224-225, 231, 241, 246, 249, 266-267, 269-273, 275, 294, 296, 298, 303, 306, 308, 318, 328, 333, 338, 340-341, 356, 358, 393, 423, 454, 484-485, 493, 496, 500, 503-504, 508, 553, 565-566, 571, 616-618, 621, 624, 649-650, 653, 657, 661, 672-673, 675-677, 682, 685, 697, 701, 720, 731, 744, 803-804, 816, 840-843, 849-850, 853, 857, 862-865, 868, 872, 879

müzakereci demokrasi 26, 48, 64, 66-68, 109, 121, 187, 189-190, 197-199, 272, 303, 356-358, 364, 621, 650, 843

prosedürel demokrasi 73

radikal demokrasi 26, 32, 42, 67, 180, 183-184, 186-187, 193, 224, 344, 701, 720, 745, 840-841, 863-864

sosyalist demokrasi 31-32, 104, 180, 182, 373

Demokrasi ve Farklılık 48, 64, 68, 187, 199, 553

demokratik baraj 79, 81, 86

"kuşatma", "geriye ittirmek", "savak kapağı" 59, 80-82

demokratik erişkinlik 423

demokratik katılım, toplumsal katılım 35, 44, 82, 307, 627, 868

demokratik meşruluk 28, 193-194, 272-273, 306, 337, 339, 340-345, 347

deneyim 150, 223, 241, 255, 257-259, 261-262, 274, 302, 408, 410, 455, 467, 469-470, 503, 553, 558-571, 577, 586-587, 594, 603, 609, 619-621, 634, 640-641, 650, 698, 709, 710, 734, 741, 750-751, 803, 805-807, 810-811, 813, 816, 821-823

ayrıca bkz. tecrübe

Denli, Saniye 437

Depremzedeler Hareketi, Depremzede Dernekleri 210-211, 403-407, 414

Afete Hazırlık Çalışmaları (deprem) 204, 208-209, 211-212, 390, 401, 406-408, 410, 412, 421, 489

devletin ideolojik aygıtları 31

dışlama dışla(n)ma, dışlayıcı 52, 60, 65, 68-69, 70, 72-75, 85, 108-110, 113, 127, 144, 161-165, 171-172, 186, 198, 217, 352, 355, 361, 363-365, 373, 455, 476, 655, 620

dil, dillenme (dile gelme) 46, 66, 78, 87, 113, 137, 165, 167, 171, 198, 225, 227, 237-238, 253, 255, 258, 262-263, 266, 281, 354, 371-372, 391, 401, 419, 432, 469, 501, 549, 550, 556, 565, 568, 583, 590, 605, 607, 612, 621-622, 631, 641, 644, 646, 655, 703, 707, 713-715, 722, 725-728, 731, 740, 747, 752, 804, 809, 820, 837, 849, 864

din, dinsel özgürlük 40, 53, 97, 186, 191, 264, 300, 349, 391, 559, 611-614, 616, 623, 625, 664-665, 669, 672-673, 680-681, 831

diyalog 38, 48, 63-65, 81, 87, 181, 201, 281, 285-286, 295, 299-300, 302, 306, 342, 346, 402-403, 415, 448, 560, 621, 707-708, 714, 717, 721, 724, 728, 731, 794, 868, 877

duygulanım, duygu, duyular 54, 168, 254, 257, 260, 262, 317, 374, 416, 469, 577-578, 584, 586, 587-590, 592, 595-596, 603, 605, 607, 612, 645-646, 753, 787

duygulanımsal kamusallık 588, 594-595

ayrıca bkz. estetik

Dünya Sosyal Forumu, DSF 226, 229, 231, 243, 503-506

Dünya Ticaret Örgütü, Dünya Bankası, IMF 184, 201, 226-227, 231, 238, 372, 457, 498, 582, 672, 677-678

düşünümsellik, özdüşünüm 43, 56, 63, 66, 150, 170, 190, 303, 346, 605, 610, 632, 640, 665, 698, 704, 726

E

ekoloji, ekolojik duyarlılık 414, 531, 584

ekonomi politik 27-28, 57, 115, 135, 225, 261, 630, 638, 649, 651, 653-654, 672, 840, 842, 858

eleştirel ekonomi politik 28, 649, 654

emek gücünün ekonomi politiği 644

eleştirel akıl 26, 70, 603, 609

Eleştirel Kuram 22-23, 25, 57, 72, 142, 150, 153, 640, 780-781, 785-786, 789

Eley, Geoff 40, 53-54, 57, 59, 62, 70, 78, 84, 107-108, 110, 119, 162

emek (emek gücü, işgücü) 36, 39, 52, 54-55, 61, 98, 101, 148, 166-167, 180, 183, 185, 188, 191, 195, 210, 214-215, 219-226, 228, 232, 240, 242, 245, 251-252, 261, 263, 333, 370, 372, 404, 434, 458-459, 462-463, 467-469, 471-472, 475-476, 483-484, 509, 525, 527, 557, 560, 562, 568, 584, 590, 593, 603, 616, 627-628, 630, 641, 644-646, 683, 690-691, 715, 887

gayrimaddi emek 214, 224-225, 239, 484

maddi emek 39, 164, 224-225, 239

ucuz işgücü (yedek işgücü ordusu) 457, 458, 463, 471

Emek Sineması 260, 577, 588-594

Enzensberger, Hans Magnus 155-156, 639

Erfahrung 23, 55, 149-152, 169, 256, 469, 609, 640-641, 769, 781-782

ayrıca bkz. tecrübe

Erlebnis 149-150, 640-641

ayrıca bkz. tecrübe

estetik 150-154, 201, 244, 254, 261, 264, 357, 422, 575-597, 610, 646-647, 778, 790, 803

estetik-politik eylemler 247, 257, 259-260, 575-597

eşik, sınır 21-90, 180-181, 188, 265-301, 476, 527, 631, 721

eşit katılım ve özgür söylem 30, 375, 606

erişme (erişim) 34, 109, 113, 174, 343, 421, 854, 857

eşitlikçi karşılıklılık 64-65, 77, 627

eşitsizlik 75, 111, 115-116, 180, 186, 235, 499, 512, 602, 655, 677-678, 686

etnik, etniklik 58, 74, 112, 114, 144, 172, 184, 186, 191, 194-196, 198-199, 203, 229, 255, 276, 279, 300-301, 316, 318, 321, 346, 353-354, 356-357, 362, 371, 378, 399, 409, 411, 416, 425-426, 455, 582, 608, 612, 614, 636, 648, 678, 680-681, 718, 727, 829, 831, 837, 850

F

F tipi cezaevleri, ölüm orucu 635, 637, 671, 678, 683

feminizm 201, 239, 254, 465, 537, 617, 620

feminist hareket, feminist eleştiri 23, 203, 239, 467, 499, 617, 697-698

Fırat, Begüm Özden 246, 247, 257-260, 507, 567, 575

forumlar (yurttaş/mahalle, park) 256, 500, 504, 552-553, 747, 848, 877

Foucault, Michel 40, 65, 72-73, 294, 849

Frankfurt Okulu 22, 57, 70-72, 76, 142, 153, 630, 638, 659, 660, 667, 669, 721, 764, 775, 781, 811, 838, 855

