

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

KÜLTÜRÜN HUZURSUZLUĞU

Yasin Durak

KURAM

KURAM

KÜLTÜRÜN HUZURSUZLUĞU - Yasin Durak

SOL
kültür

SOL
kültür

Sol Kùltür Yayınları: 8 **Kuram Dizisi: 1**

©Sol Kùltür Yayınevi, 2022

Kùltürün Huzursuzluğu

-Tùrkiye’de İslamlaştırma ve Zaafları-

Yazar: Yasin Durak

Yayına Hazırlayan: Levent Hekim

Dùzeltili: Kemal şanlıer, Tuna Koç

Kapak/Çizimler: Defne Kıran

Sayfa Tasarımı: Mutlu Erol Kahya

Dizin: Alican Çelen, Esin Mutlu

Birinci Basım: Ağustos 2022, 1000 adet

ISBN: 978-605-70682-7-9

Sol Kùltür Sertifika No: 50650

Baskı: Azde Ajans Matbaa

Kocatepe Mah. Hatay Sok. No: 20/2 PK: 06240 Çankaya/Ankara

Sertifika No: 40800

Sol Kùltür Yayınevi

Kocatepe Mah. Hatay Sok. No: 24/7 PK: 06240 Çankaya/Ankara

İnternet Adresi: solkultur.com - editor@solkultur.com

KÜLTÜRÜN HUZURSUZLUĞU

-Türkiye’de İslamlaştırma ve Zaafları-

Yasin Durak

YASİN DURAK 1984 İzmit doğumlu sosyolog-yazar. Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde lisans (2003-2007), Ankara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans eğitimini (2008-2011) tamamladı. Çok sayıda dergi ve gazetede yazıları yayınlandı. Barış İçin Akademisyenler'in "Bu Suça Ortak Olmayacağız" bildirisini imzaladığı için 1 Eylül 2016'da 672 sayılı KHK ile üniversitedeki görevinden ihraç edildi. Bir süre meslektaşlarıyla birlikte kurduğu Sokak Akademisi'nde alternatif öğretim faaliyetlerine devam eden yazar şu an Sol Kültür Yayınevi'nde editörlük yapmaktadır. Önceden yayınlanmış bir kitabı bulunmaktadır: *Emeğin Tevekkülü -Konya'da İşçi İşveren İlişkileri ve Dindarlık-* (İletişim Yayınları, 2011).

Kıymetli Hocam
Sibel Özbudun'a

İçindekiler

Önsöz	13
GİRİŞ	17
Nedir Kültür?	19
Neden Kültür?	25
I. BÖLÜM: SEMBOLLERİN DÖNÜŞÜMÜ	
“Eski Türkiye’den Yeni Türkiye’ye”	
Calut’un İhtişamı	33
Sembol Bahsi	35
Egemenliğin Sembolleri	43
İkonlar: “Atatürk’ten Gazi Mustafa Kemal’e”	46
Endeksler: “Ferhat HES’lerle Su Taşırken Şirin’e”	55
Sembolik Edimler: “Beraber Yürüdük Biz Bu Yollarda”	63
Sembolik Sav: “Sen Türkiye’sin, Büyük Düşün”	72
Kurt Ralph ve Çoban Köpeği Sam	76

II. BÖLÜM: ZAMAN ANLATISI

“2023’ten Gelecekteki Osmanlı’ya”

Samuel’in Kehaneti	81
Zaman Bahsi	83
Egemenliğin Zamanı	96
Geçmişin Mülkiyeti: “Ecdad-ı Osmanlı”	110
Gelecek Vaatleri: “Ah Şu Çılgın Projeler”	124
Şimdinin Gaspı: “OHAL’den Bu Hale”	146
Zamanın İslamlaştırılması: “Dini ve Milli Hassasiyetler”	172
Kaptan Hook ve Tik Tak Timsah	178

III. BÖLÜM: SAĞIN MİTOLOJİSİ

“Türkçü İcatlardan Cihatçı Motivasyona”

Talut’un Rüyası	183
Mitoloji Bahsi	184
Egemenliğin Mitolojisi	195
Ulusun Mitleri: “Arketipik Milliyetçilik”	205
Turancı Fantazya: “Kırkyama Kızıl Elma”	213
İslami Kültür Endüstrisi: “Takva Yarışı”	221
Yeni-Osmanlıcı Kitle Kültürü: “Milli Potlaç”	233
Sarah Connor ve Terminatör	241

IV. BÖLÜM: DİRENİŞİN ANTROPOLOJİSİ

“Kültürün Direncinden Direniş Kültürüne”

Davut’un Sapanı	247
Distopyanın Tini	248
Kültürün Direnci	256
Direnişin Kültürü	266
Liminalite: “Yıkıcılığın Yaratıcılığından Yaratıcılığın Yıkıcılığına”	267
Movimentum: “Geleneğin Ötesinden Geleceğin Berisine”	276
Mito-Praksis: “Çocukluğa Düşmekten Çocuksuluğa Yükselmeye”	291
Peygamber ve Kutsal Dağ	301

SONUÇ

Kaynakça	315
Dizin	335

ÖNSÖZ

Elinizdeki çalışma yirmi yıllık Erdoğan iktidarı boyunca Türkiye “kültürünün” İslamlaştırılması çabasını belli başlı izleklerde yer alan ampirik göstergeleriyle tahlil etme girişi-mi olarak ortaya çıktı. Bu bağlamda, iktidarın itinalı kültür politikalarıyla yaşama nakışladığı sembollerden, toplumsal serüven anlatısını kendi ikbaline ve zümrevî ereklerine iliş-tirmesine, milliyetçi ve ulusalcı motifleri Yeni-Osmanlıcılık sanrısında bütünleştirerek kitle kültüründe yarattığı hülya-lara doğru varan bir değerlendirmeyi içermekle birlikte, te-melde Türkiye toplumuna atfedilen “kendiliğinden muha-fazakârlık” postulatına karşı bir polemik olarak okunabilir. Çalışma boyunca, sınıflı toplumun önceki uğraklarından miras kalan pek çok tertibin burjuva iktidar tarafından na-sıl sürdürüldüğüne, iktidarın toplumla özdeşleşme gailesinde “kültürün düzenleyiciliğini” nasıl etkin kıldığına dair antro-polojik teorileri temel alan bir tartışma yürütüldü. Nihayet adına “Türkiye kültürü” denilen “karşılıklılıklar” şebekesinin değişkenliğinde, İslamcı iktidarın tüm çabalarına rağmen kültür politikalarında karşılaştığı açmazlar ve özellikle muh-telif bir “sol kültür politikasının” imkânı açısından önem arz

eden zaafıları ekseninde Türkiye’de “direniş kültürünün” kimi örüntülerine dikkat çekilerek, muhalif kültür politikalarının eleştirel bir değerlendirmesiyle çalışma sona erdi. Nihayet bunlara, bu çalışmanın adına “Türkiye toplumu” denilen kolektif varlığa münhasır “kültürü” her yönüyle tartışmak gibi bir iddia taşımadığını, belli başlı izleklerde yer alan ampirik göstergeleri takip ederek tespit, eleştiri ve öneriler geliştirme gayesi güttüğü de eklenebilir.

Söylemem gereken birkaç şeyden biri, biçimsel olarak büyük ölçüde akademik yazına sadık kalsa bile bu çalışmanın asla “akademik amaçlar” uğruna yapılmadığı. Hatta el yükselterek “akademik amaçlar” pahasına yapıldığını dahi iddia edebilirim -ki doktora çalışmamı yarıda bırakarak bu metni kaleme aldım. Erdoğan’ın malum “kültürel iktidar olmadık” serzenişinin ardından İslamcı iktidar “kültürel tahakkümün” dozunu artırınca bu çalışmayı bitirmek pek çok şeyden daha önemli hale geldi. Çünkü son zamanlar siyasette “sağa çekme” ya da “sağcılaşıma” olarak tartışılan o dipsiz kuyunun ortaya çıkışında “Türkiye kültürüne” ilişkin yanlış koyutlamaların payının azımsanamayacak ölçüde olduğunu düşünüyorum.

Söylenmesi gereken bir diğer şey, çalışmanın içerdiği uzun teorik mülahazaların ve daha önemlisi kullandığım metaforik üslubun kimi okur için pek iç açıcı olmayabileceği. Bunun sadece bir tercihten ibaret olduğunu, çalışmanın taşıdığı politik ve bilimsel kaygıları yazınsal olarak pekiştirmek için başvuru- rulan bir anlatım tarzı olduğunu ifade etmem gerekiyor.

Son olarak bu çalışmanın tamamlanmasının fazlaca uzun sürdüğünü eklemeliyim. Bu durum önceden yazılmış kısımlara sürekli ekleme yapmayı gerektirdi ve artık buna bir son vermeseydim sanki bu çalışma da asla sona ermeyecekti. Üstelik bu uzun süre boyunca çalışmanın içeriği çok fazla ismin eleştirel katkısına açık tutulduğundan, oldukça uzun bir te-

şekkür listesi de oluştu. Gerçekten de çok fazla kişinin emeği, öneri sunmaktan hataları ayıklamaya kadar uzanan pek çok uğrakta onlarca kişinin payı bulunuyor bu çalışmada. Öyle ki yalnızca isimlerini yan yana sıraladığımda bile bu önsözün boyutunu aşıyor. Bu nedenle teşekkür faslında “onların” affına sığınıyorum...



GİRİŞ

*Savaşlar, soykırımlar gördük,
İskenderler, Sezarlar,
Ne atlar kaldı onlardan, ne meydanlar...
Gittiler, yıkılıp birer birer,
Biz kaldık.
En kıraç topraklarda tutunduk,
Biz defneler...
Rıfat Ilgaz*

Kokuşmuş bir tiranlığın gölgesinde yirmi yılını heba eden Türkiye’de, adı sanı anılmayan başkaldırışlarda ortaklaşan bir mefhum-u muhalif vardır. Toplumsal havsalayı kendi ufku kadar daraltmaya çalışan iktidarın “benim milletim” iyeliğini aşan bir “kültürel fazla” istidlal eder biteviye, bambaşka bir kendilik bilgisini diri tutar. Çöküşe gönlü razı olmayan bir irade kendini inkâr edemez bir türlü. Sanat ister, edebiyat ister, eğitimde çok ses, üretimde çok nefes ister, zamanı kendisi gibi bölmek, mekânı hakkaniyetli üleşmek ister, istediği gibi yemek ve dahi içmek, istediği gibi giyinmek, ölülerini istediği gibi defnetmek ister. Kavramın tanımları hep muğlak olsa da -nihayet ve daima- bunların hepsi “kültürü” imler. Kendi çağının mezarlıklarına hiçbir zaman gömülemeyen hazine; kültür, meydan okuma hakkını saklı tutar bu yüzden.

Açıkçası bu temayül, siyaset bilimi erbapları tarafından pek fazla ciddiye alınmaz. Her nedense “karar” ya da hukuki-siyasi tahakkümün başatlığı, “akış” ya da “kültürün birbiriyle zıt çıkarlara tekabül eden diyalektiğinin” önüne çekilir. Oysa egemenlik kültürün düzenleyiciliğine muhtaç olduğundandır ki en kudretli uğraklarında bile onun kültür politikaları, “yuka-

ridan” tayin etmekten çok “içeriden” sirayet etmeyi gerektirir.¹ Sınıflı toplumun o lanetli ilk hasadı kaldırıldığı günden beri böyledir bu. Yeri geldiğinde tabuya yaslanmak, kendi yasakçılığını kültüre isnat etmek, yeri geldiğinde töreye ilişmek, kendi ereklere topluma da belletmek, yeri geldiğinde mite sarılmak, şarkılara eşlik etmek, düşlere bile musallat olmak, yani kültürü kullanarak kendi ayrıksılığını gizlemek, boyunduruk altında tutulan kolektif varlıkla özdeşleşmek zorundadır egemen. İşte bunu layığıyla beceremediğinde ise: Artık ne ölçüde kudreti olduğunun hiçbir önemi yoktur!

Zaruri ya da güncel bir örnek ile özetlemek gerekirse: “Biz bu milletin ta kendisiyiz”² iddiasının “bizim kültürümüzde yok”³ dışlayıcılığıyla buluşturulmak istendiği yerde, aidiyetten aynılığa, refakatten iyeliğe doğru bükülen özdeşliğin töz haline getirildiği, kültürün ise tam da en olmadığı şeye; “doğal” bir ön bilgiye dönüştürüldüğü görülür. Sınıf iktidarının ilgi kurduğu kolektif varlıkla özdeşliğinin “yerden göğe kadar tinsel” olduğu tam da burada açığa çıkar. Bundandır, yaşamın örgütlenmesini saran semboller, hâkim kılınan motifler, başa çekilen değerler, “hassasiyetler”, teşvik edilen tutum ve davranış kalıpları, temşalar, fantazyalar ve dahi bin bir tertiple kurulan kültürel denetim araçlarına rağmen, tam da “emek süreci ile kültür arasında bulunan kopartılamaz bağ” kirliyi temizden ayırma-ya, vasatlığın gaspcılığını işaret etmeye devam eder. Kimsenin

1 Egemen gruplar her zaman (aslında tarihsel olarak çoğu zaman) bir halkın bütün anlamlandırma sistemini yönlendirmezler; tipik olarak bu gruplar bu sistemin üstünde ya da ötesinde olmaktan çok içinde egemendirler” (Williams, 1993: 218).

2 Erdoğan’ın siyasi söylevlerinde sık kullandığı bu cümle, seçim kampanyalarında ve medya propagandalarında motto olarak yer alır.

3 Bora (2018: 217) iktidar söylevlerinden gündelik telaffuza doğru sirayet eden bu kolaycılığın, artık neredeyse başlı başına bir parodi olduğu söylenebilecek örneklerini işaret ettiği bir makalesinde: “Bu ‘kültürümüzde yok’ - kültürümüzde var’ teftişi, ‘kültürü’ bir ‘genetik kod’ olarak, fitrat olarak, kader olarak sabitliyor” diye yazar.

çırası tana kadar yanmaz. Net ampirik tecessümlerle milyoncu kere ispatlanır ki “üretime”, “öğrenmeye”, “etkileşime” ve -en kallavisi- “karşılıklılığa” dayalı kültürel dönüşüm seyri hiçbir hizipçi irade tarafından asla tam olarak teslim alınamaz. Nihayet, yıllar sonra aslında evlatlık olduğunu öğrenen miras-yedinin acımtırak tebessümüne benzer bir yılgınlıkla iktidar tarafından da kabul edilir bu:

Hatırlanacağı üzere, Recep Tayyip Erdoğan’ın o çok tartışılan “siyasi iktidar olduk ama sosyal ve kültürel iktidar olmadık” şekvası, hem iktidar aparatlarının kültürel üretiminin kısırlığından dem vurmakta iken, hem de halen var olmakta direten alternatif kültürel temayülün etkinliğinden yakınıyordu. Kültürel bir “husumeti” açıkça ifade ediyor, bilimsel kürsülerden sanatsal mecralara kadar birçok alanda “ülkesine ve milletine yabancı kişilerin, ekiplerin ve hiziplerin bulunduğunu” söyleyerek bir tasfiye dalgasının daha düğmesine basıyordu. Hatta 15 Temmuz vurgusuyla bir kere daha takdis ettiği “dindar gençliğin” karşısına “Gezi Parkı gençliğini” koyarak adeta içe dönük bir “kültür kırım” çağrısı bile yapıyordu (*Vatan*, 28 Mayıs 2017). Fakat diğer taraftan da kudretinin hudutları hesap dahi edilemeyen bir diktatörün -hele ki tam da gücünün zirvesindeyken- kültürden yakınması, bir sosyal bilim muhasebesini siyasal münazaralarda mecburi olarak gündeme getiriyordu: Neydi kültürün yarattığı siyasal potansiyel ki Erdoğan’ı hala tedirgin edebilmeyi başarıyordu?

Nedir Kültür?

Pek çok sosyal bilimci kültür kavramını tanımlamaktan dahi vazgeçmiştir günümüzde. İnsan türünün ayırt edici özelliğini ifade ettiği söylenegelen kavramın çetrefilli serüveni boyunca yapılan tanımlar bazen eksik ya da örtülü, bazen yanlış ya da yanlış olabilmekle birlikte, farklı paradigmalara ve hatta

ekollere göre bile birbirleriyle  eli ebildiğinden, net bir kültür tanımı yapmak, kavramı konumlandırmak, aynı zamanda bir yöntem seçimi yaptığını ilan etmek anlamına gelir. Emsal: evrimci, kültürel maddeci ve hatta i levselci teorik yaklaşımlar doğal nedenlere daha fazla gönderme yaparak kültürü tanımlama düzeyinde “doğayla ba a çıkma” olarak imlerken, yayılmacı, sembolik etkileşimci ve hatta yapısalcı teorik yaklaşımlar sibernetik süreçleri vurgulayarak “doğaya uyarlanmaya” dikkat çeker. Genelde evrenselci perspektifler kültürün deği mezlerine yönelerek farklı kültürlerin genel-geçer yasalarını keşfetme arayışına girerken, tarihselci perspektifler ise çoğunlukla göreliliğe, toplumsal varlıkların kendini anlamlandırmasına odaklanarak böyle mukayeselerden kısmen kaçınır. Metodoloji gereği kimi tanımlamalarda organik analogiyle biyolojik bir sisteme, kimi tanımlamalarda linguistik analogiyle bir gramer yapısına benzetilen kültür, kimileyin pratik süreçlerden müteşekkil bir in anın tarihi olarak, kimileyin tarihsiz bir zihinsel yapının pratiğe aksettirilmesi olarak kavranır ( zbudun;  afak; Altuntek, 2005: 18-20).

Aydın (2002: 16-49) bu gerilimlerin Anglosakson antropolojik yaklaşımdaki (Batı merkezli) “tedrici üstünlük” temasıyla, Alman tarihsel yaklaşımdaki “kendine özgü tekrar edilemezlik” temasının -ba ından sonuna burjuva bilime içrek olan- ihtilafından ba layarak toplumları “tarihli-tarihsiz” olarak  le meye kadar varan bir boşluk yarattığı ve “kültür kavramının krizine” neden olduğu kanaatindedir. Mamafih kavramın soy kütüğüne dair etimolojik izcilikler de Latince ekip biçmek, ürün yetiştiricilik ya da hayvan yeti tiricilikten (cultura) zihin yetiştirmeye doğru genişleyen (Williams, 1993: 9) bir anlamlılığın, sömürgecilik ve milliyetçilik ikileminde şekillenen on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Avrupa siyasi ikliminden nasibini aldığını (Kuper, 1995: 9-23) ortaya koyar. Daha sonraları

“ulusal kimlik” ve dahi “teritoryal egemenlik” ile ilişkili kılınan kavram, kapitalizmin egemenliğinin iyiden iyiye pekiştiği yirminci yüzyıl sonlarına doğru genişleyen pazarın ihtiyaçlarına mukabil “küresel-yerel” ikilemine dayalı bir başka bağlamda tartışılır (Özbudun, 2018).

Özetle, burjuva bilimi tam da üzerindeki siyasi etkiler nedeniyle kavramın hakkını esaslıca teslim edemez. Yanı sıra gündelik telaffuzda yaygınlaşan kullanımında kültür, her atışında tutturulan bir cıvalı zar olduğundan, tatmin edici bir tanıma ulaşıldığında bile kavramın sosyal bilimsel ciddiyetini umumi mülahazaya aksettirmek de oldukça zordur. Tarlayı sürenlerin değil de ürüne el koyanların tarif ettiği düzlem genel kanıda kolayca baskın çıkar bu yüzden: Burjuva toplumda artık sadece din/maneviyat/gelenek gibi totalci ya da sanatçılık/entelektüellik/görgülülük gibi bireyci göndermelerle; kimi araçlarına indirgenerek ifade edilmeye başlanan kültür, hele post-modern denilen düşünceyle paramparça edilerek (evvel-den kitle kültürü, tüketim kültürü gibi olgulara istinaden analitik ayrımları ifade etmek için kullanıldığından farklı şekilde) her şeyin ardına düşülen bir “soyadı” haline dahi getirilir.

Tüm bunlara rağmen, bereket versin ki bizim işçi mahallelerinin çocuklarından Williams (1993) çağdaş sosyolojide sezdiği -önceki kopuklukları giderebilecek- bir yakınlaşmanın⁴ peşine düşerek kültür kavramının üzerindeki temellükleri kaldırabilecek bir analitik çerçeve oluşturmayı başarmıştır. Kültürün gayet “üretilen” bir insani varlık kategorisi olduğunu ve fakat bu üretimin toplumsal bağlamda dönüşen anlamlan-

4 “...(1) sadece bir temel olmayıp, aynı zamanda bütün toplumsal etkinlik formları içinde yer almanın en temelli gereği olan ayrı bir ‘anlamlandırma sistemi’ çerçevesi içinde, kültürün sosyoloji ve antropolojide ayrı bir ‘bütün yaşam biçimi’ olarak algılanışı ile (2) kültürün, daha özelleşmiş olan ama ayrıca daha ortak kabul gören ‘sanatsal ve entelektüel etkinlikler’ şeklindeki anlaşılma biçimi arasında bazı pratik yakınlaşmalar” (Williams, 1993: 11).

dırma sistemi ile diyalektik bir ilişki içerisinde süregeldiğini; böylelikle dönüşen yaşam tarzının anlam ve pratikleri ile kültür ürünlerinin ortaya çıkışının birliğini ortaya koymuştur. Dahası (bilakis karmaşık yapılar için) kültürün toplumsal örgütlenmesinde bir homojenlik değil, farklılıklar yumağı g reerek; muhteva olarak ‐tortuların‑ (kalıtsal olanların) yeniden üretiminin ve henüz ‐doğmakta olan‑ biçimlerin, ‐egemen olanlar‑ tarafından özümsenmesi ya da egemen olanlara alternatif oluşturabilmesi ekseninde süregelen bir kültürel değişme seyri tanımlar.

Marksist teorinin harikulade diyalektiğiyle kültürü hem b t n l kl  olarak hem de içerdiği çoklukla kavrayan Williams'ın (1990: 164; 1993: 50) onu toplumsal bağlamda ‐yaratıcılık ve kendini yaratma‑ olarak, üretiminin folklorik ve entelektüel birliğinde gösterdiği; anlamlandırma sisteminin pratik ve sembolik eşgüdümünde ortaya çıkararak egemenlik ilişkilerine eklemlenen yahut da bu ilişkilere direnen çokluğun değişken düzenliliği olarak ifade ettiği söylenebilir. Bu tahlilde (elbette ki bölünmüş toplumda) kültürün egemen kılınan tasvirinin ne olduğu kadar kültürel dönüşümün seyrinin de olduğu da sınıf mücadelesinden müstakil değildir.

Bu çalışmada bu diyalektik perspektif kabul edilmekle birlikte, egemenlik momentinin kültürel dönüşüme sirayet ediş yordamını daha teferruatlı tarif edebilme gayesiyle eklektik olarak antropolojik bir kültür teorisıyla; Sahlins'in (1976: 10) başını çektiği yapısal-tarihselcilikle bütünleştirilmiştir. Bu perspektiften kültür, ‐anamlılığın sosyal bir mantığından insanın dünyayla ilişkisine arabuluculuk etmesinin yanı sıra, bu anlamlı düzenek vasıtasıyla ilişkinin öznel ve nesnel şartlarını da oluşturan, bir *tertium quid*‑ olarak yalnızca ‐şeyleri‑ değil ‐kişileri‑ de hizaya sokan formdur. Hal böyle iken kültürel üretim düzleminde oluşan ideolojik temellük, pratik üzerinde

bağlayıcı olmasının yanı sıra pratiği kısıtlayıcıdır da. Anlamlılığın uzlaşmış olanakları çerçevesinde yer almayan pratikler, kültürel yapının içsel art süremliliğinde dönüştürücü etki yaratamazlar. Bu minvalde (bölünmemiş ya da bölünmüş toplum fark etmeksizin) kültürün kendi nesnel dönüşüm ilkeleri devreye girer: Yuvarlanan taşın yosun tutmadığı gibi kültür de en kristalize uğraklarında dahi donukluğa mahal vermez, kolektif anlamlandırma şebekelerinin değişip dönüştüğünü; “yapının tarihselliğini” göz ardı etmemek gerekir. Lakin en hızlı akan derenin bile yatağından taşmadığı gibi kültür de baştan aşağı bir süreç olarak düşünülemez, pratiğin dönüştürücü etkisini de “yapının direngenliği” ile birlikte kavramak gerekir.⁵

İşte elinizdeki çalışma boyunca pek çok kere muhtelif çözümlene girişimlerinden evvel besmele gibi tekrar edilen “değiştikçe aynı kalır, aynı kaldıkça değişir” ifadesi, kültürün değişim ilkesi olarak bu yaklaşımın kabulüyle benimsenmiştir. Yerleşik anlamların yerinden edilmesi ve yeni anlamlandırmaların baskın kılınması çabasında burjuva iktidarın da bu ilkeye uyan tertipler geliştirdiği ampirik olarak görülecektir.

Tanımla: Özü emekten ve dilden gayrisına çözümdürülemeyecek olan maddi ve zihinsel “karşılıklılıklar” şebekesinin değişkenliğinde, kolektif olarak dünyayı ve kendini anlama, dünyayı ve kendini anlamlandırma, hülasa dünyayı ve kendini dönüştürme akışıdır kültür. “Kültürel” olan, ne jakoben perspektifle elit sanat üretimine, ne popülist perspektifle lümpen

5 “Marshall Sahlins de *Islands of History*'de antropologların ‘yapı’ adını verdikleri, kültürel düzenin simgesel ilişkilerinin tarihsel bir şey olduğunu göstermeye çabalamaktaydı. Onun için temel sorun, ‘toplum tarafından yaratılmış bir şey olarak kültürel düzenin ve bunun insanlar tarafından deneyimlenmesinin, yani geleneklerdeki -fiili- ve eylemlerdeki -asli- yapının ikili varoluşu ve bu varoluşlar arasındaki karşılıklı etkileşim’ sorunudur. Farklı kültürlerin farklı tarihsellikleri olduğu üzerinde ısrarla durur. İnsanın aktüel deneyimini anlamlandırması ve sınıflandırmasını olanaklı kılan, toplumsal deneyim ve onun biçimlendirdiği genel kavramlardır” (Özbudun, 2018).

alışkanlıklara indirgenebilir bu yüzden; kolektif varlık sürdürme sanatının folklorik ve entelektüel çıktıları -yaratıcılık ve kendini yaratmanın birliği olarak- sosyolojik karşılığını kolektif varlığın kendini ayırt edişinde ve sürekliliğinde bulur.

Metodolojik milliyetçiliğe mahal vermek istemesek de bu çalışmada adı anılan “kolektif varlığın” içerdiği tüm dini, etnik ve sınıfsal karmaşalarıyla birlikte, coğrafi kısıtta pratik ve sibernetik bir mozaik olarak ortaklaşan “Türkiye toplumu” olduğunu ifade etmek zorundayız. Haliyle tartışılan kültür sorunu, saray rejiminin boyunduruğunda tutulan popölasyon-dan müteşekkil halkların, inançların, sınıfların ve nice kendini ayırt etme hallerinin birlikte varoluşunun ortak sorunudur.

Son olarak, Ricoeur’ün (2012: 385-456) çalışmalarından esinle kültürün en çok vurgulanan yönleri olan “aktarım” ve “sürdürülebilirlik” ekseninde tanımlanan kolektif bir “kaygı” da eklenmelidir yukarıdaki teorik hatta. “Birlikte varlık” [*mit-sein*] olarak deneyimlenen kültürel sürecin “ölümü ve yası” da içeren “süreklilik” kaygısı. (Ki elinizdeki çalışmanın taşıdığı karamsar umudun da öncülüdür bu). Fakat bu kültürel kaygı ölüm kaygısı gibi değildir asla, daha ziyade öldükten sonra bedeninin usulünce defnedilmeyeceğinden kaygılanmaya benzer. Yekûn anlamlandırma düzeneğinin çöktüğü, Baker’in (2014: 149) deyişiyile “akışın kodlanamadığı”, varlık sürdürme sanatının icra edilemediği bir “sel felaketi” yahut tufan kaygısıdır bu. İşte bundan, kültüre dair ele aldığımız sorular ve sorunlar yumağının düğümlendiği yer, malum kaygının ve cümle sancının net olgusal özetinde⁶ somutlaşır: “Ötekileştirilenin” defin işlemine dahi tahammülfersa bir yobazlık tam da “kültür olmayan” olarak tecessüm eder ki uzun vadede hiçbir evlat bu mirası devralmaz...

6 Ebru Timtik, Hasan Ferit Gedik, Günay Özarslan, Helin Bölek, İbrahim Göçek, İrfan Gerçek, Hatun Tuğluk ve daha nice...

Neden Kültür?

Bu çalışmanın irdelediği muammanın özellikle son kırk yıldır her nasılsa (12 Eylül nedeniyle mi yoksa?) Türkiye'deki tüm siyasi tahlillerin nirengi noktasına oturmuş olan bir postulatın güncel varyantları olduğu söylenebilir: Türk sağının bir şekilde hasımlarına da kabul ettirmeyi başardığı o malum Necip Fazıl ezberi; Türkiye'de yaşayan insanların doğuştan (doğal olarak ya da "fıtratı" gereği) dindar-muhafazakâr ve dahi milliyetçi olduğu postulatıdır. Gerçeğin bunun bilfiil aksi olduğu, gündelikte bile envaiçeşit olguyla ispatlanmasına rağmen, bin bir ideolojik cambazlıkla yurdum insanına aşıl原因an bu fikir, genel olarak sağ politikalarla türetilen "sahte folklorun" topluma atfedilmesini ve Türk sağının kendi "kültürel dayatmalarını" toplumda verili bulunan "kültürel dayanakları" gibi göstermesini sağlar. Böylelikle kendisini toplumla özdeş kılan bir varsayıma dayanan Türk sağı, hasımlarını toplumdan kopuk, içinde yaşadığı kültüre yabancı, hatta yeri geldiğinde toplum düşmanı olmakla suçlar.

Çağımızın bize düşen hissesi olan, AKP döneminden saray rejimine uzanan yıllar boyunca, işte sağın bu bilindik ezberinin, gelişkin iktidar olanaklarının seferberliğini arkalayan kültür politikalarıyla nüfuz ettirildiği görülür. Kültürün kendi akışında ortaya çıkmaktan çok, onun içerdiği muhtevadan devşirilen motiflerle bezeli bir seçki hâkim kılınarak, burjuva iktidarın zümrevî temsiliyle buluşturulur. Birden değil, adım adım, ziyadesiyle sabırlı ve itinalı bir meşgaleyle inşa edilir bu seçki; sınıflı toplumun önceki uğraklarından miras kalan nimetler, yok edilmekten çok bu seçkiye uyarlanır. Bu nedenle bu çalışmanın öncelikli olarak yapmaya koyulduğu iş, zorlayıcı iktidarın kültürü kullanarak ayrıksılığını gizleme gayretinin, toplumla özdeşleşme gayretinin antropolojik tahlilini Türkiye'deki ampirik göstergelerle yapmaktır. Uzun yıllar sürdü-

rülen kültür politikalarını takiben, son  ağ dönümünde din-dar-muhafazakârlığın ve dahi milliyetçiliğin ideolojik olarak nasıl yeniden (t) retil-diğini resmetmektir. Fakat iş bununla bitmeyecektir. Çünkü bu kadarıyla yetinmez iktidar:

Bizdenliğin tarifinden “bizliğin” tanımına, kendilik gaile-sinden ötekinin tasfiyesine varacak, kendine tabi kıldığı n -fusu peşine katmak, yarattığı dehşetin icrasına ortak etmek isteyecektir. Bu düzlemde, AKP’nin ilk dönemlerinde bir d n-ya görüşünün batışına can yeleği olan, süreçlerde mayalanan davetk r “hegemonik kültür”, saray rejiminin kemale erme-siyle gasp ılığın  elik yeleğine, kristalleşme eşiklerine yakla-şan tehditk r “hâkim kültüre” evirilir.⁷ Türk kimliğine dayalı milliyetçiliğin ulusalcı ink rdan Osmanlıcı şovenliğe evirildiği gibi, önceden tebliğ edilirken artık tembihlenmeye başlayan Sünni İşlam da mütevazı mümin ile yetinmez artık, mütecaviz yobazı teşvik eder. “Hâkim kültüre” dayanarak yapılan “biz-lik” tanımının yapılaşmış dışlayıcılığı, iktidar söylevinde ek-sik edilmeyen  tekileştirmelerle pratik süreçlere aksettirilmek istenir. Haliyle iktidarın bu teşviki, Türk vatandaşına biçilen “doğal muhafazakârlık” payesini pekiştirir. Bu yüzden bu  alış-ma, kültür politikalarının gündelikte sistematikleştirilen linç rejiminin tetikle-yicisi olduğunu ifşa etmeyi de iş edinmiştir.

Lakin ne lümpen kompleksleri kaşındıran yaşam tarzı eleş-tirileri, ne de “yerli ve milli” barkodunun değişim değeri, ne iktidar tarafından fonlanan sanat üretimi, ne de milli duyguları coşturan jeopolitik taarruz iktidarın istediği “sivil militanlığı” kitleselleştirmeye yeter. Türk bayrağını sırtına asıp kayışını eli-ne alan o sakallı c ppeli militanın Türkiye’deki yaygın kültürel algıda, hatta bu algının görece muhafazakâr uğraklarında bile

7 Hâkim kültür, kolektif varlığın kendini yaratımı ve yaratıcılığı olarak kültürün rutin seyrinden farklı olarak, iktidarın bu seyrirde hâlihazır bulunan kimi unsurlardan dev-şirdiği bir seçkiye mukabil kendine otantiklik atfetmek üzere baskın kıldığı dizgedir.

-siyaseten desteklense de- ahlaken benimsenip bağra basıldığını kimse ispatlayamaz. İktidar söylevinin cihatçılığı ödev kılan uğraklara erişen bu boyutu standart “yurdum muhafazakârının” bile eşlik edemeyeceği düzeydedir. Çünkü kültürel üretimden çok kültürel tahakküm söz konusudur ve toplumsal serüvenin öncülüğüne soyunan burjuva, peşinde sürüklemek istediği toplumun mevcut kültürel birikimini de kendisiyle birlikte aşağı çeker. İşte hakiki anlamıyla kültürün ta kendisini baskı altına alan “hâkim kültürün” Akhilleus topuğudur burası. Bu nedenle bu çalışmanın başka bir işi de bu zaafının peşine düşmek, “kültürün huzursuzluğuna” içrek olan bu uhdenin “sol kültür” politikaları için yarattığı imkânı soruşturmaktır.

İşte bu amaçlarla girilen bu çalışmanın, yukarıda bahsedilen teorik öncüller ve kültürün değişim ilkesi çerçevesinde tematik bir bütünlük oluşturan içeriği şöyledir:

Birinci kısım, statükonun sembollerine ilişkin duyumsamanın AKP iktidarıyla başlayan süreçte nasıl eğilip büküldüğü ve “Yeni Türkiye” tertibine dönüştürüldüğünü semiyoloji metotlarıyla analiz eder. İkinci kısım, iktidarın yeni bir zaman anlatısı inşa ederek toplumsal serüveni çizgisel zaman yapılışında -“2023 ya da 2071” gibi geçmişe ve geleceğe aynı anda atıf yaparak- kendi ereklerine doğru güdümlemesinin siyasal antropolojik bir analizidir. Üçüncü kısım, mitolojik bir analizdir ve Türk sağının bugüne kadarki mitolojik denilebilecek yekûn bakiyesinin nasıl saray rejiminin “Yeni Osmanlı” kurgusuna ahdedildiğini gösterir. Son kısım bir “çıkış” arayışıdır; dindar-muhafazakârlığa ve dahi milliyetçiliğe boyun eğmeyen türden kültür politikalarının Türkiye’de zaten var olan pratiklerine dikkat çeken bir tartışma yürütür.

Peşinen belirtmek gerekir ki her bölümün içeriğindeki temel kavramlar özellikle Türkçe yazında pervasız alışkanlıklarla kullanılarak jenerik hale gelmiş kavramlar ya da dikkatli kul-

lanıldıklarında bile “soyutlamanın şiddetinden” nasibini almış kavramlar olduğu için, anlamları ayıklamaya yönelik kavramsal mülahazalar biraz uzunca g r lebilir. Ancak bu mülahazalar uygulandıkları ampirik dataya nispeten aşkın teorik hatlar örerek başka çalışmalar için de kullanışlı modeller ortaya çıkarılmış olabilir. En azından gelecek nesil araştırmacılar için, sınıf-kültür ilişkisini açıklarken her zaman Bourdieu’ya muhtaç olunmadığını, belki de en çok yönlü düşünce olan Marksizmin pek çok eklektik bileşeni 11. Tez’de eritip yeniden döverek kendi analiz birimi haline getirebileceğini gösterebilir.

Başlıca belirtilmesi gereken küçük detaylardan biri, çalışmada görülen “AKP iktidarı” ile “saray rejimi” arasındaki ayırımıdır. Buna göre AKP döneminin Recep Tayyip Erdoğan’ın cumhurbaşkanlığıyla sona ermiş olduğu ya da daha miladi göstergelerle Ahmet Davutoğlu’nun başbakanlıktan azledilmesiyle saray rejiminin başlamış olduğu, Nisan 2017 referandumuyla da kemale ermiş olduğu iddia edilmektedir. Yanı sıra “zorlayıcı iktidar” kavramı sınıf iktidarının burjuva öncesi/dışı biçimlerini de içerecek şekilde geniş anlamıyla kullanılmıştır.

Nihai olarak çalışmanın geneline yayılan metaforik bağlam olan Davut-Calut karşılaşmasına dair mitolojik anlatı, tahakkümü altında tutulduğumuz iktidarın gücü karşısında g   arayışına düşmek ya da yeniden güçlenmeyi beklemek yerine, zayıf olanın siyasi kabiliyetine odaklanmamız gerektiğine ve saray rejiminin kültür politikasının zaafıları nedeniyle açık verdiğine; artık “can havlinin” örgütlenebileceği bir kültürel sancının ortaya çıkmış olduğuna işaret etmek için kullanılmıştır. Mamafih, umudun peygamberi Ernst Bloch da pek sever, pek fazla atıf yapar bu anlatıya. Hatta * zler*’deki bir pasajda (2010: 55) Davut rolüne soyunan bir kedicinin hikâyesini şöyle anlatır:

“O gece, sahibi, bahçeden gelen, kudurmuş köpek ile artık sadece dermanı kesilmişçe miyavlayan kediciğin dehşet verici düetiyle uyanmıştı. Demek ki kediciğin dışarı kaçmıştı ve çıkan sesler şüpheye yer bırakmayacak denli manidardı; duvar kâğıtçısı kederlenip kediciğini yâd etti ve köpeğin zaten tekrar bağlanması gerektiği sabahın olmasını bekledi. Fakat gün ağarıp da mal sahibi bahçeye çıkınca, şaşırtıcı büyüklükte bir kan gölü ile içindeki ölü kasap köpeğiyle karşılaştı ve esasen çoktan yenip yutulmuş olması gereken pars kediciğine bakındığında ise, onu bir ağacın tepesinde, eşitsiz mücadeleden hiçbir yara almadan çıkmış bir vaziyette otururken buldu. En sıkıştığı anda kendini, ona bahşedilen yegâne irsi silaha, düşmanın gırtlığına bir sıçrayışla yapışmaya yoğunlaştırmıştı besbelli. Sahip olduğu azıcık ama hedefi damardan vuran gücü işte burada yatıyordu; hâlbuki o esnada köpek azmanı dört bir yana debelenip, gücünü boşa harcamıştı, yani takati kesilmiş veya hedefi hiç gözetmemişti. Rottweiler kasap köpeğinin uğradığı şaşkınlık, bu sefer sırf süt yalamakla kalmamış olan pars kediciği için de geçerli olduğu üzere, büyük olmalıydı... Sosyal olarak güçsüzler, ezilenler, yaratılışlarından gırtlığa sıçrayıcı parslara hiç mi hiç benzemezler. Lakin şu tecrübe de edinilebilir: Calut'u tam isabetle en zayıf uzvundan vuran, çok daha zayıf bir oğlan olan Davut değildir sadece”.

I

“ESKİ TÜRKİYE’DEN ‘YENİ TÜRKİYE’YE”



SEMBOLLERİN DÖNÜŞÜMÜ

Calut'un İhtişamı

Derler ki Calut'un altı arşın bir karışlık endamı Ela Vadisi'n-de belirdiği vakit, İsrailileri bir korkudur sarıvermiş. Neme lazım kırk gün boyunca dev gibi suretiyle öne çıkıp meydan okuyan Filistinlinin sırf kuşandığı zırh bile beş bin şekel, tek eliyle kavradığı koca kargısı ise beş yüz şekel edermiş. Calut'un yenilmezliğine dair anlatılan hikâyeler bir tarafa, aralarında ona denk bir güç de yokmuş ki gâvuru tepeleyip alaşağı ediversin. İşte o vaziyette İsraililer arasında fısıltılar yakınmalara, yakınmalar kaçışmalara dönüşürken çıkagelmiş Davut. “Yılmayın” demiş, “Filistinlinin karşısına ben çıkarım”. Gülmüşler ona. Babasının sürüsünü güderken def ettiği aylardan aslanlardan bahsetmiş, “sen tıfıl bir oğlansın, ne yapabilirsin ki” deyip inanmamışlar.

Calut'un ihtişamına kapılan İsraililerin içine düştüğü bu yenilgi, bugün burjuva sosyal bilimlerde halen geçerli olan bir yenilginin tıpkısıdır; siyasi kabiliyeti her daim “güç” ile birlikte düşünmek yenilgisidir söz konusu olan.

Sahlins'in (2008, 29; 46; 81) dediğince, bu “güç saplantısının” Hobbes'tan Foucault'ya kadar nice kuramcının tahlilinde yer etmiş “entelektüel bir kara delik” oluşturduğu söylenebilir.

Bu minvalde yekûn toplumsal süreç siyasi formüllere “güç” parantezine alınarak yazılır, burjuva toplumda çoğu siyasi öngörü “güce” odaklanır, zorlayıcı iktidarın tek alametifarikasının “güç” olduğu bile düşünülür.¹ İşin aslı, “gücün” fiili imkânlarından ziyade ona yüklenen “anlamların” kimi siyasi süreçlerde daha belirleyici olabildiğidir.

Bu nedenle bu kısımdaki uğraşımız burjuva iktidarın kendisini bir “düzen metafiziğinde”² sembolize edişi ile “anlamaları” tahmil ederek toplumsal bağlamda yeniden üreyişi arasındaki eşgüdümü çözümlemektir. Yaşadığımız çağın bize denk gelen hissesi olan “Yeni Türkiye” metafiziği, böyle bir eşgüdümün bakiyesi olarak bir erk dönümünün sembolik tasvirini önümüze çıkarır. Sınıf egemenliğine dayalı düzene zeval getirmeksizin sembollerin asimilasyonu, yani statükoya ilişkin sembolik duyumsamanın yeniden kuruluşu, hâkim sınıfın müşterek imgelemi kendi çeperinde örgütlemesinin sosyolojik mantığını ortaya koyar:

Egemen, dünyayı kendi ikonlarıyla dekore eder önceleyin. Heykeller, saraylar, piramitler, köle emeğine kardırılan harçla inşa ettirilmiş nice ejderha yuvası, tüm o görkemli yapıtlar bu niyetle yapılır. Her bir felaketin, kıtlığın yahut bereketin motiflerini kendiyile ilişik kılmaya girişir sonra. Her duanın müsebbibi, her düğünün güveyi olur gibi, ibreyi hep kendine döndürmeyi her nasılsa başarır. Egemenlik, alışlagelen dayanaklarının olanca bir kısmını sembolik bir örümcek ağından devşirerek, kelimenin Yunanca anlamına³ hakkını verecek

1 En kötüsü dünyayı değiştirecek olanın da böyle bir “güç” olduğuna kanılmasıdır. Bu yüzden biz tıfillar, yarım yamalaklar hesaba katılmayız pek.

2 “Eski çağlara kadar izini sürebileceğimiz bu metafizik, soyut olarak, kibirli bireysel unsurların zıtlaşmasının istikrarlı bir kolektife dönüşmesi şeklinde tanımlanabilir ve bu dönüşüm ya uyumsuz unsurları denetim altında tutan dışsal bir gücün kısıtlayıcı eylemiyle veya bu unsurların birbirini denetlemesiyle sağlanır” (Sahlins, 2012: 24).

3 “Buluşmak, birleşmek”.

ölçüde “sembolleşir” nihayet. Artık yekûn iradeyi kendisiyle “buluşturan”, herkesi kendi emellerinde “birleştirmek” isteyen *status quo* canavarıdır o.

Sembol Bahsi

Sosyolojik mahiyetiyle bir sembol, bazen bir açık adres, bazen kötü bir yol tarifi gibidir. Gizil yahut dolaylı bir “mesajla” zimmetlidir; bazen bir şeyi “işaret etmekle”, bazen de sadece “akla getirmekle” mükellef. “Kendinde şey” olarak sembol, sosyolojik kertede yoktur bu yüzden, yalnız başına dolaşmaz, nesnesiyle ilişkisinde ona anlamını atfedecek bir sosyal “bağlama” vurgundur. Ancak yine de sembolik bağlamları mümkün kılan bir “evvel”, “anamlılığın o anki şimdisini” sunan tarihsel bir “yapı” vardır ki o da bağlamın referanslarını kısıtlar. Yani sembolleştirme başıbozuk değildir, fakat sembolü sabit kılacak olan bir cevher, bir töz de bulunmaz. Sembol “şimdisini” son- suza dek yanında taşıyamaz. Ya kendisi ya da çağrışımı değişebilir. Sembollerin tarihsel, fakat sembolleştirme pratiğinin (tek haleti olmasa da) evrensel olduğu söylenebilir.⁴

Bu yüzden Mead (1922: 161) sembolik olanın kerametini “sempatide” ararken haklıydı. Ancak bunu kişiler arası -daha doğrusu pratikler arası- “etkileşim” sürecindeki o meşhur metafora, Amerikan davranışçılarının o bir türlü vazgeçemediği “oyunun” kurallarına (1934: 159) iliştirirken acayip-

⁴ “Sembol” kavramının nasıl kullanılması gerektiğine ilişkin tartışmalar sona ermiş değildir. Bu nedenle Barthes (2012: 46) bu ve benzeri kavramları oluşturan bölümlenmelerin bir yazardan öbürüne göre değiştiğine ve konuya ilişkin bir “terimsel çelişki” oluştuğuna dikkat çeker. Okuduğunuz metinde kullanıldığı anlamıyla “sembol”, sosyolojik olarak, nesnesiyle benzerlik taşımak zorunda olmayan yahut benzerlik taşısa da ziyadesiyle toplumsal uzlaşımlara bağlı olarak anlamlandırılan bir mefhumdur. Bu doğrultuda burada kullanılan “sembol” kavramının göstergebilim alanında Peirce (1931: 370) tarafından kullanıldığı haliyle (ileride açıklanmaktadır) büyük ölçüde özdeş olduğu söylenebilir.

leşti. Sembolü jestlere, rollere, davranış “kalıplarına”, anlamı da sosyal pratiğe içkin kıldı. Oyunu ise bir ahenk, işlevsel bir uyum, bir içselleştirme süreci olarak tasvir etti. Ancak yaşa-
mın örgütlenmesi o “oyuna” pek benzemez. Sembolleştirme çoğunlukla dolaylıdır. Sempatik zemini zorunlu kılan şey, neredeyse tüm anlamlandırma süreçleri içerisinde sembolün üzerine yapışan yegâne karakteristik olan “mecazdır.” Ma-
mafih Bloch da (2007: 219-224) sembol bahsinde “mecazın” altını çizmişti. Sembolün bağlayıcılığını mecazın itinayla bir noktaya odaklanmasıyla açıklamıştı. (Ancak O’nun “aleni sır” olarak tasvir ettiği “ topik işlevin sembol ile karşılanma-
sını” burada paranteze alıyoruz).

İşte bu bahislerde vurgulanan iki şey, “sempati” ile “me-
caz”, neredeyse tüm sembolleştirmelerin belirgin iki ana il-
kesi olarak göze çarpar. Sempati imgelemleri kaynaştırırken, mecaz mesafeyi kurar. Yani sembol, imgelemlere yönelik mecazi bir çağrıdır, bu yüzden de sempatik olmalıdır. Bu doğrultuda sembollere ilişkin buradaki analizde sempati ile mecaz, anlam ile pratik ve dahi yapı ile tarih hep bir arada düşünülecektir. Bu şekilde, sembolik olanın (1) dekoratif, (2) modifikatif ve (3) performatif uğrakları hem bütünlüklü hem de ilişkisel olarak değerlendirilebilir.

Sadece süreçlere odaklanıldığında, sembolik pratikler çoğunlukla “anlam” üzerinde tam bir yetkiye, kusursuz bir tasarrufa sahipmiş gibi g r n rl r. Ancak durağanlaşmış bir sempatik ahengin eninde sonunda imkânsız olması ne-
deniyledir ki sembolik olan, topyek n imgeleme muktedir değil ve fakat muhataptır. Yerleşik anlamlarla cebelleşerek imgelemleri örgütlemeye yeltenecek herhangi aktör de bu yüzden sempatik olmak, mecazi olanı takdim ederken ken-
disinin de içkin olduğu bir “bağlamda” efor sergilemek zo-
runda kalır.

Turner (1975; 1987; 1999), buna benzer bağlamlardan, kültürel “sembolleştirme şebekelerinden”, “zorunlu olanı arzu edilir kılabilecek ritüellerden”, “süreç ile performans” arasındaki ilişkiden çok kere bahsetmişti. En “alelade şeylerin” bile, “kült bağlamında kullanıldıklarında, her zaman göründüklerinden farklı olan gizli anlamlara ve dolayısıyla derin bir ritüel etkisine” (Turner, 1975: 254) haiz olabildiği iddia etmişti.⁵ Öyle ki ona (1985: 204) göre, “dini dogmalar, politik kaideler, oldukça elzem normların kırılmasını engelleyen tabu ve doğaüstü yaptırımlar” gibi “sabit ve kristalize anlamlar” üretmeye yönelik kültürel buluşlar dahi, eninde sonunda “manipülasyona” ve “tadilata” tabi olmaktadır.

İşte “sosyal dramalar” ile “performanslar” bu manipülasyonun ve tadilatın başlıca icra ediliş hallerindendir. Bunlar sembolik olanın edimsel kabiliyetlerle belirli bağlamlarda anlamlı bir varoluşsal karaktere bürünmesini sağlayan tatbiklerdir. Sembol böylelikle defalarca karıldığı kazana tekrar serpilip “yeniden oluşumun” çeşnisi olur; lakin vereceği lezzeti garanti etmez hâlâ, onun şekere mi tuza mı dönüşeceği sempatik ortaklaşmanın damak tadına bağlıdır.⁶

Birbirinden ayrı unsurları ilişkilendiren, tecrübelerin anlamlarını belirli bir kesitte sabitlemeye gayret eden böylesi

5 “Anlam” kategorisi Turner (1985) tarafından bilindik sözlük karşılığıyla düşünülmez. O, Dilthey’in peşi sıra, “anlamı” kuşkusuz “değeri” de içeren, çoktan sona ermiş bir sürecin ikmalinde düşünür: “Başka bir deyişle, anlam retrospektiftir ve düşünüm-sel dikkatin eylem seçkisi tarafından keşfedilir. Bu elbette bizi çağdaş olayların anlamı hakkında ‘anı’ ya da hesaplı yargılar vermekten korumaz, fakat böylesi her yargı kesinlikle geçicidir ve içerisinde yapıldığı an ile ilişkilidir. Anlam, yapısal yahut psikolojik perspektifimizden hayata geçirdiğimiz olaylar ile son tahlilde o anda zihnimizde bulundurduğumuz pozitif ve negatif değerlere bağlıdır” (Turner, 1985: 203).

6 Bu yüzden Turner’ın (akt: Alexander, 1997: 147) dikkatini asıl celp eden şey; onarıcı işlevi zaten çok defa irdelenmiş olan ritüel süreçlerin “eşikselliği” [*liminalite*] yahut “anti-yapı” denilirken muayyen gibi anlaşılan ancak nihai olarak gayrimuayyen olan karakteridir. Eşik başka bir yapısal temayülün de habercisi olabilir.

“süreçlerin” çoğunlukla sembolün kaderine müdahale ettiği düşünülür. Douglas (2007: 87) “istenilen temaları muhafaza eden ya da istenilmeyenleri dışarıda bırakan” bu süreçlerin “çerçeveleme” ve “kutulama” işlevine dikkat çekerken, bunların “sınırları çizilmiş zaman ya da mekânda özel bir beklentiye harekete geçirdiğini” söyler. Ancak böylesi işlemlerin her seferinde sembolik marifetlere sempatik diplomalar verdiği, istenilen anlamları istenilen adreslere teslim ettiği oldukça kuşkuludur. Çünkü tüm bu süreçlerin referans almak zorunda olduğu genel bağıntılar, o ana kadarki kolektif yaşamın yaratmış olduğu hudutlar vardır. Bu yüzden Sahllins (1976: 118-120) böylesi sembolik doğaçlamalar değerlendirilirken “anlamın” sosyal süreçlere kolayca kurban verilmesine karşı çıkar. Sembolik bağlam basitçe pratiğe içkin kılındığında, sembol işlevsel bir mesaja indirgenir. Oysa “anlam” pratik süreçlere kolayca teslim olmaz, yekûn manipölasyon girişiminin her defasında omuzlamak zorunda olduğu çelik kapılar vardır:

“Anlamlar, sonuçta, insanların, toplumsal açıdan yolunu bularak, kendi kavramlarının kölesi olmayı bırakıp efendisi oldukları ölçüde, öznel çekincelere açık durumdadır. ‘Sorun’ demişti Alice, ‘sözcükleri nice farkh nesneyi dile getirir kılıp kılamayacağın’. ‘Sorun’ demişti Humpty Dumpty, ‘hangisinin efendi olacağı –hepsi bu’.

Ancak efendi ile köle ilişkilerine değgin bir başka tanınmış söyleşimde gördüğümüzce, bu egemenlik belli bir kulluğu da içerir. Kişi nesneleri Adem’in yaptığıınca (‘bir aslan gibi görünüyordu, bir aslan gibi kükrüyordu, ben de ona ‘aslan’ dedim’), ‘oldukları gibi’ adlandırmakta özgür değildir. Doğaçlamalar (işlevsel yeniden değerlendirmeler), başka durumda anlaşılabilir ve iletilemez olacaklarsa, anlamlılığın uzlaşmış olanaklarına bağlıdır” (Sahllins, 1998: 14).

Bu şekilde anlamın hem değışkenliğini hem de direngenliğini aynı anda kavramak, -ister “manipölasyon” ister “ta-dilat” gayesinde olsunlar- sembolik süreçlerin sıklıkla “asi-

milasyon” süreçleri olarak da gerçekleştiğini görebilmemizi sağlar. Çünkü sempatik bağlamı kısıtıran yahut mümkün kılan referanslar kurgusal değil toplumsaldır. Mecaz kendince olduğu kadar “diğerince” de anlaşılabilir bir sempatik bağlama muhtaç olduğu gibi, sempati de toplumsal referanslara muhtaçtır. Performatif edim dahi, eninde sonunda onadığı yahut yıkmaya çalıştığı kalıp ile muhataptır bu yüzden.⁷ Burada Simmel’in (2009: 290) “formlar hayata karşıdır” ilkesinin daha irice bir muadilinin geçerli olduğu söylenebilir. Süreçlerin tekrarında yinelenen kalıplar performatif olarak pekiştirilir yahut bu kalıpların kırılması performatif olarak sahnelenebilir, ancak; “form” ile “perform”, kalıp ile icraat arasındaki bu gel-git, sembolik edimin bu “bipolar karakteri” (St John, 2008: 3), yani “duyusal” olduğu kadar “ideolojik” de olan niteliği, onu “artsüremsel” sürecin ve “eşsüremsel” yapının “çözülmez bir sentezi” (Sahlins, 1998: 154) olarak idrak etmemiz gerektiğini işaret eder. Pratik süreçler, yapısal tekabülleriyle birlikte düşünülmelidir. Yerleşik anlamlara sataşan sembolik göndermeler, böylelikle “asıl tarihsel mahiyetleriyle” birlikte kavranabilirler.⁸

7 Anımsanacağı üzere, Butler (2014: 28) da mevcut kalıplara mukabil alışlagelen imlemlerin “doğallaştırılmış ön bilgi” halini almasına, mesela toplumsal cinsiyetin kültürel sabitleri olduğu kabullerine haklı olarak isyan ediyordu. Bu yüzden o (2014: 241) “hâlihazırda mevcut olan ama kültürel olarak idrak edilemez veya imkânsız addedilen kültürel alanlarda mevcut olan imkânlarla” özel bir önem vermekteydi. Fakat bunlar “kültürden değil, egemen kültürden dışlanmış olan imkânlardı” (Özkazanç: 2013: 135) ve önerdiği performatif siyaset tam da bu söylemsel kısıtı aşmaya yönelikti. Bu doğrultuda Butler’in (2014: 31) performans nosyonunun da iradeci olmadığını, hatta müşterek imgelemin eşiklerine müdahil olma arzusu barındırdığını söyleyebiliriz.

8 Bir hatırlatma: “İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar. Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beynine bir kâbus gibi çöker” (Marx, 2011: 32). Alexander (2004: 530), Marx’ın bu cümlesiyle “her performatif eylemin arka planında bulunan kolektif temsil sistemlerini” tanımladığı yorumunu sunar.

Bu hadisenin göstergebilimsel muhasebeler açısından dahi son derece önemli olduğu söylenebilir. Zira dilbilimsel alışkanlıklar gereği, eğs remlilik ile arts remlilik keskin olarak birbirinden ayrıldığında, çoğunlukla sembolün ya tarihselliği ya da yapısal mahiyeti feda edilir. Buna karşın asıl ihtiyaç duyduğumuz şey, semboller ile sembolik edimleri birlikte düşünebileceğimiz, “pratiğin yapısı ile yapının pratiğini” (Sahlins, 2014: 129) aynı anda kavrayabileceğimiz bir perspektiftir. Dolayısıyla böylesi bir analiz için göstergebilim neseplerinden birini seçmemiz gerekirse; tercihimiz Ferdinand de Saussure değil, Charles Sanders Peirce olacaktır.

Saussure (1998: 112-113) “göstergenin nedensizliği ilkesini” ortaya koyarken “sembol” ile “dilsel gösterge” arasında temel bir ayrıma giderek, sembolün “g stereniyle gösterileni arasında doğal bir bağ izi” yahut bir nedensellik olmasına karşın, göstergenin ögeleri arasında “hiçbir doğal ilişki olmamasına”, yani göstergenin “nedensiz” olmasına dikkat çeker. Bu ilke doğrultusunda Saussure ve takipçileri, bir göstergenin ancak diğer göstergelerle arasındaki yapısal ilişkiler ekseninde değerlendirilebileceğini savunur.

Peirce’in (1994: 370) sembol kavrayışında ise bir benzerlik yahut nedensellik şart olmadığı gibi, sembol bir düşünceye, hatta bir tercümeye, yoruma da gönderide bulunabilir. Daha önemlisi, sembolü “hem nesnesiyle ilişkisi hem de bu ilişkinin tasavvur edildiği genel bağıntı” bağlamında değerlendirmeye yönelik bir “ifte kıstas” (Kristeva, 1986: 64)  ne süren bu kavrayış, “artsüremli ve eğs remli vasıfları” birlikte çözümlemeye daha elverişlidir:

“Sembol nesneye çoğunlukla genel düşüncelerin bir birleşimi olan, onun söz konusu nesneye istinaden yorumlanmış olmasına neden olarak işleyen bir kural mucibince atıfta bulunan göstergedir. Bu suretle onun kendisi genel bir tip yahut kuraldır, yani bir [legisign]

kural göstergedir. Aslında o bir [replica] kopya yoluyla rol oynar. Sa-
dece kendisi genel değildir, atıf yaptığı nesne de genel mahiyettedir.
Genel olan, varlığına kendisinin belirleyeceği durumlarda sahip ol-
duğu için, sembolün ifadesinin de mevcut durumları olmalıdır, ger-
çi burada ‘mevcut’ denilenden sembolün atıfta bulunduğu mümkün
imgesel evren içinde mevcut olanı anlamamız gerekir. Sembol bu
durumlardan dolaylıca, söz konusu birleşme yahut kural kanalıyla
etkilenir [...] Yine de bu durumların sembol üzerindeki belli belirsiz
etkisinin sembolün anlamlı karakterinin asıl sebebi olduğunu söyle-
mek herhangi bir suretle doğru olmayacaktır” (Peirce, 1994: 249).

Sempatinin toplumsal niteliği bu şekilde tüm sembolik sü-
reçler üzerinde yine bağlayıcıdır. Sembolün nesnesiyle anlamlı
ilişkisi genel bir bağıntıya hâlâ muhtaçtır. Ancak çözümler ve
atıklarla kilim misali dokulu bu genel bağıntı tarihsiz, donuk,
tamamlanmış, bitmiş, sona ermiş değildir. Sürekli bir maya-
lanma onun grameri gibidir. Mümkün imgesel evren genişle-
dikçe sempatik olanaklar çoğalır, sempatik olanaklar çoğaldık-
ça yeni semboller ve sembolik edimler anlam kazanır. Sonuç
olarak semboller anlamlı edimlerde bulunan insan “öznelerin”
girişimleriyle dönüşebilirler, fakat bu dönüşüm Midas’ın bir
tek dokunuşuyla seçmece “nesneleri” altına çevirmesi gibi de-
ğil, içine yapışıp kaldığı sembolik örümcek ağı ile cebelleşen
girişimlerle mümkündür. Ancak bu çerçevede semboller yeni
toplumsal bağlamlarda üreyebilirler, hatta bölünerek çoğalabi-
lirler. Bazıları çalınır, başka bir tarihsel döneme yeniden çağı-
rılırlar. Kimileyin de semboller birbirlerine öykünür. Sembol-
ler çürüyebilir, yeniden yeşerebilirler de. Ama en çok asimile
edilirler. Bu bakımdan sembolleri irdeleyen yapısal-tarihsel bir
analiz, henüz bostan yeşilken oturulan pazarlıktan ekinler ya-
kılana kadar geçen tüm süreçleri birlikte kavramak, tikel sem-
bolik edimleri genel anlamlı bağıntılarla birlikte değerlendiri-
mek zorundadır. İşte Peirce’in (1994: 370-371) üçlü tasnifinde
yer alan terimler, böylesi bir analizin araçlarını sunar:

“Göstergelerin tüm muhakemelerde zaruri olan üç türü bulunmuştur: Birincisi, söylemin konusuna bir benzerlik ya da analogi sergileyen diyagramatik işaret yahut ikon; ikincisi, işaret zamiri ya da ilgi zamiri gibi olan, belirli nesneyi tanımlamaksızın ilgiyi özel olarak ona yönlenmeye zorlayan endeks; üçüncüsü yahut sembol ise, nesnesini düşüncelerin çağrışımı ya da işaret edilen karakter ile isim arasındaki bağlantı marifetiyle gösteren genel tasvir ya da isimdir” (Peirce, 1994: 370).

Bu üç kategori (birincil, ikincil ve üçüncül düzeydeki karşılıklı etkileşimlere münhasır) bir g stergeleşme süreci [*semi-sis*] ile g stergibilimsel [*semyotik*] dizgenin “ apraşıklılığında” düşünmek gerekir. “Hissiyat, duyum, deneyim ve kavramsal-laştırma” gibi  ğrakları bütünlüklü olarak kavrayan bu tasnif, böylelikle sembolik olanın “durağanlılığından” ziyade “oluşum ve eğilimlerini”    z lemeye olanak tanır (Merrell, 2001: 32). Dolayısıyla “ikon”, “endeks” ve “sembol” olarak belirlenen bu üç kategori birbirinden yalıtık olmamakla birlikte, bunların “her biri özgün birer tür” olmasına rağmen, “sembolün” çeşitli “endeksleri”, “endeksin” de çeşitli “ikonları” kapsayabildiğini unutmamak gerekir (Peirce, 1994: 247-248-249). Nihai olarak ortaya şöyle bir silsile çıkar: İkon > Endeks > Sembol.⁹

İşte sembollerini politik mahiyetiyle tartışırken, sembolik olana dair buraya kadar sürdürdüğümüz bahis çerçevesinde oluşan bu patikadan yol alabiliriz. Ancak analiz bağlamında bazı terimlerin karşılıklarını biraz daha geniş ele almak gerekecektir. Bu yüzden sembollerin asimilasyonunu ve semboller mücadelesini değerlendirirken, “ikonu” görsel ve duysal olabildiği kadar imgesel mahiyetiyle de; “endeksi” belirtisel ve nedensel olabildiği kadar dizinsel mahiyetiyle de; genel olarak “sembolü”

9 “Peirce’in sistemine göre bir insanın vücudunun icra ettiği bir jest önünde sonunda önce bir ikondur... Ama aynı zamanda biri için bir şey gösterdiği andan itibaren bir endeks, yani “işaret” haline gelir... Daha da ötesinde sembolleşir; yani normlara sahip bir jesttir, işitme ve görme adetlerine uyar” (Baker, 2011: 298).

ise göstergesel olduğu kadar (kuşkusuz edimsel uğraklarını da kapsayan) ideolojik mahiyetiyle de kavramak durumundayız.

Egemenliğin Sembolleri

Çoğu sembolün can alıcı siyasi marifeti imgelemeleri belirli bir bağlamda örgütlemektir. Egemenlik kendisini sembolize etmek, sembolde görmek ister bu yüzden. Ancak anlamların direngenliği sempatik zeminleri mecburi kıldığından, egemenliğin sembolik girişimleri de pervasız değildir. Çünkü yeni ortaya konulan hatta yoktan var edilen sembollerin dahi bir “evveli”, toplumsal imgeleme bir hesaplaşması vardır. Gerçi Sahlins (1998: 155) egemenlerin kişisel (yahut hizipsel) yeniliklerini genel kavrayışlarla bitiştirmek yolunda bir avantaja, “ayırıcı bir sığaya” sahip olduklarını kabul eder, fakat bu çabanın “iletilir” olması, diğerlerinin tasarısı ve yorumunca kabul edilebilir olması gerektiğine de özellikle dikkat çeker. Sonuçta sade pirinç zerde olmaz, kazana bal gerekir. Egemenliğin sembolleri dogmatik olabildikleri kadar, sempatik de olmalıdırlar.

Burjuva devlet, egemenlik biçimlerinin genel sembolik alışkanlıklarıyla pek çelişmez. Hatta sinsice pekiştirir onları. Gündelik olana yönelik düşmanca bir ilgi duyar. Egemen sınıf işini şansa bırakamaz. Sembolik operasyonlarla kendi varlığını berkitmek zorundadır. İşte sokakları, okul bahçelerini, çocuk parklarını dahi istila eden ata heykelleri bu niyetle yapılır. Coşkulu kutlamalar, bayramlar, resmi törenler bu niyetle yapılır. Kasabaya kurdele kesmeye gelen siyasi kumpanyaların da göstermelik tevazularla bezeli hayırsever kampanyaların da niyeti budur. İlk ortaya çıktıklarında bambaşka tekabüllere sahip olmasına rağmen bir şekilde burjuva vesayeti altına alınan semboller de bu niyete uydurulur: Hissedilmesi, duyumsanması, imgelenmesi ve özümsemişi istenen bir “düzenin”, sembolik çağrışımlarda var olmasını sağlamak.

Burjuva toplumda “düzenin” sembollerle duyumsanması hem bir sonuç hem de bir neden olarak anlaşılabilir: Bir sonuçtur, çünkü mevcut eşitsizliklerin zorunluluğunun baskın bir “yorumu” yahut “ifadesidir”. Aynı zamanda bir nedendir de, çünkü hâlihazır imgesel evrenden devşirilen çerçeveye münhasır geniş bir sempatik zemini olanaklı kılar. Böylelikle asimilasyondan tahakküme kadar süregelen çoğu sembolik girişimi ve hatta burjuvanın sembolik bayındırlığını ilk elde mümkün kılan şeydir.

Burada anımsanacağı üzere, Bourdieu (&Wacquant, 2003: 167) da “sembolik şiddeti” tarif ederken, “şeylerin düzeni” ile “düzenin şeyleşmesi” (yahut “doxic düzen”)¹⁰ arasındaki bağı işaret etmişti. “Belirlenimlere tabi olduklarında bile kendilerini belirleyeni yapılandırdıkları ölçüde kendilerini belirleyeninin etkinliğine katkıda bulunan eylemcilerin” ortak olduğu bir tahakkümden bahsetmişti. Bizim daha farklı bir perspektiften yaklaştığımız konumuz açısından bu bahisle kısmen mütenasip olan şey; sembollerini kendi vesayeti altına alabildiği müddetçe, burjuvazinin ampirik olarak bulunmadığı yerde dahi sınıfsal olarak bulunmasıdır. Düzende ortaklaşmanın yarattığı rabita, onun siyasal hesaplarının ilk nişang hındadır. Dolayısıyla “sembolik şiddet” sınıflı toplumun olağan i bağıntısı, rutin terbiyesidir. Tabi olan “aktörlerin” suç ortaklığı, neredeyse hep “ideolojik” olarak tanımlanabilir. Daha açık bir deyişle, mevcut olanın fedaileri her daim kendilerini başka hayatlar üzerinde tasarruf sahibi hissederler, çünkü burjuva toplumda düzenin sembolize edilmesi aynı zamanda bir felaket tellallığıdır.

10 “Doxic düzen, hâkim ve tabi olanlar arasındaki ilişkide sembolik iktidar ve şiddet vasıtasıyla hep canlı tutulmaktadır.  zerinde uzlaşmaya varılmış sorgulanamayan görüşler, inanç ve gelenekler doxa kavramının anlamsal kuşatıcılığı içerisindedir” (Türk, 2007: 614).

Bu yüzden “sembolik düzen”, pratik bir kargaşayı da teşvik eder. Gündelikte oluşuveren sistematik linç girişimleri, yobazlığın on saniyede kolayca örgütlenebilmesi, radikal ve köktenci olmasıyla burjuva ideallerinden kısmen uzak görünen ama önünde sonunda “dışlamak” yahut “kovmak” gibi emelleri “kendiliğinden” icra eden “sıradan aparatlar” böyle ortaya çıkar. İşte burjuva kendi tertiplemediği kargaşanın davetiyelerine yaldızlı mürekkeple kıyafet kuralları koyar gibi, tam da bu sistematik dehşetin seyisliğine soyunur. Ancak, hegemonyanın hâkim sınıf çıkarlarını “müşterek çıkarlar” diye sunması gibi, “sembolik düzen” de bilfiil burjuvanın sınıfsal varoluşunun teşvik ettiği “patolojiyi” ondan müstakilmış gibi sunar. Türkiye’de örneğin; dinle, milliyetçilikle, devletçi motiflerle bezenmiş nice sembolik malzeme sıradan teamülün rutin/yerli çıktıkları kılığında zuhur ederken, bayrak yürüyüşleri gibi “domestik terör eylemleri” ve hatta linç girişimleri dahi yurttaşlığın mayasında bulunan günübirlik değerlerin yahut ideallerin coşkunluğu gibi görünür.

Marx ve Engels’in (2004: 75) erkence beyan ettiği üzere, “egemen sınıfı meydana getiren bireyler, başka şeyler yanında, bir bilince de sahiptirler ve düşünürler”. Bu kişilerin “çağın egemen fikirleriyle” olan münasebeti göz önüne alınmadığında, egemenliğin bu kişilerde değil de, fikirlerin kerametinde olduğu yanlışlığı ortaya çıkar. İşte sembolik düzen bahis konusu olduğunda da bu koyut hala geçerlidir, lakin sembollerin seyisliği robotik komutlarla yapılamadığından, burjuva “düzenbazlığı” mevcut anlamlarla bir aşiret ilişkisi içinde, “evvelle” cebelleşip hâlihazır kendi tasarımlarıyla barıştıracak şekilde icra edilir. Burjuva hizipler en yeni, hatta en tahripkâr sembolik girişimlerinde bile düzenin duyumsanmaya devam etmesine özen gösterirler.

Sembollerin asimilasyonu da bir düzenden hareketle, eşitsizliğe yeminli bir düzeni karantina altına alarak icra edilir bu

yüzden. Putlar korunur ama motifleri değişir, törenler korunur ama vurguları değişir, eşitsizlikler korunur ama tasvirleri değişir. Yeni toplumsal tasarıma dair imgelem, eskisinden devşilir. “Değiştikçe aynı kalır, aynı kaldıkça değişir”. Asıl olan; burjuva hiziplerin en radikal sembolik m hendisliklerinin bile sınıfsal bir totolojiden ibaret olduğudur.

Bu çerçevede, sembollerin asimilasyonu imgeleme yönelen mecaz(lar)ın telkin ettiği sempatik ortaklaşma sayesinde, anlamlılığın genel bağıntısının belirli bir politik tertibe doğru bükülmesidir. Amaç sembolik tasavvurun belirli bir duyumsamaya hapsedilmesi yoluyla müşterek imgelemin eşiklerine nüfuz edebilmektir. Daha açık bir ifadeyle; kolektif varlığın sembolik çağrışımlarının sınıf egemenliğine dayalı yapıya ilişik eritilmesi, uyarlanması, yok edilmesi ve hatta derlenip toparlanarak yeniden  r lmesidir.

 ağın en muzafferane örneklerinden biri belki de “Yeni Türkiye” kurgusunun sembolik inşasıdır bu hususta. İbreyi bir toplumsal tasarımdan başka bir toplumsal tasarıma döndürmek için seferber edilen semboller, cepkende duran planlar ile yaşamın mevcut sınıflı örgütlenmesi arasında söz keser. İşte Atatürk’ten Gazi Mustafa Kemal’e, “ ağdaş uygarlıklar” seviyesinden “muasır medeniyetler” seviyesine, T.C’den Yeni Türkiye’ye giden “istikrarlı” yol budur: (1) İkonografik tasvir, (2) endeksleme telaşesi ve (3) sembolik edimler aracılığıyla sürdürülen tüm çaba statükoya ilişkin sembolik duyumsamanın yeniden kuruluşu çabasıdır.

İkonlar: “Atatürk’ten Gazi Mustafa Kemal’e”

Politik bağlamda ikonlar, çoğunlukla “söylemlerin” dekorasyon malzemeleri olarak iş g r rl r. Ceplerinde atıfta bulundukları “söylemin” adresini taşır, çoğunlukla yalın, yoruma pek de mahal vermeyen bir “benzeyişin” suretinde var olurlar.

Fakat bu “benzeyiş” tadın, kokunun yahut sıcaklığın benzeyişi gibi olmadığından, eninde sonunda bir çağrışım ilkesiyle, müşterek imgelemin bağlayıcılığında gerçekleşir.¹¹ Dolayısıyla tarihsel-toplumsal bağlam ikonların taşındığı küfedir yine. Dünyanın harikalarının yedisi de belirli mesajlara münhasır ikonlardır. Ama maddenin böylesi ulu yapıtlara dönüştürülmesine hangi periler ilham vermiş olursa olsun, farklı çağların farklı alametlerle donanmış bu yapıtları -bakanın taş kesildiği tanrı suretleri bile- bugünün film malzemeleri ya da turistik gezi yerleri haline gelir. Ancak bizim irdelediğimiz mesele böylesi binyıl dönümlerine ilişkin değil; ikonların burjuva toplumdaki akibetinin politik uğraklarına ilişkindir. Velew ki Türkiye’nin AKP serüvenine içkin süreçte ikonlar üzerindeki iktidar tasarrufunun yarattığı dönüşümü ifade edebilmek için daha bir detayı seçmek, bilardocu tabiriyle “ince görmek” gerekir. Bu kısıtta AKP’nin ikonografisi dinici, piyasacı ve milliyetçi karakteristiklerinin yanı sıra, pratik çıktılarıyla da görülebilir:

İslami ikonografinin¹² Türkiye’deki politik tekabülleri AKP döneminde parti söylemine uygun olarak çoğunlukla “kalkınma” ideolojisiyle bezeli motifleri içerecek şekilde genişlemiştir. Eskiden basitçe yerli yersiz cami yaptırmaya girişmek, dini dekorasyonu park-bahçe yapımına iliştmek

11 “Kültürün özneyi çepeçevre kuşatma süreci sembol ve ikonların bireyle iletişim süreciyle gerçekleşir. Belirsizlik, ikonun ikon olmaktan çıkarır. İkon anlam sahibi olmak zorundadır. Belirsiz değildir, çünkü belirsizlik onun ortak paylaşımını ve pragmatik oluşum niteliklerini yok eder.” (Gürel, 2008: 33).

12 Ortodoks İslam, genel çağrışımlarında anikonik bir mahiyet taşır ve bu nedenle -sözelimi Hristiyanlıkta resmedilen yahut heykelleştirilen azizler, melekler gibidoğrudan temsilleri üretmeye pek elverişli değildir. Ancak yine de hilal gibi silüetlerin yahut hat sanatıyla yapılan kaligrafik üretimlerin başını çektiği çeşitli görsel temsillerden müteşekkil bir İslami ikonografiden bahsedebilmek hala mümkündür. Bu bakımdan (Türkiye özelinde) bir kapının üstünde yazan Arapça besmele de ikonik olarak değerlendirilebilir.

gibi çabalardan ibaret olan İslamcı vizyon, AKP döneminde büyük Őehirlerin giriş g zerg hlarına yapılan heybetli camilerin  n nden geçen duble yolları ve TOK 'leri içeren manzara-
ralar içerisinde resmedildiği bir ‘‘kompozisyon’’ oluşturmaya evirilmiş, İslami ikonlar sadece bir inancın değil, aynı zaman-
da bir gerekliliğin, medeni bir kamusalılığın da çağrışımlarını oluşturacak Şekilde gözler önüne serilmiştir.¹³ Bu türden bir ikonografinin belki de en önemli özelliği, genel olarak İsla-
mi olanı kendi bünyesinde eriten, onu kendine merbut kılan böylesi bir kompozisyonu yaratarak yakaladığı ahenktir. İsla-
mi ikonun asimilasyonu tam da bu kompozisyon sayesinde mümkün olmuş, tam da bu kompozisyon İslami olanın en masum suretlerinin bile çoğunlukla AKP ile ilişik çağrışımları tetikleyebilmesini, dönüp dolaşıp eninde sonunda AKP'ye varan duyumsamayı yaratabilmesini sağlamıştır.

Bu minvalde ikonografik dekorasyonun ideolojik mahiyeti derinlik kazanır. Nesnel suretlerin ahengi erkin ütopik fantaz-
yasına dolaylı olarak çağrıda bulunur. Bazen bir teknik aygıtın, bazen başka bir nesnenin taşıyıcısı olduğu dinci motifler gün-
deliğin dokusuna itinayla nakşedilir. Bu nesneler hayatın akışı içinde sıradanlaşıp, gündelik ölçütlerle barışık Şekilde kullanı-
ma girerler. Asli işlevi dini olmayan ikonun dahi dizgesel teka-
b llerinin dinci olabilmesi sayesinde dolaylı çağrışımlar ortaya çıkar. PTT'nin 2012 yılında tüm mahallelere yerleştirdiği kub-
be biçimindeki posta kutuları böyledir misal. Nesnenin kendi-
si asla doğrudan ideolojik bir iddia taşımaz, bunun yerine ide-

13 Elbette ki bu vizyonun genişlemesi partiye destek veren küçük burjuvaların ayet ve hadislerin kaligrafileriyle süsledikleri iş yerlerinin artışını ve hatta kimi AKP'li yerel yönetimlerin -  sk dar'a Kâbe maketi koymak gibi- (*Milliyet*, 20 Nisan 2015) İslami ikonları pervasızca hayata boca etmek konusundaki eski alışkanlıklarını ortadan kaldırmadı. Ancak AKP projelerinin ‘‘yukarıdan’’ icra edildiği ‘‘sistemli’’ dekorasyon, bunlardan farklı olarak, halen belirli bir düzeneğe münhasır, daha özenli ve daha dolaylıdır.

olojik işlevini hayatın işleyişi içinde edindiği yerden sempatik bir çağrışımda bulunmak kaydıyla gerçekleştirir. Posta kutusunun bir kubbeyi andırması eninde sonunda dinci bir çağrışımı, asla dini bir iddia taşımaksızın sunar.

Kubbeler ve benzeri biçimsel dini çağrışımlar piyasanın İslamlaştırılmasıyla ortaya çıkan bazı yapılarda da görülür. AKP’li yıllarda inşa edilen AVM’ler, lüks otel ya da restoranlar böylesi biçimlerin görünümlerini sıklıkla ortaya koyar. Misal Ankara Esenboğa Hava Limanı’nı şehir merkezine bağlayan 35 km’lik “protokol yolu” bu çeşit yapıların bir araya toplandığı bir numunedir. Uzaktan bakıldığında yan yana kubbeler gibi dizilen binaların hangi birinin cami, hangi birinin otel yahut restoran olduğu anlaşılmaz. Aslında çoğu şehirde kalkınma ajanslarıyla birlikte yapılan “Kültür Yolu” projeleri bu benzerlikleri barındırır. Ancak ne olursa olsun, kimi belediyelerin amblemlerinin değiştirilmesinden, kimi heykel ya da anıtların yıkılmasına varan girişimleri içeren tüm bu ikonografik telaşenin temel mantığı asla 90’ların bazı İslamcı yerel yönetimlerinin yaptığı gibi basitçe mevcut şeylerin İslami muadillerini türetmek değildir. Daha ötesi, İslami olanın yanı sıra, “yerlilik/millilik”, “kalkınma”, “istikrar” gibi unsurların kaynaştığı parti “söyleminin” mevcut şeylerin genel dokusuna nakşedildiği devasa kompozisyonu geliştirmektedir. Yoksa İslami olanı kendi başına muktedir kılacak bir sihirli değnek yoktur. Bu nedenle AKP’nin ince eleyip sık dokuduğu geçmiş girişimleri -uzun müddet- fevri olmaktan çok sabırlı ve bütünlüklü olmuştur.

Örneğin, AKP’li yıllarda basılan banknotların içerdiği kimi görsel unsurlara dikkat edildiğinde, banknotlarda kullanılan motiflerin büyük ölçüde AKP söylemini besleyen bir tema oluşturduğu görülebilir. Cumhuriyet tarihi boyunca tedavüle konulan banknotların basıldıkları dönemlerin politik

dokusuyla ilişkisine dikkat çekmeye yönelik g stergibilimsel bir çalışmada 1 Yeni Türk Lirası'nın¹⁴ arka yüzü hakkında şunlar yazar:

‐Banknotun arka yüz görselinde kullanılan pek çok simge vardır. İncelemeye sağ üstten başlar isek karşımıza çıkan ilk simge  ınar yaprağı olacaktır.  ınar yaprağı üzerinde uzlaşılan yorumu kalıcılık, köklü bir geçmiştir. Aynı zamanda  ınar ağacı uzun yaşamı temsil eder.  ınar yaprağı kullanarak,  ınar ağacına bir gönderme yani metafor yapılmıştır.  ınar ağacı ve yaprağı Osmanlı Devleti'nin simgesi olmuş ve toplum olarak bu simge benimsemiştir. Tasarımda bu simgenin kullanılışı köklü bir geçmişe atf yapmaktadır. İkinci simge başaktır. Burada başak figürü kullanarak hem tarıma hem de bereketliliğe gönderme yapılmıştır. Stilize edilmiş başak figürü kullanılan baraj görselinin, su ile daha gelişmiş bir tarımı sağlayacağına işaret etmektedir.    nc  simge barajdır. Baraj hem bir belirti hem de bir simgedir. Baraj gelişmiş bir mimariyi simgelerken, yapıldığı bölgede devam eden hayatın bir belirtisidir. Dördüncü simge bir kare prizma ve üstünde bir silindir prizmadır. Bu göstergelerin bir çizimde kullanılabileceği için, ilgili   gelerin mimariyi simgelemek için kullanıldığı düşünülmektedir. En soldaki ve beşinci simge ise genellikle Anadolu'da karşımıza sık çıkan ve geleneksel Türk sanatlarının içinde bulunan tezhip sanatından bir örnektir. Milli kültür   geleri tasarımın her bölümünde karşımıza çıkmaktadır‐ (Yılmaz & Temizkan, 2013: 121-122).

Ebette ki her banknotun toplumsal mahiyeti ederinden fazlasıdır. Ancak Mustafa Kemal'in ölümünün ardından banknotların üzerine kendi resmini bastıran İ n n 'n n o fevri girişimini hatırlarsak, 1 Yeni Türk Lirası'nın barındırdığı desenlerin

14 Bilindiği  zere AKP'nin ilk önemli girişimleri malum 2001 devalüasyonunun ardından hissedilen iktisadi darboğazın sancısını ortadan kaldırmaya yönelikti. Bu amaç ekseninde yürürlüğe sokulan 5083 Sayılı Türkiye Cumhuriyeti Devletin Para Birimi Hakkında Kanun gereğince (*Resmî Gazete*, 28 Ocak 2004) Türk Lirası'ndan altı sıfır atılmış ve sahte para akışını önlemek gayesiyle banknotların üzerindeki görsel unsurlar  oğaltılmıştı.  zerine üç boyut efekti verilmiş görüntüler de eklenerek sekizinci emisyonunda dolaşıma sokulan Yeni Türk Lirası, o döneme kadarki banknotlardan daha karmaşık görsel özelliklere sahipti.

çağrışımında bulunduğu bu kompozisyonun politik kabiliyetini daha iyi kavrayabiliriz. İşte aynı emisyonda piyasaya sürülen 100 Yeni Türk Lirası'nın üzerindeki "sivil Atatürk" ikonunu da böyle kavramak, bu kompozisyon dâhilindeki diğer unsurlarla ahengi içerisinde anlamak gerekir. İkonların politik asimilasyonu böyle bir kompozisyonun¹⁵ çekim kuvveti olmaksızın fevkalade zordur. Yanı sıra genel sembolik silsileyle barışık icraatları ve hatta retorik takviyeyi de gerektiren bu asimilasyon, Türkiye'de hâlihazırdaki ulusalcı-Türkçü ikonografik temanın AKP döneminde İslamcı-Türkçü çağrışımlara bükülmesi şeklinde cereyan etmiştir. Bunun aşikâr bir örneği AKP'nin Mustafa Kemal ikonu ile ilgili muhasebeleridir:

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ardından aldığı eponimik soyadıyla anılan "Atatürk", ulus devletin kısa tarihi boyunca tüm resmi binaları donatan heykelleriyle ve resimleriyle ülkenin belki de en güçlü, en vazgeçilmez ikonu olarak yer tutmuştur. Ne ölçüde anti-Kemalist olursa olsun, Türkiye'deki herhangi bir hükümetin "Atatürk'ü" doğrudan reddetmek, bu sureti kamu hayatından basitçe silmek gibi bir girişimde bulunması mevcut statükonun sınırları dâhilinde neredeyse imkânsızdır. Bu bakımdan Türkiye'de "Atatürk" yahut Türk bayrağı gibi "kurucu" ikonlar, siyasal bağlamda bütünleştirici olabildikleri kadar dışlayıcı da olabilmekte, müşterek siyasi imgelemen eşiklerine ulusal kıstaslar getirmektedir.