Fransız Devrimi 55, 109, 134, 161, 265-266, 273, 305, 350-353, 453, 785

Fraser, Nancy 22, 24, 30-32, 52, 66, 68, 79, 80, 84, 103, 160, 187, 199, 391, 396, 468, 652, 708, 850, 851-853, 857

Freire, Paulo 494, 631, 632, 721-725, 728, 731

Ezilenlerin Pedagojisi 631

G

Garnham, Nicholas 650-652, 654, 844-846, 848-849

gayrimaddi emek *bkz.* emek

geç kapitalizm 55, 179, 189, 198, 225, 610, 640, 642

genel zeka 626, 646

Gezi Parkı Direnişi, Gezi İsyanı 16-17, 214, 241, 246-260, 504-505, 507-509, 529-557, 561, 563, 567, 569-572, 887-889

Gezi Kaynakçası 247, 255, 529-555

Gezi komünü 567-573
park forumları *bkz.* forumlar
Taksim Dayanışması 253, 507, 531, 547, 552
Taksim Meydanı Projesi 547
glasnost 42, 83, 141, 175, 840
globalleşme *bkz.* küreselleşme
Gottdiener, Mark 233, 235, 511, 623
göç 191, 221-222, 225, 227-228, 353, 361, 489-500, 624, 780, 812, 830
Göçmen Forumu 198, 307, 361-363
göçmen hareketi 191
gönüllü(lük) 27, 30, 42, 50, 59, 68, 83, 108-109, 208, 211, 343, 416, 453, 695, 751, 826, 828, 839
Göztepe, Ece 188, 191-192, 197-199, 349, 359, 682
Gramsci, Antonio 11, 28, 70, 118, 164, 527, 639, 725, 731, 876
Gülsuyu-Gülensu Mahallesi 212, 584
ayrıca bkz. mahalle
gündelik, gündelik yaşam 47, 65, 71, 96, 114, 133, 147, 152, 164-165, 169, 183, 214, 234, 236, 240, 245, 255, 257, 517-518, 559, 601, 604, 608-609, 616, 619, 639, 644, 686, 693, 698, 713, 733-734, 877
güvencesiz(lik) (mekanın, işin, ilişkilerin güvencesizleşmesi) 242, 251-252, 256, 414, 417, 425, 463, 505, 557, 565

H

Habermas, Jürgen 21-30, 32-88, 91-93, 95, 100-131, 142-143, 154, 160-165, 170, 180, 182-183, 187-194, 196-198, 202, 205, 219, 222-224, 230, 270, 272-277, 295, 297-304, 306, 310, 347, 350-351, 355-358, 364, 395-397, 453, 455, 552, 594, 605-606, 609-616, 623-624, 633-634, 641-642, 649-650, 652, 659-669, 680, 682-683, 707-708, 715, 731, 782-784, 805-806, 809-811, 821-823, 837-843, 846-847, 850, 852-855, 863
Habermasçı kamusal alan 26, 28-29, 49
Hall, Stuart 71, 606, 609, 626, 630, 649, 725, 727-728, 833
Hansen, Miriam 13, 22-25, 31, 42-43, 55, 70, 84, 118, 141, 152, 154, 157-159, 164, 168-169, 176, 199, 201, 237, 254, 256, 372, 468-470, 558, 609, 638-646, 778, 782, 812, 818-822
hapishane 611, 625, 635-637, 749, 750
hapishanede kamusallık 611, 625, 634-637, 749-761
kadın koğuşu 749-761
Hardt, Michael 14, 86, 179, 188-191, 202, 219-225, 228, 233, 238, 241-242, 524, 538, 568, 646, 653-655, 683
Harvey, David 185, 191, 224, 233, 235, 241, 243-246, 248-252, 261-264, 419, 511, 519, 559, 568
hegemonya, hegemonya mücadelesi 34, 534-535, 546, 655, 675, 806
hep-kriz 224, 228
HES karşıtı hareketler 212, 427, 432, 434, 547, 567, 584
Hobsbawm, Eric 10, 11, 194, 354
Holzer, Petra 207, 389
hukuk
hukuk devleti *bkz.* anayasa
hukuki güvence 428-429
hukuk (hak) mücadelesi 37, 207, 209-211, 427
hukukun yaratıcı kullanımı 419

İ

içkinlik 179
İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim 77
ihtiyaç(lar) 164, 173, 208, 518, 603, 614, 639
"iletişimin kapıları zorla açma" 87
iletişim
iletişim araçları 23, 25, 31, 37, 39, 58, 71, 82, 93, 107, 114, 133, 138, 142, 144, 145, 147, 152-158, 165-166, 168-169, 173-174, 195, 206, 215, 254-255, 302, 337, 343, 371, 391-392, 398, 401, 404, 449, 499, 509, 524, 542, 565-566, 577, 585, 602-603, 606-607, 611, 617, 628-629, 634, 637-639, 643, 645-657, 668, 671, 714, 717, 726-728, 730, 744, 770-772, 779, 803-804, 807-808, 812-817, 826-835, 837-838, 840, 844-846, 848, 849, 852, 854, 861-879, 883, 885-889
basın, gazete 42, 50, 58, 99-100, 106, 138, 155, 160, 173, 214, 380-382, 390, 392, 396-398, 404, 417, 441,

448, 466, 499, 591-592, 616, 635, 729, 755, 806, 826, 833, 844, 884

internet 24, 227, 475, 499, 504, 507, 526, 542, 649, 655-657, 848, 861-862, 864, 866-879, 884-886

radyo 95, 155, 382, 650, 655, 788, 805, 815, 847-848, 855-856, 863, 865-867, 869, 876, 878, 887

TV 145, 158, 173, 175, 607, 646-649, 651, 653, 774, 816, 828, 852, 884, 887-888

video 158, 510, 814-817, 822, 830, 833-835

ayrıca bkz. medya

sözlü iletişim 655, 723, 733, 822, 864

iletişimsel akıl 26, 72

iletişimsel eylem 41, 62, 66, 76-78, 84-85, 202, 204, 220, 222, 254, 300, 302, 370, 590, 609, 618, 624, 708, 730, 839

İletişimsel Eylem Kuramı 12, 48, 63, 78, 298-299, 302

iletişimsel demokrasi 40, 47, 67

iletişimsel iktidar 85, 183

iletişimsel rasyonalite 31, 51, 54, 65, 76, 316-317, 615, 651, 665, 667, 844, 853, 856

iletişimsizlik paradoksu 222

ilişkisellik ilkesi 25, 43, 168, 174, 201-202, 204, 214, 227, 237, 244, 247, 254, 259, 370, 372, 515, 580, 593, 610, 644-646, 709

İmece Evleri Girişimi 204

İmparatorluk 14, 86, 179, 202, 220-225, 227-228, 238, 568, 646, 653, 655

İnal, Ayşe 625, 630-633, 717

inat, sebat(karlık) 25, 159, 166, 167, 170-171, 174, 206, 218, 251, 256, 377, 380, 382, 384, 404, 414, 424, 468, 562, 740-741, 644-646, 773, 781

sürdürme (devam ettirme) kapasitesi 417

Tarih ve İnat 25, 159, 167, 170-171, 174, 644, 646, 773, 781

istisnai durum 403, 419

iş cinayetleri 210, 414, 432, 437-439

İş Cinayetleri Almanağı 214, 437

ayrıca bkz. İUmut Derneği

İzmit Toplu Konutları 221, 433-434

K

kadın hareketi 147-148, 172, 203, 231, 240, 369-370, 467, 524, 693

ayrıca bkz. feminizm

kadınların iletişimsel emeği, görünmeyen emek 636

kamu 16, 22, 29-30, 32-37, 39, 42-46, 48-49, 52-53, 60-61, 72, 74, 80, 87, 95-97, 101, 107, 116-119, 122-124, 128-131, 141, 143-144, 146, 155, 157-158, 160-162, 164, 170-174, 189, 199, 202-204, 207, 210, 215-217, 221, 234, 237, 242, 254, 265, 267, 269-274, 276-279, 283-284, 286, 291-293, 297-299, 301, 303, 305-308, 332, 346-347, 356, 359, 363, 370, 377, 378, 391, 395, 398, 422, 440-441, 445-455, 468, 476-485, 498, 526, 557, 579, 589, 592-595, 611, 613-614, 616-617, 625, 627-629, 633-634, 636, 647-654, 666, 668-669, 672-674, 678, 680-681, 683, 685, 688, 696, 699, 704, 714-715, 729, 733, 771, 781, 806, 809-810, 823, 833, 838-878

kara kamu 36, 189, 265, 283-284, 308

karşı kamu 42, 199, 378, 781, 784-785, 805-806, 823, 852-853

madun karşıt kamu 24, 117-119, 122-124, 171

ayrıca bkz. kamusal alan

kamu çalışanları 215, 446-447

kamu erki (otoritesi) 16, 33-34, 46, 49, 215-217, 267, 274, 276, 301, 305, 308, 446, 450-451, 455, 614, 678, 806

kamu yararı 32-35, 39, 60-61, 160, 199, 207, 216-217, 234, 332, 398, 447-448, 450-455, 589, 623, 629, 650, 654, 678, 680, 842, 844, 849, 853

ayrıca bkz. ortak olan (ortak yarar)

kamuoyu 32-34, 37, 41-44, 50, 59, 61, 74, 76, 92, 96, 99-101, 106, 128, 131, 136-137, 144, 165, 227, 281, 291-293, 303, 378, 382, 391, 396, 441, 448-449, 468, 642, 665, 806, 838, 851

kamuoyu ve kanaat 37, 43-44, 59, 61, 96, 129

kamusal akıl 36, 38, 44, 48, 51, 274, 276, 374, 613, 614, 616, 623, 666, 681

ayrıca bkz. ortak olan (akıl)

kamusal alan

alternatif kamusal alan 109, 146, 180, 199, 625, 806-807, 809, 811, 817-818, 821

burjuva kamusal alanı, kamusallığı 43, 51, 55, 60, 75, 92, 109-110, 136-137, 157, 161, 164, 180, 302, 642, 784, 823, 838, 853

kompartmanlaşma 637

çoklu kamusal alanlar 652

egemen (politik) kamusal alan 15, 49, 179, 180, 199, 643

endüstriyel-ticari kamusal alan 55, 642

"kamusal alan" kavramı 14, 28-30, 32, 41-42, 45, 95, 104-105, 137-138, 143, 161, 166, 222, 224-225, 294-295, 302, 397, 608, 649, 653, 667, 677, 784, 840

ayrıca bkz. Öffentlichkeit

kamusal alan kavramının kamusallaşması 671-683

kamusal alan ve tecrübe 637-646

ayrıca bkz. tecrübe

kamusal alan ve sivil toplum 26-32, 277, 284-308

ayrıca bkz. sivil toplum

karşıt kamusal alan, karşıt kamusallık 23-24, 31, 39, 83, 133, 148-149, 170, 181, 190, 201-202, 238, 247, 259, 449, 617, 642, 645, 743-744, 746

kültürel kamusal alan 50, 624, 635

küresel kamusal alan 14-15, 220-221, 259, 305

özerk kamusal alan 15, 56, 64, 80-81, 204-205, 648

pleb kamusal alan 55, 68, 72, 101, 612

politik kamusal alan 30, 34-35, 41, 43-45, 48, 59, 81-83, 95-96, 101, 124, 179-260, 578, 582, 602, 606, 633-635, 639, 649-651, 662, 665-666, 840

proleter kamusal alan (karşıt yaşam bağlamı) 23, 25, 49, 55, 133-134, 163, 166, 175, 188, 223, 459, 468, 470, 472, 580, 642-644, 784, 806

ayrıca bkz. sınıf (proleterya)

sosyal kamusal alan, sosyallik 40-41, 46-47, 56, 126, 373, 515, 608, 611, 624-625, 632

Türkiye'de "kamu" ve "kamusal" kavramı 32-41

kamusal alan modelleri 47, 58, 67, 163, 180, 613-614, 674

kamusal alan, kamusal din 613-614, 659-670

ayrıca bkz. din

kamusal alanın genişletilmesi 28, 36, 60

kamusal alanın demokratikleş(tiril)mesi 274, 344

kamusal alanın sınırları 52, 83, 206

kamusal alanın sınırlarının genişletilmesi 17, 185, 649

kamusal alanın yeniden ele geçirilmesi 14, 185, 202

kamusal bilgi, yaşam bilgisi 50, 92, 96, 602, 635, 640, 650, 653, 656

kamusal dil 622, 713-715, 752

sol politik dil 621

ayrıca bkz. dil

kamusal haklar 37, 75, 182

kamusal hizmet(ler) 53, 100, 184, 209, 216, 234, 247, 258, 449, 481, 485, 499, 623

kamusal iletişim 45, 65, 102, 154, 202, 227, 602, 607, 620, 632, 652, 656, 730, 809, 846, 868

Kamusal İnsanın Çöküşü 47, 69

kamusal kültür 10, 38, 143, 611, 622, 624-625, 637, 639, 644, 828

kamusal mekan 41-43, 207, 247, 464-468, 591, 623-624, 626, 674, 821

ayrıca bkz. kentsel kamusal mekan

kamusal müzakere 129, 553

kamusal sorumluluk 441

kamusal söylem 32, 44, 104, 120, 125, 617, 634, 650, 857

kamusal söz ve eylem 36, 182, 218, 542

ayrıca bkz. iletişim, konuşma, söylem

kamusal yaşam 28, 56, 69, 117, 163, 165, 170, 175, 293, 624, 633, 697, 709, 749, 782

kamusal-özel ayrımı 25, 32, 34-35, 39-41, 45-49, 52-55, 59, 75, 97, 108, 123-124, 137, 143, 237, 297, 375, 430, 605, 607, 611-613, 615-621, 625, 637, 644, 651, 671, 689, 696, 699-700, 814