Buna karşın alternatif bir modernleşme projesini hayata geçirmeye çalışan AKP'nin, bir taraftan "Atatürk" ile birlikte anılagelen Cumhuriyet dönemi Türk modernleşmesinin kuşurlarını -keza Kemalist kadrolarla hizipsel bir mücadeleyi de

15 Böylesi "kompozisyonlar" ortaya çıktığı vakit eski çağların unutulmuş ikonları dahi mevcut toplumsal bağlama çağırıldıklarında (Svastika'nın Nazi ideallerine iliştilen hortlağı Gamalı Haç gibi) yeniden karşılık bulabilirler. Aksi takdirde mevcut imgesel evrene hitap etmez ve (AKP'nin ilk döneminde kullanmaya yeltendiği Selçukluların sekiz köşeli yıldızı gibi) kısıtlı yahut zoraki bir sempatik zemine sıkışıp kalırlar.

sürdürerek- ifşa ederken, bir taraftan da bu kudretli ikonun olağan lanetinden azade olabilmesi gerekiyordu. Puta tükürürse çarpılacağını çok iyi bilen AKP’li siyasal elitlerin bu cendereyi aşma çabası, ikonun kendisine doğrudan balta vurmaktan kaçınmak ve fakat “Atatürk’e” ilişkin mevcut imgesel konfigürasyonu dağıtmak şeklinde gerçekleştirilmiştir. 100 Türk Lirası’nın ön yüzüne basılan “sivil Atatürk” ikonunun ardından, Mustafa Kemal’in dua ederken yahut Osmanlı kıyafetlerini kuşanmış kimi fotoğraflarının medyada sık yer bulmasıyla devam eden bu süreç, resmi söylemin “Atatürk’ten” nihayet “Gazi Mustafa Kemal’e” kaydırılmasıyla olgunluğa erişmiştir. Recep Tayyip Erdoğan’ın Cumhurbaşkanı sıfatıyla yapmış olduğu ilk 10 Kasım konuşması (T. C. Cumhurbaşkanlığı, 10 Kasım 2014) bu sistemli gayretin nihai tebliği gibidir:

“Bizim neslimize, bizden öncekiler ve sonrakilere, Gazi Mustafa Kemal Atatürk, belli şablonlardan, belli sözgeçlerden geçirilmiş olarak ne yazık ki öğretili. Gazi Mustafa Kemal Atatürk’ün, 23 Nisan 1920’deki ideal ve fikirleri, şahsiyeti, bir Osmanlı Zabiti olarak asil duruşu, özellikle de, hayatı boyunca, Cumhurbaşkanlığı dönemi boyunca sıkça ifade ettiği milli irade vurgusu, üzümlere söylemliyim ki, hep geri plana atıldı. İşte onun için, Gazi Mustafa Kemal Atatürk, şablonlardan kurtararak, bütün yalınlığıyla öğrenilmeli, öğretilmeli ve o şekilde anlaşılmalı çalışmalıdır. Gazi’nin şahs-ı manevi, ancak o zaman gerçek boyutuyla ortaya çıkacaktır”.

Osmanlı subayı olan evveliyatın Gazilik unvanı ile retorik buluşması, hâlihazırdaki maddi suretin ideal tekabüllerine çekilen çitlerin, ona atfedilen yeni anlamın tam da bir “gazayı” (İslam dinini korumak ve yaymak adına verilen savaşı) ima etmekte olduğunun nişanesidir. Bu doğrultuda ikonun kaderi parçalanmak değil, mevcut politik tertibin çerçevesinde yeni bir imgesel yer edinmektir. Nitekim Erdoğan “Yeni Türkiye” vurgusunun ilk defa Mustafa Kemal tarafından

Nutuk'ta kullanıldığını söylerken bu yeni çerçevenin ne olduğunu da beyan etmekteydi.¹⁶ Nihai olarak, “Gazi Mustafa Kemal” veçhesindeki resmi söylemi genel anlamli bağıntının bükülen yörüngesi ekseninde kabaca değerlendirdiğimizde bile basit bir irtibata ulaşabiliriz; Mustafa Kemal’in “Gazi” olarak anılması gerekir ki Soma’da yaşamını yitiren maden işçileri de kolayca “şehit” ilan edilsin...

Resmi söylemlerin görselleştirildiği ikonlar kimileyin doğrudan egemenliğin maddi suretlerine dönüşürler. Zira ikonlar sadece bir ortaklaşmanın çağrışımlarını türetebilmeleriyle değil, aynı zamanda (yukarıda belirttiğim üzere) pratik dışlanma süreçlerini telkin edebilmeleriyle de politik olarak maharetlidir. Bu durum çoğu kez Machiavelli’nin (2014: 85-88) siyaset bilimine armağanı olan o eski münazara sorusunu hatırlatır. İkonlar bir saygı duruşu çağrısı gibi yer tutar gündelikte. Hem sevilen hem korkulan, ama eninde sonunda bir kudretin temsilini sunan “resmi görsel”, hem davet eder hem de tehdit eder. Misal, ödül töreninde alkışlanan kişinin salonda gördüğü Türk bayrağı onu bir ortaklaşmaya çağırırken, sorgu odasında işkenceye uğrayan kişinin gördüğü Türk bayrağı belirli bir ortak zeminden dışlanmayı ifade eder.

Burjuva iktidarların hâkim “söylemi” görselleştirmeye yönelik icraatları (ikonlaştırma, dekore etme yahut ikonları asimile etme gibi süreçlerin yanı sıra) bir çeşit ikonoklazmı da içerir. Kuşkusuz artık baltalarla değil de, çoğunlukla dozerlerle gerçekleştirilen bu faaliyet burjuvanın olağan pragmatik gerekçeleriyle (sermaye birikimiyle ya da kalkınma ideolojisiyle) ters düşmediğinden, hususi emelleri asla açıkça deklare edil-

16 “Gazi Mustafa Kemal’i, statükonun, idare-i maslahatın, tektipçiliğin ve milli iradeye husumetin sembolü gibi kullananlar, Yeni Türkiye’de, ilk kez Gazi’nin kullandığı Yeni Türkiye kavramı içinde yanıldıklarını anlayacaklardır” (T. C. Cumhurbaşkanlığı, 10 Kasım 2014).

mez. Bunun yerine, yok edilmek istenen maddi sureti içeren ve fakat çeperi daha geniş olan projeler çizilir. Burjuva iktidarın hasım bellediği ikonlara saldırısı geometrik olarak marifetlidir. Bu bakımdan AKP döneminde Emek Sineması'nın yıkımı, Taksim Yayalaştırma Projesi, ODTÜ Kampüsü'nden yol geçirme teşebbüsü gibi girişilen pek çok “hummalı çalışma”, bu dönemde hâkim kılınan ikonografik kompozisyona teslim olmayan suretlerin biçimsel ve geometrik hesaplarla yok edilmesi sürecidir.

Nihayet, hâlihazır ikonların söylemeye başladığı yeni şeyler ile yeni öne sürülen ikonların söylediklerinin izdivacı sayesinde siyasi görseiliğin genel çağrışımları burjuva hükümetin hesaplarına daha bir yanaşır. AKP'nin özgül siyasi hedeflerinin ikonografik tasvirleri de böylelikle “anamlı” hale gelir. İşte “Yeni Türkiye'nin” ne de “harikulade” olacağını Selçuklu motiflerini andıran retro-dekorasyonunun tüm ihtişamıyla ifade eden yeni Cumhurbaşkanlığı Konutu da böyle bir tasvirdir. Yüksek maliyeti, aşırı derece lüks konstrüksiyonu, inşa sürecinde neden olduğu ağaç katliamı ve inşasına mani olabilecek her türden hukuki kaidenin hükümet eliyle yeniden düzenlenerek bertaraf edilmesi nedeniyle muhalif kesimler tarafından “Kaçak Saray” ya da “Rant Saray” gibi adlarla anılan bu tahakküm şatosu, yapılış dönemlerinde ikonik mahiyetiyle Erdoğan'ın çok istediği başkanlık sisteminin suretinden başka bir şey değildir. Nitekim özel uçağında yapılan bir röportajda (*Milliyet*, 5 Eylül 2014) saray ile ilgili şunları söyler:

“Türkiye artık eski Türkiye değil. Yeni Türkiye bir şeylerle kendisini ortaya koymalı. Cumhurbaşkanlığı makamı yeni binada çok farklı şekilde düzenlendi. Orada biz bir şeye çok dikkat ettik. O proje üzerinde bu fakirin çok katkısı var. Ankara bir Selçuklu başkenti mesajı vermemiz lazım. Buna çok dikkat ettik. İçerde Os-

manlı motiflerine dikkat ettik. Modern dünyadan da etkileri yansıttık. Akıllı bina olarak burayı inşa ettik. Bizim şu anda 2-3 bin kişilik alanımız var. Hava güzelse 5 bin kişiye de çıkabilir. Büyük devlet olmanın gerekleri”.

Ancak AKP’nin türettiği yekûn ikonik düzenek tam da burada, en ihtişamlı olduğu noktada açık vermeye başlar. Ak Saray’ın aşırıya kaçan görkemi, memleketin ortasına mih gibi çakılan özgül bir arzuyu ifade eden parıltısı, bir güç gösterisine, bir böbürlenmeye tekabül eder. O asla “halkın” değil, müstakil siyaset üretme arzusundaki “egemenin” ikonudur. Yüksek derecede güvenli bu yapı, yaşamla, yaşayan gerçek insanlarla arasına koyduğu mesafe nedeniyle bir “çıkıntı” haline gelir. Bu yüzden AKP’li yılların en göze batan ve en kolay tenkit edilen ikonudur Ak Saray. Ona ne lüzum olduğunu anlatmaya uğraştıkça bin bir gaflete düşer Erdoğan. Çünkü Ak Saray “sempatik” değildir, eninde sonunda bir “çitlemedir”, hatta başlı başına bir gizemdir. Çocukken bahçesine kaçırdığımız toptan umudu kestiğimiz “öcü böcülü” evi gibidir mahallenin. Ninelerimizin masallarındaki gibidir; tahakküm şatosunun etrafını kasvetli bir sis kaplar. Kayıp ruhlar çığlıklar atar o sisin içinde, sanrılara tutulmadan aralarından geçecek kahraman(lar)ı çağırır dururlar...

Endeksler: “Ferhat HES’lerle Su Taşırken Şirin’e”

Endeks kategorisi Türkiye’deki göstergebilim üstatları tarafından çoğunlukla “belirti” olarak tanımlanır. Buna göre endeks, dumanın ateşin varlığını belirtmesi yahut bebeğin ağlamasının bir şeye ihtiyaç duyduğunu belirtmesi gibi “iki öge arasındaki gerçek bir çağrışıma dayanması” ile ifade edilir (Rifat, 2009: 31). Fakat burada kullandığımız anlamıyla endeks; iki öge arasında yaratılan “kurgusal” çağrışımları da içerecek şekilde, şeyleri “tanımlamaksızın ilgiyi özel olarak onlara yön-

lendiren”, Şeyler arasında daha çok modifikasyona dayalı ilgiler kuran takdimlerdir. Peirce’ın (1994: 248) ifade ettięi¹⁷ haliyle, “endeksin” çağrışımları nesnesinden menkuldür. Dolayısıyla endeks vasıtasıyla kurulan ilginin burada önemsemediğimiz yanı, çağrışımların “gerçekliği” yahut “kurgusallığı” değil, bu ilginin eninde sonunda “dizinsel” olmasıdır. Böylelikle endeks kategorisini Şeylerin -nesnelerin, olayların, anlatıların- yerleşik çağrışımlarını, başka hususi izleklere mukabil kılabilmesiyle birlikte düşünebiliriz.

Endekslerin politik formları çoğunlukla söylevlerde ortaya çıkar. En alelade halleriyle telmih olarak karşılaşsak da asla bununla sınırlı kalmaz; h lihazırın bahçesinden toplanan kolektif mefhumu anımsatmakla yahut onunla bir Şeyi ima etmekle yetinmezler, yanı sıra onu başka tasarruflara mal ederler. Bu doğrultuda efsanelerin, biyografilerin, anlatıların ve hatta çeşitli evrensel temaların belirli bir politik izleğin yörüngesine sokulması, o politik mihenkten biçilen bir değere -sözcüğün gündelik kullanımına oldukça yakın anlamıyla- “endekslenmesi” yoluyladır ki bilinir, tanınır, kabul edilebilir olan çoğu mefhumun, o malum politikanın hesabına çalışması sağlanır.

Burjuva toplumda politik savları sempatik kılan ehemmiyetli tertiplerdir endeksler. Bu yüzden burjuvanın retorik temell k ne mazhar olan, kültürel devinimde burjuvanın irsaliyesiyle taşınmaya başlayan her muhteva onun sempatisini de arttırır. Burjuva iktidarların kültürün kabul gören bakiyesine duyduğu yerli yersiz ilginin, çoğu folk motifi kendine mal etme

17 “Bir endeks nesneye fiilen o nesneden etkilenmesine binaen atıfta bulunan bir gösterge dir. Bu yüzden bir nitel gösterge [*qualisign*] olamaz, çünkü nitelikler başka Şeylerden müstakil olarak her ne iseler odurlar. Ancak nesneden etkilendiği kadarıyla endeks muhakkak nesnesiyle ortak kimi nitelikler kazanır ve nesneye bunlarla ilgili atıfta bulunur. Dolayısıyla çeşitli ikonları -ikon özgün bir çeşit olmasına rağmen- içerir ve bu açıdan bile onu gösterge yapan nesnesine safi benzerliği değil, nesnenin nezdindeki aktüel modifikasyonudur”

telaşesinin nedeni budur. Çünkü endeks söz konusu olduğunda görünürde bir dayatma yoktur, çağrışım alıkonulmuş olsa da zorla benimsetme yoktur. “İki kere ikinin beş ettiğine, hatta bazen beş bazen de üç ettiğine” yönelik o ünlü formül bu eksende düşünüldüğünde; -eğer endeks söz konusu ise- burjuvanın böyle bir işlemin sonucuna yönelik antipatik hükmü dayatmaktan çok, çarpanları kendi parantezine alarak istediği sonucu celp ettiği görülür. Böylelikle burjuva toplumun egemenleri boyunduruk altındaki ‘herkesle’ deyim yerindeyse hemşeri çıkar.

İşte Türkiye’de AKP’li yıllarda görüldüğü üzere, hâkim burjuva fraksiyonun aynı anda hem “yerli” hem “evrensel”, hem “çağdaş” hem “Osmanlı”, hem “muktedir” hem de “mağdur” olabilmesinde, kimi zaman “ne lazımsa o” olabilmesinde ve hatta kendi kurbanlarını zalim ilan edebilmesinde endekslemelerin payı azımsanamaz. Bazen seçilen mefhumun kimi yongalarını başka nesnelere iliştiirmek, bazen de bütünlüklü kolajlar oluşturmak şeklinde cereyan eden endekslemeler sayesinde, her daim “içimizden biri”¹⁸ olmakla övünen burjuvalar, “halkı ve geleneği üretme” çabalarını “halka ve geleneğe dayanma” çabası olarak ifade eder. Özetle; son yıllarda Türkiye’de “folk” diye nitelendirilebilecek unsurların çoğunu AKP’yi işaret eder hale getirmek, AKP’ye endekslemek için sistemli bir gayret söz konusudur.

Endekslemelerin kusursuzca icra edilmesi hususunda AKP’li yordam şöyledir: Öncelikle bir iskelet, “uzun maraton koşusu” yahut “ustanın yaşam öyküsü” gibi bir hikâye; bir artsüremli izlek oluşturulur. Ülkenin yakın tarihi, Erdoğan’ın

18 Türk (2014: 373) Erdoğan üslubunda yer edinmiş, onun “içimizden biri” olma haline işaret eden birçok kalıba dikkat çeker. Vaktiyle -buradaki bahisten başka bir bağlamdaki- mukaddem çalışmasında Kurtoglu (1998: 48) da Keçiören örneğinde 1994 yerel seçimlerinde sık kullanılan bu “içinizden biri” sloganının kimi adayların fotoğrafları ve biyografik malumatlarıyla birlikte sunulmasına özel bir önem göstermişti.

biyografisini temel alan bir takvime binaen -ki uzun yıllar boyunca Kara  ar amba bu takvimin milat noktası iken sonraları 15 Temmuz haline gelmiş olarak- yeniden yorumlanır. Daha sonra, hâkim kılınmak istenilen temalar ile bu ana izlek arasında dizinsel ilgiler kurulur. Cumhuriyet rejiminin mağduru sayılabilecek herkes, Cumhuriyet tarihi boyunca hakir görülmüş motiflerle birbirlerine bağlanarak bu hik yeye eklenir. Ağızdan ağıza aktarılmış malum deneyimin belirli bir formu başat kılınıp, diğer tüm hissetme ve anlama halleri bu ana forma içkin gibi davranılır. Böylelikle tam da hâlihazırda bulunan şeyler, bu hik yeyle kendiliğinden bir bağı bulunmayan şeyler, bambaşka hikâyeler ve o bambaşka hik yelerin bambaşka kahramanları da aynı dertlerden mustarip gibi, hatta yeri gelir aynı ülkünün neferi gibi ifade edilirler.

Biyografiler böyle si politik endekslenmelere çoğunlukla a ktır. Tanınmış, bilinmiş, sevilmiş kişilerin öyküleri bir sempati ambarı kadar kullanışlıdır bu iş için. Çünkü kronolojik düzlem, çeşitli tarihler ve olaylar arasında artsüremli ilgiler kurmaya son derece elverişlidir. Erdoğan'ın özellikle Türk sağ geleneğinde yer almayan isimlere yönelik atıfları böyledir. Kuşkusuz Mehmet Akif gibi kendi portföyünde zaten bulunan isimleri¹⁹ doğrudan ve daha kolayca anımsatabilir, fakat  rneğin Nazım Hikmet'ten bahsederken onun kom nistliğinden değil de, düşünceleri nedeniyle mahpusa kapatılmasından, sürgünde yaşamak zorunda bırakılmasından bahsetmek zorundadır. Nazım Hikmet'in " ilesi" ile kendi " ilesi" arasında bir analogi kurmak, mümkün imgesel evrende onunla buluşmak ister. Ne de olsa tüm yaşananlar

19 Koyuncu (2014: 126) AKP döneminde özellikle Mehmet Akif Ersoy'un ulusal bir fiğ r olarak "merkeze çekilmesine" dikkat çeker: "AKP, bir yandan merkeze taşıdığı Ersoy fiğ r  üzerinden milli mücadele ile inanç arasında bir bağ kurmakta, öte yandan yine Ersoy fiğ r  üzerinden İslami ulusal kimlik tahayyülünü, ideal toplum için sunulan bir rol model olarak gele eğe yansıtılmaktadır".

önceki hükümetlerin, başta da “CHP zihniyetinin” (*Diken*, 12 Temmuz 2014) sorumluluğudur ve AKP döneminde sağlanan iade-i itibar, Erdoğan’ın pederşahi anlayışıyla “kucaklanan” tüm farklılıkların “milli iradeye”, yani nizama eklemlenmesini, yani düzenin duyumsanmasına zeval getirmemesini sağlar.²⁰ Erdoğan’ın, memleketin “önceki otoritelerinin Yılmaz Güney’e kulak vermemiş” olmasından şikâyet etmesi (*Radikal*, 20 Mart 2010) böyledir, Şivan Perwer ile Diyarbakır’da buluşması (*Yeni Şafak*, 16 Kasım 2013) böyledir. Günü geldiğinde Kürtleri Kürtlerden çok düşündüğü, solcuları solculardan iyi anladığı o “demokratlığının” göstergeleri olarak kullanır bunları. Nitekim Ahmet Kaya’ya çatal-bıçak atanlar ile Gezi direnişine destek verenleri bir tuttuğu “hepiniz oradaydınız” çıkışı da (*Bianet*, 19 Kasım 2013) biyografik endekslerin bu çeşit politik manevralar için ne ölçüde kelepirelabildiğinin iyi bir örneğidir.

Alıntılar, kapalı-bitmiş metinlerden -kuşkusuz bağlamından koparılarak- aktarılan ifadeler ve halk ozanlarının sözleri de sıklıkla bu politik tertibe endekslenir. Erdoğan’ın kendi hoşgörüsünü, ütopyasını ve “medeniyet algısını” hatırlatmak üzere tekrarlayıp durduğu deyişler böyledir, “kâh Mevlana’ya kâh Yunus Emre’ye, kâh Hacı Bektaş-ı Veli’ye kâh Hoca Ahmet Yesevi’ye işaret ederek Türk-İslam medeniyeti ve Anadolu’nun zenginliği fikrini düşünmemizi ister” (Türk, 2014: 313). Söylevlerinde sevilen şairlerin dizelerine sık başvurması da böyledir, bunları bir taraftan kendi tasarladığı kolajın yongaları haline getirir, bir taraftan da kendi siyasi biyografisinin özgün karakteristiğine iliş­tirir. Hat-

20 “Egemenlik ilişkisini ya da iktidarın sınırlarını sorgulamayan ve tehdit etmeyen her farklılık otantik bir renk olarak görülür. Erdoğan farklılıklara saygı gösterilmesini önemser ama belli şartlar ve koşullar vardır hep. Bu nizama saygılı farklılıklar temelinde Erdoğan hâkimiyetin millete ve onun iradesine bağlı olduğunu vurgulamakla kalmaz, bunu hizmet siyasetinin örneklerini sunarken yaptığı gibi bir ‘eski Türkiye-yeni Türkiye’ karşılaştırması için de kullanır” (Türk, 2014: 235).

ta yeri gelir, geçmişte bizzat kendisinin doğrudan münakaşaya girmiştiği Aziz Nesin'den dahi alıntı yapar (*Radikal*, 4 Mayıs 2010).

Bir de palavralar, asparagaslar, hiç yaşanmamış -ya da belki yaşanmış- deneyimlerin abartılı öyküleri vardır. Bunlar çoğunlukla kişisel yahut hizipsel anlatılardır, fakat kolektif deneyimin ortaklaştığı anlara intikal eden -hatta tam da bu ortaklaşma anlarından kurulan- öyküler olduklarından, müşterek imgeleme hitap ederler. Böylelikle boyunduruk altındakilerin hafızasındaki tecrübeler, egemen kişinin ya da hizibin aynı tecrübi hatta duran öznel anlatısına endekslenir. AKP'li elitlerin "sözlü tarih " böyledir, bazı 28 şubat tanıklıkları böyledir, Erdoğan'ın babasının hüviyetindeki ekmek damgasından, gaz damgasından bahsettiği (*Milliyet*, 8 şubat 2009)  yk leri de böyledir. Kimi zaman açıkça palavra, kimi zaman da abartı olabilen bu öznel anlatılar kolektif hafızanın infial edildiği uğraklara tekabül ettikleri sürece reel süreçleri ikame edebilir, bir çeşit "Tinkerbelle etkisi" yaratabilirler. Anlatılanın kendisi ziyadesiyle yaşamın "sahte" kullanımıdır, bu yüzden önemli olan hikâyenin "doğruluğu" ya da "yanlışlığı" değil, delişmenliğidir. Bu bakımdan Erdoğan'ın öznel anlatılarında yaptığı kronolojik hatalar, örneğin 80 öncesi dönemdeki mücadelesini anlatırken kızıyla yaşadığını söylediği -ki kızı 1983 doğumludur- duygusal vaka (*Diken*, 15 Temmuz 2014) gibi palavralar baypas edilebilir. Böyle bir anlatı örneğin, kronolojik rasyonalit ye uymayarak boşa düşse de; 80 öncesinin çetrefilli deneyimlerine dair imgelemi çağırması bakımından ya da olağan kabul edilen baba-kız ilişkisinin yaygın biçimini anımsatması bakımından gündelikte somut tekab llere sahip olabilir. Müşterek imgelemin pratik süreçlere nispeten öncelikli olması böyle kusurları önemsiz kılar.

Tüm bunların yanı sıra, politik endekslerin en çarpıcı  rneklelerinin efsaneler, destanlar ve anonim öykülerin kullanıldığı hallerde ortaya çıktığını söyleyebilmek mümkündür. Çünkü

böylesi anlatılar kolektif bilincin kırılganlığı gibidir, müşterek düşünme ve hissetme uğraklarının belki de en sempatik referanslarını ortaya koyarlar. Bunlar söz konusu olduğunda endeksler toplumsal imgelemi arketipik düzlemlerle kavrayan, dahası bu imgesel biçimleri takiben kendini açığa vurmaya başlayan çok tesirli vasıflara ererler. İşte Erdoğan'ın "milletine" duyduğu "derin sevdâyı"/"aşkı" ifade ettiği biçimler, kadim ülküleri ve zorlukları hatırlattığı biçimler çoğunlukla böyledir.²¹ HES açılışlarında yaptığı tüm konuşmalarda kullandığı metaforla Ferhat ile Şirin halk öyküsünü (*Sabah*, 5 Mayıs 2011) kendi teşebbüsüne endekslemesi bunun en bariz örneğidir:

"Biz Ferhat gibi dağları dele dele size geleceğiz. Dağları deliyor muyuz? SANKO burada tünel yaptı bizde dağları deliyoruz, hem yollar yapıyoruz hem de su tünelleri açıyoruz. Ferhat'ın aşkı... Şirin'in babası, kızını vermemek için Ferhat'a 'şu dağın arkasında suyu buraya getirebilirsen eyvallah' dedi. Ben de size aşığı. Ferhat kazmayla dağları delmeye başladı. 'Bununla bu dağ delinir mi' diye sordular, Ferhat'ın cevabı 'çoğu gitti azı kaldı' ve dağları deldi suyu getirdi. Biz de İstanbul'a başkan olduğumuzda suyu yoktu. CHP belediyesinden almıştık İstanbul'u. Ne sefaletler gördük. 180 kilometreden su getirdik, dağları deldik, niye? Aşk öyle bir şeydir ki, millet Şirin biz Ferhat. Millet uğruna aşamayacağımız engel yok. Bu ülkenin feraset sahibi, bu ülkenin hayrına olan her projenin sonuna kadar arkasındayız."

Popüler bir halk öyküsünün, bir aşk öyküsünün, bir kalkınma hamlesine -üstelik tam da bu kalkınma hamlesinin ürettiği maddi suretlerle uyumlu şekilde- endekslediği bu örnek, aynı zamanda Erdoğan'ın siyasi biyografisi ile Ferhat'ın hikâyesini örtüştürür, onu bu "kolektif imgesel biçimle" buluşturur. "Dağları delip suları getiren" bu özgül eyleyici, engelleri aşan bu "aşk adamı", bilindik "biz bize benzeriz" politik bahsinin en hakiki

21 "Erdoğan'ın siyasi kariyerinin köşe taşları hep 'şiir okumak' üzerine kurulu. Necip Fazıl'ın huzurunda okuduğu şiirle başlayan kariyeri, Siirt'te okuduğu ile kadere dönüşüyor" (Türküne, 2015).

eyleyicisi olarak takdim eder kendini. HES açılış konuşmalarında her daim vurgulanan “biz” fikrinin kolektif bilinci ayartısıdır söz konusu olan. Ulusal kimlikten yöre halkına kadar ulaşan bir “biz” tasviriyle, “ lkemize, şehrimize, ilçemize, köyümüze” diye diye her seferinde kolektif varlığın temsillerini kendisiyle bağdaştırır. Halkın olan toprağı, suyu, doğayı gasp ettiği kadar; halkın efsanelerini, destanlarını, hik yelerini de talan eder.

Sonuçta boyunduruk altındakilerden kendi temsillerine, kendi hik yelerine, hatta kendi deneyimlerine gözlerini ovuşturup tekrar tekrar bakması istenir. Halkın kendi hafızasını burjuva iktidarın hafızasıyla ortaklaştırması istenir. Ne de olsa endeksler iletkendir. Ne de olsa h lihazırın hammaddesini işleyen imalathane çoğu folk muhtevayı burjuvaya adanmış kılar. Nihayet buna çok güvenen AKP’li elit, halkın agonisini hisseder gibi görünmek için çok fazla esas oğlanlığa soyunmaya yeltenir. Çok fazla hik yeyi kendi hik yesine iliştirir. Çok fazla resmin ortasında poz verir. Ama sonunda kendi söylediği yalanlara kendisi de inanmaya başladığında, kendi hikâyesinin başatlığına kendisi de aldanıp yekûn agoniye deva olacak tek panzehrin kendisi olduğundan şüphesi kalmadığında gizleyemez amelini. O vakit kolaycı endeksleme girişimleri bir tür parodiye, hatta bir kafa yapmaya dönüşür. Erdoğan’ın HES’lere karşı olanlara “ben Çevrecinin daniskasıyım” (*Milliyet*, 23 Ağustos 2008) ıkışı böyledir, Gezi Parkı’nda direnenlere istinaden yine “asıl çevreci benim” diye tutturması (*Yeşil Gazete*, 7 Haziran 2013) böyledir. Her yakarışın, talebin yahut itirazın asli otantik müsebbibi olarak kendisini göstermeye başladığında, “uzun adamın ilesi” yahut “ustanın hikâyesi” başlı başına bir “söyleme”, her şeyin ona uydurulduğu Procrustes yatağına dönüşür. Sempatı azaldıkça “bizden önceki iktidarlar...” diye başlayan cümleler artar, ölümü gösterip sıtmaya razı eden tehditler artar, “sizden öğrenecek değiliz”

paylamaları artar. Gerçi yine omuzlarını silke silke, topuğunu yere vura vura sürdürür mağdur edebiyatını. Ancak endeksi mümkün kılan sempatik çekirdek bir kere kaybolduğunda, Erdoğan'ın Diyarbakır'da eline Kürtçe Kur'an'ı alıp (*Evensel*, 24 Mayıs 2015) konuşması bile en fazla vakitsiz okunan bir ezan kadar etkili olur. Nihayet “ustanın hikâyesi” tüm o itinalı dizinsel ilgilerden, endekslerden arındırılırsa, ortaya çok da muteber olmayan ve fakat oldukça bilindik, hatta klişe olan bir canavar biyografisi çıkar:

“Bizim hikâyemiz de her hikâyede olduğu gibi gelecek vaat eden bir politikacıyla başlar. Oldukça dindar birisidir ve tutucu bir partinin üyesidir. Son derece basit görüşlüdür ve politik yöntemlere saygısı yoktur. Ne kadar güç kazanırsa fanatizmi de o kadar artar, daha agresif ve daha acımasız biri olur. Sonuçta partisi ulusal güvenlik adı altında bir projeye başlar...”²²

Sembolik Edimler: “Beraber Yürüdük Biz Bu Yollarda”

Müşterek imgeleme mukabil semboller kataloğu birçok politik manifestoya ilham verecek muhtevayı içerir kuşkusuz. Burjuvanın bu katalogdan kendine pay ettiği seçki, her bir erk dönümünde hâlihazırda ikamet eden genel anlamlı bağıntının kendi iç yörüngesinden serpilip büyür. Ancak kolektif imgeleme yönelen mecazi çağrılar olarak öne çekilen semboller, tahrik gücü yüksek anlam yoğunlaşmaları yaratırlar. Bu sayededir ki hâlihazırın sempati vesikasına muhtaç olmaya devam etseler de politik manipülatörlerin karnaval maskesine dönüşür; hâlihazır revize etmeye hizmet ederler. İşte sembolik edimler, bu sürecin performatif uğraklarında ortaya çıkan görünüm, edimsel “anlam yapma” girişimidir. Gündelik olarak yinelenen performanslar sayesinde ki temaşalar ile tecrübeler birbirine öykünür, semboller

edimsel bir varoluş kazanır. Böylelikle politik tertipler sembolik referanslarla sahnelendik e, yaşamın örgütlenmesi belirli hedeflere doğru manipüle edilir.

Sembolik edimler çoğunlukla sembollerin yer tutabileceği teamül eksenlerinde icra edilen takdimlerdir. Bu nedenle her birinin bir d şeği, vuku bulduğu bir mecrası vardır. Sembollerin referanslarını sunan “genel bağıntı”, anlamlılığın o ana kadar ulaşılmış olan “şimdişi”, bu tür sembolik edimlerin imlediği mesajın algılanışında şu ya da bu şekilde tesirlidir. Anlamları tahmil eden bu kültürel bütünlük, tarihsel olarak koşullandırılmış performatif edimlere öncül bir “imgesel evren” sunar.²³ Bu doğrultuda, sembolik edimlerde bir “anlam yaratma” girişimi olarak sergilenen sosyal performansın, hem anlamlılığa ilişkin bu genel bağıntıdan hem de rutin süreçlerin yol aldığı izleklerden mesul olan bir girişim olduğu söylenebilir. Aslında -işlevselci varsayımlarını bir nebze olsun görmezden gelirsek- literatürde “Yale yaklaşımı” olarak bilinen sosyolojik perspektifte²⁴ sosyal performansın “arka

23 Turner (1999: 184) bu bütünlüklü bağıntıya istinaden bir “sembolleştirme şebekesi” tanıtlamaktaydı. Örneğin “süt ağacının sembolik anlamının asla tek bir imleme dayandırılmaz oluşu, onun total anlamının ancak tüm imlemlerinin kombinasyonu içerisinde bulunması ve bunların her birinin de sadece bir bütünün [*gestalt*] parçası olarak anlaşılabilmesi”, kültürel bir “sembolleştirme şebekesinin” varlığına delalet etmekteydi.

24 “Kültürel kodları sosyal etkileşim kanalıyla analiz eden ‘g cl  program’ ya da ‘Yale yaklaşımı’ kültürel sosyolojinin önemli referanslarından birisidir, alanın en çok tartışılan ismi Jeffrey Alexander tarafından savunulur. Alexander’ın çalışması, sosyolojiye seküler yaşamın performanslarıyla ilişkili sembolik sistemlerin içsel dinamiklerinin incelenmesini getirir. Bu iş, sembollerini etkileşimsel düzlemlerine indirgemek yerine, kültürel süreçlerin kuramsal  zerklyęi  ne sürülerek üstlenilir. Yazar, kültürün hem  n-yapılanmış bir sistem hem de dönüşümsel bir pratik olarak düşünüldüğü bir yaklaşım geliştirmek için yapısalcılık ve hermeneutiği birleştirir. Bunu yapmak amacıyla, toplumsal eylemin makro bir modelini kültürel performans olarak geliştirmek nezdinde, kendi kültürel sosyolojisi ile ritüel ve seküler yaşam hakkındaki antropolojik literatür arasındaki işbirliğini vurgular. Alexander, ‘kültürel yapı’ ile ‘performans’ anahtar kavramları aracılığıyla anlam-yapımının temel formel prosedürlerini tanımlamayı hedefler” (Neto, 2014: 932).

plan sembolleri” ile “ön plan senaryoları” arasında yapılan ayrım, sembolik edimleri manipülatif kılan bu dengenin saptanması için oldukça kıymetlidir:

“Aktörler varoluşsal, duygusal ve ahlaki kaygılara motive olmuş olarak kendilerini sunarlar, bu kaygıların anlamları referanslarını aktörler ile seyircilerin içerisinde yaşadığı sosyal, fiziksel, doğal ve kozmolojik dünyalardan alan imleyicilerin kalıpları tarafından tanımlanır. Bu sembolik referansın bir parçası sosyal performansa kolektif temsillerin derin arka planını sağlar, diğer bir parçası eylemin anlık referansı olan senaryoları, ön planı oluşturur. Bu ikincisi, performansın acil referans metnini oluşturan şey olarak düşünülebilir. Performatif tasavvurdan inşa edildikleri için, arka plan ve ön plan sembolleri, analogileri ve antipatileri karşılayan kodlar ile kronolojileri karşılayan anlatılar tarafından yapılandırılmıştır. Sembolize eden aktörler ile izleyicilerin dünyası içinde, bu anlatılarla kodlar eş zamanlı olarak yoğunlaşır ve karmaşılaşır, üstelik sosyal ve duygusal yaşamı ikna edici ve tutarlı tarzlara dönüştürmek için metafor-dan kapsamlamaya [*synecdoche*] kadar birçok retorik aygıtı seferber ederler” (Alexander, 2004: 530).

Bu doğrultuda herhangi sembolik edim, bir tür *homo performicus*’un iradî mucizesi olmaktan ziyade, çoğunlukla sosyal mizansenleri olan, bu mizansenler içinde sergilenip gelişen, mamafih bu mizansenleri de dönüştürebilen sosyal performanstır. Ne sembolik anlamlara küllen muktedir bireysel edimlerden, ne de edimlerle aşınmayan kristalleşmiş sembolik anlamlardan söz edilebilir. Sembolik edimlerle süregelen “anlam yapımı” süreci söz konusu olduğunda sosyal manipülatör, enerjisinin büyük kısmını “perform” ile “form” arasındaki daimi geri bildirimden, insan ediminin toplumsal niteliğinden alır. Sembolik edimin bu “bipolar” karakteristiğine muvafık, dramatik iradenin sınırlı yetkinliği, (1) kolektif imgelemin eşiklerine muhatap “mizansenler hazırlamak” ya da (2) “sahneye girmek” biçimlerinde canlanır.

Burjuva toplumun eğitsizliğe yeminli sembolik düzeninde performatif uğraklara yataklık eden mizansenler çoktur: Devlet törenleri, a ılığ festivalleri, yöresel şenlikler, dini ayinler ve şölenler, -daha ilkokul koridorlarına asılıp da dimağlara kazınan- “belirli günler ve haftalara” ilişkin anma yahut kutlamalar, dini ya da resmi bayramlaşmalar ve hatta cenaze merasimleri... Her biri yasa ve yönetmeliklerle, dahası g renekle, “edep-adap” d zg leriyle denetlenir bunların. İktidar m mesillerinin doğrudan iştirakine müsait olmadıklarında bile, burjuva toplumsal tasarımlarına uygun hale getirilirler. Burjuva iktidar, ruhsat verdiği törensel aktiviteleri kendi ütopyasının motifleriyle oynanan kukla tiyatrolarına çevirmek ister. Modern ulus-devletlerin kurulma ve kurumsallaşma süreçlerinde, dahası belirli burjuva hiziplerin nüfuzunu bir başkasına terk etmek zorunda kaldığı erk dönümlerinde, böylesi mizansenlerin düzenlenmesi, denetlenmesi ve yeniden örülmesi gibi süreçler dönemin hâkim sınıfsal fraksiyonunun politik maslahatı nirengisinde gerçekleşir.

 zbudun (1997: 130-161) 2000’lerden önce yazdığı *Ayinden Törene* adlı tezinde, Türkiye Cumhuriyeti’nin resmi tören anlayışının Kemalist kadrolarca “katı bir bi imcilikle”  er velendiğinde dikkat çekmişti. Ona göre uzun yıllar boyunca biteviye tekrar edilen resmi törenlerin  ne çıkan üç karakteriştiği ş nlardı: (1) Osmanlı İmparatorluğu’nun kalıntıları olan dinsel imtiyazlara karşıt laiklik, (2) ulus-devletin “eski uyrukluks sistemleri yerine kendi uyrukluğunu yerleştirmeye” yönelik ulusalcılık ve (3) “sınıf  atışkılarını örtme” ihtiya ına cevaben -seçkinci ve hiyerarşik olan- halk lık. 2000’lere gelindiğinde, AKP’nin yükselişiyle parlamenter temsili görülen erk dönümünün ardından resmi alanda nüfuzunu artıran burjuva hizibin, temel törensel kalıtları korumakla beraber bu üç karakteriştiği aşındırdığı ve geçmişte “laik-ulusalcı-seçkinci” ka-

rakteristiklere sahip olan resmi törenlerin, AKP’li yıllarda “İslamcı-Osmanlıcı-popülist” bir hususiyete kavuştuğu görülür.

Nitekim 2000’lerin başında seküler devletin “Batılı” protokolleri AKP’li elitin dindar mizacını büyük ölçüde karikatürize ediyordu. Hatta kimi zaman başarısız bir organ naklini kabul etmeyen bünye gibi dışlıyordu bu mizacı. İçine su koyduğu şarap kadehini tokuşturarak gösterdiği eğreti nezaketle (*Hürriyet*, 2 Haziran 2003) bu komedyadan sıyrılamayan AKP’li elit, kendisine zül gelen bu çeşit seremonilere uzunca bir süre katlanmak zorunda kaldı. Nihayet devlet erkânına ayrılan koltukları büyük ölçüde zapt ettikten ve dinselliğin gündelik olan üzerindeki retorik hâkimiyetini tesis ettikten sonra, resmi törenlerin restorasyonunu ancak gündemine alabildi. Bu doğrultuda yapılan düzenlemelerle, Kutlu Doğum Haftası resmileştirildi (*Resmi Gazete*, 13 Şubat 2010), resmi cenaze merasimlerine Diyanet İşleri Başkanlığı temsilcisinin de alınması ve tören planının yerel yönetimlerden katılımcıları da içeren bir heyet tarafından belirlenmesi kararı alındı (*Resmi Gazete*, 2 Ağustos 2013). Alkol yasakları kapsamının günden güne genişletilmesiyle bürokratik elitlerin icabet ettiği davetler, kokteyl ve balolar birer birer “mekruhlardan” arındırılırken, bunların dini muadilleri olarak buluşulan iftarlar, kandil geceleri gibi toplantılar artırıldı. Yanı sıra, uzun yıllar seküler idealleri temsil etmiş olan (19 Mayıs gibi) milli bayram seremonileri de sadeleştirildi, bunların ulusalcı karakteristikleri yerini Neo-Osmanlıcı ütöpik tahayyüle dair vurgulara bıraktı. “Yeni Türkiye” politik maslahatına uygun olarak, resmi protokol İslamileşirken, resmi törensel form Osmanlıcı oldu. Velhasıl, Özbudun da (2015) konuyu tekrar ele alarak AKP’nin ıslahatlarıyla Türkiye’de resmi tören formunun dönüşümünü irdelediği yazısında -çok sayıda ampirik gös-

terenle işaret ettiği- “Osmanlıcı t rens l yeniden yorumlanış” olgusunu “Yeni Türkiye” kurgusuna yönelik toplum mühendisliği projesinin bir uğrağı olarak düşünmek gerektiğini belirtiyordu:

“Fetih şenlikleri, AKP iktidarının resmî/ ulusal bayramları sıkıştırdığı muhtasarlık ve muğlaklığın tersine, ilgili birimler tarafından alabildiğine yaygın, ayrıntılı, etkileyici ve ‘pedagojik’ açıdan yüklü olarak planlanmaktadır. ‘Fetih şenlikleri’ kapsamında gerçekleştirilen etkinliklerin içeriği, laik/ Batıcı Cumhuriyet kurgusunu yapıbozumuna uğratan, deyim yerindeyse ‘tersine işleyen’ bir ‘toplum mühendisliği’ projesini açığa çıkartmaktadır... [Bunlar] yeni elitin törenler alanına, laik/ Batıcı rejimin ‘yozlaştırdığı’ (başta gençler olmak üzere) Türkiye insanlarını, ‘cihat ve fetih ruhuna bağlılığı’ pekiştirecek, üzerinde yaşadıkları topraklara aidiyet ve mensubiyet duygularını güçlendirecek tarzda yeniden biçimlendirmek üzere müdahale etmekte olduğunu gösterir. Bir başka deyişle, Cumhuriyetin kurucu elitleri ve onların izleyicileri tarafından Türkçü-Batıcı referanslarla biçimlenen milliyetçiliğin içeriğinin, ‘İşl mcı-Osmanlıcı’ bir m nderecatla ikame edilmesi hedeflenmektedir. Türk tarihinin t rens l (yeniden) yorumlanışında, yerelde de, ‘(düşman işgalinden) kurtuluş’ günlerinin yerini ‘fetih günleri’nin (Bursa’nın, Bilecik’in, Osmangazi’nin vb. fethi...) almış olması bir rastlantı değil, bir ‘toplum mühendisliği’ projesinin alametleridir”.

Allah’ın ve devletin eşrefi bir olup da böyle t rens l formlara nüfuz edeli beri, halka yaslanmak/halktan olmak (diğer tabirle “içimizde biri” olmak) cakas  daha bir fiyakalı hale gelir. Eski “se kinciliği” her fırsatta lanetleyerek yaratır sağ popülizmi AKP’li elit; kendisinin ne denli “halktan” olduğunu, ne denli “yerli” ve ne denli “hayırsever” olduğunu haykırır. Sağ popülizmin hikmeti, bir ötelenme ya da haksızlığa uğramışlık hissiyatı ile perçinlenen “kabul görme tutkusuna” hitap etmesi, bu hissiyatı periferik, hatta milli ve dini²⁵ kökenli bir  telen-

25 Saraçoğlu (2011: 39) “AKP için ‘milli’ olan ile ‘dini’ olanın birbiriyle sentezlenmesinin tahayyül edilemeyecek kadar içsel ve zorunlu bir ilişkiyi” ifade ettiğini yazarken,

meymiş gibi, ortaklaşmış bir “thymotik”²⁶ onurun zedelenmesiymiş gibi sunabilmesidir.²⁷ Asgari ücretlinin kahrettiği dünyaya karşı duyduğu nefreti bile bu sayede kendi hasımlarına doğru yönlendirir burjuva. Anlamları hınçlarla çarpıp kendi kinine eşitleyen sempatik ortaklaşmayı böylelikle yaratır. Fetih şölenleri gibi milli ve dini “hassasiyetlerin” pekiştirildiği törenlerde işaret eder düşman cephesini. Üstelik “elitliğine” de zeval getirmez bu. Aksine onun elitliği, çok daha şenlikli ve çok daha göze batmaz bir müvekkillik haline gelir. Dindar/Osmanlıcı kutsalı bir kere statükonun ruhuna üfleyebildiğinde, bir misyona mülhem olmuş herhangi “azanın” sempatikliğini üstlenir toplumda. Elinde çikolatasıyla çiçeğiyle icabet ettiği hiçbir şölenle, şenlikte, ritüelde “yabancı” görünmez. Sosyal mizansenleri kurabildiği kadar, yeni mizansenleri eskilerinin bütünlüğüne katabildiği kadar, kendi dans pistinde esenlenebilir. Zira dramatik iradenin “sahneye girmek” uğrağı bu mizansenlerin popülist bağlamı sayesinde oldukça zahmetsiz hale gelir. Bu bağlam sayesinde performatif olan “otantik” gibi görünür.

Toplumsal denetimin “popüler mantığı” dâhilinde, burjuvaların sembolik edimlerinde bu popülizme sık rastlarız. Konuya ilişkin can alıcı örneklerin çoğu son yıllarda iftar sofralarında oluşturulan mizansenlerde görülebilir: İşletme sahibi kendi çalışanlarıyla aynı sofrada iftar açar, onlarla aynı yemeği yiyip aynı

İslamcılığın ve muhafazakârlığın partinin milliyetçiliğini de söylemsel ve sembolik olarak kuşatmış olduğunu ifade eder.

26 Thymos, Eski Yunan’da bir tür iç erdemi yahut adalet duygusunu ifade eden Sokrates kökenli bir kavram olmakla birlikte Fukuyama (1999: 206) tarafından kullanıldığı anlamıyla; kendi değer yargılarının kabulünü isteyen bencilliğin de ifadesidir. Thymos’un kendini kanıtlama istenci, kendi değerlerinin ve kendisinin öteki insanlar tarafından nasıl göz önüne alındığını baz alır. Buna göre bireyler aidiyet hissettikleri sosyal grubun da “kabul görmesini” arzular ve millet yahut dindaşlık gibi sosyal referanslara sahip thymotik bir onur ekseninde homojenleşirler.

27 Bir bakıma, Erdoğan’ın 2009’daki Davos Zirvesi’nde Arap âleminin gönlünü fetheden “one minute” performansı da bu açıdan değerlendirilebilir.

dertlere gark olduğunu gösterir. Belediye başkanı iftar  adırina gider, yoksul sofrasında boy gösterir. Mebuslar “şehit” aileleriyle, bakanlar mültecilerle aynı sofraya oturur. Bolca din baharatına bulanmış şölenler, dualarla başlayıp çelişkilerin inkâr edildiği, hatta elitin sahip olduğu imtiyazların da bir külfet gibi gösterildiği s ylevlerle sona erer. AKP’li elitin mesul olduğu ıstıraplar “yalan dünyanın rutin  ileleri”, ortak bir kötü “kaderin” yaşattığı “Allah’ın belaları” olagelir. Soma’daki maden faciasının ardından misal, Enerji Bakanı “daha dokuz ay evvel orada işçilerle iftar açmıştım” diye başlar demecine, yetmez, faciadan bir sene sonra cinayet mahalline tekrar dönüp “şehit” ilan edilen işçilerin aileleriyle iftar açar yine (Akşam, 28 Haziran 2014). Elit gelip “içimizde” ağlar, göstere göstere çözülür, yine göstere göstere   z m  Allah’a havale eder. Cenaze merasimleri de bu iş için uygundur, bayramlaşmalar ve şenlikler de. Tüm mizan-senleri işgal edip sembolik edimlerde var olan “içimizden biri”, ortak acılara ve ortak kültürel kalıplara aynı anda işaret eder.

Thompson (2006: 65-66) 18. Yüzyıl İngiltere’sindeki “gentry-ahalı” ilişkisinde buna benzer bir teşekkül görür. “Halk tiyatrolarının”, yöneticilerin jest ve tavizleriyle el ele verip “toplumsal bir yağlayıcı” işlevi gördüğünden söz eder. Öyle ki törensel vaziyet yöneticilerin “ nceden çalışmış oldukları rollerine” amadedir. “Değiştirilemez durumlarına alıştırılmış yoksulların” riayetinin püf noktası, çoğunlukla sömürücülerin gösterdiği “bu teatral üslubun devamlılığıdır”.

AKP’li elitleri göz önüne aldığımızda bu “teatral üslubun” dinsel kisvesi hemen göze çarpar. Çünkü sadece mizansenin İslamileşmesi yetmez, aynı zamanda dindarlığı performe etmek gerekir. “Ya Allah, Bismillah” diye kesmek gerekir kurdeleleri temel atma törenlerinde, taziyelere gidip ilk elden ayet-i kerimleri okumak gerekir, Cuma namazını camide kılmak, ezan okunduğunda konuşmalara ara vermek, resmi cenazede

Matem Marşı'nı çalan bando takımına müdahale edip durdurmak, "Müslüman" olduğunu her fırsatta göstermek gerekir. Dinsel kisve, yinelenen sosyal dramalar için de yakıt ikmali yapar. Kimi zaman hâlihazır mizansenlere giriş, kimi zaman da elitlerin ahaliye yönelik jestleri ve tavizleri bu dinsel kisveye bürünür. "Statü onuru" (Weber, 2004: 278) dindar-muhafazakâr temel üzerine kurulur. Belirli bir yaşam tarzı, bir sosyal saygınlık, iktisadi ayrıklığı "normalleştirir" Dindarın "bizdenliği" performe eden burjuva, aynı zamanda "bizim" de dindar olduğumuz aksiyomunu pekiştirir.

Aslında Erdoğan'ın televizyonlara çıkıp çok defa canlı yayında söylediği şarkısı -*Beraber Yürüdük Biz Bu Yollarda*- böylesi sembolik edimlerin temel mantığını güzel özetler. Bütün bu tertiplerde, zorlayıcı iktidar ile toplum arasında bulunan daimi karşıtlığı örtme çabasıdır söz konusu olan. Şiir okumaktan şarkı söylemeye, penaltı atmaktan parmaklarla yapılan "çayı koyun" işaretine kadar yekûn sempatik performansın asli kaidesi budur. Çünkü ne yaparsa yapsın esasta "biz" olamaz burjuva. "Bizin" ne olduğunu olanca popülistliğiyle varsaydıktan sonra bile dayanamaz, bir çeşit "yukarıdan bizdenliği" performe etmeye başlar. Hayırseverliği ağalık, yerliliği sofrabaşı sanmaya başlar. Yeri gelir "el âlem" kimdir, o tanımlar. "Tek taraflı bir şükran kültürünü" (Ayata, 2015: 87) dayatmaya kalkışır bu yüzden. Ahaliyi nankörlükle suçlar, hoşnutsuzluğa tahammülü yoktur. Önceleri bir "hitabet sanatı" (Elçik, 2009) olarak kullandığı öfkesi artar. Kendi histerisine sarılır. Efelenmeyi seçer. Azarlamayı seçer. Uygun mizansen olduğunda bu öfke sanatçılığı da halen sempatik karşılık bulabilir belki, ancak 301 emekçinin ardından Soma'ya gidip de en hakikisinden -ve haklısından- bir "öfkeyle" karşılaştığı vakit aynı histerik patlamalar işe yaramaz. (Çünkü bu sefer kalabalığın arasından seçip "fırsatçılar" diye çattığı kişilerdir "biz" olan). "Bizin" res-

torasyonu için düşman yaratmaya girişmek, öfkesine mazeret bulmak zorunda kalır. Kendisini “bizden” gösteren referansları azaltmak, “bizi” daraltmak zorunda kalır.  lm ş karizmayı diriltmek için krizleri perçinlemek ve antipatik hallerini “halk-tan olmayan” o sahte düşmanlara isnat etmek zorundadır.

Sonuçta, Erdoğan’ın böyle post-karizmatik travmaları artıkça, “sahneye girdiği” mizansenlerdeki performatif hataları da artar. Kurmayları da nasibini alır bu bocalamalardan. Erdoğan salavatıyla ilahiler okur, ifşa olunan kayırcılığı, torpil-leri ayetlerle savunurlar. Sembolik edimlerinin müşterek imgelemin eşiklerini baz alan bütünlüklü ahengi bozulur, yerini yüzünü Erdoğan’a dönüp liderin yanılmazlığını ispata girişen yaranmacı bir seferberliğe bırakır. Ortaya çıkan şey performatif bir parodidir: “ ki silahım var, yüzlerce mermim var, Cumhuriyetimin kılına dokunamazlar” şovunu yapanlardan K rt  ilahi okuyanlara; “Serok Recep Tayyip Erdoğan, Salli Ala Muhammet”...

Sembolik Sav: “Sen Türkiye’sin, Büyük Düşün”

Sembolik savlar; konumlar, oluşlar ve edimlerde gerçekleşen b yleyi yapısal-tarihsel dönüşümlerin ibresini, sembollerin asimilasyonunun söz konusu olduğu genel bağlamı gösterir. Sempatik çağrışımların içerisinde kaynaştığı bu bütünlüklü bağlamda, sembolik düzenin her bir tarihsel aşamada ihtiva edebildiği referanslarla desteklenen hâkim politik tertibin bir tasviri ortaya konur. İ erebildiği sempatik referansları koruyabildiği müddetçe bu tasviri imleyen sembolik bakiye genel anlamlı bağıntının bükülen yörüngesiyle uyumludur. Bu bakımdan sembolik sav -politik kertede- egemenin toplumla özdeşleştirdiği idealleri deklare eden şeydir. Ancak sembolik düzenin bu genel ideal tasviri, sempatik ortaklaşmanın hudutlarını çizmek üzerine kurulduğundan, sapasağlam görünme-

sine rağmen eğreti, otantik görünmesine rağmen dejeneredir. Çünkü çağrışımlar ne kadar iktidar tasarrufuna açık hale gelmiş olursa olsun, sempati ile mecaz arasındaki dengenin sürekli sağlanması ve sembolik olanın imgesel ifadesiyle buluşması gerekir –ki bu da müşterek imgelemi bütünüyle referans alabilen bir bağlamı imkânsız kılar. Egemenin müşterek imgeleminden devşirdiği ideal tasvir bu nedenle eninde sonunda izole bir savı öne sürer, kabul gördüğü düzlemde bir hariç tutmayı da teşvik ederek, kimi çağrışımları ihraç ederek var olur.

Bir seferliğine o “Amerikanca” geleneğe öykünüp, biz de bir oyuna benzetmeye çalışalım bunu:

Son yılların popüler kart oyunlarından *Dixit*²⁸ tam da bahsettiğimiz türden sembolik çağrışımlar üzerine kuruludur: Her birinin üzerinde farklı resimler olan kartlar oyunculara dağıtılır. Kartların üzerindeki (ejderhanın karşısında askılı pantolon giyinmiş küçük bir çocuk, su damlasının içindeki bir kara parçası, gökyüzüne uzanan merdivenler gibi) resimler, soyut, somut, alegorik yahut arketipik olarak hangi türden çağrışımla düşünülürlerse düşünülünler, her biri “yorumu” açıktır. Her bir turun başat manipölasyon yetkisini elde tutan oyuncusu olan “hikaye anlatıcısı”, bir sözceyle birlikte ters çevirdiği kartı ortaya koyarak diğer tüm oyuncuların imgelemine aynı anda hitap eder. Herkes elindekilerden o sözceye ilişkin bir kartı ters çevirerek ortaya koyar, sonra kartlar karılır ve açılırlar. Oyuncular birbiriyle çarpışan çağrışımların arasında hikâye anlatıcısının zihnindeki imgeleme erişmeye çalışırlar. Fakat asıl hisse oyunun altın kuralındadır. Eğer ortaya koyduğu kartın hangisi olduğunu hiç kimse bilemezse, hikâye anlatıcısı puan alamaz; eğer herkes bilirse, yine puan alamaz. Birinci durumda

28 Jean-Louis Roubira tarafından tasarlanan ve Libellud firması tarafından üretilen kart oyunu. Piyasaya sürüldüğü 2010 yılında pek çok ülkede yılın en iyi oyunu seçilmiştir. Bkz: <http://en.libellud.com/games/dixit>

sembolik sav küllen başarısızdır, çünkü sempati yoktur. İkinci durumda ise ortada sembolik sav yoktur, çünkü mecaz başarısızdır. Dolayısıyla manipülatör eninde sonunda bir bağlamdan hareket etmek, hususi bir müşterek paydayı seçip imgelemleri örgütlemek için kullanmak zorunda kalır. Sonuç olarak önerilen sembolik savın ifade ettiği bağlam kapsayıcı olduğu kadar dışlayıcıdır da.

İşte bu bağlam AKP döneminde sembolik asimilasyon operasyonlarının çatısı olan “Yeni Türkiye” motivasyonudur. Sembolik olanın dekoratif, modifikatif ve performatif uğraklarının ortaklaştığı imgesel hat, yeni Osmanlıcı siyasi ideale münhasır bir toplumsal tasarımıdır. Müşterek imgelemenin eşikleri bu sembolik duyumsamayla sınırlandırılmaya, birlikte yaşamın tek olanağı bu sembolik düzenin önerdiği derekeye indirilmeye ve böylece toplumsal olarak ortaya çıkan “anlamlar” burjuvanın “anlamlandırmalarına” içkin kılınmaya çalışılır.

Nihayet burjuva girişimleriyle düzenin sembolleri asimile edilip de toplum sözleşmesine vurulan mühür “İslamileştiğinde”, neo-liberal (ve sözde demokratik olan) bir kapitalist harçla sıvalı sınıf egemenliğinin erk dönümü kemale erer. Statüko-yu yeniden tanımlayan sembollerin ortaya koyduğu ideal sav, “kültür endüstrisinin” seri üretim damgasına, medya kuruluşlarının genel klişesine dönüşür. Dahası kundaktaki bebelerin kulağına okunan isimlerden²⁹ selamlaşma kalıplarına, cadde ve sokak isimlerinden  niversite tabelalarına kadar her yerde ve her şeyde hâkim kılınan İslami sembol örüntüsü gündelik olanı iyiden iyiye istila ederken, “fıtrat”, “kader”, “edep”, “adap” kelimalarıyla süslü “şer”i retorik” otonom karar verme süreçlerini kuşatıp gündüzün yasası haline gelir. Sinizmin pusatı, torpilin raconu, devlet kapısındaki işin anahtarı olan telaffuz, zorlayı-

29 AKP’li yıllarda artış gösteren İslami isimler için bkz: tuik.gov.tr/PreIstatistikTablo.do?istab_id=1331

cı iktidarın dudağındaki o ısıktır. Eğitim sisteminin, çalışma yaşamının, kamu kuruluşlarının ve dahi yekûn bürokratik mekanizmanın üstünde tek elden sürdürülen sembolik aşırı belirleme nedeniyledir ki faşizm yönetmelik değişikliklerine dahi ihtiyaç duymaz artık...

Lakin bu dahi yetmez egemenin arzuladığı coşkunluğu yaratmaya. Çünkü sinik tahayyül aslında mütevacıdır, sınıfı geçmeye bakan öğrenci gibi, her toplumsal krizde öğretmen tahtaya kaldıracak korkusu duyar ve hocası bakarken sınav kâğıdına hiçbir şey yazamaz. Dışlayıcılığı önce muktedirin kendisi göstermek zorundadır bu yüzden. O sinik konformizmi müdahil statükoculuğa çevirmek zorundadır. Müşterek imgelemenin eşiklerine sembolik taarruzunda kendisine bir “millet”, “ısmarlama bir halk” (Bora, 2013) sipariş edip “muğlak bir halk tanımı” (Koyuncu, 2014: 320) öne sürer bunun için, nadiren merhametle ama çoğunlukla da nefretle anmak zorunda olduğu bir “muhayyel öteki” yaratır. Parti ile devletin, devlet ile de toplumun sembolik özdeşliğine ithaf edilen “benim milletim” tasavvuruna karşın, içine AKP muhaliflerinin konuştuğu kazan nefret söylemiyle kaynatılır. Hâkim sembolik sav, dışladıklarını tanır bu yüzden. Sürekli diri tutmak zorundadır hıyaneti. Yeri gelir, en yakın işbirlikçilerini dahi o kazanın içine atıverir. Onun “başörtülü bacılarına saldıran”, sokakta üstü çıplak deri eldivenlerle dolaşan, bazen “darbecileri” bazen “terör örgütünün” hain faaliyetlerini destekleyen, kimisi asalakça kargaşayı örgütleyen, kimisi de sırf garp mukallidi züppe varlığıyla dahi “onun milletini” aşağılayan, “edepsizliği” mesnet edinmiş bu “muhayyel ötekidir” malum imgesel eşğin dışına itilen.

İşte bu mertebede, gücün kollukta ve hukukta cisimleşen caydırıcılığından fazlası, egemenliğin statüko olarak sembolize edilmesinde mevcuttur. Zira kendi toplum mühendisliğine bir otantisite atfeden muktedirin nobranlığıyla “normal” adde-

dilenin tayin edildiği bu öfkeli uğultuda icazet ile talimat aynı şeydir. Yaşamın  rg tlenmesi günaşırı şiddete uğrar böylelikle. Gündelik olasılıklara b y teğle bakılır. Devletli burjuva hizipler boyunduruk altındakilere bakarken patronlar da işçilerine bakar, anne-babalar çocuklarına, Türkler Kürtlere, Sünniler Alevilere bakar, erkekler de dünyanın erkeklikten gayrısına... Yaşama boca edilmiş değetin sembollerinden “edepsizliklere” mahal veren taşmalar olmamışsa her biri o gece rahat bir uyku çeker. Semboller egemenlerin vesayeti altında iken her kapitalist günbatımı kanlı bir burjuva devriminin erginliği haline gelir.

Kurt Ralph ve  oban Köpeği Sam

Sonuç olarak sembolik düzenin yapısal-tarihsel dönüşüm formülü budur: “değiştikçe aynı kalır, aynı kaldıkça değişir”. Buna mukabil egemenler müşterek imgelemin eşiklerini hedef alan sembolik operasyonlarla kendi politik tertiplerini statükonun ifadesi olarak sunmaya çalışırlar. İşte “Yeni Türkiye” sembolik savı da böylesi bir girişimdir. Hâkim burjuva hizbin kendisini onayan bir toplumsal tasarımı muteber kılma girişimidir.

Velhasıl her erk dönümünün ardından putlar böyle birden dans etmeye başlar, folklorik ögeler bir başka muktediri basar bağrına, nakışlı kumaşlar “yeni efendilerin” boynuna dolanır. Lakin kapitalist toplumda sembolik düzen ne  l de değişirse değişsin burjuva egemenliğinin aleyhine d nememez bir türlü. Bağımlı sınıflar, boyunduruk altındakiler, kuru ekmeği aile fertleri arasında pay ederken kapıyı  alan devletli elitlere her seferinde “girin, ayakkabılarınızı çıkarmadan girin” dediği sürece; olup biten bu şey sınıfsal bir lafazanlığın serencamıdır.

Bu sınıfsal totoloji s redurduk a, mevcut duyumsamanın ötesini işaret eden sembolik çağrışımlar hasıraltı edilir. Türkiye’de Kemalist ve İşlamcı hiziplerin h lihazırdan devşirdiği o sahte antagonizma, sınıflı toplumun barındırdığı en hakiki

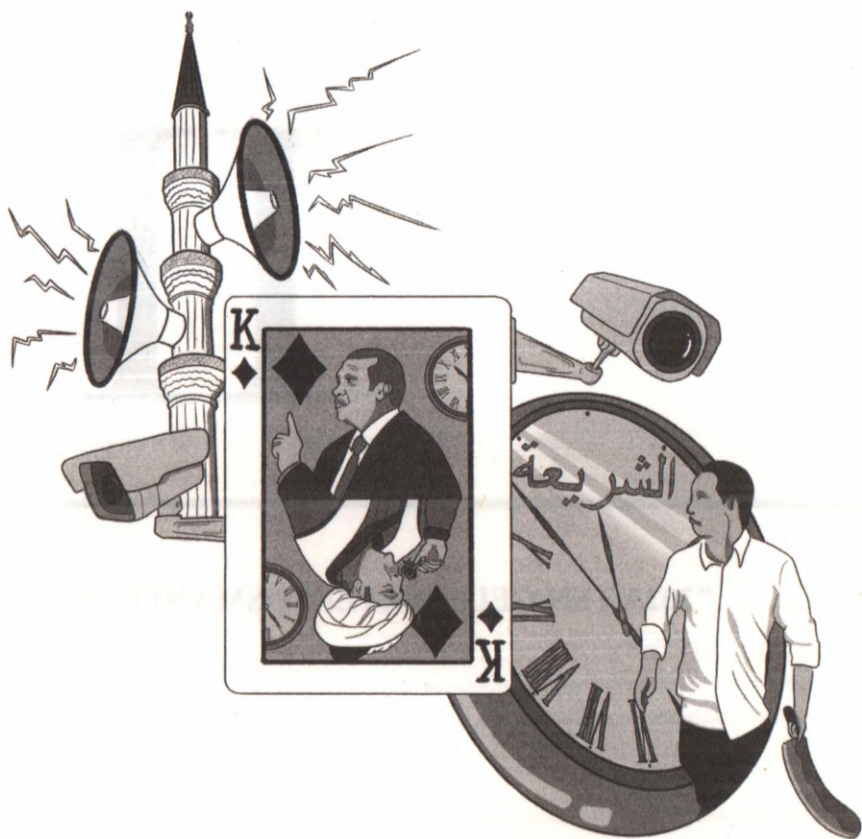
antagonizmanın “saptırılmış mecazı” olmaya devam eder. İşte burjuva hizipler arasındaki çatışmaların sembolik bağlamı bu yüzden bir kısıt taşır. Egemenliğin ve sömürünün sınıfsal karakteristiğine zeval vermeksizin, onların tüm mesaisi kapitalizm dâhilinde erki ele almakla sınırlıdır:

Kurt Ralph ile Çoban Köpeği Sam³⁰ her gün ovaya gelip bir koyun sürüsü için kavgaya tutuşurlar. Birisi koyunları çalmaya, öbürü onu engellemeye çalışır. Gün boyunca birbirlerine tuzaklar kurar, birbirlerini uçurumdan aşağı atar, yüz tonluk örslerle birbirlerinin kafalarını ezerler de akşam olup mesai bittiğinde arkadaşça yola dönüşüp birlikte evlerine dönerler...

30 Chuck Jones tarafından 1953 yılında Warner Bros çizgi film serisi için yaratılan karakterler.

II

“2023’TEN GELECEKTEKİ OSMANLI’YA”



Samuel'in Kehaneti

Davut doğmadan on yıllar evvel İsraililer Peygamber Samuel'e gidip bir kehanette bulunsun istemişler: "Ey bilici" demişler, "Rabbine söyle bize bir kral atasın, o kral bize önderlik etsin, bizi felaketlerden kurtarsın". Buna hiddetle karşı çıkmış Samuel, "çocuklarınızı savaş arabalarından önce koşturacak, tahıllarınızdan ondalık alıp kendi dalkavuklarına dağıtacak, hepinizi kendi işine koşup köle yapacak bir krala kulluk edeceksiniz de ne olacak" demiş onlara. Lakin söyleyenden ziyade dinleyen arife hacet. Kulak veren olmamış Samuel'e, "hayır" demiş İsraililer, "bizi yönetecek bir kral olsun, böylece biz de büyük uluslar gibi olacağız". Nihayet Samuel'in kehanetiyle atanan kral pek de umulmadık bir kişi; "dışarıdan gelen" bir yabancı, Talut olmuş.

Talut'un tahtını yoktan var eden o uğursuz kehaneti ortaya çıkaran şey İsraililerin bilinmeyen bir geleceğe ilişkin "kayıları" yahut beklentileriydi belli ki. Bir vaat istenci, bir müstakbel gönenç fikri yahut bir yıkım korkusu hâsıl olduğunda, iktidarın inayetine "şimdiden" sığınmanın cezbedici kolaylığıydı. Bu bakımdan La Botie'nin (2011: 26) *Gönüllü Kulluk Üzerine*

Söylev’de Samuel’in bu serzenişine yer vermesi¹ manidardır.       itaatk rlık denen gafletin sürekli tercih edilen, hatta arzulanan bir hal almasında bu zamansal evhamın azımsanamayacak bir payı vardır. Aslında zamana ilişkin metafizik kabullerin yarattığı imgesel servetten en çok nasiplenen neredeyse hep zorlayıcı iktidar olmuştur ve sınıfsız-devletsiz günlerin Aden bahçesinde boy atan o yaban otu, bugün halen “mutlak zaman” mevhumuyla g brelenir.

Bu nedenledir ki bu kısımdaki uğraşımız burjuvanın zaman üzerindeki tasarruflarına odaklanmaktır. Zira kadim kehanetlerden modern kalkınma planlarına kadar, zaman zimmetinde katılaşılan metafizik hesaplar burjuva toplumda itaat arzusunun uyandırılmasında halen tesirlidir. Ge mişt n geleceğe doğru aktığı varsayılan bir çizgiselliğe sarılan iktidarın tutunduğu bir zaman anlatısıdır söz konusu olan ve  ağıımızın bizi çözmeye mecbur bıraktığı problem ise, Türkiye’de AKP döneminde işte bu anlatının nasıl kurulduğu, iktidarın bir “zaman anlatısına” yaslanarak kendisini topluma nasıl iliştiirdiğidir. Mamafih son erk dönümünün ardından hâkim kılınan zaman anlatısı, -ecdadın sözüm ona altın çağını 2023 planlarıyla filan kavuşturadursun- totaliter saray rejiminin toplumla  zdeleşme çabasının özgül sosyolojik farklarını da ortaya koyar:

Ortak kökenlerin, toplumsal hafızanın üzerine  ullanır egemen. Ezeli olan tek kendisiymiş esine sahiplenir mirası. Toplumsal erekl r , kolektif varlığın sürekliliğini işaret eder bir taraftan. Tehditleri ve vaatleri sıralar birbiri ardına.  zg rl k kavgasında dost görünen o düşmanın vesvesesiyle, zamanın vesvesesiyle bir “kendilik” çağrısı yapıp assabiyetin kanına karışırken, kendi erkinin sürekliliğine adanmış hedefleri  ne sürüp yekûn toplumsal varlığı kendi işine koşar nihayet. Esas-

¹ Bu vurgu söz konusu metnin  evirmeni Mehmet Ali Ağa  ulları’na ait.

ta “ayrık” olan sınıfsal karakterini inkâr etmek için sırf, kendisini ezelden ebede uzanan bir toplumsal serüvenin öncüsü olarak mutlaklaştırır.

Zaman Bahsi

Toplumsal şeyler, konulduğu sepette sararan armutlara ya da muzlara benzemezler; sosyolojik olarak zaman sadece doğadan gelen “fiziksel” bir buyruk gibi kavranamaz bu yüzden. Mamafih hiçbir toplumsal varlık vakit gece yarısını vurdu diye bal kabağına da dönüşmez; toplumsal olayların ortaya çıkışı dışarıda duran “metafizik” bir zaman feriştesi tarafından veto edilemez. Zaman kavramını toplumsal bağlamı aşan, onu hep sınırlayan ve hatta ölüm fermanını imzalayan bir “bağımsız değişken” olarak tasavvur etmeye her ne kadar fazlasıyla alışılmışsa da, bireysel pratikler için bile “kısmen” geçerli olabilen bu varsayımı yekûn toplumsallığa havale etmek için herhangi bir neden bulabilmek oldukça güçtür. Buna rağmen zaman konusundaki peşin kabul² özellikle metodolojik bahislerde yuvalanıp -sosyal ve kültürel varlığın yıllara göre dağılımından “boş zamanlarınızda...” diye başlayan anket sorularına kadar varan bir silsile içinde- o dört başı mağrur “mutlak zaman” kuruntusunu sosyolojik tahlile dayatıp durur.

İronik olarak, bu çeşit bir zaman algısının ipliğini pazara çıkarılabilen şey de aslında eleştirel bir sosyolojik çabanın ta kendisidir. Saat kadrânları ya da takvim yaprakları ne söylerse söylesin, sosyolojik perspektif zaman algısının “tarihselliğini” haykırır. Zaman yapısal temsillere bürünüp bilişi kuşatsa da,

2 “Çoğu toplum çözümlemecisi, zaman ve uzamı yalnızca eylemin gerçekleştiği çevreler olarak değerlendirmekte ve zaman kavramını düşünmeden, çağdaş Batı kültürünün karakteristiği olan ölçülebilir saat zamanı olarak kabul etmektedirler” (Giddens, 1999: 161).

bu yapının ve dahi bilişin değişebileceğini haykırır. Dahası zamansal kabullerin asla sadece zamansal kabuller olmadığını, bunların politik tesirinin hafife alınamayacağını haykırır.

Bundandır ki Elias (2000: 138; 154) “saatler aslında bize neyi gösterir” diye sorarken modern insanın rutin “disiplinini” dert etmişti. Spesifik olaylarla ilgili başvuru olan “ortak ilinti kurma” referansı olarak zamanın sosyal yaşam üzerinde “normatif bir tesiri” olduğuna dikkat çekmiş, hatta bu normatif tesirin “zaman kavramının fetiş haline gelmesinde” de esaslı bir payı olduğunu iddia etmişti. Mamafih bu “fetiş”, bu “sahte yoldaş”, modern ütopyaların dahi içine işlemiştir ve toplumsal pratik üzerinde olduğu kadar toplumsal tahayyül üzerinde de kısıtlayıcıdır:

Modernlik -belki de en kaba tanımıyla- insanların saatlerine bakarak yaşadığı toplumsal formasyonların genel adıdır. Kapitalizmin bağlayıcılığıyla birlikte düşünüldüğünde, bu çeşit bir yaşamın, tıpkı aynı yevmiyeyi alan işçilerin farklı türden emeklerinin ortak bir zaman kıstasında birbirine eşitlendiği gibi, aynı saate bakan bireylerin farklı farklı deneyimlerinin de gündelikte türdeşleştiği bir toplumsal pratiği teşvik ettiği görülür. Zamanın politik kabiliyetleri kapitalizm söz konusu iken fevkalade şiddetlidir ve bu yüzden zaman asla görüldüğü kadar masum ya da tarafsız değildir. Yahut Baker’in (2014: 225) deyişiyle; “tıpkı sözcükler gibi saatler de duyurmaktan çok buyurmaya yöneliktir” ve tam da bu yüzden zamanı “niye” diye sorgulamak -her ne kadar bazen yel değirmenlerine hücum eden bir girişim gibi görünebilse de- buradaki bahsin asli vurgusu için elzemdir.

İhtiyacımız olan şey, felsefi ve fiziksel postülatlara dayanan üşengeç aksiyomlardan vazgeçip, zamanın sosyolojik olarak geçerli olabilecek yapısal-tarihsel bir kavrayışına erişebilmektir.³ Bu sayede zorlayıcı iktidarın zamanın adını vere vere gasp

3 “...fizikçiler ile filozoflar, daha yolun başında, kendi uzmanlık alanlarının üzerinde kafa yorarken, gelişen insan toplumunun bilgiyi besleyen toprağı ile kendi bilgileri

ettiği özgürlükler şu an için soruşturmaya direnen o doğallaştırılmış, evrenselleştirilmiş “mutlaklaştırılmış” kanaatten bağımsık olarak değerlendirilebilir.

Bunun için, zamana ilişkin modern toplumdaki deneyimi hakikat bellek yerine, ilk celsede bunun farklı kültürlerde ortaya çıkan birçok zaman deneyiminden yalnızca birisi olduğunu yadsımamak gerekir. Nitekim antropolojik yazında, birbirinden çok farklı olan zaman deneyimlerine ilişkin yeterince ampirik muhteva bulabilmek mümkündür. Bambaşka varlık sürdürme sanatları, bambaşka hakikatlere sahiptir zaman hususunda (Baker, 2009: 258-268). Lakin bu hakikatler ampirik olarak kabul edilse dahi, farklı ekoller tarafından değerlendirmeye tabi tutulurken Fabian’ın (1999: 61-73) “öteki ile zamandaşlığın etrafını dolaşmak” diyerek tarif ettiği belli başlı sorunlar ortaya çıkar: Misal “Batılı doğrusal zaman ile ilkel döngüsel zaman ya da modern zaman merkezlilikle arkaik zamansızlık arasındaki ‘tezadı’ göstermeye” yönelik girişimlerin kapıldığı kopukluk ve düalizm yahut “kültürel göreliliğin” kimileyin aşırı yorumsal olan kompartımanlarını kaplayan egzotizm nedeniyle, bu “biricikliklerin” sağlayabileceği hisse modern sosyal bilimlerin “ötekine” ilişkin keşifler arşivinde çürümeye terk edilir. Oysaki bu ampirik muhtevanın gözler önüne serdiği farklı zaman deneyimleri -modern olan ile aralarında ki mesafe nedeniyle- Elias’ın (2000: 206) dediğince “negatif bir fotoğraf hizmeti görerek” sosyoloğun önüne kocaman bir ödev çıkarır: Zamanı kolektif algılayışımızın nasıl şekillendiği ve nasıl değiştiği sorusunu yanıtlamaktır bu ödev. Süreçlere odaklanan basit işlevsel pratiklere yahut yapısalcı evrensel-bilişsel kategorilere dayandırılarak “açıklanamaz” hale getirilen şey işte budur.

arasındaki bağı kaybettiler. Bu gelişmenin yapısı, gene fizikçilerin ve filozofların meseleyi yanlış kavramaları yüzünden, yapıdan yoksun bir ‘tarih’ anlayışına kurban gitti. Yapısı bulunmayan, salt ‘geçmişe ilişkin’ bir gelişme olarak değersizleştirildi bu süreç. Sosyologlar da ‘zamana’ gereken ilgiyi göstermeyince, ‘zaman’ bir bilmece, bir muamla olma özelliğini korudu” (Elias, 2000: 140).

Oysaki sırf zamanın normatif tesiri ya da -modern  ağ- da örneğin- giderek sosyal bir yükümlülüğe dönüşmesi bile, bu “kolektif ihtarın” kültürel bir zırhı olduğunu, bu yüzden de kaynağının tüm algılama ve eyleyiş hallerinin birimlerini oluşturan bütünlükte aranması gerektiğini işaret eder. Mama-fih farklı kültürlerde evrendoğuma, yani “başlangıcın yahut yaratılışın zamanına” ilişkin mitler bir taraftan da “zamanın yaratılışına” dair kozmolojik anlamlandırmaları (Eliade, 2017: 174-211) işaret ederken, zamanın bir kültür için ne olduğu sorusunun yanıtının yalnızca o kültürün evrenden ne anladığına göre değişebileceğini de işaret eder. H lusa böylelikle şu iddia belirginlik kazanmış olur ki:

Yıldızların, doğanın, insanın ve dahi tanrıların nasıl tanım-landığı, nasıl görüldüğü, yani siyasalın örgütlenmesinde olduğu kadar mobilya tamiratında da geçerli olan, belirli bir kültürün  yeleri için pişirirken, tedavi ederken, ibadet ederken ve dahi cinayet işlerken aynı olan kozmolojik çevrimdir zamanın beşiği...

 lkel diye adlandırılan halklara ilişkin o “tartışmalı” tarih yazımında bu kozmolojik çevrime ilişkin bulgular mevcuttur:

Örneğin Sahlins (1998: 129; 2014: 47) Kaptan Cook’un mahvına⁴ sebep olan şeyin, Polinezya’nın “mitsel zaman döngüsüyle” ilintili bir “rastlantılar dizisi” olduğu iddiasında hayli ısrarcıdır. Meseleyi Polinezya döngüsünün özgün zamansallı-

4 Hawa i Adası’na ilk ziyaretinde ritüel bir kesişme nedeniyle -ki Sahlins onun adaya çıkma biçiminin dahi yerel ritüel kalıplara uygun olduğunu söyler- Tanrı Lono’nun temsili olarak baş tacı edilen Kaptan Cook, kendisi pek farkında olmasa da Maorilerin ritüel takvimine uygun bir sırayı takip etmişti. “Mahikiki” olarak adlandırılan bu ritüel dönemin sonu yaklaştığında ise “tam da şefler adayı ne zaman terk edeceğini öğrenmek için sabırsızlanırken” uygun bir zamanlamayla adadan ayrılmıştı. Üstelik giderken “bir yıl sonra geri döneceğine”, yani Polinezya kozmolojisinde tam da Lono’nun bir sonraki geçişine tekabül edecek şekilde  lker yıldız kümesinin gökte belirlediği vakitte geri döneceğine de söz vermişti Cook. Fakat gemisinin baş direği kırıldığı için kısa bir süre sonra onarım amacıyla adaya geri dönmek zorunda kaldığında -Hawa i ritüel döngüsünün dışına çıkarak- bu sefer bir tanrı öldürme pratiğine kurban gitmişti (Sahlins, 1998; 2014).

ğına koşut masaya yatıran Sahlins'in (1998: 113) ilk başvurusu bu nedenle Hawaii'nin "yaratılış türküsü" (*Kumulipo*) olmuştur. Bu mihenkte Cook'un ölümü ile "kozmosun yaşamı" arasındaki, evrenin öyküsü ile tanrı-kralın öyküsü arasındaki irtibat, aslında tek hadisenin "öyküsü anlatılan kozmos" olduğunu gözler önüne serer.

Daha şöhretli bir örnek Evans-Pritchard'ın (1940: 51-139) *Nuer* çalışmasında yer alır. Nuer kabileleri için toplumsal dönemleri ifade eden "yapısal zaman" ile pratik üzerinde daha çok bağlayıcı görünen "pastoral zamanın" Nuer kültüründeki uyumunu⁵ açıklarken Evans-Pritchard (1940: 108) da yine yaratılışa ilişkin mitolojiyle mayalanan kozmolojik kabulleri işaret etmektedir:

"Tarihsel zamanın sınırlarının ötesinde tarihsel bir gerçekliğin belirli bir parçasının koca bir mit bütünüyle ilişki içerisinde olması gereken bir geleneksel seviyeye ulaşıyoruz. Burada söylediğimiz referans noktaları yapısal olanlardır. Bir yandan bu seviye tarihe entegre olur, diğer yandan da mite. Buradaki zaman perspektifi bizim tarih yaratma tekniklerimizdeki gibi gerçek uzaklıkların bir etkisi değil soylar arası ilişkilerin bir yansımasıdır, bu sayede kaydedilen geleneksel olaylar onları ilgilendiren soyların yükselme noktalarında birleştiği noktaya yerleştirilmek zorundadır. Olaylar yapıda bir yere sahiptir ancak anladığımız kadıyla tarihsel zamanda kesin bir yere sahip değildirler. Geleneğin ötesinde daima aynı zaman perspektifi olarak nitelenen saf mitin ufuk çizgisi yatmaktadır. Mitolojik bir olay diğerini takip etmez, çünkü mitler belirli katmanların ortak ilişkilerini değil sosyal öneme sahip gelenekleri açıklarlar ve bu yüzden yapısal olarak gruplandırılmamışlardır" (Evans-Pritchard, 1940: 108).

5 Soya dayalı toplumsal örgütlenmenin varlığını koruduğu Nuer kabileleri arasında "düzenli anarşi" olarak anılan bir siyasal ilişkiler sarmalı mevcuttu ve toplumsal dönemler mitolojik olarak ifadesini bulan ortak atalara uzaklığa göre tayin edilirdi. Yani sıra mekânsal yer değiştirmeler ile sosyal ilişkiler temelinde pratiği bağlar görünen yıllık döngünün referans noktalarının seçilmesi de "insan aktiviteleri için önemli olan doğal değişikliklerle" uyumluydu. Buna göre zaman ölçülebilen, harcanabilen bir şey değildi (Evans-Pritchard, 1940: 51-139).

Bu “negatif fotoğraflarda” görünen ve modern zaman deneyimi için de bağlayıcı olan Şey; zamana ilişkin kabullerin muhakkak ki bir kozmolojiye, yani verili bir kültür tarafından önerilen bir evren algısına referansla kurulduğudur. Nitekim modern zaman deneyiminin “soy kütüğüne” kabaca göz atıldığında da bu kozmolojik referanslar fark edilebilir:

Antik Yunan’da  rneğin, Platon (*Timaios*, 37d-39d) zamanı “sonsuzluğun taklidi” olarak, “ lmez  z n  rneği” olarak tanımlarken evrenin yaratılıŐından bahsetmişti. “Gök doğmadan önce” demişti “günler, aylar, yıllar yoktu”. Bunlar sadece “zaman parçalarından” ibaretti. Bizim geçmiş ve gelecek dediğimiz Şeyler ise zamanın yaratılmış formlarıydı. Çünkü “yıldızların” d nę s  zamanı sayılabilir kılıyordu. Aristo (*Fizik*, 218a-224a) ise zamanı hareketle kaim olarak düŐünmüŐtü. Hareketin ve dahi hareketsizliğin  l s y d  zaman. Hızlanıp yavaşlamazdı. “An” yahut “Şimdi” de zamansal hesapların yapıldığı matematiksel noktaydı. “Nasıl  ember kendi içinde içbükey ve dıŐb keyse” demişti, “zaman da hep başta ve sonunda, bu yüzden de hep deęiŐik görünüyor, çünkü ‘an’ aynı Şeyin sonu ve başlangıcı değil”. Demek ki zaman bitmeyecekti, çünkü hep “başlangıç” içindeydi. Ancak “an” zamana ilişkin tahlili mümkün kıldığından, belki bu anları sayan “ruh” ile bir alakası olabilirdi zamanın bir de.

Modern kültürünün geliŐiminde tesiri azımsanamayacak olan bu iki filozofun düŐünceleri arasındaki farklar felsefi tartışmalar derinleŐtikçe artar elbette. Ancak yine de, tüm farklılıklarına rağmen Platon ile Aristo’nun görüŐlerinde ortak olan Şeyin; sürekliliği, kozmolojik tekab lleri ve evrensel homojenliği bağlamında (sayılabilirlik ve akış) Antik  ağda yeŐermeye başlamış bir “mutlak zaman” fikri olduğu söylenebilir (Rau, 1953: 515-518). Bu yüzden “Batı insanının zamana hâkim olma konusundaki yetersizliğinin temelinde, zamanı ölçülen

ve uçup giden anların sonsuz bir sürekliliği olarak gören bu Antik Yunan anlayışı bulunur” diye yazmıştı Agamben (2010: 108). Yunan filozoflarının zamanı fiziksel çerçevede tanımlaya yatkın oluşunun, zamanın “nesnel” ve “doğal” bir şey gibi görünmesine yol açmış olduğunu ifade etmişti.

Kilise babaları bu Antik fikirleri tırpanlarken kozmolojik kerteyi Hristiyanlığa içkin kılma eğilimindeydiler. Haliyle zamanın ortaya çıkışını Tanrı kelamına bağlamıştır Augustinus (*İtiraflar*, 13-20). Fakat şimdiki zamanın pek de uzun olamayacağı konusunda Aristo ile hemfikirdir. Bu yüzden andaki deneyimin dışındaki zamanları, yani geçmişi ve geleceği “şimdi” ile teması bağlamında düşünürken bir şekilde zamanın subjektif yönünü öne çeken bir kavrayışa varır. “Ey insan aklı” diye yazar, “süreyi algılama ve ölçme olanağı sana verilmiştir”. Ona göre insan zamanı ölçmeye yetilidir. Aslında Augustinus zamanın özniteliklerini sorgularken “mutlak zaman” nosyonunu aşmaya oldukça yaklaşmış, en azından *İtiraflar*’daki o sık alıntılanan cümlelerinde⁶ görüldüğü gibi- zamanın ne olduğuna dair keskin bir tanımdan kaçınarak “fiziksel nesnellığe” ilişkin tartışmaya dâhil olmamıştır.

Buna karşın on dört yüzyıl sonra Kant (1993: 56-65) zamanı “iç sezginin bir formu” olarak tanımlamaktan geri durmaz. Ona göre, deneyimle ilişkisiz (*a priori*) olarak duyuusal tasarımlara tutarlılık kazandıran, şeylerin eşzamanlı yahut ardışık olarak düşünülebilmesini sağlayan, şeylerde kendiliğinden bulunmaksızın, şeylere dair tecrübemizi (uzay ile birlikte) mümkün kılan bir “aşkınsal idealliktir” zaman. Bu nedenle ampirik bir gerçekliktir de. Çünkü bir kavram yahut kabaca bir illüzyon değil, nesneyle tanışıklıkta cereyan eden koşuldur. Bu doğrultuda “görgül bir olgusalığa” sahiptir. İşte tüm özne-

⁶ “Zaman ne? Eğer hiç kimse benden bunu sormasa biliyorum; ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum”.

lerde ortak olan bir tecrübe açısı olarak zaman (ve uzay) “sezginin formu” olduğu kadar bir “formel sezgi” haline de gelmektedir böylelikle. Yani zaman (ve uzay) aslında kendilerinde şeylerde bulunmadığı halde nesnel karakteristiklere sahip gibi görünmekte ve bu sayede hem sübjektif hem de evrensel olma özelliklerini aynı anda ta ıtmaktadır.

Kimi felsefe erbabı buna karşı çıkabilir belki, lakin zamanın bu kavranı ında “yalıtık-Kartezyen  zne” eninde sonunda kayırılmı  gibidir. En azından -bu kavrayı a karşı deyim yerindeyse savaş ilan eden- Elias’ın (2000: 61) içine sindiremediği şeylerin ba ını çeken budur. Aslında *Varlık ve Zaman*’ın girizg hında Kant’a yönelttiği ontolojik ve fenomenolojik ele tirderi⁷ göz önüne alarak Heidegger’i (2008: 10-32) de ortak edebiliriz bu iddiaya. Fakat Elias’ın derdi felsefi değil sosyolojiktir. O insanın ontolojisini de kolektif deneyiminden bağı ık d   nmez. İnsan insanlık tarihinden müstakil değildir! Elias (2000: 90) Aydınlanma döneminde hâkim kılınan modern zaman kavrayı ını kültürel bir tahkiye olarak görür ve Kant’ı “kendi yaşadığı dönemin fiziğinin ve tekniğinin geli mi lik basamağında tanımladığı zaman kavramını aceleci bir şekilde evrenselle tirmekle” itham eder. Ne var ki modern tahayyül aynı aceleciliği stratejik olarak göstererek bu evrenselliği bir “tanrı valisi” yahut bir çeşit “yerinden edilmiş ilahilik” (Eagleton, 2014: 58; 69) olarak bağrına basmı  ve evrenin her köşesinde aynı olan mekanik varsayımlara dayalı bir “kozmos” kavrayı ının paradigmatik sınırlarını çoktan çizmiştir (Mollaer, 2015:

7 “Kant,  ze ilişkin bütün ilericiler bakımından Descartes’in pozisyonunu dogmatik biçimde devralmakla yetinmiştir. Dolayısıyla Kant’ın zaman  z mlemesi (zaman fenomenini özneye geri taşıdığı halde), geleneksel alelade zaman anlayışını cihet almayı sürdürmektedir. Sonuç olarak Kant, “transendental zaman belirlenimi” fenomenini kendi öz yapısı ve işlevi içinde çalışabilmek imk nından yoksun kalmıştır. Geleneğin bu ikili etkisi yüzünden, zaman ile ‘ben düşünüyorum’ arasındaki asıl rabıta tamamıyla karanlıkta kalmakta ve bir mesele haline bile getirilememektedir” (Heidegger, 2008: 25).

41-48). Haliyle Kant'ın "kozmosu" dönüp dolaşıp Newton'un "kozmosuyla" ittifakını korumuş (Hızır, 1965: 281) ve modern insanın neredeyse yüreğine işlemiş olan "mutlak zaman" fetişini büyötmeye devam etmiştir.

Fakat sonraları fizik bilimciler arasında bu "mutlak zaman" kabulunun Albert Einstein tarafından canına okunduğı söyle-negilir. Nitekim zamana evrensel bir varoluş atfeden Newton ilkeleri müstakil ve nesnel bir oluş olarak zaman fikriyatını bilimsel bir hüküm diye dayatırdı. Buna karşın Einstein (1976) görelilik kuramında zamanın kütle çekiminden etkilendiğini öne sürmüş ve evrenin her köşesinde aynı olan bir zaman fikrini de reddetmiştir.

İşte bu noktada zaman-kozmoloji ilişkisine bir kere daha rastlarız, ancak daha önemlisi; bu kozmolojinin hem bilişsel kategorilere etki ederek pratik nedenlerle kolayca terk edilemeyecek mahiyetiyle yapısal, hem de bu bilişsel kategorileri referans alan öznelere tarafından değıştirilebilecek mahiyetiyle tarihsel olduğunu görebiliriz. Öyleyse kültür bu kozmolojik desenlerin dönüşümüne ilişkin görelilikten öteye varan bir yanıt da verebilir mi? Kültürün "değıştikçe aynı kalan, aynı kaldıkça değışen" yapısal-tarihsel dönüşümü, bu kozmolojik çevrime dair yorumların düzenleyicisi olabilir mi?

Einstein'ın hikâyesinde böylesi bir örnek görölebilir belki, çünkü bu hikâye tuhaf bir şekilde bahis konusu kozmolojik yenilenmenin emarelerini taşır:

Anımsanacağı üzere Einstein'ın reddiyesi sadece "mutlak zaman" nosyonuna karşı değildi, o uzay-zaman hakkında o güne kadarki modern kabullere de müdahale etmişti. Daha da önemlisi evrenin genişlemekte olduğı teziyle modern kozmolojiye, yani modern insanın evrenden ne anlaması gerektiğine dair bir öneride bulunmuştu. Ancak Einstein'ın kendisi bile evrenin genişlemekte olduğuna dair fikrini benimsemek-

te zorluk çekmişti, bu yüzden denklemlerine (daha sonra en büyük hatası olduğunu itiraf ettiği) “kozmozolojik sabit” denilen uydurma bir sayı eklemişti (Hawking & Mlodinow, 2005: 46). Böylelikle evrenin durağan olduğuna yönelik yerleşik kabul ile  elişmeyecekti. Ne var ki bazı tabular yıkıldıķça, bilimsel olarak ifade edilen o kültürel bariyerler ortadan kalktıķça⁸ önerdiği dinamik kozmozoloji kabul görmeye, müşterek tasavvurda yer edinmeye başladı. Üstelik Einstein bu devrimci etkiyi tam da mevcut bilişsel kategoriler, yani “anlamlılığın uzlaşılmış olanakları” d hiliinde, Newton mekaniği ile “aynı nesne ve kavramları kullanarak” gerçekleştirdi (Kuhn, 2000: 167).

Hal böyle iken, bugün hâkim kılınan zaman anlatısının burada neden yapısal-tarihsel mahiyetiyle “kültürel bir mefhum” olarak kavranmakta olduğu a ıklıķa kavuşmuş olsa gerek. Einstein  rneğinde her yönüyle toplumsal varlığın toplumsal bilinci belirlediğine milyonuncu kere tanıklık ederiz.

Ancak Einstein’ın çığır açıcı dehası bile bizim esas sorunumuzu aslında çözmez. Her ne kadar kendi hik yesiyle kolektif zaman tasavvurunun yapısal-tarihsel dönüşümüne modern dünyadan bir örnek teşkil etmekte ise de Einstein’ın   z mlmeleri zamanın sosyolojik tespitine hizmet etmez. Çünkü o bile “mutlak zamana” karşı savını fiziğin ötesine eriştirmemiş, Elias’ın (2000: 67) tabiriyle “müdahalesini gerektiği kadar derinleştirmemiş” ve hatta “nesne özelliği taşıyan zaman söylemine kendi kavlince bir destek vermeden edememişti”. Bu sayede “mutlak zamanın” fiziksel savunuları ağır bir hasar görüp yarıştan çekilmişse de fizik bilimlerin egemenliğine binaen başat kılınmış “fiziksel zaman” imtiyazlarını koruyarak “doğal” addedilen kristalleşmiş pozisyonunu sürdürdü.

8 “ mler, sonuçta varlıklar ve şeylerle çelişik nitelikteki karşılaşmalarında, tam da onları yaratmış özgün yeti aracılığıyla yeniden düzenlenmeye yatkındırlar [...] ‘tabu’ kavramının kendisi bile tabu değildir” (Sahlins, 1998: 14).

İşte sosyolojik tahlil bir türlü bu fizik bilimsel dayatmadan azade kılamadı kendini. Mahallenin en esaslı bitirimiyle arayı bozmamaya çalışan yeni yetme gibi, fiziksel kabulleri sorgulamaya cesaret edemedi. Fizikte ispatlandığı söylenegelen “zamanı” verili olarak kabul etme eğiliminde oldu hep. Bu nedendir ki Elias’ın (2000: 119-122) “ontolojik bölünmüşlük” dediği şey ortaya çıktı ve “doğa-toplum karşıtlığına” dayanarak -“doğadaki zaman” ile “toplumdaki zaman” birbirinden müstakil var olan iki ayrı şeymiş gibi- “doğal zaman” ile “fiziksel zaman” kavramsal kutupluluğu mubah kılındı.

Gerçi Sorokin ve Merton (1937) “sosyal zaman” kavramını tartışırken bu ve benzeri ayrımların “temelde disiplinler arası ayrımlar” olduğunu söyleyerek esaslı bir sosyolojik kıyama teşebbüs etmişlerdi, lakin onlar da “süreçlerin” cazibesine kapılarak birbirini referans veren sosyal fenomenlerin (“II. Dünya Savaşı’ndan sonra” yahut “tanışmamızın ardından” gibi) oluşturduğu gündelik pratiği esas almışlardı. Astronomik referanslarla niceliksel olarak eşitlenen periyodların sosyal anlamda niteliksel olarak eşit olmayan periyodlar olmasına binaen tüm referansların sınırlarının aslında sosyal olarak çizildiğini işaret etmişlerdi. Ancak bu kıymetli çaba da dönüp dolaşıp bir “zaman tasnifi” argümanına tutunmakta idi, tam da bu yüzden kozmolojik çevrime ve dolayısıyla yapısal-tarihsel bağlama ilgisiz kalmıştı. Mamafih “sosyal zamanın” rütbesini yükseltmeye çalışmış, ama farkında olmadan “zamanın doğal akışını” da kabul etmişlerdi. Yine de en kallavi hissesi “Esperanto zaman” kavrayışıydı bu kıyamın. Gündeliğin “ritminin”, sosyal aktivitelerin ahenginin “ortak dili” olarak, astronomik referanslı zamanın da hakiki meselesi sosyo-kültürel organizasyonun ta kendisiydi. Bu yüzden “sosyal zamanı” ona eş biçimli bir ikame, halef değilse de bir muavin olarak sundular (Sorokin&Merton, 1937: 628).

Süreçlerin zaman üzerindeki tasarrufundan dem vuran böylesi çabaların, “fiziksel zamanın” egemenliğini (ve dolayısıyla siyasal bağlamda da bir “bağımsız değişken” olarak gösterilmesine ilişkin alışkanlıkları) kaldırıp rafa koyan muteber bir sosyolojik zaman tespiti argümanına erişebildiği söylenemez. Sosyal pratiklerin gündelikte ortaya çıkan “tempo-sunun” yahut “ritminin”, hatta bunların manipüle edilmesi yoluyla (Bourdieu, 1995: 7-10) ortaya çıkan yeni sosyal fenomenlerin dahi zamana dair kolektif algının oluşum ve değişim dinamiklerinin göstergesi olduğu iddia edilemez. Bunlar olsa olsa “stratejik” bir “zamanlamanın” göstergesi olabilir.⁹ Keza kristalleşmiş “fiziksel zaman” tüm bunlarda halen aşılmış değildir. Sosyolojik olarak zamanın sadece adlandırılışına değil, tarihsel olarak yapılaşmasına da bakılması, buna da yanıt verilmesi gerekir.

O halde zamanı varlığın karanlığına sürükleyip orada sorguya çeken Heidegger’in (2008: 436-445) “dünya zamanı” kavramsallaştırması bir nebze olsun yolumuzu açabilir belki. Zira kendisi “kamusallaştırılıp yayınlanan” -böylelikle sosyal m ştereğe de imkân tanıyan- “dünya zamanını” tematik olarak insanın zamansallığıyla ilintisi ekseninde kavramıştı. Tüm o kaba ayrımları ortadan kaldıran “asli rabıta” olarak “zamansallığı” işaret ederken, “eğer zamansallığın husule getirilmesine dünya zamanı aitse, o zaman o, ne ‘ znellik i’ biçimde ortadan kaldırılabilir, ne de kötü bir ‘nesnelleştirmeyle’ şeyleştirilebilir” diye yazmıştı. Bu minvalde “zaman-sız *cogito*’nun yerine konulan zamansallaşan *Dasein*” (Turan,

9 Bourdieu (1995: 7) böylesi durumlarda zamanın “içerisinde oyuna girdiği ilişkilerin yapısının durumundan etkinliğini türettiğini” ifade eder. Fakat onun “mutlak zaman” mevhumuna karşı burada yürütülen polemik n tarafı olduğu söylenemez, zira bu ilişkilerin “yapı modelinin zamanı hesaba katmaksızın inşa edilmediğini” de şerh düşer. Aslında Bourdieu (1995: 9) daha çok toplumsal pratiğe yönelik nesnelci ilginin “zamansızlaştırma” ve “şeyleştirme” sorunlarına dikkat çeker.

2003: 203) olmakta ve zamansallığın kendisi “otantik-köken-sel zaman” olarak ölçülebilir zamanların (doğal zaman hesabının da) türetildiği esas zemini oluşturmaktaydı. Nitekim bu zemin de Dasein’ın sonluluğu nedeniyle, ölüme yönelik varlığı nedeniyle, onun “zamansallığının zamanlaşması” olarak -kendisinden türetilen soyutlamaların sonsuz olabilmesine rağmen- sonluydu.

Ardından Ricoeur (2012: 385-411) tam da burada gördüğü esrarın peşine düşüp zamansallık olarak “yitimin” garantisinde bulunan bu “sonluluğun” aslında “tarihsel olanağın” da anahtarı olabileceğini sezdi. Hatta tarihsellik tam da bu yitimin esaretini “anlatısal” olarak tazmin eden şeydi. Bu yüzden “eylemin anlambilimine özgü düzeylerini”, kolektif olanı, “hafızayı”, “yinelemeyi”, dahası “anlatıyı” bu hesaba katarak toplumsal vurguyu şiddetlendirme ihtiyacı hissetti. Varoluşun yalnızca “ölümlü zamanını” açımlayan o “kısa yolun” alternatifi; sonluluğun, yitimin, ölümün karşısında “ölebilme” olarak, “dilın dünyası ile dolayımlanan toplumsal zaman”, yani bu sefer varoluşun olanaklılığının açımlanmasıydı (Turan, 2003: 206).

İşte oldukça yol kat etmiş olan bu son düşünsel izlekte “doğa zamanı” yahut “fiziksel zaman” sorunsalı en azından fenomenal düzlemde aşılmış görünüyordu, lakin bu sefer de müşterek kozmolojik desenler ile deneyimlenen zaman arasındaki bağıın ne olduğuna, dahası bu bağıın nasıl dönüşüm gösterebildiğine dair ikna edici bir argüman halen ortaya konulmamıştı. Kolektif anlamların yapılandırılmış uğrakları zayıflamış, öznel olan toplumsal olana, süreç yapıya hâkim kılınmıştı.¹⁰ Yahut Turan’ın (2003: 206) deyişiyile “kozmiik zaman evcilleştirmenin dışında bırakılmış, gerçekliğin haritasının bu parçası saklı kalmıştı”.

10 Ölümünden on yıl önceki bir söyleşide Ricoeur (2017: 215) bu “aksaklıktan” kendisi de bahseder.

Yine de Ricoeur n (2012: 407) “mezarlıkta bulduğu o not defteri” bizim işimize yarayabilir. Sonluluğun kolektif bünyesinde aşılmasıyla zamansal varoluşun aımlandığı fikri sosyolojik olarak anlamlıdır. Hülasa “toplumlar ölümden değil, en çok sel felaketlerinden korkarlar” diye yazmıştı Baker (2014: 149), “akışın kodlanamadığı” hallerde ortaya çıkan “tufandan” korkarlar. “Bu yüzden her türlü kodlanmamış akışı kodlamak zorunda hissederler kendilerini”. Öyleyse zamanın sosyolojik tespitinin tam da bu noktaya, toplumsal varlığın kendi kozmolojik konumunu ve sürekliliğini kavrayışına odaklanması gerektiği anlaşılabilir. Zamanın sosyo-politik seyri kültürel düzlemde tahkim edilir ve asla p r fiziksel tespitlere ya da sırf bilişsel kategorilere yahut da basit gündelik pratiklere dayandırılmaz. Kozmolojik çevrime dair anlamlandırmaların ve süreklilik kavrayışının nasıl değişip dönüştüğünü tespit etmek gerekir. Ancak bu şekilde zaman kültürel mahiyetiyle değerlendirilebilir.

Nitekim buradaki analizde de bugün hâkim kılınan zaman anlatısı ile zorlayıcı iktidar arasındaki ilişki başlı başına “kültürel bir ilişki” olarak düşünülecek, egemenliğin zaman stratejileri bir “kültür sorunsalı” olarak tartışılacaktır. Bu sayede bahis konusu zaman anlatısına mukabil ortaya çıkan formlara yaslanan zorlayıcı iktidar tarafından (1) mülk edinilen geçmiş, (2) vaat edilen gelecek ve (3) gasp edilen şimdi, siyasal tekab llerleriyle yapısal-tarihsel analizin konusu olabilir.

Egemenliğin Zamanı

Özgürlüğün can düşmanları ilk söylenen şarkılardan beri tutkundur zamana. Kolektif varlığın unsurlarını hizaya sokan, sosyal edimlerin ve ortak hareketlerin ahengini kuran, toplumsallığın neredeyse zaruri m ştereğini işaret eden nabız zaman olduğundan, onun üzerindeki en ufak tasarruflar

dahi kayda değer imtiyazların güvencesidir çünkü. Bundandır ki egemen, zamanın politik tesirini keşfettiği günden bu yana, gündelik pratiklerin senkronizasyonunu ve dahi ortak hareketlerin periyotlarını tayin eden çerçeveyi kendi “ayırıcı sığasına” taşımaya çalışmış, zamanın temsilciliğine, karar vericiliğine soyunmuştur.¹¹ Zamanı koordine etme yetkisinin sağladığı “otoriteden”, zamana ilişkin söylemi belirleme tekeline ele alan “zorlayıcı iktidara” doğru derinleşen bu sosyo-politik işgüzarlık -her ne kadar toplumsal müşteregi ve geleneği referans almaya devam ederek gelişim gösterse de- “kendiliğindenliğin” zamanına, yani “derenin bildiği gibi akmasına” pek mahal vermez. İşte bundan takvimler hep devrimlerle değişmiş, aylara-günlere-dönemlere tiranların adları verilmiş, ne zaman çalışılacağı, ne zaman dinlenileceği, tohumların ne zaman ekileceği -nihayet vergilerin ne zaman ödeneceğine gelene kadar- eninde sonunda egemen tarafından belirlenmiştir.

Burjuva iktidar, zaman belirleme tekeline ve zamanın denetimine talip olmaya devam eder elbette ki: Emek-zaman-ücret düzenlemesinden yaz saati-kış saati uygulamalarına kadar müşterek soyutlama onun tasarrufuna açık bırakılır, “zaman kaybetmeksizin” varılması gereken erekler aslında onun erekleridir, dahası miras hukuku, kira rantları, aidat tasarrufları, günlük repo, hukuki zaman aşımı ve nicesi yaşamın örgütlenmesini sararken, zamanın kendisi burjuva toplumsal tasarımının şeyleşmesi işine koşulmuş durumdadır. Üstelik modern çağın kapitalist devletler sisteminin küresel zaman hesabında bilimsel argümanların yardımıyla burjuvanın zamansal tedirginliği evrensellik iddiasına da kavuşur. Sezyum atomunun 9 192 631 770 devrinin eşdege-

11 Elias (2000: 79) zaman belirleme yetkesinin “rahiplerden krallara”, daha doğrusu dinden devlet tekeline doğru bir kayma göstererek “merkezileştigini” belirtir.

ri olan bir saniyeden, dünyanın güneş yörüngesindeki her turunun eşdeğeri olan bir yıla kadar kozmosun hareketini gösteren p r “nesnel” referanslara sahip “fiziksel zamanın” hikmetiyle, bugün bu tek “nicel kültür” (Zerzan, 2004: 86) kendisini tüm yerel kültürlere dayatmayı başarmış (Chesneaux, 2015: 230) ve zamanın siyasal potansiyeli -tam da böyle “siyasal olmayan” olarak işaretilendiğinden- kamufle olmuştur. Bu yüzdedir ki müşterek ereklein bağımsız değişkeni gibi, mümkün olan en objektif referans kaynağı gibi, en makbul gerekçe gibi görünür zaman. “Akıp gittiği” söylenegelen zamanın toplum üzerindeki bağlayıcılığı devletin toplum üzerinde uyguladığı erkin uzantısına, sömürücülerin çaldığı minarelerin kılıfına dönüşür. Modern kültürün ahırında beslenip burjuva egemenliğe armağan edilen en yağız aygırlardan biri de, bu “nicel gerçeklik” ve zamanın tersinmez olduğuna dair bu kesinleşmiş bilimsel kanaattir.

Ancak çok daha önemlisi, zaman belirleme ve zaman yönetiminden öte, burada üzerinde daha fazla durulacak olan şeydir: Egemenliğin siyasal kültürünün zamanın “tersinmez” sürekliliği içinde terkip edilişidir. Açıkçası; zorlayıcı iktidarın ortaya çıkışına belki de koşut olarak geçmiş-şimdi-gelecek aksiyomunda yapılanan bir zaman anlatısı vardır ve bu da egemenliğin kurulma-kurumsallaşma dönemlerinde olduğu kadar, bugün yeniden üretiminde de azımsanmayacak bir paya sahiptir.

Bunu açıklayabilmek için yine o “negatif fotoğraflara” dönmek ve ilkel diye adlandırılan dünyanın sınıfsız-devletsiz yaşam sanatına bir göz atmak gerekir. Zira literatürde yaygınlıkla “ilkel döngüsel zaman” ile modern “ izgisel zaman” arasında kurulan karşıtlık -“zorlayıcı iktidar” hesaba katılarak- bir kalıtsallık nirengisinde değerlendirilirse bu giz açığa çıkar.

Örneğin Zerzan (2004: 43-64) çizgisel zamanı tam da “tahakkümün tını” olarak tanımlamıştı. “Kendinden menkul zaman anlayışının sosyal yaşamın ilk yalanı” ve dahi “şeyleşmenin” ilk koşulu olduğunu iddia etmişti.¹² (Hatta bu zaman kavrayışından tarihe, oradan ilerlemeye, oradan da “gelecek putperestliğine” açılan yolun siyasal sonuçlarına odaklanması, onu zamanın ve tarihin tasfiyesi çabasına kadar sürüklemişti). Aslında Zerzan’ın (2004: 44) temel sorunu, döngüsel zamanın tüm kozmolojik anlamlandırmalarıyla önerdiği “yeniden başlangıç” fikrinin çizgisel zaman olarak ifade edilen deneyimde tamamen ortadan kaldırıldığını düşünmesiydi. Yeniden başlangıç, ilkel diye adlandırılan toplumun “kültürel süreklilik arayışına” verdiği eşitlikçi yanıtı tekabül ediyordu. Sonluluğun, yitimin tazmini kökene yakınlaşmakla mümkün görülüyor, ritüelistik tekrarlar sağlanıyordu. Toplum kendi otantik dokusunu koruyarak¹³ ve eşitliği tehdit edebilecek etkenlerden arınarak kendi varlığını sürdürüyordu. Mamafih ilkel diye adlandırılan toplumun yalnızca “devletsiz toplum” değil, aynı zamanda “devlete karşı toplum” olarak varlığını sürdürdüğüne yönelik o meşhur tespit de (Clastress, 1991; 1992) bu toplumlarda sürekliliğin eşitlikle kaim görüldüğü savını güçlendirir.

12 “Açıktır ki, zamansal mesafe davetsiz bir misafir gibi insan aklına girmeden önce, özne ile nesne arasında tamamen farklı bir ilişki vardı. Algı dediğimiz şeyin, doğanın dışlanması ve tahakküm altına alınmasına yol açan uzaklaşmayı yaratan günümüzdeki tek boyutlu eylemle herhangi bir benzerliği yoktu” (Zerzan, 2004: 45).

13 Lévi-Strauss’un (2010: 304) “soğuk toplumlar” ile “sıcak toplumlar” arasında yapmış olduğu ayırım da bir ölçüde bu savı destekler: Ona göre “soğuk toplumlar” kategorisinde yer alan “yazısız/tarihsiz/ilkel diye adlandırılan” bu toplumlar “yaratıkları kurumlar aracılığıyla, tarihsel etkenlerin kendi dengeleri ve süreklilikleri üzerinde gösterebileceği etkileri sifıra indirmeye çabalarlar”. Burada savunduğumuz yapısal-tarihsel sava göre; bu argüman kısmen kabul edilmekle birlikte, elbette ki bu “direnc” tarihsel dönüşümün “soğuk toplumlar” için imkansız olduğu anlamına da gelmez.

Tüm bunlarla beraber, Zerzan'ın (2004: 43-64) da bir örneğini ortaya koyduğu üzere, iki farklı zaman duygusu arasında kurulan bu karşıtlığın ötesini sorgulayan Eliade (2009: 373-389)  izgisel zamanın h kimiyyetinin asla ‐yeniden başlangıç‐ iddiasını ortadan kaldırmadığı fikrindedir. Zaman mefhumunu Durkheimci ‐kutsal-profan‐ ayrımı ekseninde değerlendirirken ‐başlangıcın tekrarı‐ ilkesinin tüm düzlemlerdeki ‐hiyerofanik‐ [kutsalın tezahürü olan] tekabüllerine ilişkin çok sayıda örnek de sunar. Ona göre ‐zamanın mutlak olarak yenilenmesi umudu‐ nedeniyle, insanlık ‐dereleri tersine akıtamayışını‐ kozmik döngüyü kutsallaştırarak, ardışık zamanı sonsuzluk özlemiyle örterek, kutsal zamanda yaşayarak aşmaktaydı. ‐Geleneksel toplumlarda Zaman'ı devrevi olarak ilga etmek, geçmişi silmek ve bir bakıma kozmogoniye yeniden g ncelleştiren bir ayinler dizisi aracılığıyla Zaman'ı yeniden canlandırmak üzere bilinçli ve iradi bir çaba sarf edilmekteydi‐ (Eliade, 1992: 44). Bu çaba ritüelistik tazminde, arketiplerin tekrarında ve bilakis erginleme ritüellerinde görülüyordu. Fakat Eliade (2015: 257-262) bunun yanı sıra modern insanda da erginleyici yenilenmeye yönelik bir nostalji olduğunu iddia ederek, ‐yeniden başlangıcın‐ çizgisel zamanda ortadan kalkmadığı fikrini bu iddiaya dayandırdı ve beşeri varoluşun ‐ölümde anlam bulmaya, ölümü daha yüksek bir varlık tarzına geçiş riti olarak kabul etmeye yönelik‐ hususi bir boyutunu oluşturduğunu düşündü.

Ancak, Riceur'un (2017: 51) tabiriyle ‐şamanlığı kendini egemen paradigma olarak kabul ettiren, ayrıcalıklı bir yapı haline getiren‐ bu fikrin de tarihselleşmesi, sonsuzluk ile sürekliliği aynı anda tanıyabilmesi gerekiydi. Bu yüzden Ricouer'e (2005: 120) göre bellek ve yinelemenin yanı sıra anlatısal kompozisyonun pratiğin kavranışına yerleşmesi de göz önüne alınmalıydı.

Bu minvalde Ricoeur'ün -niyeti bu olmasa da- yapının pratiğinden pratiğin yapısına bir yol açtığı söylenebilir: Zira zamansallık eylemin anlambilimine özgü bir düzeyde kavrandığı boyutta insan eyleminin anlamsal yapısı, sembolik mahiyeti ve zamansallığı birbirinden koparılmadan anlaşılabilirdi. Gelgelelim antropolojiden de feyz alan Ricoeur (2005: 121-127), Heidegeryen “zaman-içindelik” kavranışının kültürel bağlamının da farkındaydı. Bu nedenle “kaygı” kavramının ontolojik karşılığını toplumsal boyutuyla düşünerek, “kaygının” dil ile dolayımına, daha önemlisi dünya zamanında “kaygının betimlenmesini” sağlayan anlamlar deposuna vurgu yaptı:

“Zaman-içindelik çözümlemesinin yararı, üstünlüğü başka yerdedir: Bu üstünlük söz konusu çözümlemenin, zamanın çizgisel tasarımıyla (yani şimdilerin basit dizilişiyle) bir kopukluk yaratmasında yatar. Böylece, zamansallığın ilk eşiği Kaygı'ya verilmiş olan öncelikle aşılmış olur. Bu eşiği tanımak demek, anlatı düzeni ile Kaygı arasında ilk kez bir bağlantı kurmak demektir. Anlatısal biçimlenişler ile bunlara denk düşecek zamansallığın daha gelişmiş biçimleri de zaman-içindelik temeli üstünde yükselecektir” (Ricoeur, 2007: 127).

Bu bağlamda denilebilir ki toplumsal varlığa münhasır “kaygının” çıktıları, yani bunun yanıtlanma biçimleri zamana ilişkin anlamlandırma dizgesinin yapıtaşlarını önümüze serer. Hülasa bu kavrayış Eliade'nin (2009: 373-379) çizdiği çerçeveye harmanlandığında, yapısal olan ile tarihsel olanın kaynaştığı, “sonsuzluk arayışı” ile “sonluluk kaygısının” kucaklaştığı düzlemde, kozmolojik çevrime dair kültürel anlamlandırmaların dönüşümüne istinaden gelişim gösteren zaman perspektifleri ve bunlara binaen kültürün “süreklilik çabasına” verdiği yanıtla göre yapılanan bir zaman konseptine eriştiğimizi söyleyebiliriz. Yahut diyebiliriz ki zamanın bugünkü biçiminin en ciddi

ideolojik tesiri de yine burada, kültürün süreklilik çabasında, sonluluğun tazmininde, kabul edilen zaman tasavvurunun bu sosyal itkiye verdiği yanıtta aranmalıdır.

Nihayet süreklilik arayışının “yeniden başlangıç” ilkesinin eşitlikçi ritüel(ler)ini ikame eden “anlatılarla” devam eden süreci göz önüne alarak, antropolojik literatürde “döngüsel zaman” ile “ izgisel zaman” arasında kurulan karşıtlığı artık bir kopuş terminolojisinden ziyade bir kalıtsallık terminolojisiyle tartışabiliriz. Zamanın adlandırılışının ve düzenlenişinin yapısal-tarihsel dönüşümünde, zorlayıcı iktidarın serpilip geliřmesi¹⁴ ile toplumsal sürekliliğe yahut “yeniden başlangıca” dair anlamlandırmaların değişmesi arasında bir bağ olabileceğini ve nihayet zorlayıcı iktidarın kurumsallaşmak ve varlığını pekiştirmek için kendine münhasır bir zaman yapılandırmasına ihtiyaç duymuş olabileceğini kesinlikle göz önüne alabiliriz.

“Geçmiş-şimdi-gelecek   lemesi, öncelikle tek Tanrılı dinlerin, ardından ulus-devletlerin, bilimlerin ve ideolojilerin titizlikle düzenlemeye çalıştıkları bir kurgu olarak çıkıverir karşımıza. Yine de, 19. Yüzyılın sonlarına kadar aynı ülkenin sınırları içinde değişik, çelişen ‘zamanlar’ın barınabildiğini göz önünde bulunduracak olursak, zamanın asimilasyonunun hiç de günümüzdeki gibi güçlü ve örtük işlemediğini düşünebiliriz. Çizgisel bir düzlem üzerinde, hatırlanması ve içinden dersler çıkarılması beklenen bir geçmiş; sürekli düşünülmesi ve planlanması gereken bir gelecek; ve bu iki gerekliliğin arasına sıkışmış, bıçak altında durmaya çalışan bir şimdi ki zaman... Sunulan  yk ler, getirilen yorum ve denetimler çeşitlilik arz etmektedir elbette. Yine de ortak olan nokta, ‘zaman’ın adlandırılışının ve düzenlenişinin ne denli politik olduğunun gözlerden irak tutulabilmesidir” (Baker, 2014: 226).

14 Çok daha uzun soluklu bir ilgiyi gerektiren bu meseleye burada yalnızca zaman mefhumuyla ilişkisi bağlamında mümkün olduğunca kısa bir şekilde değinilmektedir. Konuya ilişkin ayrıntılı bir kaynakça için A. . SBF’de Ayhan Yal nkaya, Zeliha Et z ve Pınar Evecitoğlu tarafından verilmiş olan doktora dersi Siyasal Antropoloji I içeriğine bkz: <http://binaokur.blogspot.com.tr/2014/09/2014-2015-lisansustu-siyasal.html?view=flipcard>

Öyleyse belki de sıklıkla sorulduğu gibi zorlayıcı iktidarın “ne zaman ortaya çıkmış” olduğu sorusu değildir önemli olan; zorlayıcı iktidarın “ortaya çıkardığı zamanın ne” olduğu sorusudur. Kültürün düzenleyiciliğinde zaman duygusunun iğdiş edilişidir ya da... Zira “yapının pratiği ve pratiğin yapısı” kendi artsüremliliğinde zorlayıcı iktidara olanak tanıyacak hale gelebiliyorsa, kozmolojik anlamlandırmaların da artık iktidarı içerecek/anlaşılır kılacak bir yöne doğru bükülmesi, hatta mitte de bu toplumsal bölüntüye karşılık bulunması gerekir. Peki, nasıl olabilir bu?

Öncelikle şunu biliyoruz: İlkel diye adlandırılan toplumlar zorlayıcı iktidarın -ve eşitsiz mülk ilişkilerinin- ortaya çıkışını engellemek üzerine kurulu kültürel mekanizmalarla donatılmış¹⁵ olduğundandır ki adına devlet denen o ayırık otunun tohumları asla burada bulunmaz. Ancak zorlayıcı iktidar denen bela bu güzel mavi gezegene uzaydan da gelmemiştir. “Peki, öyleyse nasıl” denilebilir elbette, “eğer öyle olsaydı devlet hiç ortaya çıkmazdı” denilebilir. “Devlete karşı toplum” savı, esasen bu evhamı giderebilecek argümanları da içerir. Fakat daha net bir açıklamayı -konuyu tartıştığı makalesini Pierre Clastress’e ithaf eden- Sahlins (1998: 83-108) yapmış; zorla-

15 Her ne kadar dışarıdan bakıldığında toplum içinde “sivrilmiş” görünen şeflerin devletin köklerine ilişkin nüveleri taşıdığı düşüncesi antropolojik yazında yer bulmuşsa da, şefliklerin zorlayıcı iktidarın kökenine delalet etmediği tespiti Morgan (1986: 250) tarafından yeterince erken bir dönemde beyan edilmişti zaten. Yanı sıra şefin birtakım işlevsel imtiyazlar haricinde topluluğun müşterek iradesinden bağımsız yetkelere sahip olmadığı benzeri durumlar Brezilyadaki gözlemlerinde Lévi-Strauss’un (1997: 78) ve Trobriand yerlileri arasındaki çalışmalarında Malinowski’nin (2003: 122) de gözünden kaçmamıştır. Clastress (1991: 26-43; 124-127; 152-175) ise “şef olmaya kalkışan şefin terk edildiği” bir ilişkisel düzlemi ayrıntısıyla açıklayarak, “iktidarın gerçek kaynağının şef değil toplum olduğuna”; yanı sıra biteviye tekrarlanarak “hiçbir zaman tamamlanmayan” sonsuz bir göreve toplum tarafından atanmış olan savaşıcların da (1992: 207-246) bir bölünmeye yol açmadığına ve dolayısıyla ilkel diye adlandırılan toplumun zorlayıcı iktidarın oluşumuna -kendi içsel dinamikleriyle- katıyen mahal vermediğine ilişkin kanıtlar ortaya koydu.

yıcı iktidarın “neredeys  hep” toplum dışından geldiğine (bir Hawaii atasözündeki gibi: “Reis toprakta dolaşan k pekbalığıdır”) dikkat çekmişti. Yanıtı iki farklı yapısal-tarihsel bağlamın kaynaşmasında, bu kaynaşma sırasında ortaya çıkan “bitişim yapısında”, karşılıklı olarak yerleşik tabuların çiğnenip eşitlikçi “anlamlandırmaların değişerek yeniden kurulmasında” bulmuştu. Yani desenleri birbirinden farklı olsa da ikisi de eşitlikçi olan -misal biri (Trobriand yerlileri gibi) barışçıl diğeri (Yanamam  gibi) savaşçı olabilse de eşitlik ilikte direten- iki kültürün kaynaşmasıydı, ya da başka bir terimle söylersek iki farklı “asabiyyenin”¹⁶ birbirini kapsama çabasıydı söz konusu olan. Sahlins (1998: 98) Roma’nın kökenlerine uzanan ünlü destan *Aeneas*’ı hatırlatırken, bu oyundaki karşıt g  leri (Dum zil’den ödünç aldığı) “*celeritas*” ile “*gravitas*” kavramlarıyla açıklamıştı.¹⁷ Ona göre bu iki terimin (“savaş işleviyle barışın, kral ile rahibin, istenç ile yasanın”) birleşiminde aranmalıydı zorlayıcı iktidarın kökeni. (Değil mi ki bugün halen baskı ve rıza yahut kolluk ve ideoloji¹⁸ birbirini tamamlasın).

16 Kavram burada Hassan’ın (1998: 232) ve peşi sıra Yalçınkaya’nın (2003: 59) kullandığı anlamıyla, özde “kolektif aksiyonerlik” olarak d ş n lebi ecek şekliyle kullanılmaktadır.

17 “*Celeritas*  lkeyi ele geçiren prenslerin din , etkin, başıboş, büyülü ve yaratıcı yeğinliklerine karşılıklı gelir, *gravitas* ise yerleşik bir halkın saygıdeğer, ağırbaşlı, sağg r l , rahip e, dingin ve üretici yaratılışına. Bunların bireşim anında *celeritas gravitas*’a üstün gelir, saldıranlar kendi krallıklarını kurmak için toprağın yeniden-üretici güçlerini ele geçirirler. Ancak toplumu kuran bu yaratıcı yeğinlik, onun düzenlenmesinde tehlikeli bir uymazlık gösterir. İki terimin bireşimi bir   c nc y , egemen iktidarı doğurur” (Sahlins, 1998: 98).

18 Antik  ağ mitlerindeki kralların eğitimlerini aldığı (yarı insan-yarı hayvan olan bir Satir) Kheiron’u hatırlatan Machiavelli (2014: 89) değil miydi çağının prensine bu iki özelliği bir arada barındırması gerektiğini öğütleyen. Peşi sıra yirminci asrın Gramscian hegemonya kuramları da, baskı aygıtları ile ideolojik aygıtlar arasındaki tasnife dayalı yapısalcı kuramlar da ortaklaşır bu hususta: Egemenlik, kültürün d zenleyiciliğine muhtaçtır. İşte düşünce tarihinde alışıldığı gibi “Dionysosçu ya da Apolloncu değil, bu sefer Afrodit i” bir izleği takip ederek devletin heteroseksist yapılışına odak-

Truva'dan arta kalanlarla İtalya'ya çıkan Aeneas'ın yurt arayışı ilkin Latinlerle savaşmasına yol açmışsa da, sonunda Latin kralının¹⁹ kızı Lavinia ile evlenerek tahta çıktığı anlatılır. Bu hikâyenin “bir peri masalı olmazdan evvel bir toplum kuramı olduğunu” söyleyen Sahlins'in (1998: 92) dikkatini celp eden şey, biri savaşa öbürü barışa dayalı bu iki değişkeye binaen “yabancı kralın yararına hiyerarşik bir kadın akışının” sağlanmasıdır. Bu değiş-tokuş ibrenin ortak kökene dayalı toplumsal örgütlenmeden “kurucu akrabalığa” yönelmesini, yahut başka bir ifadeyle “nesep” asabiyyesinden “sebepe” asabiyyesine geçişi beraberinde getirerek, yeni bir “birleştirici mantık” öne sürer. İki farklı kültürel bağlamın göbek taşı olarak iktidar bu üçüncü kültürel bağlamda “dışsallaşacaktır”.

Kuşkusuz bin bir alt üst oluş, bin bir ritüel, bin bir yeniden “anlam yapma” gerektirir bu dönüşüm. Karşılıklı tabuların çığnemesini, “kargının o kutsal zeytin ağacına saplanması” (*Aeneas*, 766-774) gerektirir önceleyin. Fakat eninde sonunda -Tanrıları, adetleri, ritüelleri birbirlerinden farklılık gösterse de- Truvalılar ile Latinler “aralarında kurdukları teması kendi kültürel imgelerinde yeniden üretmeye” (Burke, 1994: 154) koyularak yeni bir bağlamda ortaklaşırlar. “Değiştikçe aynı ka-

lanan Sahlins'in (1998: 31) açıklaması da, bugün modern devletlerin halen taşımakta olduğu bu karakteristiği, baskı ile rızanın birlikteliğini zorlayıcı iktidarın köklerinde, dahası onun oluşum değişkenleri olarak gösterir.

19 Destanda anlatılan olayların yaşandığı konjonktür Morgan'ın (1986: 105) “geç dönem barbarlık” olarak ifade ettiği evrimsel kesitin pek çok özelliğini gösteren Romulus öncesi İtalya'dır. Bu bakımdan destanda krallardan bahsedilmesi toplumdaki ayrı düşen zorlayıcı bir iktidarın varlığı anlamına gelmez. Bahsi geçen kral Latinus destanda da bir kraldan çok “ilkel” toplumlardaki şeflik statüsünü (Clastress, 1991: 27-42; 167) çağrıştıran karakteristiklere sahiptir. Zira Morgan'ın (1987: 13) da serh düştüğü üzere; “o sıralar İtalyan kabileleri sayısız denecek kadar çok ve kalabalık nüfusluydular. Kesinkes tarıma dayalı bir yaşam sürdürüyorlar, küçük ve büyükbaş evcil hayvan sürüleri besliyorlar[dı]... Diğer yandan tek eşli aile biçimine de erişmişlerdi... Gelişmelerinin en ileri evresi kabileler konfederasyonu olduğundan, devlet fikrinin gelişmesi anlamında geri bir durumdaydılar”.

lır, aynı kaldıkça değişir”. Kozmos ile kültürün düzenlemeleri arasındaki mantıksal bağıntı da nasibini alır bundan. İnsana, doğaya, yıldızlara, şeylere bakarken tesirli olan o eşitlikçi kozmos algısının²⁰ ta kendisi, insanı, doğayı, şeyleri mülk edinmeye mahal veren bir hale bürünmeye başlar... Çünkü yara-tılış mitlerinin dönüşümüdür söz konusu olan; başlangıcın ve sonsuzluğun anlamının, dolayısıyla zamanın adlandırılışının yeniden tayin edilmesidir.

Bunun belirgin bir göstergesi, sürekliliğin yüzünü sonradan döndüğü metafizik “anlatının”, yani gelecek zaman fikrinin ica-dıdır. Velhasıl modern dünyada yaygınlıkla zamanın üç temel tözü olarak ifade edilen geçmiş-şimdi-gelecek arasında olduğu varsayılan “mekanik” zincirleme fikrini alt üst edebilecek tüm o -ilkel diye adlandırılan- biricikliklerin bize sunduğu önem-li bir başka hisse de, “sonluluğun tazmini” olarak kültürel sürekliliği asla bir “fetiş gelecek” tasavvuru ile kirletmemeleridir. Önceden belirtildiği gibi, ritüelistik tazmin geçmişe dönüktür, arketiplerin tekrarıyla, ataların coşkusuyla (Eliade, 2009: 376) sürdürülür. Hatta kimi toplumların zaman hesabında bile gelecek zayıftır. Polinezya yerlileri misal “geçmişi *nga ta o mua* ‘gelecek günler’, geleceği de *kei muri* ‘geride kalanlar’ olarak tanımlarlar” (Metge’den akt. Sahlins, 1998: 171). Yahut Nuer zaman perspektifinde uzak geleceği (2 yıl sonrasında)  tesini ifade eden terimlere rastlayamazsınız (Evans-Pritchard, 1940: 104). Hatta Andaman dilinde gelecek zaman kipi dahi yoktur

20 Konuyu “nicel kültürün” gelişmesi ekseninde tartışan Zerzan (2004: 86) şöyle ya-zıyor: “şeylerle kurulan doğal ilişkiden soyutlanma bizlere büyük bir avantaj olarak görünürken, o uçsuz bucaksız Taş  ağı boyunca varlık bir bütün olarak kavranıp değerlendirilmiş ve şeylere onlardan ayrılabilir nitelikler atfedilmemiştir... Tarih  ncesi zamanlarda bir kulübe inşa edilirken bu iş için gerekli olan kişilerin sayısı ve niteliği tanımlanıp sayılmıyordu; tersine bu kişiler kulübe inşa etme düşüncesine i kindi... Tarımın ilk dönemlerinde bile, sürüdeki bir hayvanın kayboluşu sürünün sayılmasıyla değil, belirli bir yüzün veya karakteristik özelliğin kayboluşuyla fark ediliyordu”.

(Eliade, 2001: 79). Ambarlara, beş yıllık kalkınma planlarına ve devlete ihtiyaç duymayan böylesi toplumlarda müstakbel olan kendisine pratikte değil, yalnızca retorikte, kehanette yer bulur.

Gelgelelim o kehanetler değil midir cennet tasavvuruna ilişkin “vaatlerin” filizlendiği, yani “yeniden başlangıca” dair anlamlandırmaların iğdiş edildiği yer? Ki zorlayıcı iktidar da tüm olanağını buradan, bu arayıştan²¹ devşirmiş, tam da “cennet imkânı” olarak özgürlük arzusuna, o “yeniden başlangıç” arayışına “gelecekten” verilen yanıtlardan kulp bulmuştur kendine; “sosyal örgütlenmeyi çok kesin bir şekilde etkilediği ve yeniden biçimlendirmeye koyulduğu dönemlerde eskiyi yeniden yaratarak” (Hassan, 2011: 126) kurumsallaştırmıştır:

“Taht ile baht” birbirine iliştilmezden evvel, toplum yazgısını kendi “özünde” arardı. “Yeniden başlangıç” törenin olağan sonucu iken eşitlikten daha ihtişamlısı, “ilk örgütlenmenin” tekrarından şerefliysi yoktu. Bundandır, ilkin töreye musallat olmuştu zorlayıcı iktidar. Ki törenin “tör’ün uzantısı” olduğunu, yani “tözün”, “başlangıcın”, “kökenin” yüklenimini taşıdığını, “öz” anlamını içerdiğini yazan Hassan (2011: 121-128), iktidarın tam da o eşitlikçi ilk örgütlenmeye, kandaşlığa atıf yaparak eşitliğin terkinin sağladığını söyler *Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler*’de. “Kandaş topluma ait verilerin niteliklerinin değiştirilerek, yine o kandaş toplumu yıkmak için kullanılmasının” (2011: 141), hatta “kandaş toplumun kendiliğinden var olan örgütselliğinin bir görünümü” olan “kan” kelimesinin dahi (khan → kağan → hakan gibi biçimlerde) unvan haline getirilmesinin²² izleklerini ortaya koyar.

21 Kehanet, “yabancı kralın” hükmetme iddiasında bulunduğu toplumsal yapının iç art süremliliğinde anlamlı bir tekabül bulmasını sağlayan şey olarak da önem arz eder: “Yabancı güvey göklere çıkaracak soyumuzun ününü / Sürecek gün doğumundan gün batımına egemenliği / Kaplayacak enginden engine yeryüzünü torunlarının / Yasaları, ayakları altında bütün karaları” (*Aeneas*, 97-102).

22 “Mücadele, ‘ilk’ izin tekabül ettiği örgütlenmenin beşeri dayanaklarının ortadan

İşte egemen geçmişi kendisine havale edince böyle, kültürde kalıtsal olarak bulunan “ ze dönüş” ilişkin anlamlandırmalar, “yeniden başlangıca” ilişkin anlamlandırmalar, “sonluluğun tazminine” dair anlamlandırmalar, yani toplumsal “sürekli-liğe” ilişkin anlamlandırmalar iktidarın anlatısına eklenilerek eşişsizlik lehine değişir elbette.  ze dönüş bir “vaade”, yeniden başlangıç “müstakbel bir g nence”, süreklilik bir “m jdeye” dönüşür. Bundandır ki “fetiş gelecek” dahi en hakiki dayanağını geçmişte bulur; bir başka deyişle “eski güzel şeyler” olacaktır muhakkak “yeni kötü şeylerin” dayanakları... Özetle;

“Her konu itibariyle birçok tarihsel örnekle gördüğümüz üzere; babahanlığın gelişmesi ve sivrilmesi, anahanlığın unutturulması, kişinin ve kişiselliğin toplum-üstü olması, kamunun ve kamusalığın eritilmesi, özel mülkiyetin doğması ve gelişmesi, kamu mülkiyetinin dağıtılması; yönetim ve giderek siyasetin meydana gelmesi, saf örgütlenmenin c z lmesi pahasına gerçekleşmiştir. İkincilerin galebesi yönündeki tarih gelişimini hızlandırmak için, yine ikinciler doğrultusunda hareket eden sosyal g ler, birinci kavramlarda bulunan ‘ z ’ değiştirerek kullanmışlardır. Bu kullanma biçimleri, zaman içerisinde, önce birer yönetim ve nihayet siyaset tekniğine dönüşmüştür. Kitlenin kolektif eylemi içerisinde talepk r olması karşısında, onları yönetmek ve yöneltmenin yolu ‘vaatlerden’ geçmektedir. Vaatler, ‘eski güzel günlere’ yeniden kavuşabileceğine dairdir” (Hassan, 2011: 287).

Yıkığı eşişliğin enkazına tırmanan egemen toplumsal erkeklerden bahsedecektir nihayet. Aslında olmayan bir geleceği, artık “anımsanmayan” -daha doğrusu aynı kalsa da farklı şekilde “anımsanan”- bir geçmişten , yaşamın eşişliki örgütlenmesinin “küflenmiş” bir yorumundan hareketle işaret edecektir. İşte budur zorlayıcı iktidarın “zaman anlatısı”, geçmiş-şim-

kaldırılması mücadelesidir; fakat bu yapılırken de yine aynı gens örgütlenmesi unsurlarının değiştirilerek kullanıldığı bir mücadeledir. O bakımdan, kandaş örgütteki hürriyet-eşişlik’in değiştirilmesini kurallaştıran bir kutsal simge, bir ad olan ‘kan (khan)’, sonraları babahanlık siyasetinin kağan’ı olacaktır” (Hassan, 2011: 217).

di-gelecek arasındaki mekanik zincirlenme aksiyomu ortaya çıkmalı beri, geçmişin retrospektif bir ikamesinden kalkıp, kurgusal bir geleceği vaat etmesidir. “Sonluluğun “ideolojik tazmini” yoluyla hafızayı alt üst eden iktidar, kendisini asırlar boyu sürdürülen ve sürecek olan bir mücadelenin, toplumsal varlığın sürdürülmesi mücadelesinin bayraktarı olarak sunar. Asıl olan, gözden kaçan “şimdidir”, onu el yordamıyla “rizikolu” kılmış olan zorlayıcı iktidarın “şimdiyi” gasp etmesidir.

Velhasıl tam da bu zaman oyunun vesvesesidir “itaat arzusunun” uyandıran. Hele ki çağımızın aceleci deneyiminde, akıp geçen zamana teslim olmuş modern insanın evhamında, aile ve miras hukuku yoluyla “sürekliliğe” dair çağrışımların bençilleşmesinden, kalkınma projeleri ve ekonomik büyüme namına sınıfsallaşmasına kadar... Her erk dönümünün ardından başka bir “öze” dönen ulus-devletin yüksek gayeleriyle artık “sonluluğun ideolojik tazminine” erişilirken, “sonsuzluk arzusunun” sermayenin genişletilmiş yeniden üretimiyle karşılanmasına kadar...

Nitekim Hassan (2011: 287) da bu oyunun “daha ‘yüksek’ ve değiştirilmiş bir platformda, uygarlıkta da” devam ettiğini söyler, “ne var ki” diye yazar,

“sınıflı farkın artması ve toplum fertlerinin ‘atomlaşması’, iktisadi kudretin tekelleşmesi dönemlerine gelindikçe ve toplumlar arası fark eşitsiz gelişme yoluyla büyüyünce, şişarlaştırılan ‘gelenekler’ daha ‘yeni’ tarihin ürünü olacaktır”

Çağımızın bize düşen hissesi olan AKP’li yıllarda işte bu zaman oyunun etkili bir örneğini Türkiye’de görürüz. Burjuva iktidar toplumun geçmiş serüveninden kendisine kökler bulur, bu çerçevede kendi hizipsel ereklere toplumun otantik varlık sürdürme geleneğinin hakiki gerekleriymiş gibi icra

ederken, bir taraftan da toplumsal varlığın, “sürekliliğin” tehdit altında olduğuna ilişkin daimi bir “ahir zaman” paranoyası üreterek elini güçlendirir.  ste ecdadın “altın  ağı” olarak işaret edilen Osmanlıcı kökenlere isnat edilmiş yerliliğin, her daim ulaşılması gereken cennet olan “muasır medeniyetler seviyesi” namına 2023’e, hatta 2071’e kadar yapılması planlanan projelerin ve “milletçe birlik-beraberliğe ihtiyaç duyduğumuz şu günler” hiç bitmediğinden “istikrarımızı” sürdürmek uğruna özgürlüğümüzden feragat ettiğimiz olağan üstü hallerin perde arkasında duran bu klasik iktidar oyunudur: (1) Geçmişin retrospektif bir yorumu, (2) geleceğin fetiş bir sunumu ve (3) şimdinin rizikolu olduğu vurgusu yoluyla iktidarın kendisini pekiştirmesidir söz konusu olan.

Geçmişin Mülkiyeti: “Ecdad-ı Osmanlı”

Geçmişe müracaat burjuva toplumun kuruluşunda da terk edilmeyen bir alışkanlık olmuştu kuşkusuz. Feodal sabbıkları gibi asaleti kendi kanından menkul gösteremeyen burjuvalar, erk iddiasını yeni tarihsel temellere oturtmak, kendi misyonlarına iliştirecek “seçmece ruhlar” bulmak, sahte bir reenkarnasyona sarılmak zorunda kaldılar. Daha yolun başında yardıma çağırılan “geçmişin ruhlarıyla” burjuva devrimlerinin “hayal hanesinin” abartıldığını söyleyen Marx (2011: 29-42) “modern burjuva toplumunun zincirlerinden kurtularak kuruluşunun” eskilere hürmet eden kılıklarda icra edildiğini yazmıştı bu yüzden. Lakin küçük bir nüans da vardı bu celsede, kendi çağının restorasyonu görevini ifa edenler, tutundukları geçmişin esamisini bile okumazdı burjuva devriminin ardından. Sınıfsal yalanlar burjuvanın kendi tercümeleriyle devam ederdi.

Modern  ağın erk dönümlerinde benzer bir temaşa tekrar tekrar yaşandı. Yıkılan imparatorlukların küllerinden doğan

ulus-devletler, kendilerini “ezeli bir geçmişin siyasal ifadesi” (Hobsbawm, 2006: 1-18) olarak sunarken, ortak geçmiş kültürlerinden faydalanmak isteyen egemenler heterojen toplumsallığı inkâr etme eğilimindeydiler.

Yaygın söylentinin aksine bugün belki de “her zamankinden fazla” bir “ulus-devletler sistemi” (Wood, 2006: 32) olagelen kapitalizmin hâkimiyetinde, burjuva hiziplerin birbirini alaşağı edip erki ele alma çabaları da egemenliğin bu doğum lekesini taşımaya devam eder. Görkemli geçmişlere ant içilip öne sürülen modern toplumsal tasarımların her biri, o geçmişin vaadi kendisiymiş gibi siyaset üreten bir burjuva hizibin ideolojik manipülasyonuyla “otantik” kılınmaya çalışılır.

Türkiye’de bu çaba ulus devletin bilindik kuruluş serüveninde kendini göstermiştir. Türklüğün köklerine vurgu yapan milliyetçi savlar, bugün artık dalga geçilen öjenik takıntılar, Güneş-Dil teorisi, Türk Tarih Tezi ve daha nice... Tinin havsalasının bu denli hummalı çabalarla zorlanması, yalnızca öne sürülen yeni toplumsal tasarıma kök yaratma telaşına düşmüş bir arayışın sonucu değildi elbette; yanı sıra Kemalist devrime temel olan “sınıf ittifakının” da meşrulaşma çabasıydı:

Özgül niteliklerine rağmen “burjuva toplumuna doğru atılan kesin bir adım” olarak Cumhuriyet, eski rejimden “tarihsel bir kopuşu” temsil ediyordu (Savran, 1985: 194). Gelgelelim eski rejimin bağrında filizlenen tek güç de onu var eden “sınıf ittifakı” değildi. Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküşüne neden olan şeylerden biri, “son dönemlerinde yükselen iki gövdeli burjuva sınıfı” ve sonrasında Osmanlı burjuvazisindeki parçalanmaydı. Nitekim Hristiyan azınlıkların oluşturduğu “ticaret burjuvazisine” üstün gelen Türk-Müslüman “bürokratik burjuvazi” Mustafa Kemal önderliğinde Cumhuriyeti kurduktan

sonra, malum homojenleştirilmiş ulus tahayyülü önünde sonunda gayrimüslim hiziplerin dışlanmasının ve “Türk ulusal burjuvazisinin” batıcılık ile milliyetçilik parametreleriyle oluşturulmasının (Göçek, 1999: 305-311) harcı olacaktı.

Ancak Kemalist devrimin -Savran’ın tabiriyle (1985: 193) “tamamlanmamış niteliğinin”- barındırdığı çelişkiler,²³ burjuva hiziplerin aralarındaki çıkar çatışmalarında her fırsatta kendi amaçlarının bahaneleri olarak başvurabileceği  elişkilerdi ve bu  er eve de Cumhuriyet tarihi boyunca ortaya çıkan farklı burjuva fraksiyonların it dalaşına tanıklık edildi. Minarelerden işitilen “Tanrı uludur” sedasından “Allahuekber” şiarına, Köy Enstitülerinin kapatılmasından İmam-Hatip Okullarının açılmasına, bir önceki (en eski yahut kadim değil) toplumsal tasarıma ait “dini” yaşam tarzının ( oğunlukla popülist bir) savunusunun burjuva sınıfı içindeki tarihsel ihtilaflara ve ittifaklara yataklık edebilmesine yaradı bu çelişki.

Aynı  er eve de, 12 Eylül 1980 Darbesi’nin ardından biriktirim olanağını artıran dindar-muhafazakâr burjuvazi de gelişirken yine bu çelişkiye yaslandı. Faizsiz bankacılık, İslami iktisat ahlakı, dindar-muhafazakâr emek denetim kalıpları derken gelişkin temsiline AKP iktidarında ulaşan burjuva hizipler, önerdikleri alternatif modernleşme projesini meşrulaştırmak için geçmişin İslami deneyimini  ne çıkarmaya yönelik özel bir çaba sarf etmeye başladılar. İslami olan ile modern olanı bağ-

23 Savran (1985: 210) “Kemalist dönüşümlerin önemli bir bölümü, kentsel burjuvazi tarafından yüzyılın başından (bazen daha da önceden) benimsenmiş yaşam ve iktisadi faaliyet kalıplarının hukuki bir çerçeveyle tescilinden başka bir şey değildi. Dolayısıyla bu dönüşümler, burjuvaziye tepeden empoze edilmek bir yana, onun yeni ‘asri’ yaşam kalıplarını toplumun bütünü için bir norm olarak ilan ediyordu. Buna karşılık büyük köylü kitleleri için bu dönüşümler yepyeni toplumsal biçimlerin dışarıdan dayatılması anlamına geliyordu” diye yazar. Ancak Boratav (2006: 221) “tamamlanmamış devrim” yönündeki açıklamaları yeterli bulmaz ve buna Türkiye’de burjuvazinin devlet desteğiyle yakaladığı avantajlı konumunda vesayet ve temsil ilişkileri geliştirerek bu çeşit kronik sancıları yaratmış ve büyütmüş olduğunu da ekler.

daştırmaya yönelik girişimler, ulus devletin bünyesinde barınan sorunların “Osmanlı’daki yokluğuna” binaen üretilen savlar derken, AKP yönetiminde ulus-devletin geleneksel “etnisist milliyetçilik anlayışının”, ortak temelini din birliğinin oluşturduğu başka bir milliyetçilik anlayışı ile değiştirilmesi sürecinde “Osmanlıcı altın çağ” kültü²⁴ belirginlik kazandı. Evvela yakın tarihin eleştirisi için kullanılan bu kült, AKP’nin onuncu yıl kongresinin ardından bir toplumsal sorumluluk olarak ifade edilir oldu. Daha sonra “gelecekteki Türkiye’nin Osmanlı gibi olacağı” (*Hür Haber*, 11 Kasım 2011) her fırsatta vurgulanırken, malum “şanlı geçmişi” yeniden yaşamanın tek anahtarı olarak da bu “mirası sahiplenene” AKP gösterildi. Bu bakımdan “Osmanlıcı altın çağ” kültüne başvurmanın AKP’li yordamı asla aceleci olmadı. Temelde ulus-devletin yerleşik kurumsallaşmalarının yeni-Osmanlıcı eleştirel yeniden yorumlanması yoluyla, “değiştikçe aynı kalan, aynı kaldıkça değişen” bir yapısal-tarihsel bütünlükte zuhur eden bu kült, dönemin ruhuna neredeyse cam üfler gibi itinayla ve yavaş yavaş işlendi.

Erdoğan başta olmak üzere, AKP’li elitlerin “Osmanlıcı altın çağ” kültüne müracaat etmeleri, genel olarak ülkenin kaderi ile partinin kaderini birbirine iliştmeye yarar. Bu kült -içerdiği gelecek vurgusuyla birlikte- “gelenekten geleceğe” uzanan bir tarihsel serüveni işaret eder. Asla ödün verilmediği söylenen o çoktan yitirilmiş amaç, o “cihan devleti” fantezisi bu başvurularda bir taraftan geçmişin temsiline koşulurken, bir taraftan da şimdinin güncelliğinde “olmuş-bitmiş” bir şey olarak değil, “süren-sürdürülen” bir utku olarak ifade edilir. Esas

24 “AKP topluma seslenirken, onunla hegemonik bir bağ kurmaya çalışırken sıklıkla ortak dini kültürel referanslara dayalı bir dille rücu eder. Bu ‘ortak İslami kültür’ eksenli dil milletin ortak mazisi olarak İslam’ın şahlanışını temsil eden Osmanlı geçmişini işaret etmektedir. Buna göre AKP, kendi milletine yabancılaşmış önceki iktidarlardan farklı olarak Türkiye’yi Osmanlı dönemindeki o itibarlı ve kudretli günlerine döndürmeye soyunmuş bir parti olarak kendisini sunar” (Saraçoğlu, 2011: 47).

vurgu, Cumhuriyet deneyiminin bir “yerinde sayma olduğuna”, hatta -AKP’li vekillerden birinin “600 yıllık Osmanlı İmparatorluğu’nun 90 yıllık reklam arasının sona erdiği” (*Cumhuriyet*, 15 Ocak 2015) yönündeki o sözleri gibi- medeniyetin yükseliş serüvenindeki bir “zaman kaybı” olduğuna yöneliktir. Bu anlatıda o sözde “büyük medeniyetin mirasçılığını” (Türk, 2014: 312)  stlenen AKP’li siyasal elit, “mak s talihin” onarıcısı, yazgının muhavvili gibi görünür.

Dahası, İslam sancağını en üstte tutan bu “Osmanlıcı altın  ağ” kültü politik müzakereleri de asimile etmeye yarar. Bu geçmiş, tüm tartişmaların başvuru kaynağına dönüşüp anakronik bir “kendilik” referansı olabildiği müddetçe, İslami olanın her türden agoninin devasını sunduğu aksiyomunu pekiştirir. Bu yüzden AKP’li siyaset bu Osmanlıcı kültü toplumsal mutabakatların örtüsüne, yapılan anlaşmaların m hr ne dönüştürür. Her oydaşım sürecinde muhatabı olan diğer politik aktörlere bu kültü dayatır. Nitekim İmralı görüşmeleri ile başlayıp AKP’nin “terör” manifestosu ile sona eren “bariş sürecinde” görülen “bin yıllık İslam Hukuku” g zellemelelerinden, 15 Temmuz sonrası “Yenikapı ruhu” söylemsel ekseninde bulunan mutabakatlara kadar, AKP’nin tarafı olduğu tüm müzakere dönemlerinde muhalif parlamenter unsurlar da bu “Osmanlı kıyafetlerini kuşanma” gafletine bir şekilde düşürülmüştür. Osmanlı’yı anımsatma girişimlerinin her biçimini kendi söylemi içerisinde terbiye edebilen “sağcı” siyasal aktör, ortaya koyduğu böyle si postulatlar sayesinde muhataplarını da “sağcılaştırır”.

Bir de bu kült hizipçi ve intikamcıdır. Çünkü geçmişe dönük (tutucu türden de olsa naif olabilen) bir romantizmin eseri değildir aslında, Osmanlıcı geçmiş vurgusu özellikle Erdoğan’ın söylevlerinde kendi  litliğinde tescillenen bir vasiyetin yerine getirilmesi gibi, birikmiş bir hincın patlaması gibi sa-

vunulur. Hasımlık duyulan Kemalist devrimin savunucularına galebe çalmayı, Harf devrimini yapanlardan (T24, 24 Aralık 2014) Lozan Barış Antlaşması'nı imzalayanlara (*Sabah*, 29 Eylül 2016) kadar, İslamcıların yenik düştüğü eski rejimin müstevlilerinden alınan intikamı da ifade eder.

Ayrıyeten bu kültün bir gönderimi de uluslararası iddiasında bulunur. “Kemalist modernleşme projesine bir başkaldırı olarak değerlendirilip desteklenen Yeni Osmanlıcılık, ‘eski Türkiye’nin ‘pasif’ olarak ifade edilen yaklaşımına karşı” ülkenin “aktif bir dış siyasetin öznesine” (Çobanoğlu, 2016) dönüştüğü biçiminde savunulurken, kimileyin Batılı emperyalist entegrasyona, kimileyin Şangay Beşlisine yaranma çabasıyla bocalayan, fakat her halükarda “işbirlikçi” olan bir dış politika dahi “civanmertlik” maskesini takınabilir. Nihayet “İslam âlemi” ile birliği de vurgulayan bu sav, önünde sonunda bir cihat motivasyonunu, önünde sonunda müdahil-yayılmacı (*megaloglotymotik*) bir milliyetçilik anlayışıyla harmanlayarak yüzünü esas ilgi nesnesi olan içişlerine, kendi müstakil siyasetinin domestik destekçilerine²⁵ döner.

Böylelikle “Osmanlıcı altın çağ” kültü gündelik “tahammülsüz milli ezberler” arasındaki döşegine kavuşur. Üçüncü Reich utkusunun faşist içeriğine benzer bir etkiyle, tarih yazımından ana haber bültenlerine, ders kitaplarından çocuk oyunlarına, tribünlerden fantazyaya uzanan bir coşkunluk kasırgasına dönüşür. Mamafih geçmişî mülk edinen egemen onun kendi anlattığı gibi “anımsanması” için de itinalı bir gayret gösterir. Eninde sonunda bir tarih yazımı tartışmasıyla heba olabilecek imgesel serveti korumak için “söylemi” ortaya koyar. Geçmi-

25 “Dahası, kitlenin liderle özdeşleşmesi, iktidar-kitle ilişkisi, liderin kitleler nezdindeki imgesi, buradan kurulu. ‘Küçük adamın güç istenci’, hamaset üzerine inşa edilmiş bir tarihle hamaset üzerine inşa edilmiş bir bugün arasındaki köprü aracılığıyla tatmin edilmeye çalışılıyor” (Yaşlı, 2016).

şin bekçisi odor, geçmiş onundur, onun dediği gibi yaşınmıştır, onun politik amaçları geçmişin mirasına uygundur, aksini söyleyen ya “cahildir” ya da “hain”... Kurgusal karakteristiğini iyi bildiği geçmiş deneyimin kendi ezberine aykırı düşen (yahut o sıra işine gelmeyen) yorumlarının yarattığı hazımsızlık da bu histeriyi zaman zaman ortaya çıkarır. Misal geçtiğimiz yıllarda Erdoğan’ın *Muhteşem Yüzyıl* dizisi hakkındaki şu  ıkış (*Hürriyet*, 25 Kasım 2012) geçmiş mülk edinen egemenin bu perspektifine güzel bir örnektir:

“Eccadımızın at sırtında gittiği her yere biz de gideriz, her yerle biz de ilgileniriz ama bunlar televizyon ekranındaki eccadımızı zannediyorum o ‘Muhteşem Yüzyıl’ belgeselindeki gibi tanıyor. Bizim  yle bir eccadımız yok. Biz  yle bir Kanuni tanımadık. Biz  yle bir Sultan Süleyman tanımadık. Onun ömrünün 30 yılı at sırtında geçti. Sarayda o gördüğünüz dizilerdeki gibi geçmedi. Bunu çok iyi bilmeniz, anlamamız lazım. Ve ben o dizilerin yönetmenlerini de o televizyonun sahiplerini de milletimizin huzurunda kınıyorum. Ve bu konuda da ilgilileri uyarmamıza rağmen yargının da gerekli kararı vermesini bekliyorum. Böyle bir anlayış olamaz. Bu milletin değerleriyle oynamaya, milletçe gereken dersin, milletçe gereken cevabın hukuk içinde verilmesi gerekir. Biz şehitlerimizin bulunduğu, şehitliklerimizin bulunduğu, kardeşlerimizin yaşıdığı her yere gider onların sorunlarıyla ilgileniriz bu aziz millet tarihi boyunca bunu yaptı. Bugün de biz bunu yapıyoruz”.

İşin aslı şudur ki - geçmiş zamanın çoktan g  m ş olmasının rahatlığında- o sözde “soylu” geçmişin taahhüdü altına girmek AKP tarzı “g n birlilik i” bir politik pratik için m recihtir. Çünkü eskilerin deyimiyle “aba vakti aba, yaba vakti yaba” olan bir geçmiş vurgusudur bu. Kimileyin Osmanlı’da sivil toplumu anlatır misal, kimileyin Osmanlı’da devlet geleneğini... O an AKP’ye her ne lazım ise Osmanlı’dan bir referans bulunur elbet. Egemen, bugünü kurtarmak için geçmişten bir hale  alar. AKP’nin mümkün olabilecek her “tarihsel

bloğun” vazgeçilmez değişkeni olmasının ön koşulu; zırt pırt ittifak kurulan eski düşmanların, zırt pırt düşman ilan edilen eski müttefiklerin tipik “sağcı” açıklaması olan bir “yüce gaye”, tutarsızlığın tutar yanıdır. Bu yönüyle pragmatik bir olanaktır altın çağ kültü. Hatta asli siyasal maharetini bundan kazandığı dahi söylenebilir. Bambaşka bir şeydir artık ama sözde “geçmiştir” bahis konusu olan.

Tarih yazımına ilişkin geçer sayılan yorumlar da zaten hep egemenlerin denetimindedir. Yüzyılın başından beri Türkiye’de resmi kayıtlarda aynı bant çalar: “Ruslar sıcak denizlere inmek isterken, Almanlar yenildiği için biz de yenik sayılmışızdır, Yunanlıların ‘megalo ideası’ vardır, bir de Ermeni soykırımı yoktur”. Bu paranoyak ulusalcı iskelet AKP’li yıllarda yakın tarihin İslamcı tashihiyle²⁶ tamamlanır. Arşiv materyalleri, saklanmış belgeler, tanıklıklar, “derin tarih” girişimleri derken ortaya çıkarılan şey, yeni bir şey olmaktan çok resmi tarihin dinci ve hizipçi kıstaslarla asimile edilmiş bir versiyonudur.²⁷

26 “...liberal İslamcı tarih algısının teşvik edilmesi için AKP her fırsatı değerlendirdi. CHP’yi eleştirmek adına tek parti döneminde ‘il başkanlarının vali olduğu’ hatırlatmasının yapılması, demir ağlar göndermesi, İsmet İnönü’nün ders kitaplarından çıkarılması, İttihatçılık, 27 Mayıs, 12 Eylül’e karşı kampanyalar bazı örnekler olarak sıralanabilir. Bir yandan bu tartışmalar yürütülürken bir yandan da kendi rol modelleri de birey protipi olarak sunuldu. Son kongresinde Başbakan’ın Türklerin Anadolu’ya girişinin bininci yılını (2071) gençliğe hedef, Alpaslan’ı da örnek olarak göstermesi, Fetih 1453 filminin kampanyalarla desteklenmesi, mağdur padişah olarak II. Abdulhamit’in gösterilmesi, Yavuz Sultan Selim döneminin Kürt devlet adamı İdris-i Bitlis, Alevileri katleden Yavuz Sultan Selim’in Suud Efendi’si, Bülent Arınç’ın Mehmet Akif Ersoy’un Asım’ın gençliğe model olarak sunulması, Necip Fazıl atıfları; liberal dinci tarih yaklaşımının örnekleriydi” (Koşar & Afacan, 2013).

27 Zaten AKP iktidara geldiği günden bu yana tarih yazımı üzerindeki yetkinliğinin farkındadır ve bu yetkinliği her fırsatta icra etmeyi de görev bilir. Bir dönem parti sözcülüğünü yapan Aktay (2015) misal; o pek sevdiği Nietzscheci ifadeyle “şehvetli hadımlara” benzettiği tarihçilerin tüm “objektif” argümanlarını “etkisi altında oldukları ideolojilerin ve iktidar ilişkilerinin” tesiriyle ortaya koyduklarını öne sürerken, kendi şehvetini de ortaya koymaktan çekinmez.

Çoğunlukla iddianın ampirik olana esir edildiği bilindik yanılgı gibi değil, bu sefer ampirik verilerin iddianın esiri olduğu bir yanıltmayı inşa eder. Vakan vistik düzlemde ise buna sözün Orwellci anlamıyla bir “bellek deliği” eklenir ki bu Türk sağ gelenegiinin bile pek aşına olmadıęı²⁸ bir şeydir. Mesela evvelce Bodrum tatili yapan “kardeşler” diktatör ilan edilirken, cümle  leme karşı müdafaa edilmiş Mavi Marmara yolcularına bile duruma göre “giderken bana mı sordunuz” fırçası atılabilir (*Radikal*, 5 Ağustos 2008; *Sabah*, 23 Ağustos 2013; *Cumhuriyet*, 29 Haziran 2016). “ ift düşün” benzeri bu inkâr motivasyonunun hâkimiyeti sayesinde ki apaçık olaylar bile rutin olarak  eşittikleri iktidar söylemine yenik d şerler.

Ancak asıl sorun çok daha geniş bir çerçevede, sosyolojik bir bağlamda tezahür eder. Ne sadece bellek sorunlarına indirgenebilir ne de tarih yazımı tartışmalarına... Sorun tüm yönleriyle “tinin idrak kapasitesinin daraltılmasıyla”, yani egemenliğin geçmişten devşirdiği sahte bir otantikliğe sarılarak “dışsalılığını” inkâr etmesiyle, “ ncedenliğini ” ilan etmesiyle yahut Türkiyede uzunca süre tartışıldığı biçimiyle “yerlilikle” ilgilidir:

Ezcümle, Türkiye siyaset tarihi boyunca Türk sağının politik hesaplarındaki P  sayısı olan yerlilik, aslında özellikle sola karşı bir blokaj malzemesi olarak kullanılmıştı. Sağcı siyasal aktör, geçmişi sahiplenilen bir gelenek şövalyesi olarak çıkmıştı ortaya. Nostaljik ve melankolikti, toplumun hakikatini temsil eden otantik bir varlık gibi sundu kendini hep. “Buralı” ol-

28 Örneğin Süleyman Demirel’in meşhur lafı “d n d nd r, bugün bugündür”, onun tutarsız görünen davranışlarının konjonktür gereği olduğunu iddiasına sığınsa da geçmişteki icraatlarını inkar etmezdi. AKP’nin kuruluş döneminde Recep Tayyip Erdoğan’ın kullandığı ünlü “gömlek değiştirme” metaforu da böyleydi. Fakat Erdoğan özellikle rejimin restorasyonunu büyük  l de tedarik ettiğinden beri erkin kendi şaşında kristalleşmesi umudunu taşıdığı bir siyasal izleği takip ederek -kuşkusuz ele aldığı medya tekelinin ve devlet organlarının verdiği güven sayesinde- bugünkü s ylevleriyle  eşişen geçmiş icraatlarını inkâr etmeyi tercih etmektedir.

makla, “bu toplumun değerlerini” taşımakla övündü. Batı’ya ve Batı kültürüne karşı gelişigüzel bir düşmanlıktan medet umduğundan, “milli” olanı modern çağda peydahlanmış “garp mukallidinden” (mesela Kemalist’in “millilik” argümanından) farklı çizmek istedi ısrarla. Yerli olanın, “dini” ve “milli” olduğu ezberine sarılıp popülizmin en kaba saba biçimlerine tutunarak, sahiplendiği şeyi toplumda üretmek amacını güttü²⁹ hep. Dahası, bu da yetmez gibi sürekli olarak kültürel bir dramı anlattı durdu. Tarihsel tecrübeyi inkâr edip değişmez bir özün evladı olarak modern devletin elinde acı çektiğini iddia etti; “öz yurdunda garip, öz vatanında parya” gibi... Nihayet Âdem ve Havva sanki İslam ile Türklüğün bulunduğu yere düşmüş gibi anlatılan bir Necip Fazıl kurgusu çıkardı ortaya. Toprak, coğrafya, millet, kültür gibi kavramların önüne bir işaret zameri eklendi söylevlerde; “bu topraklar...”, “bu coğrafya...”, “bu millet...” derken Recep Tayyip Erdoğan’ın iktidarını pekiştirdiği dönemde toplumu artık yukarıdan sahiplenilen bir kavrayışın iyeliği makul görünür oldu: “Benim milletim...”

Anlaşılabacağı üzere, Türk sağının kompleksli yerlilik iddiasının bu sefer iktidardan, resmi ideolojiyle harmanlanarak, devlet aygıtlarının seferberliğiyle öne sürülmesidir söz konusu olan. Geçmişin bekçiliğine soyunan egemenin, bir taraftan kolektif hafızayı iğdiş ederken bir taraftan da sahte bir “assabiyetin” ideolojik izdüşümünü topluma “töre” gibi belletmeye çalışmasıdır.

Bloch’tan (2007: 348) aşırıldığımız terimleri biraz değiştirerek, “bilme” ile “geçmiş” arasına sınıf iktidarının girmesi diyebiliriz buna. Egemenin anlatısı olarak yerlilik bir bilme biçimi, bir hissetme biçimi varsayar çünkü. Tinin idrak kapasitesini

29 Bora (1998a: 49) Türkiye’de sağın “yerlilik” perspektifinin “yabancılaşmış” ve “kitabî” yönüne dikkat çekerek, bilhassa “milliyetçiliğin kullandığı kültürel malzemenin, aynı zamanda onun imal ettiği, biçimlendirdiği bir malzeme” olduğunu ve modernleşme serüvenini göz ardı eden sağın bu “kitabî” bakışının da Türkiye toplumuna hayli “yabancı” olduğunu söyler.

iktidar lehine daraltan bir  er eve ortaya koyar.  oktan “ eyle tirilmi ” geçmiş deneyimden özgül bir “bizlik”, bir “duygu-dağlık” türetme arayı ıdır.

Zorlayıcı iktidar ile toplum arasında bulunan daimi karşıtlığı örtme çabasının bu tarihsel uğrağında da bahisler hala -en az g  ebeliliğinki kadar- “kültürün süreklilik itkisi” üzerindedir. Yani toplumun kendisini arayışına musallat olmuştur burjuva. Reformlarının en muteber  iarı olarak kullanır “ ze dönüş” çağrısını. Baker’ın (2014: 187) de dediği gibi, belki de her şeyden, hepsinden fazla bir “zaman meselesidir” bu, “geçmişe köprüler atıp durmakta pek de masum olmayan bir taraf vardır” Geçmiş ile bugün arasında “dolaysız” bir nedensellik ilişkisi olduğuna dair o çizgisel varsayım en çok burada müttefikidir burjuvanın. H lusa sınıflı toplumda “ ze” dönüş “  ze” d n   t r. Dahası “  yleme” d n   t r. “ nce gelenin, önce mülk edinenin” geçmişine d n   t r.

Bu nedenle yerlilik iddiası burjuva anlatısına d n   t r  nde aristokratik hülyaları da bünyesinde barındırır.   n k  burjuva fraksiyonlar flama ta ımazlar, bunun yerine, onların toplumsal tasarımları olur. Her birinin kendi kültür politikasını toplumun otantik “tözü” olarak sunması, toplumu kendisine motive edebilmesi gerekir. Geçmişi sahiplenme “  ylemi”, “ecdada” yaslanan mirasçılık iddiası, “buralı” olmak, “bizden” olmak hep bununla ilgilidir. Ancak bu sayede iktidar arzusu sosyolojik tekabüllerine kavu maya, hakim fraksiyon siyasi tartışma zeminini kendi yöresine doğru kaydırmaya ba lar. Bu bahiste burjuva iktidarın kültürün düzenleyiciliği yoluyla “dı sallığını” inkâr edebildiği, kendini toplumun bütünsellik tasarımıının tek meşru çocuğu gibi, tahtın esas varisi gibi gösterebildiği bu sahte çerçevenin bir parçası olarak vuku bulur yerlilik. Hâkim sınıf geçmişe atıf yapı yapı varlığını “milletin ta kendisi” (*Yeni Akit*, 12 Mart

2016) olarak sunabildiği müddetçe, “öncedenliği” onun sınıfsal pozisyonunu gizleyecektir.