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü 21-22, 34, 43, 49, 53, 57, 68, 71, 77, 79, 82-83, 92, 109, 455, 552, 611, 650, 661-662, 669, 782, 838

kamusallık 17, 21, 24-26, 33, 36-37, 40-41, 43, 47, 49, 54-63, 65, 67-69, 72, 76, 84, 91, 107-108, 110, 112, 124, 136-138, 143-148, 154-157, 161-164, 166, 168, 170, 173-176, 180-181, 184, 190, 199, 204, 208, 215, 217, 219, 237, 246-247, 257-259, 279-281, 292, 297, 299, 302, 305, 307-308, 450, 453, 455, 459, 469, 472, 505, 529, 548, 558, 559, 571, 577, 579-580, 588-590, 592, 594-595, 603, 606, 611, 615, 617, 619, 621, 624-625, 635, 641-643, 647, 651-652, 661-670, 678, 690-691, 693, 709, 714-715, 746, 750, 815, 850-852, 858

ayrıca bkz. kamusal alan

kapitalist modernleşme 296, 640

Kara, İlkay 246, 249, 255-257, 529, 556, 733

karma yönetim 452, 454-455

karşılıklılık 64-65, 76, 171, 193, 199, 214, 237, 241, 246, 549, 620, 623-624, 627, 656, 691, 697, 700, 714, 717, 720, 721

ayrıca bkz. dayanışma, diyalog, konuşma

Kayıs, Erkan 205, 206, 377

Keane, John 24, 272, 652, 840, 841, 846-850, 852, 857

Kejanlıoğlu, D. Beybin 24, 650-652, 837

Kellner, Douglas 655-657, 861

kentsel kamusal mekan 16, 244-245, 254-255, 258, 381, 384, 419, 509, 535, 538, 540, 542, 550, 552, 554, 567, 569-571, 623-624, 689, 806

ayrıca bkz. kamusal mekan

kent hakkı 16, 210, 243, 244, 255, 419, 421, 423, 547

ayrıca bkz. David Harvey, Henri Lefebvre

kentsel dönüşüm 16, 210, 212, 243-244, 414, 417, 419, 429, 579, 584, 589

Afet Yasası 17, 210, 212, 419

ayrıca bkz. mahalle (direnişleri)

kentsel toplumsal hareketler 234-235, 244, 511, 512, 588

Kamu Emekçileri Sendikası, KESK 204, 249, 382, 465

kiracılar hareketi, evsizler hareketi 414, 427

kitle demokrasisi 43, 60-61, 107, 652, 855

kitle iletişim araçları *bkz.* iletişim araçları

kitle kültürü 11, 23, 71, 145, 151, 186, 638, 649, 804, 855

Kluge, Alexander 9-15, 22-25, 31, 39-40, 42-43, 49, 54-56, 70, 83-85, 133, 141-144, 146-149, 151, 153-154, 157-176, 180-181, 184-185, 188, 190, 199, 201-202, 218, 222-224, 235, 239, 244, 254-255, 258-259, 310, 375, 459, 468-470, 558, 580, 603, 605-610, 623, 625, 637-638, 640-647, 657, 673, 683, 713-714, 763-765, 768-769, 792, 798, 800, 803, 806, 810-813, 817-823, 853

Koçak, Hakan 13, 215, 216, 234, 445, 541, 551, 622, 625, 634

Koçali, Filiz 205-206, 385

kolektif bellek 169, 253, 645

kolektif kimlik, kolektiflik 17, 45, 194, 459, 472, 605, 607

kimlik ve farklılık 88, 186, 264

kimlik politikası 144, 191, 194

kolektif tecrübe 54, 150, 171, 199, 237, 246, 252, 258, 469, 605-606, 637, 641, 657

ayrıca bkz. tecrübe

kolektif tüketim (araçları) 234-235, 245

ayrıca bkz. Castells

kolektif yaratıcılık 16, 86, 179, 188, 202, 204, 246, 370, 588

konsensüs 37, 50-51, 60, 67-68, 92, 101, 106, 126, 267, 307-308, 373, 575, 582, 653, 677, 862-863, 866

konuşma 42, 56, 63-67, 69, 72, 95, 104, 106-107, 110, 113, 121, 125, 131, 164, 182, 199, 208, 211, 240, 342, 373-375, 401, 430, 468, 472, 593, 606, 608, 611, 617, 619-625, 632-634, 653, 678, 695-705, 708, 713, 715, 728, 733, 747, 751-752, 790, 794, 817, 829, 832-833, 839, 852, 856-858, 866, 879

ideal konuşma (durumu) 63-65, 72

kamusal konuşma, muhabbet, sohbet, abbaşlık 56, 107, 110, 214, 418-621, 624, 636, 700, 703, 705, 757-760, 855, 857, 868

saklı konuşmalar 619, 621, 636, 695-706

ayrıca bkz. kamusal dil, kamusal söylem, kamusal söz ve eylem

Kosova, Erden 414, 581, 582

Kozanoğlu, Hayri 239-241, 246, 250, 523

Köker, Eser 13, 542, 555, 557, 561, 617, 619-621, 636, 685, 695, 837

Köker, Levent 186, 191, 193, 194, 337

Körfez Savaşı 14, 61, 85, 146, 190, 219, 653, 883-884

Kracauer, Siegfried 149

kullanım değeri 58, 180, 185, 235, 245, 258, 326, 470, 515, 518, 520, 623-624, 638, 642, 806-807, 821

ayrıca bkz. değişim değeri

Kurtarıcı, Tülin 625, 632-633, 733, 879

kurucu iktidar 189, 265-268, 273, 275, 279, 304, 307-308, 616, 682

kurulu (tali) iktidar 47, 188-190, 208, 432, 503, 508, 627, 683, 697-698, 702-703, 736, 805, 842, 850, 854-855, 865

kültür 11, 14, 44-74, 114, 140, 176, 601-611, 616

kültür endüstrisi 22, 61, 70, 151, 638, 661, 788, 803

kültürel çalışmalar 10, 71, 626, 630, 639, 653, 654, 721, 855

kültürel kamusal alan 50, 106-108, 141, 624, 635

ayrıca bkz. kamusal kültür, politik kültür, tecrübe

tüketim kültürü 92, 150, 153, 155, 176, 244, 455, 652

ayrıca bkz. metalaşma

küreselleşme (globalleşme) 16, 39, 42, 86, 130, 145-146, 156, 165, 170, 175-176, 180-183, 186, 188, 190-192, 194-197, 201-203, 217-228, 230-239, 241, 247, 281, 295, 300-301, 305, 322, 325, 327, 329, 332-334, 394, 419, 427, 457, 472, 477, 479, 498-501, 506, 509-510, 523-524, 526, 535, 539, 542, 565, 568, 576, 582, 585, 593, 595, 627, 646, 652-653, 655, 747, 809-810, 837, 840, 842-843, 848, 852, 873-874, 878, 887

küresel sermaye 14-15, 197, 223, 226, 231

küresel-yerel 16, 207, 233, 237-238, 241, 649, 843

küresel kamusal alan 14, 259, 305

küresel yurttaşlık 188, 223-224

küreselleşme karşıtı hareketler, alternatif küreselleşme 226, 232, 238, 498-499, 506, 585, 595

ayrıca bkz. toplumsal hareketler

L

Lefebvre, Henri 233, 235, 242, 244-245, 419, 511-520, 572, 592

LGBT 117, 143-144, 152, 162, 171, 174, 253, 508, 539, 544, 546, 566, 831

liberal, liberalizm 10, 24, 26-28, 32, 34-40, 43-44, 46, 48, 50-53, 55, 58, 60-62, 64, 66-75, 81, 83-84, 86, 88, 91-92, 99, 100, 103, 105, 107-109, 115, 124-125, 128, 160-163, 172-174, 182, 184, 186, 187, 193-194, 233, 257, 266-267, 269, 271-281, 284-285, 292, 294-295, 297-299, 301, 303, 305, 307-308, 338-342, 344-346, 350, 356-357, 455, 475-478, 499, 571, 605, 612-613, 616-620, 647, 650, 661, 665, 668-670, 672-675, 677-679, 681, 685, 688, 696-701, 720, 723, 727, 841, 843-844, 850-851

liberal demokrasi 103, 182

liberal kamusal alan modeli 10, 51, 60, 67-70, 72, 74, 91-92, 98-100, 107-109, 128, 161-162, 612, 668, 850-851

Liebman, Stuart 158, 170-171, 637, 640, 763, 810-812

Lipmann, Walter 647

M

Madison, James 454

madun kamusal alan 118-119, 143, 164, 464, 652

mağdur, mağduriyet 208, 210-212, 411, 416, 418, 426, 435, 442, 648

mahalle (mahallelik) 210, 212, 214, 242, 255, 258, 405, 417-418, 421, 430, 519, 544, 557-560, 584, 623-626, 690, 810

İstanbul Mahalleler Birliği 419

mahalle dernekleri 129, 203, 210, 419

mahalle kooperatifleri 212, 431-436

mahalle direnişleri 16, 243, 424-430

mahrem 47, 50-53, 59-60, 70, 85, 109, 123, 126, 154, 160, 193, 239, 302, 343, 595, 605-607, 610, 620, 624, 641, 646, 664, 666, 685, 696, 700, 714-715, 782-783, 789, 804, 807, 810, 819, 821-822, 848, 851

mahremiyet, mahrem 33, 47, 50, 61, 126-127, 143, 154, 160, 165, 225, 529, 548, 601, 606, 610, 617, 636, 752, 782, 785-786, 808, 848, 850

ifşaat, mahremiyet, samimiyet 418, 606-607

ayrıca bkz. aleni

mahremiyetin tiranlığı 236, 601, 605, 607, 635, 782

Marx, Karl 29, 57, 61, 83, 116, 135, 137, 159, 169, 184, 188, 223-224, 245, 257, 261, 288, 293, 294, 310, 375, 483, 514, 568, 587, 626, 637, 644, 646, 664, 668, 731, 780-781, 787, 796, 807

Marksizm 22, 44, 46-47, 55, 57, 61, 70, 79, 86, 104, 147-150, 156, 165, 167, 169, 183, 185-186, 188, 193, 201, 222, 224, 232-233, 242, 245, 250, 264, 511, 513-517, 519-520, 531, 538-539, 568, 583, 604, 608, 618, 626, 630, 640, 645, 659-660, 685, 727, 844

McCarthy, Thomas 10, 21-22, 43, 49, 57-58, 91, 103, 154, 187

medya 269, 302, 337, 343, 371, 391-394, 398, 404, 423, 427, 438, 448, 449, 477, 499, 524, 526, 541-543, 549, 565-566, 585, 588, 601-657

alternatif medya 153, 155, 168, 639, 643, 646, 656-657, 813, 826-830, 832, 835, 865, 885

sosyal medya 255, 542, 565, 888-889

ayrıca bkz. iletişim (araçları)

meşruiyet 21, 26, 33, 37, 40, 48, 53, 63, 134, 163-164, 219, 223, 273, 382, 384, 423, 449, 527, 529, 532, 649, 675, 681, 683, 717, 847, 854, 857

ayrıca bkz. demokratik meşruiyet

metalaşma 32, 36, 39, 59-61, 64, 70, 78, 104, 146, 154, 164, 167, 169-170, 181, 225, 230, 235, 240, 258, 428, 468, 525, 571-572, 595, 604, 608, 624, 628, 638-639, 641, 644-646, 650, 656, 781, 869, 871

milliyetçilik 26, 77-78, 144, 186, 194-198, 203, 215, 219, 279-280, 300-301, 345, 350, 354-355, 369, 371, 447, 526, 578, 582, 676, 679, 714-715, 852

modern, modernlik 10-11, 16, 21-22, 26, 28-30, 33-34, 38, 40, 42-44, 45, 47, 49, 51-53, 55, 56, 60, 62-63, 71, 73, 75-76, 91, 99, 106, 116, 150-151, 171, 179, 189-190, 192, 194, 197, 199, 217-218, 222, 229, 242, 244, 249, 266, 273, 283, 287-288, 295-297, 299-301, 306, 308, 317, 333, 338, 340-341, 346, 350, 354, 364, 452-453, 455, 514, 516, 526, 578, 587, 602, 606, 611, 613-616, 620-621, 626, 638, 640, 661, 664-666, 669, 680, 682, 695, 698-703, 710-711, 714, 719, 786, 801, 804, 808, 815-816, 834, 850, 854, 862-863

modernliğin içkin eleştirisi 26, 62

montaj 25, 169, 259, 459, 586, 646, 765, 828

muktedir 421, 423, 425, 432, 436, 477, 481, 666, 849

müzakere 26, 28, 30, 33, 36, 42, 46, 48, 56, 61, 64-68, 81, 98, 104-106, 109, 112-131, 164, 171-174, 187, 189-190, 197-199, 255, 266, 277, 287, 289-290, 294-299, 303, 357-358, 364-365, 432, 468, 470, 553, 595, 619, 621, 650-653, 677, 689-690, 692, 702-703, 714, 728, 843, 850, 861-862

ayrıca bkz. demokrasi (müzakereci)

müşterek(ler) 16, 214, 241, 547-548, 567-573, 591, 593-596, 602, 715

müşterekler hareketleri 238, 242-243, 247, 257-259, 507

müştereklerleştirme 245, 257-259, 567-569, 571, 592, 593

ayrıca bkz. ortaklaşma

ayrıca bkz. kamusal hizmetler, ortak olan

N

Navaro, İlana 648, 826

Negri, Antonio 14, 86, 179, 185, 188, 190-191, 196, 202, 216-228, 233-234, 237-239, 241-242, 265, 310, 475, 524, 568, 613, 646, 653-655, 683

Negri ve Hardt 14, 86, 179, 191, 219, 223-224, 242, 568, 646, 654

Negt ve Kluge 10-15, 22-25, 31, 39, 42-43, 49, 54-56, 70, 83-84, 141-144, 146-149, 151, 153, 157-172, 174-176, 180-181, 184-185, 188, 190, 199, 201-202, 222-224, 235, 239, 254-255, 259, 375, 459, 468-470, 580, 603, 605-606, 609-610, 623, 625, 640-642, 644-647, 657, 683, 806, 811, 823

ne-lik 191-192, 276

neoliberal, neoliberalizm 13-14, 16, 26-28, 36, 38-40, 87, 182, 186, 190-191, 195-196, 201, 205, 217, 224-227, 230-232, 237-238, 240, 247, 255, 257-258, 266, 269-271, 307, 372, 430, 458, 466-467, 495, 499, 507, 509, 523, 568-569, 571-572, 575, 579, 581-582, 588, 595, 618, 649, 653, 745-746, 748, 842

norm, normatif 11-12, 29, 37, 41-43, 45-46, 48-49, 54, 60, 62-64, 66, 69, 74, 76, 92-93, 96, 100, 116, 125, 131, 144-145, 161, 193, 209, 267, 272-274, 277, 289, 293, 295, 302, 322, 340, 342-343, 356-357, 359, 374, 571, 595, 603, 609, 624, 640, 669, 710, 731, 838, 843, 848, 862-863

Novamed Grevi (Novamed Direnişi, kadın grevi) 16, 217-218, 457-458, 460, 464, 466, 468, 471