Nitekim AKP döneminde de böyle olmuştur. İktidarın yerlilik iddiası o kadar fazla şeyi örtbas etmiştir ki elitlerin imtiyazlarına adanmış mabetleri bile, toplumun bağrında büyümüş bir bebeğin beşiği gibi göstermeyi başarmıştır. Erdoğan’ı “bizim mahallenin zengini” olmaktan “çalarken çalışmaya”, “içimizden biri” olmaktan “reis” olmaya götüren serüvende de yerlilik vurgusunun payı azımsanamaz. Bu dönemde “biz bize benzeriz” naraları atan “yerli elitler” tüm imtiyazlarıyla birlikte böyle göze batmadan kalabalığa karışırken, AKP’li yordamda yerlilik iddiasının iki geleneksel sağcı vurgusu da işlevselliğini sürdürmeye devam etmiştir:

Birincisi “ecdat yadigârı” dedikleri geçmişin “mirasçılığına” mukabil bir “dışlamadır” Adorno’nun (2002: 82) tabiriyle “zamanın dışlayıcılığıdır”³⁰ bu. Öyledir, çünkü kıymeti sonradan anlaşılan eski oyuncağı “önce ben gördüm” diye çekiştiren çocuğun o sahiplenme arzusuna benzer. “Öncedenliğin” ilanidir bu, “önce mülk edinenin dışlayıcılığı”. Siyasi rekabette de geçerli olan bu mızımlıklıkla geçmişi sahiplenmek üzerine kurulan her söylem aslında toplumu kendine mal etme çabasının ürünüdür. Sonrası malum rakiplere kestirmeden çalınan “sen bizden değilsin” kararı, yani siyasi alternatifini “kökü dışarıda” olup aramızda dolaşan bir “kültür ajanı” gibi gösterme çabasıdır. Yerlilik, müşterek Türk sağı için oldum olası bir alışkanlık olan ve “totalci” olduğu kadar “kolaycı” da olan böyle bir “kestirip atma-

30 Adorno (2002: 81-82) “tarihsel olarak zaman kavramının kendisinin bir şeyin mülk ediniliş sırası temelinde oluştuğunu” düşünür. “Zamanın dışlayıcılığı” bu doğrultuda “sahip olma arzusuna” denk bir “zamanı yitirme” korkusunu, zamanın tersinmezliği eksenindeki bir ahlak ölçütünü teşvik ederek “var olan her şeyi olası yokluğu açısından gösterir”. Sonunda sermayenin tekeli egemenliğine kadar varan silsilede, önce gelenin, “önce mülk edinenin dışlayıcılığı” şeyler arası ilişkilere benzeyen insanlar arası ilişkilerin soyut zamansal varsayımı haline gelir.

nın” cılası olagelm stir yıllarca. AKP iktidarında ise bu b hta-
nın neredeyse kurumsallaştığı ve artık sadece siyasi hasımlara
değil halkın büyük bir kesimine de yöneltildiği görülür. Sürekli
vurgulanan “İslami geçmişe” atıfla toplumun özüne/dokusuna
uygun addedilenin, iktidar söylemiyle “yerli ve milli” olarak be-
lirlenenin pratik “d şlayıcılığı” gündelik hayattaki yasak ve k -
sıtlamalarla fevkalade bir boyut kazanır. Bu d şlayıcılık, i ki ya-
saklarının ardından Erdoğan’ın “bizim milli i kimiz ayrandır”³¹
diyerek yaptığı çıkışında bile basitçe tespit edilebilir. Ancak asıl
olan iktidarın “t z” belletmek istediği bu kültürel çerçeveyi be-
nimsemeyenleri d şlaması, kimileyin  cretlilik ilişkisinden, ki-
mileyin de kamusal hayattan uzaklaştırmasıdır.

İkincisi ise bir “d şlanmışlığa”, özellikle İslamcılarının sık yap-
tığı “mağduriyet” vurgusuna, bilindik Necip Fazıl ezberinde-
ki “paryalık” melodramına yaslanır. Bu haliyle yerlilik uzun
müddet laik bürokratlara karşı avamın temsili gibi görünme-
ye yarayan bir “değerler zırhı” olagelm  ; kırdan g  m  lerin,
eğitim imkânı olmayanların, doktor kapısında azarlananların,
resmige itlerden ve dahi devlet kademelerinden d şlananların
periferik kabul görme tutkusuna denk onuruyla bütünleşmeye
yarayan bağın gösterisine tekabül etmiştir. Bu minvalde Tür-
kiye siyasetinde özellikle “garp mukallidi züppe” yaftasını i -
levsel kılabilmi , rasyonel siyasal  l  tleri hırpalayabilmi  ve

31 Erdoğan’ın açıklaması şöyledi: “93 yıl önce o yüce meclisimizin çıkardığı ilk be 
kanundan biri, alkollü içkileri men eden, sarhoşluk verici içkileri yasaklayan Men-i
Müskirat Kanunu’ydu... Ne var ki bu kanun, uzun süre yürürlükte kalamadı. Tek parti
iktidarının tepeden inmesi, dayatmacı  ağda laşma zihniyeti yüzünden söz konusu ka-
nun, tümüyle yürürlükten kaldırıldı... O dönemde, alkollü içkilere adeta ‘halis gıda s s ’
verilmek istenmiştir. Dahası, alkollü bir i ki olan bira, cumhuriyetin ilk yıllarında, yayın-
lanan bazı kitaplarda, maalesef, ‘milli bir halk i kisi’ olarak takdim edilmiştir. H lbuki
bizim milli i kimiz ayrandır... Atatürk Orman  iftliği’nde, çocuklara alkollü içkiler i iril-
meye ba landığını gösteren fotoğraflar elimizde var. Neyse ki, toplumsal yapı, toplumsal
doku, devlet eliyle teşvik edilen alkol tüketimine karşı direnç göstermiş, alkolün çok daha
yaygın kullanımının önüne bu sayede ge ilebilmi tir” (*Hürriyet*, 27 Nisan 2013).

neredeysse “mesleki” bir siyasi alışkanlık olabilmiştir bu yerlilik gösterisi... Esasta sanayi burjuvazisine karşı taşralı muhafazakâr burjuvazinin, Kemalist elitlere karşı İslamcı elitlerin vesayeti ele alma çabasını lümpen komplekslere, kültürel bir dışlanmışlığa dayandırmaya yarayan bu “ezber” bugün hala Erdoğan tarafından “iktidardan mağdur olmanın” kılıfı olarak, siyasi teamülleri hiçe sayan o sağcı görgüsüzlüğün kamuflajı olarak kullanılır: 10 Ağustos 2014’de Cumhurbaşkanı seçilmesinin ardından yaptığı balkon konuşmasında -sanki onca yıldır kendi partisi iktidarda değilmiş gibi halen- “bugün statüko kaybetmiştir” (Sözcü, 11 Ağustos 2014) diyerek, statükonun baş temsilcisi olmasını hala statüko-karşıtı bir gösteriye çevirebilmesi ya da retorik tesirini sürdürebilmek için Cumhurbaşkanı olarak siyasi göreneklere ters düşmek pahasına defalarca muhtarlarla buluşmasını eleştirenlere karşı şu çıkışı (Hürriyet, 6 Nisan 2016) da bu alışkanlığın Erdoğan tarafından sürdürülmekte olduğunun kanıtıdır:

“Dün ayağındaki çarığı, altındaki şalvarı, belindeki kuşağı, üstündeki yeleği, başındaki kasketi yüzünden Aşık Veyse’li Ankara’ya sokmayan kafayla, muhtarla benim resmimi milleti aşağılamak için kapağa basan kafa aynı kafadır”.

Bu kertede halen bir gelenek şövalyesi gibi görünen sağcı iktidar, gücünün doruklarındaiken bile “ayrışıklığını” yerlilik iddiasıyla gizlemeye çalışırken, kendisine yönelik her eleştiriyi “milleti aşağılamak” derekesine hapsedme çabasıdadır. Kendi yerlilik iddiasını bir “benlik davasına” çevirivermiştir sonunda. Mamafih her sıkıştığında kültürel kompleksleri kaşıyarak kırk yalanın belini tek ayakta kırmaya kalkışmak günübirlik açmazları çözmeye devam etse de “benim milletim” ifadesinde olduğu gibi yerliliğin yukarıdan iddia edildiği celse-

de toplumla bütünleşme çabasının kendisi kutuplaştırmaları artırmaya neden olmuş, toplumun bağrında ötekileştirilmiş bir başka “milletin” daha sancak açmasını engelleyememiştir. Hoyratça başvurulan geçmişin ve iğdiş edilmiş törelerin sunduğu o manevi mühimmat torpille bakan yapılan damatları kutsamaya yetmez nihayet, sarayları, sınırsız yetki arayışlarını kutsamaya yetmez.  n nde sonunda erkin garantisini sağlayacak bir toplumsal tasarıma adanmış değerler, hegemonya tesisinin içinde parlamaya başlayan gasp ılığı  rtemezler. Gelenek şövalyesinin paranoyası da yükselmektedir bu yüzden. “Gelenekçi söylemle” b kt ğ  siyasi yörüngede geleneğin ta kendisini oluşturan sosyolojik deneyimler inkâr edildikçe şu emeli de berraklaşmaktadır ziyadesiyle:

“...gelenek, eğer gerçekten gelenekse, zaten kendisini koruyacak güce sahiptir ve insanların onu korumak, muhafaza etmek için beyinlerini zorlamaya çok ender ihtiyaçları olur... Fenomonolojik ‘geçmişe  zlem’ değerinin altına gelecek üzerinde kurulacak bir h kimiyet güdüsü yatar” (Baker, 2014: 189).

Gelecek Vaatleri: “Ah şu  ılgın Projeler!”

Modern  ağda gelecek zamanın beyhudeliğinden bahsedebilmek oldu a zordur. Hâkim zaman kültürünün yaratığı fetiş, hesap edilebilir bir geleceğin teminatını modern insanın önüne koyalı beri planlı bir toplumsallığın “demir kafesi” apokaliptik k buslara karşı bir sığınak gibi algılanır olmuştur. Dahası kapitalist ekonomi de o fetişe can katar, geleceğin garantisini içeren bir zaman kültürüne belki de bütün öteki ekonomik sistemlerden daha çok ihtiyaç duyar. Burjuva toplum demek senetli toplum demektir çünkü, kira kontratlı, rantlı, faizli toplum demektir. İnsan türünden alacaklı gibidir neredeyse hep. Tahsilat, elbette ki egemen sınıf tarafından yapılır...

Burjuva toplumlarda bireyin uykusunu son ödeme tarihi yaklaşan borçlar kaçıracaktır bu yüzden, bankalar, krediler, faturalar kaçıracaktır, küçük burjuvanın iflas etme korkusu gibi bir kâbus proleterin de yüreğine işlenecek, iktisadi olarak şekillenen bir kaygı karışacaktır ölüm kaygısına. Çünkü burjuvazi, hayata tutunmak isteyen ileri tarihli çekler yazar kapitalist toplumda, boyunduruk altında tuttuğu nüfusu “gelecekle” terbiye eder. Üstelik yalnızca “ekonominin zamansallaştırılması” yoluyla da yapmaz bunu, kasvetli bir geleceğin korkusunu sınıflı toplum biteviye üretecektir ziyadesiyle, ne salgın hastalıklar biter burjuva egemenliğinde, ne savaşlar, ne terör, ne de belki dünyamıza yaklaşan meteorlar...

Gelgelelim burjuvazinin kendisi bu metafiziğe kapılmaz, Marx'ın (2011: 52) deyişiyle onun gelecekte haber verecek bir su perisine ihtiyacı yoktur Achilles gibi, yerine anayasal güvenceleri vardır, bunun için hukuki-siyasi üstyapıyı kendi çıkarına amade kılacaktır. Üretim araçlarının mülkiyetini kutsayan yasalardan meşru gücün egemen sınıf eksenli örgütlenmesine kadar statükonun kurumsallaşmasının her bir uğrağında burjuvanın bekası itinayla garanti altına alınmıştır. Ekonomik krizlerin “atlatılması” yahut uluslararası krizlerin yarattığı “tehlikeler” gibi kapitalist devletin çıkmaza düştüğü tarihsel buhranlar bile toplumun varlığını burjuvaya merbut göstermek için kullanılır. Kültürel süreklilik arayışı, yine kapitalist devlet eliyle ideolojik olarak burjuva sınıfının sürekliliğine indirgenmiştir ve sınıf egemenliğinin yeniden üretimiyle karşılanmak istenir.

İlk elden toplumsal bir güç olan sermayenin kişisel mülk kategorisine yerleştirilmesi gerekir bunun için. Soyadı sadece nüfus kâğıdında yazmakla kalmayacaktır burjuvanın, aynı zamanda bir buzdolabının üzerinde ve dahi bacası tüten bir fabrikanın giriş kapısında da yazacaktır. Mamafih devletin

yanı sıra ataerki de koşacaktır yardımına. Burjuva egemenliği en sağlam kirişini aristokrasiden devraldığı ataerkil miras hukukuyla mıhlamıştır ağımıza. Servetin gelecek kuşaklara aktarılma biçiminin keskin hatlarının “kutsal aile” eksenli belirlenmesi, “gelecek” denilen şeyin bugünün maddi varlığına içrek olduğunun ispatı gibidir neredeyse:

Engels’in (2000: 68) attığı babalık soy zinciri ataerkil miras hukukunun çağcıl uğraklarına mahal veren ilk şey oldu kuşkusuz. Ancak daha kapitalizmin şafağında unvan sahibi olabilmek için aristokrat kadınlarla evlenen (Sombart, 1998: 20) burjuvalar, sınıflı toplum formlarının bu türden bir miras hukukuna ne ölçüde muhtaç olduğunun da farkındaydılar. Bu yüzden burjuva toplumu kurarken kendi kullanılmış biletlerini yutturdular proletaryaya, ortaya koydukları hileli zar miras hukukuydu, mülk sahibi olanlar için gayet maddi bir karşılığı olurken mülk sahibi olmayanlar için yükselme ideolojisinden başka bir karşılığı olmayan miras hukuku! Burjuvazi kendi sınıf deneyimini evrenselleştirerek yükselme ideolojisini hâkim kılma peşine düşerken, proleter nezdinde bu metafizik kab l n tek karşılığı borçlanma özgürlüğü olabilmıştir nihayet.

Servetin paylaşımındaki eşitsizlik gibi risklerin paylaşımındaki eşitsizlik de sınıflı toplumdan beslenip büyümektedir bu sırada. Ekolojik tahribatın pratik sonuçları, GDO ile zehirlenmiş mutfaklar, su kirliği ve nükleer atıklar dahi asıl proleterin sorunudur burjuva toplumda. Üstelik proleter, bir de günaşırı etinleşen kırılған ve rizikolu koşullarda çalışmak zorundadır. Egemen sınıf tüm bunlardan kaçınmanın yollarını elbette ki bulduğu gibi, “risk muafiyetini” satın da alabilir. Bu yüzden Beck (2011: 47-50) “riskler sınıflı toplumu ortadan kaldırmaz, aksine güçlendirir” diye yazar meşhur kitabı *Risk Toplumu*’nda. Ancak yaklaşan kıyametin kimseyi kayırmayacağını da ekler buna; egemen sınıfın kendi k arı amacıyla mahal verdi-

ği risklerin bir “bumerang etkisiyle” üretildikleri merkezlere geri saldıracığını söyler. Gelgelelim işini hiçbir zaman şansa bırakmayan burjuvanın itinayla sürdürdüğü korunaklı yaşamı bu “ön kestirimi” de oldukça şüpheli hale getirir. Çünkü burjuvazi doğrudan çıkarların değil, sürdürülebilir çıkarların düşkünüdür. Doğanın yeniden üretiminden dünya dışı yaşama kadar yaklaşan kıyamete dair bir ton senaryo masaya sürülürken sömürünün itinayla sorun edilmediği bir dünyada, ortaya çıkan küresel risklerin egemen sınıf üzerindeki bağlayıcılığından söz etmek bir varsayımdan ötesini söylemek değildir. Oysa gözler önünde can çekişen proletarya zaten yaşamaktadır kıyameti. Tedavisi çoktan bulunmuş hastalıklarla yitip gidenler yaşamaktadır, açlıktan bitap düşmüş göçmenler yaşamaktadır, döküm atölyesindeki siyah kumun üstünde duran kazana dokunurken işçi zaten solumaktadır yakında dünyaya saçılacağı söylenen o zehirli gazı ve nicesi... Nazım’ın dediğince “ölüm aynı haşmetle vurmaz şahı fakiri”. Kıyamet şimdi ve buradadır.

Gelgelelim egemen sınıf umutları ve korkuları yönlendirmekte ustadır. Ürettiği risklerin sorumluluğunu almaz bir türlü. Sözüm ona istihdam hacmini genişleterek topluma katkı sunmakla övünürken misal, yarattığı felaketi sahiplenmez asla. Ekolojik tahribat doğaldır, iş cinayetleri çoğunlukla işçilerin kendi hatalarının sonucu olan kazalardır, açlık vardır çünkü kaynakların kıt olması doğaldır, vesaire... Burjuva toplumun çarpıklığından çıkan yangın, öngörülemez bir yıldırım düşmesinden kaynaklanan doğal bir şey gibi ifade edilir. Kapitalizm -ayrık yapılanması sayesinde ki- kendi yarattığı sorunları kendisinden müstakil olarak oluşmuş sorunlar gibi göstermeye devam eder.

Bu cenderede egemenin garantisindeki “geleceğe” inanan burjuva birey hayat bilgisine fazlasıyla güvendiği için, bazen bir kariyer gününe hapsedilmiş orta sınıf perspektifiyle, bazen

krizi bahane edip maaşını ödemeyen patronun yanında emekli olabilmek için beleş çalışan işçinin perspektifiyle, -  m   ren-ci tabiriyle- “sistem içi” bir meşgaleye bağlanmıştır basireti. H lusa  ağımızda neo-liberal dönüşümle artan “belirsizlik”³² de bu hususta neredeyse vahşi Kapitalizm dönemindeki kadar elini güçlendirir burjuvanın. Emek süreçlerinde esnekleşme-dir, taşeronlaşmadır, g vencesizliktir ve artan işsizlik oranıdır zaten olmayan geleceğin teminatını egemen sınıfın yaka roze-tine  eviren. Elinde işsiz bırakmanın kırbacıyla dolaşan o k le tacirinin ta kendisidir proletere “kendini düşün” diye    t-leyip, “değilse de bari çoluğunu çocuğunu düşün” diye tehdit eden. Bireysel paçayı yırtmalar kamusal vicdanın   n ne set çekerken, burjuvazi kendi sınıfsal ontolojisiyle kolektif varlığın kanına karışma çabasındadır olabildiğince.

Yazıktır ki Türkiye Cumhuriyeti de burjuvayı kolektif var-lığın bayraktarı olarak kabullenen çoğu   lkeden biridir. Hatta Cumhuriyetin kuruluşundan da evvel yerini sağlama almıştır burjuvazi burada. Ulusal Kurtuluş Savaşı sürerken tartışılan sos-yalist alternatifler -Sovyet yardımına rağmen- hasım bellenmiş-tir. Savaşın sonunda kurulacak rejimin asla sosyalist olmayacağı TBMM’nin 22 Ocak 1921 tarihli gizli celsesinde (Mustafa Suphi ile yol arkadaşlarının   ld r lmesinden bir hafta evvel) karara bağlanmış (İleri, 2014: 305) ve münazara hızlıca sona erdirilmiş-tir.³³ Sonrasında gerçekleşen Kemalist devrim Osmanlı’dan mi-

32 Yılmaz’ın (2012: 381) dikkat çektiği üzere, neo-liberal dönemde uygulanan “belirsizlik siyasetinin” ta kendisi bir tahakküm kurma çabasıdır. Söz konusu olan şey; “yarınsız emeğin odağında olduğu ve küresel sürekli kriz koşullarında sosyal güvencesizlik temel-li bir siyasal ve ekonomik tahakküm sorunu olarak ortaya çıkan belirsizlik biçimidir”

33 Bu bilgiyi aktaran İleri (2014: 216) “...bu şekilde kurulacak olan bir ‘Bolşevik rejim’ sadece şekil bakımından ‘Bolşevik’ olurdu, tıpkı şeklen ‘Batı’ kurumlarını aldığımız gibi. Çünkü sosyal rejimler sadece kanun ve kurumları yukarıdan aktarmakla kuru-lamaz, ister kapitalizm için, ister sosyalizm için, ister demokrasi için durum aynıdır” diye yazar. Ancak bugün varılan noktada Türkiye’nin her ne kadar demokratik olmasa da kapitalist olmadığı söylenemez. Yanı sıra bahis konusu tarihsel veri sosyalist alter-

ras kalan sınıflı toplumsal formasyonu ortadan kaldırmamış, fakat “Türk ulusal burjuvazisinin” egemenliği lehine geliştirmiştir:

“Devletin ekonomi politikası aslında Cumhuriyet’in Ekim 1923’teki ilanından önce belirlenmişti. O yıl içerisinde, bağımsız bir Türkiye’nin kaderini belirlemek üzere Ankara hükümeti ile batılı devletler arasında yer alan Lozan görüşmelerine ara verildiği bir sırada, İzmir’de bir İktisat Kongresi Düzenlenmişti. Kongrenin örtük amacı, Batı’nın yeni Türkiye devletinin niyetleri hakkında besleyebileceği kuşkuları silmekti. Kongreye iki sınıfın temsilcileri hâkimdi: Büyük toprak sahipleri ve tüccarlar, yani o dönemde her az gelişmiş ülkede hâkim olan iki sınıf. 1920’li yıllar boyunca izlenen ekonomi politikalarına yol gösteren Kongre kararları da aynı şekilde beklendik özellikler taşıyordu. Bu kararlara göre, Türkiye ekonomisi ‘dışa açık’ kalacak; yabancı sermayeye hoşgörülü davranılacak; temel slogan da ‘liberalizm’, yani özel girişimin desteklenmesi olacaktı” (Gülalp, 1993: 30).

Burjuva devrimiyle kurulan Cumhuriyet burjuvaya adanarak yoluna devam eder elbette ki. Çarpıklık, kutsal kılınan o şiar ile reel pratiğin arasında bulunan çelişkide gösterir kendini: “Egemenlik kayıtsız şartsız burjuvazindir”. Cumhuriyetin ilk yıllarında eşitsiz gelir dağılımı ulus potasında eritmeye çalışılırken, tarımsal işgücü “köylülük retoriğiyle” sanayinin iaşesine seferber edilir. Nitekim devlet erbabı da kendi imtiyazlı elitliğini kamufle edemez, aksine tescillemeye yeltenir. Birikim rejimleri değişir, düzenleme tarzları değişir, uluslararası konjktür değişir, ancak burjuva hiziplerin “avanta ve rant arayan” ortak karakteristiğinin (Boratav, 2006: 221) Cumhuriyet tarihi boyunca değiştiği görülmemiştir.

Buna karşın burjuva devlet sınıfsal karakteristiğini gizleyerek kolektif varlığın temsiline soyunmak için “toplumsal yasalar” da üretmek zorundadır, bu yüzden işbölümünün eşitsiz örgütlenmesini uzun müddet liyakat ve vasıflar ekseninde dü- natifin imkânsız olup olmamasıyla ilgili değil, çarpık da olsa burjuva egemenliğinin en baştan kabul edilmiş ve garantiye alınmış olmasıyla ilgili göstergeleri sunmaktadır.

zenleyen hukuki bir çerçeveye hakkaniyetli göstermek zorunda kalmıştır. Fakat burjuvazinin kendi sınıfsal kudretini her fırsatta kendi kurduğu bu çerçeveyi aşındırmak için kullanması ve dahi Cumhuriyet tarihi boyunca farklı burjuva hiziplerin kadrolaşma çabalarıyla başvurduğu hukuk tanımazlık, torpil ve rant silsileleriyle karşılanan bir çarpıklığı kronik hale getirerek burjuvazinin söz etmeyi çok sevdiği o “milli sorumluluğu” ile her daim çelişmiştir.

Burjuva toplumun çarpıklığı, fazileti ulusalcı üst etikte arayan hiziplerce benimsendiği gibi Osmanlıcı  st etiği referans gösteren hiziplerce de pekiştirilir. Tek parti döneminin memur sultanından, DP döneminin hükümet k tipliğine, cunta takip iliğinden  zal’ın “işini bilen” memurlarına, eni sonu AKP döneminde kamu bürokrasisini istila eden “badem bıyıklılara” kadar, bürokratik hiyerarşının birbirinin yerine geçen burjuva hiziplere aparat olmaktan kurtulamaması bu çarpıklığın yegâne göstergelerinden biridir. Benzeri şekilde, işçi alımlarında ve özel sektörde bir himmet kültürü de devlet erbabı ile sermaye sahipleri tarafından yıllardır yoksulluğun yönetimi için teşvik edilir. Proleter için ister devlet kapısında ister emek piyasasında iş bulmak, iş güvencesi sağlamak, işinden edilmemek Türkiye’de her zaman belirli burjuva hiziplere bel bağlamayı gerektirmiştir. Vele ki işçi sınıfının ağır tarihsel yenilgisi olan 12 Eylül 1980 darbesinin ardından ve hatta 2001 devalüasyonu ile devam eden süreçte; hem devlet kapısında hem de özel sektörde “sözleşmeli çalışma” adet haline getirildiğinden bu yana, biat kültürü resmen yasallaşmış ve o yarım yamalak liyakat ilkesinin de yerini almıştır. Yozlaşma kapitalizm için bir anomali değildir.

İşte  ağımızın bize düşen hissesi olan AKP’li yıllarda tam da bu çarpıklığının artık inkâr edilmeksizin benimsendiği, hatta hâkim burjuva hizip tarafından sözde “toplumsal” menfaatler adına sistemli hale getirildiği ve dahi kayırcılığı legal

kılacak bir yasal çerçevenin bile oluşturulduğu görülür. Velev ki parti politikaları yekpare saray iktidarıyla kemale ererken, son derece akılsızca akla yatkın kılınmış, ahlaksızca bir ahlaka uydurulmuş, hukuksuz olsa da yasalarla onanmış, riyakâr ama bir o kadar da aşikâr bir hizipçilik hüküm sürer.³⁴

Yalnız, saray rejiminin kesinleşmesine kadar varan AKP döneminde sürdürülen hizipçiliğin öncekilere kıyasla önemli bir farklılığı vardır: Önceki dönemlerde hâkim burjuva hiziplerin kendilerini her celsede egemen kılan bir “sisteme” (daha doğrusu sistematikleştirilme çabasında olan çarpık bir düzene) “liyakat” ekseninde yarattığı soyutlanmış tabiiyet ilişkisinin yerini, Türkiye’nin parti devletine evrilme sürecinde artık rejimi temsil eden hizbin kendisine “sadakat” ekseninde oluşturulan somut bir tabiiyet ilişkisi almıştır. Elbette ki bunu tesis etmek ve boyunduruk altında tutulan nüfusa dâhil olan her bireyin hayatı üzerinde tasarruf sahibi olabilmek için gereken şeyler birden değil, adım adım gerçekleştirilmiştir:

Emek piyasasında güvencesizliği güvenceye almak gerekmiştir önceleyin. AKP’nin ilk icraatı olan 4857 sayılı iş kanunu bu yönüyle 1980 darbesinin en olgunlaşmış meyvesini eklemiştir sermaye sahiplerinin kolundaki sepete. Emek denetiminin yarım yamalak da olsa var olan hukuki kalıplarının esnetilip yerini kültürel dayanaklara bırakması her türden sermaye sahibi tarafından coşku ile karşılanırken, devletin sermaye lehine piyasadan çekilmesi olarak anılan süreçte işçiler işverenlerinin insafına terk edilmiştir. Güvencesizliğin kerameti emekçinin üzerine “gelecek kaygısını” bir kâbus gibi çökertmesidir. Ge-

34 “AKP öncesi dönemleri AKP döneminden ayıran temel fark şöyle ifade edilebilir: 2002 yılı öncesinde yolsuzluk ve kayırmacılık daha çok kişisel düzeyde, belli siyasiler ve bürokratların yasadaki boşluklardan faydalanmak suretiyle kendi çevrelerine rant aktarımı şeklinde gerçekleşmiştir. 2002 yılı sonrasında ise bu durum bütünüyle değişmiş, yolsuzluk ve kayırmacılık yasa yapmak suretiyle merkezileştirilmiş genel bir uygulama halini almıştır” (Çeviker Gürakar, 2018: 182).

leceği düşündükçe daha da korkacaktır elbet, geleceği düşündükçe daha da atılacaktır burjuvanın kucadına. Daha düşük ücretle daha uzun süre çalışacak, daha riskli koşullara ses etmeyecektir. Onun çalışmaya devam etmesi, onun işini kaybetmemesi, onun “ oluğunu çocuğunu düşünmesi” gerektir. Hal böyle iken, güvence işverenin sahte gülümsemesi, yarıdak ılıkla sağlanan l tuf, akrabalığın yahut hemşeriliğin temin ettiği riayet, güvence -özellikle de yeni birikim rejimi tarafından teşvik edilen küçük ve orta ölçekli işletmelerde- işverenin geleceğe dair vaatlerinden müteşekkil “enformel güvenceye” , işverenlerin çevirdiği kliyentalistik çarkın tutunmaya çalıştıkça kayan yağlı dişlilerine dönüşür. O sahte geleceğin teminatı işverene yakınlaşmak,  cretlilik ilişkisinden dışlanmamanın  n koşulu işverenin dilini konuşmak haline geliverir. İster elinde basit bir çekiçle ister çok gelişmiş makinelerin arasında çalışsın, ister meta  retsin ister hizmet etsin, mavi yakalının da beyaz yakalının da telaşı her gün kendini patronuna yeniden ispatlamak, geleceğini düşünürken işverene bugününü armağan etmektir.

Ne var ki baş başa bağlıdır, baş daha büyük bir başa. Egemen hizip, sermaye sahiplerini de hizaya çekecek, devlet etmenin şevkiyle kimini kayıracak kimini batıracaktır. Elbette ki düzenleme tarzının dönüşümünün genel seyri büyük sermayenin ihtiyaçlarına yine yanıt verir ancak Türkiye’de “her iktidarın kendi zenginlerini yarattığı” doğrultusundaki itiyat da bir taraftan işleyişini sürdürmektedir. Nitekim AKP döneminde her ne kadar TUSİAD ekseninde yuvalanmış büyük sermaye grupları başat pozisyonlarını korumuşsa da MÜSİAD ile TUSKON’un (cemaat ile AKP arasındaki “savaş” başladıktan sonra bile TUSKON’un AKP’ye yaklaşan bileşenlerinin) fevkalade hızlı yükselişi bunun göstergesidir. Dahası bu dönemde kemale eren neo-liberal modellerin hayata geçmesi sayesinde kolaylıkla yapılan özelleştirmelerin artışı, kamu ihalelerinin dağıtımının AKP’nin elinde

büyük bir koza dönüşmesini de beraberinde getirmiştir. Bu koz Türkiye'deki sermaye gruplarına karşı olduğu kadar bazı çok uluslu sermaye gruplarına karşı bile etkili olmasının yanı sıra, iktidara yakın olan (çoğu İslami tandanslı) sermayedarın “hülle” metoduyla TEKEL gibi devasa özelleştirmelerden ve kalkınma projelerinin taşeronluğundan elde ettikleri rantın da temelini oluşturur. Fakat en çok “cip sosyetesı” denilen kesimin, yani sermayenin alt ve orta kesiminin sirkülasyonu dikkat çekicidir. Özellikle yerel yönetimlerin olanakları bu kesime aktarılırken ihalelere karışan fesat partiye ve egemen ideolojiye yakınlık ölçütünde şekillenir (Sönmez, 2008; Falakaoğlu, 2016). Her mahalleye açılan İmam Hatip okullarından birinin kantinini kapmaktan tutun da görece geniş ölçekli müteahhitliklere kadar her bir müteşebbisliğin imkânını sağlayan şey, girişimcilerin hukuki kriterlere uygun davranmasından ziyade devletli hiziplerle nasıl geçinmekte olduğudur. Hal böyle iken, sadece işçiler değil esnaflar da, küçük sermaye sahipleri de ve hatta burjuvanın aşağı çeken uzantıları da sürdürülebilir çıkarlarını garanti altına alabilmek için partiye yakın görünmek, dindar-muhafazakâr retoriği benimsemek, iftar sofralarında yahut bugün demokrasi mitinglerinde boy göstermek zorundadır. İş güvencesi gibi rant garantisi de, işçinin kurtarmaya çalıştığı “geleceği” gibi işverenin korumaya çalıştığı “geleceği” de egemen hizbin kontrolündeki iktidar mümessillerinin dudakları arasında sıkışmıştır.

Sonucu önceden belli olan ihaleler, yolsuzluklar, rant paydaşlıkları, kamu kaynaklarının partiye yakın sermayedarlara peşkeş çekilmesi derken memur alım, atama ve nakillerindeki usulsüzlükler de AKP döneminde tavan yapar. Kamu personeli olabilmek için gerekli olduğu açıklanan resmi kriterlere uymayan on binlerce kişi (*Cumhuriyet*, 30 Mart 2015) bu dönemde atanmıştır. Cemaatlerin kamu bürokrasisinde örgütlenmesi sonucu devlet kadrolarına girebilmenin önkoşulu olan Kamu

Personeli Seçme Sınavı gibi sınavların soruları alınarak cemaat  yesi olan belirli adaylara verilir. Dahası yapılan tayinler, kademe yükseltmeler, görevlendirmeler yine aynı usulsüzlüklerle, parti  yeliği, cemaat  yeliği yahut partiye olan sadakatin ispattı ölçütüne göre gerçekleştirilir. Buna karşın sadakatini ispata yeltenmeyenler de soruşturmaların, kovuşturmaların, istifaya zorlamaların hedefi olup, kınamadan kademe durdurmaya, sürgünden kamu görevinden uzaklaştırmaya varan cezaların kurbanı haline getirilir. Sonuçta görev yerini beğenmeyen torpilli yeğenler dayılarının bir telefonuyla daha konforlu yerlere tayin edilirken, ataması yapılmayan öğretmenler birer birer intihar etmeye devam eder. Velew ki saray rejimi gölgesini iyiden iyiye hissettirmeye başladığından bu yana, yozlaşmış bir bürokratik silsilede yurdum memurunun hayalini kurduğu huzurlu emekliliğe erişmesinin bile yegâne yolu yordakılık iken, her birinin onurunu askıya asıp makamında “icabını” yapması gerekir ziyadesiyle. “Mevzuatı kenara koyması” gerekir³⁵ misal, sarayın talimatlarını iyice bellemesi gerekir, kullanışlı bir “aparattı” olduğunu biteviye ispat etmesi ve yeri geldiğinde hukuku çiğnemesi lazım gelir sırf mesleki ikbali aydınlansın diye. Bürokratik hiyerarşının en tepesinden aşağı doğru “tek adam tapıncıyla” örgütlenen husumet “yarınını” düşünüp susanları da kendine katarak çoğaltmaktadır “aparattar zincirinin” halkalarını...

Bunlara ilaveten işsizler de egemenin metafiziğine kapılmak, gelecek sanrısını görmek zorunda olduğundan, “girişimci geleceğe”, “güzel yarınlara” övgüler düzen banka reklamları devlet teşvikiyle buluşmuştur AKP dönemin-

35 Recep Tayyip Erdoğan’ın Cumhurbatkanı olmasının ardından kaymakamlarla saraydaki ilk buluşmasında sarf ettiği sözler s yleydi: “Mevzuat söyledir, böyledir... Mevzuatı koyun söyle bir tarafa yeri geldiğinde, zihinsel inkılabınızı ortaya koyun. Ben bunu bu şekilde yaparım deyin ve yapın. İşte bu iradeyi ortaya koymaktır. Kim için kullanıyorsunuz bunu? Vatandaş için. Hiç çekinmeyin kullanın” (*Diken*, 26 Ocak 2016).

de. Türkiye’de 2002 yılında başlatılan mikro kredi projeleri bugüne değin kartopundan çığa dönüşür gibi büyüyerek yoksulların hayallerini istila ederken, kapitalistler için mali ferahlamaların yanı sıra statükoculuğun apaçık bir ilkesini de kayda değer ölçüde güçlendirmiştir: Borçlunun yalımı alçak olur! Bir mucizenin peşine düşürülen insanlar devlet ve sermaye ittifakı tarafından kesilen böylesi bir genel ev raco- nuyla “içeri borçlanmış” vatandaşlar haline getirilirken, banka borçlarını faiziyle ödemeye çalışan medyunlar bu sayede “bir gün belki kendi işine sahip olmak” gibi bir gelecek tutkusuyla pusuya düşürülmüştür. Benzer şekilde mali değerlendirme kriterleri ve basit tüketici kredileri de pekiştirir bu döngüyü. “Gelecekteki geliri üzerinde hak iddia edilenlerin” tabi oldukları faizden daha fazla değer üretmesi ve dahi tasarruf yapması gerekir ki böylelikle bankalar sistematik olarak “ücretlerin bir kısmına el koymaya” (Karaçimen, 2015: 41) devam edebilsin. Ortaya konulan maaş bordrolarından kredi notlarına kadar denetleyici olabilen finansal döngü içerisinde emek ipotek edilirken Lazzarato’nun (2014: 121) “alacaklı iktidar bloğu” dediği bileşenler -ki AKP döneminde Türkiye’de bu rantıye katmanının restorasyonu da söz konusudur- aracılığıyla “borçlandırılmış insan” imal edilir. Bu yolla denetlenen ve inşa edilen öznelliklerin ortaya çıkışı yine mevcut eşitsizliğin yeniden üretimi olarak sınıfsal sonucuna varacaktır. Ezcümle bu kısırdöngü zaman mihengine vurulduğunda ise borçlanmanın ve dahi finansın ta kendisinin burjuva toplumda geleceğin şimdiye içrek olduğunun bir kanıtını daha ortaya koyduğu görülür:

...ekonominin ‘şimdisi’ ile ‘geleceği’ arasında bir mütakabiliyet bulunmaz. Önemli olan, finansın olacak olanı olana indirgeme, yani geleceği ve onun imkânlarını şimdiki iktidar ilişkilerine indirgeme amacıdır. Bu bakış açısından, her finansal yeniliğin sadece bir amacı

vardır, geleceği nesneleştirerek onu şimdiden denetim altına almak. Bu nesneleştirme çalışma zamanının doğasından bambaşka bir mahiyete sahiptir; zamanı nesneleştirmek, üzerinde peşinen denetim kurmak geleceğin barındırdığı tüm seçim ve karar imkânlarını kapitalist iktidar ilişkilerinin yeniden üretimine bağımlı kılmak anlamına gelir. Böylece borç ücretlilerin ya da genel olarak nüfusun şimdiki emek süresini kendine mal etmekle kalmaz, aynı zamanda kronolojik olmayan zamanı, her bir kişinin ve bütün toplumun geleceğini herkesten önce ele geçirir” (Lazzarato, 2014: 44).

Tüm bunlarla beraber, AKP döneminde borcun ve borçlandırmanın anlamı sırf iktisadi karşılığından ibaret değildir. Yoksul kesime yönelik sosyal yardım kampanyaları, beyaz eşyanın ya da ramazan kolilerinin dağıtımı, taban mobilizasyonunda oldukça etkili olan sözde “hayırseverlik” faaliyetleri de bu kesim üzerinde bir bağlayıcılığa sahiptir ve parti ile yoksullar arasında bir tür “minnet” ilişkisinin kurulmasına aracılık eder. Hediye alıp verme üzerine eğilen antropolojik yazını referans alarak konuya yaklaşan Yılmaz (2018: 77-136), -tıpkı hediye alışverişinde oluşan sembolik yükümlülük gibi- “karşılıklılık ilkesinin” bu faaliyetlerde devletin müdahalesiyle oluşan dikey düzlemde bir “minnet ekonomisini” de doğurmakta olduğuna dikkat çeker. Bu doğrultuda hayırseverlik faaliyetlerini “karşılıklılığa dayalı duyguların, sembollerin ve özdeşliklerin üretimi” yoluyla borçla malul bir “cemaat üretimi” olarak açıklar:

“Günümüzün devlet merkezli hayırseverlik politikaları, Sah-lins’ten ödünç aldığım bir kavramla belirttiğim gibi olumsuz bir karşılıklılık içermekte ve sembolik minnet ekonomisinin soğurul-masından kaynaklı bir borç toplumu oluşumuna yol açmaktadır. Borç ve borçlandırma, hediye biçiminde sunulan bu hayırseverlik pratiklerinin içine kazılıdır. Bu eksende finansal genişlemeye dayalı neoliberal muhafazakâr popülizm, bir taraftan sözcüğün hem iktisadi hem de siyasal-sosyal anlamında bir çifte borç toplumunun oluşumunu hızlandırırken, diğer taraftan da yardımlar ve yoksul-

larla kişiselleştirilmiş bağlar vasıtasıyla güçlendirilen ve AKP ile Recep Tayyip Erdoğan'ın kişiselliğinde tecessüm eden bir siyasal sermaye birikimini teşvik etmekte ve siyasalın inşasını hayırseverlikle çerçevlendirmiş bir cemaat oluşumuna demirlemektedir. Aslında uzun bir süredir gerçekleşmekte olan, AKP'nin kişisel ilişkilere dayalı ve artık devlet düzeyinde kurumsallaşmış yardım ağları vasıtasıyla, İslami cemaatin parçası olanlar arasındaki hayırseverliğe dayalı sosyal ilişkilerden doğan ve karşılıklı tanınma temelinde 'bir tür ortak varoluş etiği' de içeren sosyal borcu, sürekli olarak siyasal borca çevirme sürecidir" (Yılmaz, 2018: 82).

Nihayet geleceğe dair bireysel çıkış arayışlarının, bireysel kurtuluşun yahut "paçayı yırtmaların" burjuvaya müracaat etmeyen, onunla çıkarını ortaklaştırmayan bir yolu eninde sonunda bulunmaz. Kendi bireysel çıkarını düşünmek demek doğrudan doğruya burjuvazinin sınıfsal çıkarını düşünmek demektir çünkü. Herkesin bahtını kendi tahtına mecbur bırakır egemen sınıf. Sırf bunun için soyunur menfaat tacirliğine, "toplam fayda" onun sınıfsal ikbaline indirgenmiş olduğu için...

Ancak kendine açılan çıkar kapıları tek başına yetmez burjuvaya, toplumsal amaçlarla, diğerkâm gerekçelerle süslemelidir bunu. Süreklilik itkisini bir amaçla kucaklaştırmalı, kolektif varlığın geleceğine dair kaygı ve beklentileri kendi ikbaliyle keşiştiren bir "erek" ortaya koymalıdır. Bu yüzdendir ki cumhuriyet tarihi boyunca çeşitli biçimlerde ifade edilen bir zemberek, kapitalizmin dönemsel ihtiyaçlarına göre "değişse de" devletli elitlerin dilinde hep "aynı kalan" bir zemberek betiler geleceği; "muasır medeniyetler seviyesine erişmek".

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında "devlet desteğiyle yerli ve milli bir burjuvazi yetiştirilmesini" salık veren resmi iktisat politikasında şiar haline getirilen bu "erek", İkinci Dünya Savaşı sonrası uluslararası kurumsallaşmalara entegre olunan yıllarda da ifade edildi, 1960'larda zirve yapan sanayileşme hamlelerin-

de ve 1980 sonrası neo-liberal yeniden yapılandırmalarda da ifade edildi. Geleceğe dair bir arzuyu toplumsallaştıran bu metafizik dayanak birbiriyle zıt hatta çelişkili iktisadi programların hepsinin birden buhurdanı olurken, kurdele kesmeyi seven politikacılar da kendi iktidarlardı öneminde yükselen gayri safi milli hasıladan ve büyüme oranlarından söz ettiler. Kalkınma modelleri “değişirken” bu şiar “aynı kaldı”, her dönemde vesayeti ele alan burjuva hizipler zenginleşirken, azgelişmişlik pekişti.

Her nasılsa yüz yıldır neden bir türlü “muasır” olunamadığı konusu ise gerçekte yalnızca Marksist iktisatçılar tarafından sorun edildi. Mesela “ileri kapitalist ülkelerin tarihlerinin hangi vaktinde ‘azgelişmiş’ olduğunu” soran Başkaya (1986: 135) emperyalizmin kristalize ettiği bağımlılık ilişkisi nedeniyle “azgelişmişliğin sürekli ve sistematik olarak yeniden üretildiğini” yazarken, Boratav (2006: 223) buna Türkiye’deki “egemen sınıfların konum ve davranışlarındaki bozukluğu” da ekleyerek bu kısırd ng y  beslemekte olan bir “siyaset rakkasından” bahsetti. Öyle ki bu ülkede burjuvazinin ta kendisi, burjuva devriminin nesnel sonuçlarına karşı çıkar gibi, her daim bocalayan ve kendi gündelik vesayetinin ötesini düşünemeyen bir haldeydi.

Türkiye’deki egemen sınıfların bu hususi karakteristiği “geleceğe” dair söylevlerini aslında daha bir boşa çıkarsa da o “siyaset rakkası” her dönem erke talip olan burjuva hiziplerin diğerkâm mazeretleriyle salınmaya devam etti. “Anayurdu demir ağlarla” örmekten “duble yollar” yapmaya, termik santrallerden hidroelektrik santrallere, ağır sanayi hamlelerinden “inşaat ya Resulullah’a” kadar tüm farklı dönemlerde her biçimiyle savunulan “kalkınma ideolojisiydi” burjuva rant ittifaklarını bir memleket meselesi haline getiren. “Muasır medeniyetler seviyesi” diye sunulan o “milli erek” burjuvanın “bencilliğini  rt n bir erdem” (Bloch, 2007: 36) olageldi sadece...

İşte AKP döneminde de “kalkınma ideolojisine” sığınan bu politik söylemin eksik edilmediği, hatta partinin adında yer alan “kalkınma” kelimesinin hakkını verecek ölçüde vurgulanıp göndere çekildiği görülür. Fakat inkâr edilemez ki aynı “erek” AKP döneminde çok ilginç bir evrim de geçirmiştir: Parti ilk iktidara geldiği vakitler mesela, önceleri sırf yap-işlet-devret (YİD) modelini savunmak için kullanılan klasik kalkınma vurgusu, iktidar pekiştikçe -özellikle AKP’nin onuncu yıl kongresinin ardından- gelecekteki bir “yeniden başlangıcı” ifade eden ereklere işaret etmiş, geçmişten alınan feyz ile berhudar olan iktidar mümessilleri “2023 planları” ve hatta “2071 vizyonu” gibi hedefleri (*Hürriyet*, 30 Eylül 2012) göstererek partinin “tamamlanmamış serüvenini” dimağlara kazımanın yanı sıra, “şanlı geçmişe” referans veren bir “şanlı gelecek” vaa-dini toplumsal amaçlarla uzlaştırma peşine düşmüştür. Dahası saray rejiminin reel tekabüllerine erişmesiyle birlikte ise, artık ulaşılması gereken şey daha da bir pekişerek “muasır medeniyetler seviyesinin üstüne de çıkmak” (*Hürriyet*, 10 Kasım 2016) vurgusuyla tekrar tekrar öne sürülmüş, hatta uluslararası şirketlere bel bağlayıp kamu kaynaklarının hiç edilmesi pahasına yapılan metroların, köprülerin, barajların, hava limanlarının o malum “muasır medeniyetler” tarafından da “kıskanıldığı” (*Sol*, 21 Mayıs 2016) bile iddia edilir olmuştur.

Bu belirsiz erek, bu bayağı slogan, gelecek jokerinin bugünün kumar masalarına sürülmesini kolaylaştırmasının yanı sıra, zamanın normatif tesirinin toplumsal bağlamını da daha bir şişkin hale getirir. Dahası onun antagonistik düzleme dışsal bir “değer” haline getirilmesini de perçinleyen şeylerden biri, kalkınma namına atılan temellerin ayaklanmasının “toplumsal bir amaç” olarak benimsenmesidir. Öyle ki bu “amacın” mutlaklığı uğruna hukuki bariyerler kolayca yıkılabileceği gibi, icraatlar hakkındaki her türlü eleştiri yahut bunlara karşı direnç

de bir çeşit “toplum düşmanlığına” indirgenip, “memlekete zaman kaybettirmek” kisvesinde savuşturulmaya çalışılır. Mafih bu sorunu çok daha evvel tespit eden Thompson (2006: 490-495) da kapitalizmin zaman algısını “Püritenleştirdiğini” iddia etmişti ve bu minvalde “zamanın amaçlı kullanımının” rasyonel bir mesele olduğu kadar bir “değer” meselesi olarak da anlaşılması gerektiğini göz önüne sermişti. Tıpkı “dakikliğin” övüldüğü gibi, kapitalizm içerisinde “kendini tekrarlayan bir ayaklanmanın” bir çeşit “bohemlik yahut avarelik”, yani “zamana ilişkin değerlerin aciliyetini küçümseyen” bir faaliyet olarak ortaya çıktığını söylemişti. Hal böyle iken Recep Tayyip Erdoğan’ın özelleştirmeye karşı çıkan işçilerden tutun da kalkınma projelerinde kamu kaynaklarının sermayedarlara peşkeş çekilmesine karşı duran “solculara” kadar her türlü direniş çabasını zamana ilişkin bu “değeri” öne sürerek “beyhude” gibi göstermeye çalışmasında şaşılacak bir şey yoktur. İktidarının erken dönemlerinde sarf ettiği şu sözler (*Hürriyet*, 12 Ekim 2005) de bunun göstergelerinden yalnızca biridir:

“Üzülerek söylüyoruz ki zamanın gerisinde kalanlar var. Bu gelişmeleri doğru okuyamayanlar var. Olup bitenleri tam olarak idrak edemeyenler var. Onlar zamanın ruhunu ıskalayıp geçenlerdir. Bizim onlarla oyalanacak, kaybedecek vaktimiz yoktur. Bırakın onlar atalarımızın dediği gibi ‘döne döne bina okusunlar’. Ezberlerini tekrarlayıp dursunlar, biz işimize bakalım. Türkiye’nin pencelelerini, kapılarını dünyaya açmasından rahatsız olanlar esasen ne bu devlete ne de bu millete güvenmektedirler. Devleti ve milleti bir korku anaforunda mecalsiz bırakmaya çalışmaktadırlar. Bugün hala bu zihniyetkilere yatırımcı beğendiremiyoruz. Bunlar ‘istemezük’ zihniyetine sahip olanlardır, bunun kalıntılarıdır. Bunlar hakikate muhalefeti meslek edinenlerdir. Bildikleri tek şey muhalefet etmek. Şimdi de kalkmış yabancı sermaye düşmanlığı yapıyorlar. Kimileri ‘eski komünist kafa’ dese de ben onlara ‘sermaye ırkçısı’ diyorum. İleride bugünlerin tarihi yazıldığında olsa olsa matbaayı geciktiren zihniyet ile aynı safta anılacak, ayak bağı olarak hatırlanacaklardır”

Kalkınmanın AKP’li yordamına mahsus olan bir başka şey de kalkınma eseri olarak ortaya konulan yapıların önceki dönemlere nispeten çok daha fazla fetiş haline getirilmesidir. Üstelik bunu sürekli göze sokulan bu yapıların “sembolik aşırı yüklenimi” de takip eder. Daha kurdeleler kesilirken teatral bir tapınma olarak baş gösteren bu fetişleştirme medya aracılığıyla kitleselleştirilirken, sağcı kodlarla bezeli biçimler ve adlar da aynı fetişin nakışları haline getirilir. Uluslararası sermaye ortaklığında ve sermayenin ihtiyaçlarına yönelik olarak yapılan her şey “onlar konuşur, AKP yapar” mottosuyla “halka hizmetin” maddi çıktıları olarak sunulur ve bunun kitlesel tekabülü de maddi karşılığını gören bir “medenileşme” hissiyatı olarak cereyan eder. “Çalışıyorlar ama çalışıyorlar” safsatasında berraklaşan o sinik tahayyül, kalkınma ideolojisinde burjuva bireyin kendisini maddede bulan sahte özdekçiliği olarak rasyonelleşir. Söz konusu olan şey bir çeşit totemizmdir; bayındırlığın, medeniyetin ve hatta kültürün bu gibi maddi çıktılara indirgendiği değişim değeri toplumuna özgü olan “burjuva totemizmidir”³⁶ bu.

Üstelik bu fetişin gölgesine saklanan çok fazla şey vardır. Kalkınmanın AKP’li yordamı, 1980 sonrası kamu iktisadi teşekküllerinin (KİT) yok edilmesi sürecinde övgüler düzülen yap-işlet-devret (YİD) modelinin kemale ermiş bir versiyonudur. Burjuva devletin hakiki sınıfsal mahiyeti sermayedarlarla kurulan rant ittifakıyla bu modelde ayyuka çıkar; iktidar, fetiş gösterip dikkatleri “kalkınmaya” çekedursun, yolların, köprülerin, barajların yapımında yüklenici olan firmalar o fetiş mülk edinip kullanımı ücretlendirir, yanı sıra bunlar eğer vatandaşın kestikleri

36 “Bu burjuva totemizminin hususiyeti belki de sadece *vahşiliğinde* yatar. Pazar için endüstriyel üretiminin gelişmesi -ki bu ekonomiye verilen kurumsal üstünlüktür- yoluyla, kültürel dizgiler ve doğal dizgiler arasındaki geleneksel işlevsel ilişki günümüzde tersine döner; nesnelerin farklılaşmak yoluyla toplumun farklılaşmasına hizmet etmesi yerine, toplumun akla gelebilecek her ayrımı, nesnelerin bir başka çekimine amadadır. Fetişizm ve totemizm; medeni aklın en rafine yaratımları” (Sahlins, 1976: 215).

“haraç” yetersiz kalırsa bile kalan farkı devlet hazinesinden tahsil edecekleri garantisine de sahiptir (*Evrensel*, 26 Aęustos 2016). Giden kağının gölgesinde oturulmaz sonuçta, fakat mir  malı da balık kılı sanılır, yutulmaz sanılır, gerçekte devlete ait olmadığı gibi kamu hizmetine de adanmayan yapılarla övünenler teslim olmuştur o fetiše çoktan. Çünkü kalkınma faslında söz konusu olan şey, “toplumsal ve siyasal düzenin üretiminin maddi niteliğinin”  ne çekilmesi ve “burjuva maddeciliği” (Williams, 1990: 76) fetiş unsuru her seferinde kamusal imlasına kavuşturarak sunar.

Gelecekteki bir g nenci işaret eder durur fetiş, öyle ki kendisi yoksa dahi silueti düşürülür gündeliğin ortasına. Aslında var olmayan, henüz tek bir çivisi dahi akılmamış planların, projelerin, hayal ürünlerinin görsel tekniğin olanaklarıyla var edilen siluetidir bu. AKP’nin 2023 hedefleri arasında “ılgın proje” olarak sunulan Kanal İstanbul projesine ilişkin spekulatif düzenek böyledir misal. Animasyonla kurgulanan görsel dokümandan müteşekkil suretler medyada, sokaklardaki reklam panolarında, durak ve ulaşım aralarındaki ekranlarda yer alırken,  ne sürülen “geleceğin fetişi” sözde “yüce ereklerle” buluşarak bugünün hukuki düzenlemelerinin ilgasını ve arazi rantlarının canlanışını sağlar.³⁷ Fetişin böyle siluetlerinin ortaya atılması Türkiye’de  zal’dan sonra zirve yapan hayali satış mantığını; mesela olmayan konutların fotomontaj görselleriyle yapılan kooperatif reklamlarına kananları dolandıran bankerleri anımsatır, zira o

37 Kanal İstanbul’un yapılmasının planlandığı “alan, Bakanlar Kurulu Kararları uyarınca, evre ve şehircilik Bakanlığı tarafından ‘6306 sayılı Afet Riski Altındaki Alanların dönüştürülmesi Hakkında Kanun’ kapsamında ‘Rezerv Yapı Alanı’ olarak belirlenmişti. Ancak bu alanın yapılaşmaya açılması için yürütülecek plan ve projelerin, İstanbul’un 1/100 bin ölçekli evre Düzeni Planı Revizyonu ile 1/5000 ölçekli nazım ve 1/1000 ölçekli uygulama planların uygun hazırlanması gerekiyordu. Bakanlık bu çerçevede, İstanbul’un kent bütünlüğünü gözetmek amacıyla, ‘Kurumsal İşbirliği Protokolü’ yapma kararı aldı. İBB Meclisi, iktidar partisinin oy çokluğu ile İBB Başkanı Kadir Topbaş’a protokol yapma yetkisi verdi. Bu protokolle bundan böyle rezerv yapı alanı ilan edilen bölgenin planlama yetkisi Büyükşehir’de olacak” (*Sabah*, 25 şubat 2015).

ticari kalpazanlığın, o “gelecek bezirgânlığının” bugün AKP evresinde siyasallaşmayı başarmış basit mantığıdır süregelen.

Ancak teknolojik vurgunun başlı başına taşıdığı bir fütürist çağrışım da besler bunu. “Yarınlara” uzanan gelişimin göstergeleri maddi karşılığını en çok teknik imkânların serpilmesinde bulurken, husumeti marifet bilen o hizipçilik de zirve yapar, terane yine aynıdır; büyük modern kapitalist dönüşümün icracıları ve buna karşı çıkanlar... Mollaer’in (2016: 58) tabiriyle “tekno-muhafazakârlığın mümeyyiz vasfı” ve bunun sonucu olarak “eleştirel aklın bastırılıp teknik aklın temellük edilmesi” söz konusu olan. Ki buradaki bahsimize istinaden bu, iktidarın sunduğu fütürist tahayyülde fetiş hale gelenin tapıncına iştirak edemeyenlerin yer alamayacağı³⁸ bir “zamansal hattın” çizilmesini de sağlayan şeydir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, malum bir yerde AVM inşasına, HES yapımına, yahut böylesi “çılgın projelere” karşı olanların artık toplumsal bir serüvenden de dışlanmasını sağlayan, geçmişten geleceğe uzanan kolektif bir tasavvura itibar etmeyenlerin, toplumun “gelişimine” yahut “kalkınmasına” ortak edilmediği ve hatta hasım ilan edildiği bir zamansal hattır bu. Erdoğan’ın Kanal İstanbul projesine karşı olanlara şu çıkışı (Posta, 3 Mayıs 2011) da malum “fütürist fetişin” bu mahiyetini izah etmesi bakımından önemlidir:

“Benim dedem istedi, Abdülmecid bunun mimari projesini yaptı. Biz de onun bu projesini yapıyoruz. Bütün engellemelere rağmen Kanal İstanbul projesini tamamlayacağız... İsteseniz de istemeseniz de o kanal açılacak. Çünkü halkım istiyor. Dedem istiyor. Bu zihniyet çıkmış, o bölgede insan yok diyor. Kanaldaki gemiyi görüyorlar sadece. Onlar herhalde bizim animasyona takıldılar. Animasyona insan koysaydık bu sefer yüzme bilmiyor diyeceklerdi”.

38 Mamafih konuyu başka bir bağlamda tartışan Mollaer (2016: 60) de bu mantığın “metafizik bir özneyi tahkim ettiğini”, hatta bu metafizik öznenin “neredeyse kabileci assabiyete dönüşmüş bir kimlik düzeyinde” kurulduğunu ve söylemdeki karşılığını “dindar nesil” olarak bulduğunu ifade etmişti.

Osmanlı kıyafetlerini kuşanmış bir terminatör türemiştir bu zamansal hattın içinde. “Ecdadın” ta kendisi, bugünün kurtarıcılarını ana rahminde boğması için gelecekte gönderilmiş o yok edici robota dönüşmüştür. Geleceğin sureti olarak sunulan fetişin tapıncı böyle zorunlu kılınır ancak mevcut tarihsel temayüllerin çizdiği doğrular da o fetişin konulduğu noktaya yönelmez bir türlü. O fetiş “şimdiye” yeminlidir. Hatta bugünkü enkazın üstüne çekilen bir perdeden gayrısı değildir. Temelde bir yıkımı, bir ziyanı gizleme çabasından ibaret olan o siluet aslında topa tutulmuş Kürt illerindeki enkazın, talan edilmiş yoksul mahallelerdeki enkazın perdesidir. Hara-beye çevrilmiş yerlere Ağaoğlugillerin “gelecekte” yükselteceği gökdelenleri resmeden reklam panolarıyla “ it çekilirken”, artık yalnızca bir yıkım makinesine dönüşmüş iktidar 2023’  ve hatta 2071’i işaret eder durur.³⁹

39 Burada İslamcıların teknoloji ile kurduğu münasebetin Türkiye’deki hususi seyrine -uzun bir dipnot pahasına- dikkat çekmek gerekir: Teknolojik evrimin İslamcılık tarafından asla inkâr edilememesi, bugüne değin bu ideolojide “modernleşme” ile “Batılaşma” arasına bir duvar   r lmek istenmesinin belki de başat nedenidir. Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında kıyamet tellallığına soyunan “yobazlık” teknolojiye karşıt konumlanmışsa da, “modern bir ideoloji” olarak İslamcılık tüm kurumsallaşma aşamalarında teknolojik kudreti yanına almak istedi. İslamcı politikacıların mimarlık-mühendislik evresinde “Bati’nın ilmini, fennini almak” biçiminde söylenegelen bu bağ, doksanlı yıllarda İslami olan ile modern olan arasında görünen uzlaşmazlığı aşmaya çalışan yerel yöneticiler idaresinde -ki çoğu AKP’nin kurucuları arasında yer alır- “gavur icadının İslamileştirilmesi” olarak ifade edebileceğimiz türden bir çabaya dönüştü. Her şeyin İslami versiyonlarının türetilmeye çalışıldığı (yahut “helalize edildiği”) bu dönemde ortaya çıkmış olan pek çok parodiye rağmen, en azından tüketim düzleminde biçimsel bir model; modern olanın modern kalarak İslamileşebileği, İslami olanın da İslami kalarak modernleşebileği bir model  izilebilmişti. AKP iktidar olduktan sonra ise teknolojik evrimin iktidar m m ssilleri tarafından sahiplenildiği ve hatta AKP iktidarının hayatı kolaylaştıran pek çok teknik olanağın da topluma “bahşedicisi” pozunu benimsemiş olduğu görüldü. Bürokratik süreçlerin bilişim teknolojileri yardımıyla hızlandırılmasından e-Devlet Kapısı’na, metro hatlarından yüksek hızlı trenlerin kulanımına sokulmasına kadar pek çok icraat, “bu güne değin hükümetlerin memleketi bir türlü layık göremediği o teknolojik nimetlere” kavuştıran bir iktidarın övünç kaynak-

Gerçekten de geleceğin bu denli mutlaklaştırıldığı, bu denli referans verildiği bir dönem daha olmamıştır Türkiye’de; cumhuriyetin kuruluş yılları hariç tabi ki! Nitekim o sıralar “göklerde anan istikbalin” kendisini Dersim semalarında göstermesi gibi, bugün geleceğe dair atıflar da başka felaketlerin “şimdiye düşüşü” gibidir; “dindar nesillerin” kindarlığından “Yeni Türkiye” anti-terör manifestosuna kadar pek çok “vahşetin” mayasıdır gelecek metafiziği. Zorlayıcı iktidarın toplum adıyla namluya sürdüğü o kurşun, AKP’nin yeni Osmanlıcı ütöpik tahayyülü, geleceğin geçmişe isnat edilen kehaneti, şimdinin felaketi, içinde yaşadığımız distopyanın dinamosudur.

Fakat bu mesaisinde de bocalamaktadır erk mümessilleri. Geçmişten feyz alıp geleceği gösteren o “yüce erekler” tabi olan nüfusu nesiller sonrasına uzanan “güvenli” bir zamansal hattın içine massedip “edilgin” kılabilir bir müddet, ancak “şimdinin” sancıları da ziyadesiyle hissettirir o “gönençli geleceğin” beyhudedeliğini. Taşıma suyla dönen kalkınma değirmeninin çarkları gıcırdamaya başladığında, artık satıp savacak bir KİT kalmadığında, istimlak edecek bir alan bulunmadığında, yani talan ede-

ları olarak ifade edildi. Elbette ki “mucizenin aslında hangi sınıfa nasip olduğunun” (Bloch, 2007: 349), emeğin ve toplumun denetiminin teknik yoluyla bu dönemde ne ölçüde artmış olduğunun sözü geçmedi. Sokaklara yerleştirilen kameralardan evlere sokulan dinleme cihazlarına kadar baştan aşağı teknik ekipmanlarla donatılmış salahiyet bilmez kolluğun da, çağrı merkezlerinden sanayi sitelerine kadar teknik aygıtlara kelepçelenmiş işçilerin de lafı edilmedi. Gelgelelim saray reminin oluşum aşamalarının belirginleşmesiyle beraber bilişim yasaklarının, sosyal medya takiplerinin artışına koşut, kimileyin bir hologramda, kimileyin bir akıllı telefonun ekranında beliren muktedirin propagandasıyla artık “ilimin ve fennin de” TÜBİTAK zırvalarında İslami parodilere dönüştüğü (Birgün, 11 Mayıs 2016) dahi görülmeye başlandı. Sırf Erdoğan “2 yıl bekleyelim 5G teknolojisine öyle geçelim” dedi diye iki kere ertelenen “4G ihalesinin” Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu tarafından sermayedarlar için uydurulan “4,5G” ismiyle açılması (Diken, 30 Temmuz 2015) nedeniyle aslında olmayan bir teknolojik hurafenin kullanıma girmesi filan şöyle dursun, 15 Temmuz sonrasında “Bylock” kullanıcılığını dahi “suç” sayan rejimin mantığı, operasyonda aksayan tankı tifeği cezalandırıp çürümeye bırakan askeri mantıktan bile anlaşılmaz bir hal aldı.

cek kamu kaynakları tükendiğinde ortaya çıkar yapılan o k p r lerin-barajların esasta kime ait olduğu. Bu celsede “ imdinin” hakikiliğine gark olan insanlar ecdadın adını taşıyan bir k p r n n geçiş ücretinden  ik yet ettiklerinde misal, Deli Dumrul’a  y k nen bir bakan⁴⁰ çıkıp deyiverir “ge seniz de parasını ödeyeceksiniz, ge meseniz de” diye. Erkini hemen koyula tırmakta bulur çareyi burjuva, ne kadar gelecekten bahsetse de esas derdinin “ imdi” olduğunu gizleyemez bir türlü, toplum ile arasındaki mesafeyi hatırlatarak boyunduruk altında tuttuğu nüfusu sınıfsal raconlarla hizaya çekmeye kalkar. Nitekim Recep Tayyip Erdoğan’ın kendi ikbali hakkındaki kaygılarında da ortaya çıkar bu. Müreffeh yarınlara uzanan “huzurlu” bir zamansal s rec  yoktur, bunun yerine sürekli bir “ahir zaman” paranoyası vardır. Çok istediği rejim değişikliği için acilen bertaraf etmesi gereken “belalar” peydahlanınca toplumun bağrında, “zamanı dondurup” tüm süreci bir “av partisine” çevirir. Me hur Danimarka atasözündeki gibi “vaatler memleketinde insanlar açlıktan ölürken”, burjuvazinin söz etmeyi çok sevdiği o sahte refah bile daimi bir moratoryum ilanıyla ertelenir. Oysa yekûn çelişkinin yumağı gayet “ imdi” örülmektedir, “gelecek metafiziği” de ancak onun içinde anlamını bulmaktadır.

Şimdinin Gasrı: “OHAL’den Bu Hale”

Zorlayıcı iktidarın toplum ile arasında bulunan karşıtlığı örtme çabasının zamansal bahisleri içinde şimdiki zamanın

40 “Ulaştırma Bakanı Ahmet Arslan, geçiş  creti günlerdir tartışılan Osmangazi K p r s  ile ilgili ‘Ge seniz de ge meseniz de para ödeyeceksiniz’ dedi.  cret ne kadar? Bugün uygulanan 25 dolarlık (88.75 TL) geçiş  creti ile 40 dolar arasındaki 15 dolarlık farkı devlet firmaya ödeyecek. Günlük geçen araç sayısı 40 binden az olursa da eksik geçen araç başına devlet firmaya 40 dolar verecek. Osman Gazi K p r s n  de içine alan Gebze- zmir otoyoluna ait sözleşme hükümlerine göre; sadece geçmeyen araçların değil, geçen araçlara ait ücret farkı da kamusal yükümlülük olarak kabul edilmiş” (Cumhuriyet, 13 Temmuz 2016).

kritik pozisyonunu kavramanın özel bir önemi vardır. Çünkü şimdiki zaman, iktidar mümessillerinin daima müdahil olma arzusu duyduğu toplumsal “oluşun” zamanı olarak, erkin sü-rekliliğinin olduğu kadar muhtemel yıkımının da mayalanabil-diği zamandır. Bundandır, tilkinin kırk hikâyesinin kırkının da tavukla ilgili olması misali, görkemli geçmişin iyeliğinden ge-lecekteki ereklere uzanan zamansal hatta devinen egemenliğin tüm yalanlarının aslı zembereği de zevahiri kurtarmak, bu za-mansal kıskaçta soğuttuğu “şimdinin” kontrolünü sağlamaktır.

Burjuvazi “şimdinin” tedirginliğini daima hisseder. Bo-yunduruk altında tuttuğu nüfusun kendisine karşıt potansi-yelinin o nüfustan daha çok farkındadır çünkü. Çıkarlarının sürdürülebilirliğini zora sokacak en küçük ihtimali dahi dü-şünür her an. Yapılan planlar her zaman kendiliğinden iş-lemmez, burjuvazinin kendi yarattığı silsileye müdahil olması da gerekir. Hâkimiyetini tesis ettikten sonra sadece arkasına yaslanıp çarkın işleyişini izleyen bir burjuva iktidar değildir söz konusu olan. Yapısal tahakkümü pratiğiyle sürekli yeni-leyen müdahil sınıfın egemenliğidir bu:

Burjuva hep burjuva kalmak ister; sömürdüğü nüfusla ara-sında düşmanca bir gönül bağı kurar bunun için, olasılıkları gündelik olarak takip eder. Küçük işletmeci işçileriyle top oy-nar, sorunlarını konuşup ortaklaşmasınlar diye aralarına biz-zat sızar. Palazlanmış sermaye sahibi yardakçılarını belirler ajan gibi, kimisi yöneticilerini, teknisyenleri kullanır. En ko-damanları sarı sendikaları, medyayı hatta bürokratları koşar bu işe, hâkim zümre de devlet organlarını kullanır. Sistematiik dehşet pür otomatik değildir, manuel de işletilir. Toplumsal “oluşa” müdahale etmek, şimdiye eğilmek zorundadır bur-juva, “oluşun” zamanını denetlemek, egemenliğini biteviye “yapılaştırmak” yahut -Baker’den (2011: 150) ödünç kavram-la- “kodlamak” zorundadır. Bu bakımdan her burjuva müda-

halesi sınıf egemenliğinin bir kodlanmasıdır; işverene karşı gelen işçiyi işten atmak bir kodlamadır, kayırcılık bir kodlamadır, grev yapanlara polisin saldırması sınıfsal bir kodlamadır; bağımlı sınıfların sürekli hizaya çekilmesi, pratiğin düzenlenmesi, akışın kodlanması ve düzende ortaklaşmanın sağladığı rabıta ile yekûn toplumsal pratiğin burjuva egemenliğine ahdedilmesi gerekir. İktidara karşı çıkanların, “akış” sekteye uğratanların, yaşamın sınıflı örgütlenmesine direnç gösterenlerin toplumun serüveninde ayak bağı olduğu g naşır tescillenmelidir. Her gün doğumunda yeniden ve yeniden onandığı kendi kirli evrenini böyle kurar burjuva. Yapısal tahakküm pratiğe d k ld k , tahakkümün yapısı da güncellenir. Nispi yahut mutlak sömürünün artışına yönelik yeni bir düzenlemenin yapıldığı, bor landırmanın, işsiz bırakmanın ve dahi envaiçeşit sınıfsal tahakkümün boyunduruk altında tutulan nüfusa uygulandığı her kapitalist günde, el yordamıyla bir daha tesis edilir burjuva egemenliği. Bundandır ki burjuva devlet aslında hiçbir zaman tamamlanmamıştır.

Bu “müdahil” pozisyonu gizlemek için kimi zaman ahlaki, kimi zaman manevi, ama her zaman toplumsal olan amaçlardan ve değerlerden örülmüş bir battaniyeye sarınır burjuva. Bahanelerin ardında pusuya yatar. Eğitimden adalete, savunmadan kalkınmaya kadar her daim geçer referansları sağlayan o “milli mazeretlerden” müteşekkil bir yapay “diğerk mlık” -yine- burjuvanın “bencilliğini örten” o erdem (Bloch, 2007: 36) olagelir. Hesaplar yine aynı şeye, zorlayıcı iktidarın toplumla arasında bulunan karşıtlığı aşma, toplumla özdeşleşme çabasına içkindir. Hala ve (istisnai uğrakları dâhil) her durumda, kapitalist devlet bir şekilde genel/ortak çıkarlardan, kamu yararından bahsetmekte, kendi varlığı ile toplumun varlığını bir tutarak hâkim zümrenin g   ve ayrıcalıklarını kabul ettirmektedir. Toplumsal serüvende ilk yardım çantasını taşır gibi, hep ivedi olanın avlu-

larında volta atan, böylelikle her müdahalesi zaruriymiş gibi görünen burjuva iktidarın “acil” kararlarını sözde kamu yararına hayata geçirmesi gereği daima gündemdedir. Kurguladığı “özdeşliği” bir palto gibi giyinir “yasakçılığının” üzerine. Ezelden ebede uzanan serüvenin anlatısıyla oyaladığı toplumsal tabanı bir mama taburesine oturtup kararları onun yerine kendisinin alması gerektiğine ikna eder. O -tarihsiz- “özdeşlik” hissiyatı bir kere zuhur etmeyegörsün, ideolojinin sisinden de öte bir vesveseyle kültürü işe koşmaya yeltenir, “sınıf devletinin bekası” denilen dalavereyi toplumun varlık koşulu haline getirir. Ancak bu şekilde -yine- kültürün sürekliliğinden, toplumun varoluş “kaygısından” hareket edebilir burjuva. “Sel felaketlerinden” (Baker, 2014: 149) dem vurur, “tufan korkusunu” boca eder yüreklere. Hülasa bunun en dolaysız örneği de her ekonomik krizde tekrarlanan o malum ezberde görülür; “hepimiz aynı gemideyiz”...

Nedeni ne olursa olsun, ekonomik krizler kontrolsüz bir hal aldığıında burjuva devlet öncelikli olarak sermaye birikim sürecinin ve sınıf ilişkisinin korunması görevini ifa eder. Bunun için restorasyondan yeniden yapılandırmalara kadar bir dizi önlem alınacak, kamu harcamaları kısılacak, zamlar ve vergiler artacak, ücretler düşürülecek ve tüm bunlar “acil toplumsal gereklilikler” olarak bağımlı sınıflara kabul ettirilecektir. Toplumsal bütünlük vurgusu her zaman sınıfsal ayrımların inkârıyla birlikte yapılır. Önlemler ise, öncelikle sermaye sahiplerinin değil, bağımlı sınıfların çeşitli haklarından ve tarihsel kazanımlarından feragat etmesine yöneliktir. Öte yandan, kâr oranlarının düşüşü, sermayeler arası rekabet, değersizleşme, finansal dalgalanmalar, dolaşımda tıkanıklık, geri kalmış sermayelerin iflası derken tıkırında işleyen bir “sistemden” bahsedilmesi olanaksızlaştıkça, burjuvazinin belirli katmanları da “günü kurtarma” telaşına düşer. Ne kadar uzun vadeli hesaplar yapsa da, ne türden vaatleri ikame eden planları olsa da,

burjuvayı biteviye “şimdiye” düşüren, sürekli müdahil olmak zorunda olduğu bu siyasi-iktisadi dehşeti sistematikleştirme çabasıdır. Çünkü tıkanıklığı yaratan şey “kapitalizmin krizleri” olduğu kadar “sürekli bir kriz olarak” kapitalizmin kendisidir de... Haliyle “gönençli gelecekten” yahut “toplumsal süreklilikten” dem vuran herhangi burjuva iktidarın “ebedilik” yalanı da en az bel bağladığı ekonomik sistem kadar koftur aslında. Krizlerin “kapitalist üretimin toplumsal biçimine özgü olduğu” ve kapitalizm söz konusu olduğu müddetçe “dönemsel olarak tekrarlandığı” (Clarke, 2009: 12) göz önüne alındığında anlaşılır ki tutunduğu sömürü rejiminin ta kendisidir burjuvanın süreklilik iddiasını boşa düşüren. Daimi olan: sürekli bir kriz ve “şimdinin” acil gereklilikleridir sadece. Bu minvalde burjuva iktidarın kendisi, siyasal maslahatında sürekli “bugüne” odaklanan bir “kriz yönetimi” mercii olarak bile düşünülebilir.

Nitekim Türkiye’nin yarım yüzyılı aşkın süredir farklı uğraklarıyla aşına olduğu ekonomi-politik serüveni de bu savı destekleyecek kanıtlarla doludur. Hatta “siyasal krizler” vuku bulduğunda berraklaşan bu sürecin esasta “yapısal” bir sorun olduğunu düşünen Öngen (2015: 170), Türkiye’nin 12 Mart 1971 muhtırasından bu yana bir çeşit “kriz yönetimi rejimi” içerisinde olduğunu ve AKP’nin bu “sorunlu mirası devralarak” iktidara geldiğini ifade eder:

“12 Mart (1971) askeri müdahalesi, rejim tıkanıklığını aşmak üzere atılmış radikal bir adımdı. Ne var ki bir süre sonra hem iktisadi hem de siyasal ve ideolojik istikrarsızlıklar yeniden arttı. Bugünkü kadar derin olmamakla birlikte 70’lerin sonunda da benzer bir iktidar boşluğu meydana gelmişti. Bu koşullarda darbe kaçınılmazdı. 12 Eylül 1980 Darbesi ile devletin içsel birliği ve kamu düzeni yeniden kuruldu. Ne var ki yapısal kriz sürdüğünden bir süre sonra rejim sorunları nüksetti. Ne Özal’ın ‘düşük yoğunluklu demokrasi’ ne de sonraki hükümetlerin ‘düşük yoğunluklu çatışma’ stratejileri bir işe yaradı. Türkiye kriz yönetiminden bir türlü çıkmadı”.

Buna binaen bizzat kendisinin yarattığı yahut derinleştirdiği problemlerin dahi sorumluluğunu zinhar üslenmemek gibi bir özelliği olan AKP iktidarının, bu “sorunlu mirası” ya da en azından kendisinin iktidara geldiği koşullarda yaşanan çalkantıyı lehine çevirmiş olduğunu söylemek de mümkündür. Hatta onu iktidara getiren şeyin ve iktidarı boyunca pek çok uygulamasını katlanılır kılan şeyin yirmi birinci yüzyıla girerken Türkiye’nin yaşadığı iktisadi ve siyasi krizin sancısı olduğu dahi söylenebilir. Açıkçası, AKP daha iktidara gelirken farklı toplumsal katmanları aynı anda kavrayabilen bir “kriz söylemi” bile geliştirmiştir ve bu söylem farklı uğraklarda, kökenlerden ereklere uzanan toplumsal serüvenin “o anki” gerekliliklerinin tayin edilmesi için kullanılır. AKP iktidarı boyunca bütünlüklü olarak vurgulanan bu “kriz söyleminin” farklı dönemlerde biri diğerlerine nispeten öne çıkabilen üç veçhesinden bahsedilebilir:

Birincisi; neo-liberal ekonomik programların mecburi istikamet olarak kabul ettirildiği veçhedir. Geleceğe yönelik ekonomik önlemler olarak kabul ettirilen programlar, daima geçmişteki iktisadi sancılara atıfla ifade edilir. AKP iktidarında bu dayanak özellikle 2001 devalüasyonu sırasında yaşanan siyasal krizin yarattığı sonuçlara dair toplumsal hafızanın sürekli diri tutulmasıyla sağlama alınmıştır. Zira Cumhuriyet tarihine “Kara Çarşamba” olarak not edilen 2001 krizinin sosyal çağrışımları pek çok yönüyle böylesi bir söylemi besleyecek imgesel serveti içermiştir. Hatırlanacağı üzere, dönemin başbakanı Bülent Ecevit’in önüne fırlatılan iki nesne (anayasa kitapçığı ile yazar kasa) -siyaset ile iktisadın ayrılmaz birliğini temsil edencesine- haber jeneriklerinde aynı anda yer alırken; o dönem erken seçim arzusunda ortaklaşan burjuva fraksiyonların hâkim medyatik güdümlemesi de bağımlı sınıfların çetin yaşam mücadelesinin teşhiri üzerine kurulmuştu. Ödenmeyen maaşlar, iflas eden bankalar, esnaf eylemleri derken krizin sos-

yal tekab llerini derinleştiren medya tahkiyeleri sonucunda 2001 krizini temsil eden bir kaos anlatısı kolektif hafızadaki yerini bulmuştu. Elbette ki bunun semiyotik aksi olarak ‐istikrar‐ AKP’nin ‐kriz söyleminin‐ başat vurgusunu oluşturacak, 4857 sayılı iş kanunun alelacele yürürlüğe sokulmasından ölçü bilmez özelleştirmelerin yapılmasına kadar -yine burjuvanın kendini kayırdığı- pek çok düzenlemeyi acil ‐ekonomik önlemler‐ kisvesinde meşru kılmaya yarayacaktı.

 kincisi; siyasi izleklerde partinin göndere çekildiği ve hedir. Bu fasılda -partinin kuruluş yılına da tekabül eden- 2001 krizi Erdoğan repertuvarındaki ‐eski Türkiye - yeni Türkiye‐ ayırımının başlangıç noktasına yerleştirilirken, AKP iktidarında zuhur eden krizler ise parti m mессilleri tarafından itinayla inkâr edilir yahut Erdoğan’ın yıllardır ısrarla sürdürdüğü tabiriyle ülkemizi ‐teğet geçer‐ (*Milliyet*, 20 Ekim 2008; *Cumhuriyet*, 2 Aralık 2016). Çünkü temel vurgu hala ‐istikrar‐ üzerinedir ve ‐ülkenin bir gecede yüzde kırk fakirleştiği‐ günler -pratikte olmasa da söylemde- geride kalmak zorundadır. ‐Yeni Türkiye‐ huzurun ve istikrarın kozası olarak ifade edilmelidir. Nihayet her seçim döneminde doksanlı yılların koalisyon sancıları anımsatılırken, malum ‐istikrarın‐ yegâne imkânı tek parti iktidarına, daha doğrusu Adalet ve Kalkınma Partisi’nin iktidarına hapsedilir.

  nc s  zorun tırmandırıldığı, daimi kılındığı ve hedir. Bu tertipte aynı ‐söylemin‐ aklı isyan ettirecek  l de batılı dayattığı, gönençli yarınlara uzanan bu sözde huzurlu ortamın içeriğinin bir şekilde iktidarın toplum düşmanlarını türettiği kurguları da kabul ettirdiği görülür. Muhalefetin şeytanileştirilmesi yoluyla yapar bunu. Ortaya çıkan neredeyse her sorunu ülkenin ‐istikrarlı siyasi ve ekonomik düzeninden rahatsız olan gafillerin‐ (Türk, 2014: 223; 260) eseri olarak, belirli çıkar gruplarının kirli emellerini hayata geçirmeye çalışması olarak

o malum “istikrarın” karşısına yerleştirir. Bu sayede habire böbürlenilen “istikrarlı” pratik, ihmali ve hatta kazayı dahi içermeyecek mükemmellikte idealize edilirken, krizleri yaratan iktidarın ta kendisi olsa da kurtarıcı pozlarına soyunabilir rahatça. Partinin müstakil siyaset üretme arzusu nedeniyle ortaya çıkan, öz be öz toplumun bağrından fışkıran reaksiyonlar itinayla muhtelif “mihraklara” havale edilir; misal TEKEL direnişi “marjinal örgütlerin” (*Ajans*, 23 Ocak 2010), Gezi İsyanı da “faiz lobisinin” (*Hürriyet*, 7 Haziran 2013) işidir. Bizzat parti ile sermaye ittifakının neden olduğu Soma faciası bile -“kader” değilse de- “sabotaj” (*Birgün*, 9 Ağustos 2016) olmalıdır ne de olsa... Kabahat samur kürk olsa da asla sırtlanmaz burjuva...

Mamafih yine dünden yarına uzanan bir zamansal hatta kurulan bu söylem tüm veçheleriyle bugünü araklamaya yarar. O malum altın çağda ecdadın gerdiği yaydan çıkıp toplumsal serüven üzerinden 2023’e hatta 2071’e doğru “uçan ok durmaktadır”, müreffeh yarınlar yalnızca şimdinin acil gerekliliklerinin referansıdır. Erkinini yeniden üretme peşine düşen burjuva “şimdiki” icraatlarını hep böyle bir serüvenin anlatısı içerisine yerleştirir. Ancak yanı sıra, milletin, istikrarın ve partinin düşmanlarının bir ve aynı olduğu vurgusuyla, bir tür “iç yamyamlığı” da toplumsal sürekliliğin gerekliliği haline getirir: Misal 2018 yazında inkâr edilemez boyutlara varan ekonomik kriz tüm somut göstergelerine rağmen yine “dış mihraklara”, “ülkemiz üzerinde oynanan kirli oyunlara” ve hatta “içimizdeki CIA beslemesi olan Amerikan yardakçılara” bağlanır, hatta medya aracılığıyla “ekonomik darbe girişimi” olarak duyurulur (*Sabah*, 13 Ağustos 2018). O sırada borçları silinen büyük sermaye sahipleri ile bir araya gelen Ekonomi Bakanı Berat Albayrak, “cari açığın 2023 yılında kapanacağından” ve bunun için gerekli olan bir dizi ekonomik önlemden bahsederken (*Sabah*, 12 Ağustos,

2018), sözde anti-emperyalist nidalarla k p rt len söylemin ABD karşıtlığıyla kaplanan o cafcalı ambalajı kısa sürede yırtılır. Yüzünü yine domestik hedeflerine dönen iktidar mümessilleri enflasyondan şikâyet etmeyi dahi “hainlik” adde-den bir gestapo refleksini tetikler. Sonuç, gündelik hayatta “kriz” kelimesinin telaffuzunu bile olanaksız kılan gerçekdışı tahayyülün dayatılmasıdır.

Her bireyin karmaşık bir dedektiflik öyküsüne hapsolmüş karakterler gibi “içimizdeki hainleri” dert edinmesini salık verirken, “içimizdeki hainlere” inanmayanları da “hıyanetin” bir parçası kılarak “hain” diye yaftalayan bu “totaliter önermenin” kabul görmesi özellikle 15 Temmuz sonrası konjonktürde kolaylaşmış olsa da, bahis konusu “kriz” söylemi son on beş yıldır zaten itinayla tinin dokusuna işlenmişti.