O

ODTÜ eylemleri 246, 256-257, 556-557, 563-566

ortak olan (mülkiyet, alanlar) 56, 238, 240-242, 245-246, 343, 455, 475, 478-479, 567, 602-603, 605, 627, 636, 661, 806

- **ortaklaşalık, ortaklaşma** 179, 181, 184, 188-199, 201, 214, 238, 245, 256-258, 372, 480, 498, 500, 506, 519, 529, 559-560, 568, 577, 584, 592-593, 602, 605, 753
  - *ayrıca bkz.* müştereklestirme
- **ortak akıl** 697
- **ortak mülkler, ortak mülkiyet** 16, 185, 188, 222, 236, 242, 245, 257, 567-573
- **ortak yarar (ortak iyi)** 38, 106, 107, 112, 123-125, 221, 224, 276, 453-454
  - *ayrıca bkz.* kamu yararı
- **ortak yaşam** 44, 240, 246, 602-603, 627, 636-637, 758, 806
  - *ayrıca bkz.* müşterek

OXFAM 231

Ö

Öffentlichkeit 10-11, 43, 62, 80, 84-85, 91, 101, 134, 141, 155, 163, 170, 175, 180, 236, 310-311, 362, 601, 610, 659, 769, 782-785, 810

- **dağıtıcı (dağıtımsal)** ***Öffentlichkeit*** 85, 180, 610, 783
- **üretimsel** ***Öffentlichkeit*** 85, 180, 610, 783
- *ayrıca bkz.* "kamusal alan" kavramı

Öfkeliler Hareketi, Indignados 239, 504, 505, 523

öğrenci hareketleri, gençlik hareketi 23, 146, 203, 249, 350, 536, 539, 565, 648, 734, 743-744, 746-748, 827, 830-831, 833

ökümen, ökümenizm 614-615, 664-665

öteki 24, 67-68, 73, 109-110, 113, 119, 149, 162, 166-167, 169, 171, 174-175, 184-187, 200, 222, 248, 253, 262, 264, 270, 280, 287, 302, 361, 399, 468-469, 578, 617, 620, 623, 680, 683, 688-689, 788, 795, 804, 809, 812-815, 821

Özbek, Meral 21, 93, 102, 132, 139, 176, 179, 261, 369, 468-470, 580, 594, 601, 671, 685, 730, 801, 837-838

özdüşünüm, özdüşünümsellik *bkz.* düşünümsellik

özel alan 39, 43, 46-47, 49-55, 59-61, 72, 92, 98, 100, 126-127, 164, 293, 611-612, 616, 618, 620-621, 651, 675, 677, 685-689, 696-697, 714-715

- *ayrıca bkz.* mahrem, kamusal alan, kamusal-özel ayrımı

özel haklar 51, 81

özel mülkiyet 29, 31, 47, 51-52, 137, 235, 587, 639, 644, 663

- **mülkiyet** 29-31, 47, 50-53, 61, 74, 99, 112, 126, 137, 160, 165, 185, 228, 235, 271, 279, 428, 430, 450, 454-455, 475, 512-513, 518-520, 568, 587, 626, 639, 644-645, 649, 663, 668, 864

özgürleşme 77, 183, 186, 188, 191, 194, 199, 219, 246, 264, 283, 483-484, 517, 609, 630, 655, 723, 740

Özgürlük ve Dayanışma Partisi, ÖDP 204-205, 369-375, 465, 532

özne, özneleşme 11, 16, 27, 43, 46, 55-56, 67-68, 70, 78, 149, 151, 154, 165-168, 185, 188, 192, 198-199, 201, 203, 207, 211, 215, 218, 221, 232, 237, 251, 314-320, 324, 347, 352-353, 355-356, 364, 378, 414, 416, 428, 435, 442, 468-472, 505, 516, 527, 537, 582, 584, 604, 727, 854

özyönetim 26, 29, 55, 59, 76, 183, 203, 214, 223, 240-241, 258, 290, 293, 560, 571-572, 625, 627, 683, 764

P

Pateman, Carole 47, 67, 72, 696-698

patriyarka (ataerki, erkek egemen) 16, 51, 52, 60, 68, 73, 124, 131, 182, 394, 463, 465-468, 526, 548, 619, 690, 699-700, 842

patriyarkal pazarlık 618, 689

ayrıca bkz. cinsiyetçilik

pazar ekonomisi (piyasa ekonomisi) 28, 40, 46-47, 61, 98, 182, 270, 272-273, 297, 458, 839

Petrol-İş Sendikası 461

politik kamusal alan *bkz.* kamusal alan

politik kültür 33, 38, 69, 189, 375, 445, 601, 678

popüler, popülerlik 47, 68-69, 73, 80, 108, 110, 159, 162, 168, 174-175, 206, 254, 256, 273, 302, 369, 479, 490, 550, 585, 595, 606, 612, 624, 626, 638, 653, 657, 743, 747-748, 763, 799, 813, 856-858

popüler kültür 254, 550, 624, 638

postmodern 141, 175, 261-263, 300, 483, 614-615, 647, 652, 666, 800, 808, 846, 850-854, 857, 874

postmodernliğin durumu 190-191, 224, 261-264

Porto Alegre 243, 498, 500-504, 506

praksis 83, 188, 193, 234, 513, 515, 517-519, 788

Puerta del Sol Meydanı 504, 523

R

rakip toplumsal çıkarların aşılamaz çokluğu 75

rant, kentsel rant 16, 210-211, 243, 252, 405, 417, 425, 430, 432, 569

Raison d'agir 266, 281, 307-308

rasyonel akıl yürütme 67, 373

Rawls, John 36, 41, 48, 92, 272, 274, 276-277, 301, 310, 622, 666

refah devleti, sosyal devlet 26-27, 37, 39, 40, 53, 55, 62, 67, 72, 92, 100-102, 105, 107, 181, 199, 224, 234, 281, 294, 297-300, 611, 839, 841, 843, 855

refakatçilik, kaybolan dolayımlayıcı 207, 210-211, 214

vekaletsiz mücadele 208, 403

vesayetsiz müdahillik 416

risklere dönük hak tanımları 421

Roma hukuku 452, 610, 783

S

sanat 50, 62, 71, 137, 143, 145, 151, 156, 163, 237, 254, 258-259, 575-590, 595-596, 606, 608, 624, 638-639, 644, 647, 757-758, 763, 786, 790-791, 793, 799, 814, 816, 834, 869

çağdaş sanat 259, 577-579, 581-583, 586, 596

kamusal sanat 259, 578-580, 588, 591

aktivist sanat, artivist 579

ayrıca bkz. estetik

Sarıoğlu, Aslı 437

savaş 14-16, 61-62, 76, 88, 133, 141, 149, 153, 159, 170, 172, 179, 181, 200, 218-220, 226, 238, 240, 244, 279, 477, 488, 491, 501, 564, 636-637, 660-661, 667, 705, 737, 748, 753, 781, 806, 809, 811, 833, 883-885, 887, 889

Saygılıgil, Feryal 217-218, 457, 466

Sayrugaç, Sinan 543, 657, 883

Schmitt, Carl 189, 219, 265, 275-279, 283, 288-289, 296, 303-304

Scott, James 620, 705

Seattle 1999 225, 227-228, 231, 238, 240, 305, 498, 502, 507, 509, 524, 542

seküler, sekülerleşme 286-288, 613-615, 665, 670, 681

laiklik 319, 328, 372, 616, 672-673, 676-677, 679-682

Selek, Pınar 625, 634, 636-637, 749

sendika (sendikal mücadele) 215, 217, 445-449, 461, 467, 471, 537

Sennett, Richard 41, 47, 69, 143, 146, 170, 624

sessizlik kültürü 631, 722

sınıf(lar), sınıfsal 11, 25, 27, 30, 36, 69, 71, 84-86, 110-112, 127, 184-188, 200-205, 216-218, 250-253, 317, 422, 433, 454-455, 470, 511-520, 544, 554, 571, 608, 677, 823

çalışan sınıflar 39, 225, 454, 630, 780, 784

işçi sınıfı 11, 32, 56, 68, 71, 109-110, 137, 142, 162, 184, 200-201, 203, 216, 230, 251, 257, 445, 449, 475-477, 481-482, 512, 519, 609, 611, 626, 780

orta sınıf(lar), yeni orta sınıf(lar) 164, 250-251, 520, 523, 526, 541, 609, 618-619, 626, 678, 687, 693, 722, 814

proleter, proleterya 10, 15, 23-25, 31, 39, 49, 54-56, 83, 133-138, 163-166, 170-172, 175, 180, 184, 188, 199, 201-202, 221-225, 239, 302, 449, 459, 468, 470, 472, 580, 585, 641-644, 780, 784, 806

proleter çokluk 221, 224

proleter kamusal alan (karşıt yaşam bağlamı) *bkz.* kamusal alan (proleter)

yeni proleterya, prekarya 251

ayrıca bkz. sınıf (işçi sınıfı)

sınıf mücadelesi 13, 39, 40, 44, 68, 180, 187, 193, 201, 218, 256, 468, 483, 511, 517, 580

simgesel iktidar 631

Sintagma Meydanı 239, 504-505, 523

sistem karşıtı hareketler *bkz.* toplumsal hareketler

sivil 26-31, 35-40, 42, 46-48, 51, 53, 55, 64, 65, 77, 82, 83, 86-88, 99, 108-109, 112, 124-125, 127-130, 146, 165, 170, 179, 182, 186, 188, 189, 192, 195, 197, 199-200, 203-208, 220, 222, 226, 228, 258, 269-274, 276-279, 282-286, 302-303, 372, 380, 448, 498, 508-509, 568, 613, 623-624, 647, 663-665, 674-677, 745-746, 841-842, 847-848, 876, 887

sivil itaatsizlik 205-206, 508, 568, 887

sivil toplum 26-31, 35, 39-40, 46-48, 51, 53, 55, 77, 82-83, 86-87, 99, 108, 112, 127-130, 165, 170, 189, 192, 208, 220, 226, 228, 269-274, 276-279, 283-284, 287-294, 299, 306-308, 328-329, 341, 343, 370, 389-390, 396-397, 399, 459, 468, 614, 618, 622, 653, 662, 667, 678, 685, 696, 748, 809, 839, 850

sivil toplum örgütleri (kuruluşları) 27, 30, 47, 86, 226, 299, 306-307, 399

sosyalizm, sosyalist 14, 26, 28-29, 31-32, 38-39, 48, 54, 77, 79, 86, 104, 180-184, 187, 195, 200-201, 203-205, 216, 228, 230, 232-233, 270, 274, 294-295, 369-370, 373-374, 466, 494, 497, 501, 503, 508, 516, 537, 581, 584, 608, 634, 650, 660, 669, 678, 743-745, 747, 781, 874, 887

söylem, söylemsel 26-35, 48, 52-53, 59, 62-64, 66, 74, 81, 85, 104-106, 113-130, 159, 162, 166, 171-172, 174, 176, 187, 193, 346, 347, 375, 517, 519, 606, 631, 652, 675, 681, 719, 725, 731, 783, 790, 801, 837, 840, 843, 850-852, 856-858

söylemsel irade oluşumu 63, 681

söylemsel kamusal alan modeli 48, 57-66, 193

ayrıca bkz. eşit katılım ve özgür söylem, kamusal söylem

Sülalp, Z. Tül Akbal 646, 647, 803

Ş

şiddet 14, 15, 40, 76, 84, 86-88, 153, 158, 161, 172, 181, 197, 210, 218-220, 244, 279, 389, 491, 508, 554-555, 563-565, 584, 612, 635-637, 663, 668, 691, 699, 718, 750, 829, 847-848, 851, 858, 887

aşırı şiddet 181, 219

T

tabandan küreselleşme 655, 861, 874

Tahrir Meydanı 239, 240, 248, 249, 255, 523, 526, 532-533, 535, 540, 593

Taksim Meydanı 256-257, 423, 539, 547, 556, 561-563, 590, 887-889

'talk show' 652-653, 837, 840, 850, 852-858

tamalgı 610, 640

ayrıca bkz. tecrübe

Tan, Pelin 419, 596, 598

Taylor, Charles 32, 41, 44, 165, 191, 193-194, 287, 290-291, 293, 340, 343-344, 346

TEKEL İşçileri Direnişi 257, 556-560

teknopolitika 655-656, 861, 865-868, 873, 876, 879

tecrübe 10-11, 13, 23, 25, 39, 42, 49, 54-55, 78, 133, 135-137, 143-144, 148-152, 164-169, 171, 175-176, 185, 199, 201, 203, 237, 244, 246, 252-254, 256, 258, 374, 435, 468, 469, 580, 601-612, 618, 622, 623, 625-626, 630, 636-647, 657, 734, 744, 767, 787, 801, 816, 821

toplumsal tecrübe 136, 143, 148, 244, 623, 646, 734

ayrıca bkz. Erfahrung, Erlebnis, deneyim, kolektif tecrübe, kamusal alan ve tecrübe

Thompson, E.P. (Edward Palmer Thompson) 11, 71, 166, 257, 469-470, 567, 571, 585, 604, 609, 626, 630

ticari yayıncılık 650-651, 840-841, 844-845, 849, 850, 854, 857

TOKİ 211, 242, 433-434

toplumsal hareketler 15-16, 25, 27-29, 32, 148, 184, 199-201, 203, 225, 228-229, 234-235, 237, 239, 241, 244-247, 268, 294, 308, 374, 464, 496, 511-512, 514, 576, 584, 586, 588, 608, 841, 843

antikapitalist toplumsal hareketler 27-28, 31, 180-181, 186, 189, 237-238, 241-242, 247, 258, 305, 425, 506-507, 571

sistem karşıtı hareketler 32, 200-201, 228, 230, 237, 245

sosyopolitik hareketler 183, 231

yeni toplumsal hareketler 27, 29, 32, 148, 200-201, 203, 228-229, 268, 608

toplumsal yeniden üretim 39, 49, 54, 225, 258, 468, 483, 485, 571-572

ayrıca bkz. üretim

Topraksız İşçiler Hareketi, MST 16, 184, 217, 232, 238, 246, 487-497, 501, 568

türban 616, 671-683

Türkiye 13, 15-17, 21, 25, 32-40, 184, 190, 198, 202-210, 215-218, 225-226, 235, 242-243, 246-249, 251, 253, 256-257, 259, 261-262, 269-270, 280, 282, 284, 286-287, 349, 366, 367, 369-375, 377, 381-390, 392, 395-397, 399, 408, 411, 413, 420, 427, 431, 445-449, 457-458, 460, 462-463, 465-466, 471, 509, 524-525, 532-540, 542-546, 549, 552, 556, 558-559, 561-563, 565, 577-582, 584, 590, 597, 606, 608-609, 612, 614, 616, 619, 621, 624, 626-627, 630, 633-635, 647, 650-651, 653, 657, 667, 669-673, 675-676, 678-681, 683, 688, 691, 705, 713, 731, 745-746, 813, 826, 834-835, 859, 885-889