İyi bilindiği üzere, AKP iktidarı boyunca yukarıda bahsi geçen bu “istikrar düşmanı” mihraklar da asla tükenmek bilmedi. Önceleri “Cehape zihniyeti” ile “vesayet rejiminin” m stevlileri darbe girişiminde bulunabilecek tehditk r odaklar olarak belirlenirken, emek cephesini müdafaaya yeltenen sosyalistler de işçileri kışkırtan “provokatörler” yahut “marjinal örgütler” olarak ifade edildi. Sonra bazı “terör örgütleri”, hatta “faiz lobisi” ya da “Siyonistler” gibisinden “dış mihrakların” işbirlikçisi olan “kartel medya”, “Nişantaşı entelleri”, kim ya da ne olduğu bile belli olmayan “statükocular/statüko” derken, sonunda “gerçeğin cevabı” geldi: En hakikisinden bir “mihrak” AKP’nin kendi koynunda beslenip palazlandığını gösterdi. İktidar mümessilleri tarafından uzun bir dönem savunulan ve lobi faaliyetleriyle devlet kademelelerinde yükselen Gülen cemaati nihayet özgül bir çıkar grubu olduğunu belli etmeye başladı. Sonuçta “istikrar” söyleminin ampirik karşılığını oluşturan “gafiller”, ironik olarak tam da bu söylemi inşa edenler arasından ıktı. Bu sefer gerçekten

de kendi paranoyasının baskı altında tutulan realitesi ile -devlet yapılanması içindeki cemaat ile- mücadele etmek zorunda kalan AKP'li hizip, kendi yalanına sarılarak çok yönlü taarruzunu artırmaktan geri durmadı. Bundan gayrı bayraktarlığına soyunduğu toplumsal serüveni daimi bir ahir zaman uğraşında, gönençli geleceğin şimdiye düşen payını ise sürekli bir seferberlik çağrısıyla ifade etmeye başlayacaktı.⁴¹

Miladi olarak Gezi İsyanı'nın ardından sokağın denetimi ni sağlamayı önceleyen AKP iktidarı, muhalif unsurları bastırabilmek için şiddetin ve zorun dozunu artıracaklarını zaten göstermişti. Berkin Elvan'ın ölüm döşeginde olduğu günlerde sokak eylemlerine yeltenenler ardı arkası kesilmeyen bir polis şiddetine maruz kalırken, paramiliterler de çoğalmış, iktidarın ayyuka çıkan "sokağı sindirme" arzusu fevkalade şiddetiyle hissedilmeye başlanmıştı. Parti içinde ise Erdoğan destekçilerinin Fethullahçılar ile ayrışma süreci 17 Aralık operasyonlarının ardından artık çatışmalı bir sürece eviriliyordu ve iktidar kendi konsolidasyonunu sağlamaya çalışıyordu. Erdoğan'ın cumhurbaşkanı olmasıyla parti iktidarının bu sinir boğumunu kısmen atlattığı söylene de, sokağın sindirilmesi iktidar için halen önemini koruyor, Gezi İsyanı'nın artçıları bastırılmak isteniyordu. Nihayet çıkarılacak İç Güvenlik Yasası'nda günasırı tırmanan polis şiddetini legal kılmak için 2559 sayılı Polis Vazife ve Salahiyet Kanunu'nun yeniden düzenlenmesi yapılacaktır; polisin silah kullanması kolaylaştırılacak, yargı kararı olmaksızın vatandaşları dinlemeye tabi tutmaktan keyfi üst arama yetkisine kadar her türlü başıbozukluğu da yasalarca onanacaktı. Aynı süreç, Kürt illerinde yaşanan çatışmaların da

41 Önemle ifade etmek gerekiyor ki bu süreçte günasırı pekiştirilen totaliter hukuki düzenlemelerin ve nihayet OHAL opsiyonunun hayata geçirilmiş olmasının asıl nedeni, cemaatin en sonunda kalkıştığı 15 Temmuz darbe girişimi değil, en baştan itibaren Gezi İsyanı'yla yükselişe geçen toplumsal muhalefeti kırarak rejim değişikliğini gerçekleştirebilmek arzusudur.

yeniden vuku bulduğu ve ‘‘ z m süreci’’ adıyla ifade edilen barış görüşmelerinin sonlandırıldığı s rec tir.

7 Haziran 2015 genel seçimlerine gelindiğinde, Gezi İsyanı’nın devam eden etkileri, iktidar bloğundaki çatlaklar ve seçimlere parti olarak -Türkiyelileşme projesiyle- giren HDP’nin y kseliş , Erdoğan kliğinin kimi hesaplarını boşa düşürmeye başlamıştı. Nitekim seçim sonuçlarına göre de AKP mecliste çoğunluğu sağlayamıyor, tek başına iktidar olamıyordu. O günlerde görece umutlanan muhaliflerin çoğunluğu parlamenter hesaplara dalıp giderken, saray rejimi temsilinde buluşacak yeni iktidar bloğunun harcı, bizzat Erdoğan tarafından yine sarayda karılıyordu. En ufak değişkenler dahi hesaplanıyor, toplamda yüzde   l k en fazla beşlik oy oranına sahip olan Saadet Partisi, Büyük Birlik Partisi gibi sağ partilerle ittifaklar kuruyor, kimi cemaat liderleriyle bizzat sarayda görüşmeler yapılıyordu. Nihayet koalisyon dönemlerinin bitmeyen sancılarına vurgu yaparak konuşan Erdoğan, pek çok gerekçesinin ardına doğu ve güneydoğu illerinde 7 Haziran öncesinde ‘‘muhtarların PKK tarafından tehdit edildiğini’’ ve ‘‘Kandil baskısı nedeniyle vatandaşların rahatça oy kullanamadığını’’ (*Hürriyet*, 17 Eylül 2015) ekleyerek erken seçim kararını açıklamıştı. İşte tam da o günlerde, Suruç’ta pimi çekilen o bombalar bir biri ardına patlamaya başladı...

Onmadık yılın harman vakti yağan yağmuru gibi ansızın tırmanan şiddet, iktidar tarafından HDP’nin başarısına koşut yükseldiği söylenen ‘‘terörün’’ olgusal karşılığı olarak işaret ediliyordu. Tüm seçim yatırımı kopardığı terör yaygarası üstüne yapan iktidar mümessilleri birbiri ardına düzenledikleri mitinglerde ‘‘teröre karşı teklik’’ vurgusu⁴² yapıyor, nefret dilini kulla-

42 ‘‘İstanbul’da ‘Milyonlarca nefes, teröre karşı tek ses’ sloganıyla düzenlenen mitingde konuşan Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, ‘1 Kasım’da 550 tane yerli, milli, bedeni ve kalbiyle bu ülke için çalışacak milletvekili göndermenizi istiyorum. Herhalde ne demek istediğimi anlıyorsunuz değil mi?’ dedi’’ (*BBC*, 20 Eylül 2015).

nararak oluşturdukları söylemin semiyotik eksenini belirginleştiyordu: Bir tarafta “teklik”, “tek parti iktidarı” ve “milli birlik” vardı; diğerk tarafta “çokluk”, “koalisyon” ve “terör kokteyli”...

Bu tehdit dilinin nesnel çıktıları ise, 10 Ekim 2015 Ankara katliamının ardından oluşan korku ve nefret sarmalında belirginleşecekti. IşİD mensubu cihatçılarının Suruç ve Ankara’da özel olarak barış ve demokrasi savunucularını hedef alması, bazı dinci ve milliyetçi gruplar tarafından zalim bir zevkle karşılanırken, iktidar ise ortaya çıkan infiali kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya çalışıyor, “her türden teröre karşı olan” klasik “güvenlik söylemini” dayatmaya çalışıyordu. Mamafih ana akım medyanın iktidar söyleminden müteşekkil güdümlemesi de şu şekildeydi:

“Türkiye büyük medyası her bir saldırıdan sonra ilk önce PKK ve DHKP-C gibi örgütleri suçlama yoluna gidiyordu. Failler arasında ‘lütfe’ IşİD de sayılmakla birlikte, mutlaka Kürt sorununa ve PKK’ya (ve dolaylı olarak HDP’ye) bir gönderme yapılırak, ‘AKP’nin tüm çabalarına’ rağmen ve ‘çözüm sürecinde verilen onca ödüne’ rağmen, şiddetin giderek tirmandığı ve kamunun güvenliğinin tehdit altında olduğuna dair bir algı oluşturulmaya çalışılıyordu. Yapılmak istenen ortadaydı. HDP’ye oy veren seçmene ‘Bakın, Kürt partisine oy verdiniz, başımıza bu felaketler geldi’ mesajı veriliyordu” (Arsan; Köprü Yılmayan, 2016: 18).

Eni sonu formalite icabı resmi olarak üç günlük yas ilan edilmiş olsa da, o günlerde ulusal takımın Konya’da oynadığı maç öncesi katliamda hayatını kaybedenler anısına yapılan saygı duruşunun tekbir sesleriyle engellenmiş olması, medyanın bu örtülü propagandasının yaygınlaşan etkisinin, ama daha önemlisi cihatçıların Türkiye’deki belirli türden kitle histerileriyle ne ölçüde özdeşleşebildiğinin göstergesiydi. Dinci ve milliyetçi aktörler sözde “PKK karşıtlığı” ekseninde buluşmuş, sol tandanslı faaliyette bu-

lunan herkesi terörle ilişkilendirerek kriminalize eden, ötekileştiren ve linç rejiminin hedefi haline getiren bir iktidar propagandasına eşlik ediyordu. İşlamcı taban milliyet ileşecek, milliyetçi taban islamcılaşacaktı... Zira patlamadan dokuz gün sonra İşlam  ncesi Türklüğe atıf da yapan⁴³ Erdoğan, yeni bileşenlerle bütünleşen iktidar bloğunun yol alacağı bu patıkayı gösterir gibiydi.

Ama daha önemlisi, patlamanın hemen ardından yaralılar üzerine gaz atılarak yapılan saldırı, iktidarın yıllardır taşıdığı “sokağı kırma” hevesinin yarı-otomatik bir dışavurumu olarak cereyan etmekteydi ve 10 Ekim katliamı bu nedenlerle muhalif siyasi hesaplarda “sokak” değişkenini bir süre için neredeyse tedavülden kaldıracak ölçüde etkili oldu. Artık kitlesel düzeydeki sokak hareketlerini gerçekleştirenler sadece polisin, paramiliter grupların ve sıradan faşizmin oluşturduğu riskleri değil, aynı zamanda canlı bombalarla saldırılarını sürdüren IşİD’in oluşturduğu riskleri de göze almak zorundaydı.

şiddet tırmandıkça devletin eli güçleniyor, güvenlik söyleminin fiili  ıktıları egemen hale geliyordu. İnsanların üstlerini aratmakta oldukça hevesli olduğu, polis daha sormadan kimliklerini uzattığı, yasak ve kısıtlamaları hiç güçlük çıkarmaksızın kabul ettiği bir gündelik hayatta yükselen “moral panik” medya manipülasyonuyla daha da tahrik ediliyor, artık ülkede solunan oksijene dahi bulaşmış bir “terör” sorunu tek gündem haline getiriliyordu. Nihayet 1 Kasım’da tekrarlanan genel seçimlerde -fitili gelecekten geçmişe doğru yanan o bombaların arasından- AKP tek parti olarak galip çıkmış, muhalif kesimlere saldırısını artırıarak sürdürmüştür. “Yeni Türkiye” adlı distopyanın mayası “o döneme” şiddetle çalınmıştır.

43 “Cumhurbaşkanı Tayyip Erdoğan, Almanya Başbakanı Angela Merkel’e hitaben bir mektup yayınlayan 100 akademisyen için ulusal kimlikten uzaklaşan, içinde bulunduğu topluma yabancılaşanlar için kullanılan ‘mankurt’ ifadesini uygun buldu” (*Diken*, 19 Ekim 2015).

1 Kasım ertesinde hala terör vurgusu eksik edilmeden sürdürülen güvenlik söylemine askeri harekâtlar eşlik ederken, sivil toplum ve kamu bürokrasisindeki muhaliflere yönelik tasfiye girişimleri de ayyuka çıkmıştı. Davutoğlu'nun imzasıyla kamu çalışanlarına -OHAL ilanının ardından yayınlanacak KHK'larla aynı kelimeleri kullanarak- deklare edilen 16 Şubat Genelgesi, öğretmenlerden memurlara, akademisyenlerden öğrencilere kadar varacak bir "temizlik" programının "idari mekanizmalarla" gerçekleştirileceğini duyuruyor (*Resmi Gazete*, 16 Şubat 2016) ve kamu bürokrasisinin tüm katmanlarına AKP eliyle yerleştirilmiş olan salahiyet bilmez "badem bıyıklı" aparatların iştahını kabartıyordu. Bu doğrultuda partiye biat etmeyen tüm kamu çalışanları baskı altına alınırken pek çok kişi de işinden edildi. Gelgelelim Erdoğan'ın çok istediği rejim değişikliğini bir an önce hayata geçirme çabasının bir sonucu olarak aynı program üst düzey bürokratları ve askeri elitleri de içeriyordu ve Erdoğan kendi kurmaylarının dahi ensesinde boza pişirmeye başladı. Yekpare iktidarından gayrısını tanımayan saray rejiminin aceleciliğine göstermelik bir demokratik süreçte bile eşlik edilme imkânı olmadığından, sonunda kendi parlamenter uzantılarını da bir sorun olarak görerek 5 Mayıs 2016'da başbakan Davutoğlu'nun istifasını istedi. İşte o tarihlerde "düşük profilli" bir başbakanla yola devam edilmesinin istikrar ve dahi bütünlük için daha iyi olacağı⁴⁴ açıklaması yapılarak kamuoyuna duyurulan bu değişiklik; aslında "tek parti iktidarı" olarak AKP'nin bitmiş bir proje olduğunun ve artık "saray rejiminin" mutlak egemenliğinin hayata geçirilmiş olduğunun ilanıydı...

44 Cumhurbaşkanı Tayyip Erdoğan'ın, Başbakan Ahmet Davutoğlu'nun 'ipini çekmesi'ni yorumlayan AKP Ankara Milletvekili Aydın Ünal, 'Güçlü cumhurbaşkanı ve güçlü başbakanla yürümüyor. Bundan sonra gelecek başbakanın profili daha düşük olacak' diye konuştu (*Diken*, 6 Mayıs 2016).

Birkaç ay sonra, 15 Temmuz gecesi, yıllardır AKP eliyle askeri kadrolara yerleştirilmiş Fethullahçılar -irtifa kaybedeceklerini bildikleri Yüksek Askeri ş ra'dan evvel yönetime el koyma hevesiyle- kanlı bir darbe girişimine kalkıştılar. Gecenin karanlığında bomba sesleri ile sala sesleri birbirine karışırken, kolluk kuvvetlerinin h k mete bağlı kalan -büyük orandaki-kısmı, İşlamcı paramiliter gruplar ve Recep Tayyip Erdoğan'ın çağrısıyla sokağa çıkan bir kısım dindar taban, cuntacıları engellemeyi başardı. 16 Temmuz sabahında sokaklar radikal dincilerin -Cumhuriyet tarihinde görülmedik türden bir- gövde gösterisine tanıklık ederken, tüm vatandaşlar yine Recep Tayyip Erdoğan'ın SMS talimatıyla şehir meydanlarında gerçekleştirilen “demokrasi nöbeti” etkinliklerine ağırılıyordu...

Gezi İşyanı'ndan bu yana Recep Tayyip Erdoğan'ın içinde taşıdığı o uhdeyi, sokağı teslim alma uhdesini⁴⁵ dışa vuran demokrasi nöbetleri, mayasında pek de sokak gösterileri olmayan muhafazakâr kitleleri devlet eliyle örgütleyerek sokağa indirdi. R şt n  eşrafa ispatlamak isteyen esnaf, memur yahut emekçiden adını aklamak isteyen Fethullahıya, Erdoğan'ın davasına can-ı gönülden destek verenlerden korkuyla kitleye eşlik edenlere kadar, “tekrar darbe girişiminde bulunabilirler” denilerekten günlerce şehir meydanlarında tutulan geniş kalabalıklar, Türkiye'de sokağın artık “el değiştireceğini” göstermek ister gibiydi. Erdoğan'ın vaktiyle “evinde zor tutuyoruz” dediği “yüzde ellisi”, devlet imk nlarının seferberliğiyle meydanlara taşınıyor, korkuyla ve mesleki direktiflerle zorunlu olarak getirilinler dâhil olmak üzere geniş bir taban, alanlarda bulunan cihatçı ajitatörler tarafından nefret söylemleriyle motive ediliyordu.⁴⁶

45 Gezi İşyanı'ndan bu yana sokaktaki muhalifleri baskı altına alarak sürekli sandığa çağıran Erdoğan, kendi kitlesini de her fırsatta sokağa dökmek istemişti.

46 “Erdoğan'ın camileri doğrudan siyasi bir araç olarak kullanarak taraftarlarını sokağa indirmiş olması AKP'nin arkasındaki toplumsal hareketi gözler önüne serdi. Böylece Erdoğan ve AKP, bu Rabia işaretleriyle, tekbir sesleriyle, şeriat, idam cezası

Ancak demokrasi nöbetlerinin coşkunluğu her ne kadar daha sonraki yıllarda diri tutulmak istenmişse de, dindar tabanın sokak üzerinde saray rejiminin sağlamak istediği gibi bir sivil denetimi hiçbir zaman söz konusu olamadı. Daha sonraki süreçte bunun yerine, partinin sivil toplum kuruluşu kisvesinde desteklediği oluşumlar, polis tarafından kollandıkları yerlerde sokakta etkin olmaya devam ettiler. Türkiye’de sokakta gerçekleştirilen protesto faaliyetleri üzerine niceliksel bir analiz yapan Uysal (2017: 302), çalışmasını 2016 sonrasında oluşan bu değişimi kristalize ederek şöyle bitirir:

“İçinden geçtiğimiz şu günlerde polislin ‘yeni protestoculara’ bakışı ve denetleme biçimleri aynı değil. Teşvik edici, kolaylaştırıcı politikalar, şiddet, öngörülemezlik ve caydırıcılık üzerine kurulu önceki strateji ve politikaların yerini almış durumda. Valilik önüne yaklaştırılmayan ‘eski müdavimler’ yerini valilik/emniyet binaları önünde misafir edilen eylemcilere bırakmış durumda. Bu sonuncular ‘dost’ ve ‘müttefik’. ‘Öteki’ olmayan. Eylemler de ‘arzu edilen’, bizzat devlet tarafından ‘davetiye çıkarılan’. ‘Yeni Türkiye’nin ‘yeni’ sokak siyaseti, bizi belki de hiç olmadığı kadar sokakta siyasetin başka bir boyutu üzerine düşünmeye ve şu soruyu sormaya çağırıyor: Ya sokak otoriterleşmenin ve sistemin meşruiyetini inşa etmenin bir aracı haline gelirse?”

Fakat bu aceleci iddiaya karşın sokağın bir araç olarak tamamiyle iktidar eline düşmesine çetin koşullar içerisinde dahi direnenler vardır. İktidar kendisine karşı gelen sokak eylemcilerini doğrudan hedef gösteren demeçlerle defalarca tehdit ederek linç rejimini göreve çağırmasına rağmen, sol siyasetler (özellikle de kadın hareketi) büyük bedeller pahasına sokaktaki iddiasını koruma çabasını sürdürmüştür. Bu nedenledir

talepleriyle sokağa inen şiddet tutkunu, kan akıtmaya meraklı kalabalığı iktidarını korumak için harekete geçirirken, hem kitleyi sokağa alıştırıyor, hem de siyasal İslam’ın içindeki en radikal, cihatçı kesimlere yeni hareket, örgütlenme alanları açıyordu” (Yıldızoğlu, 2016).

ki saray rejiminin sokak üzerindeki hâkimiyeti halen legal ve illegal Şiddet yoluyla tedarik edilir. 2016 yılı itibariyle sokağın muhalif direncinin büyük ölçüde kırılmış olduğu ortadadır, fakat sokağın tamamen “el değiştirdiği” asla iddia edilemez.

Elbette kabul edilmesi gereken Şey şudur ki: bu süreçte Gezi İsyanı’nın kamusal çağrışımları büyük ölçüde yok edilmiştir ve Haziran 13’te filizlenen o paylaşım kültürü yerini korkuya bırakmıştır. Yani insanların parklarda buluşup tanıştıkları, mahallelerindeki problemleri konuştukları, birbirlerinde ikramda bulundukları, herkesin herkesle dertlerini ortaklaştırdığı o kamusal lık yerine, sokaklarda bombaların patladığı, palalı cinayet çetelerinin dolaştığı, insanların korkuyla evlerine kapandıkları, herkesin herkesi ihbar ettiği bir kamusal lık egemen kılınmıştır.

Velhasıl demokrasi nöbetlerinin coşkunluğu ile estirilen sala salavat r zg rı darbe karşıtlığını da tek renge boyayarak Erdoğan’ı eleştirmenin her biçimi için geçerli olacak başka bir anlamı daha türetmeyi başarmıştır: Darbecilik... Artık her türden muhalefet terörün yanı sıra darbeyle ilişkilendirilecek, muhalifler darbecilikle su lanacaktır. Üstelik tam da o günlerde, darbeci askerlere yapılan işkencelerin görüntüleri internete servis edilirken... Haliyle bu r zg r 20 Temmuz’da Erdoğan tarafından yapılan OHAL ilanının alkışlarla karşılanmasında etkili olmuş, OHAL’e karşı sokakta geliştirilebilecek en ufak bir karşı çıkışı da o gün için neredeyse imkânsız kılınmıştır.

Ezcümle, 15 Temmuz darbe girişimi, sonuçları bakımından saray rejimi için geçekten de “Allah’ın bir lütfu”⁴⁷ oldu.

47 Darbe girişiminin ertesini günü Erdoğan’ın yaptığı açıklamada kullandığı bu ifade dikkat çekiciydi: “Hangi yola başvururlarsa vursunlar, biz bu kutlu davaya başımızı koymuşuz. Buraya canımızla kefenimizle gelmişiz. Eninde sonunda şu anda bu hareket, Allah’ın bize büyük bir lütfudur. Çünkü bu silahlı kuvvetlerimizin temizlenmesine sebep olacak. Yüksek Askeri şura (YAş)  ncesinde böyle bir adımın atılması manidardır. Ne yaparlarsa yapsınlar, Türkiye eski Türkiye değil. Yeni Türkiye’nin davranış biçimleri çok daha farklıdır” (*Deutsche Welle Web Gündem*, 16 Temmuz 2016).

Artık tasfiyeler ve yeniden yapılandırmalar zaten cılız olan hukuki bariyerleri yerle yeksan edecek olan KHK'lar aracılığıyla çok daha kolay ve keyfi olarak yapılabilecek, rejim değişikliğine giden yoldaki engeller süratle ortadan kaldırılabilecekti. Üstelik bu konjonktür Erdoğan diktasının uluslararası meşruiyetini de tedarik ediyor, totaliter düzenin her bir yeni icadı da darbe komplosuna karşı alınması gereken acil önlemler olarak kabul ettiriliyordu. Susuzluktan ölmek üzere olan biçarenin su bardağına uzandığı gibi yetkeye uzanan Erdoğan, en güçlü olduğu bu anlarda dahi hala “mağdur” olabiliyordu. Nihayet darbe girişiminden beş gün sonra ilan edilen OHAL durumu, farklı gerekçelerle yedi kere daha uzatıldı ve Erdoğan başkanlık koltuğuna oturana dek de sürdürüldü.

Bu uğrakta OHAL bir zamanı durdurma mekanizmasıdır. İktidarın kendisinden başka her şeyi nesneleştirerek dondurduğu bir av partisinin aracıdır. “Olağan üstü hal” adlandırması bile çoğunlukla süregelen bir zamanın öncesi ve sonrasına nispeten önemli kılınan inisiyatifini ifade eder. Totaliterin “ebediyet” mabedinden beriye doğru sunduğu o “mutlak özdeşliğin”⁴⁸ şimdiye düşen payıdır bu. Toplumsal “akışın” karşısına örülen bir barajdır OHAL ve aslında ilan edilmiş değil, inşa edilmiştir. 20 Temmuz sivil darbesi misal, önceden örülen kısma eklenen tek bir taştır sadece. Kanun hükmünde kararnamelerle yükseltilecek bendin harcı rejim değişikliğiyle kurutulmuştur. “Olağanüstü halin olağanlaşması” yahut sokak lehçesiyle “OHAL'den bu hale” deriz buna.

48 “...bütünüyle SA'lerin 'hareket' retoriğine (sokakları ele geçiren kenti ele geçirir; kenti ele geçiren ülkeyi ele geçirir) karşı Hitler tarafından çıkarılan 'mutlak özdeşlik' kuramıdır bu: Rejim tarihsel değildir asla; ezeli ve ebedi olduğuna inanılır; üstelik ebediyet, gerek Hitler, gerekse Mussolini tarafından 'zaman' içinde anlaşılmaktadır; Reich bir kez kurulduğunda 'bin yıl' yaşayacaktır; Mussolini için İtalya 'ebediyen' faşist kalacaktır” (Baker, 2014a: 34).

Bu cihetin egemenliğin bir uğrağı değil de cevheri olduğunu vurgulayan Schmitt (2016: 21) “olağan üstü halin devlet otoritesinin özünü en net şekliyle ortaya koyduğunu” ifade eder. Kararın normu hükümsüz kılmasından ötürü tam da, “olağanüstü” denilen halde kararı verenin egemen olduğunu söyler. Buradan egemenliğin ta kendisini “hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğinin kanıtı” olarak gösterir. Tersinden bir okumayla Benjamin (2008: 43) de katılır bu bahse, faşizmin burjuva devletin her biçiminin özünde olduğunu beyan ederken, “içinde yaşadığımız olağanüstü hal istisna değil kuraldır” diye yazar. Elbette ki sosyal demokratların içerisine düştüğü hayrete karşı kapitalist toplumda faşizmin pek de sürpriz olmadığının altını çizerken yapar bunu (Löwy, 2007: 73). Bugünün Türkiye’sine uyarlandığında, saray rejiminin her bir çılgınlığının ardından “böyle bir şey olabilir mi yahu” şaşkınlığını gösteren o hayrete karşı mesela...

İlginçtir ki buradan kuvvet bulan kimi siyaset bilimi erbabı sosyal bilimin  avuşluğuna soyunarak böylesi bahislerde sosyologları ve antropologları  ocuk parkında oynamaya göndermek ister. “Siyasal” kavramının başıatlığından dem vurarak egemenliğin tanımını böyle “istisnai” olandan başlatırken bir Nazi postulatını farkında olmaksızın kabul etme eğilimini taşırlar. Hukuka baskın çıkanın doğrudan topluma da, ama daha önemlisi kültüre de baskın çıkacağını sanırlar. Buna karşın zorlayıcı iktidarın her biçimini zaten oluşumu itibariyle “dışarıdan gelen”, gelişimi itibariyle “dışarıda bulunan” ve her halinde “kültürle” boğuşarak toplumla özdeşleşmeye çalışan bir “ayrıksılık” olarak kavrayan antropolojik savı temel alan sosyal bilimci için sorun bambaşkadır. “Legal” denilen şey her zaman “meşru” olan şey değildir. Normu askıya alarak karar veren egemenin hala yönetmesi gereken bir toplum da vardır. İstisna halinin hukuk düzenine egemenlik eliyle bağlanması demek

onun doğrudan doğruya toplumsal olana da bağlanması anlamına gelmeyebilir. Paradoks, Agamben (2006: 46) tarafından “geçleştirildiği” haliyle şöyledir:

“Dışarıda olmak, gene de ait olmak: İstisna halinin topolojik yapısı budur ve istisna hakkında karar veren egemen de, aslında, mantıksal olarak varlığı bu istisna tarafından belirlendiği için (sırf bu yüzden), dışarıda olma-ait olma gibi birbirine zıt iki ifadeyle tanımlanabilir”.

Eşikte duran, eşikleri tayin eden, eşik dışına iten, komaya sokan, ölüme terk eden egemenin, bir belirsizlik alanından tüm hayatlar üzerindeki tasarrufuna odaklanan Agamben buradan kendi biyo-politik analizlerine doğru yol alıp bir yönetim paradigması olarak istisna halini taşıtmaya girişir. Lakin sosyolog burada bir durmak zorundadır, “norm iptal edilmiştir” deyip geçemez, hele normatif olanı salıncakta sallanmaya bırakamaz. Çünkü önceden de söylediğimiz gibi egemenliğin en istisnai uğraklarında dahi iktidarın belirleyiciliği yekûn kültüre muktedir değil ve fakat muhataptır. Bu nedenle OHAL gibi konjonktürlerin göz ardı edilemez sosyolojik çıktıları vardır.

O “iptal edilen” norm eninde sonunda bir boşluğu ortaya çıkarır, normatif amaçlar ile naylonlaşan kurumsal mekanizmaların asimptotik gerilimi tam da Merton’un (1938: 674) kullandığı anlamıyla muazzam bir anomiyi tetikler. Suyun başını tuttuğundan bugüne zaten göstermelik de olsa bir liyakati değil de partiye biat ölçütündeki bir himmeti işleten saray rejiminin artık doğrudan savaş jargonunu kullanmaya başlamasıyla hem rantın hem de -bizatihi devletin yarattığı-risklerden muaf tutulmanın garantisi fanatik bir partizanlık olurur. Sahte 15 Temmuz gazileri misal, bahis konusu anominin göstergeleri arasında ilk sırayı alırlar. Devletin “gazilere” sunduğu tazminat ve ayrıcalıklardan faydalanmak isteyen

kalpazanlar “gazilik” başvurusu yaparlar. Kimisi -darbe girişiminin ardından “Kahraman” sıfatını alan- Kazan’daki tarlasını yakıp “uçakları durdurdum” der, kimisi kendi kendisini mahsus yaralayarak gidip “tankları durdurdum” der. Sürekli bir 15 Temmuz anlatısı yaratmaya çalışan medya mensuplarına uydurma hikâyeler anlatarak prestij kazanırlar. AKP’den milletvekili adayı olmak isteyenleri bile vardır (*Hürriyet*, 22 Haziran 2017; *Takvim*, 31 Aralık 2017; *BBC* 30 Nisan 2018). Tamah varken müflis acından  lmez misali...

Diğer göstergeler ise böylesi parodilere nispeten daha iler acısıdır. Özellikle de bu süreçte ihbarcılığın tavan yapması toplumsal dokuyu fesatla kaynayan bir cadı kazananına çevirir: Önceleri “terörle mücadele” diyerekten kurulan “ALO 140” ihbar hattına, daha sonra yapılan yasal düzenlemeyle (*Resmi Gazete*, 31 Ağustos 2015) “teröristlerin yakalanmasına yardım edenlere para  d l ” verileceğinin duyurulmasının ardından ihbar yağmaya başlar (*Takvim*, 15 Ekim 2017). Günden güne kanıt g stermeksizsin sırf “hakkınızda ihbar var” denilerek yapılan tasfiyeler ve tutuklamalarla devam eden süreç nihayet kişisel husumetler nedeniyle ortaya çıkan sürtüşmelerin bile politik suçlar kisvesinde ihbar edildiği noktaya varır. Suçun bilindiği halde yetkililere bildirilmemesinin zaten suç olduğu bir ülkede ihbarı teşvik eden saray rejimi patolojiyi kendi eliyle yaratır:

“İhbarlar zamanla içinden çıkılmaz bir hal almaya başladı. An-kara Emniyet Müdürlüğü Terörle Mücadele ş be Müdürlüğü birimlerine 15 Temmuz’dan bu yana yapılan ihbar sayısı 40 bini buldu... İhbarların büyük bölümünün kişisel problemlerden kaynaklanan kin ve nefrete dayalı, asılsız ihbarlar olduğunu belirten yetkililer, bu ihbarların her birinin araştırıldığını, bu sürecin asıl işlerin yürütülmesini zorlaştırdığını vurgulayarak, ‘asılsız ihbarlar çok vaktimizi alıyor, diğer işlerimiz sıkıntıya giriyor. Vatandaşlarımızı bu konuda duyarlı olmaya davet ediyoruz’ diye konuştu. Emniyet birimlerine yapılan ihbarlarda vatandaşların akrabalarını, komşlarını hatta eş-

lerini FETÖ/PDY örgütüne üye oldukları iddiasıyla ihbar ettiği öğrenildi. Kaynaklar, ‘oğlunu ihbar eden baba, kocasını ihbar eden eş, komşusunu ihbar eden vatandaşlarımız var. Elbette bütün ihbarlar değerlendirilip işlem yapılıyor. Asılsız olanları ayırıyoruz, bariz bir iftira söz konusuysa ihbarcı hakkında da asılsız ihbar yapmak suçundan işlem yapıyoruz’ dedi” (*Hürriyet*, 11 Ekim 2016).

Mamafih 15 Temmuz’un ardından, el bombasıyla sinek avlar gibi taarruza geçen saray rejiminin başkanlık sistemini bir an evvel hayata geçirmek konusundaki aceleciliğine muhafazakâr taban dahi ahlaken yetişemez. İşte anomi tam da bu nedenle bir “zaman sancısı” olarak vuku bulur. Saray rejiminin bu cadı kazanında kendinden olanı esirgeyeceği düşüncesiyle mevcut “suç ortaklığı” silsilesine (Erdoğan, 2015) eklemlenenler de yine bu nedenle aynı suçun “kaçak taşıyıcıları” olurlar. Çoğu şey bir temele oturtulamaz ve fakat “kelimeye uydurulur” (Rabinovitch, 2016: 16). Haliyle “çalışıyorlar ama çalışıyorlar” mazeretindeki sinik uyumculuğun yerini, 2017 referandumuna yaklaşıırken “evet! Erdoğan evet dediği için evet” şablonuna oturmuş, rasyonel gerekçelerden ve ahlaki motiflerden yoksun bir taassup alır.

Acele işe böyle şeytan karışır ancak bu sefer acelesi olan da bizzat şeytandır. OHAL’den istifade referandum sürecindeki her türden “hayır” propagandasının kollukla engellenmesi, “seni başkan yaptırmayacağız” diyen Selahaddin Demirtaş’ın tutuklanması, medya takiyeleri, devletin tüm imkânlarını kullanarak yapılan “evet” propagandaları, bu kapsamda Avrupa’ya gönderilen bakanların yarattığı o sahte dış gerilim ve YSK’nın 16 Nisan akşamı -henüz oy sayımı da itirazlar da devam ederken- mühürsüz oy pusulaları ile ilgili olarak aldığı şaibeli bir karar sayesinde ucu ucuna “evet” sonucu çıkarılan referandum yoluyla hızla rejim değişikliği gerçekleştirilir. İroni, “hayır” diyen Üsküdar’ı geçen atlinin yaptığı “evet” kutlamasına eşlik eden “idam isteriz” nidasında berraklaşır. Cadı kazanını kay-

natan o ateş yine harlanacak, hınç oydaşmaya egemen kılınacaktır. Ağağkakanın kulağı dilindedir: “Gerekirse bir halkoylanması da idam için yaparız” (*Duvar*, 17 Nisan 2017).

Lakin kamusal hayat üzerinde istenilen sivil denetim hala sağlanamamıştır ve saray rejimi, Türkiye siyasetinin artık  nsiyetine yerleşmiş olan “linç rejiminin” (Bora, 2014: 66) olağan kalıplarıyla bile yetinemez. Gezi İsyanı’nın ardından Erdoğan’ın “esnaf yeri geldiğinde askerdir, alperendir” (*Bianet*, 26 Kasım 2014) sözleriyle teşvik edilen palalının ve 16 Temmuz sabahı İstanbul Boğazı’nda kafa kesen milislerin “ceza muafiyeti” yine sözde darbe karştı bir KHK yoluyla garantiye alınır (*Resmi Gazete*, 24 Aralık 2017). Müreffeh yarınlara uzanan serüvende bugünün “ayıklanması” için nefret söyleminin pratiğe dökülmesi işine çok daha özel bir önem atfedilir –ki sözcüğün Weberyen (2004: 131-199) anlamıyla “meslek olarak” faşist de buradan türer. Kardeş Kal Türkiye, Halk  zel Harekât, Osmanlı Ocakları gibi sokak üzerinde denetimi manipüle eden, partiyle yahut devletle hiçbir organik bağı olmayan sivil görünümlü oluşumların faaliyet alanı böylelikle oluşur.

Bu geçici tarihsel tipin, “meslek olarak faşistin” (1) sıradan faşizme kapılanlardan, yani nefret söyleminin coşkunluğundaki g ruhlara katılıp linç rejiminin icracısı olanlardan, (2) gizli gizli Ahmet Kaya dinleyerek Kürt düşmanlığına soyunan o yarı safdil, romantik  lk c  faşistten ve (3) devlet eliyle örtülü olarak desteklenen paramiliter faşistten belli başlı farkları vardır:

Birincisi, “sıradan faşizmin” anonimlik sığınağına ihtiyaç duymamasıdır. Bora’nın (2014: 10) linç rejimi çalışmasında gösterdiği “kalabalığın koynuna sığınmanın; anonimleşmiş bir cürmün gölgesine saklanmanın” yerini, burada göğsünü gere gere, fail olmakla övünerek, yüzü kızarmaksızın ortaya atılan, hatta fiilen hiçbir şey yapmasa da şeklen yaparmış gibi g r n nerek varlığını sürdüren bir sahte fedai alır. Egemen zümrenin

aleyhtarlarına tehditler savurarak ve hatta varlığıyla bir tehdit görüntüsü sunarak korku salsa da sıklıkla nefret söyleminin suflörlüğünü yapmakla yetinir.

İkincisi, ülkücü faşistin tutucu romantizmini değil de esasta onun arkasını kollayan tacirin pragmatizmini benimsemesidir. Tam da Weber'in (2004: 141) "meslek olarak" tabirine uygun şekilde, faşizm onun geçim kaynağıdır. "Meslek olarak" faşist, faşizm "için" yaşayan değil, faşizm "sayesinde" yaşayandır. "Yaşamının bir davaya adanarak anlam kazanacağı gibi bir özsaygısı" aslında ideolojik olarak bile yoktur. Bu nedenle çoğu ülkücü faşistten farkı, çıkar kapıları kapandığında varlığını sürdürememesidir.

Üçüncüsü, el altından desteklenen kent paramiliterleri gibi bir hukuksuzluğa değil, tam da liberal-demokratik kapitalizmin hukuki çerçevesine yaslanmasıdır. Bunların tamamı -her ne kadar silahlı pozlar verseler de- silahsız olma iddiasındadır, dernek gibi sivil toplum oluşumları çatısı altında örgütlenmektedir ve tam anlamıyla bir "açık senaryonun" aktörleri olarak faşizmin kitlesel tabanına çağrılarda bulunurlar. Bu minvalde Frankfurt Okulu teorisyenlerinin, en başta da Marcuse'un (1991: 27) iddia ettiği, liberal demokrasi ile faşizm arasındaki o malum kurumsal bağın ampirik karşılığını oluşturur ve kapitalist denklemde vuku bulan potansiyel proto-faşizmi en hakikisinden kallavi bir faşizme doğru evirmeye çabalarlar.

Darbe karşıtlığının değişim değeri arttıkça böyle tarihsel tipler de revaç bulmaya devam eder. Av partisinde hedef olmamak için izciliğe soyunan o "sıradan kıtaları" örgütleyen bir taşeron firma gibi, sözde "demokrasi bekçiliğinden" bir tür "sivil militanlığa" doğru geçiş yapan "saray yurttaşlığının" kimliğini ortaya koyarlar. Ancak muhafazakâr kesimin de kendisi değil, imitasyonudur bu kimlik. Onu militanlığa çağıran bu "sivil" tamponlar, esasta cihatçı milis ile yurdum muhafazakârı

arasındaki farkı belirsizleştirmeye, paramiliteri kitle tabanının koynunda kamufle etmeye yarar.

Böyle göstergeler, saray rejiminin başkanlık/cumhurbaşkanlığı sistemini hayata geçirmek konusundaki aceleciliğinin yattığı kısa vadeli kültürel dejenerasyonun göstergeleridir. Nefret söyleminin jargonu bir kısım muhafazakâr tabanın lümpen kompleksleriyle buluşarak kitle psikolojisini tetikleyebilir; yanı sıra korkunun yordakçılığını yapan, ekonomik felakette dahi kan kustuk a “kızcılık şerbeti içtim” diyen bir tebaa saray rejimi tarafından elbette ki yaratılmıştır, fakat özellikle 15 Temmuz sonrasında “şimdinin sona ermeyen  devi” olarak daimi bir militanlığa davet eden bu saray postulatının tabandan kök bulan dinamikleri yok gibidir. Açıkçası muhafazakâr taban artık “ zdeşliği” değil “ st nl ğ ” vurgulayan bu kültürel dayatmanın “yaratıcısı” değil “yaratığıdır” ve saray rejimine ancak böyle bir anomi pahasına eşlik edebilir. Haliyle bu acelecilikte “şimdinin gaspının” kültürel tahkiyesi zayıfladığından, yeni “acil gereklilikler”, yeni “tehditler”, yeni siyasal gerilimler, yeni bir “beka” meselesi gerekmektedir. Çünkü yalnızca başkanlık/cumhurbaşkanlığı sisteminin değil, aynı zamanda Erdoğan’ın başkanlığının/cumhurbaşkanlığının da garanti altına alınması, genel seçime kadar 15 Temmuz hafızasının diri tutulması, bu sivil militarizmin kitlelerle buluşturularak yaşatılması gerekir. Bunun için yeni bir  oşkunluk kasırgası daha Afrin harek tıyla başlatılır.

Henüz harek tın başında olası sokak protestocularına karşı tehditler savuran⁴⁹ Erdoğan’ın talimatıyla sosyal medyada ha-

49 Erdoğan şöyle konuşuyordu: “...nerede meydana çıkarsanız biliniz ki güvenlik güçlerimiz sizin boynunuzdadır. İstediğiniz gibi at oynatamayacaksınız bu ülkede. Biz yerli ve milli bir duruşla şu anda ülkemizin sınırlarına saldıranlara karşı bir operasyon yapacağız, siz bizi içeriden vuracaksınız öyle mi?” (*Bianet*, 21 Ocak 218). Ancak sokağı tehdit eden söylevlerin sınıfsal  ıktıları da şöyle   v yordu: “Bir tane fabrikada grev söz konusu mu? Böyle bir şeyde anında m dahalemizi yapıyoruz. Ve OHAL anında bir çözüm kaynağı oluyor. Huzurun olduğu bir ortam var, böyle bir ortamda bunlar

rekâtı eleştirenler dahi “terör örgütü propagandası yapmak” gerekçesiyle alıkonulurken, medya bültenlerinden sokakları donatan reklam panolarına kadar hâkim kılınan savaş çığırtkanlığında hamasi tutkunluklar kolektif bir kader olarak çerçeveselenir. O sıralar “şahadet şerbetiyle” dolu kadehlerini tokuşturan AKP-MHP ittifakının sentezlediğı çiçeğı burnunda söylem “hıyanetin tasfiyesi” üzerinedir ve çalınan savaş tamtamları arasında milliyetçilik ile cihatçılık birbiriyle vals yapmaya başlar.⁵⁰ Nihayet Osmanlıcı vesvesenin “fetih kültünün” Afrin’e dikilen Türk bayrağı görüntüsünde ampirik karşılığını bulduğu günlerde fısıldanmaya başlanan şey olur; Cumhurbaşkanlığı sisteminin yürürlüğe gireceğı genel seçimler 16 ay erkene alır. Yine tantanası ve safsatası bol bir propaganda sürecinin ardından 24 Haziran 2018’de Recep Tayyip Erdoğan %52’lik oy oranıyla başkan/cumhurbaşkanı olmayı başarır. Aynı gece uzun namlulu tüfeklerle yapılan kutlamalarda 15 Temmuz gecesi kaybolan silahların aslında kimleri donatmak için kullanıldığı da görülürken, o yüce ereklerden dem vuran şanlı iktidarın ne denli küçük ve pis işlerle uğraştığı bir kere daha ortaya çıkar...

Görkemli “geçmişten” müreffeh “geleceğe” uzanan o serüvene yelken açan gemiler “şimdinin” sığ sularında demirlidir. İktidara geldiğı günden bu yana, ister iç ister dış kaynaklı olsun her türden siyasi ve ekonomik gerilimi kademe kademe yetkilerini artırmak için kullanan Erdoğan, anlamdan yoksun olarak akıp geçecek bir zamanın karşısına bu serüvenin anlatısını çıkarmayı da başarmıştır. Ancak “akışı” inkâr etmeyen, “akışın” yönünü değiştiren, “akışı” kodlayan bu anlatının yegâne gizi “şimdinin”

OHAL’in olmamasını tavsiye ediyorlar. Tezgâh bozulacak o yüzden, size biz bu tezgâhı bozdurmayız. Afrin’e girmeyin diye akıl veriyor. Niye terör örgütleri orada cirit atmaya devam etsin” (*Diken*, 24 Nisan 2018).

50 Harekât sırasında TSK askerlerinin yanında boy gösteren ÖSO milislerinin Erdoğan tarafından “kuvayı millie gibi bir sivil oluşum” olarak adlandırılması (*Diken*, 30 Ocak 2018) da bu bakımdan önemlidir.

dolaylı ifadesini sunması iken, OHAL koşullarında Erdoğan'ın ikbaline indirgenmiş bir acelecilik “şimdiyi” sarmaya başlar. Kitle tabanı şoven bir milliyetçilik ve dincilikle suç ortaklığına çağırılır fakat “akışın” önüne dikilen o barajın mazgallarından sızan kanalizasyon akıntısıdır söz konusu olan. Nihayet Erdoğan istediğini alıp rejim değişikliğini gerçekleştirdikten sonra kalıcılaşan OHAL kâğıt üzerinde kaldırılmıştır, fakat kendi aceleciliğinden mütevellit “şimdiye kapılan” saray rejiminin yaslandığı zaman anlatısını da baltalamıştır. Toplumsal serüven demek tam da kültürel mahiyeti nedeniyle toplumu çekiştirip bir serüvene sürüklemek demek olamayacağından, muhatabı olan kolektif varlıktan uzaklaşır. Elbette ki iktidar o serüvenden medet ummaya devam edecektir ancak mevcut temayül onu cerrahi bir dikkatle tespit eden Tokdoğan'ın (2018: 256) ifadesiyle şöyledir:

“Büyük Osmanlı İmparatorluğu'nun kudretine, şanlı geçmişin siyasal ve toplumsal alana adeta boca edilen semboller ve pratikler aracılığıyla ihyasına, Cumhuriyet rejiminin İslami muhafazakârlar üzerindeki yüz yıllık zulüm ve baskının tazmin ve telafisine dönük bu anlatının tam da 15 Temmuz [anlatısının] kapsayıcılık vaadini yerine getirememesi, 'millileştirilememesi' nedeniyle, görece güçten düştüğü, toplumun tüm kesimlerinin sahiplenebileceği bir geçmiş ve şimdi anlatısı olma ihtimalinin azaldığı söylenebilir. Salt AKP ve Erdoğan'ın geleneğine ve bu geleneğin mevcut destekçilerine hitap eden bir alternatif milli kimlik anlatısı konumuna gerilediği iddia edilebilir. Genel anlamda Türk milletiyle Osmanlı Devleti arasında yaratılmaya çalışılan süreklilik algısının, 15 Temmuz olayının ardından pekişmekten ziyade koptuğu da eklenebilir”

Zamanın İslamlaştırılması:

“Milli ve Dini Hassasiyetler”

Çağımızın bize düşen hissesi olan AKP'li yıllardaki zaman muhasebelerinin önemli bir çıktısı da, zamana ilişkin tanım-lama ve adlandırmaların İslami tonlarındaki artıştır. Peşinen

belirtmek gerekir ki böylesi dinsel tanımlamaların geçerliliği modern toplumlarda söz konusu olmayan bir şey değildir. Dini bayramların resmi tatil statüsünde yer alması, kutsal addedilen günlere özel düzenlemeler yapılması, dini doktrinlerin resmileşmesi gibi durumlar (Fransa gibi “laiklik” iddiası belirgin olanlar dâhil) kapitalist ulus-devletlerin “tamamında” görülür. Buna dayanılarak Türkiye’de AKP döneminde toplumun dini dokusuna vurguların artışıyla “mübarek Ramazan ayının”, “kandil ve kutlu doğum haftalarının” ve dahi “Cuma vakitlerinin” sık referans gösterilmesi önceleri bir problem olarak kavranmamıştır. Sosyal zamanın bilinçli olarak İslamlaştırılması sorunsalı zaten dindar olan AKP’li elitlerin olağan alışkanlıklarının yansıması olarak düşünülmüş, hatta bunun gündeme getirilmesi bile “Kemalist paranoyaların” ürünü olarak itham edilmiştir. Bu nedenle uzun yıllar boyunca, gündelik rutinin üzerine çöküveren o karabaşan, dâhil olmadığı hayatlara müdahil olma hevesini taşıyan ve AKP iktidarı pekiştikçe artan o “yobazlık” “kendiliğinden” ortaya çıkan bir şey gibi kavranmış, mütecaviz dindarlık ile “bunlar ateist! Bunlar Zerdüş” diye haykırıp duran o ses arasındaki rezonans çok geç fark edilmiştir.

Oysaki mevcut olanın fedaileri için müdahale “anını” tayin eden şey -basit pratiklerin seyrine tesir etmekten ölüme ilişkin anlamlandırmaların yeniden tayin edilmesine kadar varan- bu ideolojik zamanlandırmadır. İslami jargonun resmileştirilmesinin bir parçası olarak vuku bulan problem, tam olarak iki farklı sesin aynı minareden gelişinde, ezan desibelinin yükselişi ile vakitsiz okunan salalar arasındaki o ilişkide, “duyuru” ile “buyuru” arasındaki ilişkide, ibadete çağrı ile cihada çağrı arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Mülayim dindarlık ile mütecaviz dindarlık arasında duran tek şey iktidarın sürekli vurguladığı “hassas” zamanlardır. Özetle, iktidar tahkiyesiyle “galeyanın eşliğinde tutulan” (Özbudun, 2015a) bir

kamusal hayatın “ritmine” yönelik dini değerlerle yapılan tanımlamalar söz konusudur ve pratikte hüküm süren pek çok şey gibi bunlar da g reneksel bir  er eve oluşturarak yapılaşma e iklerine yaklaşır.

Sosyal zamanın İslamla ması selamla ma adabından ba lar; i  yerine varıldığında söylenen “günaydın” sözcüğünün hırçın bir “aleyk mselam” homurtusuyla kar ıla tığı sabahtan... Zaten topun ağızında çalışılan emek piyasasında ve hatta resmi kurumlarda, Ramazan ayı geldiğinde kimlerin oruç tutmadığının soru turulmasıyla devam eder. İftarlara kimler gelmez, Cuma namazını kimler kılmaz, kimler kandil mesajlarına yanıt vermez derken, dışsal zorlamanın özdenetime d n    ğ  bir yere varılır. “İçin gereği olarak” uygulanan, inanmaksızın itaat edilen bu kalıplar dinsel olanın cisimle mesini beraberinde getirir.

İ  kazalarının “kader”, göçük altında kalan maden işçilerinin “ ehit”, sömürünün “fıtrat” olarak ifade edildiği bir ülkede, pek çok şey gibi en başta üretimde fark edilen bu kalıplar, gündelik hayatta da aynı zamansal tanımları baskın kılar. İslami olarak kutsal günlerde alkollü görünmenin ayıplanmasından günlük i ki satış s resinin kısıtlanmasına, ezan okunurken müziğin sesinin kısılması ricasından ezan sesinin kulaklarda uğuldayacak kadar yükseltilmesine, Ramazan ayında oruç tutanlara saygı gösterilmesi isteğinden oruç tutmayanların linç edilmesine, “yılba ı kutlamak günahtır” yazılı broşürleri dağıtmaktan Reina katliamına... Tahamm lden tahakküme, tebliğden tacize, oradan da linç rejimine uzanan mütecaviz pratiğin bir “hassasiyet” söylemi içerisinde sanki defansif bir pratikmi  gibi tanınması istenir. Gündelik hayata mayın gibi d  enen dini ve milli “hassasiyetler” her kaldırım kenarını bir cami duvarına çevirirken, her bir özgürlük kırıntısı ahalinin sabrının sınıandığı, değerleri(miz)in küçümsendiği, hassasiyetleri(miz)in çiğnendiği bir “tahrik” unsuru olur:

“Tahrik hakkı, Türkiye’nin linç rejiminin bir aleti olageldi. Bir kriz idaresi ve fiili olağanüstü hal usulü olarak linç rejiminin yeniden üretiminde, tahrik hakkı ‘doğal hukuk’ açısından bir meşruiyet dayanağı oluşturdu. Dini-millî hassasiyetlere dokunmakla suçlananlara gösterilen linççi tepkilere, halkın sağlıklı ve şerefli öfkesi olarak hürmet edilmesiyle alakalıdır bu. Milletin/halkın tahrik olması, onun hassasiyetinin tezahürü hatta belki güvencesi olarak görülür. Hem doğal (kaçınılmaz, önüne geçilmez), hem meşru bir tepki olarak görülür –demek bir hak olarak tanınmalıdır” (Bora, 2018: 250).

Böylelikle linç rejiminin ta kendisi gündeliğin ritmini tayin edebilecek baskınlığa erişir. Püriten zamanda acilliğin hükümler olduğu gibi bu sefer de “hassasiyetlerin” hükümlerliği sürer. Bu dış geçirmenin “doğallık” iddiası yine dışsal zorlamadan özdenetime yönelen bir uyumu tasdik ederken, linç rejiminin caydırıcılığı resmi olarak da referans gösterilir. Örneğin İstanbul’da yapılan 13. LGBTİQ+ Onur Yürüyüşü valilik tarafından “Ramazan ayının hassasiyeti” nedeniyle yasaklanmak istenir (*Kaos GL*, 29 Haziran 2015). Varoluşunun başkalarının hassasiyetlerini ilgilendirmediklerini anlatmaya çalışan insanlar yürüyüşe başladıklarında önce polisin daha sonra paramiliterlerin saldırılarıyla karşılaşılır. Daha sonraki süreçte pek çok kere aynı “hassasiyetler” vurgusuyla engellenen LGBTİQ+ etkinlikleri sonunda özellikle en etkili oldukları yerde, başkentte, bu sefer “süresiz olarak” yasaklanır. Gerekçe yine aynıdır:

“Çeşitli sosyal medya ve birtakım yazılı ve görsel medya organlarından LGBT (Lezbiyen, gay, biseksüel, transseksüel veya travesti) ile LGBTİ (Lezbiyen, gay, biseksüel, transgender, intersex) adıyla çeşitli sivil toplum örgütleri tarafından, ilimizin muhtelif yerlerinde birtakım toplumsal hassasiyet ve duyarlılıkları içeren sinema, sinevizyon, tiyatro, panel, söyleşi, sergi vb. etkinliklerin gerçekleştirileceği şeklinde bilgiler elde edilmiştir. Söz konusu paylaşımlarla halkın sosyal sınıf, ırk, din, mezhep veya bölge bakımından farklı

 zelliklere sahip bir kesimini diğer bir kesimi aleyhine kin ve düşmanlığa alenen tahrik edeceği, bu nedenle kamu güvenliği açısından açık ve yakın tehlikenin ortaya çıkabileceği; ayrıca kamu düzeni, suç işlenmesinin önlenmesi, genel sağlığın ve ahl kın veya başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunmasını tehlikeye düşürebileceği göz önünde bulundurulduğunda yapılmak istenen organizasyona katılacak olan grup ve şahıslara yönelik olarak; birtakım toplumsal duyarlılıklar nedeniyle de bazı kesimler tarafından tepki gösterilebileceği ve provokasyonlara neden olabileceği değerlendirilmektedir” (T.C. Ankara Valiliği, 19 Kasım 2017).

Linç rejimini kendi dışında (ve neredeyse “doğal” olan) bir gerekçe gibi gösterenler, onun caydırıcılığını fiilen harekete geçirmek konusunda da tereddüt etmez. On yılar evvel “ordu göreve” pankartıyla Anıtkabir’e yürüyen ulusalcının psikopatolojisi bu sefer bilfiil iktidarı sarar, değerlerin alaya alındığına yönelik bir nefret söylemiyle göreve davet edilen linç çetelerine hedefleri gösterilir. Mesela OHAL koşulları içinde dahi sokaklara akın etmesi engellenemeyen kadın hareketine karşı bir “linç çağrısının” bizzat Erdoğan (*Takvim*, 14 Mart 2019) tarafından yapılması böyledir. Üstelik bu  ağrı, hak mücadelesini “ezan protestosu” derekesine indirmeye çabalayan bir yalanla yapılır:

“Hepiniz d d klerinizle oraya geliyorsunuz, ezan okunuyor bunlar  tt r lmeye başlıyor. Bu milletin kırmızı çizgisi ezan, bayrak ve vatandır. Bundan taviz yok. Değerlerimize yönelik her türlü saldırı beka tartışmasından bağımsız düşünülemez”.

Hele ki yoksul delikanlıların (ve sadece onların) Türk bayrağına sarılı tabutlarda memleketlerine döndüğü zamanların “hassasiyeti” bizzat iktidar tarafından ilan edilir. Dinsel zamanların “hassasiyeti” bir kere kabul ettirildikten sonra her bir zaman periyodu da iktidar tarafından dinsellettirilerek

“hassaslaştırılır”. Afrin harekâtı sürerken, okulunda savaş çı-
ğırtnkanlığına izin vermek istemeyen bir grup öğrenciyi “o ko-
münist gençlere okuma hakkı tanımayacağız” diyerek hapse
attıran Erdoğan’ın (*Cumhuriyet*, 23 Mart 2018) zamanlamasın-
daki şu “leyle-i Regaip” vurgusu gibi:

“Benim Mehmet’in, benim askerim, bu milletin evladı Afrin’e
niye gidiyor. Bu ülkenin huzuru için gidiyor, huzuru sağlamak için
gidiyor. Sınırlarımıza saldıranlara karşı gerekli dersi vermek için gi-
diyor. Bunu yapmak isteyenlere karşı bu üniversitede kalkıpta bu tür
bir adımı atan, bir leyle-i Regaip öncesinde lokum dağıtanlara kalkıp
farklı bir şekilde davrananlara haddini bildirmek, birinci derecede
benim ve devletin görevidir. Ve bunu da yapacağız... Zaman zaman
Beyoğlu sokaklarında da arzı endam ettiklerini gördüğümüz bu
marjinaler edepleriyle durdukları müddetçe bu ülkenin renklerin-
den biri olarak kalabilirler. Ama baskıya, kendilerinden olmayanlara
tahammülsüzlüğe, saldırıya, şiddete vardırırlarsa hiç kimse kusura
bakmasın, kulaklarından tutar ait oldukları yere fırlatırız. Olay bu-
dur. Bu ülkenin huzurunu bozmaya, bu milletin değerlerine saldır-
maya kimsenin hakkı yoktur”.

Her şey gibi zamanı da İslami değerlerle bezeyerek ifade
eden saray rejimi, önünde sonunda gündelik olanın deneti-
mini dışsal zorlamadan özdenetime doğru keskinleştirmek
hevesindedir. Galeyanın eşiğinde tutulan bir gündelik hayata
süklüm püklüm dâhil olan bireylere sopa gösteren o “hassa-
siyetler”, zamanın caydırıcılığını saray yaptırımlarıyla muaz-
zam bir ahenge kavuşturur. “Akışın” içinde faşizmin iksirleri
sebil edilince bir de, patolojik olanın ta kendisi hastalık tanı-
sı koymaya yeltenir. Mütecavizliğin zamanıdır bu, müdahil
yobazın zamanı... Bu nedenledir ki “zamanın İslamlaşma-
sı” gündeliğin rutin disiplininin çok daha fazlasını, bugün
kamusal hayatta apaçık gerçekleştirilen bir şeriat provasını
ihtiva eder...

Kaptan Hook ve Tik Tak Timsah

Özetle; kehanetlerin sarılı olduğu o par      nlerin güvesi icat eder geleceği. Vaatlerle süslediği bir alın yazısından toplumla özdeşliğini okur. Ona sorsan, kendisi hep evveldendir. Yüce utkularını geçmişin şanından aşırır. Yıldızların ve ağaçların kıymeti “aynı kalarak değişirken”, o, zaman hesaplarına değerler giydirebilir. Felaketlerden dem vurup kendini makbul kılar.  mtiyazlarına adanacak mazeretleri vardır. Yazık ki sınıflı toplum da bir varlık sürdürme sanatıdır ve kıyamete nispeten elbette tercih edilir.

Burjuvazinin  ağına gelindiğinde çoktan yapılaşmış olan çizgiselliğin esaretindeki akış hala aynı anlatıyla terbiye edilir. Bir ucu ezeli, diğer ucu ebedi olan bir maşayla tutulur şimdinin koru. G n birlik siyasi gereksinimler binlerce yıllık bir toplumsal serüvenin ideallerine mass edilir. Burjuva devlet -hele ki faşist özünü açıktan sergilediği dönemlerde- toplum düşmanlarını da buradan türetir. Tehditleri vaatlerinin peşinden s k n eder. Her adımı ve her soluklanması “şimdidir”, tek düşündüğü şey ahir zamanın s rekliiliğidir.

Burjuva hiziplerin birbirini alaşağı ettiği erk dönümlerinde bu anlatı ufak tefek değişkenlikler gösterebilir. Türkiye’deki gibi, kökenler öteye, ufuklar beriye çekilebilir. Ancak anlatılan toplumsal serüvenin kalıbı yine aynı çizgisel aksiyoma dayanır ve “mutlak zaman” kuruntusunun kültürel imgelemi kırılmadı a da “değişerek aynı kalmaya” devam eder. Geçmişe isnat edilen anlamlar ve geleceğe biçilen değer değişebilir, ancak şimdinin sistematik gaspı s rekliiliğini korur. Basitçe, zamanın yalnızca adlandırılması değil, yapılandırılması da iktidar lehinedir.

Bu yüzdendir ki “ zg n bir devrimin öncelikli görevi sadece dünyayı değiştirmek değil, aynı zamanda (ve öncelikli olarak) zamanı değiştirmektir” diye yazar Agamben (2006: 105).

Çünkü ağaca çıksa da pabucunu yerde bırakmaz burjuva, her anının aslında son anı olabileceğini haykıran çelişkinin farkındadır. Bu yönüyle reaksiyon anlarını burjuva için “hesap edilebilir” kılan şey de çizgisel zamanın varsayımlarıdır. Ancak öngörülemeyen, hesaba dayalı olmadığından burjuva tarafından da hesap edilemeyen devrimci müdahale onu yıkabilir. “Zamanın sürekliliğini kırmayı” öneren Benjamin’in (2008: 48), “şimdiden”, “Mesih” için açık bıraktığı o kapıdan, şimdinin öngörülemeyen zamanından medet umması bu nedenle beyhude değildir. Onu bulana kadar onun nerede olduğunu bile bilme-yeceğimiz başka bir kozmolojinin imkânı, “açın aman bilmezliğiyle çocuğun zaman bilmezliğinin” bulunduğu yerdedir. Aksi takdirde, egemenliğin zamanı içerisinde düşünerek “zamanla” çürüyeceği sanılan burjuva tiranlıkları bile, tam da zamanın müttefikliği sayesinde varlıklarını sürdürürler:

“Timsahlardan değil, ‘o timsahtan nefret ediyorum” diye düzeltti Kanca. Sonra sesini alçaltıp devam etti; “kolumun tadını o kadar beğendi ki o zamandan beri beni takip ediyor, Smee. O denizden bu denize, o karadan bu karaya sürekli peşimde. Vücudumun geri kalanı için ağzı sulanıyor” [...] “Smee, o timsah beni çoktan yakalayıp yiyebilirdi, ama şansıma bir saat yutmuş, içinde tik tak ediyor. Ne zaman saatin sesini duysam tüyüyorum” diye anlattı gülerек...⁵¹

51 J. M. Barrie’nin ünlü eseri *Peter Pan*’dan.

III

“TÜRKÇÜ İCATLARDAN
CİHATÇI MOTİVASYONA”



Talut'un Rüyası

Rivayet odur ki Talut, zorbayı tepelediği için damat aldığı Davut'un kendisini öldürüp tahtına konduğunu pek çok kere görmüştür düşünde. Halkın Davut'u kendisinden daha fazla sevmesini kıskandığından, "Talut vurdu binlerini, Davut da on binlerini" diyen ahalinin de, daha kötüsü Davut'un da aynı düşü göreceğinden korkmuştur. Peygamber Samuel ile aralarının ilk bundan açıldığı; rüyaları yorumlayan cincileri ve büyücileri esas bu korkuyla krallığından kovduğu, dahası kehanetlerin hikmetini -kendisi de bir kehanetle başa geçtiği için- iyi bildiğinden seksen beş kâhinin ölüm hükmünü de bu korkuyla gözünü kırpmadan verdiği anlatılır.

Talut'un kendi kâbusunun, ahalinin ve dahi halefinin düşüne dönüşeceği korkusu, onun hükmetme arzusundan müstakil değildir. Zira zorlayıcı iktidarın düşlerden korkusu en ayık burjuva uğraklarında bile devam eder. Ayrıksılığını gizlemek ve dahi tahakkümü çalışma zamanının dışına yaymak için mitten fantazyaya, dinsel anlatılardan estetik anlatılara kadar her bir kolektif düşe de musallat olmuş, düşleri yönetmekten düşleri üretmeye kadar varan bin bir meşgaleyi görev bellemiştir o.

Uykuda görülen düşler büyük ölçüde psikanalizin ihtisasına içkin olabilir. Fakat bunların yapıtaşlarından olan -ister tarihsel, ister mitik, ister dünyevi, ister uhrevi olsun- kolektif imgelem toplum bilimsel bir ilgiyi gerekli kılar. Hele de gündelik hayatta zuhur eden “gündüz düşleri” söz konusuysa... Bundandır ki bu kısımdaki uğraşımız zorlayıcı iktidarın mite yaslanma, miti yeniden üretme ve mitolojik motivasyon kurma izleklerini çağcıl uzantılarıyla birlikte tahlil etmektir.

Çağımızın bize denk düşen hissesinde, biz ayın karanlık sırtında yaşıyanlar için bu bitmeyen gecenin dehşetini artıran kâbus, saray rejiminin “yeni Osmanlı” h lyasıdır. Her ne kadar yepyeni bir sanrı gibi zuhur etse de bu, değiştikçe aynı kalan resmi dizgeye dayanan, yeni olana dair anlamlandırmaları yine eskilerden devşiren “düzenli” bir anlatıdır. Bloch’un (2007: 55) deyişiy le “büyük burjuva zaten en cesur r yalalarında bile yıkmak istemez mevcut olanı”. Kurgunun tahakkümü, Cumhuriyet tarihinin kendisinden önceki “icatlarını” da bünyesine katarak şekillenen bir kurmacaya dayanır. Onamakta olduğu özgül ideolojilerin tarihsel olarak üzüldüğü erk dönümlerinde bile mitin direnç gösterdiği ve dahi ege-menliğin yeni ideolojik yönelişlerinin kültürle    atanlığını yapabildiği gibi, Türk sağından miras kalan yekûn “bizlik” motifleri Osmanlı rüyasında şeriatçı bir motivasyona doğru yol almıştır böylelikle...

Mitoloji Bahsi

Gündelik telaffuzdaki jenerik kullanımları kenara bırakırsak, mitolojinin anlamı tek ve yeganedir: mitleri derleyip toparlayan, inceleyen, ilişkilendiren ve özümleyen bilimsel disiplindir o. Fakat işte onun incelediği şeyin, mitin, ne olup ne olmadığı ile ilgili bir sorun hala mevcuttur ve mitolojiyi bin bir heyula ile uğraşmak zorunda bırakır. Çünkü “mit” kavramı,

gündeliğin yanı sıra sosyal bilimsel mülahazalarda bile jenerik bir hale gelirken neredeyse mit çalışmalarının sayısı kadar farklı mit tanımı da türer. Bunun nedeni öncelikle semiyotik terimleri tartışırken bahsettiğimize benzer çelişkilerin “mit, destan, efsane, halk öyküsü ve dahi masal” gibi anlatı biçimlerinin tanımları arasında da mevcut olmasıdır –ve bu nedenle “mitoloji” kapsam olarak mitten fazlasıyla ilgilenir. Yanı sıra farklı disiplinlerin mite dair farklı yaklaşımlar geliştirmesi de söz konusudur ve bu nedenle de terimin ifadesi mitolojinin genişleyen hudutlarını açacak şekilde belirsizleştirilir. Türkiye’de kültürel çalışmaların erbaplarından Oskay (1982: 46) mit tanımlarının bu çokanlamlılığını tasnif eden şöyle bir üçlü çerçeveyi (Suvin’den) aktarır:

“(a) kültür tarihçilerinin ileri sürdükleri nüfus arasında popüler bir baz oluşturacak kadar kabul görmüş bulunan imaj topluluğu;

(b) etnolojistlerin ileri sürdükleri efsane ya da folklor olarak yapılan tanım;

(c) son olarak da, bunları ve bunların yanı sıra masalları, halk öykülerini, fantazyayı, popüler inançları, aldanımı, zararsız yalanları, halk arasındaki boş inanları da içine alan geniş bir tanım”.

Kuşkusuz bu üçlü çerçeveye modern eleştirilerde sık rastlanılan -zararlı- “illüzyon”, “yalan”, “kurgu” ve hatta post-modern eleştirinin “meta-anlatı” anlamında “mit” kelimesini kullanıyor olması da eklenmelidir. Bu minvalde kelimenin karşılığı kültürden külte, açıklamadan geçiştirmeye doğru, çoğunlukla olumsuz anlamlarıyla kuşatılan bir yörüngeye hapsedilir. Yahut (Yunan mitosundaki Proteus’a ve Prokrustes’e göz kırparak) “eski moda süslü bir mitolojik kinayeyi” kullandığını söyleyen Douglas’ın (1953: 232) ifadesiyle “kelimenin *protean* [değişken] fakat kaderinin *procrustean* [zorla değiştiren]” olduğu söylenebilir.

Mit, “kutsalın” alanında tekevvün eder ilkin. Kozmosun, doğanın, insanın, şeylerin yaratılışına dair anlatılarla başlar. Mevzu bahis ilkel diye adlandırılan toplumlar olduğunda, mitin gerçeklikte tuttuğu yer oldukça belirgindir. Çünkü bu toplumlarda mit yaşama doğrudan tesir eder ve bir “gerçekliğin” nasıl yaşama geçtiğini, nasıl anlaşılması gerektiğini, kutsalın öyküsü olarak doğa st nden ve zaman dışından anlatır (Elia-de: 2001: 15-18). Yine tam da “kutsalın” alanında olduğundan toplumun kurucu bileşenlerindendir ve elbette ki ilkel diye adlandırılan toplumda -nasıl tanımlanırsa tanımlansın- mitin pratikle ilişkisi muallakta kalmaz. Bu sayede kendisine benzer diğer anlatılardan da kolaylıkla ayırt edilir. Dolayısıyla asıl problem, mitin -ve dahi mitolojik muhtevanın- modern toplumlardaki varlığı, işlevi, sınırları ve edimsel olan ile ilişkisinin tanımlanmasında belirir. Çünkü mit modernliğin l ğatında kültürel bir unsur olarak tanınmaz. “Logosa geçişin”, yazının, “mit yıkımının”, “b y  bozumunun”  ağları boyunca hurafeye eşdeğer tutulup, nihayet aklın bir karşıtı olarak işaretlenir –ki bu “mit” ve “mitoloji” gibi kavramlara asılsız müracaatların da temelini oluşturur. Kültürel muhtevanın halis unsurlarından birini; kültürün “değiştikçe aynı kalan, aynı kaldıkça değişen” yapısal-tarihsel serüveninde pratiklere tesiriyle tarih boyunca yol alan, kültürde kalan ve kültürle değişen “mitosu” ıskartaya çıkarıp, yerine kaba tanımlamalara dayanarak “mit” ilan edilen günübirlik yalanları koyar. Sosyolojik düalizmin “ilkel-modern” yahut “vahşi-uygar” gibi kalıplarının da kudretini arkasına alarak bir kopuş postulatı haline gelen bu “mit-akıl” karşıtlığı, yapısal-tarihsel analizin önündeki  etin engellerden biridir, çünkü mitik kalıtsallığın kavranışına ilişkin ciddi problemler ortaya çıkarır. Işin aslı bu karşıtlığın reddedildiği teorik hatlarda bile (1) mit ile aklın tarihsel olarak birbirine özdeş kılınarak farklılaşan yapısal bağlamın kalıtsallığa massedilmesi

ve (2) mit ile aklın yapısal olarak birbirine muadil kılınarak kalıtsallığı içeren tedrici ilişkinin reddedilmesi söz konusudur:

Bunların birincisi, eleştirel teorinin modern rasyonaliteye yaklaşımında görülür. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, mite ve eski çağların metafizik tutkularına karşı görünen Aydınlanmanın esasta mite “geri dönmekte” olduğu, Odysseusvari kurnazlığın bir uzantısı olan “araçsal aklın” egemenliğinin nüvelerini mitte bulduğu ve Aydınlanmanın “mitolojiden uzaklaştığı” her adımıyla mitolojiye daha da gömüldüğü” tezidir.¹ Bu iddia bağlamında miti Batı kültürünün tinsel serüveninden okuyan eleştirel teorisyenler “mit” kavramını günümüzün bir hurafenin yaftası olarak kullanan o arka kapak yazısı idealizmine düşmezler, fakat araçsal aklın doğaya egemen olmak utkusunu mittten getirdiğini öne sürdükleri (2010: 125) bir anakroninin içinden de çıkamazlar. Doğa-kültür karşıtlığına dayalı bir okumaya dayanan araçsallığı, bu karşıtlığı çağımızdaki anlamıyla barındırdığı oldukça kuşkulu olan mite dayandırırken, tepegözlerin, satirlerin, sirenlerin imgesel dünyasında doğa ve insan üzerinde tahakküm kuran “barbarlık kültürünün” tözünü bulurlar. Takas, armağan, kurban ve hatta mana aynı tahakküm mantığı çerçevesinde çözümlenirken (2010: 67-80) “karşılıklılık ilkesi” tarihsel bir facianın kökeni olarak gös-

1 “Bitimsiz Aydınlanma sürecini mitolojinin kendisi devreye sokmuştur. Bu süreçte her bir belirli kuramsal görüş; zihin, hakikat, hatta Aydınlanma’nın kavramları bile animist bir büyü haline gelene kadar, sadece inanç oldukları söylenerek her defasında kaçınılmaz bir zorunlulukla yıkıcı eleştiriye uğratılırlar. Söylencelerdeki kahramanlar kâhinlerin sözlerinde mantıksal bir vargı olarak beliren kaçınılmaz zorunluluk ilkesine göre felakete sürüklenirler. Aynı ilke biçimsel mantığın katılığına bürünmüş halde Batı felsefesinin her rasyonalist sistemine hâkimdir. Tanrıların hiyerarşisinden putların süregelen alacakaranlığına kadar adaletsizliğe duyulan öfkeyi özde içerik olarak aktaran sistemler silsilesinde de yine aynı ilke hüküm sürer. Nasıl söylenceler Aydınlanmayı tamamladıysa, Aydınlanma da attığı her adımda mitolojiye daha çok gömülür. Aydınlanma söylenceleri yıkmak için tün malzemesini söylencelerden alır; bu şekilde yargılayan konumunda söylencesel büyüünün etkisi altına girer” (Adorno&Horkheimer; 2010: 29).

terilir. Bu doğrultuda tarihselci analizin negatif diyalektiği, Adorno ve Horkheimer'in (2010: 91) "tek başına hareket eden kurnaz kahramanın" en baştan itibaren bir "homo economicus" olduğu yahut *Odyseia*'nın ise en baştan itibaren bir *Robinson Cruoe*  yk s  olduğu analojisine yenik düşer. Bugünün tarihsel bağlamında vuku bulan egemenlik momenti tüm ayrıştırırmalara rağmen mitin yapısal bağlamına da aksettirilir ki modern burjuva bireyin ta kendisi mitolojiye geri dönüş temasında "kalıtsallığın" eseri haline getirilir.

İkincisi, p r yapısalcılığın mitik düşünceye yaklaşımında görülür. *Yaban Düşünce*, ilkel diye adlandırılan insanların mitolojik (ve dahi totemistik) sınıflandırmalara dayalı düşünsel yetilerinin modern bilimsel düşüncenin -eşdeğeri olmasa da- bir muadili olduğu tezidir.² L vi-Strauss'a (2010) göre, mitlerin değişken görünebilir artsüremli içerikleri eşsüremli bir c z mlemeye tabi tutulduğunda, (yine doğa-kültür karşıtlığı başat olmak üzere) karşıtlıklarla derinleşen ayrıştırıcı ve belirleyici bir düşünce tarzının "yapısına" erişilir. Bu bağlamda "mitik düşünce" olarak tanımladığı bu düşünce yapısının modern bilimsel düşünceden farkı, aklın işleyiş ilkeleri düzleminde olmaz. Misal bir şamanın modern botanik iden farkı, bitkileri sınıflandırıp ilişkilendirirken tıpkı bir "yaptak ı" [*bricoleur*] gibi elde bulunan -kültürel- malzemeyi kullanması, "somutun bilimini" uygularken kendi araç evreni olan mittenden hareket

2 "Söylenler [mitler] ve t remler, sık sık ileri sürüldüğü üzere, gerçeğe sırtını c virmiş bir 'uydurucu işlevinin' ürünü olmak şöyle dursun, belirli bir tipten buluşlara, yani duyulur dünyanın duyulur niteliklere göre d zenlenişinden ve kurgul açıdan kullanılmasından başlamak üzere, doğanın olanak verdiklerine tam olarak uyan (hiç kuşkusuz bugün de öyle kalan) gözlem ve düşünce biçimlerini, bir kalıntı biçiminde c ğımaza dek saklamış olmaları bakımından büyük bir değer taşırlar. Somutun bu bilimi, özü gereği, matematik ve doğal bilimlerin ulaşacağından farklı sonuçlarla yetinecekti, ama bu böyledir diye bilimsel olmaktan geri kalmadı, sağladığı sonuçlar da daha az gerçek olmadı. Ötekilerden on bin yıl önce ger ekleştirilmişler, bugün de uygarlığımızın alt katmanı olarak kalıyorlar" (L vi-Strauss: 2010: 43).

etmesidir (2010: 44). Asıl fark, toplumsal yapıların arasındaki farkta da beliren “tarihsellik” düzleminde oluşur. Çünkü mitik düşünce değişime direnen “soğuk” toplumlarda egemendir ve yapısal olarak eşsüremsel düzenliliğin korunduğu “sınırlı öbekler” biçimindeki sınıflandırma sistemi, değişimi esas alan “sıcak” toplumlarda artsüremliliğin baskın çıkmasıyla olanaksız hale gelir (2010: 302). Bu nedenle bu kavrayışa göre mit, aklın değil ve fakat tarihin karşısı olarak ifade edilebilir (2014: 72; 2013: 41). Nihayet “bir toplum kendisini tarihle açıkladığı zaman” mitin dizgesel tekabülleriyle varlığını muhafaza ederek anlamlı yapısal bütünlükte yer alması oldukça kuşkulu hale gelir ve buna binaen özellikle Levi-Strauss düşüncesinde -miti de içeren- kuvvetli bir yapısal dönüşüm nosyonu yer alsa da, “tarih ile sınıflandırma dizgeleri arasında köklü bir soğukluk” olduğu iddiası sürdürülür. Batı uygarlığı özelinde Antik Yunan’da felsefeye -tarihsel düzlemde her nedense “rastlantısal” olarak (Godelier, 1986: 130)-, 18. ve 19. yüzyıllarda ise bilimsel düşünceye terk edilen mitik düşünce elbette ki yok olmamıştır. Fakat onun modern uzantıları aranacaksa -mitin anlamı “onu oluşturan öğelerden değil bu öğelerin arasındaki birleşme tarzından” ileri geldiğinden- mitolojik muhtevanın pratik kullanımında değil, bu tarihsiz mitik dizgenin ortaya çıkışında bulunabilir. İşte Levi-Strauss’un (2010: 330) gerek Sartre’a karşı giriştiği polemikte, gerek modern dünya üzerine denemelerinde (2014: 71; 2013: 74) pek çok kez değindiği “Fransız Devrimi miti” bu nedenle mitik düşüncenin çağdaş muadillerinin bir örneği³ olarak öne sürülür. Böylelikle çağdaş mit, arkaik

3 “Mitolojik düşünceye politik ideoloji kadar hiçbir şey benzemez. Çağdaş toplumlarda, politik düşünce sırf mitolojik düşüncenin yerini almıştır belki de. Peki, bir tarihçi Fransız Devrimini anlatmak için ne yapmalı? Kuşkusuz, uzak sonuçları geri dönüşsüz olan bir dizi ara olayla henüz kendini hissettiren birçok geçmiş olaylara başvurur. Ancak bir politikacıya ve onu dinleyenlere göre, Fransız Devrimi başka nitelikte bir gerçekliktir; bir geçmiş olaylar dizisinin yanı sıra sürekli bir etkililiğe sa-

olanla bağlantılı olarak değil kendi güncel yapısal mahiyetiyle açıklanmak istenir, fakat tarihsel olana yönelik eleştiri de bu sefer “Robinsonculuğa karşı Cumacılık” diyebileceğimiz bir düzleme sürüklenir. Ek olarak ırkçı figürlerle yamalanmış olan doğrusal evrimciliğe savaş a an yapısalcılar, birini diğerinden üstün tutmadıkları bu iki izomorfik düşünce yapısı arasında pratik bir “kalıtsallık” ilişkisi kurmaktan da itinayla kaçınırlar. Daha doğrusu onlar için “kalıtsallık” muhteviyat olarak değil, her iki düşüncenin yapısında kurulu dizgesel bütünlük olarak tartışılabilir ve bu minvalde “kalıtsallık” jeolojik eşs remlilik mahiyetinde kavranarak dilbilimsel analojiye yenik düşür.⁴

Bunlara karşın Sahlins’in (1998; 2014) yapısal-tarihsel formülü, kültürel bir unsur olarak mitik kalıtsallığın anlaşılabilmesi için başka bir  er eve sunar: Ona göre pratiklerin yalın  bir nicel toplamından ibaret bir tarihsel ilişki kurulamayacağı gibi, yapı da pratik süreçlerden topyek n bağışık bir aşkınlıkta kavranamaz. Varlık ve nesne kategorilerini tayin eden yapısal anlamlandırmalar toplumsal pratiğin referanslarını oluşturur, gelgelelim yapının içsel arts remliliğinde işleyen bu pratik süreçler de konjonktürel olarak anlam kazanması gereken yeni bağlamlar ortaya çıkarırlar. Dolayısıyla yapının tarihsel dönüşümü demek, salt içeriğin değişmesinden fazlası demektir. Aynı kültürel bağlamda ortaya çıkan yeni ilişkilerin anlamlandırılmasında olduğu kadar, farklı kültürel bağlamların birbir-

hip bir kavramdır. Bu kavram, günümüz Fransa’sının toplumsal yapısını ve bu yapıda ortaya çıkan çelişkileri yorumlamaya ve gelecekteki evrimin ana hatlarını önceden sezmeye olanak sağlar” (L vi-Strauss, 2012: 302).

4 Dahası semiyotik metodolojinin rehabetiyle kurulan bu dizgesel öncelik, özellikle Barthes (1998: 177-221) tarafından  ağdaş mitosu salt göstergeler evreninden açıklamaya yönelik bir girişimle pekiştirilerek tekrar tarihe açılır ve gündelik pratik sürece uygulanır. Buna göre burjuva toplumda mit, yan anlamlarla bezeli göstergelerle hâkim sınıf egemenliğini doğallaştıran, stabilize eden, çelişkileri uzlaştıran dizgedir. Bu sefer Fransız Devrimi değil de, “Fransız selamı veren siyahi askerin resmi” (1998: 185) bahis konusudur, fakat mitin arkaik tarihsel mahiyeti yine tahlilin dışında bırakılır.

leriyle temasıyla ortaya çıkan örüntülerin anlamlandırılması için de durum aynıdır. Yerleşik anlamlandırmalar yerinden edilirken hala kültürün çekim alanında kalırlar ve yine birbiriyle ilişkisi anlamlı bir düzene oturan unsurlar olarak yeni bir dizi oluştururlar. İşte bu “anlaşılabilirlik akıntısı” gerçekte yapının sürekliliğini de sağlayan şey olarak tarihsel bir tadilatı, köklü bir değişimi, “yapının pratiği ile pratiğin yapısı arasında sürekli ve karşılıklı bir hareketi” kültürel örüntülerin kendilerine özgü gelişim yasası haline getirir. Ya da bu metinde defalarca tekrarlandığı üzere “değiştikçe aynı kalır, aynı kaldıkça değişir”

“Bir açıdan bakıldığında, pratik eylem bağlamlarını sürdüren, topluluktaki yaygın anlayış; aktörler, nesneler ve onların ilişkileriyle ilgili önceden verili kavramlardır. Bu çerçevede, Hawaiiililerin bakış açısına göre Cook, geri dönen tanrı Lono’ydu. Kuşkusuz bu, yenisinden üretimdi. Diğer yandan, pratik koşulların özgüllüğü, insanların bu koşullarla farklılaşan ilişkileri ve bütün bunlardan kaynaklanan belirli düzenlemeler kümesi (konjonktürün yapısı) yeni işlevsel değerlerin eski kategoriler üzerinde birikmesine yol açar. Bu yeni değerler de, benzer şekilde, kültürel yapının içinde idame ettirilir: Hawaiiililerin tabu ihlallerini kendi sistemlerine tabu mantığıyla dâhil etmesi gibi. Fakat bu durumda yapı dönüşüme uğruyor demektir. Burada olayın kültürel olarak kapsanması, aynı anda hem muhafaza edici hem de yenilikçidir. Dolayısıyla sürekliliğin ve farklılığın ayrılmazlığı üzerine iyi bir Heraklitosçu argümanın ileri sürülebileceğini düşünüyorum” (Sahlins, 2014: 120).

Bu şekilde sosyolojik düalizmin kopuş terminolojisi büyük ölçüde geride bırakılırken, arkaik kültürel muhtevanın tarihsel serüveninin farklı yapısal bağlamlarda farklı anlamlandırmalarla nasıl süregeldiği de anlaşılabilir. Tabuların lağvedilmesinden kültürel terimlerin anlam alanının yeniden tanzim edilmesine, akrabalık terminolojisinin bölünmesinden ritüel ve dinsel kalıpların dönüşümlerine, doğaüstü bağlamlardan kopan muhtevanın maddi ve siyasi bağlamlara oturmasına kadar pek çok

kültürel unsur gibi mit de böyle “aynı kalarak değişir”. Buna mukabil zorlayıcı iktidarın kurulma ve kurumsallaşma dönemleri boyunca ona atfedilen anlamlar eşitersizlik lehine deęiřebildięi⁵ gibi, miti kutsalın alanından uzaklařtırarak⁶ izole eden dönüşümler de söz konusu olur.⁷ Ataların fısıltısı, kültürün kulaktan kulağa oyununda aktarılırken yeni bir kozmolojinin gölgesi altında kalır. Felsefi ve dini düşünce biçimleri gelişerek yaratılışa dair sistemli açıklamalarıyla “mit yıkımını” hızlandırırılar (Eliade, 2001: 140-145). Miti destana, efsaneye hatta kimine göre hurafeye düşüren şey çoğunlukla bu şekilde kutsallığını yitirmesidir. Eliade (2001: 186) evvelden var olan arkaik anlatıların bu şekilde değişip dönüşebildiğini ve fakat “yeni bir mitin uydurulduğunun kaydedilmediğini” söyler. Mitleri yıkılmış bir mitoloji, ağlar boyu kimi zaman dinsel  z msemeler kimi zaman sanatsal üretimler aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmış bir kültür hazinesi haline gelir. Mamafih modern çağlara varıldığı vakit, sınıflı toplumsal formasyonun karmaşık kültürlerinde mitolojik muhtevanın şu ya da bu şekilde hala hayatta olduğu görülür.

5 “Kandaş toplumlarda, insanlığın ‘vahşet’ döneminin kalıntılarının da etkisiyle, katmanlaşma ve sivrilme olmadığı için, anahanlığın sınıfsızlığı yaşandığından dolayı hiyerarşi yoktur. Ancak zamanla, babahanlık boyunca, hiyerarşik toplum inanç sistemine de yansımıştır. Fakat bu yansıma genel olarak inanç sistemlerinin nispi bağımsızlığı dolayısıyla, özel olarak da toplumda sivrilene kişi ya da katmanın kendi sivrilmesini toplumun bütününe kabul ettirmek ve kendisini ‘meşru’ göstermek istemesinin bir sonucu olarak inanç sistemini imdada çağırması sebebiyle, karmaşık bir hal alır” (Hassan, 2011: 94).

6 “Tarih’in belli bir an’ında da, özellikle Yunanistan’da ve Hindistan’da ama aynı zamanda Mısır’da da seçkin bir topluluk bu tanrılarla ilgili tarihle ilgilenmemeye başlamış ve (Yunanistan’da olduğu gibi) tanrılara inandıklarını ileri sürmekle birlikte artık mitlere inanmaz olmuşlardır. Sözünü ettiğimiz olay, dinler tarihinde bilinçli ve belirgin bir “mit yıkımı” surecinin bilinen ilk örneğidir. Kuşkusuz, arkaik kültürlerde bile, bir mitin dinsel anlamdan boşalıdığı, efsane ya da ocuk masalı durumuna geldiği de olurdu, ama daha başka mitler geçerliliklerini korurdu” (Eliade, 2001: 143).

7 “Artık kendisine inanılmayan, k lt le ya da dini törenlerle bağlantısı kalmayan mitler tamamıyla edebiyata d n ş rl r; toplumda özel bir statüyü koruyan mitler ise logos diline tercüme edilirler ve logos dilinde öğretilir ve  ğrenilirler” (Frye, 2008: 60).

İşte Eliade (2001: 205-233) bu bakiyenin modern kültürdeki yerine ve kıymetine ilişkin çok sayıda emsal sunar. Ancak ona göre arkaik insan ile modern insan arasındaki en önemli fark zaman duygusunda olduğundan, tarihin açıklayıcı kabul edildiği modern kültürde mitolojik kalıntının aynı yapısal mahiyetini sürdürmesi zaten olanaksızdır. Ve fakat, kutsallığını yitiren mitolojilerin (dünyanın sonu, erginlenme, kahramanlık gibi) belli başlı öğelerinin modern sanatta yeniden üretilmesinin yanı sıra, destan, masal gibi mitik anlatı gereçlerinin modern sanat tarafından kullanılmasına dikkat çekerek, özellikle okurları zaman dışılığa sürükleyen yazınsal anlatıların mitolojik altyapısını ve dahi mitolojiye benzer işlevler yüklenmesini not eder. Modern insanın görsel eğlence ve okuma pratikleriyle başvurduğu bu “tarihsel zamandan kaçış” ona göre mitolojik bir davranıştır. Mitler arkaik işlevlerini yitirmiş olsalar da mitsel düşünce biçiminin modern insanda bu şekilde devam ettiğini iddia ederek, düşüncenin zaman dışına kaydığı durumlarda tespit ettiği bu yapısal izdüşümü, arkaik ile kurulabilecek tarihsel ilişkinin de zirvesine çıkarır. Dahası varoluşçuları bile imrendirecek bir iddiayı da buna ekleyerek, zamanda yaşama “kaygısı” içerisinde bulunan modern insanın mit aracılığıyla “zamandan kaçarak” özgürleşme arayışına giriştiğini söyler. Üstelik “çalışma zamanının dışında” gerçekleşen bu “kaçış”, oyalanma ve vakit öldürme unsurlarına yönelip ortaklaşarak tam da kolektif olarak oluşan bir psikik tutumu ifade eder. Ona göre tüm bunlar modern insanın “en eski ve mitsel olana” karşı duyduğu bir “özlemi” dile getirir.

Gelgelelim mitolojik bir tavşan deliğini işaret eden bu varoluşçu özgürlük nosyonu, neredeyse hep Fransızca yazılan o küçük burjuva özgürlükten, modern bireyin “bunaltıdan” sıyrılma çabasından ibarettir ve bu nedenle Eliade (2017: 21-40) o tavşan deliğinin duvarında seyredilen gölgelerin ideolojik

mahiyetini pek hesaba katmaz. Diyalektiğin Hegelyen versiyonunda bizzat “tarihi” görürken Marxçı komünizmde ısrarla “eskatolojiye” takılıp kalmasına yakışır şekilde, yapısal olarak tanımladığı “zaman dışının” tarihselliğini düşünmeksizin, modern boş zamanlar kurumunda işlevsellik atfettiği mitin “kollektif yaşamda kendisini politik mit biçiminde  ne çıkardığını” yazmakla yetinir. Fakat zaman dışında buluşulan o şey, ister estetik mahiyette olsun ister politik, ister çoktan göçüp gitmiş yaşama dair imgelemin çağırılmasında isterse yeniden-üretimin fantazyasında olsun, eninde sonunda taşıdığı “motiflerin” şevkini yaratacaktır. Bu nedenle modern kapitalist toplumlarda mitolojik olanın işlevi ister istemez burjuvanın “zaman dışını” nelerle s slediğiyle ilintilidir.

H lusa Oskay da (1982: 21-23), mitik bakiyede taşınan “vadi paradigmasını” hatırlatarak özgürleştirici bir potansiye-
lin varlığını kabul eder. Lakin kapitalist toplumda neredeyse kurumsallaşan bir “bilinç endüstrisi” aracılığıyla bu potansiye-
lin ortadan kaldırıldığını ve söz konusu “zaman dışılığın” değil özgürleştirmek, aksine ampirik olanı onamak, şeyleşmeyi pekiştirmek için kullanıldığını yazar. Ona göre bu yolla zaman dışındaki değişmezlik boyutuna aktarılan dünyanın mevcut hali mutlaklaştırılmakta, hatta insanlar reel sorumluluklarından uzaklaştırılmaktadır. Sonuçta ortaya çıkan şey mevcut “dünyanın yarattığı acıları hafifleten ama bu acıların nedenlerine ilişmeyen bir fantazyaya olup kalmaktadır”. Haliyle mitsel d ş n ce de “kendiliğinden” bir özgürleşme girişimi olarak tanımlanamaz, zaman dışında taşınılan motiflerin neler olduğu önemlidir. Zira “motifler”, mit gibi kültürel fenomenlerin “toplumsal eylem” ile arasında bulunan bağıntıları gözler önüne sermenin ( zlem: 1990: 133) yanı sıra, özgül “motivasyonların” bizatihi kendilerini de kurarak davranışlarda maddileşen muharriklerdir.

Nihayet kültürün aynı kalarak değişen serüveni içerisinde devinimini koruyarak varlık sürdürme sanatının özgül tasavvurlarından olagelen mitin modern mahiyeti ne buzul çağındakine benzer, ne de buzul çağıyla alakasızdır. Mit, yapısal-tarihsel serüveni boyunca yeni toplumsal bağlamlarda diriltlen hatıralarıyla var olur. Kurgulara ve davranışa yansiyarak halen devam eden bu büyümlü tesiri ise, Marx'ın (2005: 271) dediğince mevcut olan ile çelişkisine, yani içerisinde doğduğu o arkaik koşulların “hiçbir zaman geri gelmeyeceği gerçeğine bağlı bir büyülemedir” Elbette ki “insanlığın tarihsel çocukluğunun”, arkaik eşitliğin nüvelerini ve anlatım tarzını kökeninde barındırır ancak zorlayıcı iktidar sivrildikçe, sınıfsal farklar gelişme gösterdikçe -ister kutsal olsun ister sanatsal- mitin ve mitolojik muhtevanın çağrışımları değişerek ideolojik kabiliyetler edinir.

İşte bu nedenle, buradaki bahiste modern bir kategori olarak mit ve mitolojik muhteva, barındırdığı ilkel potansiyelin tam tersi olan malum ideolojik mahiyetiyle birlikte kavranacaktır. Oluşlarda mayalanan mitolojik motiflerin yeniden üretim biçimleri ve bunların tetikledikleri davranış örüntüleri de yine aynı şekilde, sınıflı toplum bağlamında ele alınmalıdır. Bu çerçevede mitolojik muhtevanın (1) arketipik/kalıtsal (2) fantastik/kurgusal ve (3) pratik/kılışsal uğraklarıyla sınıf egemenliği tarafından kullanılışı yapısal-tarihsel analize tabi tutulabilir.

Egemenliğin Mitolojisi

Yabancı güveyin asaleti kandaşlıkla akraba olduğunda hecelenmişti egemenlik, zamanın ibresi döngüsel olandan çizgisel olana doğru bükülürken, toplumsal serüvene içrek anlatıların anlam alanı da yeniden tanzim edilmeye başlamıştı. Antropolojik yazında soya dayalı (ve görece eşitlikçi) toplumsal örgütlenmeyle mukabil varlık sürdürme sanat(-lar)ından [*soceitas*] mülkiyete dayalı (ve hiyerarşik) devlete

mukabil varlık sürdürme sanat(lar)ına [*civitas*] geçiş olarak -Morgancı (1986: 73) ilkeyle- anılan bu siyasal katmanlaşma sürecinin mit üzerindeki en önemli tesiri, onun kozmogonik tekab llerini -Eliade'nin (2001:10) tabiriyle- "bir gelecek kozmogonisine" varacak ölçüde yıpratması oldu. Bu yapısal-tarihsel dönüşümde "başlangıçların yetkinliği" fikri, mitik bir geçmişten masalsı bir geleceğe taşınırken, "köken" kavramını bir "altın ağ" vaadine iliştiren egemenlik de kendi işlevselliğinin referanslarını buradan devşiriyordu.

Değiştikçe aynı kalan, aynı kaldıkça değişen mitolojik muhtevanın -ister yeni bağlamalarda inanç sistem(ler)i tarafından  z msensin, ister kutsalın alanından uzaklaşarak ateş baş anlatılarına dönüşmüş olsun- sivrilmenin yarattığı toplumsal bölüntüyü imleyen bir dönüşüm geçirdiğine ilişkin çok sayıda örnek mevcuttur. En basit düzlemde Romulus'un yięitlięinin⁸ Sezar'ın zalimliğine arketipik referans olabilmesi gibi yineleyici atıflar, daha karmaşık düzlemde ise Marduk'un tanrıça Tiamat'ı r zg rlarla paramparça ettięi⁹ yahut Ak Ana'nın  lgen'e buyruk verdięi¹⁰ gibi yaradılış mitinin eril bir uygarlık kozmogonisi olarak kılık değiştirmesinde görülen dizgesel

8 Bu tür mitik yiğitlik serüvenleri ve toplumsal karışıklıklar, hanedanların başlangıcında ve tanrısal kralların ardından gelenlerin tahta geçişinde çokça görülür... Kral, toplumu düzene koyabilmek için, önce, başlangıçta yer alan bir düzensizliği yeniden üretmek zorundadır. Acımasız edimlerini topluma karşı sergileyip ondan daha g   olduğunu kanıtlayan yönetici, kargaşadan bir dizge çıkarmayı başarır. Böylelikle kralın tahta çıkışı, toplumsal yaşamın başlangıçtaki kuruluşunu yineleyerek, evrenin yeniden yaratılışı olur" (Sahlins, 1998: 90).

9 "Eski ana-tanrıça mitolojilerinde, evren ana tanrıçanın kendisiydi, bu yüzden Marduk'un bu çok yaratıcı hareketi işgüzar ve fuzuli bir hareketti. Onu parçalayıp ondan evren yapmasına hiç gerek yoktu çünkü o zaten evrendi. Ancak erkek odaklı mit ön plana çıkıyor ve erkek -görünürde- yaratıcı oluyor" (Campbell, 2013: 221).

10 "Bu buyruk üzerine yer yaratılır, gök yaratılır. İnsanın kendini üretmesini mümkün kılan su, ana cismiyle erkinliğini gösterir. Ne var ki efsaneyi aktaran babahanlık olduğu için, toplumda sivrilen ' lgen' -erkek'in- s r  ve yağma gücüyle khanlaşması gözden kaçırılır" (Hassan, 2011: 80).

dönüşümler söz konusudur. Öyle ki yitirilmiş anahaneliliğin mitik kalıntıları bile, tam da sınıflara ve mülkiyete elvermeyen ana-soyluluğun ilgası lehine çalışabilmiştir.¹¹

Yalçinkaya (2003: 184-190) hem dizgede hem de muhteva-da söz konusu olan bu dönüşümü “nesnenin paslı tarihi” ve “bilincin küflü tarihi” olarak bileşik biçimde ifade eder. Bunun siyasal bağlamını da bir “unutuş” olarak, zorlayıcı iktidarın kurumsallaşma süreçlerine koşut antik genslerdeki hürriyet, eşitlik ve kardeşliğin unutulmuşu olarak değerlendirir. Ancak buna rağmen, ona göre nasıl ki devlet kendisini reddeden, hatta ortaya çıkışını engelleyen bakiyeyi kullanarak kendisini var ettiyse, aynı şekilde kendini çözücü dinamikleri de -dönüşmüş de olsalar- böyle bugüne taşımıştır. Dolayısıyla ne kadar “köleleştirici ideolojik biçimlere hizmet ederse etsin” (vadi paradigmasına benzer şekilde) bu bakiyenin kökene dair bir mücadeleyi dahi anlamlı kılabilcek bir “zihinsel asabiyyenin” mayası olabileceğini düşünür. Gelgelelim düşünsel olarak Platonik anımsamaya [*anamnesis*] yöneldiğinden, arkaik olanda var olan potansiyelin “küften” ve “pastan” arınmasına odaklanır çoğunlukla, lakin bu sefer bugünü saran “sisi”, kapitalizm belasının gündeliğini hafife alır.

Buna karşın ütopya arkaikle sınırlı olmadığı gibi, arkaik olana muhtaç da değildir; hatta doğrudan gündelik deneyim-de, “şimdinin” çelişkileri sayesinde yoktan var olabilir: Oto sa-

11 “Yeniyle eskinin bir arada yer alışı ender görülen bir şey değildir; ya da aynı olgu, aynı kişi iki ayrı biçimde, biri eski öbürü daha sonraki bir dünyanın yasalarıyla düzenlenmiş olarak görülebilir; biri suçsuz, öbürü suçludur; biri soylu ve saygın, öteki korku nesnesi ve yadsıyan öznedir. Daha başka durumlarda dişil ad yerini eril olana bırakırken, anayla kız kardeş de [mitlerdeki] yerlerini alan ya da onlarla sıra değişimi yapan babanın ve erkek kardeşin üstün gelmesine izin verir. Uzun sözün kısası, anaerkil kavramlar yerini ataerkil kuramın isteklerine bırakır. Bu nedenle sonraki çağlar, üstün ama yok olup gitmiş bir [kültürün] ruhuyla yazmaz, kendi düşüncelerinin kuralını, onlara yabancı bir takım düşüncelerle olgulara uygulamaya çalışır” (Bachofen, 102: 1997).

nayinde kimin olduğunu dahi bilmediği bir arabayı tamir eden çocuk işçi, ustasından dayak yerken tam da o anda başka bir dünyayı düşler. Toplu taşımada tacize uğrayan kadın tam da o anda bunu yaşamayacağı bir dünyayı düşler. Fakat “dünyayı değiştirmenin *pathos*’u” olmadıkça böyle “gündüz düşleri” dahi ideolojinin sisinde hedeflerinden saparlar. Piyangoya, duaya yahut envaiçeşit bireysel kaçışa yönelirler.

Yanı sıra sivrilme daha en başından beri o eşitlikçi “ilk izin” sindirilmesiyle kurumsallaştığından, egemenlik bugün hala köklerinden koparılmış motifleri sunar; yanında taşıdığı ne varsa, “anımsanacak” ne varsa koftur. Hilekârdan yumurta almanın içinde sarısını bulamadığı gibi işte, bu ideolojik sisin içinde arkaik olan otantik niteliğine kavuşsa bile, yahut Yalçınkaya’nın (2003: 184) arzuladığı “şamanik anımsama” söz konusu olabilse bile, “ölmüş babalar” özgürlüğü ayaklarımızın önüne seremezler, tersine gözlerimizin önünde kurşuna dizilirler. İronik olarak, tam da çalışmasının başında “etrafından dolandığını” söylediği Bloch’un (2007: 135) cümlesiyle;

“Ütopik olan Arkaike teslim olmaz, Arkaik, hesabı verilmemiş bileşenleri nedeniyle, Ütopike teslim olur gerekirse; her türlü başka iççelik ve bunun her türlü başka açıklaması, sadece görünüştür”

Ütopyanın filozofu gündüz düşünüyü gece düşünden ayrı tutarken yazar bunu. Umudun peygamberi de olsa “yan etkilere” bel bağlamaz çünkü. Otantiğin değil “mümkünün”, halihazırın sisini dağıtan “bilinçliliğin” peşindedir o. Bundandır, arkaik olanı, kalıtsal olanı, özellikle de arketipi *retrospektif* [geriye dönük, tamamlanmış] olarak değil *prospektif* [ileriye dönük, değişime açık] olarak kavrar. Hatta “arketip” denildiğinde ilk akla gelen ismi, Jung’u, -kök güdü savunucularına karşı polemiginde- “psikoanalitik faşist” ilan eder bu yüzden:

İlk bakışta Jung'un (1997; 2013) perspektifine haksızlık edilmiş gibi görünür bu ithamda; zira o da (2013: 17-45) arketipin “fikir olarak değil biçimsel olarak belirlenmiş olduğunu”, “prensipte nitelenebildiğini” ve fakat “ampirik tezahür biçiminin somut olmadığını” yazmıştı. Yani arketip ona göre de yoruma açıktı. Amma velakin arketiplerin “içgüdülere” (!) olan tekabüllerinden ve bunların “kolektif bilinç dışında” çözümleme için geçerli olabilecek “çekirdek anlamlarından” bahsetmekten de kendini alamadı. Daha fenası, Jung'a (1997: 144) göre -pür “biçimsel” de olsa- arketipin serüveni -pek de açıklamadığı- “ruhsal bir kalıtım”¹² sayesindeydi ve hatta “kolektif bilinç dışının” da “beynin anatomik yapısında kalıtımla geçen gizil güçten başka bir şey olmadığını” yazdı (1997: 323). İşte bu sebepten Bloch (2007: 75-105) Jung'u arketip kavramını tarihsizleştirmekle, doğallaştırmakla (ve dahi ulusallaştırmakla) suçladı. Fakat büyük zemberek, O'nu asıl kızdıran şey, Jung psikolojisinde “arketip” kavramının kolektif bilinç dışına, gündüz düşünden çok gece düşüne, bilinçlilikten çok bastırmaya, yani *pathos*'a değil *anamnesis*'e mukabil kılınmasıydı.

Mamafih arketipler “kurumuş kozalaklara” benzemezdi ve böylesi bir “tutucu romantizme” esir edilemezdi. Bloch'a (2007: 205) göre “arketiplerdeki ütöpik unsur asla arkaiklik içinde sabitlenemez, gayet kullanışlı biçimde tarih içinde gezer dolaşırdı”. (Ancak O'nun “kapsül içine alınmış umut” dediği “ütöpik işlevin arketiplerle karşılanmasını” şimdilik paranteze alıyoruz). Üstelik kimi arketipler “kökenden ancak tarihin akışı içinde zuhur etmişlerdi” ve “arkaikliğinden tamamen yeni içeriklerle ayrılan, yeni tesirler yaratan” birer “kadim imge” ha-

12 “Arketeip motifleri, herhalde sadece gelenek ve göçlerle yayılmayan, aynı zamanda kalıtsal olan, insan zihninin arketip örneklerinden çıkıyor ortaya. Bu varsayım kaçınılmaz bir şey, çünkü karmaşık arketip imgeleri bile, herhangi doğrudan doğruya bir gelenek izlemeden ortaya çıkmaktadır” (Jung, 1997: 276).

line gelmişlerdi. Dahası “hep tarihsel değişimlerle tazelenmiş, çeşitlenmiş” kimisi “yeni kökenlerle tanışmış”, hatta “arkaik olmakla birlikte artık arkaik olanın izini” dahi taşımaz olmuştu.

Bu bağlamda, kozmolojik tasavvurun, arkaik ütopyanın ve anlatının yanı sıra görece kristalize olduğu sanılan “arketipin” de egemen sınıf manipülasyonuna açık olduğu ve mitin -politik anlamıyla- “otantik” masumiyeti gafletinin neden bu analizin ilgisi dışında olduğu berraklaşabilir:

Kültürel kalıtsallık zorlayıcı iktidarının kurumsallaşma  ğraklarından ve sınıflı toplumsal formasyondan azade olmadığındandır ki arkaik olanın bir kara delikten geçer gibi otantik mahiyetini muhafaza ederek buzul çağından bugüne g  ettiği düşünülemez. Mitolojik bakiyeyi de siyasal katmanlaşmaya yönelik yapısal uyumlarının tarihsel dönüşümünü göz önünde tutarak kavramak gerekir bu yüzden. Hele ki kapitalist çağlarda, burjuvanın mitolojik muhteva ile ilgili hususi tahvili, eşitlikçi çağlardan kalma o arkaik bakiyenin okunma ve yeniden üretilme biçimlerinin tamamının eşitlik/ topya ile bağlantısını mahsus kesmek, hatta bunları “yanlış bilince” massederek kendi emellerine alet etmek üzerine kuruludur.

K ken mitlerinin kabaca ulusal tarih yazımlarına iliştirilmesinde aşık ardır bu çaba. Modern ulus-devletlerin inşa süreçlerinde dayatılan kimlik tahayyüllerinin tarihsel noksanlığını gidermek için mitolojik muhtevanın (efsane, destan, ritüel dâhil) işe koşulduğu görülür. Ulus devlet inşacıları -tarihe hesap veremediklerinden sırf- ortak ataya, coğrafyaya ve dahi kabileci asabiyyeye kadar varacak ölçüde s nd r r “ulusun” soy kütüğünü; tarih öncesi ve hatta “doğal” olma iddiasını böyle ortaya koyar (Bauman, 2002: 191). “Otoktoni” ya da kök salma denir buna. En uzak antikiteyle doğal bir süreklilik “anıştıran” bu şey, “eskiyi akla getiren formlara bürünerek yeni durumlara uyarlanan” yapay bir süreklilik sağlamaya yarar. Hobsbawm’ın

(2006: 1-18) dediğine göre, modern ulusun paradoksal olarak kendi kurgusallığını başka kurgulara yaslanarak geçiştirmesidir söz konusu olan. Yani “geleneğin icadı”. Üstelik bu icadın egemen sınıflara bağlı profesyoneller tarafından yapılması da cabasıdır. (Hatta köken miti ortada yoksa bile -ABD gibi örneklerde- ayırt edici kurucu anlatı tedarik edilir).

Gelgelelim bu girişimlerin dar ufkunu çoktan geride bırakan ideolojik atlaslar da vardır burjuva kültürde, mit çok daha hummalı (*mythopoeic*) çalışmalarla hayal fabrikalarının ham-madde kaynağı haline getirilir. Bilinç endüstrisi eliyle, mitin zaman-dışı anlatı dizgesi yeniden üretime aksettirilerek fantazyalarda kullanılır.

Bunun en meşhur ispatı Campbell’ın (2010) ünlü çalışması *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*’nun Hollywood sineması üzerindeki tesiridir: Campbell (2010: 42) kahramanlık mitlerinin sahip olduğu “evrensel” bir çevrimi tespit eder ve bunun ilkel diye adlandırılan toplumların “geçiş ritüellerinde sunulan formun büyütölmüş hali” olduğunu yazar. Ancak “mono-mitin çekirdek birimi” olarak adlandırdığı bu arkaik çevrim, akademik tartışmaların ardından kısa sürede senaristlerin dikkatini çekerek (*Top Gun*, *Star Wars* gibi kültler başta olmak üzere) pek çok Hollywood yapımının da alt metnini oluşturmaya başlar.¹³ Ağaca vurulan baltanın sapı resmen kendi gövdesinden

13 Hollywood’un da Campbell’ın çalışmasının kullanışlılığını anlaması kaçınılmazdı. George Lucas ve George Miller gibi yapımcılar Campbell’a olan borçlarını kabullenmektedir ve kitabın etkileri, Steven Spielberg, John Boorman, Francis Coppola ve başka yönetmenlerin filmlerinde de görülebilmektedir. Hollywood’un, Campbell’ın onaya koyduğu fikirleri benimsemeye başlaması hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü bir yazar, yapımcı, yönetmen ya da tasarımcı için onun kavramları, öykü anlatma zanaatına uygun sağlam araçlarla dolu makbul bir alet çantası gibidir. Bu araçlarla hemen hemen her duruma karşılık gelebilecek, dramatik, eğlenceli ve psikolojik açıdan gerçekçi bir öykü inşa edebilirsiniz. Böylesi bir donanımla, neredeyse her türden kusurlu kurgunun sorunlarına tanı koyabilir ve onu performansının doruğuna ulaştıracak düzeltmeler yapabilirsiniz. Bu ge-

yapılır. Arkaik anlatılarda neredeyse hep kolektif varlığın temsili olan, hep bir asabiyyeye tekabül eden, kandaş kolektif aksiyonun kişilerce de yürütülebileceğini gösteren (Hassan, 2011: 157; Yalçınkaya, 2003: 180), hatta sırf bu yüzden çoğu anlatıda yanında kırkla dolaşan, “kırktan biri” olan kahraman¹⁴ arketipi, bu çeşit endüstriyel fantazyanın elinde -kimileyin ailesini kıyametten kayırmaya çalışan sıradan bir babaya, kimileyin üstün meziyetlere sahip meta insana olsa da- bireyselleşmiş (ve çoğunlukla eril) aşkın kahramana (Segal, 2002: 619), Le Guin’in (2013: 99) deyimiyle o meşhur sarışın kahramana, “bir  ayır sıcanına” dönüştürülür böylelikle. Çok fazla  rneği vardır bunun. Yine Hollywood’da misal, zayıf olanı yere  alıp gerinmeye başlayan g cl /kötünün böbürlenmeyi uzattığından bir “Davut hamlesine” kurban gittiği milyon kere izlenir. Kapana kısılmış karakterin “balinanın midesindeki” imtihanı izlenir. Macerayı reddederken tam da bastığı toprak ayağının altından kayınca “ejderha çukuruna” düşüp de maceraya mazur kalanlar izlenir. Arkaik olay dizinlerin böyle muntazam uğrakları modern muadilleri tarafından hem taklit hem de tahrir edilir. Eni sonu malum arkaik bakiye bütünüyle terbiye edilip fantazyanın bağlamında kısıtılır.

Le Guin’in (2013: 98) tespitiyle “alt-mit alanıdır” burası.¹⁵ Yekûn imgelem ve biçimsel aksettirmeler burjuva toplumun dinamiklerine alet edilir. Fantazyaya hem massettiği arkaik ba-

re ler zamana karşı durabilmişlerdir. Piramitlerden, Stonehenge’den ve hatta ilk mağara çizimlerinden daha eskidirler” (Vogler, 2009: 43).

14 “İlginçtir; geç şamanilik bile ‘ st n insanın kutsallığı’ gibi bir olaya prim vermez; ‘insan kutsallığının üstünlüğünden bahseder. Kahramanların korkutularak kaçırıldığı vakidir. Hatta bazı kamlar kahramanları uçak gibi kullanırlar” (Hassan, 2011: 158).

15 “Bundan kastım, dinsel yansılar ve entelektüel ya da estetik değerleri olmayan, ancak gene de son derece canlı ve g cl  oldukları için ‘stereotip’ diye bir kenara bırakılamayacak imgeler, fig rl r ve motiflerdir. Hepimiz tarafından paylaşılırlar; gerçekten kolektiftirler. Süpermen bir Alt-Mit’tir. Babası Nietzsche annesi ise bir resimli romandı; her on yaşındaki çocuğun ve milyonlarca yetişkinin zihninde yaşıyor” (Le Guin, 2013: 98).

kiyeden, hem de kendi “küflü” yığıntısından tekrar tekrar kur-gulanır. Mitolojik olan ama artık mit olmayan, kalıtsal olan ama arkaik olmayan arketipik muhteva ve anlatı yapıları araç-sal aklın diline tercüme edilerek burjuva topluma ait motifleri kuşanırlar. Böylelikle Oskay’ın (1982: 244) altını çizdiği gibi, bilinç endüstrisinin yarattığı düşler ideolojik olarak “yalancı değerlere”, “sahte özgürleşmelere”, bireysel “kurtuluşa”; yani “kurtlaşmaya” (!) hizmet etmeye devam eder.

Gaipiten devşirilmiş “motifler” kitle kültürünü sararken, çoğunlukla verili olandan şaşmayan coşkunlukların; kimi-leyin bencilleşmiş umutların, yükselme hırslarının, üstünlük iddialarının, kimileyin apokaliptik kabusların, defansif ha-sisliklerin, paçayı yırtmaların, kimileyin hasımlıkların, öte-kileştirmenin, cadı avının ve dahi linç girişimlerinin “mo-tivasyonunu” sipariş eden egemen zümreler de rahatlıkla olumsuzluk pelerinini kuşanabilirler. Hâkim ideolojinin çık-tısı olan davranış kalıplarının “kendiliğindenliği” zokası kül-türel tahayyüle bir de böyle yutturulur. Çünkü, gündüz düşü-nü saptırır mitolojik motivasyon; mazinin çökeltisini sınıflı toplumun kahredici kederiyle aynı kapta çırparak kapitalist bencilliği bir oymak ruhuyla kaynaştırır. Hem bölünmüşlüğü hem de homojenliği aynı anda salık verir. Genelde devletin, özelde faşist utkulara adanmış sağ politikaların ona vurgun olması bundandır. Bloch’un (2007: 52) Nazi intikam düşleri-nin küçük burjuva içeriğini tasvir ederken yazdığına benzer, “sömürüden değil” de “kendisinin bir sömürücü olamay-şından nefret eden” bir sosyal tipin, ütopyasına imha teşeb-büsleriyle kavuşmaya çabalayan faşist fedainin müdahalesini böyle perçinler. Zaten mitin ve uzantısı olan sınıfsal fantaz-yaların toplumsal eylemle en kudretli bağı da burada, “feda” motifinin saptırılmış varyantlarında açığa çıkar: Cengâverce biçimlerden zorbalığa, kutsal içeriklerden yobazlığa, adan-

mışlıktan adak sunmaya varan hunharca edimlerin, cennetle, şahadetle, şeref madalyasıyla, adının yazıldığı bir sokak tabelasıyla yahut banka hesap numarasıyla geri bildirim bulduğu bir d zlemde¹⁶ “karşılıklılık” fiyaskonun ta kendisine, üstünde egemen sınıf mührü bulunan bir kültürel makbuza dönüşür.¹⁷

Tüm bunlarda vuku bulan şey, arkaik bakiyenin taşıdıklarının sınıflı toplumun olumlanması işine koşulması yahut “yanlış bilincin isiyle ve buhuruyla” kaplanarak “h lihazır  tamamlamasıdır” (Bloch, 2007: 189). Burjuva toplum söz konusu olduğunda problem hep aynıdır: kalıtta “arketipin”, kurguda “ topyanın”, kılğıda ise “karşılıklılık ilkesinin” hâkim ideolojinin hizmetine koşulmasıdır.

Nihayet, arkaik ana ocağından ayrıldığından beri tedricen dâhil olduğu yapısal  graklarda iktidara çalışan geleneksel rolüne bugün bile devam eder mitolojik olan, lakin çağının başkalaşımıyla: Ezelden çağırılıp sınıf iktidarının ulvi köklerini sular mit olarak, öyle ki pek pragmatik politikalar darda kaldığında ona başvurmaktan imtina etmez. Kadim  lemin düşlerinden kopan fantazy motifleriyle yeniden üretimde devam eder yoluna. Popüler kültürün boh asına muharrikler serpiş-

16 Ekseriyetle varlığı dahi şüpheli olan bir düşmanın tehdidine karşı kurulu farazi dizgenin referansıyla “şeytani bir gize” karşı örgütlenen özgül kitlesel gaddarlıklarda sık görülür bu durum. Fakat mitolojik motivasyon, böyle en kaba saba olan faşist  ğraklarında dahi reel mesuliyetleri ink ra teveccüh etmez, daha çok teveli ikrara yönelir, tarih öncesi bir feveranla kendi şevkini ayırt eder; faşizmin kuluçka dönemlerinde Mussolini’nin (24 Eylül 1922) şu sözlerle bir emsalini gösterdiği gibi: “Mit bir inanç, bir tutkudur. Bir gerçeklik olması gerekmez. Bir kamçı ve bir inanç olması ve yiğitlik anlamına gelmesi bakımından gerçektir. Bizim mitimiz ulustur, bizim mitimiz ulusumuzun büyüklüğüdür! Ve bu miti, bu yüceliği, tam bir gerçekliğe çevirmeyi istiyoruz. Geri kalan her şeyi, ikinci planda tutuyoruz”.

17 “Toplumsal karşılıklı-bağımlılığın çeşitli biçimleri, yalnızca 18. y zylda, ‘sivil burjuva toplumda’, bireyin karşısına özel amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik basit bir araç, dışsal gereklilik olarak çıkar” (Marx, 2005: 238).

tirir sonra, özgül sınıfsal tasarımlara içrek motivasyonları kurar böylece. İşte bizim kuşağın hakkından gelmek zorunda bıraktığı malum “Yeni Türkiye” kurgusunun mitolojik bağlamı da buna benzer bir serüvenin mirasıdır: (1) Ulusalci arketip seçkilerinin, (2) milliyetçi fantazyaların ve (3) İslamcı ütopyaların muhafazakar bir dokuda birbirine örüldüğü “muhteşem Osmanlı” sanrısıdır karşılık bulan...

Ulusun Mitleri: “Arketipik Milliyetçilik”

Zorlayıcı iktidarın elinde akşam edilmedik gündoğumu yoktur, yüzü kıyamete çevrilmedik “evren doğumu” da... Ana hukukunun yıkımından monarşilerin yükselişine kadar, egemenliğin kurumsallaşma süreçleri kolektif varlığın hüviyetinden sökülün kalıntıların özdeşliğe memur edilmesiyle imkân bulur. Egemenliğin kalıntılarla yegâne münasebeti onları “canlandırarak öldürmektir” bu şekilde (Hassan, 2012: 15-42). Mit -ana ocağının unutulmuş öyküsü-, bin bir çehrede kökenin ve serüvenin, vaatlerin ve kıyametin desenlerini sırtlanır böylece. Geri dönüşü olmayan âlemlerin büyülmüş imgeleri anlamca ve “işlevce kendi zıtlarına” dönüşerek sınıf devletinin namına nam katar.

Modern çağlara varılıp da imparatorluklar yıkılmaya yüz tuttuğunda yükselen milliyetçi ideolojiler, ulus-devletlerin harcını yine mitolojik bileşenleri katarak kararlar. Ulus fikrinin tarihsel dayanakları ortada olmadığından, egemenlik iddiasında bulunanlar -o vakte kadar hâkim olan aristokratik hanedanlıkları boşa düşürebilecek- yapısal bir dayanak olarak çoğunlukla kendilerine sarılacak bir töz, bir budun, tözel bir folk kültür arayıp bularak toplumsal homojenlik tahayyülünü evvela ona bina etme çabasıdır. Çoğunlukla dil, coğrafya, bazen din ve hatta mezheple sınırlandırılarak onu tamamlayan sembolik donanım peşi sıra “icat” edilir (Gell-

ner, 1992; Hobsbawm, 2006). Mitolojinin i e dâhil olmasının ilk nedeni budur. Darda kalındığında (1) doğrudan mitosun yardımıyla ulusun kadim kökleri işaret edilebildiği gibi, (2) ulusal “kurtuluşun” ve “kuruluşun” anlatıları da arketipik vurgularla destansı hale getirilebilir.¹⁸

Türkiye Cumhuriyeti de malum siyasi tarihi itibariyle bu ideolojik tertibin güzide bir numunesi olagelm  tir. Başlangıçta, Osmanlı’dan “kopuş” arzusundaki burjuva devriminin kendini onayacak bir kar  -anlatı düzeneğine muhtaç olması, Türk ulusal kimliğine dayalı çoğu “icadın” arka planında yer alır. İmparatorluğun   k   n n semiyotik aksi olan ulusun  ahlanı ı düzeneği (kaybedilen Cihan Harbi ve kazanılan İstiklal Harbi, Ermeni soykırımını unutup Yunan işgalini akılda tutmak, azınlıkların hıyanetine kar   pir-  pak homojenlik, feodal yozla maya kar    ağda  uygarla ma gibi başka kar  tlıkları da barındıracak şekilde genişletilerek) yeni bir h kimiyet projesinin ilan edildiği erk dönümünün başlıca anlamlandırma dizgesini oluşturur. “ ok dilli imparatorluk kimliğinden etnik-dinsel tanımlı bir ulusal kimliğe geçiş” minvalindeki bu e ikte Kemalist ideolojinin kayda değer muvaffakiyeti ulusal kimliği yoktan var etmesi değil, “Türk milliyetçiliğinin hem başlangıcının hem de utkularının

18 Bu sürecin daha en baştan itibaren temelsiz ve “hayali” olduğunu düşünen Anderson (1995: 21) konuya ilişkin  alı ması *Hayali Cemaatler*’de bu antropolojik hususa -bilhassa Gellner’e (1992) yönelik beyhude eleştirisinde- kar   çıkar. “Cemaatlerin birbirinden hakikilik sahtelik boyutu üzerinden değil hayal edilme tarzlarına bağlı olarak ayrıştırılması gerektiğini” yazar. Fakat -Gellner’in (1992: 105) “sahteciliği” ideolojik anlamda kullandığını g   önüne almaksızın- zayıf ampirik veriler sunarak savunduğu bu fikre karşın, objektivist sosyal bilim düzleminde dahi tabuyu okuyan bir kabile reisinin retoriğinin -nesep asabiyyesine dayalı sınıfsız yapının izdüşümü olması bakımından- ulusun yapay homojenliğini kutsayan bir devlet başkanının retoriğine nispeten farkı basitçe “hayal edil   tarzıyla” açıklanamaz. “Ulus” tahayyülü tam da sınıf egemenliğini kültürel birikimi i e koşarak onadığından, zorunlu kaldığı kültürel girişimler basitçe “yaratım” olarak değil “icat” olarak kavranmalıdır. Aynı kalarak değişen gelenekler bu nedenle hala tartışma konusudur.

temsilinin” sırf kendisi olduğuna yönelik ısrarıyla onu yeni rejimin çerçevesine angaje etmesidir. Bu doğrultuda Osmanlı elitleri arasında evvelden filizlenen milliyetçi akımlardan devralınan belli başlı motifler ulus devlet gayesi doğrultusunda benimsenmiş ya da reddedilmiştir (Canefe, 2002: 133-155).

Yeni olana dair eski sorular kadar eski olana dair yeni cevapların da katıldığı yapısal tarihsel dönüşüm, politik izleklerin onlara anlamlılığı atfeden böylesi dizgelerle örgütlenerek istenilen doğrultuda bükülmesine yönelik çabaları barındırır. Bu kapsamda yeni rejimin idare ettiği kolektif varlıkla temel özdeşleşme imgesi olan “Türklüğün” kristalize edilerek anlamca “kutulanması” çabası belirginlik kazanır. Fakat farklı milliyetçi parametrelere dayanan farklı tanımlamalarla Türklük imgesi Müslümanlığa nispeten baskın çıkmasına rağmen, Cumhuriyet rejiminin kuruluşunda ulus (ya da bu bahse daha uygun olarak “millet”) tahayyülü -İslam öncesi orijin elde tutulmakla birlikte- dini bağlamından tamamen koparılmaz. Kurucu ideolojide etnik-dinsel bir melezlik olarak ifadesini bulan Türk üst kimliğinin dini boyutu başlangıçta daha çok etnik boyutunu kutsamak amacıyla vurgulanır.

Mustafa Kemal’in (TBMM, 6 Mart 1922) “Türk milletinin cediti âlâsı olan Türk namındaki insan, ikinci ebû’l beşer Nuh aleyhi selamın oğlu Yafes’in oğlu olan zattır” diyerek söze girdiği ünlü meclis konuşması bunun açık seçik bir emsalidir. Dinin bağrında taşınan, halen kutsalın alanında duran, yaşayan/canlı mite yaslanan bu retorik, İslami kozmolojiye atıfla Türklüğün köklerini hem insan türünün yeniden doğuşuna kadar sündürür, hem de peygamber inancının refakatiyle kutsar. Saltanatın ve kademeli olarak hilafetin kaldırılması gündeminin belirgin olduğu dönemde, Türklüğün sultana ve Müslümanlığın da halifeye ihtiyacı olmadığı, cumhuriyet rejimi sayesinde “milletin” bu “kadim kutsallığının” aracısız tecessüm ettiği fikrini ihsas eder.

Bu düzlemde -Frye'nin (2008: 50) tam isabet tanımıyla- “ideolojinin dışlanmış başlatıcısıdır” mit. Zaman dışından yapar sufl rl ğ n , tecrübeler  lemiyle de çelişmez üstelik. Çünkü onun “mesajı ‘doğru budur’ değil, ‘bunu bilmek zorundasınız’ şeklinde”dir”. Çizgisel zamana taşınarak katledilen kozmolojinin hikmetiyle, hem “olan şey buydu” derken, hem de “bunun böyle gerçekleşmiş olması imkânsızdır” imasını barındırabilir. İdeolojiye dönüşerek “bir toplumsal sözleşmeyi berkitmeye yardım ettiğinde” ise seçmeli vurgularla tarihsel anlamlandırmaları bu kısıkaca sıkıştırmaya başlar (2008: 52).

Nitekim Mustafa Kemal de aynı konuşmasının dört halifeden Muaviye'ye, Cengiz Han'dan Vahdettin'e kadar uzanan yozlaşma izlekleriyle sürdürdüğü içeriğini, “Türk milletinin bu defa doğrudan doğruya kendi nam ve sıfatında bir devlet tesis ederek mukadderatını kendi ellerine aldığı” vurgusuyla tamamlar. Söylev, kutsala yaslanan şahıs idaresine (hilafet ve saltanata) karşı cumhuriyet rejiminin “Türk' n kutsallığıyla” onanmasına yöneliktir. Zira daha sonra da (TBMM, 13 Ağustos 1923) aynı kürsüde -aynı mite atıfla- ifade edeceği üzere, ona göre “şahıslar kendiliğinden batmaya mahk mdur” fakat “milletin batışı için en az ‘Tufan-ı Nuh’ kadar büyük felaketler gerekir”

Ancak buğday başak verince orak pahaya çıkar. Türklüğün kutsiyeti tartışmasız kılınıp da selefere atılan  alımlarla erk dönümü katileştiği vakit, bu çeşit alımlarla ilk yıllarda sık işitilen İslami sedalar da azalacaktır. Türk mitolojisinin totem figürü olan bozkurt resimli beş liralık banknotların dolaşıma girdiği otuzlu yıllarda, Türklüğün rütbesini İslamlıktan müstakil yüceltmeye yönelik Türk Tarih Tezi, Güneş Dil teorisi gibi ilmi ambalajlı resmi çabalar sergilenir. Özellikle Orta Asya'dan kopup gelen g  be geçmişe “medeniyet kurucu” bir misyon atfeden Tarih Tezi'nin meşgalesinde mitolojik motifler oldukça belirgindir:

“Mezopotamya’yla beraber, Anadolu medeniyetleri de hilafsız Türk’e bağlanır. Etiler diye Türkçeleştirilen Hititler’le tesis edilen akrabalıkla, Anadolu’nun ezelden Türkleştirilmesi de sağlanmış bulunur. 1939’da Türkiye’ye katılan İskenderun Sancağı’nın Arap Alevi nüfusu Eti Türklerine dayandırılacak, Antakya’nın tarihsel adı da Moğolistan’ın eski topluluklarından Hitaylar’dan ilhamla icat edilen Hatay adıyla değiştirilecektir. Agop Dilaçar, eski Ermeni destanlarında kayaları tırnaklarıyla yontan Tork adlı kahramanı delil göstererek, Ermenilerin Türklüğünü iddia eder. Tarih Tezi’nin sarhoşluk günlerinde Maya uygarlığına dahi Türklük atfedilecek, dahası tarih öncesinin kayıp uygarlıklarında (batık ‘Mu kıtası’) Türk izi arayan ezoterik fantezilerde gezinilecektir” (Bora, 2017: 231).

Rejimin bursiyerleri¹⁹ böyle motiflerle süsledikleri Türk-lük “idealini” geliştirirken, bir taraftan da haritayı tütsülemek, ulusal kimlik ile coğrafya arasındaki bağı kurmak, Mustafa Kemal’in lafıyla “Anadolu’daki yedi bin yıllık Türk varlığına” kanıt bulmak (İnan, 1939: 244-246) telaşına kapılırlar. Aynı kapsamda, Osmanlı’nın son dönemlerinden kalma İttihatçı bir alışkanlık nüksedecek ve yer isimlerini Türkçeleştirmek için gösterilen gayretler de artacaktır. Ancak basitçe ve “yukarıdan” bir şekilde bir yerin -folklorik anlamda sahih olan- adını bazen Kocaeli gibi bir komutan adıyla yahut Tunceli gibi bir operasyon adıyla resmiyette değiştirme mayası hiçbir kere tutmaz. Anadolu’nun en ücra köşelerinde milyon kere işitildiği üzere, bir yerin (bir dağın, tepenin, gölün, ırmağın) adını yeniden kodlamak için en az sevdiğine kavuşamayan gelin kızın taş keşilmesi, sırtından vurulan aşığının suya düşüp balığa dönüşmesi, iftiraya uğrayan kaz çobanının dağa çıkıp hidayete erme-

19 “Ulus ve ‘ulusal kültür’ü biçimlendirme misyonu ile yükümlendirilen entelektüel kadrolar, başta Mustafa Kemal olmak üzere dar bir kurucu kadronun sıkı denetim ve baskısı altında, ancak onların yönlendirme ve talimatları doğrultusunda faaliyet gösterebilmiş, ‘çizgi dışına’ çıkma eğilimi gösterdiğinden kuşku lanılanlar, hatta beklenen süratte davranmayanlar, ağırdan alanlar, titizlenenler, eleştirel bir tutum sergileyenler derhal tasfiye edilmişlerdir” (Özbudun, 2011: 119).

si gerekir. Topluluk ve yer ilişkisi neredeyse hep böyle mitoloji ve anlatıyla²⁰ kodlanır (Morden, 2016: 448) fakat el yükselterek coğrafyanın aşırı kutsanması, yani Cumhuriyet öncesinde basitçe “taşrayı” ifade eden Anadolu’nun birdenbire “anayurt” olarak takdis edilmesi, Kemalist projenin görece hususi gereksinimlerle²¹ yöneldiği bir politik icattır.

Ulus-devlet inşasının bir başka gereksinimi olan “kurucu anlatı” ise Kemalist zümre tarafından bilfiil önderlik edilen Kurtuluş Savaşında hâlihazır bulunur. Yeni rejime içkin söylemin dizgesel yapısının kemer taşı olarak “kurtuluş” -içerdiği “kopuş” imasıyla birlikte- pek çok yeni a ılımin onayıcısı haline gelirken, ulus-devlet rejimi ile halk arasında kurulan özdeşliğin referansı olarak Kuvayı Milliye direnişinin destansı anlatımları kullanılır. Bugün halen üniformasız efelerin, arı gibi çalışan köylülerin, kundaktaki çocuklarıyla cepheye mermi taşıyan kadınların fotoğraflarıyla tasvir edilen; Hasan Tahsin, Sütçü İmam, Kara Fatma gibi karakterlerin ceng verliğiyle anlatılan Kuvayı Milliye “destanı” külli anlamıyla bir “halk-or-

20 Anadolu adının ayrıran taşından geldiğine dair (bizim jenerasyonda dahi milli eğitim müfredatında yer bulmuş olan) kurmaca bunun bir örneğidir: Bu adın askerler bir köyden geçerken kendilerine ayrıran i irmekte ısrar eden bir yaşlı ebeye “yeterli” anlamında “ana dolu” demelerinden geldiği anlatılır. Hatta Kızılcahamam’ın Taşlıca köyünde bu hik yeye rivayet edilen Kırmızı Ebe Türbesi bulunur. “Gündoğumu” anlamındaki Yunanca aslı “Anatolia” ile neredeyse sesteş olan “Anadolu” adına dair bu basit hikâyenin şu dizgesel karşılıkları kayda değerdir: kültürel kod olarak yaşlı kadına sayęı icabı “ana” demek (akrabalık terminolojisi), davranış örüntüsü olarak ikramda ısrar (mana/karşılıklılık), içecek olarak su değil ayrıran (mutfak/pışmiş) ve tabi ki askeri/militarist temsil (alp/kült).

21 Bunlar, imparatorluk kaybının (toprak kaybı ve Balkan g    gibi sonuçlarının) melankoliyle baş etme (Bora, 2017: 244), nüfus mübadelesini (ve böylelikle gayrimüslim burjuvazinin ekonomik üstünlüğünü kırarak Türk-Müslüman burjuvazinin güvene alınmasını) meşrulaştırma ve Anadolu’daki tüm Müslüman nüfusu bu yer betimiyle “doğal pop lasyon” olarak “bölünmez bütünlük” söylemine sıkıştırarak “o vakte kadar ayrı fakat müttefik bir grup olarak istemsizce de olsa tanınan Kürt kimliğini” asimile etme (Canefe, 2002: 147)  abaları olarak tasnif edilebilir.

du birliği” mesajı verir. Ulusun “doğasına” dair betimlemelere iliştirilen alp arketipi, aslında rejimin çoğu asker kökenli olan yöneticilerini imleyerek “egemenliği kayıtsız şartsız millete” havale ederken tekelde tutukları “silah zorunu” da destansı bir pusla gizler. Bu suretle “Türk’ün ulusal karakteri” olarak vurgulanan askerlik, malum muhayyel “homojenliğin” bir başka göstergesi olarak sunulmasının yanı sıra, toplumsal varlığın sürdürülebilirliğini sağlamanın yegâne yolu olarak, “toplumun özü” olarak ifade edilen orduyu işaret eder:

“Hâkim söylemde askerlik-savaş-güvenlik ilişkisi mutlaklaştırılarak sorgulanamaz niteliğe bürünürken, ‘ordu-millet’ anlayışı modernliğin dışına, hatırlanamayacak kadar uzak bir geçmişe atılır. Dolayısıyla ‘altın çağ-Orta Asya’ anlatısı içerisinde ordunun yüceltilmesi, kahramanlıkların ve zaferlerin övülmesi rastlantıdan ibaret değildir... Böylece ‘milli karakterin’ parçası haline getirilen askerlik, modern devletin bir ‘gereği’ ya da yaygın uygulaması olarak değil Türk kültürünün temel unsuru, yapıtaşı olarak tahayyül edilebilmiştir... Bu doğrultuda erken cumhuriyet döneminin söyleminde (ve elbette sonrasında) askeriyenin, tüm ulusu ve onun menfaatlerini temsil ettiği savunulmuştur” (Öztan, 2014: 49).

Cumhuriyet rejiminin kuruluş döneminde böyle mitolojik payandalarla çatılan resmi dizgenin nihai şahikası, Mustafa Kemal karizmasının “ulu önder” biçiminde kristalleşmesiyle oluşan “kurucu ata” kültüdür. Soyadındaki gibi (hem “ata” hem de “Türk” olarak) cisimleşen aşkın ikon, -neredeyse neolitik ata kültlerindeki her an geri dönebilecek ruhları anımsatacak ölçüde- hem “kutsal” hem de “pedagojiktir”. Ulus-devlet inşasında kurucu ataların epik kahramanlığının bu şekilde “ortaklaştırmaya yarayan bir tarihsel dramaturgi” olarak kullanıldığını söyleyen McNamara (2019: 4-21) tam olarak bunu “arketipik milliyetçilik” olarak tanımlar. Buna göre kurucu ata, bir taraftan standart kahraman arketipine özgün olan cesareti ve deha-

yı “ulusal ruhun ta kendisi” olarak sergilerken, bir taraftan da kolektif varlığın sürdürülebilirliği onun taklit edilmesine bağlı kılınır. Mustafa Kemal’in yerine göre başkomutan, yerine göre başöğretmen olarak anılması gibi... Özetle;

“Dünya ya da Kozmos ‘ulusla’, Doğaüstü Varlıklar ‘ulusun kurucu babaları’ (muhtelif ve muhtemel ‘Atalar’) ile değiştirildiğinde millici tarih yazımının mitolojik karakteri daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. İnsanları bir ulusa ait (‘kültür sahibi bir varlık’) yapan ulusun doğuş ya da kurtuluş mücadelesinin (‘başlan-gı taki’) başarısıdır. İşte ‘ulusu’ kuran ya da  zg r kılan bu kutsal mücadeledir. Doğal olarak ulusal tarih de, bu kutsal mücadelenin tarihidir. İşte tarih yazımlarının tasavvurları bu ‘kurtuluşun’ yerini, kahramanlarını ve bazen coğrafyasını, kendi ideolojisine göre değiştirir” (Aydın, 2002: 24).

Nihayet böyle “yapılaşan” resmi dizge, cumhuriyet tarihi boyunca her erk dönümünde burjuva kurguların başvurduğu merkezi anlatı çevrimini oluşturur. DP’den AKP’ye kadar -koalisyonlar dâhil- her seferinde “gerçek milliyetçilik”, “gerçek bağımsızlık”, “gerçek kalkınma” ve en önemlisi “gerçek Atatürkçülük” nakaratıyla farklı ritimler eşliğinde söylenen o ilk şarkı bugün hala yeni aranjanmanlarla kulaklara  alınır. Bu yüzdendir ki (sembol bahsinde açıklandığı üzere) Mustafa Kemal büstleri asla tam olarak katılaşmaz. Erdoğan’ın “Atatürk yaşasaydı bugün hemen milli g r ş   olurdu” diyen eski hocası Erbakan’dan  ğrendiğı üzere Türkiye siyasi tarihinin kanunu gibidir bu. Elbette ki bir tadilat, bir tashi , hatta en son bir tersyüz söz konudur AKP’den saray rejimine varan yolda. Lakin yine “aynı kalarak değişen” resmi dizgenin referanslarıyla, elde olana yapılan yamalarla, bu iskelete eklemlenen anlatılarla  alınır bu maya. 15 Temmuz “yeni” Kurtuluş Savaşı derken “Asker millett n” “darbeye karşı millete” misal, hatta bugün artık sürekli göreve çağırılan “polis

millete” doğru yol alan güzergâhta “milli mücadele” dedikleri “terörle mücadele”, Kuvayı Milliye milisi ise ÖSO ambalajlı IŞİD militanı olacaktır nihayet...

Turancı Fantazya: “Kırkyama Kızıl Elma”

Mitin fantazyaya intikali ilkin sanatta ve edebiyatta cereyan eder. Rönesans döneminin eserleri uzak antikiteyi yeni bir perspektifle düşlerken, arkaik muhtevayı yeni biçimlerin döşğinde işleyerek Batı kültürüne sindirir. Önceden “batıl” hatta “şeytani” olarak nitelenen klasik mitlerin imgesel serveti bu dönemde dogmatik engelleri aşarak edebi kurguları zenginleştirmeye başlar. Batı edebiyatının gelişimindeki mitolojik alt biçimlerin bu göz ardı edilemeyen tesiri -yüz küsur yıl sonra- Türk muharrirlerce fark edildiğinde, benzer bir gayret Türkiye’de de ortaya çıkar: Tanzimat döneminde evvela tercümelerle başlayan kıpırtılar (yıllar sonra Mavi Anadolu’culuk’a temel teşkil edecek olan) Nev-Yunanilik çizgisinin somut atıflarıyla devam eder. Böylelikle Akdeniz havzasındaki ikamete mukabil bir “medeniyet iddiası” edebi olarak vuku bulur. Fakat Yunan mitolojisinin verasetine dayanan bu eğilim Balkan Harbi patlak verdiğinde Ömer Seyfettin gibi yazarlar tarafından hızlıca tenkit edilir. Yapısal örnekçe olarak Yunan’ın bilinmesi, ancak kullanılan malzemenin “milli olması” gerektiği fikri gündeme getirilir. Nitekim Türkçülük iyice palazlanmaya başladığı vakitler bu fikir pratiğe dökülecek, Ziya Gökalp tarafından diriltilen Türk mitolojisi, “milli edebiyat” takipçilerinin, bilhassa da Turancı yazarların türettikleri kurgularının zeminini oluşturmaya başlayacaktır (Küçük, 2017: 70-77). Haliyle ulus inşasından çok daha önce, Osmanlı’da pan-Slavizm’in akisleriyle gelişim gösteren Turancılık (pan-Türkizm), mite ve arketipe Türklük namına başvurularda Kemalizme nispeten erkencidir.

Turancılığın Kemalist milliyetçilikten başlıca farkı kültürel üstünlükten ziyade siyasal üstünlük arayışı ile coğrafyanın değil “ırk” vurgusunun belirgin olması ve Orta Asya’ya güncel bir ilgi duymasıdır. Bu nedenle ulus inşa sürecinde kimi unsurları devşirilerek resmi ideoloji tarafından massedilse de (k h Kurtuluş Savaşı esnasındaki Sovyet yardımından dolayı, k h Enver Paşa takipçilerinin irtifa kazanması riskinden dolayı, k h ırkçı ve yayılmacı planlarının reel imk nsızlığından dolayı) kurucu projeye dahletmesine izin verilmez. Ancak otuzlu yıllar boyunca Avrupa’da esen şoven ırkçı r zg rları, bilhassa da Nazi Almanyası’nı arkalayan Turancılar İkinci Dünya Savaşı yıllarında İnönü’nün yürüttüğü denge politikası nedeniyle görece ferah bir propaganda olanağına da²² kavuşurlar.

Kıbrıs (2019: 1-15), Turancıların bu jenerasyonunun -Osmanlı’daki seleflerinden farklı olarak- “Kemalist bagaja” da güvendiklerini ve irredantizm vizyonunu genişleterek İkinci Dünya Savaşı’nı “romantik” bir fırsata çevirmeye çalıştıklarını yazar. Bu yıllarda Turancılar tarafından  ıkarılan - *Ergenekon*, *Kopuz*, *Bozkurt*, *Kara İnci*, *Gök-B r * gibi çoğu mitolojik isimleri olan- yayınlara dair incelemesinde, dış gelişmelere bağlı olarak yükselen “Türk ırkının üstünlüğü” vurgularına dikkat çeker. Söz konusu propaganda, “Turan’a” ulaşma stratejileri, Turan diyarına dair nostaljik şiir ve edebi yazının yanı sıra elbette ki agresif bir anti-komünist içeriğe sahiptir.

Turancılığın referansı olan mitolojik muhteva şu izleklerle mukabildir: “Turan” sözcüğü, bu akım için tüm dünyadaki “Türklerin” birliğine ilişkin bir “vatan” soyutlamasını ifade eder. (Aynı zamanda Alp Er Tunga’nın doğum yeri olduğuna

22 Kıbrıs (2005: 72) bu olanağın ortaya çıkışında Nazilerle yapılan yarı-resmi görüşmelerin etkili olduğunu belirtir. Bir Alman zaferi durumunda başvurulabilecek “acil eylem planı” için, o dönem hükümetin kendi içinde barındırdığı sempatanları aracılığıyla Turancılığın kontrol altında tutularak desteklenmesi hedeflenir.

inanılan bölgenin Farsça adı da Turan'dır). Bu soyutlama Asya'da Rus/Sovyet yönetimi altında "esir edilmiş soydaşların kurtuluşu" savıyla bir gaye olarak somutlaşır. Ancak "nihai mefkûre" olarak (Osmanlı öncesindeki dizgesel tekabülü son derece kuşkulu olmakla beraber yeri geldiğinde Turancılar tarafından Oğuz boylarının göçebe fetihçiliğiyle de ilişkilendirilebilen) "kızıl elma", baktıkça genişleyen bir ufuk olduğu söylenegelen sonsuzluğa dönük bir yağma kültüdür.

Başat mitolojik referans olarak Ergenekon mitini seçmelerinin nedeni bu izlekler göz önüne alındığında hayli berraklaşır. "Bozkurt rehberliğinde esaretten çıkarak yayılmak" teması, siyasal çağrışımıyla Turancılığın özeti gibidir. Yanı sıra onun -Kemalist milliyetçilikten farklı olarak- Batı'nın "barbarlık" eleştirisine yanıtının barbarlığı deruhte etmek olduğunu, üstün ırk temasını, askeri öncülüğü, coğrafi sınır tanımamayı ve en önemlisi irredantizmi imler. Turancı propaganda ve sanat üretiminde bu dizgeye mukabil kolajlanan mitolojik muhteva, yekûn anlatı, imge, karakter ve arketipleriyle Türkiye'de milliyetçiliğin yaslandığı sahte folklorun arkaik şarap mahzenini oluşturur. Daha sonra milliyetçilik ve hatta genel olarak sağcılık, örgütlenme terminolojisinden fantazyaya üretimine, motto seçimlerinden şeytanileştirme pratiklerine kadar ihtiyaç duyduğu her vakit bu mahzeni ziyaret edecektir.

Misal Türk sağının sonraki uğraklarında söz konusu olan "düşman imgesinin" ana notası böyle oluşur: Balkan Harbi sürerken anti-Rus, İkinci Dünya Savaşı sürerken anti-Sovyet misyonun, Soğuk Savaş döneminde ise anti-komünist işgüzarlığın ve ABD işbirlikçiliğinin gerekçesi olan "soydaşların esareti" mevhumundan, din düşmanlığını da içerecek şekilde genişleyerek "Türk'ün ezeli düşmanı" haline getirilen "moskof" imgesi türetilir. Bir ifrit [*demon*] arketipiyle ilişik olarak Turancılık tarafından yekûn sağcı kolaycılığa miras bırakılan

bu b htan, yıllar boyu yerli komünistliği “kökü dışarıda olan” bir “sızma”, bir “yılan”²³ olarak yaftalamak amacıyla kullanılır ( ztan, 2012: 93). İkinci Dünya Savaşının Nazi mağlubiyetiyle sona ermesi nedeniyle açılan “İrkçılık-Turancılık davası” sonrasında Turancı propaganda zayıflamasına rağmen türettiği bu yafta kudretini artırarak resmi ideolojide aşık r bir yer edinir. Hatta birkaç yıl sonra gerçekleşen 1948 DTCF tasfiyesinin azmettiricilerinin de ezberini oluşturur. Komünizmle mücadele dernekleri tarafından da sistematik olarak pratiğe dökülen retorik (Meşe, 2017: 31-41; 98-116), sonraları  lk c  hareketin örgütlenişinde anti-komünist şiddet icrasına dayanan bir kahramanlık anlatısı kuracaktır.

Altmışlara varıldığında, evvelden Turancı kurgularda kolajlanan mitolojik fig rasyonun popüler kültüre sirayeti büyük ölçüde o dönemde zirve yapan çizgi roman furyası aracılığıyla gerçekleşir. *Kızıl Tuğ*, *Kaan*, *Karaoğlan*, *Tarkan* derken “Türk mitolojisi, Orta Asya metaforu ve erkeklik” alaşımlarından oluşan milliyetçi ve bir o kadar da erotik olan “kılı baz anlatıları” (Cantek, 2014: 213-231) görselliğin kudretini de arkasına alarak hızla pop lerleşir. Kısa sürede sinemayı da etkisi altına alan bu tarz avant rler muhteva ve metafor olarak haddinden fazla mitolojik gönderme içerseler de, hem günlük  izerliğin hem de endüstriyel sinema yapımcılığının  zensizliğinde dizgesel altyapı olarak miti hakkıyla kullanabildikleri söylenemez. Tıpkı tarihi serüven kurgularında yarı-mistik arka plan olarak

23 Komünizmle mücadele derneklerinin Nazi imitasyonu propaganda aşırlarında yılan, ahtapot, örümcek gibi hayvan sembollerile görülen anti-komünist söylemini ele alan  zman ve Yazıcı Yakın (2012: 120) inceledikleri bir konuşmaya ilişkin şunu yazar: “...çok başlı canavarların gezindiği, fantastik dünyaları tasvir eden bir masal anlatıcısının tonlaması sezilir; yılan imgesi ile bellekte yaratıldığı düşünülen arkaik bir gerilim ve Medusa’nın dehşet saçan bakışları altında taş kesilmiş halde masalı dinlemeye devam eden  ocuklar. Ancak anti-komünist fantezinin Medusası kurbanlarını yerken Perseus bakışlarıyla tehdit eden Medusanın kafasını kesecektir”

kullanılan anakronik kompozisyon gibi, burada da ideolojik arka plan olarak tüccar kesesinden çıkarılmış mitolojik bir modifikasyon söz konusudur.²⁴ Cantek (2014: 217) bunun ticari nedenlerini göz ardı etmeksizin, 27 Mayıs koşullarında (sağ ya da sol) her türlü düşüncenin milliyetçi bir şemsiyeye muhtaç bırakılmasının ve bu üretimlerin de o koşullarda esasta güncel olanın ifadesine göre şekillenmiş olmasının altını çizer. Yani -bizim terminolojimizle söylersek- arka planda yer alan dizge zaten arkaik dizge değil, erk dönümleriyle ve iktidar ilişkileriyle dönemsel değişkenlikler gösteren resmi dizgedir. Nitekim “yetmişlerdeki yoğunlaşmaya kadar bu tarzı kurgularda İslami eğilimlerin görülmemesi” de bunu destekler. Ancak milliyetçiliğin dönüşen çehresine paralel olarak, daha sonra İslami öğeler bu tür kurgulara daha sık eklenmeye başlar.

“Bir ayrıştırma vurgusu olarak Alparslan Türkeş’in 1969 yılında, Milliyetçi Hareket Partisi’nin kuruluşunda sarf ettiği ‘Biz Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslümanız’ sloganının etkili olduğu söylenebilir. Milliyetçiler arasında Timur-Bayezid savaşında dahi taraf olmaya varan zıtlasma (Orta Asyacı-Osmanlıcı), bu slogan sonrasındaki gelişmelerle (Orta Asyacı kesimlerin güç kaybıyla) önemsizleşecektir. Böylelikle ‘üç hilal’ bozkurt’un, ‘Alperen’ Kürşad’ın önüne geçecek, Türklükle İslam’ın ayrılmazlığının ifade edildiği bir dönem başlayacaktır” (Cantek, 2014: 229).

Ülkücülük, seleflerinden teslim aldığı Türklük mitolojisini bugün dahi somut olarak kullanılır. Ancak bu akımda milliyetçi-

24 Arka plandaki mit yapısının bu aksaklığından dem vuran milliyetçi-muhafazakâr bir eleştiride (Ölçer Özünel, 2012: 171-183) “kırkyama kahramanlar” olarak (yerinde bir tanımla) ifade edilen Tarkan ve Karaoğlan karakterleri, yine “geleneğin icadının”, ama daha çok “geleneğin imhasının” örnekleri olarak işaret edilir. Bunların “gerçek” kahraman arketipine, “gerçek” erginlenme çevrimine tekabül etmemeleri, aynı zamanda bunların “gerçek geleneği”, “gerçek milliyetçiliği” ve dahi “gerçek aşkı” bile ifade etmediklerinin kanıtı olarak gösterilir. Hatta popüler olma nedenlerinin de milli kimlik susuzluğunu giderme ihtiyacından kaynaklandığı da savunulur.

liğin eskiye nazaran artan İslami vurgusunun yanı sıra, homojen topluma ithaf edilen ‐ahlaki‑ değerlerle süslü muhafazakâr yönü daha kuvvetlidir. Bora (2017: 301)  lk c l ğ n ‐eski T rk l l ğ n ideolojisinden ziyade kozmolojisini‑; ‐imgesel repertuarını, dilini, heroizmini ve fanatizmini devraldığını‑ söyler. Feda kültünün ve ‐ eytani ötekinin‑ neredeyse bir oyda ma çağrısı olduğu  lk c l kte, örgütsel pozisyonların ifadesi ‐ba buğ, reis, bozkurt, Asena‑ gibi mitolojik tınısı yüksek terimlerle yapılır. Türk-İslam sentezinde yeniden kutsanan alp arketipi ise, uzun yıllar ‐anti-kom n st gayri nizami harp aygıtı‑ işlevini üstlenen  lk c lerin ‐beka‑ retoriğine mukabil- gönüllü militanlığını berkitir. Mara taki gibi kitlesel linç g ruhlarına öncülük ederken ‐milli refleks‑ (Bora, 2017) kisvesinde sergilenen bu ‐müdahil fedailik‑,  lk c  fiskosunda ‐devletin yüklediği gizli bir misyonmu  asına‑ mistik imalarla da ifade edilir. Malum yarı-resmi ‐derin devlet‑ argümanına dayanan  lk c ler Abdullah  atlı ya da M. Ali Ağca gibi örneklerden yola çıkararak kendi destansı anlatılarını bile yaratırlar. (Devlet tetik iliği izamı bir kısım mafya raconunu da  lk c  kolaja ekler). Bu düzlemde sonradan *Deli Y rek* ve *Kurtlar Vadisi* gibi televizyon kurgularında övülecek olan ‐komando/kontra-gerilla‑ figürü aklanır, Susurluk Skandalı dahi epik bir anlatının son hecesi gibi okunur.

Doksanlarda yükselen Kürt hareketine karşı  lk c  kadrolarda ırkçı vurgular yeniden artmaya başladığında, malum ‐ eytani giz‑ bu sefer ‐bölücü/terörist‑ olarak ifade edilen Kürt kimliğini sarar. Doğu’dan gelen göç dalgaları yoğunla ınca homurdanmaya ba layan üst orta sınıfın  iller harek tlarıyla i inin soğutulduğu bu yıllar;  lk c lerin ‐ba buğları‑ T rke ’in öldüğü,  calan’ı yakaladığı halde teslim etmeyen İtalya’nın protesto edildiği, kalabalık g ruhların toplanıp İtalyan marka -arabalarını değilse de- kravatlarını yakma törenleri yaptığını yıllardır. Dönemin ruhunu ‐pop  lk c l k‑ olarak ta-

nımlayan Bora (2017: 329) bu dönemde “Ülkücü repertuarın, Ülkücü Hareket’le somut bir bağı olmayan ‘genel’ milliyetçi reaksiyonun da simgesel tedarikçisi haline geldiğini” yazar. Ülkü Ocakları’nın flamasında yer alan “bozkurt”, bir el işareti olarak yine doksanlarda sembolleşir. Ancak buradaki mitolojik bahis açısından en kayda değer olan, kurşunlarla söndürülemeyen Newroz ateşinin etrafını resmi taşlarla döşeme çabasıdır: Kürt mitolojisinde yer alan Demirci Kawa Efsanesi’ne dayanan Newroz, -MHP’nin önerisiyle devlet tarafından- “Türk Erge-nekon Bayramı” olarak “Nevruz” adıyla anılmaya başlar...

Milliyetçiliğin mitolojik bakiyesi sonraları milenyum kuşağınca da tüketilir. İnternet kafe ahbablığıyla kurulan *Counter-Strike* timlerinden, *Knight Online* haritasında gezinip Türk bayraklı çarları kasanlara, kullandıkları mahlaslara, klan isimlerine, sanal platformlarda (klavye üç hilaline ilişik) “CCC-reyiz” etiketiyle girilen iletilere, forumlara ve oyun sitelerine uzanan milliyetçi figürasyon önceden pek tebelleş olmadığı “geek” alemlere dahi yayılır.²⁵

Erdoğan iktidarına geldiğinde “büyüklik” ve “hizmet” meyaneleriyle koyulaşarak yeniden tanımlanan (Türk, 2014: 300; Saraçoğlu, 2011: 39) milliyetçilik, artık bir oymak değil ümmet kurgusuna teyellenir. “Ekonomik milliyetçilik” -ya da Erdoğan retoriğiyle “gerçek milliyetçilik”- vurgusu açıkça kafatasçı bulunan etnik tanımlı göndermeleri büyük ölçüde dışlar: Artık “Türk bir kavmin değil, medeniyetin adıdır” (T.C. Cumhurbaşkanlığı, 30 Kasım 2019). Fakat buna rağmen Erdoğan pek çok milliyetçi

25 Örneğin *Silkroad Online* örneği üzerinde -üstelik pek de yeni tarihli sayılamayacak bir çalışmada (Binark ve Bayrakturan Sütçü, 2009) şu bulgular yer alır: “... yardımcı hayvan olarak Türk oyuncular çoğunlukla gri kurt satın almayı seçme eğilimindedir... SRO sunucularında da ‘KIZILELMA, GoKTurKLeR, TuRKSuLTaNS’ gibi Türk tarihini ve Osmanlı İmparatorluğu’nu ve ‘KuVaiMILLIYE, KOLOLDU TR, OZEL HAREKAT, 57 ALAY, MEHTERAN, SANCAKTAR, AKINCILAR’ gibi Türk ordusunun modern ve tarihi birimlerini temsil eden klan isimlerinin kullanıldığı görülmektedir”

klişenin yanı sıra romantik lafazanlıktan da bir türlü vazgeçmez. Hatta eski imgelemi “İslam âleminin hamiliği” kabında yeniden servis ettiği söylenebilir: Altın çağ Türklerin İslam’a geçişiyle başlar. Malazgirt “bir medeniyet yolculuğunun” başladığı yerdir. Arketipik kalıplar İslam büyükleriyle, Selçuklu’yla, ama en çok Osmanlı’yla buluşturulur. Turancıların “Türk dünyası” gibi Erdoğan’ın “İslam dünyası”; onların “Orta Asya’sı” gibi Erdoğan’ın -eskiden Osmanlı idaresinde olan- “manevi coğrafyası” vardır. Anti-komünizmi “istikrarın ve huzurun” karşısına koyup kendi “kalkınma” söylemine mihlar. “Reis” namıyla artık o anılır. Sarayının merdivenleri tarihteki on altı Türk devleti “kurgusunu” temsil eden savaşçı maketleriyle süslenince, geçip en önde kendisi poz verir. Yekûn Türklük mitolojisinin Erdoğan söylemine entegrasyonu böyledir; alkolsüz kırmızı²⁶ misalidir; örüntüler onulur, muhteva uyarlanır; “değiştikçe aynı kalır, aynı kaldıkça değişir”. Bu sayede milliyetçi tabanın popüler tasavvurlarıyla olan dizgesel bağlantılar da varlığını sürdürür. Erdoğan Uygur Türkleri hakkında (ki Türk olmalarından ziyade Müslüman oldukları için) yarım ağızla Çin’e kestiği pozlardan daha henüz çark ederken, çoktan icazetini almış olan ırkçı grupların çekik gözlülere saldırması, hatta İstanbul’daki Çin lokantasına baskın verip bir Uygur Türkünü tartaklaması (*Cumhuriyet*, 1 Temmuz 2015) gibi faşizan trajikomедiler bunun bulanık göstergeleridir. İrtibat esas, Afrin harekâtından izlenen o tekinsiz görüntüde netleşir:

A Haber muhabiri: İstikamet neresi?

Asker: Kızılma!

26 SSCB’nin dağılışının ardından Türk siyasetinde yeni bir acayiplik türer: Doksanlı yılların başbakanları, bakanları ya da siyasi parti önderleri yeni kurulan Asya cumhuriyetlerine ziyaretlerinde kırmızı içerken kameralara poz vererek bir Türklük performansı sergileme alışkanlığı edinir. Yalnız Erbakan bunu yapmaz. Erdoğan ise bir Moğolistan ziyaretinde ikram edilen kırmızı içerek, alkolsüz olduğunu söyler (*Hürriyet*, 22 Temmuz 2005).

İslami Kültür Endüstrisi: “Takva Yarışı”

Belirli türden bir kültürel muhtevanın “dini” olarak tanımlanıp tanımlanamayacağını tespit edebilmek için kullanılagelen eski bir sosyolojik kıstas vardır: Durkheim’ın (2005: 56-68) meşhur kutsal ile *profan* (dindışı) ayrımı... Buna göre kutsal olan basitçe bir inanç yahut maneviyat meselesi olarak kavranamayacağı gibi, bireysel olarak değil toplumsal olarak anlaşılan bir şeydir. Kimi pratikleri kolektif olarak ortaya çıkarır ve yasakla/tabuyla korunan bir sistematik oluşturarak toplumsal varlığın kendisiyle bağ kurar. “*Profan*” ise bu sistematığın dışında kalan olağan gündelik gerçekliği ifade eder. Öte yandan yüksek soyutlama düzeyinde yapılan bu ayrım katılaşmış bir bölüntüyü ifade de etmez, yani bir alandan diğerine geçiş mümkündür, ancak bu “geçiş” dahi kallavi bir metamorfozu icap ettirerek bu iki alan arasındaki “zıtlığı” bir kere daha ortaya koyar: Öyle ki Durkheim (2005: 59) “bunlardan birine ait olmanın şartı diğerini bütünüyle reddetmektir” diye yazar.

Yapısal-tarihsel dönüşümün belirli bir evresinde verili dinselilik söz konusu olduğunda bu kıstas tek başına açıklayıcı sayılabilirdi; sonradan üretilen kültürel materyallerin “dini” mahiyetine “kutsalın” sistematığıne dâhil olabilme yetilerine göre karar verilebilirdi. (Örneğin, Türkiye’de, hat sanatıyla levhalara yazılan ayetlerin kutsallığı ya da İtri’nin segâh makamındaki *Salat-ı Ümmiye* bestesinin bugün İslami ayinlerin bir parçası haline gelmiş olması gibi...) Ancak, bu zıtlığın kültürel materyallere atfettiği anlamı başka türlü düşünmeyi gerektiren bir şey daha söz konusu: “Kutsalın değişken morfolojisi ve tarihsel oluşu”.

Kutsalın tarihsel olarak yitirilip yeniden kazanılabilmesi, onun kendi sınırlarını net bir şekilde çizememesine, hatta çoğunlukla profan nesneler aracılığıyla zuhur etmesine neden olur (Eliade, 2009: 27-55). Bu yüzden kültürel serüvende kutsal olanın ayrıcalıklarını paylaşmayan, yasaklarla korunmayan

ya da herhangi bir ayinin parçası olmayan, yani “kutsalın” sistematiğine dâhil olmayan çok fazla nesnenin kutsalın tezahürü (*hiyerofani*) olarak anlamlandırıldığı görülür. (Yine Türkiye’de milliyetçi kültlerinin İslami bağlamda anlamlandırılması ya da evliya/ermişlik kültleri gibi...) Hal böyle iken, güncel bir kültür üretimine “dini” olma vasfını kazandıran şey, basitçe dinsel motiflere sahip olmasından ziyade, “kutsal” ile arasında bulunan ilişkide bu tek yönlü akışı sağlaması, yani kutsalın tecellisini dünyevi olana aktarmasıdır. Sosyolojik olarak, İslami kültür üretimi için de durum böyledir.

Bu anlamıyla İslami kültür-sanat  retimi, Osmanlı döneminde hem divan hem halk edebiyatında, yanı sıra minyatür, hat sanatı ya da cami musikisi gibi geleneksel formlarında oldukça gelişkindi. Fakat Osmanlı modernleşmesinde ilkin mimaride baş gösteren değişimler, ( oğunlukla Tanzimat’tan sonra) Batılı oryantalist b htanlara karşı modern sanat üretimiyle karşılık vermek isteyen yönetici sınıfların teşvikiyle yazılan romanlarda, çizilen tablolarda ve notasyon formu sürekli değişen müzikte baş göstererek, kültür-sanat üretiminde kaçınılmaz olarak modern biçimlerin h kimiyet kurması sonucunu doğurdu. Osmanlı’nın son döneminde çoğunlukla bir medenilik nidasının ya da milliyetçi romantizmin ifadesi olarak kullanılan bu modern biçimler, uzun müddet İslami kaidelere ters düştükleri düşüncesiyle dini olandan uzak tutuldu. Cumhuriyet ilan edildiğinde ise, İslami kültür-sanat üretiminin inatçı bir taassupla bağlı kılındığı önceki geleneksel biçimler zaten çoktan s n mlenmişti.

Buna rağmen Kemalist zümrenin İslam’ı merkezden uzaklaştırmakla birlikte bireysel/vicdani bir takdimle kullanmak istemesi nedeniyle, tek parti döneminde dahi Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı kontrolünde (ilmihaller, ansiklopediler gibi) devlet eliyle pastörize edilmiş modern bir

İslami neşriyat ortaya çıkarılmıştır. Ancak dinin “hurafeden ve batıldan arındırılması gerektiği” vurgusuyla (esasta rejimin mevcudiyeti için tehdit oluşturabileceğinden) resmi denetimden müstakil üretimlerin yolu da kapatılmıştır. Kemalist zümre, İslami olandan vazgeçmek yerine, onu kendi tek sesliliğinde yeniden inşa etmeye çalışan beceriksiz bir din tacirliğine girişmiştir ki muazzam bir ironiyle yeni rejime muhalefete yeltenen ilk İslamcı entelektüel üretimleri asıl tetikleyen şey de bu olmuştur:

İlk reaksiyonlar dinin devletten uzaklaştırılmasından ziyade bu şekilde Kemalist hegemonyaya dâhil edilmesine karşıdır. Örneğin Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanan *İslam Ansiklopedisi*’ne karşı risaleler kaleme alan Eşref Edip’in alternatif bir ansiklopedi hazırlamaya girişmesi ya da Said Nursi’nin tek makbul kaynak olarak *Risale-i Nur*’u işaret etmesi bu nedenle vuku bulur. Peşi sıra modern Türkiye’de İslamcı hareketin kıvılcımları sayılabilecek -Nurettin Topçu’yla anılan- *Haraket* ve -Necip Fazıl’la anılan- *Büyük Doğu* gibi yayınlar “millilik” ile harmanlanmış İslamcı politikaların çerçevesini çizerek çok partili döneme geçiş sürecinde muhalif bir kamuoyu oluşumunun göstergesi olurlar. Bu gelişmeler karşısında CHP iktidarının yaptığı şey; İmam Hatip okullarının açılacağını vaaz etmek, ilkokullara seçmeli din dersi koymak, İlahiyat Fakültesi açmak gibi -bu sefer popülist düzenlemelerle- dini açılımlara yönelerek aynı ironiyi tekrar pekiştirmekten gayrısı değildir. Mamafih, akabinde iktidarı devrettikleri DP tarafından bu açılımlar katranlanacak, nihayet İslamcılık modern Türkiye’nin siyasi güzergâhlarından biri olarak kurumsallaşmaya başlayacaktır (Subaşı, 2005: 217-234; Sayyid, 2005: 948-960; Lekesiz, 2005: 962-977; Satar, 2015: 31-44). Daha sonra İslami neşriyat Cumhuriyet rejiminin görece seküler hudutları dâhilinde milliyetçi ve İslamcı propagandayla kaynaşarak varlığını sürdürür, hatta anti-komünist muhafazakârlığı ölçütünde statükoya ek-

lemelenmeye başladığı da görülür, ancak değişim değeri toplu-
munun dinamikleriyle ve kitle kültürüyle barışık olan müsta-
kil bir “İşlami kültür endüstrisinin” gelişim göstermesi için çok
sonradan ortaya çıkacak olan özgül bir sermaye fraksiyonunun
yükselişi beklenecektir...

Bu minvalde Yeşilçam sinemasında DP’li yıllarda başlaya-
rak uzun yıllar devam eden “dini film” furyasının yahut yekûn
“hazreti fantazyasının” -burada kullandığımız anlamıyla- “İş-
lami kültür endüstrisi” ile irtibatı yok denebilecek kadar azdır.
Maktav’ın (2005: 991) belirttiği gibi, öncelikle “Anadolu seyir-
cisini hedef alan bu tür yapımlar dini olarak tanımlanmakla
birlikte milliyetçilik vurgulu diğer tarihi yapımlarla aynı do-
kudadır” ve çoğunlukla anakronik arka planları olan masal-
sı avant rler olarak Yeşilçam’ın fantastik film standartlarını
esas alırlar. Bu bakımdan alternatif bir kültürel önerme ortaya
koymaktan çok, mevcut üretime kattıkları motiflerle yalnızca
tüketim kapasitesini artırırırlar. Buna karşın, evvela altmışların
sonlarında boy gösteren *Minyeli Abdullah* ya da *Huzur Sokağı*
gibi hidayet romanlarının İşlami bir kitle kültürünün üretim-
ne yönelen ilk özgün biçimler olduğu söylenebilir. İşlami kesim
tarafından önceleri “bireyin mahrem yaşantısını ifşa ettiği” d -
ş ncesiyle benimsenmeyen (Satar, 2015: 41) roman formunda
gerçekleşen bu boy gösterme, çoğunlukla “ z” olarak varsayılan
“mümin varoluşun” yozlaşmış/dünyevi “sistem(ler)” içerisin-
deki sancılarına odaklanarak, *Kuran*’dan ve kimi risalelerden
alıntılarla İşlami desenleri de üstünde taşıyan bir model oluş-
turur. Hidayet romanlarının -romantik milliyetçi bileşenleri de
içererek- yeni bir cemaat tahayyülünün “inşasında” önemli bir
rol oynadıklarını ifade eden Erkol ve  alışkan (2016: 21-47)
, bilhassa yukarıda zikredilen bu iki  nc  romanın “İşlamcı
matbaa kapitalinin” ve “dağıtım ağının” gelişmesini de tetikle-
miş olduklarına dikkat çeker. Yanı sıra yetmişlerde ortaya çıkan

“milli sinema” akımının arka planında da bu hidayet romanları yer alır. Mamafih Türkiye’de milli sinemanın ilk örneği sayılan *Birleşen Yollar* filmi dahi “her ne kadar İslamcılık vurgusunu popüler İslam vurgusuna çevirmiş olsa da” *Huzur Sokağı*’nın sinema uyarlaması olarak ortaya çıkar.