U

ulus devlet (milli devlet) 14, 67, 76, 182, 191-195, 197, 207, 224, 228, 232, 283, 295, 300, 303, 337-341, 344, 346-347, 351, 353, 355-356, 363-364, 612, 649, 650, 652, 664, 843, 846-848

ayrıca bkz. küreselleşme

uluslararası hukuk 85-86, 220, 679

ayrıca bkz. küresel kamusal alan

Ü

Üçüncü Dünya 27, 296, 389, 497, 648, 803, 818, 820, 829-830, 835

Üçüncü Yol 86, 196

üniversite 254, 281, 496, 526, 564-566, 611, 625-627, 629, 632-634, 671-672, 683, 733-735, 743, 745-746, 748, 775, 830, 887

üretim

ekonomik üretim, maddi üretim 39, 54, 188, 224-225, 261, 285, 468, 469, 626, 641

toplumsal üretim, toplumsal yeniden üretim, gayrimaddi üretim 39, 54, 167, 188, 225, 258, 313, 317, 468, 469, 481, 483, 485, 559, 571, 572, 585, 618, 626, 641, 663, 668

ayrıca bkz. emek

üretimin enformatikleşmesi 224, 646

ütopik, ütopya 55, 71, 106, 110-111, 165, 168, 172, 193, 294, 295, 347, 516, 616, 626, 822, 872

W

Wall Street eylemleri 16, 238-241, 243, 246-247, 255-256, 504-505, 507, 509, 523-524, 526-527, 539, 565

Wallerstein, Immanuel 27, 32, 194, 200, 202, 228-231, 233, 237, 527, 546, 604

Weintraub, Jeff 45-48, 605

Williams, Raymond 11, 15, 71, 166, 374, 602-604, 626, 630, 808

Wood, Ellen Meiksins 28-29, 186, 196, 469

Y

yapısal uyum politikaları 458, 507, 509, 527

yaşam bağlamı (alanı, dünyası) 27, 31-32, 39, 55, 62, 75, 77, 80, 114, 136, 146, 148, 164-169, 183-184, 210, 222, 225, 245-246, 257, 268, 389, 401-402, 409, 419, 497, 553, 559, 591, 604-606, 608, 623, 626, 641-644, 715, 746-747, 806, 809, 812

sistem ve yaşam bağlamı 41

ayrıca bkz. Habermas

yaşam politikası, yaşam grameri 181, 183, 187

yerellik 202, 207, 300

ayrıca bkz. küresel-yerel

78 kuşağı 8, 204, 370

yoksulluk karşıtı hareketler 231

Young, Iris Marion 47, 67, 120, 122, 170, 199, 701

Yucak, Erbay 208-211, 401, 407, 414, 419, 437, 625

yurttaş, yurttaşlık

yurttaşlık hakları 39, 62, 75, 81, 188, 204, 209, 219, 224, 227, 810

ayrıca bkz. aktif yurttaşlık, anayasal yurttaşlık, çokkültürlü yurttaşlık, küresel yurttaşlık

Z

Zabcı, Filiz Çulha 450, 453, 621, 707

Zapatist, Zapatistler 67, 87, 190, 227, 238, 245, 265, 280, 304-305, 308, 502, 507, 568, 570, 656, 871-872

Chiapas İsyanı 16, 87, 190, 221, 237, 241, 308, 871, 880

EZLN 87, 184, 507

Marcos, Komutan Yardımcısı 19, 90, 506, 621

Zibechi, Raúl 184, 217, 232, 236, 245, 487

Zizek, Slavoj 191, 247, 249, 250, 524, 527, 534, 540

Zonguldak direnişi 203, 207

Zuccotti Parkı 239-240, 523

MERAL ÖZBEK
THOMAS McCARTHY
JÜRGEN HABERMAS
NANCY FRASER
OSKAR NEGT
ALEXANDER KLUGE
MIRIAM HANSEN
AYKUT ÇELEBİ
KADİR CANGIZBAY
LEVENT KÖKER
ECE GÖZTEPE
ERKAN KAYILI
FİLİZ KOÇALİ
PETRA HOLZER
ERBAY YUCAK
HAKAN KOÇAK
FİLİZ ÇULHA ZABCI
FERYAL SAYGILIGİL
ANTONIO NEGRI
RAÚL ZIBECHI
MAYA ARIKANLI
MARK GOTTDIENER
HAYRİ KOZANOĞLU
İLKAY KARA
BEGÜM ÖZDEN FIRAT
AHMET ÇİĞDEM
AKSU BORA
ESER KÖKER
FATMAGÜL BERKTAY
TANIL BORA
AYŞE İNAL
TÜLİN KURTARICI
PINAR SELEK
Z. TÜL AKBAL SÜALP
İLANA NAVARO
EZGİ BAKÇAY
D. BEYBİN KEJANLIOĞLU
DOUGLAS KELLNER
SİNAN SAYRUGAÇ

Bu kitap, kamusal alan ve yapısal dönüşümü; kamuoyu; kamu yararı; kamusal alan modelleri; burjuva ve proleter kamusal alan; egemen, karşıt, alternatif, özerk, ulusal, ulusüstü kamusal alanlar; kolektif yaratıcılık, sistem karşıtı toplumsal hareketler; 'ilişkisellik'; politik kamusal alan ve yurttaşlık; sivil toplum, sivillik, kurucu iktidar; 'globalleşme'; iletişimsel demokrasi; demokratik meşruluk ve çokkültürlülük; anayasal yurttaşlık; 'İmparatorluk'; ÖDP; Cumartesi Anneleri; Bergama Direnişi; Depremzede Dernekleri; İmece Evleri; Kiracılar Hareketi; 1Umut Derneği; vekaletsiz mücadele ve dayanışma; kentsel dönüşüm ve mahalle direnişleri; iş cinayetleri ve Adalet Arayan Aileler; kamusal alanın yeniden ele geçirilmesi; Novamed Kadın Grevi; Topraksızlar Hareketi; dünya sosyal forumları, ATTAC, küreselleşme karşıtı hareketler; kentsel kamusal mekanlar ve toplumsal hareketler; Tekel Direnişi; Wall Street Eylemleri; Gezi İsyanı; estetik-politik eylemler ve kamusal sanat; müşterekler; kamusal ve özel alan; kamusal kültür; kamusal din ve akıl; kamusal alan söylemleri ve 'türban'; kadın kamusallığı; çoğulluk; saklı konuşmalar; kamusal dil; üniversite, derslik, öğrenci hareketi; koğuşta kamusallık; sinema, tecrübe, kamusal sanat; alternatif medya; medya ve kamusal alan; demokratik teknopolitika hakkındadır.

GENİŞLETİLMİŞ 3. BASKI

ISBN 978-975-7638-70-4