Gelgelelim “milli sinemanın” kültürel üretime dahil elbette ki yapısal-tarihsel bir kısıt da taşır ve buna bağlı olarak yetmişli yıllarda İslami bir yaşam tarzı önerisini sunan yapıtlar ortaya çıkarabilmesine rağmen ne seküler rejimi doğrudan hedef alabilecek ölçüde “İslamcı” ne de (suret yasakları gibi) tabulara uygunlukları ölçüde “İslami” olabilmektedir. İlk ürünlerde malum yozlaşma/batılılaşma eleştirisi rejimle ilişki olarak değil gündelik hayattaki kültürel gerilimlerle ilgili olarak yapılırken, maneviyat vurgusu ise dini kimlikle ilgili olduğu kadar milli kimlikle ilgili bir arayış olarak da işlenir. Bunun nedeni akımın hem teorisyeni hem de ilk uygulayıcısı olan Yücel Çakmaklı’nın Yeşilçam’da yetişmiş bir yönetmen olmasına ve çoğunlukla öne çıkan sembolleri değiştirse de klasik Yeşilçam melodramlarının yapısını muhafaza eden filmler yapmış olmasına bağlanır (Yenen, 2012: 254; Maktav, 2005: 993). Sonuç olarak milli sinemada ortaya çıkan “manevi dekorasyon” film endüstrisinin o dönemki şablonlarını berisinde bırakamaz. Örneğin altmışların hazreti fantazyasında “cahiliyenin” genellikle erotizmle, raksla ilişkilendirilerek sunulması ya da İslami açıdan mühim bulunan kutsal kişiliklerin suret yasaklarına aldırış edilmemesi gibi, milli sinemanın bu ilk örneklerinde de “yozlaşma mevhumu” batılı yaşam tarzıyla olduğu kadar dekolteyle ya da plajda yapılan bikinili alkol âlemleriyle resmedilir ve bolca gösterilen minareler, türban, ibadet veya dualara rağmen kimi İslamcı kesime göre “İslam’a aykırı” düşebilecek sekanslar da az değildir. Hülasa, Çakmaklı’nın hem Yeşilçam’a hem de seküler rejime olan bağlılığı,

ardılı olan genç milli sinemacılar tarafından eleştirilecek, özellikle “yerli ve milliliği” Mustafa Kemal ve inkılap vurgusunu içerecek şekilde sunan *Memleketim* filminin ardından ortaya çıkan tartışmalar, Mesut Uçakan ve Salih Dikirlik gibi yönetmelerin “milli sinemadan” İslamcı film üretimine uzanan yeni bir güzergâha ilişkin girişimlerini ortaya çıkacaktır (Maktav, 2005: 996). Ancak yine de seksenlerin sonuna kadar İslamcı sinema akımından ve dahi İslami film yapımından bahsedebileceğimiz örnekler ortaya konulmamıştır.

Seksenlerin başında Türkiye’de matbu olarak basılan dini yayınlarda ciddi bir (1978-1986 yılları arasında yüzde 226’lık bir) artış görülür. Yanı sıra İslamcı dergicilikte de tam anlamıyla bir patlama yaşanır. Doğrudan rejimin eleştirisini yaparak radikal aktivizm çağrısı yapanlardan, kùltür, sanat, eğlence, ekonomi, kadın ve aile gibi konularda İslami yaşam tarzını tartışanlara kadar pek çok farklı dergi basılmaya başlar (Duman, 1995: 83). 12 Eylül cuntasının kendilerine sağladığı fırsatları oldukça iyi kullanan İslamcılar büyük kentlerin periferisinde bulunan gecekondu mahallelerinde (ki bunlar askeri müdahale yoluyla yok edilen sosyalistlerin evvelce etkin oldukları alanlardır) ve taşrada örgütlenirler. O sıralar en etkili moral ve motivasyon kaynakları ise İran’da gerçekleşen şeriatçı rejim değişikliğidir. Türkiye’deki kimi İslamcı gruplar bunun etkisiyle devleti hedef alan siyasi coşkunluklara ya da radikal propagandalara kapılsa da, başkasının yediğı koruktan dışı kamaşmayan çoğunluk -o sıralar sık söylendiğı üzere- “devrim değil, evrim” kovalamaya devam eder. Bu nedenle İran’daki sürecin önceleri göz ardı edilen, oldukça enteresan olan ama buradaki bahis açısından fevkalade mühim olan bir ayrıntısı, rejim değişikliğii fikrinin kendisinden bile daha etkili olur: Humeyni’nin yurt dışından sızdırdığı yasaklı bant kayıtlarının enformel dolaşım sayesinde geniş bir kitleye ulaşabilmesi...

Türkiye’de bundan feyz alan pek çok tarikat lideri konuşmalarının ses kayıtlarını müritleri aracılığıyla yaymaya başladı. Seksenlerde kasetler plakların yerini almıştı ve ucuzlayarak kullanımı yaygınlaşan kasetçalarlar da gündelik hayatın her köşesinde yer bulmaya başlamıştı. Kayıt için resmi onaya ve dağıtım için piyasa ilişkilerine ihtiyacı olmayan, sansüre takılmayan, alınıp satılmayan, elden ele dolaştırılan ses kayıtları, hem denetimden azade bir şeriatçı propaganda imkânı sağlıyor, hem de çoğu okuma yazma bilmeyen ya da okumayan dinleyicilerine tam da hane içinde ulaşabiliyordu. Bu durum Cumhuriyet Türkiye’sinde ilk defa (desenleri ve tabuları bir arada taşımasıyla) “ideal tipik” denilebilecek anlamda modern olan bir İslami tüketim kalıbını kitlesel düzeyde ortaya çıkardı ki kısa sürede endüstriyelşerek piyasa için de üretilmeye başlayan dini ses kayıtları ciddi bir talep gördü. Hülasa “İslami kültür endüstrisinin” üretimde bağımsızlaşan, üstelik romanın, hatta sinemanın dahi dokunamadığı büyük kitlelere ulaşan ilk önemli ürünleri bu şekilde “bant tiyatroları” olarak ortaya çıktı.²⁷

İşte başlıca bu tecrübe sayesinde ki doksanlara varıldığında, Türkiye’de hem ideolojik hem de kültürel bağlamda sürdürülen İslami tatbiklerde tekniğin olanakları artık hakiki bir müttefik olarak kavranmaya başlar. O vakte kadar çoğunlukla Batılılaşma polemğine bel bağlamış ahlak siyasalarını terk ederek teknik rasyonaliteyle barışan yeni kuşak İslamcılar

27 Dönemin dokusunu çocukluğunda deneyimleyen muhafazakâr bir yazar (Özoğul, 2011) nostaljik üslubuyla şöyle yazıyor: “Yeni çalışmalar, müzik albümleri gibi birbirini ardına sıkça çıkmadığı için mevcut kasetleri tekrar tekrar dinliyor, canlandırılan hadise ve o hadiselerdeki metinleri, canlandırılanı taklit ederek farkında olmadan ezberliyorduk. Hatta bazı dost ve akraba ortamlarında annemiz, abimle benden ezberlediklerimizi canlandırmamızı istiyor, biz de gücümüzün yettiğince etrafımızdakilere keyifli dakikalar yaşıtıyorduk. Abim Ekber Şah’sa ben onun din âlimi oluyor ve şu zekât denen meseleye başka dinlerden (!) katkılar koyarak keseye uygun bir şekle sokuyordum. Ben ‘çöldeki derviş’ İbrahim Ethem’sem abim Şakî-i Belhî oluyor, terk ettiğim taç ile tahta muhabbetimin kalıp kalmadığını test ediyordu”.

modern bir kamusal lığın formüllerini soruştururken, İşlami kültür ürünleri de artık uhrevi olana takılıp kalmış pre-roman-tik bir taassubun değil, henüz tecrübe edilmemiş bir yeniliğin biçimlerinde, modern bir yaşam tarzının  r nleri²⁸ olarak öne sürülür. Gerçi her şeyin İşlami versiyonunu üretmeye çalışan-ların yarattığı parodilere de neden olur bu durum: hani gıda t k timinde kimi cemaatlerin “o et besmelesiz kesilmiştir ye-meyin, o bisküvide domuz yağı vardır almayın” türünden tel-kinlerini takiben ortaya çıkan tutumlar misali, namaz vakitle-rine ayarlı saatler asılır duvarlara, guguk kuşunun yerini ezan sesi alır, kolay silinen yumuşak uçlu sınav kalemlerinin yerini kırtasiyelerde hâlihazırda “okunmuş” olarak satılan sınav ka-lemleri, tespihin yerini “Suphanallah’tan Elhamdülillah’a” ge- işte uyaran tespih-matik alır. Zar atmak günah olduğundan topa la oynanan bir masa oyunu üretilir *Takva Yarışı* diye, ha-disleri ya da ayetleri bildikçe karelerde ilerler oyuncular, en son Konyalı bir bilgisayar ı her bölüm sonu canavarını yendiğinde oyuncuya yeni bir ayet öğreten bir bilgisayar oyunu tasarlar, hatta o yılların popüler *PC Oyun* dergisi bu girişimi kafaya alan bir haber yayınl r: “Game Over Allah’a şükür” Yine de milli sinemadan bağımsız sayılabilecek bir İşlami sinemanın ilk  rneklerinin²⁹ gişe kuyruklarında başlayan doksanlı yıllar,

28 İbrahim Sadri’nin yaptığı *Patagonya’nın Sesi* programı bu “geçişin” güzide bir  rneği gibiydi. Alegorik bir tarzdaki İşlami mizah tiyatrosu olarak yapılan kayıt (dağıtımın-daki aksaklık nedeniyle) satış rakamından çok evlerdeki kaset alarlarda kopyalanarak paylaşılmasıyla  n kazanmıştı. Bu  rnek başka girişimler için de oldukça dikkat çekici bir modeldi –ki özel alana sirayet eden ve tam da tüketicileri tarafından basit gereç-lerle enformel olarak yeniden üretilen şey sadece “dine uygun” kalıplarla çelişmeyen modern bir eğlence ürünü değildi, aynı zamanda İşlami siyasi propagandaydı da...

29 “1990’ların başında yabancı yatırımcıların sinema gösterim ve dağıtım alanına hâkim olmasıyla, zaten seyirciyle bağı zayıflamış olan ve üretilen film sayısı giderek düşen Türk sinema endüstrisi tamamen çöker. Öte yandan aynı dönemde *Minyeli Abdullah* ( akmaklı, 1990) ve *Yalnız Değilsiniz* (U akan, 1990) gibi filmlerin yapıl-masına imkân sağlayan yerel sermayedarlar sinema sektörüne girer. Yaklaşık dört

İslami kültür endüstrisinin tüketimden ziyade üretimde söz konusu olan gelişmeleri açısından daha önemlidir.

Refah Partisi'nin seçimlerdeki göreceli başarısının ardından İslamcı yerel yöneticilerin modernliğin somut gerekliliklerine İslami olana ters düşmeyen yanıtlar üretme telaşeleri sürerken, önceleğin Konya gibi, Kayseri gibi illerde yerel gündem ulusal olandan ayırt edilmeye ve alternatif bir gündelik hayat deneyimine dair somut adımlar atılmaya başlar. Çoğu daha sonra AKP'nin kurucuları arasında yer alacak olan RP'li belediye başkanları mekân üretiminden eğlence şölenlerine kadar geliştirdikleri biçimlerle kamusal hayata dair yeni (ve modern olan) "İslami" önermelerini sunarlar. Fakat kültür endüstrisinin yükselişi açısından çok daha önemli olan şey Türkiye'de özel televizyonların -ama daha çok yerel olanlarının- kurulmasıdır. Öyle ki Türkiye siyasi tarihinde çok partili hayata geçişin yarattığı etkilerin kültür tarihindeki muadili gibidir bu gelişme:

1992 yılında Türkiye'nin (ikinci özel televizyonu da olan) ilk yerel televizyonu Konya'da yayın hayatına başlar. Peşi sıra yerel sermayedarların yatırımlarıyla açılan özel radyolar ve televizyon kanalları, artış gösteren yerel gazeteler derken ulusal çapta üretime geçen -çoğu taşrada bulunan- reklam ajansları birbiri ardına faaliyete geçer. Bu sayede artık sinema salonları için değil evden çıkmayan seyirciler için yapılan İslami televizyon filmlerinden zamanla talk şovlara kadar çeşitlenen yayınlar yapan kanallarında muhafazakâr yöneticiler -ve yatırımcılar da- kendilerini uzun uzun açıklama olanağı bulurken, ilahilerden modern İslami ezgilere, oradan da "yeşil popa" evirilen radyo yayınları dinleyicileriyle buluşmaya

yıllık bir süreçte popüler ve politik örneklerden giderek daha çok sanat sineması söylemine yönelen ve bir şekilde İslamcılık düşüncesi ile ilişkili düşünülebilecek bir dizi film yapılır" (Bostan, 2019: 84).

başlar. Ancak, kimisi dindar-muhafazakâr sermaye sahiple-
rinin yatırımlarıyla, kimisi ise o sıralar mantar gibi türeyen
tabela holdinglerin³⁰ parasıyla açılan bu medya kuruluşlarını
mühim kılan şey sadece yaptıkları bu “İslami yayın deneme-
leri” değildir, aynı zamanda bunlar ileride gelişkin formuna
erişecek olan İslami kültür endüstrisinin teknik personelinin
de yetiştirildiği yerlerdir. Hemen hepsi “alaylı” olarak doksan-
larda medya sektörüne giriş yapan, yıllarca güvencesiz ve yok
pahasına (kimileyin de cemaatlerin talimatıyla; “hayrına”)  alışan bu emekçiler, tıpkı İslami sermayedarların yükselişini
sağlayan sanayi üretiminin olduğu gibi, İslamcı propagandayı
tırmandıran (hegemonik) kültür üretiminin de asıl sırrının
ucuz emek olduğunun canlı kanıtlarıdır.³¹

Velhasıl iki binli yıllara varıldığında -toplam personel ağı-
nın ana gövdesini taşradaki yerel medya kuruluşlarında ye-
tişen alaylıların oluşturduğu- İslami ajanslar artık İstanbul’da
Fatih-Çemberlitaş hattında açtıkları ofislerde kümelenerek
kendi dağıtım ağlarını ve mağazalardaki raf bölmelerini oluş-
turmuştu. Bulanık suda balık avlamayı iyi bilen girişimciler, o
sıralar hızlı gelişen teknolojik enformasyon ve internet ağına
karşın telif haklarına yönelik yasal takibin noksanlığını fırsata
 evirerek çoğu  alıntı olan görsel ve işitsel materyalin kolajın-
dan türetilen İslami tandanslı doğa ve tarih belgeselleri, eği-
tim programları gibi yapımlarla işe koyuldular. Kısa süre son-
ra reklam ve yayın piyasasında hatırı sayılır bir yer edinen bu

30 “1997 yılında Konya Ticaret Odası’ndaki kayıtlara göre Konya’da Kurulu holding sayı-
sı 10’du. 1998 yılında Konya Ticaret Odası’ndaki kayıtlara göre Konya’da Kurulu holding
sayısı 25’di. 1999 yılında Konya Ticaret Odası’ndaki kayıtlara göre Konya’da kurulu hol-
ding sayısı 39’a yükseldi.  evre illerdeki Ticaret Odalarına kayıtlı lakin Konya’da tabelası
bulunan holding sayısı ise 30’du. Toplamda 69 holding vardı Konya’da” (Taban, 2018).

31 Bahis konusu dönemde getir-götür işlerinden ışık lığa, kameramanlıktan fig -
ranlığa kadar işler yaparak bu ajanslarda çalıştığımdan burada aktarılan bilgiler şahsi
tecrübeye dayanmaktadır.

ajanslar, yurt dışı ortaklıklarıyla büyüyerek dizi-film yapımına kadar ulaşan gelişmiş bir üretim hacmine kavuştular.

Yüzyılın başında kemale eren bu İslami kültür endüstrisinin ortaya koyduğu ürünlerin cumhuriyet tarihinin muhtelif dönemleri boyunca denenilen öncüllerinden ciddi farklılıkları vardı: Evvela bunlar (1) Türkiye’de 1980 darbesi sayesinde mümkün olan -kayıt dışı ve ucuz emeğin dinci sömürüsüyle büyüyen- müstakil bir sermaye birikimin ürünleriydi. Zira tam da bu ilişki (sermaye birikimi) sayesinde kendi dağıtım ağını, yerel ve ulusal yayın kuruluşlarını, reklam ve oyunculuk ajanslarını oluşturan bir İslami kültür endüstrisi, kültür-sanat “piyasasında” ilk defa kendi bağımsız dinamikleriyle var olarak üretime geçti. Dahası (2) bu endüstrinin ürünleri (taşıdıkları desenlerden ziyade) tabularla ahenkli olmaları nedeniyle kültür alanında -yüksek raflara konulan kutsal kitaplardan sonra- ilk defa pür İslami emtia olarak piyasaya sürüldüler. Örneğin hazreti fantazyasının ya da milli sinemanın bir türlü tam olarak oluşturmadağı (suret ve dahi ses yasaklarını içerecek şekilde) bir İslami arka plan bu endüstrinin filmlerinde tartışmasız olarak söz konusuydu. Bu sayede modern Türkiye’de ilk defa “millilik” kabuğuna ihtiyaç duymayan İslami kültür ürünleri olarak ortaya çıktılar ki bu durum özellikle AKP’nin ilk dönemlerinde ciddi bir öneme sahipti. Son olarak (3) ideolojik tebliğden ziyade ideolojik yeniden üretimi esas alan bu ürünler dikey değil yatay propagandayı yaydılar. Kimileyin mizahla, kimileyin enformasyonla, kimileyin eğlenceyle bitişik sunulan İslamcı propagandayı bu sayede, örneğin İslamcı dergilerin hatta hidayet romanlarının başaramadağı ölçüde, kamusal alana dâhil olmayan hatta okuma-yazma bilmeyen kişilere tam da hane içinde ulaştırdılar. Üstelik bu ürünler -tüketim düzleminde- asla sadece dindar-muhafazakâr tabanın ilgisine mazhar

olmadılar, tıpkı gömlek değiştiren “hoşgörülü” İşlamcıya duyulan “Nişantaşı sempatisi” kadar “oryantalist” denilebilecek türden seküler bir ilgiyle de t ketildiler.

İşte AKP iktidara geldiğinde hâlihazırda bulunan bu İşlami kültür endüstrisi zaten her türden siparişi tedarik edebilecek mahiyetine erişmişti, yalnız AKP iktidarı -önceleri “uzlaşılmış olanaklar d hihilinde”- bu endüstrinin ana akım medyaya daha hızlı sirayet edebilmesine yaradı. Televizyonlarda *Sırlar Dünyası* yahut *Kalp Gözü* gibi -modern müminlerin efsunlu deneyimlerini anlatan- programlarda yapılan hidayet çağrısından, Ramazan aylarında Yeşilçam’ın “hazreti fantazyasının” yerini alan İşlami televizyon filmlerinin yayınlamasına uzanan ilk süreç, TRT’nin dini yayın yapma s resinin de kademe kademe artışıyla devam etti. İşlami yayınlar, artık sadece Ramazan aylarında değil, üç aylar ve kandil gecelerinde de yapılacak, “kutsal zaman” vurgusu mümkün merteye artırılacaktı.

2012 yılında TRT Diyanet’in kuruluşuna kadar uzanan bu süreç, kekliği taklit edeyim derken kendi yürüyüşünü şaşıran kargalar misali takva yarişına katılan ana akım medya kuruluşları tarafından da bulduğu her firsatta hatim indiren bir yayın politikasının benimsendiği süreçtir. Yanı sıra -haber servisinden tartışma programlarına kadar- iktidar lehçesiyle uyumlu olmak adına kullanılan bir dindar-muhafazakâr retoriğin de h kimiyet kazanması, bu süreçte maksatlı olarak kendini sakınan tüm medya kuruluşlarının bile isteye (daha da) “aparataşmasını” beraberinde getirir. Eni sonu Gezi Direnişi patlak verdiğinde penguen belgeseli yayınlayarak günü kurtaran medya kuruluşları zaten çoktan AKP iktidarı tarafından (vergi cezalarıyla, reklam gelir dağıtımlarıyla vs.) terbiye edilmiştir. 17-25 Aralık operasyonlarının ardından zımni bir ufalanma söz konusu olmuşsa da, özellikle 15 Temmuz’un ardından -işten çıkarılan ve tutuklanan muhalif gazeteciler, kapatılan muhalif yayın

organları, büyük medya tekellerinin el değiştirmesi, itinalı takiplerle, yasaklarla ve hatta trollerle çerçevelenen sosyal medya derken- Diyanet TV'nin kuruluşuna kadar devam eden süreçte, Erdoğan iktidarının ana akım medya yayını en ince ayrıntılarına kadar belirleyen hâkimiyeti tartışmasız hale gelmiştir.

Sonuçta özgül dinamikleri olan İslami kültür endüstrisinin kademe kademe ana akımla kaynaşmasının ortaya çıkardığı sentez, kültür ürünlerinin tüketimine dayalı “yatay propagandanın” ideolojik söyleve dayalı “dikey propaganda” ile ahengi ni ortaya çıkaracak, ana akımda söz konusu olan dönüşümün yanı sıra İslami kültür endüstrisi ürünlerinin de orijinini hızlıca soyut ütöpik “Asr-ı saâdet” güzellemlerinden -AKP söylemine mahsus- somut yeni Osmanlıcı toplumsal tasarıma içkin kılacaktır. İslami kültür endüstrisinin kendi tüketicilerini takdis ettiği “bayağı kutsallığı”, monolitik devlet propagandasıyla bütünleşir bu kertede. Hem “resmi” hem de “dini” anlamıyla tabuyu ve yasağı işe koşmaya çalışan bir “sahte kutsal” türetmeyi başarır. Bir zamanlar modern dünyaya tutunabilmek adına her şeyin İslami versiyonlarını üretmeye çalışan o naif “helalizasyon” sendromu, şimdilerde yersiz bir gururla bağlaşıp kof bir nostaljinin pazarlanmasına varmıştır; dönüp dolaşıp İslamcı iktidarı imleyen Osmanlı şovenliği, artık popüler kültür ürünleri için de meşru görünen yegâne nostaljik arka planı oluşturmaya başlar.

Yeni-Osmanlıcı Kitle Kültürü: “Milli Potlaç”

Çağımızın bize düşen yıllarında kitlelerin seyre mecbur bırakıldığı en şaşalı ay sarayı rüyası, malum “yeni Osmanlı” kurgusu, sağcılığın tüm uğraklarının çökeltisinden derlenmiş narkotik bir karışımın kesifleşmesi gibidir. Her ne kadar her biriyle çelişkileri olsa da, hem Kemalizmin, hem milliyetçiliğin, hem de İslamcılığın kullandığı arketip ve motifleri istediği

anda kendi muhafazakarlığına örebilen bir kolajdır o. Barındırdığı tahakküm potansiyelinin göz ardı edildiği yıllar boyunca “aynı kalarak değişen” bu kurgu asla “kendiliğinden” ortaya çıkmış olmadığı gibi, -bugün ulaştığı formunda- teşvik ettiği dehşetin katiyen kendisi kadar kurmaca olmayışında; yani ortaya çıkardığı patolojik tutum ve davranış kalıplarında bulur sosyolojik karşılığını. Fantazmagoriden fantazyaya; söylevden söyleme; motiften motivasyona sündürölen “yeni Osmanlı” sanrısının mutlak işlevsel niteliği: tahakkümün icrasına hükmedilenleri de ortak eden bir yönetim mantalitesinin popüler karşılıklarını tahkim etmesidir.

Tecrübeler âleminde evvela bir fetiş, hatta -Benjamin’in (2007: 100) kùltür ürünleri için kullandığı anlamıyla- bir “fantazmagori” olarak zuhur eder Osmanlı kurgusu. “Cumhuriyetin Ankara’sına” karşı, “İşlami eve dönüş arzusunun” beşiği olarak takdis edilen, “müze şehir” olacağı söylenen İstanbul’da başlatılan, Tokdoğan’ın (2018: 167-220) ayrıntısıyla tahlil ettiği mekânsal kurmacalarda net olarak gözlemlenebilir bu. Mekân üretiminde gerçekteştirilen dönüşümle kompleksli bir “ruh hali” cisimleştirilir. “Hem yuva hem de cadde” olan pasajlar misali; müzelerden sokaklara, kùltür-sanat fuarlarından fetihçi temaşaların süslemelerine kadar, durağan nesnelerin düşsel kompozisyonu sahte bir tecrübeye davet eder insanları. Daha sonra yoğunlaşan endüstriyel fantazyalar ise bir kademe daha artırır dozajı. Muhafazakâr çevreler ve dahi iktidar tarafından çok fazla eleştirilmesine rağmen ekranlarda ciddi bir başarı gösteren *Muhteşem Yüzyıl* dizisinin peşi sıra, sinemada hasılat rekorları kıran *Fetih 1453* filmi, seyirlik emtia üretiminde ciddi bir Osmanlı furyasını tetikleyecek, kısa sürede itinalı iktidar teftişinin şemsiyesine alınan fantastik bir çerçeve ortaya çıkaracaktır. Sözde bağımsız ticari girişimlerde yapılan yarıdaklığı kenara bırakalım, Kùltür ve Turizm Bakanlığı fonla-

rıyla üretilen *Ertuğrul* 1890 ya da TRT bütçesinden nemalanan *Payitaht Abdülhamit* gibi tarih yazımı tashihine soyunan II. Abdülhamit övgülerinde, *Diriliş Ertuğrul* gibi iktidarın gündemine göre senaryosunu şekillendiren³² sözde tarihi anlatılarda devlet olanaklarının seferberliğiyle başlatılır yatay propaganda.³³ Üstelik izlediği televizyon dizisinde, misal Sultan Süleyman Fransız elçisini azarlarken yahut Abdülhamit Siyonistlere ayar verirken içi soğuyan kitle, aynı kurgusal tecrübeyi bir kere de Erdoğan'ın bilmem kime "haddini bildirdiği" haber servisini izlerken yaşayacaktır.

Söylevlerde, önceleri -sözüm ona "vesayet rejimine" karşı- sivil toplumcu, çoğulcu, ılımlı muhafazakâr bir kisvede neo-liberal düzenlemeleri hayata geçirirken başvuru olan aynı Osmanlıcı referanslar, -AKP iktidarından saray rejiminin kesinleşmesine varan yolda- devletçi, yayılmacı ve nefret söylemine ilişik özünü açığa çıkarır. İlimli muhafazakârlığın o "gömlek değiştiren" sözde "hoşgörülü" neo liberal yönetim mantalitesinden, artık içinde çoğulluğun terbiye edildiği yekpare ve özgül bir yönetim mantalitesine; Yang Erdem'in (2017: 710-728) Foucaultyen tanımıyla "*Ottomentalitye*" geçişin habercisidir bu. "Tebaa" kıldığı halkı önce bölümleyen, öznele-

32 İsmi vermek istemeyen bir set çalışanı diyor ki: "*Diriliş Ertuğrul* devlet destekli bir proje. En çok şuna şahit oldum ben, akşam Cumhurbaşkanı ulusa sesleniş yapıyor, ertesi gün senaryoya revizyon geliyor ve yapılan konuşmadan sahneler cümleler ekleniyor. Ertuğrul karakterine söyleniliyordu bu cümleler, gündeme göre durmadan senaryolar değişiyordu. Daha önemlisi, *Diriliş Ertuğrul*'un kasetlerinin yayından bir gün evvel prodüksiyon aracıyla Ankara'ya gönderildiğini duyduk. Orada izlendikten sonra yayına giriyormuş" (Sol, 9 Ocak 2019).

33 Hatta tarihi yapımlarda resmedilen Osmanlı imgelemi, sınır ötesi harekâtlar başlatıldığında alelacele yapılan savaş filmlerinde bile eksik edilmez. Henüz Afrin Harekâtı sürerken beyaz perdeye düşen *Bordo Bereliler: Afrin* filmine ilişkin bir yorum: "... filmde sıkça kılıç adını da duyuyorsunuz, yeri geliyor 'Osmanlı tokadı' da görüyorsunuz. Yapım 'şehit olmayı' sürekli övüyor. 'Şehitler ölmeye bir nefes kadar yakın' şiarını yaklaşıklık iki saat süren film boyunca iliklerinize kadar hissediyorsunuz" (Türkkan, 2018).

ri ayrıştırıran, kimini makbul kimini maznun kabul eden, kimini has kimini yoz, kimini mümin kimini mürtet ilan eden bir dışlayıcılıkla oluşturulan “kapsayıcılığın” siyasi “söylemi”, kitle kültüründeki “muhteşem Osmanlı” sanrısıyla kol kola yükselerek yüreklere yeni bir bilgi³⁴ düşürür. Sünni-Müslüman-Türk yöneticinin inayetine sığınmayı salık veren yeni bir yönetim zihniyetidir söz konusu olan.

İşte bu son eşikte, kitle kültürüne ve siyasi söyleme nakşedilen motiflerden fiiliyata zerk edecek olan “motivasyon” çıkar ortaya, gündelik tecrübede yakarışları olduğu kadar kabarışları da tetikleleyen muharrikleri, geleneği esir eden görenekleri, “tabi olmanın popüler mantığının” tutum ve davranış kalıplarını ortaya koyar. İktidar alaşımlı bir “bizlik” tanımı rutin davranışların dahi referansını oluşturarak burjuvanın z mrevi hıncıyla bütünleşir. Tahakküm, h kmedilenlerce de iştirak edilmesi gereken bir sorumluluk, tabi olmak, davranışlarda biteviye ispat edilmesi gereken bir “gösteri” haline gelir.

En çok, ana sınıfı öğrencilerine dahi temaşa ettirilen 15 Temmuz’un ardından berraklık kazanmıştır bu “olgu”. Makbul vatan-daşın sembolik geri bildirimi talep edilmeye başlar bizzat iktidar tarafından. Muhafazakâr kesimi bile saran korku ve dehşet ikliminin ortasında, “terörist/darbeci” gibi yaftalarla “istisnai” ola-

34 “Bu bilgi, makbul vatandaşların kendilerini diğer etnik ve dini gruplarla ilişkili olarak, azınlıkları Sünni İşlam devletine tabi kılan hiyerarşik bir toplumsal düzen içerisinde düşünmelerini sağlayacak bir norm ortaya koyar. Bu ‘muhteşemlik’ tahayyülü ulus markalaşmasının temel bileşenlerinden biridir ve vatandaşların İşlami-Osmanlı mirasıyla gurur duymalarını, onunla özdeşleşmelerini teşvik eder. Türkiye’nin ulus markalaşması, hoşgörülü ve çok kültürlü bir Türkiye imajını kültür ve sanat yoluyla inşa etmek için -ister girişimci ister tarih i yahut da film yapımcısı olsun- vatandaşların aktif rol üstlenmelerini talep eden şu haliyle yeni bir kendilik teknolojisi olarak g r lebilir. Yeni-Osmanlıcılık, yeni-Osmanlıcı bilginin yeniden üretiminde aktif rol oynayan ve ‘Osmanlı’nın karanlık mirasına’ eleştirel yaklaşmayan bir vatandaşlık üretmesinden ötürü, yeni bir yönetim zihniyeti olarak g r lebilir. Ottomentality nüfusu taksim eden ve bazı kategorileri özerk ve rasyonel olma statüsünden dışlayan bölme taktiklerine sürekli olarak maruz bırakılan bir tür tebaa üretmiştir” (Yang Erdem, 2017: 724).

rak işaretlenip de bir iç yamyamlığa kurban gitmemenin koşulu, demokrasi nöbetlerinin taşıdığı kodlara bağlılık haline gelir.

İlkel denilen toplumlarda kolektif varlığa aidiyetin bir adanmışlık performansı ile sergilendiği potlaç ritüellerinin en dandik burjuva versiyonu gibi, bu sefer iktidar zümresine adanmışlık temaşa edilecektir.³⁵ Demokrasi nöbetlerinin ardından başlayan sahte seferberlikte sembolik bir “varını yoğunu ortaya koyma” cakası satılır. “Ekonomik darbe” söylemine istinaden telefonlarını kıranlar ya da -sahte de olsa- Amerikan dolarını yakanlar -hatta sümkürenler- gibi. Ancak bunların biraz ötesinde Nazi kitap yakma şenliklerinin o tehlikeli dumanı da tüter. İhbarcılıkta, linç kampanyalarında, silahlı pozlarla yapılan sosyal medya propagandalarında eşlik edilir iktidarın tehdit diline.

Sembolik geri bildirimin en yüksek mertebesi proletere ödev kılınan şehitliktir. Adanmışlığın son noktası, din ile milliyetçiliğin bütünleştiği yerde takdis olur. Tartışma götürmez kutsallığı sınıfsallığından söz etmeyi hıyanet saysa da, Türkiye’nin esas şehitlik abideleri taziye için bayrak asılan o derme çatma köy evleridir. Tabu, işin bu yönünü gizlediği gibi başka bir yönünü daha gizler: İslam’ın kozmogonik hikmetiyle eline öte dünyada varacağı cennetin adresi tutuşturulan “kınalı kuzu”, sadece can vermesi değil, aynı zamanda can alması da istenen kişidir. Şahadet motivasyonu cengâverliği de içerir.

35 Burada burjuva topluma münhasır kalıpların ilkel muadillerini arayan egzotik bir analogi değil, kültürün dizgesel tekabülünde ortaya çıkan adanmışlık gösterileri arasında kurulan metaforik bir benzetme söz konusudur. Elbette ki ilkel diye adlandırılan toplumdaki sembolik bağlam, sınıflı topluma aksettirilemeyecek ölçüde farklıdır. Ancak pek çok farklı kültürde bulunan pek çok farklı biçimiyle potlaç ritüellerinin ortaklaştığı yer de karşılıklılık ilkesinin kolektif yükümlülükle bağdaştırıldığı sembolik geri bildirimdir. Mauss’un (2005: 231) ünlü çalışmasında not düştüğü üzere: “Kölelerin öldürülmesinin, değerli yağların yakılmasının, bakır eşyaların denize atılmasının ve zenginlerin evlerinin ateşe verilmesinin tek amacı sadece, gücü, zenginliği ve bunlara karşı olan ilgisizliği göstermek değildir; aynı zamanda yaşayan örnekleriyle birbirine karışan ruhlarla ve tanrılara, isimlerini taşıyan varlıkları ve yetkinliğe ulaşmış bağlaşıklarını kurban etmektir”

Nitekim devletli elitlerce daima bir intikam arzusunu da tahrik ederek vurgulanır Şehitlik. Sık kullanılan “Őehitlerimizin kanını yerde bırakmayacağız” Őiarı bir devlet politikasını, iktidarın dilinde resmileŐen hıncı işaret eder. Yanı sıra bir kahramanlığın, epik bir anlatının çerçevesinde milletin yüceliğiyle bütünleŐtirilen muzafferiyeti de barındırır. Şahadet ile gaza tek ve aynı k lt t r. Defansif olduğu kadar ofansiftir de. “Kutsalın” Ő kranının yanı sıra “alpliğin” Őanını da işe koşar. Serden geçmeyi olduğu kadar caniliği de talep eder. Mamafih bunun muhakkak bir karşılığı vardır ki bugün halen *Youtube*’da pek çok harek t n ardından askerler tarafından kaydedilen videolarda  l  bedenlerin yanı sıra, teslim alınanların -bazen hıncıla dayak atıldığı, bazen de “siz bize kurşun sıktınız ama...” ulviyetiyle merhamet gösterildiği- acınası görüntüleri teşhir edilir.

Haliyle, Somay’ın (2004: 90) yıllar evvel münazara ettiği Şu soru, bugünkü “fetihçi” dış politik akametinin berraklaŐtırdıęı bağlamda bir kere daha tartıŐılabilir:

“...savaş durumundaki er (ki sizin benim gibi biridir o da), karşı dağdaki düşmanı  ld recek tir öldürmesine, ya da en azından o yöne doğru ateş edecek tir; ama hangi ‘devlet politikası’ öldürdüğü ada-
mın cesedinin üzerine ayağını basıp aslan avcısı gibi poz vermesini gerekli kılabilir ki?”

Bizim bahsimizce tam da devletin kültür politikasında; değiştikçe aynı kalan resmi dizgenin her daim işe koŐtuęu alpliğin morfolojisinde bulunur bu durum. İçinde bulunduğu kolektif varlıktan geri bildirim bulacağı, adanmıŐlıęını ispatlayan sembolik ganimettir bu. ÇarpıŐmada öldürdüğü düşmanlarının kafa derisini yüzüp kabilesine getirmek zorunda olan kızt deriliyi (Clastress, 1992: 224) anımsatır gibidir, ancak bu sefer mana değil, “karŐılıklılıęın” ideolojiye ve yanlış bilince tutsak edilmiş prestijidir söz konusu olan. Bu anlamda psikolojik ol-

maktan çok sosyolojik bir garabettir: Kimi canilerin içerisinde yetiştirildikleri ideolojilerle aralarında bulunan ahenk, canilik-tenden aldıkları “keyiften” çok daha önemlidir. Nitekim “can verme ve can alma” birlikteliğinin ulaşabileceği en kristalize uğrakta, canlı bombanın zihnindeki altruistik bağlam oluşacaktır.

Kefenli cumhurbaşkanı karşılamalarında, “Reis bizi Afrin’e götür” sloganında, kitlenin uğruna öleceğini gösterdiği kadar öldürmekten de çekinmeyeceğini gösterdiği o temaşalarda da hissedilir bu. 15 Temmuz’un ardından gayri nizami harp aygıtlarını da içerecek şekilde esansı “sivilleştirilen” şahadet şerbeti, verdikleri şoven pozlarla iktidara tabiiyet bildiren müdahil fedailer de sarhoş eder. Dahası doğrudan iktidar tarafından sipariş edilen sivil militanlık, pek çok mafyacı simsarın da ilgisini çeker. Cümle tecavüzcünün, katilin, Osmanlı tuğralarıyla, Erdoğan fotoğraflarıyla poz vermiş olması rastlantı değildir; hülasa kaportasına Türk bayrağını asıp denetimden sıyrılan o arabayı süren hırsızın (Bora, 2015) da çıkar yolu gibidir bu. Sünni Müslümanlığın kuşatıcılığında bir kere daha palazlanan Türklük performansları “milletin maneviyatı, hassasiyeti, duyarlılıkları” diyerekten linç rejimiyle devinen domestik nefret dilini olduğu gibi, Suriye’den Libya’ya, Ege adalarından Doğu Akdeniz’e uzanan dış politik maceraların savaş çığırtkanlığını da ihtiva eder.

Cihatçı utkularla milliyetçi şovenliği bütünleştiren dış politik tahayyülün büyüklük iddiası, yeni Osmanlıcılığın “stratejik derinliğinde” adeta Pan-İslamist ve Pan-Türkist utkuların iç içe geçtiği bir “manevi coğrafya” tanımı yapar: “Türkiye Türkiye’den Büyüktür” (T.C. Cumhurbaşkanlığı, 10 Kasım 2016). Kelimeler ağızdan dökülmeye görsün, alesta bekleyen “meslek olarak faşistler” fırsatı kaçırmaz; ikiletmeden kurulan Türkiye Türkiye’den Büyüktür Platformu hazırladığı kısa filmle -yine Kon-ya’dan- “piyasaya” girer: “Hesabı Erdoğan ödedi” (*Memleket*, 27 Mart 2017). İster bunun gibi profesyonel ve pragmatik bir şekil-

de yapılmış olsun, ister amatör ve romantik bir şekilde, pek çok örnekte görülen şey şudur: Söylemin söylevi aşan tinsel fazlası, dayandığı motifleri aşan türden bir motivasyonu da türetilir.

Küresel  l m tacirlerinden satın alınan parçaların montajıyla türetilen silahlara “Göktürk, Akıncı” gibi adlar verip “yerli ve milli” etiketi yapıştırılırken, Yeni Osmanlı kurgusu daha da fantastik bir hal alır. “Medeniyet kurucu” bir bölgesel güç olma iddiasını eski Osmanlı coğrafyasına nüfuz ettirme çabasının minimal  ıktıları dahi, kanatlanan karıncanın kendini serçe sandığı gibi Sünni Türk’ n megalotymotik onurunu coşturur. Devletin gizlediği gücüne ve dahi gizli silah teknolojilerine dair eskiden de türetilen “şehir efsaneleri” bile, artık iktidarın c zi olgusal göndermeleriyle daha tesirli olabildikleri bir düzeye erişirler. Türkiye’nin komşularında bulunmayan teknolojilere sahip olduğu, kamuoyuna açıklanmayan yerli üretim silahları olduğu, uçak gemisi yaptığı ve hatta nükleer başlıklı füzeler geliştirdiği gibi asparagaslar, *Youtube* yayıncılarının amatör videolarında mehter marşları eşliğinde servis edilir.

Tüm bunlar yetmez gibi, Arap baharıyla değişen Orta Doğu konjonktürünün ve Yunanistan’la yaşanan Doğu Akdeniz geriliminin tırmandırdığı savaş ikliminde aynı şovenliği sergileyen komşu ülkelerin milliyetçileri de hır ınlaşacak, tıpkı referandum öncesinde Hollanda ile yaşanan sahte gerilimde olduğu gibi, faşist faşisti berkitecektir.  t dalaşından tarafların sağcıları nemalanır en çok. Türk yapımı dizileri yasaklayan Arap televizyonlarındaki tartışmalar günaşırı Türkçe altyazıyla eklenir *Youtube* kanallarına. Libya’da Hafter g  lerinin ilerleyişini durduran “Türk topu” milli bir gurur kaynağı haline gelir (*Yeni şafak*, 18 Aralık 2019). Televizyonda tek tek TSK’nın silahlarını inceleyen Yunan spikerin endişesi konu edilir haberlerde (*Sabah*, 10 Eylül 2020). Ha-

sımların feveranı daha bir coşturur kurguyu. Kendisiyle dalga geçermişçesine “ver mehteri” diyerekten haber sunan halk tahrikçisi misali, cehaletin sahte özgüveniyle yapılan kültürel üstünlük taslamaların referanslarını oluşturur.

Kitle kültürünün katmanlarında cereyan eden tüm bu çılgınlıkların iktidar söylemi ile arasında bulunan rezonans, şiddet tekelinin gönül rahatlığıyla “makbul vatandaşlarla” paylaşıldığı malum gestapo motivasyonun kültür politikalarıyla tetiklendiğini ortaya koyar. Tahta atın üzerinde oklavadan kılıç ve tepsiden kalkan kuşanıp Osmanlı dizilerini izleyen avarelerin evvela komik bulunan fotoğraflarının vahameti, tekrar cami “oldurulan” Ayasofya’nın açılışındaki “kılıklı hutbeyle” aralarında bulunan ahenk fark edildiğinde anlaşılır. Motifler yapılaşma eşiklerine henüz varmasa da harcıâlem faşizmin oyuncakçı dükkânında satılmaya başlayalı çok olmuştur. Şu an için ekmeğin büyüklüğü hamurun çokluğundandır, fakat Ayasofya “cami oldurulur oldurulmaz” başlayan hilafet tartışmaları ve yapılan şeriat yürüyüşleri de gösterir ki avarelikten fedailiğe; mollalıktan mücahitliğe anlık geçiş çok muhtemeldir.

Sarah Connor ve Terminatör

Nihayet bu narkotik çökeltidir gündüz düşünüyü saptıran. “Umay’dan Hüma’ya kadar” ana ocağının türkülerini söyleye söyleye sivrilen zorlayıcı iktidarın serpildiği tüm katmanlarda daha bir garipleşen sahte folklor, değiştikçe aynı kalarak birbirine eklenen tüm “icatların” kolajlandığı bir dizge olarak “resmileşir” sonunda. Yanı sıra mit olmasa da miti referans gösteren, mit olmasa da mitolojik olan, mit olmasa da mite öykünen fantazy gibi âlemlerin pusundan anlamlandırma süreçlerine tesir eden imgelem, iktidar propagandasıyla harmoni içinde gündelik pratiklere “motivasyon” sağlamaya devam eder. Kurgu, tecrübeyi çevreleyerek ispatlar kendini.

Türkiye'nin tarihi boyunca ulusalcı icatların, Turancı ve milliyet çi fantazyaların ve dahi İslami kültür endüstrisinin tüm çıktılarının üst üste yığıldığı bu mitolojik bakiye, bugün saray rejiminin şaşasında görülen yeni Osmanlı sanrısının iyeliğindedir. İşte “Gazi” Mustafa Kemal'in Libya'da ne işi olduğunun sırrı da Ayasofya'da açılan Taliban bayrağında saklıdır bu yüzden: İster Atat rk -ulusalcı olsun ister T rk - lk c , milliyet iliğın her biçiminin cihat ılığa endekslendiğı resmi dizgede, Atatürk'ten Gazi'ye, Kuvayı Milliye destanından 15 Temmuz destanına, Turan'dan “gönül coğrafiyasına” s nd r len mitolojik bakiye, “Asr-ı saâdet” nostalgisini de şeriata endekslenmiş bir motivasyona dönüştürmüştür çoktan...

Bugün artık Beyaz Toros'tan inip Siyah Transporter'a binen devlet terörü kadar aleni bir sırdır şeriat. İçinde yaşadığı anı sürekli bir “ahir zaman” olarak algılayan dinci fedainin zırhını bizzat burjuva iktidar kuşandırmıştır. Tartışılmasını dahi halen bir komplo teorisinin eseri sananlara “akıl dışı” gibi görünen bu şey, hilafet sistemini devreye sokmak isteyen zümrevî bir üst aklın hizmetindedir. Günaşırı pahalanan ve daraltılan seküler yaşam olanağını satın almaya parası olanlar iktidarın “kendiliğinden”  r yeyeceğı ilkbaharı bekleyedursun, bulduğı her fırsatta sokakları tekbir sesleriyle inleten müdahil yobazın insafına terk edilen asıl kişi, toplu taşımadan bakkal alışverişine kadar biteviye y zleştiğı potansiyel galeyanla korkutulan proleterdir evvela. Bu yüzden bin bir temaşayla iktidara ahdeden bu kötülük asla bir üst orta sınıf perspektifinden anlaşılamaz. İnatla yadsınır hatta. Laiklik savunması sınıfsal içeriğine kavuşturulmadık a da bu kötülük devam edecektir. Hollywood k lt lerinden  nl  *The Terminator* filminde Sarah Connor'un kapıldığı o “düzen metafiziğine” benzer bu orta sınıf yadsıma:

Direnişin önderini ana rahminde boğazlaması için gönderilen robot, kural tanımaksızın, önüne çıkan herkesi katlederek yol alır. Sarah, hiddetinin hudutlarını kestiremediği robotun defalarca vurulduğu halde ayağa kalktığını, patlamalardan sağ çıktığını, ona insansı görünümünü veren deri dokusunun altındaki metalik iskeletini ve tam anlamıyla insafsız bir motivasyonla kendisinin peşine düştüğünü gördüğü halde, olana bitene anlam vermek istemez. Tanık olduğu onca akıl almaz şeye rağmen gördüklerine bir türlü inanmadığından “polise sığınarak” kurtulabileceğini sanır. Kaçıp saklanabileceği yanılgısına düştüğü o anlardan birinde, anlattığı şeylere inanmayı reddettiği “direnişçi” Kyle Reese ile arasında geçen şu diyalog asıl sorunu ortaya koyar:

- Dinle ve anla! Makine dışarıda. Onunla pazarlık yapılamaz, o ikna edilemez. O acımaz, korkmaz, pişman olmaz ve seni yok edene kadar asla durmayacaktır!³⁶

³⁶ James Cameroon’un 1984 yapımı *The Terminator* filminden.

IV



**“KÜLTÜRÜN DİRENCİNDEN
DİRENİŞ KÜLTÜRÜNE”**

HAYKAR

ÜRETEN BİZ YÖNETEN
İLE BİZ OLACAGIZ

İNDİRİM



DİRENİŞİN ANTROPOLOJİSİ

Davut'un Sapanı

Calut'un karşısına çıkacağı vakit -cesareti pek takdire şayan olsa bile- çelimsizliği hayli tedirginlik vermiştir Davut'un. Çaresiz bir çağrıya bel bağlayanların o "karamsar umudunun" timsali gibi, devin karşısına dikilen tıfıl bir oğlanın talihine eşitlenmiştir kurtuluş çünkü. Bundandır, çağının en gelişmiş, en etkili, en sağlam silahlarını kuşanan Talut, kendi silahlarını vermek istemiştir Davut'a. "Eli güçlensin de şansını artırsın, kara yazmasın talih" diye. Lakin Davut istememiştir o silahları, kuşandırsalar da soyunup dökünmüştür; demiştir ki "başkasının silahıyla savaşılmaz". Elinde bir tek her zaman kullandığı sapanıyla inmiştir vadiye.

Davut'un "öz varlığına" olan bu inancı Machiavelli'nin (2014: 75) de gözünden kaçmadığından olsa gerek, o da *Prens* adlı siyaset bilimi elifbasına bu hisseyi şerh düşer: "başkasının silahı sana ya bol gelir ya dar ya da ağırlık verir" diye yazar. Mamafih "yapıldığı gün iyi karşılanan işleri yapmaya alışanlar işin derinindeki zehri fark edemezler" diye tamamlar bahsi; "tıpkı verem ateşine tutulanlar gibi"... İşte buna benzer sapanından gayrısını istemeyen Davut'a o silahları kuşandırmaya

uğraşanların yanılığı, h lase bugün Türkiye’de muhalif siyasi odakların büyük bir çoğunluğunun paylaştığı bir yanılığının da tıpkısıdır: Hasminin elindeki siyasi edevata kendi elinde olandan daha fazla değer vermek yanılığısıdır söz konusu olan. Oysa “başkasının silahıyla savaşılmaz”, evet, çünkü bir silah senin için en fazla onu kullanabildiğin kadar iyidir. Bu nedenle bu kısımdaki uğraşımız, Türkiye’de “kültürün direncinden direnişin kültürüne” uzanan izleklere dikkat çekmek, elindekinin kadrini kıymetini bilmeyen tüm muhalefet etme biçimlerinden farklı olarak “sol kültür” politikasının yönelmesi gereken şeyi; “direniş kültürünün” oluşum eşiklerini ve zaten sahip olduğu edevatı gözler önüne sermektir.

Distopyanın Tini

Kültürün hizipçi kıstaslarla ifade edilmeye başlandığı bir dönemin hasis mantığı, onun illa ki kendi muhtevasından devşirilen dominant se kilere mukabil bir dizgede donuklaşmasında, söyleme amade kılınmış bir kendiliğe indirgenerek bayağılaşmasında ısrar eder. Böylelikle sınıf iktidarının kendi toplumsal tasarımına dair imgelemi egemen kılma gayretinin rutin çıktısı olan “hâkim kültür”, muhtelif teyakkuzları bastırabildiği  l de kolektif varlığa ilişkin anlamlandırmaların iyelik ekini egemen zümreye armağan ederken, kültürün olağan seyrini alt üst ettiği kadar onun yerini almaya talip de olan kabulleri türetir. Fakat gözden kaçırılmaması gerekir ki belirli bir dönem baskın kılınan “hâkim kültürün” tarihsel önermeleri olan bu kabuller yapılaşma eşiklerine yaklaştıkları  l de “kültürün direnciyle” karşılandığından, kapsayıcı olduklarından çok dışlayıcı olan, kimi desenlerle ve deneyimlerle ihtilafa düşen “münakaşalı tavinler” haline gelirler. İşte sınıf iktidarı en kudretli uğraklarında bile yekûn kültüre muktedir olamadığından, tam da bu yapısal-tarihsel tecessüm muhalif kültür

politikaları açısından bir karar anını, bir yol ayrımını ifade eder: (1) Ya egemenliğin kültürel anlamlandırmalara yönelen taarruzuna karşı durularak “kültürün direncinden” “direnişin kültürüne” zahmetli bir yol açılacaktır ya da (2) hâkim kültürün salık verdiği ideolojik kabullerle çelişmeksizin onlara “yamanarak” hâkim zümreye galebe çalmaya yönelik kolaycı bir politik güzergâh takip edilecektir. Bunlardan birincisi antagonizmanın kültürel tekabüllerine odaklanan “sol kültür” politikasını ifade ederken, ikincisi sınıfsal bir totolojiyi, hâkim zümrenin cürmü olan agonistik cefaların devası olarak kendi hizbini sunan burjuva uyumculuğunu ifade eder.

Çağımızın bize düşen hissesinde, AKP’li yıllarda, iktidar tarafından sürdürülen tüm kültür politikaları -dönemsel değişkenlikler göstermekle birlikte- Sünni İslam’ı merkeze alan bir muhafazakârlığın toplumun “otantik” dokusunu ifade ettiğine yönelik kabulün nirengisinde gerçekleştirildi. Yıllar boyunca ince elenip sık dokunan meşgalelerin ardından nihayet baskın çıkmaya başlayan “hâkim kültürün” nirengi noktasına mihlanan bu kabul, Türkiye’deki insanların “olağan muhafazakârlar” olduğu postulatını tüm kolaycı siyasi hesapların da temel referansı haline getirerek, bilhassa burjuva muhalefetin iştahını kabarttı. Sonuçta “yerli ve milli” barkodunun değişim değeri, burjuva politik unsurların her birinin şekilci ezberlerine ulaınarak karşıt kültürel iradelerle hesaplaşmayı es geçen totalci bir popüler mantığı başat kıldı.

Müşterek Türk sağıının AKP’ye muhalif geçinen unsurları için de zaten makbul olan bu postulat elbette ki yeni ortaya çıkmış bir şey değildi, Türk sağı uzun yıllar boyu mütemadiyen bunu dayatmayı ve hasımlarına da kabul ettirmeyi denemekteydi. Nihayet geçtiğimiz yirmi yıl içerisinde AKP’nin birbiri ardında gelen parlamenter galibiyetlerini -kendi başarısızlığına değil de- bu kabule bağlayan burjuva muhalefetin kendini

“solda” ifade eden unsurları da -esasta örtülü jakobenlikleri nedeniyle- bu “olağan muhafazakârlık” fikrine kolayca aldandılar.

Evvela “ılımlı” olduğu söylenegelen çoğulcu bir retorikle sunulan bu aksiyom, başlangıçta Kürt hareketinin parlamenter uzanımları tarafından sorgulanmaksızın benimsenip bağra basılmıştı. BDP ile AKP arasında “ z m süreci” adıyla anılan müzakereler boyunca merkeze çekilen Sünni-İşlami retorik aceleci bir şekilde ulusalcılıkla kaim görülen laik itirazların karşısına konulmuştu. O sıralar “ ok k lt rc ” bir sıvayla güncellenen söylem, Kürt hareketinin bünyesinde barındırdığı yarı-feodal unsurları da olumlayan içeriğiyle tam anlamıyla bir “Osmanlıcı mutabakata” karşılık gelirken, dışlayıcı bir “beyaz Türk” yaftasının kolaycılığına sığınan İşlami ve liberal aparatların entelektüel marifetleriyle de s slenmekteydi. H lusa aynı süreçte duyurulan  calan’ın Newroz mesajı (*Sabah*, 21 Mart 2013) “demokratik modernite” ile “Yeni Türkiye” arzusundan “Orta Doğu” vurgusuna, Çanakkale’den Kurtuluş Savaşına, “Misak-ı Milli’ye” göndermelerden “İşlam bayrağı altındaki ortak yaşama” ve “İsa, Musa, Muhammet” derken Ali’yi unutmasına kadar birçok yönüyle bu mutabakatın Osmanlıcı hatlarını sağlamlaştırıyor, muhtemel “barış” ile ilgili tüm soru ya da katılımları bu kapalı/bitmiş/tamamlanmış tartışmaya endeksliyordu. Kısa sürede “bin yıllık İşlam hukuku” g zellemelerine (*Radikal*, 26 Mart 2013) oturtulan tartışma eksenini hususi olarak seküler kamuoyunu süreçten dışlamaya yönelikti ve bu sayede radikal demokratik perdenin arkasında kendi küpünü dolduran İşlamicilerin farklı siyasi emellerini gerçekleştirmelerine hizmet etti. AKP iktidarı, -bu metnin önceki kısımlarında örneklendiği üzere- çalışma yaşamından kabahatler kanununa, devlet seremonilerinden eğitim sistemine kadar ilk ve en etkili İşlami restorasyonlarını liberallerin ve Avrupa kamuoyunun tam desteğini aldığı bu yıllarda gerçekleştirdi.

Gelgelelim eğreti ata binen elbette ki tez inecekti. İslami retoriğin müzakerelerde böyle merkeze çekilmesi bir süre sonra AKP'nin sürecin tek öznesi olarak kendisini öne çıkarmasını da beraberinde getirecek, iktidarın dayatmalarını artıracaktı. Nitekim başlangıçta kuşkuyla yaklaştığı Gezi Direnişinin tahliline binaen o sıralar “Türkiyelileşme” adı verilen bir politika-ya nazır olmaya başlayan HDP'nin başkanlık sistemine karşı çıkması, 7 Haziran seçimlerinin ardından müzakere masasının bizzat iktidar eliyle devrilmesini de beraberinde getirdi. Artık aynı Sünni İslami referanslara dayanan Osmanlıcı retorik, milliyetçilikle harmanlanarak Erdoğan'ın “terör” yaftasıyla hedef tahtasına koyduğu Kürt hareketine karşı taarruza geçecekti.

CHP ise bu sağcı postulat ile sınavından milliyetçilikle fazlasıyla iç içe geçerek kaldı. Sosyal demokrat ve “Atatürkçü” bir iddiaya sahip olan partinin kurmayları evvela ulusalcı pozlar kesseler de 22 Temmuz 2007 seçimlerinin ardından AKP'nin yükselişini Türkiye toplumunun dindarlığına ve muhafazakârlığına bağlayarak çark etmeye başladılar. O vakitler Deniz Baykal'ın “gerçek İslam” (*Birgün*, 21 Haziran 2008) tartışmalarıyla başlayan CHP parodileri, çarşafli üyelere rozet takmasıyla (*Milliyet*, 17 Kasım 2008) ve Kutlu Doğum Haftası konuşmalarıyla (*Sol*, 16 Nisan 2010) devam etti. Akabinde CHP'nin başına geçen Kemal Kılıçdaroğlu da aynı alışkanlıkları devam ettirerek din motifli söylevlerini gün geçtikçe artırdı. İslam Konferansı Örgütü Genel Sekreteri Ekmeleddin İhsanoğlu'nu cumhurbaşkanı adayı olarak gösteren, “helal, haram, kul hakkı” gibi safsataları demeçlerinden eksik etmeyen CHP'liler için “halkımızın muhafazakârlığı” yanılışı bu süreçte büsbütün pekişerek tüm söylevlerini iktidar retoriğine içkin bir kıvama getirdi. HDP'li milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırılması ile ilgili oylamada “terör” soslu saray propagandasından çekincesini “hayır dedi dedirtmeyiz” gafletiyle (*Diken*, 13 Nisan 2016) sergileyen CHP'li politikacılar,

15 Temmuz'un ardından koşar adım girdikleri "Yenikapı ruhu" söylemsel ekseninden de randıman alamayarak kısa sürede dış-lanacaktı. Nitekim daha sonra "millet ittifakı" bünyesinde SP ve İYİP ile ortaklaşan parti, OHAL döneminde kısıktırılan milliyet- i-cihat i utkulara karşı durmak bir kenara bunlara eklemle-necek, Erdoğan'ın alelacele başlattığı sınır ötesi operasyonlarından Batıya kestiği şoven pozlarına kadar pek çok girişimini bir "beka" sanrısıyla destekleyecekti. Nihayet tüm süreç yine İslamcıların kendi emellerine hizmet edecek, saray rejiminin günübirlik kur-gularının perde arkasında gerçekleştirdiği İslami restorasyonun OHAL  nlemleri kisvesinde kemale erdirilmesini sağlayacaktı.¹

Burjuva muhalefet böyle su yılanını yerinden etmek iste-yen engerek misali pınar başı sandığı söyleme dadanadursun, OHAL dönemi silahlandırılan milislerden tüm kurumları ele geçiren tarikatlara kadar örgütlenen şeriat i yapılarla ne gibi bir pazarlığı olduğu şaibesini korur. Çünkü -evvelce beyan edildiği üzere- Türkiye'deki insanların "olağan muhafazak rlı-ęı" iddiası, esasta toplumdan ayrıksı olan bu gibi örgüt ve ya-pıları "muhafazakâr taban" kisvesinde kamufle etmeye yarar. Burjuva muhalefetin başkasının kazanında kaydattığı aş ile asıl besledikleri de işte bunlardır.

1 CHP -bu kısım yazıldıktan- sonraki dönemlerde de malum milliyetçi-muhafazakâr aksiyoma tutunmaya -üstelik şovenliğini tırmandırarak- devam etti. Örneğin, 2021 yazında artış gösteren mültecilere karşı örtülü bir ırk lığı benimseyen partinin genel merkez binasına "hudut namustur" pankartının asılması (*Hürriyet*, 19 Aralık 2021) tartışma yaratırken, Kılıçdaroğlu'nun eleştirilere karşı yanıtı "Müslüman oldukları için ırk i olamayacakları" (chp.org.tr, 21 Ağustos 2021) beyanından ibaretti. Diyanetin günaşırı artan müdahil açıklamaları toplumdan tepki çekerken Kılıçdaroğlu yine kurmaylarına "Diyanet ile polemige girmeyin" diye tembihlemekte (*Yeni  ağ*, 4 Ekim 2021), en son bir tarikat yurdundaki baskıya dayanamayan Enes Kara'nın derin infial yaratan intiharının ardından da açıklama yapmaktan ka ınmaktaydı. TÜSİAD'ın başını çektiği bir sermaye grubuyla anlaştıktan sonra "parlamenter sisteme dönüş" adı altında tutucu bir restorasyon projesine bel bağlayan partinin tek stratejisi AKP söyle-mine tutunarak AKP'den kurtulmaktan ibaret oldu.

Gelgelelim asıl büyük talihsizlik AKP’li yıllar boyunca bu “olağan muhafazakârlık” postulatının sosyalist mecralardaki tartışmalara, hatta sokaktaki protesto ve itiraz yordamlarına bile yansıyacak ölçüde tesirli olmasıydı. Evvela kimi “sol” mecralarda çözüm sürecinin başatlığı namına laikliğin telaffuzundan itinayla kaçınılmasıyla, hatta onun “ulusalcılıkla”, “vesayetçilikle” yahut da “darbecilikle” ulanarak ifade edildiği o malum ezberin kristalleşmesiyle başlayan karmaşa, kısa sürede dindar-muhafazakâr hegemonyanın başa çıkılmaz/aşılamaz olduğu sanrısıyla bütünleşen temayülleri ihtiva ederek büyüdü. Sosyalizm ve İslam arasında olabilecek olumlu bir münasebete dair o eski tartışmalar teorik düzlemde her nasılsa birden bire yeniden alevlendi. Bu dönem hem kimi sol mecralar hem de kimi İslami muhalifler aracılığıyla yürütülen iki kanatlı bir çaba olarak cereyan eden tartışmalarda ortaklaşan şey çoğunlukla metin-merkezci bir şekilde hem Marksist çözümlemenin dine yaklaşımının hem de İslam’ın otantik özünün “yanlış anlaşılmakta” olduğu iddiasının türevlerinden fazlası değildi.² Velhasıl kısa süre sonra, kolaycı sloganlarla birlikte süregelen yeryüzü sofraları, giyabi cenaze namazları gibi parodilerin de eylem alanlarında ortaya çıkışına tanıklık edildi. Dindarları yanına almak adına eylemlerde Ramazan ayını yahut ezan sesini hesaba katarak gösterilen tevazu, farkında olunmasa da protesto yordamlarına iktidarın “kutsal zaman anlatısının” ve hatta “hassasiyet” söyleminin ruhunu üflüyordu. Bu nedenle asıl göz önüne alınması gereken şey: bu mülahazaların ve pratiklerin toplumsal tabanla, reel kültürel temayüllerle organik bir ilişkisinin olup olmadığı, dahası iktidar söylemiyle mesafelerinin ne ölçüde olduğuydu.

2 Konuya ilişkin olarak evvelce de fazlaca yazmış olduğum için tekrara düşmemek adına buradaki değerlendirme bir özet niteliğindedir. İlgilenen okur söz konusu yazıları şu linkten bulabilir: <https://ankara.academia.edu/YDURAK>

Burada belirtilmesi gerekir ki bu tür mülahazalar elbette sadece o döneme içkin değildi. Geçmişi Türk ulusal kurtuluş savaşı yıllarına kadar uzatılabilecek bir tartışma zaten uzun bir tarihsel aralıktaki yer yer gündeme gelmişti. Eylemsel örneklerini çoğunlukla (Latin Amerika Kurtuluş teolojisi ya da Sudan'da Mahmud Taha önderliğindeki hareketlerin din yorumlamaları gibi) anti-kolonyal reaksiyonlarda yer edinen dinsel temalı başkaldırılarda bulan bir argüman da teorik tesirini -geçmişte Garaudy'nin (1965) ya da Löwy'nin (1990) şöhretli girişimlerinde olduğu gibi- din ile Marksizm ilişkisini yeniden değerlendirmeye yönelik çalışmaların yarattığı tartışmalarda zaman zaman göstermekteydi. Ancak hemen her şeyin din sosuna bulanarak ifade edildiği, burjuva iktidarın hem hegemonya tesisini hem de gaspcılığını dindar-muhafazakâr referanslara dayandırdığı, Sünni İşlam'ın kodlarının resmi ideolojiyle i  içe geçtiği, hâkim kültürel tahakkümün din eksenli yapılandığı, tinin havsalasının bu denli din çeperinde daraltıldığı bir dönemde bu mülahazalar ve pratik girişimler, önünde sonunda iktidarı imleyen dizgesel tekab llere sahiptirler.³ Mamafih tüm bunlarda kimileyin "karşı-hegemonya" girişimi sanılan şey çoğunlukla "hegemonik kültürün" kendi karşıtı olan teyakkuzlara sirayetinden başka bir şey değildi. Hiçbir ampirik soruştırma içermeksizin halka dair kabullere dayanan, kültürün kendi seyrini değil "hakim kültürü" baz alan bu kolaycı retorik kullanımlar ve pratik parodiler, içerisinde yeşerdikleri kasvetin menşeiyle o denli ahenkilerdi ki Ernst Bloch'un karamsar bir alter-egosunu olsaydı tam da bunu "distopyanın tini" olarak tanımlayabilirdi.

3 Örneğin altmışlarda *Y n Dergisi*'nde yapılan teorik tartışmalar bambaşka bir konjunktürde; özellikle de devletin ve yönetici elitlerin egemenliğinin seküler dayanaklarla sürdürüldüğü ve b yleci dinci bir tahakkümün söz konusu olmadığı bir konjunktürde yapılmıştı. Hatta Hikmet Kıvılcımlı'nın da  nl  Eyüp Camii konuşması nedeniyle "kızıl irtica" ithamlarıyla sıklıkla karşılaştığı anlatılır.

Cümle muhalif duruştaki ortak yanlığı: AKP'nin yükselişinin Türkiye toplumunda bilhassa emekçi sınıfların dindarlığına ve seküler elitlere karşı bir tepkisellikle dindarlığın daha da yükselmesine bağlanmasıydı, hâlbuki süreç tam tersiydi; dindarlığın yükselişi AKP'nin yükselişinin nedeni değil sonucu, iktidarın kademe kademe teşvik ettiği bin bir söylem ve ilişki kalıbının dinde düğümleniyor oluşuydu. Ancak buna rağmen “Türkiye kültürü” denilebilecek sosyolojik tanıta ilişkin muhteva, bu kültürün en muhafazakâr uğraklarında dahi hiçbir zaman Sünni-İslam kalıbına sığdırılabilecek kadar naçizane olmadı. Bir anda hasmının silahını kuşanmaya çalışan kolaycı siyasalar da bu nedenle muhalefet namına iktidar mabedine taş taşıyan zavallılar olmaktan öteye geçemediler.

Nihayet bu “olağan muhafazakârlık” illüzyonuna karşı bu çalışmanın savı: kültüre musallat olan burjuva iktidar onu hangi pespayeliğe hapsetmek isterse istesin, muhalif bir kültür politikasının “hâkim kültürü” değil, “karşılıklılıkta” ortaklaşan kolektif üretimi esas alması gerektiğidir. Hülâsa zifiri karanlık günlerde yaşanan tüm hengâme arasında bile komşudan gelen tabak boş dönmemeye devam ettiği müddetçe “kültürün direncinden direnişin kültürüne” yapılan sürekli bir çağrı vardır. Ancak bugün Türkiye'deki gibi, iktidar tarafından ideolojik olarak teşvik edilen sahte folklorik garabetler aparatların çalakalem entelektüel üretimleriyle buluşurken, aynı koflukta ona eklemlenerek -tüm karşıt yönelişleri tahakkümü altında tutan malum “hâkim kültürü” bizatihi kültürün kendisi varsayan- sahte muhalif “duruşlar” karşılık veremez bu çağrıya. Yalnızca, sınıf devleti ile boyunburuk altında tutulan nüfusun arasında bulunan -ve biteviye inkâr edilen- antagonizmanın reel mesuliyetini üslenen siyasal “oluşlar” yanıt verebilir.

Kültürün Direnci

Sosyal bir varlık olan insan türü, sanıldığının aksine “baş-sız” kaldığında kan kaybından  lmez. Sınıf devletine gerek duymaksızın, varlığın sancısıyla milyon kere başa çıkacak yordamları vardır onun. Zorlayıcı iktidar yüzüne kandaşlığın maskesini takıp da araya girmeden evvel, insan doğadaki serüveninde defalarca ispatlamıştır bunu. Keza efendi tanımayan halkların tarihi de ortadadır (her ne kadar onların deneyimini “tarihten” saymayanlar olsa da). Egemenlikten azade bir kendiliğindenlik olarak “kültür”, ortaya çıkmamış yahut deneyimlenmemiş bir mefhum değildir. Ancak! Sınıflar kavgası pekiştikçe, eşitsizlikler kurumsallaştik a, kültürün d zenleyiciliğine egemenlik vesayet etmeye yeltendiğinden, böylesi bir mefhumdan bahsedebilmek oldukça zorlaşır. Zira kültürel b t nliğ n hareketli ve heterojen içeriğinde, egemenliğin sirayet ettiği kültürel muhtevaya alternatif olan yordamlar da var olabilmek, anlam sahasında yer edinebilmek için teyakkuza geçmek; karşıt ya da dirençli nitelikler edinmek zorunda kalırlar. Fakat bu karşıtlık, sosyolojik yazında “alt kültür” ya da “karşı kültür” gibi kavramlarla ifade edilen düzlemlerde kümelenen olumsuzluklar gibi değil, kolektif varlığın s rekliyet kaygısını paylaşan, toplumsal serüveni alternatif temayüle yöneltmeye çalışan dirimselliklerden müteşekkildir. Bu nedenle bu dirençli nitelikler “alt” olarak sabitlenmez ve bu pozisyonları illa ki sahiplenmezler-kolektif varlığın tamamına yönelik bir iddiaları vardır.

Kültürü dinamik kavrayan kuramcılarının çoğu böylesi karşıt temayüllerin farkındadır: Misal Kropotkin (2003: 217) “tahakküm mantığı” ile “dayanışma mantığı” arasındaki muazzam  ekiřmeyi⁴ farklı kültürlerde gördüğü ortak bir tema olarak s -

4 Kropotkin (2018: 13) için dayanışmanın tedrici evrimdeki payı tahakkümden; yardımlaşmanın payı bencillikten çok daha fazla olduğundan, ona göre “tarihin gerçek

rekli vurgular. Sahlins (1998: 83-108) anlam üretiminin her zaman biri diğerine baskın çıkabilen edimlerle süregeldiği, farklı temayüllerin birbirini kapsama çabasını barındıran, “kural koyucu yapılar” ile “edimsel yapılar” arasındaki bir karşılıklıktan bahseder. Turner’ın (2018: 131) sık bahsettiği *communitas* durumu “çoğu zaman bir dilek kipindedir”; hâkim kalıpları alt üst eden bir yapı-karşıtlığı olarak ifade edilir. Williams (1993: 56-85) kültürel formasyonun denetim ve tasfiyesine mukabil kaçışlar ve parçalanmalardan yeniden üretime kadar uzanan çok daha karmaşık bir gerilim tarif etmesinin yanı sıra, kapitalist topluma ihtisasla kültür analizinin altın anahtarını; “anlamlandırmanın sınıfsallığını” koyar ortaya (1990: 34).

Ezcümle kültürün dönüşümünde zuhur eden çatışkı, onun politik mahiyetiyle bir “mücadele aracı” değil, başlı başına bir “mücadele amacı” olarak kavranması gerektiğini gösterir. Bu “anlaşılabilirlik akıntısında” zorlayıcı iktidarın tedricen inşa etmeyi başardığı bentler aşındırılarak yıkılabileceği gibi, iktidarın kendisinin de kültür politikalarıyla asimile etmek, öğretmek hatta omuzlayarak yıkmak zorunda kaldığı kalıplar da az değildir. Üstelik zorlayıcı iktidar daha ilk sivrilmelerinde tabulara ve töreye sokulmak için kehanetlerden dem vurduğu üzere, süreklilik arayışını kendi vaatlerine iliştirerek sisli bir bataklığa yönelttiğinden, kolektif “sürdürülebilirlik” kaygısını giderebilecek kültürel yetiye o reşit burjuva uğraklarında dahi sahip değildir. Kendi çelişikliğinin biteviye üretip durduğu “ütopik imgelemi” yanlış bilincin “isine” bulayarak işe koşmak zorunda kalır. Hassan’ın (2011) folk muhtevada tespit ettiği o tam da kendi olmayanı; “geçmişte kalanı” imleme hali, Bloch’un (2007) gösterdiği gibi sanatsal-entelektüel üretimde de “Henüz Bilincine Varılmamış Olanı”, “ütopyayı” imleme hali olarak vuku bulmak zorun-

trajedisi” kültürün “doğasında” bulunan bu dayanışma kalıplarının, sürekli olarak “kurulu düzen yandaşlarının” taarruzuna uğramasıydı.

dadır bu yüzden, h lusa mevcut olandan daha evla bir dünya tasavvuruna başvurmayan hiçbir kültürel ürün kalıcı olamaz.⁵ İşte sınıflı toplumun kültürel yeniden üretim döngüsünde bir “direnç” biteviye boy gösterir böylelikle. Nihayet kültür, en ba-yağı uğraklarında bile tahakkümün donatamadığı bir “fazlayı”, en yobaz düzenlerde, en katı toplumsal sistemlerde dahi imha edilemeyen bir karşıtlığı barındırır.⁶ üstelik rutinin hissedilir  ilesi de besler bu karşıtlığı. Çünkü ne kadar inkâr edilirse edilsin, hatta zorlayıcı iktidarın itinaıyla nakışladığı özdeşlik kurgularına rağmen, sınıflı toplum söz konusu olduğunda “kültürün diren- inde” sürekli olarak alarm veren şeydir antagonizma. Evet, bu- gün Türkiye’de, yobazlığın kasvetinde bile...

Misal Cerratepe’de, Antalya’da, Korgan’da, yurdun dört bir yanında, HES projelerine karşı direnişlerde, üzerinde yöresel kıyafetleriyle, ellerinde geçimlik araçlarıyla dozerlerin, koca- man inşaat makinelerinin karşısında duran köylüler sürekli boşa düşürür iktidarın özdeşlik yalanını. Toprağın kendi öz çocuklarının direnişi, içinde yaşadıkları doğayla bir olup Er- doğan’ın “Ferhat ile şirin” diyerekten kurduğu folklorik en- dekslemenin sahteliğini teşhir eder. Bizlik iddiasıyla “k y m - ze, ilçemize, şehrimize” diyerekten vaat edilen “kalkınmanın”

5 Bloch “gelecek” kavramını da bir zaman kipi olarak değil, bu anlama yakın; “şimdide bulunan” bir uyarım, tüm olumlu içeriğiyle -çoğunlukla da “bilinçli”- bir “yöneliş” olarak kullanır. Ona göre; “Halihazır olanda, dahası bizzat hatırlananda, Henüz-Ol- mamış”ın bir itkisi, bir kesintiye uğramışlığı, bir kuluçkaya yatırılmışlığı, bir önceden tasavvur edilişi vardır; ve kesintiye uğramış, şimdi s k n eden bu hal, bilincin bodru- munda değil,  n cephesinde vuku bulur” (Bloch, 2007: 30).

6 Asla şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Hassan (2011: 119-120) ile Bloch’un (2007: 195) bambaşka düşünsel hatlardan yol alarak ortaklaştıkları yer: Marx’ın (2005: 271) *Eko- nomi Politiki’nin Eleştirisine Katkı*’nın sonlarına doğru antik Yunan sanatı (ve mitolojisi) hakkında düştüğü o not; “ st yapı eserlerinin toplumsal temellerinin c k p gitmesin- den sonra da kültürel bilinçte kendilerini geliştirerek yeniden üretilmeleridir”. Kültü- r n çağını aşan “fazlasıdır” tüm bu bahislerde söz konusu olan; -Hassan’da “beriye” doğru, Bloch’da “ teye” doğru olan- bu şey iktidarın bin bir tertiple kültüre eklemeye çalıştığı çağına içkin iyeliği boşa da düşürür her fırsatta. “ topik işlevdir” adı.

sermayeyi kollayan yağmacılığı gün gibi açığa çıkar. Sembolik sav çamura saplanır. Serüven duraksar. “Bu kültür” iktidar ile ne kadar da çelişik olduğunu gösterir.

Kadın hareketinin direnişinde yine, “benim başörtülü bacım” iyeliği boşa düşer. Burjuva fraksiyonların resmileştirilerek Türkiye siyaset tarihine mihladiğı başörtülü-açık kadın ayırımını çoktan aşan kadınlar, en karanlık gecelerde dahi yasaklanan sokakları terk etmeden direndikçe, kadına yönelik şiddete ve bilhassa kadın cinayetlerine yönelik bir “kaygının” somut tesiri yapay kültürel parçalanmaları çapraz keser. Erkek egemenliğin isine bulayarak bu “kaygıyı” bile kendi işine koşmaya çalışan iktidar bir taraftan idamı geri getirmek için “tecavüzcüleri” gerekçe gösterirken, diğer taraftan “aile elden gidiyor” vesvesesiyle İstanbul Sözleşmesi’ne karşı çıktığında işte, AKP kadın kollarından dahi tepkilerle karşılaşır (*Cumhuriyet*, 2 Ağustos 2020). Üstelik saray rejimi, temsil ettiğini iddia ettiği muhafazakâr kadınların dahi tek sorununu başörtüsü derekesine hapsedmeye çalıştıkça, mürtet ilan ettiği toplumsal kesimin iktidara karşı kuşkusunu “başörtülü kadınlar üzerinden görme kolaycılığına” (Uçak Erdoğan, 2020) düşmesini de teşvik eder. Bu kutuplaştırma, söylemde elini güçlendirse bile tam da başörtülü kadınların nesnel deneyimiyle çelişerek, iktidar mümessillerinin iddia ettiğinin tam aksi bir kanıtı koyar ortaya: Burjuva fraksiyonların çekişmesinin kadın bedeni üzerindeki temellükünden kaynaklı olarak doğan “başörtüsü sorunu” AKP iktidarı tarafından “hukuken” çözülmüş gibi görünse de kültürel olarak derinleştirilmiştir. Dahası aynı kutuplaştırma başörtüsünden dekolteye doğru sündürülerek sahne sanatçılarından sokakta yürüyenlere kadar hemen tüm kadınların giyim-kuşam alışkanlıklarının baskılar nedeniyle siyasallaştırıldığı eril bir polemigi de besler. Ancak kültürel rutinden bu denli uzak olan tüm o saçma giyim-kuşam tartışma-

ları arasında “herkesin” hissettiği hakikat de berraklaşır: “Bu kültürde” asıl olmayan pusatları kuşananlar -kolluk şiddetiyle bastırılabilen kadınların “ezanı protesto ettiler” yalanıyla linç rejimine havale edilmesinin ardından sokakta dolaştırılan- o sarıklı c ppeli milislerdir.⁷

İktidarın “bu kültürle”  elişikliğinin en net tecessümü ise kuşkusuz emekçi hareketlerinde ortaya çıkar. İnsanların yoksulluktan kendini yakmaya başladığı bir ülkede, şatafatlı bir sarayın içinden toplumla özdeşliğini okuyup duran malum “reis” kendisinden “bu fakir” diye bahsetmeye bayılırken, onun karşısında açın aman bilmezliğini sergileyen işçiler tarafından teşhir edilir bu. OHAL (ve dahi salgın) yasaklarını dinlemeksizin, madenciler, tekstil işçileri, ambalaj işçileri, petrol işçileri ve daha nicesi omuz omuza verip haklarını aramaya başladığında hiçbir kültürel ya da ideolojik bariyer onları engelleyemez. En etkili hegemonyanın bile iş cinayetlerine ve sakatlamalara verecek bir cevabı olmadığı gibi, üretimde ve hayatta yan yana sorunlarını ortaklaştıran emekçilerin örgütlü direnişlerinde cereyan eden, sürekli olup üzülen “işçi sınıfı kültürünün” kapitalist çelişki devam ettiği müddetçe olmaya devam etmesi asla engellenemez. Üstelik tabandan ağrı yukarıyı hasım belleyen bu “kültürel kendini ayırıştırma”, her daim her türlü sınıfsal egemenlik türünün yalanlarını boşa düşürmeye muktedirdir. Çünkü emek direnişinin sirenleri çalmaya başladığında egemen sınıfın depolarına kaçak mal taşıyan din gibi, milliyetçilik gibi hantal kamyonlar direksiyonu sağa kırmak, sol şeridi boşaltmak zorunda kalır. Tüm bunlar antagonizmaya karşı çıkan kültürel reaksiyona ancak aynı antagonizmaya karşı  ıkabil-

7 “Erdoğan’ın açıklamalarının ardından dün akşam İstiklal Caddesi’nde bulunan Mis Sokak’ta c bbeli ve sarıklı bir güruh “Ezana uzanan eller kırılсын” sloganıyla barların bulunduğu yerde yürüyüş düzenledi. Grup ellerinde Türk bayrakları da taşıdı” (*Evrensel*, 11 Mart 2019).

dikleri kadar artçılık eder. Coşkun'un (2013: 104) çalışmasında ayrıntısıyla gösterdiği üzere, sınıf oluşumunun kültürel bağlamında küfür bile artık yanına yörene edilemez olur, "yukarıya" edilmeye başlar. Tikel emek hareketlerinin bağrında taşınan bu "yukarıyı" hasım belleyen mozaik "kendini ayırıştırma", iktidara karşı verilebilecek her türlü halk savaşının kültürel imgelemenin sırrının sınıf mücadelesinde olduğunu, üstelik bu sırrın yalnızca kapitalizmi ve emperyalizmi değil, tabana dayatılan lümpenliği ve feodal kalıntıları da çözebileceğini serer ortaya.

Hülasa, bu ülkede bugüne kadar sanatsal-entelektüel olarak özgürlük namına ne üretilmişse, yanı sıra barışçıl, dayanışmacı, paylaşımcı ve eşitlikçi kalıplar gündelik yaşama ne ölçüde yerleşmişse, hepsi burjuva iktidarın mahmuzlamak zorunda kaldığı engellere dönüşmüştür. Saray tahakkümü altında sanatçılar, aydınlar, bilim insanları misal, -çoğu geçemese de sınavı- olanca bir kısmı başka bir dünyaya ahdettiği üretkenliğini kültürün direnciyle buluşturmaya devam eder. Başkaları cumhurbaşkanlığı sarayında savaş tam tamlarıyla raks ededursun, pek çok muhalif kültür işçisi kartel medyadan dışlanmak pahasına sürdürür inadını; saray yardakçılarının slogana düşmüş sanat üretiminin kofluğunu açığa çıkarır. Dahası, bir zamanlar imzasını almak için sosyete mekânları dolaşarak aradığımız artistlerin dahi çehresi birden biber gazının ortasında, yanı başımızda, sokak eylemlerinde belirmeye başlar. Cüppelerini iliklemeyen avukatlar "adalet" yalanını haykırırken, doktorlar milliyetçi coşkunlukla delik deşik edilmiş kültürün yaralarına pansuman yapar: "Savaş bir halk sağlığı sorunudur". İhraç edilen kamu emekçileri direnişe geçer. İşinden edilmiş öğretmenler, "Bu Suça Ortak Olmayacağız" diyen akademisyenler, alternatif eğitim platformları oluşturarak faşizmin müfredatından bezmiş öğrencileriyle buluşurlar. Sosyalist örgütlenmeler, Türkiye'de "sol kültürün" çok eski bir

geleneğini canlandırarak yoksul mahallelerde -oldukça revaç da gören-  ğretim çalışmaları yapmaya başlar. İktidar kudretinin doruklarına eriştiğinde dahi hayatın her alanında ona karşı bir direnç boy verir böyle.

Burjuva iktidar, tüm bunlar karşısında yapmayı en iyi bildiği şeye yöneltmek gibi dehşetengiz bir hataya düşer yeniden: sansür ve yasakılık. Kendi attığı yalana kendisi de inanıp “kristalize muhafazakârlık” sanrısına kapıldığında bu sefer “benim milletim” dediği muhafazak rlarla bile çelişmeye başlar. Yasakların yarattığı kültürel kısıtlamanın muhafazakâr tabanı hoşnut ettiği yanılığına aldanarak kendi arzusunun gerçeklik kabul etmeye başlar. Sanır ki sosyal medya yasakları muhafazakârları etkilemez  rneğin. Sanır ki muhafazakârlar seküler alışkanlıklara -hele ki hane içinde- sahip değildir, muhafazakârlar *Netflix* izlemez sanır misal.⁸ Sanır ki muhafazakârlar çocuklarının sadece dini eğitimle yetinmesini ister,⁹ hatta sanır ki muhafazakârlar Sünni İşlam’ın kural-

8 Sergilerin katılımcılarını gözlemleyen pek çok küratör, muhafazak rların da laik ve muhalif sanat üretimlerine olan iştirakinin farkında. Örneğin Burcu Karakaş’a demeyen Kültigin Kağan Akbulut’a göre, “şehir kültürüne adapte olmuş ve bu kültürü ielleştirmiş olan AKP kitlesi, düşünsel olarak onlara hiçbir anlam ifade etmeyen ebru, minyatür gibi örneklerle değil, muhalif olarak adlandırılan kesimin sanat eserlerine bakıyor. ‘AKP’ye oy veren, sanatla edebiyatla ilgilenen kitle de öbür tarafın sanatına bakıyor. Onlar da İletişim Yayınları’nın edebiyat kitaplarını okuyor, Nuri Bilge Ceylan’ın filmini izliyor. Onlar da *Netflix*, *Blu TV* abonesi’ diyor” (*Deutsche Welle*, 21 Ekim 2020).

9 “AKP’nin eğitimde reform iddiasının gelip tosladığı sayısız duvar şimdi önümüzde duruyor: Bilmem kaç kere değiştirilen orta öğretimden liseye geçiş sistemlerinin son noktası olan TEOG’da 40 bin  ğrenci istemediği halde zorla İmam-Hatip Lisesi’ne yerleştirildi; neredeyse tüm liseler anlaşılmaz biçimde Anadolu Lisesi’ne dönüştürüldü; İmam Hatip okullarının inşası, tamiri ve eksiklerinin tamamlanması için hükümet keseyi sonuna değin açtı fakat diğer seküler kamu okulları kendi halinde bırakıldı; 4+4+4 sistemiyle birlikte öğrencilerin akademik başarıları da düştü,  ğretmen aığı bir yandan [ataması yapılmayan]  ğretmen sayısı öte yandan eş zamanlı olarak arttı, okul müdürlüklerinin neredeyse hepsine AKP’li öğretmenler atandı, eğitimde ileri teknoloji kullanımı hiçbir sorunu (kalite, erişim v.s.)  zemedi” (İnal, 2017: 71).

larını asla çiğnemez, örneğin asla içki içmez. Dahası, sınır ki muhafazakârlar yükselen din ve milliyetçi şovenliğin taşkınlıklarından ve hatta camilerin “panayır yerine çevrilmesinden” (Parlak, 2020: 344) rahatsızlık duymaz. Üstelik sınır ki bir de, yoksul kesim sadece muhafazakârlardan oluşur ve bunlar otomatikman kendisine tabidir.

Oysaki en homojen ve durağan kültürlerde bile yasaklar yaşamın kendisiyle çeliştiğinde, insanların yasaklarla ilişkilendirme hali, “itle dalaşmaktansa çalıyı dolaşmak” gibi; yasakla doğrudan çelişmese de yasağa asla uymamak biçimindedir (Malinowski, 2003: 112). İktidarın tabuyu bu denli genişleterek dayatması, en basit toplumsal yapılarda dahi anomiye neden olarak tabunun aşınmasına, hatta bazen yıkılmasına sebep olur (Sahlins, 1998: 14-18). Elbette Türkiye’de Erdoğan’ın iki dudağının arasına bakıp duran bir taban illa ki mevcuttur, üstelik bu taban cemaatlerin ve aparatların tahrikiyle örgütlenerek linç rejimine de eklemlenebilmektedir, fakat siyasi meşgaleyle sürdürülen bu hattın dahi sahici bir “kültürel” bağlam oluşturduğunu söyleyebilmek çok zordur. Yanı sıra muhafazakâr tabanda cereyan eden sinik uyumsuzluklar, iktidarın bilhassa bu tabanı sürekli göreve koşması nedeniyle artış gösterir. İkiide bir “hassasiyetlerimizi, duyarlılıklarımızı, maneviyatımızı” hatırlatıp duran, kutsal zamanları genişleten, ülkemiz üzerinde oynanan “kirli oyunları” ve içimizdeki bir takım “ahlaksızları” hedef gösterip duran¹⁰ Er-

10“Cumhurbaşkanı Erdoğan, dinin sadece evde yaşandığı, sokakta, iş yerinde, çarşıda, sosyal hayatta dine, dini prensiplere ve dini sembollere müsaade edilmediği İslam karşıtı bir sistemin kurulmak istendiğini vurgulayarak, ‘Dinin devlet eliyle kontrol edildiği, baskı altına alındığı, çok daha vahimi, biçimlendirilmeye çalışıldığı bu sistemin adı demokrasi değil, totaliterliktir. Hiçbirimizin, hiçbir Müslüman ülkenin böyle bir hadsizliğe rıza göstermesi mümkün değildir. Dışarıdan sistemli şekilde yürütülen saldırılar, içerden bu saldırılara zemin hazırlatan hatalar, dinimizin ruhuna asla nüfuz edemeyecekler’ diye konuştu” (İletişim Başkanlığı, 20 Ekim 2020). Aynı konuşmasında

doğan muhafazakâr tabandan sürekli olarak bir 15 Temmuz refleksi göstermesini ister ki bu talep (organik milisleri hariç) en romantik destekçileri için bile bezdiricidir.

Nihayet, suç ortaklarının bile yavaştan kendini araklamaya başladığı bir kültürel dehşet, heterojen kolektif varlığın içerdiği hemen her unsurunda bir “sürdürülebilirlik kaygısını” tetiklemiştir. Emsal, doksanların kriz ortamında en katı Kemalist askerlerin dahi resmi eğitime güvenmeyerek çocuklarını o sıralar alternatif eğitimcilikte görelî olarak başarı sağlayan İslamcıların “abilerine, ablalarına” yahut cemaat dershanelerine teslim etmekte bir beis görmediği gibi, AKP döneminde atanma kriterlerini karşılamayan iki kardeşini birden torpille işe sokan habîs parti mensubu dahi çocuklarını alt üst edilmiş “millî eğitim” müfredatını izleyen yetersiz öğretmenlerin tedrisatında yetiştirmek istemez. Mahalle örgütlenmelerinde çocuklara ücretsiz eğitim veren sosyalistlere müracaat etmekten başka çaresi yoktur onun. Kamusal vicdanın dönüp dolaşıp kendini hiçe sayanların yüzüne vurduğu böyle bir bumerangı vardır.

Linç rejiminin yarattığı infiale ortak olanların dahi uzun yıllar sonra kendi faili oldukları cürmün sorumluluğunu üstlenmek istemeyişi de bundandır. Bugün için iktidarın “hasasiyet” söylemi kapsamındaki “tahrik” düsturu ve çoğu yapıtımsızlık nedeniyle deruhte edilen, göğsünü gere gere faili olmakla övünülen cürümler, günü geldiğinde tam da bu kültürel şizofreninin balık hafızasına sığınılarak inkâr edilir. En fenası AKP döneminde bu tarz cürümlerin (hem kolluk hem de sıradan kıtalar yoluyla) cenaze merasimlerine ve dahi mezarlara bile yöneltilmiş olması, yası engellemeye yönelik insanlık dışı motivasyonun tavan yapmasıdır. İktidar mümes-

kullandığı bir başka kavram seti ise şöyle: “...zulme tepki vermeyen, zalime ses çıkarmayan pasif, pısırlık, korkak, iddiasız bir Müslüman vatandaş profili hedefleniyor”

silleri istedikleri kadar “bizim inancımızda yok” (*Milliyet*, 14 Eylül 2017) diyerek böylesi tertiplerle alakalı olmadıklarını, hatta engellemeye çalıştıklarını söyleyedursun, cürme fiili katkı sunan aparatları bir kenara, kullandıkları nefret söyleminin içeriğindeki hudutsuz ötekileştirme bile tek başına tetikler bu motivasyonu. Mamafih yer kürede hiçbir mütekâmil kültür yoktur ki ölülerin gömülmesini, hasımlarının dahi defin işleminin engellenmesini salık versin. Hiçbir hıyanet iddiası, hatta hiçbir savaş durumu bile insanın kendi türüne bu ihanetini mubah kılmaz. Saray rejimi bu ayıbyıla değil “kültürel iktidar olmak”, “kültür bile olamayan”, hatta bizatihi kültürü nakzeden bir hezeyana hapsoldüğünü kanıtlar.

Ezcümle, tabanla temas etmek yerine tabanı tahrik etmekten gayrısını yapmayan iktidarın yirmi yıldır farklı uğraklarda değişkenlik göstererek vardığı nihai tertibin kültürel uğraklarda tam da “Türkiye toplumu” ile ilişkili olmadığı, hatta bu yirmi yıllık itinalı ve sabırlı meşgaleye rağmen bu “hâkim kültürün”-sırf gündelikte bile- tam da sıradan insanların tecrübeleriyle rutin olarak yalanlandığı ortadadır. Karşılıklılaşmaya dayalı kültürel serüven “yukarıdan” ayrıştırmalarla ve hummalı çalışmalarla ne kadar yönlendirilmek istenirse istensin, sınıflı toplumun inkârına adanmış ideolojiler ne kadar güçlenirse güçlensin, ister nefret söylemiyle süslensin ister aparatlarla güdülensin, cümle kutuplaştırmaya rağmen burjuva iktidar ibreyi tek bir yöne bükemez. “Kültürel iktidar olmadık” kalıbıyla Erdoğan söylevlerinde tekrar edilen serzenişin alt metni budur. Dahası yaşam tarzı ve alışkanlıklar bağlamında ister dindar-muhafazakâr kalıpları ister seküler kalıpları benimsemiş olsun, Türkiye’de iktidarın yalanına kani olmuş insan dahi Frenkleşmeyi istemediği kadar Araplaşmayı da istemez. Öyle ki Türkiye’deki gibi bir kültürel mozaik burjuva tahakkümünden bir gün tamamen kurtulsa, onun kozasından çıkacak keleşin desenlerini kimse tahmin bile edemez.

Direnifin Kültürü

İnsan olmaya dair tükenmez telaşenin ebruli refakatçisi kültür, özgürlüğün ilk şarkılarından egemenliğin son yalanlarına kadar birçok hatırayı bağrında taşıır. ‘‘Yapının pratiğinden pratiğin yapısına’’ doğru bir ‘‘anlaşırlılık akıntısında’’ kültürün ‘‘birbiriyle zıt çıkarlara tekabül eden diyalektiği’’ oluşur bu yüzden. Üstelik salt tahayyül düzleminde de değildir bu, ‘‘yaratıcılık ve kendini yaratma’’ olarak cereyan eder. İşte toplumsal bağlamda bu hareket, anlamlandırmanın ham maddesi gibi, ‘‘varlık ile bilinç’’ arasındaki o malum ilişkinin ‘‘sınıf ile ideoloji’’ arasındaki bir ilişkiye nasıl d n seceğinin, bunun ‘‘yanlış bilincin isiyle’’ mi yoksa ‘‘ topyanın infilak ettirmesiyle’’ mi ger ekleseceğinin hükmünü veren şeydir; kolektif varlığın ‘‘şeylere’’ ve kendine ilişkin anlamlandırmasının ne olduğunun hükmünü. Bu nedenle ‘‘direnifin kültürü’’ de yalnızca iktidara karşı ‘‘direnif’’i imlemekle kalmaz, toplumsal özgürlüğü kolektif bir bağlılık göstermek, toplumsal serüveni yönlendirmeye talip olmak hevesindedir.

Hülasa yukarıda bahsettiğimiz ‘‘ topik işlevin’’ direnifin kültürüyle aslı münasebeti de burada, kültürel temayüllerin bu kolektif iddiasında açığa çıkar. Çünkü her ne kadar kültürün tahakküme karşıt bir direnci olsa da o ‘‘infilak ettirici işlev’’ kendinden menkul kerametiyle ‘‘ teyi’’ ayağımıza getirmez, bir gayreti, iktidarın vasiliğine karşı duran azimli bir siyasal çabayı çağırır. Bambaşka bir dünya tasavvuruna yüzünü dönen yaratım ve eylemler, sistematikleştirilme çabasında olunan mevcut dehşetin ortasında ancak böyle boy verir. İşte ‘‘direnif kültürü’’ asla kemale ermeyecek olan içeriğini muhtelif başkaldırışlarda yer yer izhar ettiğinde ise, zayıf olanın ihtiyaç duyduğu en hakiki siyasi edevata zaten sahip olduğunu da kanıtlamaya başlar biteviye. Çünkü -burjuva uyumculuğunun aksine- direnif kültürü kendisine karşı dünyayla işbirliğine girişmez.

Bundandır, direniş kültürünün (1) sembollerde, (2) zamanda ve (3) düşlemde zuhur ettiği kimi başkaldırıışlarda bu edevatin izini sürerek, belki de “hâkim kültüre” boyun eğmeyen bir kültür politikasının tek öykünmesi gereken şeyin kendi potansiyeli olduğu savına dair örnekler bulunabilir.

Liminalite:

“Yıkıcılığın Yaratıcılığından Yaratıcılığın Yıkıcılığına”

Sembollerin en etkili siyasal maharetlerinin, en yıkıcı çağrışımlarının dahi toplumsal imgelemlerle bir hesaplaşması vardır. Bu nedenle sembol sınıfsal tertiplere hizmet ettiği izleklerde olduğu kadar, onu alt üst etme gayesindeki değiştirici/dönüştürücü politik izleklerde de bir “evvel” ile cebelleşerek, taşıdığı mecazi sempatik kılacak sosyal bir bağlama yaslanarak irtifa kazanır. Bu bağlam mevcut imgelemi alt üst etmeye niyetli bir reddiyeyle kurulabileceği gibi, “anamlılığın uzlaşmış olanakları” dâhilindeki bir karşıtlıkla yeniden ve yeniden türetilir. Burjuva iktidarın düzen metafiziğine karşı ortaya çıkan kalkışmalarda çok kere görüldüğü üzere, direniş kültürünün sembolik girişimleri hem yıkıcılığa hem de yaratıcılığa aynı anda olanak tanır bu yüzden.

Bahis konusu ikonlar olduğunda mesela, ikonların özgül politik çağrışımları çoğunlukla tarihsel bir kompozisyonun çekim alanında yapılaştığı için, onları hedef alan eylemlerde “yıkıcılık” ile “yaratıcılığın” birliği bu bütünlüklü bağlamda oldukça nettir. Kimileyin şiddet yoluyla dekorasyon tahrip edilip belirsizleştirilebildiği gibi, kimileyin de sanat yoluyla göstergenin boşa düşürüldüğü görülür. Her iki durumda da söz konusu olan, ikonun kendi suretinde bir başkalaştırma olduğu kadar, imlediği dizgenin de kırılması ve hatta karşıt bir dizgenin ona galip çıkabilmesidir. Bu nedenle düzen muhafızları ve uyumcu siyasal mantalite(ler) tarafından ikonun tahribatına yönelik edimlerin arka planında yer alan bu bağlam ısrarla reddedilmek istenir.

Türkiye’de büyük kentlerdeki sokak eylemlerinde, kapitalizmin ve egemen sınıfın sembolleri olarak görülen kimi nesnelere yönelen şiddetin dozu yükseldiğinde sık kar ıla ılır bu durumla. Örneğin İstanbul’da, özellikle 2009 yılının 1 Mayıs’ı ve birkaç ay sonrasındaki IMF protestoları gibi dönemin anarşist kolektiflerinin boy gösterdiği eylemlerin ardından pek çok çevrede kentsel dekorasyonun tahribatına ilişkin özel bir gündem dahi olu mu tu. Televizyonlarda kara elbiseli çocukların bankamatikleri, reklam panolarını parçalarken kaydedilen görüntüleri servis edilirken, sol mecralarda dahi konuya ilişkin bir kafa karışıklığı ortaya çıkmış, bu türden edimlerin dı lanmasına ve hatta engellenmesine yönelik temayüller g   kazanmaya ba lamı tı. Kısa sürede bir tür “ iddet” soyutlamasına hapsedilen tartışma, bu tarzı tahribatların kamu yararına aykırı olduğu yanılgısını baskın kılacak ve daha sonraki kalkı malarda da bu kafa karı ıklığının sürmesine neden olacaktı.

Fakat durum ne olursa olsun, yanda  medyanın “Vandalizm” diye andığı, burjuva hukukun “kamu malına zarar vermek” olarak tanıdığı, sokağın tinine yabancı k  k burjuva muhaliflerin “provokasyon” sandığı bu tür yeğin edimlerin göstergebilimsel hikmeti çoğunlukla ikonik dekorasyonun imlediği ideolojiyi hedef alan müdahaleler olmalarıdır. Bu nedenle kimi kaotik durumlarda ortaya çıkan ba ıbozuk tahribatlarla mukayese bile edilemezler. Örneğin büyük çaplı direni lerde kapitalizmin neredeyse yapıta ları haline gelmiş olan bazı firmalara ait unsurların özel olarak hedef seçilmesi-ne ya da direni lere karşıt olan bazı k  k i  yerlerinin tahrip edilmesine içrek olan mesajlar oldukça a ık ardır.  zerinde iktidar mümessillerinin sırtıkan fotoğraflarının yer aldığı reklam panolarının, otobüs duraklarının parçalanmasındaki anlam, toplumsal olarak hiçbir yoruma muhtaç değildir.

Yağma pratiği dahi, “kullanım değeri” gibi bir bağlama sahip olduğunda bambaşka bir nitelik kazanır.¹¹ Bu tür politik edimleri ayırt eden şey, kolektif bir “direniş iradesine” (Meinhof, 2012: 131) ve hâkim olana alternatif bir yapısal-tarihsel dizgenin tutarlılığına dayanmalarındır. Bu nedenle en kaba saba uğraklarında dahi zorbaca ve amaçsızca “şiddet” olarak değil, bir açığa çıkma, bir reddiye ya da “karşı şiddet” olarak ele alınıp değerlendirilebilirler.

İkonlara müdahalenin daha nazik ve itinalı biçimlerinde de aynı göstergebilimsel tutarlılık mevcuttur. Üzerlerine yazılama yaparak ya da başka sembollerle modifiye edilerek hâkim ikonların boşa düşürüldüğü, hatta madara edildiği de olur. Bu tür müdahalelerde “düzen metafiziğine” adanmış ikonik kompozisyona açıkça bir meydan okuma söz konusudur ve özellikle “grafiti” ya da “stensil” gibi isimlerle anılan illegal sokak sanatlarıyla bütünleşen direnişlerde, “geçici” de olsa kamusal hayattaki dekorasyonunun alternatiflerinin yaratıldığı, hâkim suretleri alaşağı eden imgelerle kentsel alanların bir nevi restore edildiği, kamu yaşamının tanıklık ettiği imgelemin dönüştürüldüğü görülür.

Türkiye’de kuşkusuz Gezi isyanı bu tür ikonik müdahalelerin en yoğun ortaya çıktığı emsaldi. İsyanın hemen her günü, iktidar söylemine karşıt yaratımlarla, direnişi imleyen görsellerle kentler donatılırken, mevcut dekorasyonun -bazen sadece süslenerek bile- dönüştürüldüğü görülüyordu. Üstelik bunlar öyle çoğalmıştı ki kısa sürede direnişin imgelerinin mevcut olanı bastırır hale geldiği görüldü. Nihayet kollukla mücadelelerinin berisinde boy gösteren başka bir mücadele de sanki göstergebilim alanında gerçekleşmeye başladı ve kentsel dekorasyonu yeniden ve yeniden dönüştürdü.

11 İngiltere’de 2011 yazında çıkan isyanlar sırasında yağmalanmakta olan bir mağazada ayakkabı deneyen Seherika Leigh örneğini bir de bu ekseninde düşünsük yeridir.

t rme amacıyla verildi. Öyle ki belediye görevlilerinin sürekli griye boyadığı merdivenler ertesi gün eylemciler tarafından tekrar gökkuşağı renklerine boyanıyor, sökülen afişler yeniden asılıyor, silinen yazılama ve semboller inatla yeniden duvarlara nakşediliyordu.¹²

İşte “burjuva totemizminin” canına okuyan tüm bu teşebbüsler hâkim kültürel dizgeden ayrıksı ve hatta onun hasmı olan bir dizgeye atıfta bulunuyor, direniş iradesinin kültürel bağlamını oluşturuyordu. Nitekim bunlara eşlik eden sembolik berkitmeler olarak endeksler de bu aynı bütünlüklü bağlama intikal etmekte gecikmediler. Zira bu alternatif bağlamla dizinsel ilgi kurabilen her elverişli muhteva eylemlerin modifikasyonu için uygun hale geldi. Pek çok mizahi unsur, taraftar gruplarının tribün gelenekleri, sözleri değiştirilen kimi şarkı ve marşlar, kalıplaşmış deyiş ve ifadeler, yanı sıra popüler kültürden ve fantazyadan ilham alan uyarlamalar Gezi isyanının g reneksel çerçevesine ahenkli bir şekilde eklemlendi.

Yıldırım (2014: 255) -başka bir perspektiften “metinlerarasılık” temasında değerlendirdiği- bu tür endekslemelerin direniş kültürünün daha özgün  ıktıları oluşturulana değin “direnişe zaman kazandırdığı” düşüncesinde oldukça haklıdır. Fakat muhtelif direnişlerde ortaya çıkan bu tür endekslerle ilgili belirtilmesi gereken bir detay daha söz konusudur. Direnişlerin kültürel bağlamı, egemen olan dizgeyi alt üst etmeye dönük alternatif bir değişken dizgeye dayalı olarak oluştuğundan, endeksler yalnızca bu bağlama içrek olduklarında direniş kültürüne eklemlenebilirler. Daha basit bir ifadeyle, ortaya ko-

12 “Direnişi imleyen ikonik nesnelerden en önemlisi kuşkusuz çeşitli gaz maskesi tipleriydi. Bir kuğuya takılan maske Ankara Kuğulu Park’ı, bir penguene takılan maske medyanın sansürüne direnişi simgeliyordu. Ağaş fiğ r  birçok illüstrasyonun odak simgesi olarak posterleri, rozetleri, stensiller aracılığıyla sokakları doldurdu. Penguene ise direnişin, gazdan etkilenen köpeklerden bile daha ‘ nl ’ simge hayvanıydı” (Yıldırım, 2014: 241).

nan direniş iradesinin yarattığı çerçeve ne denli geniş olursa olsun, endeksleme gelişigüzel değildir, yani seçilen muhteva tüm uyarılama çabalarına rağmen halen başka bir dizgesel bağlamdan koparılmamışsa ve onun bütünlüğünü imlemeye devam ediyorsa endeksleme başarısızdır. Ne denli muhalif postlara bürünürlerse bürünsünler, hâkim ideolojilerle ve hâkim kültürel dizgeyle sıkı münasebetlerini bir şekilde sürdüren -çoğunlukla dinci ya da milliyetçi olanlar gibi- kalıpların pervasızca boca edildikleri direnişleri önünde sonunda baltalaması bundandır.

Direniş iradesine bağlı olarak şekillenen bu değişken dizgenin ahengi direnişlerin sürekliliği için fazlasıyla mühim olmakla birlikte, ikonlar, endeksler, edimler ve nihai sembolik çağrışımların birbirlerini içererek genişlettiği mecaz da sempatik niteliğini ancak bu tutarlılık sayesinde kazanır. Direniş kültürünü ifade eden sanatsal-entelektüel yaratımlar ve folklorik kalıplar da ancak bu dizgeye mukabil oluşan eşiklerde akis uyandırırılar.

Türkiye’de yine en canlı örnekleri Gezi’de görüldüğü üzere, tahribata ya da tadilata uğrayan dekorasyon ile genel anlamlı bağıntıya eklemlenen modifikasyon illa ki performatif olanın anlam bulduğu mizansenleri de imgesel olarak pekiştirir. Hülasa sistematik kolluk müdahalesi ve linç rejimiyle denetlenen gündelik hayatta arşınına göre bez bulamayan kimi sembolik edimler de direnişin güvencesiyle sokak ortasında sahnelenir böylelikle. Metropolün en önemli meydanının ortasına konan piyanoya eşlik eden kalabalığın söylediği şarkılar, danslar, performans sanatlarının nice yaratıcı örnekleri, teatral temaşalar hep evvelce kurulan bu mizansen sayesinde tesirlerini artırırılar. Öyle ki bir “durma” edimiyle sergilenen performans o denli etkili politik mahiyetini tedarik eden şey de arka plandaki bu bağlamdır.

Direnişin tüm sembolik uğraklarında temsilini bulan şey ahaliden ağrı iktidarı hasım belleyen bir kültürel kendini ay-

rıştırmanın müşterek imgelemdir. Haliyle bu imgelemin muayyen eşikleri, karşılıklılıkta ortaklaşan bir kolektif alternatifi tarif etmeye başladığında “antagonizmanın kültürel tekab llesini” deşifre etmekte gecikmez. Karşılıklılıkta ortaklaşma, hâkim olana karşı sancak aan bir kolektif aksiyonerliğin artık başka bir yapısal temayülün zorlayıcısı haline geldiği, siyasal antropoloji literatüründe çoğunlukla [liminalite] “eşiksellik” (Turner, 2018: 95) yahut da “sınırdalık” (Thomassen, 2014: 7) denilene benzer bir şekilde, kopuştan tayin etmeye, yıkıcılığın yaratıcılığından yaratıcılığın yıkıcılığına meylettiği bir uğrağı ifade eder. Bu kolektif aksiyonerlik, yaşamın örgütlenmesinin sınıf iktidarının temell k ndeki unsurlarına artık itimat etmediğinden, -sınıf oluşum süreçlerinde gelişen işçi sınıfı kültürüne benzer şekilde- kendine ait sosyal mekanizmalar yaratır. Kendi haber alma kaynaklarına, güvenli bilgi paylaşma, korunma ve dayanışma ağlarına yönelmesi kaçınılmazdır.¹³ üstelik bunlar sadece pratik sorun çözme mekanizmaları olmaktan öte, aynı zamanda hâkim olana alternatif yordamların sembolik  nerileri olarak ortaya çıkarlar. Yaşamın  rg tlenmesinde aktif rol alan insanlar gündelik şebekeleri teyellemekte inanılmaz derecede yeteneklidir. İktidar mümessillerinden çok daha iyi bildikleri kültürel aygıtları elleriyle koymuş gibi bulurlar. Hâkim medyanın penguin parodisinin ardından sosyal medyada kurulan haberleşme ağlarının esas kaynak haline gelmesi, kentlerdeki polislerin hemen her dakikada hareketlerini gösteren canlı haritaların üretilmesi, kısa sürede parklarda gelişen iştişare göreneği, mahalle dayanışma ağları,

13 Thompson (2006: 514) işçi sınıfı kültürünün kendi oluşturması ve kolektif olarak ayırıştırmasında bu gibi karmaşık ağların ve kimi ritüel süreçlerin ne denli etkili olduğuna dair pek çok ampirik örnek gösterdiği çözümlemesinde, bu gibi ağların “kolektif” anlamda “birleştirici olan bir kültürel etki” yaratarak katılımcılarında “insanın toplumsallığına” ilişkin bir farkındalık da geliştirdiğini ve bunun sınıf bilincinin oluşumunda fevkalade katkısı olduğunu yazar.

ortak alanların işgalinde kimileyin şenlikli hale gelen kermesler, kurulan mutfaklar, revirler, barınma amaçlı çadırlar; ilk etapta eğreti bile olsa başka hiçbir “sürecin” ikame edemediği bir yaratıcılıkla ortaya çıkan tüm bu şeyler, direniş kültürünün daha sonraki kalkışmalara da miras bırakacağı yordamlar olarak kalıplaşır. Hülasa tüm bunlarda, adına “kültür” denilen mefhumun cevheri olabilecek tek şeyin, o en insani en eşitlikçi ilkenin, “karşılıklılık ilkesinin” başkaldırının dinamosu haline gelmiş olduğu görülür.

Çağımızın bize düşen hissesi olan Erdoğan iktidarına karşı ortaya çıkan pek çok direnişte, en çok da TEKEL ve Gezi direnişlerinde belirginlik kazanan bu teyakkuzun bir hikmeti de yarattığı sibernetiktir. Sorunlarını ortaklaştıran ve ortak çözüm yolları bulmaya çalışan insanların tanışmaları, birbirlerine karşı ön yargılarının kırılması, paylaşım ve ikramlarıyla büyüyen kolektif birlikten alternatif bir kamusal yaşam önerisi doğar. Ancak önemle belirtilmesi gerekir ki bu alternatifin asli niteliği bir direniş iradesine sahip olması ve hâkim kültüre karşıt şekilde gündelik hayatın orta yerinde, yaşanan çelişkinin bağrında örgütlenmesidir. Bu nedenle de kimi küçük burjuvaların tanrının unuttuğu yerlerde kurudukları tematik kamplara ya da babadan kalma arazisinde yaptığı organik tarımla filan alternatif oluşturduğunu sananların “yaşam tarzı” iddialarına benzemez. “Yaratıcılık ve kendini yaratmanın birliği” olarak bütünlüklü şekilde direniş iradesinin kültürel bağlamına içrektir ve kendi özerkliğinden öte toplumsal özgürlüğü talep eder.

Göz ardı edilmemesi gereken en önemli şeylerden biri, başka bir yapısal temayülü zorlayan bu çeşit ortaklaşmaların yarattığı estetik ya da folklorik kalıpların çoğunun barikatın ardında boy vermesidir. Direnişte “eşik” salt mübadele süreçlerinde oluşmaz. Evvela ihtilaf, itaatsizlik, işgal yahut çatışma

gibi edimleri içeren muharip süreçlerle de artsüremli bir ilgisi vardır. Direnişin kültüründe yıkıcılık ile yaratıcılık aynı dizgeye mukabil iki deęiőke olarak bulunur. Nasıl ki zorlayıcı iktidar tüm katmanlarında savaőkan ve barışçıl unsurlara aynı anda dayanan bir dizgesel tutarlılıkla kurumsallaőmıősa, baskı ile rızayı, kolluk ile ideolojiyi kültürün düzenleyiciliğinde bir arada tutmuősa, ona karşı direnişin sembolik hudutları da yıkıcı ve çatıőmacı uğraklar ile yaratıcı ve dayanışmacı uğrakları kaynaőtırdıęı ölçüde kalıcılaőır. Bunlar birbirlerini ikame edemeyeceği gibi, herhangi birinin ink arı pahasına diğerinin makbul kılınması çoğunlukla direnişlerin toplumsal özgürlüğü talep eden kolektif iradesini zedeleyen, hatta bu iradeyi kıran etkiler yaratabilir.

Türkiye’de direnişlerin ve özgürlük mücadelelerinin tarihine bakılırsa, seksen öncesi dönemde “yıkıcı” değişkenin yapısal olarak “yaratıcı” değişkeye baskın kılındığı,¹⁴ seksen sonrası dönemde ise durumun tam tersine döndüğü, hatta her bir değişkeye dayalı taktik ve stratejilerin de oldukça çeşitlendiği ve gevşedięi¹⁵ söylenebilir. Ancak yine de bu tarihin biteviye

14 Bu hususta seksen öncesindeki duruma ilişkin en güzide örnek direniş komitelerine yöneltilen “silahlı mücadeleye ve  nc  savaőına” karşı olma eleştirileridir. Yukarıda “karşılıklı ortaklaőma” olarak andığımız yaratıcı kültürel temayülün Türkiye tarihindeki en örgütlü ve yaygın tezahürleri olduğunu söyleyebileceğimiz komiteler, dönemin perspektifinde baskın kılınan “ nc ” temasına aykırı g r nm ő t r. Yanı sıra faşist saldırılara karşı teyakkuza geçen halk katmanlarının “direncinden” hareketle örgütlenen komitelerde gelişen yatay karar mekanizmaları da hiyerarşik modellere galebe  alan bir örgütlenme modeli olarak reddedilmek istenmiő, direniş kültürünün kendiliğinden  ıktıları silahlı propagandaya nispeten önemsiz olmakla itham edilmiştir. Buna karşın dönemin *Devrimci Yol* dergilerinde komitelerin silahlı mücadeleyi reddetmediğine ve fakat faşist saldırıların gerektirdiği öz savunma taktiklerinin böylesi bir halk örgütlülüğünü  n gerektirdiğine vurgu yapan polemikler yazılmış olmakla birlikte, komitelerin ilk ortaya çıkıőındaki “can güvenliği” vurgusunda da görüldüğü üzere, -buradaki bahsimiz açısından- dönemin direniş kültüründe zora dayalı değişkenin baskın olduğu inkâr edilemez.

15 Hülâsa Gezi direnişinin sönümlenme aőamalarında iktidarın “düzen metafiziğine” dayalı propagandasını artırmasıyla, ikonik tahribata yeltenen ya da kollukla çatıőan

silinen hafızasına rağmen bize ulaşan miras göstermektedir ki direniş kültürüne ait yekûn birikim -biri diğerine dönemsel olarak baskın çıkmasına rağmen- bu değişkelerin her ikisine de dayanan muhteva ve yordamdan mütevellittir. Yıkıcı edimler yalnızca çatışma ve öz savunma olarak değil, düzen metafiziğinin ilgasına dönük sembolik bir müdahale olarak da cereyan etmiş ve sinik hissizlikleri başkaldırıya davet etmiştir. 6. Filoyu denize sürmek ya da ABD büyükelçisinin arabasını yakmak böyledir misal, yeri geldiğinde polisle çatışmak ya da camı çerçeveyi indirmek böyledir, silahlı propaganda da bir “evvel” ile münhasıran sembolik bir mahiyete sahiptir keza. Bu kısa tarihte yine, yaratıcı edimler de yalnızca dayanışma ağları ve sanatsal-entelektüel üretimler olarak değil, mevcut olanın bağrında filizlenen “mümkünün” çağrısı olarak cereyan etmiş ve imgelemleri alternatif bir yaşam bağlamında örgütlemeyi başarabilmiştir. Direniş komiteleri böyledir misal, mahalle dayanışma ağları, işçi kooperatifleri, parklardaki forumlar böyledir. Miting halaylarından ortak alanların işgaline uzanan şenlikli görenekler böyledir, Sakarya Caddesi’ne çadır kurmaktan Taksim’e ağaç dikmeye kadar pek çok edim böyledir. Türkiye’de direniş kültürünün sembolik çağrışımı her ne kadar dizgesel bütünlüğünü koruyup kalıcılaşmamışsa da bu gibi tecrübelerde -hatta aynı çağın bir sonraki vardiyesine dahi aktarılamayan buluşmalarında bile- anlamlı bir silsile yaratabilmiştir bu nedenle.

Sürekli kesintiye uğrasa da, sürekli hafızası silinse de, geliştirdiği yordam ve muhtevayı kaybedip dursa da “yıkıcılığın

örgütlü grupların bilfiil direnişin iştirakçileri tarafından dışlandığı; barikatın ardında kurulan rizomatik kalıpların, mübadele süreçlerinin ve barışçıl sanatsal-entelektüel üretimlerin bunlardan müstakil kılınarak kutsandığı gözlemi inkâr edilemez. Zira direniş münhasır oluşan sembolik dizgenin, değiş-tokuşu olduğu kadar çatışmayı da içeren, ağaçları, parkları ve paylaşımı olduğu kadar sokakları, biber gazını ve sapanı da imleyen bütünlüğü bu şekilde kırılmıştır.

yaratıcılığından yaratıcılığın yıkıcılığına” varan bu artsüremli izlekte, direniş kültürünün kendi imgesel serveti, kendi öz seçkisi mevcuttur. Fakat bu seçkiye gösterilen tarihsel ilgi onu anıştırmaktan ibaret olduğunda, antagonizmanın güncel kültürel tekabüllerine melankolik bir yanıt olmaktan öteye varmaz. İşte bu yüzden direniş kültürünün ortaya çıkışı, bu se kide “biteviye unutulananın” tortuları ile “doğmakta olanların” kalıplarını eşsüremli olarak imleyebilen bir sembolik tutarlılık gerektirir ki bu da ancak “hâkim kültüre” karşıt olan ayrı bir dizgede gerçekleşebilir. Tüm sanatsal-entelektüel ve folklorik formlarını ihtiva edecek biçimde direniş kültürünün sembolik çağrışımı, evvela bu dizgeye mukabil hâkim olandan kendini ayırt eden bir imgelemin eşiklerini tayin ederek “kültürün direncini” örgütlemeye yeltenir. Yaratıcılığın ve kendini yaratmanın birliğinde, başka bir toplumsal serüveni işaret ederek müşterek imgelemin iktidar tarafından tayin edilen kalıplarını zorlar. Bu nedenle hâkim kültüre karşı geliştirilen mücadelenin sembolleri anlamlı bir düzenlilikle meydan okuduklarında, pek çok teyakkuzu ve karşıt temayülü peşlerine katacak yetiye de sahiptirler. Zira “hâkim kültürün” gölgesi ne denli kocamansa “kültürün bizatihi kendisi” ile arasında bulunan çelişki de o denli keskindir. İktidara ahdedilmiş bir kültürel tertip ne denli yaygınlaşmışsa o denli dışlayıcı hale gelmiştir, hele burjuva toplumun asimetrik anlamlandırmalarıyla pekiştirilmişse, egemenliğin sembolleri ne denli kudretli bir özdeşlik vurgusundaysa ayrıkşılığı da o denli tarif etmeye başlarlar. İşte bundan, karşısında seğiren parmakları yabana atıp da kendini kolektif varlığın yegâne sembolü olarak sunan bir tiranlık ne denli güçlü olursa olsun, sıkılı bir yumruk can havliyle savrulduğunda yalnızca onu değil, hâkim kültüre amade diğer burjuva toplumsal tasarımları da yerle yeksan eder.

Movimentum:

“Geleniğin Ötesinden Geleceğin Berisine”

Zamana dair çoğu kategorinin kalıtsal dönüşümüne kanıt teşkil eden yekûn antropolojik veri, onun toplumsal “akışın” kodlarını tanımlayarak “yapılaştığı” gibi akışa içkin görünen pek çok (mitolojik, felsefi, bilimsel) döngünün tesiriyle de yeniden kodlanmaya açık olduğuna delalet eder. Haliyle temelde kozmolojik kabullere göre tayin edilmişse de zamanın “tersinmez sürekliliği” egemenliğin siyasal kültüründe “anlatısal” olarak kuruludur ve nihai ideolojik önerileri de toplumsal serüvene dair iddiaların kendisine dayandırıldığı bir düzlemde tesirlidir. Önceki kısımlarda gösterildiği gibi, zaman -kadim mitlere dayalı otokton olma iddialarından kutsanmış ereklerle sunulan kalkınma planlarına kadar sürdürülebilir- kolektif serüvenin nicel ölçütü olarak kavrandığında böyledir bu. Geçmiş-şimdi-gelecek aksiyomunda yapılanan bilişsel düzlemin müttefikliğiyle “zamanın bağlayıcılığı” sınıflı toplumun yeniden üretiminde hayli tesirli hale gelir.

Buna karşın modern zaman algısının adlandırılışının ve düzenlenişinin ilgasi pahasına bambaşka bir zaman algısını ortaya çıkarabilmek ancak başka bir kozmolojiye sahip olmayı, yani insan türünün evrendeki yerini, doğayla, diğer türlerle, kendisiyle ve şeylerle olan ilişkisini baştan tanımlayan devrimsel bir yeniden başlangıcı gerektirir –ki o “başka” kozmolojinin ne olduğunu tanımlamak bile mevcut kozmik kabullerle neredeyse imkânsızdır. Bu nedenle “direnişin zamanı” bu tür bir “yapılanışı” ya da “yapı bozumu” değil, mevcut olana karşı olumsuzlamayı ve tabi olmamayı istihdaf eder. Zamanın bağlayıcılığını, yani anlatısal olarak şekillendirilen caydırıcılığını eylemliliğin kodlarıyla bozguna uğratarak “acil” olanın ne olduğunu yeniden tayin eder. Geçmiş ve geleceğe niceliksel atıflarla kurulan tüm anlatıyı ilga ederek, direnişin niteliksel

bağlamından kendi hafızasını kurar. Egemenliğin ezelden ebede uzandırdığı o “kapalı” toplumsal serüven anlatısını olduğu kadar, ona tabi olanların “tufan” korkusunu da bertaraf eder. Benjamin’in (2008: 43) tabiriyle “olağanüstü halin sürekliliğinin” farkına varılması ve bu sefer “hakiki bir olağanüstü halin” bilfiil ezilenler tarafından yaratılmasıdır bu.

Teorik düzlemde bunu “olayın geri dönüşü” olarak ifade eden Chesneaux (2015:147) kimi uzun vadeli hesapları ilga eden eylemlilik zamanlarını ifade etmek için -buradaki bahsimizce i e yarar- “momentum-movimentum” [eylem anı] metaforunu kullanmıştı. Thompson’un (2006: 490-495) işaret ettiği “p ritenle tirilmi ” zamanının tam karşıtı; ona giydirilen değerler zırhını kırmayı başaran; kolektif varlığa dair önceliklerin zamana dair bahanelerle ge i tirilemediği meydan okumalarda apansız cereyan eden “Kairos’un zamanı” olarak tarif etti bunu. Nitekim (2015: 314) -kendi sorunu nazarındaki bakı ından- Benjamin’in önerdiği zaman tasavvurunun hikmetini de bu şekilde “kaiorolojik” olmasıyla tanımladı. Ona göre bilhassa Tezler’de şimdiki zamana gösterilen ihtimamın nedeni onun bir fırsata  evrili i, “uzun s reye” mukabil gevşek sürekliliği alt üst ederek kılğısal bir imkân yaratmasıydı.¹⁶ Buna karşın mesele “olayın d n   ” değil de “eylemin icrası” olduğundan, mücadele olay-dizim değil anlam-dizim ekseninde cereyan etmekteydi ve Tezler’de  imdiyi merkeze taşıyan “açık uçlu” olma durumu tam da bu nedenle bilfiil “ezilenlere” bir çağrıyla birlikte ifade edilmişti. Dolayısıyla “ imdi”, teyakkuzun zamansal referanslarla aldatılmadığı “sürecin” içerdiği fırsatlara odaklanmış bir karar-

16 Ancak kendisi bu bahsi -yine kendi tabiriyle- “Kronos’un lanetine”, yani dizgesel düzlemde “akışın” kronolojik kodlanı ına kafa tutmaksızın önerdiği bireyci d zg lerle tamamlamayı tercih ettiğinden, sınıflı topluma ait kolektif serüvenin ihtiva ettiği anlamlandırma mücadelelerinin bir uğrağı olarak değil, bol rastlantı esanslı bir “bunalımı” olarak tanımlayarak Berlin Duvarı’nın yıkılı ını ve hatta Çernobil’i bile aynı kefeye koydu.

lılıktan fazlasına, bilinçli bir “yaratıma” kapı aralayan şey olarak merkeze çekiliyordu ki Löwy (2007: 146) aynı “açık uçlu” olma durumunun Benjamin düşüncesinde gelecek ve geçmiş için de geçerli olduğu kanaatindeydi. Geçmişte galip gelen değişkenin yarattığı tahribat “şimdi” onarılabileceği gibi, metafizik ereklerin ilgası da geleceğin kasvetiyle verilen peşin mağlubiyet hükümlerine son verebilirdi. Bu nedenle egemen anlatının niceliksel hesaplarla yarattığı “tarihin zamansallığı” sanrısının karşısına “zamanın tarihselliğini” çıkararak egemen anlatıyı kıran, geçmiş-şimdi-gelecek olarak anılan tüm uğrakların bu mücadelede birbirine düğümlendiği bir zaman tasavvuruydu *Tezler*’de önerilen: “Düşman kazanacak olursa ölümler bile payını alacaktır bundan” (Benjamin, 2008: 41).

İşte bizim bahsimizce “direnişin zamanı” olarak tanımlanan, eylemliliğin yıkıcılığında husule gelen bir algılamayla yalnızca “püriten zamanın” değil aynı zamanda “yeniden üretimin zamanının” da olumsuzlamasını ortaya çıkaran, egemenliğin çizdiği ufuktan sıyrılarak kendi hafızasına imkân tanıyan bir vukuftur bunun gibi. Direniş tam da o metafora binaen “momentuma” tabi bir olumsallık olarak değil de “movimentuma” matuf bir dirimsellik olarak vuku bulduğundan, onun tesir ettiği akış da sırf geçici taşkınlıklarla dinmez, derenin yatağını değiştirmeye dahi muktedir ivmeyi üretir.¹⁷ Bundandır ki direniş iradesinin kendini yaratması yine top-

17 “Tarihin sürekliliğini parçalama bilinci, eylem anındaki devrimci sınıflara özgüdür. Büyük Fransız Devrimi kendi takvimini de yaratmıştı. Her takvimin ilk günü, tarih içinde zamanın akışını değiştiren bir makine işlevi görür. Bayram günleri olarak, anma günleri olarak tekrar tekrar karşımıza çıkan aslında hep aynı gündür. Yani takvimler zamanı, saatler gibi ölçmez. Onlar, son yüzyılda Avrupa’da en ufak bir izi kalmamış görünen bir tarih bilincinin anıtlarıdır. Oysa Temmuz Devrimi sırasında gerçekleşen bir olay, o dönemde bu bilincin hala yaşadığını gösteriyordu. Çatışmaların başladığı günün akşamı, Paris’in birçok mahallesinde saat kulelerine ateş açıldığı görüldü, birbirinden habersiz ve aynı anda” (Benjamin, 2008: 41).

lumsal serüveni yönlendirmeye talip bir yaratıcılıkla, kolektif varlığı -nicel çizgisellik hesabında değişken görünmekle birlikte özde hep aynı kalan- sınıflı k busun tekerr r nden azade kılan, tüm uğraklarda fitilsiz bir dinamit gibi aciliyet hükmünü yaşamın sınıflı örgütlenmesini sona erdirmek olarak veren “şimdiye düşüştür”.

Türkiye’deki direnişlerde zamana ilişkin “püriten” kabullerin kolaylıkla yıkıldığı çokça görülür. Çoğunlukla iktidarın kalkınma namına giriştiği doğa katliamlarına karşı duran direnişlerde yahut kent hakkının müdafaasında, bilhassa da üretim durdurulduğu yahut yavaşlatıldığı grevlerde egemen sınıfların zamana giydirdiği değerlerin pek hükmü kalmaz. “Yaylaların arasına yol yapacağız, kalkınacağız” diyerekten üstüne sürülen yüz tonluk iş makinelerinin, dozerlerin ve dahi s ng l  jandarmanın karşısına dikilen Havva Ana’nın “kimdir devlet”  ıkışmasında (*Birgün*, 17 Temmuz 2015) olduğu gibi, egemenler tarafından “kalkınma” bahanesiyle rant ve sermayeye verilen öncelik direniş iradesiyle doğaya teslim edilir misal. Ulaşım işçileri iş yavaşlatma eylemine başladığında gündelik hayatın kilitlendiği, “akışın” en belirgin yüzünün solduğu görülür, dahası “hız” denilen şeyin teknolojinin ve dahi “gelişmenin” olağan bir sonucu olmaktan çok, her gündoğumu yaşamı bir kere daha kuran emekçilerin bir lütfu olduğu çıkar ortaya. Egemenler istedikleri kadar yapılan grevlerin “ilerlemeye ve ülke ekonomisine verdiği zarardan” dem vuradursun, inatçı ve kararlı grevlerin kaybettirdiği işgünü hesabının sermayedarları dize getirdiği defalarca görülmüştür. Ne var ki tüm bunlara rağmen, zamana ilişkin egemen anlatının direniş kültürü üzerindeki baskınlığı tedavülden kalkmamış, böyle si “süreçler” yine “yapılaşmaya” tesir etmemiş, nihai olarak “zamanın caydırıcılığı” uzun vadeli etkisini korumayı başarmıştır. Türkiye’deki sol akımların hem kendi tecr b  hafızalarıyla hem de toplumsal

serüvene ilişkin havsalaıyla kurdukları “sorunlu” ilişkinin belli başlı noktalarında oldukça berraklaşır bu durum.

Çok yerde “gelecek metafiziğine” sıkça kapılmak biçiminde; hem “şimdi sırası değil” diyerekten geçirtilen direnişlere karşıt “pasif” pozisyonların üşengeçliği olarak, hem de sekter eleştirilerle dâhil olunmayan direnişleri küçümsemeye varan “sol sinizm” olarak görülebilir bu. Yakın ya da uzak bir geleceğe havale edilen hesapların aslında hiç sorulmayacağı gerçeği aşikâr olsa da olanca soyutlukta bir teorisizmin eşlik ettiği “dolaylı uyumculuk” için zamanın elverişli olmadığı bahanesi her daim kullanışlıdır. Öyle ki bazısı için özgür bir toplum mücadelesine elverişli koşullar hiçbir zaman oluşmamıştır ve bu yüzden “ütopya” dahi mevcut çelişkilerin imhasından ziyade hayli uzak bir “geleceğin” ihsanını tarif etmeye başlar. Bu haliyle de binyıl inançlarının bu dünya ile öte dünya arasında yaptığı keskin kozmogonik ayrımın yarattığı cennet tasavvurlarına oldukça benzer; kurtuluşu öteler, militanı mümine çevirir.

Marksist yazında “gelecek” kipinin kimi teleolojik kullanımları çoğunlukla bu tür tarihsici sinikliklerin temel referanslarını oluştursa da tarihsel materyalizmin bu metafiziğe düştüğünü iddia edebilmek fevkalade spekülatif maharet gerektirir. Zira Marksist tahlilde kapitalizmin -tıpkı sınıflı toplumsal örgütlenmenin kendisinden önceki uğrakları gibi- sürdürülemez olduğu savı siyasi bir kehanetten değil, bizzat kendi içinde taşıdığı çelişkilerin ekonomi-politik incelemesiyle çıkarılan bilgidir. Hülâsa sosyalizm de “dış ütöpi” bir tahayyülle projelendirilmez¹⁸ bu yüzden, hatta Marx ve Engels’in metinlerinde -El Yazmaları’ndaki gibi (2011a: 169-239) kimi

18 Satılğan (2003: 8) sadece Kapital’in sayfalarının karıştırılmasıyla bile bunun fark edilebileceğini yazmıştı: “*Kapital*’de geliştirilen teorein nesnesi ‘mutasavver’ bir sosyalist toplum değil, kapitalizmdi. Marx (ve Engels), kapitalizmin yerini alacak toplumun herhangi bir nesnesi için uygulama kılavuzları geliştirmeyi ‘geleceğin mutfaklarına yemek tarifleri hazırlamak’ olarak nitelemiş ve bilim dışı bir tutum saymıştı”.

betimlemeler haricinde- bir sosyalizm taslağına, hele ki ayrıntılı bir tarife rastlamak mümkün dahi değildir. Sosyalizm, hâkim sömürü rejiminin çelişkileriyle taşıdığı, diyalektik olarak onun bağrında filizlenen devrimci potansiyelin gerçekleştirebileceği bir toplumsal formasyon olduğundan en yetkin referanslarını da bugünde; mevcut sömürü ilişkilerinin tarihsel materyalist eleştirisinde bulur. Keza sosyalistlerin reel pratiğe ilişkin söylevlerinde “gelecek” -retorik olarak- sıklıkla yer bulsa da Luxemburg’un (1989:105) meşhur uyarısına kulak veren pek çoğu için “geleceğin” sosyalizmin olabildiği kadar “barbarlığın” da ufku olması muhtemeldir. Emperyalizm değişkenini göz ardı etmeyenler, burjuva h k mranlıklarının çıkış yolu bulamadıklarında dünya savaşları bile çıkarmaya yetili ve hevesli olabildiklerini iyi bilirler. İşte sosyalist, bu nedenle içinde bulunduğu vahşetin “son anının” gelmesini “bekleyen” olarak değil, onun her anını “son anına” çevirmesi için “beklenen” olarak militanlaşır. Çünkü kapitalizmin yıkılmaya mahk m oluşu, onu “bizim yıkmamız” ile onun “ zerimize yıkılması” arasındaki farkı ortadan kaldırmaz. Keza çoğu zorbalık rejimi için de, bilhassa çağımızın bize düşen hissesi olan “yobazlığın tiranlığı” için de geçerlidir bu...

Hatırlanacağı  zere AKP iktidarının sonunun geldiğine dair “demokratik tecelli” kehanetleri Gezi direnişinin ardından pek çok kez ortaya atıldı. Evvela iktidar bloğunun o vakit önemli bir kısmını oluşturan Fethullahçılar ile diğer AKP’li hizipler arasında sürtüşmeler yaşanmasıyla ortaya çıkan beklentiler, 17-25 Aralık sürecindeki yolsuzluk operasyonunun ardından tavan yaptı. Fakat o sıralar kapıldığı  foriyle tüm politikasını bu yolsuzluk iddialarına içkin kılan burjuva muhalefetin umduğunun aksine, yayınlanan ses kayıtlarının “montağ” ve gösterilen kanıtların “sahte” olduğu retoriği bile AKP’li hiziplerin toparlanmasını sağlayacak vakti yaratmaya yetti de arttı. Hat-

ta AKP’li hiziplerin yaptığı “paralel devlet” tanımını ekseninde kamu bürokrasisi üzerindeki tahakkümlerini artırmasını dahi sağladı. Yine benzeri bir öfori 7 Haziran’ın ardından da yaşandı. AKP’nin tek başına iktidar olamayışından feyz alan burjuva muhalefet, alışlageldiği üzere parlamenter hesaplara dalıp koalisyon görüşmeleri yaparken sudan bir bahaneyle seçimlerin tekrarlanması kararı alan saraya direnmemeyi tercih etti. O sıralar her nasılsa birbiri ardına patlamaya başlayan bombaların yarattığı kasvetin tesiriyle devam eden bir sürecin ardından AKP yine gücünü artırdı ve hatta yeni ittifaklar kurarak iktidar bloğunu da konsolide etti. Nitekim 15 Temmuz’un ardından yapılan rejim değişikliği ve başkanlık seçimi gerçekleştiğinde, AKP’nin “kendiliğinden çürüyeceği” beklentisini yaşayanlar bu sefer gün batmadan davarını eve kaçırır gibi umutlarını daha uzak bir geleceğe havale ederek kendilerini sakınmayı salık vermeye başladılar. Özellikle OHAL döneminde bu kendini sakınma refleksine, eylem yasaklarına karşı durmayan sendikaların da eklemelenmesi yüzünden KHK ve tasfiyelere karşı ortaya çıkan direnişlerin “marjinal” kabul edildiği bir genel kanı ortaya çıkarak muhalif kamuoyunda ziyadesiyle hakim oldu. Demokrasi nöbetlerinin coşkunu sürdürmek isteyen faşist gruplar kolluğun refakatinde sokağı ele geçirmeye çalışırken, Erdoğan’ın nefret diliyle tekrarladığı tehditlerin, linç rejiminin ve IŞİD’in yarattığı riskleri göze alabilen kimi sol çevreler ve illa ki kadın hareketi haricindeki büyük bir muhalif grup için OHAL yasakları pek çok şeyi ertelemek için yeterli olabilmişti.

Buna karşın, “zamanın caydırıcılığı” -her ne kadar OHAL dönemi direnişlerinin kitlesel niteliğe erişemeyişinde böyle tesirli olsa bile- direniş iradesi gösteren tikel girişimlerin çoğunun ileri sürdüğü kolektif ihtarı da maskeleyemedi. Hâkim medya aygıtlarıyla kamuoyuna “darbeci/PDY tasfiyesi” diye duyurulan KHK’ların tutarsız içeriği ancak bu katıksız dire-

nişlerin ihtarı sayesinde kısıtlı da olsa teşhir edilebildi. İhraç edilen kamu personellerinin iş yeri  n  nöbetlerinden akademisyen ve öğretmenlerin sokak derslerine kadar pek çok özgül girişimin minimum ıktıları, kısıtlı da olsa bir kamuoyuna ulaşabilmeleri, hatta uluslararası yayın kuruluşlarına aktardıkları bilgiler dahi OHAL sisiyle örtülen pek çok şeyi açığa çıkarırdı.¹⁹ Geleceğin şimdi olandan daha iyi fırsatlar tanıyacağı yanılığına dayalı her “eylem planında” göz önüne alınması gereken ıktılardı bunlar. Aslında buradaki bahsimiz açısından düşünüldüğünde OHAL ilanının kendisinin bile geleceğe bel bağlayan politik hesapların yanılığısını kanıtladığı söylenebilir. Konjonktüre dair meşakkatlı öngörülere dayanan harikulade basiretli siyasi hesapların dahi egemen sınıfın dalavereleriyle kolayca boşa ıkarılabildiğinin göstergesi olan bu gibi tarihsel tecrübelerin ardından “gelecek zaman” kipinin metafizik nite-liği gün gibi açığa çıkar.

Ancak “gelecek” ne denli şişkin olsa da pasifliğin ve sinizmin ortaya çıkışından tek başına mesul değildir. Direnişleri pratik mücadeleden alıkoymaya varan nihai hedeflere yönelik teorik g zerg hların yahut “nam sait” konjonktürün direniş

19 Bu dönem bilhassa Yüksel Direnişi -başvurduğu taktik ve kullandığı retoriğin pek çok tartışmalı y n  olsa da- zamanın caydırıcılığına meydan okuyan yönleriyle bu bahiste  ne çıkarılabilecek en önemli emsali sundu. İhraçların hukuksuzluğunu haykıran direnişçiler OHAL komisyonu gibi tamponları tanımaksızın ve hukuki neticeleri beklemeksizin haklarını acil olarak talep eden bir ısrarla direnişe geçtiler. Kendilerine sürekli müdahale eden kolluğun şiddetinden yılmadan “her gün” gözaltına alınmalarına rağmen eylemliliğe devam ederek başkentin merkezinde yer alan gözler önündeki bir alanı korumayı başardılar. İhraç edilen emekçilerin yalnızca işe dönüş taleplerini değil, aynı zamanda KHK’ların bir an önce durdurulması gerektiği ağırısını da dile getirdikleri eylem OHAL konjonktürüne rağmen ciddi bir kamuoyu yaratabilmeyi başardı. Her ne kadar toplumsal bağlamda örgütleyici olamadan s n mlense de Yüksel Direnişi, buradaki bahsimiz açısından pek çok yönüyle “zamana karşı direniş” olarak tanımlanabilir. Öyle ki eylemin sol kamuoyu tarafından da en çok eleştirilen yönü olan “açık grevleri” bile zamana dair müstakil bir izlek ortaya çıkarmakta, iktidar tanımlarına karşı kamusal vicdana “acil olanın” ne olduğunun hükümünü vermesi için ajitatif bir çağrıda bulunmaktaydı.

pratiği üzerindeki bağlayıcılığına pek kolay kanan rutin politik programların çoğunun esas zembereği niceliksel zamanın total aldatıcılığıdır. Egemenliğin kendi zaman anlatısını kurduğu bilişsel düzlemde yapılaşan mutlak zaman momenti direniş kültürünün referansı olan değil, aşması ve hatta kırması gereken varsayımları üretir. Kapitalist artı değer sömürüsünün, ataerkil miras hukukunun, sınıflı toplumun yeniden üretiminin zamanıdır bu. Mamafih Benjamin de (2008: 44) Alman solunun 1933'te Hitler'e karşı savaşımadan teslim oluşunda bu türden "homojen ve boş" bir zaman duygusunun "inisiyatif yokluğu, edilgenlik ve bekleyişçilikle" birleştiği bir pratik tutum görmüştü. Bu nedenle önerdiği "niteliksel, heterojen ve dolu" zaman kavrayışında yalnızca geleceği değil, geçmişi de şimdiye taşıyarak "akışın boşluğu" sezisini ilgaya yeltenmişti (Löwy, 2007: 108). Zira niceliksel kodlama egemen anlatının geçmişi mülk edinmesine yararken sinsice hafızaya ve yekûn anlamlandırmaya sirayet ederek "şimdiyi" de sarıyor, "akışın" bütününe "galiplerin zafer alayına" çeviriyordu. İşte bundan "ezilenlerin geleneğini" kurtarmak, "evvel zamanın" düşün-de kutsanan galiplerin anlatısını bertaraf etmek gerekiyordu. Tıpkı Engels'in (1997: 185) burjuvaziye proletaryadan farklı bir ulus, hatta farklı bir "ırk" olarak tarif ettiği gibi, Benjamin de (2008: 46) proletaryanın soy zincirini göçebe atalarımızdan beri kaybedilen tüm özgürlük mücadelelerinin aktörlerine dayandırıyor ve onun için "geçmiş" denilen şey tüm bu mücadelelerin "ebedi güncelliği"di. Bu nedenle geçmişle kurulması gereken ilişkinin, "şimdinin tehlikesi" ışığında kurulan politik bir ilişki olduğu düşüncesindeydi.

İşte direnişin zamanında geçmişten "şimdiye düşen" hisse de buna denktir. Çünkü direniş kültürünün egemen anlatıya merbut kabul ve anlamlandırmaları çözerak hafızayı yeniden kuran bir etkisi vardır. Haklarını korumak için kalkışan in-

sanlar bir araya gelip sorunlarını ortaklaştırmaya başladığında o vakte kadar kulaklarına çalınan yalanların kofluğunu idrak ederek önceki tecrübelerini de “şimdinin” gerçekliğinden tekrar anlamlandırmaya başlarlar. Öyle ki barikatın ardındaki basit bir öz düşünüm bile yıllar boyu televizyon karşısında edinilen referansları iflas ettirmeye yeter. Türkiye’de en sarih emsalleri TEKELE direnişinde görülmüştür bunun. Türkmen (2012: 127-165) mahsus bu ve benzeri uğraklarına ayrıntısıyla eğilerek irdelediği TEKELE direnişini bir “kolektif öğrenme deneyimi” olarak tanımlar bu yüzden. Direnişin öznesi olan işçilerin “geçmişe” ve “mevcut kabullerine” yönelik ciddi sorgulamalarla o vakte kadarki tüm referans çerçevelerini ters yüz edebildiklerini kanıtlayan çok sayıda ampirik örnek gösterir. Din yahut milliyetçilik gibi ideolojik motiflerle bezeli toplumsal serüven anlatısında egemenlikle özdeşliğe ahdedilmiş kendilik bilgisi direnişte ufalanır. Sıradan insanlar direnişe başlayıp da devlet şiddetiyle karşı karşıya geldiklerinde, o vakte kadar “suçlu” ya da “terörist” olarak tanımladıkları kişilerle hasım değil de hısım olduklarını fark ederler. Direnişleri boyunca muhafazakâr karakteristikleri belirgin ölçüde dönüşüm geçiren TEKELE işçileri bunu pek çok kez dile getirmiş olmakla birlikte, Türkmen (2012: 148) Sakarya Caddesi’ndeki deneyimde direnişte ortaklaşmanın cinsiyetçiliği dahi büyük ölçüde kırdığına dair emareler de sunar. Tam da onun *Eylemden öğrenmek* serlevhasına uygun olarak, TEKELE direnişi bu yönüyle Türkiye’deki sol akımlara da pek çok şeyi anımsatmış, egemen anlatıya kanarak proletaryaya atfedilen *a priori* muhafazakârlığın ne denli kolay aşılabilir/dönüşebilir olduğunu da kanıtlamıştır.

Gelgelelim -yukarıda “distopyanın tini” olarak tarif ettiğimiz düzlemde tartışılmış olduğu üzere- bu olağan muhafazakârlık postulatının böylesi tanıklıklara rağmen -hatta Gezi

direnişinin ardından bile- kimi sol akımlar tarafından bir türlü terk edilemediğini de belirtmek gerekir. Bunun nedeni bil-hassa seksen sonrasında yoğun kültür politikalarıyla üretilen muhafazakârlığın, egemenliğin toplumsal serüven anlatısına massedilerek “otantik” gösterilmesine karşı Türkiye solunun etkili bir kültür politikası üretemeyişi, hatta kendi kültürel birikimine dahi sahip çıkamayarak örgütleyici imgelemine yitirmesidir. Kolektif serüvene ilişkin egemen anlatı sürekli geriye dönük olarak güncellenirken sosyalist solu kültürel havsaladan dışlamaya yönelik ideolojik çabalar “yerlilik” büh-tanıyla pekiştirilmiş, dahası çok ilginç bir şekilde bu büh-tan Türkiye’deki sol akımlar tarafından da neredeyse deruh-te edilmiştir. Seksen darbesiyle travmaya uğratılan sol, daha sonra cereyan eden “bellek mücadelesini” de hakkıyla sürdü-rememiş, bu yüzden kendi tecrübelerini anlamlandırırken dahi egemen anlatının puslu imgelemine kıramamıştır. Geç-mişe dair anıştırmalarda olduğu kadar, yeniden örgütlenme çabalarında da tesirli olmuştur bu sorun.

12 Eylül öncesinde yıllar boyu örgütlenen, fabrikalardan kırlara, okullardan varoşlara uzanan dayanışma ağlarının dar-be sonrasında hızla yitirilmesi, “halktan kopuk olmak” büh-tanının kolayca kabul edilmesine neden olan esas değişkendir kuşkusuz. Ancak bu kabulün yönelttiği politik rota, Türkiye’de direnişlerin tarihini “öncülüğe” odaklanan anımsamalara, ör-güt dokümanlarına, sansasyonel “olay dizime”, hatta devrimci biyografilerine kadar indirgeyen (Birdal, 2020: 188-208) bir sapma yaratarak sol-sosyalist hafızanın toplumsal niteliği-ni yitirmesine sebep olur. Bunun kaçınılmaz sonuçlarından biri, “galiplerin zafer alayına” verilen kurbanların yasını tutan melankolik anlatıların soğukluğunda, “geçmiş mücadelelerin güncelliğinin” kavranamadığı bir zaman algısının hâkimiyeti-dir. Öyle ki bu melankoli kimi sosyalist örgüt ya da gelenekler-

de paternalizmi besleyerek olası bir kuşak çatışmasının yaratabileceği yeni açılımları engelleyebildiği gibi, aşırı  znelleşmiş anlatıların birbiriyle çeliştii bir bellek karmaşasını da teşvik ederek aynı serüvenin farklı kompartımanlarında gelişen polemikleri kristalize eder. Dahası aynı melankoli kimi çevrelerde entelektüel yetileri, kimisinde gerilla mücadelesini -bugünkü kuşakların asla erişemeyeceği üstün meziyetler olarak- kutsayarak tarihsizleştirir. Tüm bunlar sosyalist hafızanın saptırılmış vasiyeti, “homojen ve boş” bir zaman algısıyla²⁰ yitip gittiği düşünülen tecrübenin türettiği melankolinin dolaysız çıktılarıdır. Fakat hepsinden önemlisi, parkasından isterse silahını isterse kitabını çıkarsın, bu tür bir hafızanın en sorunlu tarafı -sağın “yerlilik” yaftasına aldanacak ölçüde- “se kinleşmiş” olmasıdır. Sıradan insanların özneleşme süreçleri, sosyalist hümanizmanın kültürel mahiyeti, özellikle proletaryanın “lümpen” denilen kesimleriyle nasıl bağ kurulduğu, ahaliyle, hatta illegal grup ya da kişilerle kurulan ilişkilerin çelişkili tarihi gibi değişkenler bu “elit hafızanın” aktaramayacağı ölçüde karmaşık bir bağlama sahip olduğundan, halen direniş tarihinin gayya kuyusunda atılı dururlar. Oysaki Türkiye toplumunun, bilhassa da proletaryanın kültürel temayüllerine ilişkin egemen anlatıyı kıracak altın hisse tam da burada, sosyalist solun asker süngüsüyle “silindiği” alanlarda, gündelik hayatın tarihinde bulunur.

Bilindiği üzere, büyük kentlerin periferisinde bulunan yoksul mahalleleri sosyalistlerin seksen darbesiyle boşaltıldığı alanlardı ve doksanlar boyunca Türkiye’de İslamcı hareketin taban aktivitelerinde en etkili olduğu, en fazla destek gördüğü yerler haline geldiler. RP’nin yükselişinde olduğu kadar (Gülalp, 2003: 72) İslami sermaye birikiminin büyümesine de hem

20 “Bu zaman algısı Kızıldere’de emperyalizme ve oligarşiye karşı, eşıt  zg r demokratik bir Türkiye mücadelesi görmüyor. Orada katledilen genç kurbanlar görüyor ve onların hatıraları boş anmalara d n st r l yor.” (Hekim, 2021).

kitlesel destek hem de emek gücü olarak katkıda bulunan bu alanlardaki etkinliğini yitirmesi, sosyalist solda seksen sonrasındaki pratiğe “varoşa küskünlük” denilebilecek bir şekilde yansıdı. Nitekim son kırk yılda, proletaryanın bu kesimiyle irtibatı büyük ölçüde kesilen sol, yoksullar hakkındaki sağcı argümanlara daha fazla aldanır hale geldi. Oysaki yetmişli yıllar boyunca büyük kentlerin periferisinde örgütlenerek bitirimhanelerden pavyonlara kadar uzanan bir alanda devletin ve kabadayı otoritesinin önceden var olan tertiplerine karşı çıkan sosyalistler, bu sayede ahalinin üzerinde “katartik” ya da “dönüştürücü” bir etkiye sahip olabilmekteydiler. Dölek’in (2019) Ankara-Çinçin örneğinde gösterdiği üzere, devrimciler bir taraftan ahaliyle organik bağlar geliştirirken, bir taraftan da yeri geldiğinde polis hukukuna ve kabadayı otoritesine karşı şiddete yeltenmekten çekinmeden “kurtarılmış bölge” haline getirdikleri mahallelerde -sözcüğün Benjaminci anlamıyla- “gerçek bir olağan üstü hal” yaratarak düzen siyasetini felce uğratmayı başarmışlardı.²¹ Ancak ahaliyle kurulan bu organik bağlar, varoşlarda hüküm süren “popüler yasadışılığın moral ekonomisiyle” (2019: 244) çelişmeksizin onu dönüştürdüğünden, bilhassa yetmişlerin sonlarında sosyalist pratiğin bu alanlardaki “toplumsal marjinallik” ile arasındaki ilişki de fevkalade iç içe geçmişti. Bir taraftan kabadayı raconlarının yahut hırsızlı-

21 “Örneğin Altındağ gecekondu mahalleleri, Cumhuriyet’in ilk yıllarından beri Ankara işçi sınıfının en yoksul kesimlerini barındırıyor gibiydi. Bu bağlamda, gazete arşivlerinden elde edilen ilk iç seziper, Altındağ gecekondu mahallelerinin en başından itibaren Ankara işçi sınıfının marjinalleşmesini yaşadığı yer olduğu gerçeğine işaret etti. Öte yandan, özellikle 1970’lerin sonlarında, haber arşivlerinde dikkati çeken şey Altındağ yöresi ahalisinin devrimci hareketlerle organik bağlar geliştirmiş görünmesidir. Örneğin özellikle son yıllarda girilmez bölge olarak damgalanan Çinçin bölgesi, Devrimci YOL’un benimsediği ve uyguladığı bir halk mücadelesi biçimi olan Direniş Komiteleri’nin en başarılı örneklerinden birini yaşadı. Bu nedenle Altındağ gecekondu bölgesi, haber arşivlerinin de gösterdiği gibi 1980’lerin başındaki askeri yönetim sırasında devlet şiddetinin ve baskının en şiddetli biçimlerinin yaşandığı yerler arasındaydı (Dölek, 2019: 25)

ęin tedricen izinin silinmeye başladığı moral ekonomi “gündelik yaşamda toplumsal ilişkilerin komünal olarak yeniden örgütlenmesine dayanan radikal politik praksis ile örtüşürken”, bir taraftan da kıyıda köşede tarihsel olarak yerleşik olan popüler yasadışılık “sosyalist sol ile faşist hareket arasındaki silahlı mücadele bağlamında radikal siyaset için yıkıcı siyasi fırsatlar sağlıyordu”.

Ezcümle, yetmişler boyunca sosyalistleri varoşlarda bu denli etkili kılan asıl şey “moral ekonomiyi” eşitlikçi bir şekilde böyle “içeriden” y nlendirebilmeleriydi. Bu eksen de fevkalade önem arz eden de gecekond u alanlarından sosyalistlerin “silinmesiyle” yitirilenin basitçe “kitle desteği” olmadığı, egemenler için oluk a tehlikeli görünen bir kültürel temasın da yok edildiği, yapılanın bir “kültür kırım” olduğu gerçeğidir. H lase darbeden sonra İşlamlar bu alanları istila ettiklerinde verili buldukları kültürel şebekeleri ara sallaştırmış, “popüler yasadışılığın” kayıt dışı istihdama, eşitlikçi “moral ekonominin” ise bir himmet kültürüne evirildiği yeni bir bağlam ortaya çıkarak neo-liberal taarruza kapıyı içeriden açmışlardır. Yani anlaşılması gereken, son  ağ dönümünden beri post-modern nidalarla bir “alt kültür” kategorisi olarak egzotikleştirilen “varoş kültürünün” de “değiştikçe aynı kalan, aynı kaldıkça değişen bir karşılıklılıklar şebekesi” ihtiva ettiği, bu yüzden etkili bir kültür politikasıyla temas ettiğinde hem kapsayıcı olabildiği hem de kapsanabildiğidir. Solun umudunu yitirdiği çoğu kırsal yerleşke için ve sıradan taşra tutuculuğu için de geçerlidir bu durum.

İşte bundandır ki insanların muhafazakâr oldukları için sağcı siyasal aktörlere meylettiği yalanı, hele ki lümpen proletaryanın “umutsuz vaka” olduğu sanrısı yalnızca egemen toplumsal serüven anlatısı içinde kendini ayrıcalıklı hisseden “elit” bir hafızanın h lyasıdır. Nitekim AKP’li yıllarda kendini “sol” hatta “sosyalist” olarak tanımlayan kimi “azılı liberallerin” sınıf düşmanlığı da egemen dizgeye merbut olan bu hafızadan

türer. Sekter sinikliğın “bizim zamanımızda...” diye başlayıp “...buradan bir şey çıkmaz” ile biten cümleleri dolaylı uyumculuğun manifestosunda yazılıdır. Çoktan göçüp gitmiş bir geçmişe yaslanıp da asla ulaşılmayacak olan bir geleceğe doğru ayaklarını uzatarak uyuyanlar saatlerini kurmayı unutmuştur çünkü. Ancak ve sadece “akışı” çizgiselliğın esaretinden kurtaranlar farkındadır ki mecburiyetin doğurduğu canavar “şimdi” ve “buradadır”. Şimdinin tehlikesinde, “direnişin zamanında” gelenegın ötesinden geleceğın berisine çağırılan başka bir hafıza daha oluşur bu yüzden, isyankâr kalabalıklar kent meydanlarını işgal ettiğinde, o “çaresiz vaka” gecekondu-lardan inip de “yangın alarmını” çaldığında, direniş tarihinde adı sanı anılmayanları, yası tutulmayan ölüleri dahi diriltten bir hafıza...

Mito-Praksis:

“Çocukluğa Düşmekten Çocuksuluğa Yükselmeye”

Sınıflı toplumda kültürel yeniden üretimin devingenliği “asimetrik” olduğundan, diğer yeniden üretim biçimlerine nispeten hayli kırılğandır (Williams, 1993: 181-206). Hele sanatsal-entelektüel üretim bahis konusuysa, hâkim olanlara alternatif ürünler döngüsel olarak “kendiliğinden” baskın çıkabilmekte olduğu gibi, ısrarlı bir kültür politikasıyla sürdürülen bütünlüklü bir muhalif kültür üretiminin hâkim olanı iskartaya çıkarabilmesi de olasıdır. Kültür ürünlerinin düşlemde yaratabildiği politik çağrışımlar kapitalist egemenlik için oldukça muammalı bir hal alır bu yüzden. Zira burjuvazi, kendi hâkimiyetinde en ufak tinsel tekinsizliklere dahi mahal vermek istemez; üst yapının katları sislerle kaplı katmanlarında bile tilkilerini gezdirmeye başlar. Bir taraftan, değişim değeri toplumunda kültür üretiminin sıkıştırıldığı “piyasa ilişkilerinden” sanatsal imgelemi evcilleştiren “bilinç endüstrisine” kadar avantajlı oldukları her uğrakta kültürel yeniden üretim döngüsüne dâhil olan uzantı-

larıyla yekûn kültür ürününü yanlış bilincin “isine” bulamaya devam ederken, bir taraftan da bu cenderede dahi ortaya çıkabilen “alternatifler” doğrudan doğruya burjuva iktidarın tehdit, sansür, yasak lık gibi zora dayalı engelleriyle cebelleşmek durumunda kalır. Fakat mevcut olanın yanlışlığına yahut başka bir dünyanın imk nına yeminli “ t pik işlev” ne olursa olsun bir türlü tam olarak dizginlenemediğinden, çok kere görüldüğü gibi kültür ürünleri, içinde yeşerdikleri  ağı aşan bir “tinsel fazlayı” (Bloch, 2007: 190) yüklenerek kuşatılmış kültürel düşlem içerisinde taşımaya devam eder –ki işte tam da bu “fazlaya” direniş kültürü tarafından el konulduğunda “kültür ürünlerinin” özgürlük mücadelesindeki etkinliği –kılgsal uğraklarına kadar erişerek- kendini göstermeye başlar.

Bu döngüde dikkat edilmesi gereken husus, bahis konusu “ t pik işlevin” direniş kültürüne iştirak etme sürecinin, kültür ürünlerinin kendilerinden menkul kerametiyle olmadığı, kimi kendini ayırt edişlerin d şlemine özgül tekab llerle sağladıkları “motivasyon” sayesinde bunu ger ekleştirdikleridir. Elbette bu demek değildir ki sadece ortaya çıkışıyla bile imgelemleri örgütleme yetisine mazhar olan, hâkim kültürün kofluğunu teşhir etmekten tutun da yepyeni zihinsel açılımları tetikleyen yaratıcılığa sahip olan kültürel (bilhassa da sanatsal)  retimler söz konusu olmasın. Fakat bunlar direniş kültürünün -tabiri caizse- “asabiyyesiyle” buluşup sahiplenilmedikleri ölçüde fani, kendi başlarına bırakıldıklarında sınıflı toplumun türlü dalaveresine direnemeyecek ölçüde savunmasızdır.  leme kafa tutan, üretildikleri dönemlerde yasaklı olan, en etkili devrimci sanatsal-entelektüel üretimler için dahi geçerlidir bu. Nasıl ki Marksizm bile eylemsel içeriği boşaltılıp da salt akademik amaçlar için kullanıldığında artık burjuva emellere hizmet ediyorsa, devrimci sanat da yalnızca kendinden menkul “değeriyle” anlaşılarak “sürece içkin” kılındığında, aslında burjuva toplumun insafına terk edil-

miş demektir. “Hâkim kültüre” direnen ısrarlı bir kolektif irade tarafından benimsenmediğinde her kültür ürünü yapısal-tarihsel dönüşümün seyrinde -basit erk dönümlerinin ardından bile-burjuvazinin ikiyüzlülüğünden nasibini alarak “hâkim kültür” tarafından soğurulabilir. Bu nedenle direnişin kültüründe ayrıcalıklı bir “biçimden” ya da estetik niteliklerden ziyade, egemen sınıftan kendini ayırtıran kolektif iradeyi imleyen, imgelemleri örgütleyen, en önemlisi de eylemliliğe motive ederek direniş iradesi tarafından da sahiplenilen kültür ürünleri tesirlidir.

Buna rağmen uzunca bir süre -Türkiye’deki yaklaşımlarda da hasıl olduğu üzere- yüksek kültürden, seçkinci sanattan, avant-gart akımlardan medet uman müşkülpesent bir perspektif sol kültür mülahazalarında ciddi bir yer edinebildi. Yeniden üretimin ve piyasa ilişkilerinin kıskacında tutulan kültür ürünlerinin “alçalışını” ilan eden, hepsini birden -eski bir atölye argosuyla- “kitsch” olarak yaftalayan -Adorno (2002: 152-153) benzeri- bir “seçkincilikle” kültür endüstrisi eleştirisi öylesine küstah bir yere doğru sürüklendi ki bilhassa “popüler kültürün” kimi uğraklarında barınabilecek en ufak bir potansiyeli bile peşinen reddetmeyi huy edinen seçkinci bir ezbere dönüştü. Böylesi bir perspektifin proletarya için ne vaat ettiği bir kenara, asıl ilginç olan bunun aristokrasinin burjuva kültürüne yönelttiği eleştirinin basit bir tekrarı olması; zorla evlendirildiği tüccar kocasının sonradan görmeliğine tepeden bakan o merdivenin başındaki soylu kadının şikâyetçi söylenmelerinden öteye varamamasıydı.

Esasen sol kültür tartışmalarının neredeyse tamamının sadece sanatsal-entelektüel üretimlerle ilgili hale getirilmesinin bile böylesi asilzâde öykünmesi bir seçkinciliğin sonucu olduğu söylense pek abartılı olmaz. Öte yandan “direnişin kültürü” yüksek sanata böyle asaletine mukabil bir ayrıcalık tanımadığı gibi onu dışlamaz da. Ancak sorunun bizim bahsimizce fazlaca önem arz eden tarafı, metalaşmayı ve ideolojiyi bu denli “aş-

kın” kabul eden yaklaşımların, -bunlara dolaysız refakat eden-homojen “kitle kültürü” ile -bunlara karşı girişilen rekabetleri de içeren- heterojen “popüler kültür” arasında fark g zetmemesidir. Çünkü popüler kültür denilen yamalı bohça “kitle kültürü” tarafından içerilen değil, -kuşkusuz tüm olumsuzluklarıyla birlikte onu da içeren- ve fakat muhalif kültür üretiminin de karşılık bulabildiği asıl mecra olarak sol kültür politikalarının ilgisini fazlasıyla hak eder. Zira “dominant”, “tortul” ve “doğmakta olan” formların her birinin ihtiva ettiği folklorik ve entelektüel yaratımlar bu alanda -yalnızca “ilgisinin” değil- “herkesin” eleştirel pratiğine açıktır (Williams, 1993: 218). Bu bağlamda popüler kültür, etkileşimler, içerimler, çatışmalar ve değiş tokuşların yoğun olarak cereyan ettiği, seçkinci sanatsal-entelektüel ürünler ile halk kültürünün yaratımlarının i içe geçebildiği, desen ve motiflerin birbirinden koparılıp yeni örüntülerde farklı bağlamlarda yeniden buluşabildikleri devasa bir karmaşanın arenası gibi, burjuva toplumda kültürel yeniden üretimin asimetrik devingenliğinin gösterilerini sunar.²²

Türkiye’de popüler kültürün tarihi de bu karmaşık döngünün izlerini fazlasıyla taşır. Uzun yıllar boyunca nice yasağa ve sansüre rağmen, sinema salonlarından Anadolu Rock’a, sokak tiyatrolarından Protest Rap’e uzanan pek çok örnekte muhalif kültür ürünlerinin popüler kültürü kuşatabildiği g zlemlebilir, fakat aynı döngüde çoğu muhalif bakiyenin metalaşmaya yenik düşerek hâkim kültüre tabi ideolojik bağlama ekmlenebildiği de görülür. Sosyalist sol içinse, “popüler kültür” özellikle seksen öncesinde kendi yaratımlarını sunabildiği, imgelemini kolektif d şleme büyük ölçüde yansıtabildiği bir

22  zbek (2013) Orhan Gencebay Arabeski  zerine yazdığı çalışmasının önsözünde popüler kültürü şöyle tarif eder: “Ne hâkim kapitalist kültürle özdeş ne de tamamıyla ondan kurtulmuş. Sürekli gerilim içinde duran, teslim olma ve karşı koymaya, eski yeni farklı tarzlara ait çelişkili öğeleriyle karmaşık olan ve kültürel iktidar ilişkileri ve mücadelesi çerçevesinde de sürekli değişen bir kültürel alan”.

mecra iken, seksen sonrasında bu alana üretim mertebesinde katılımının hayli azaldığı söylenebilir. Lakin bu alanda bulunan pek çok muhteva da dizgesel tekabüllerinden soyutlanarak farklı anlamlandırmalara, yeni yönelişlere kucak açabildiğinden -iki binli yıllarda çok kere görüldüğü gibi- kolektif olarak kendini ayrıştıran bir “direniş iradesine” mukabil bütünlüklü bir anlamlandırma dizgesinin ortaya çıktığı “tehlikeli zamanlar” söz konusuysa, popüler kültürün bohçasındaki kurgular paramparça olabilir, dahası bilinçli edimlerle direnişin dizgesine “montajlanabilirler”. Propaganda bağlamında da en yüksek soyutlama düzeyinde geliştirilmiş siyasi savlar, hatta strateji ve taktikler, bu şekilde popüler kültürün “sempatisiyle” buluştuğlarında şaşırtıcı bir kuşatıcılığa sahip olabilirler.

Popüler şarkıların, anlatıların, mizahın, film sekanslarının, fantastik karakterlerin, mübadele usullerini ve kimi görenekleri tarif eden kenar mahalle “raconlarının”, hatta tribün marşlarının cüzi bir metamorfozla direniş kültürüne aksettığı Gezi direnişinde tartışmasız olarak tecrübe edilmiştir bu: Piyano resitaliyle tencere-tava sesleri birbirine karışırken, gecekondu “bebeleriyle” fakülteli “*nerd*’ler”, *Pokemon* kuşağıyla 68’liler, eril marşlar söyleyen taraftar grupları ile LGBTİQ+ gibi pek çok bakımdan birbirinden farklılaşan hatta zıt görünen “kendini ayrıştırmaların” ortaklaşabildiği bir dizgeye teyellenen motiflerin, direnişin düşlemine ahenkle kolajlanarak kuşatıcı bir “motivasyon” yaratabildiği görülmüştür. Ancak dikkat edilmesi gerekir ki söz konusu “kuşatıcılık” -burjuva siyasi kolaycılıklarda alışılagelen- kaba “popülizmle” değil, kolektif varlığın tamamına dair iddiası olan bir “direniş iradesiyle”, buna binaen popüler kültür alanında verilen bir “kapsayıcılık mücadelesiyle” kurulmuştur. Gelgelelim bu “kapsayıcılık mücadelesi” de kültürel olana “aşkın” bir konumdan verilmediği gibi, farklı türden “dirençliliklere” ait yordam ve motiflerin di-

renişin sibernetiğinde kaynaşmasıyla gelişim gösterebilmiştir. Bu yönüyle de “hâkim kültürün” alımlılığını alaşağı eden bir muhayyilenin muhakkak “karşılıklılıkta ortaklaşma” gerektirdiğini gösterir gibidir. Karşılaşma, temas, münakaşa, istişare, uzlaşma, karşılıklı yeniden anlamlandırma gibi süreçlerde ayrıntılı  ğraklarını gösteren ortaklaşma, böylelikle yeniden üretim döngüsünde baskın kılınmaya çalışılan hâkim yapısal çevrimi aşındıran bir jenerik ortaya çıkarabilmiştir.

Misal direnişe varoşlardan katılanların -esas avangart misyonun ne olduğunu gösterircesine- en  n saftan direnişi sahiplenmeleri, sonrasında dahil oldukları forumlar, tartişmalar ve şenlikler gibi etkinliklerde de -pek çok muhalif kesimde verili bulunan “lümpen alerjisini” dahi kıran- bir etki yaratarak esaslıca yer edinmeleri bunu gösterir. Elbette inkâr edilemez ki bu “varoş tayfa” direniş boyunca cinsiyetçilikten milliyetçiliğe kadar pek çok “eleştirinin” muhatabı da olmuştur. Fakat söz konusu “eleştiri” -barikatın ardındayken- bu sefer “yukarıdan” değil de yanından yöresinden geldiğinde ona kulak tıkamayan; anlamaya, tartişmaya, değişmeye daha yatkın ve yakın olan bir tavır gösterir. Aslında “lümpen” yaftasıyla anılan bu güruh çocuksu bir masal kahramanına (Uzunkaya, 2021) oldukça benzer; “sarılmak isteyen kirpi” gibidir biraz. “G z hizasından” kurulduğu müddetçe diyaloga, karşılıklı etkileşime, paylaşmaya, ortaklaşmaya, dönüşmeye ve beraberce dönüştürmeye fevkalade meyillidir. Burnunun ucuna sallanan babaanne parmağını sevmese de direnişin bağrında “aynı kalarak değişir”. Gezi direnişinin Ankara ayağında oldukça aşık r görünümleri olmuştur bunun. İncesu’dan, Dikmen’den, Seyran sırtlarından inen “bebeler” Tunalı Hilmi’nin m davimleriyle kucaklaştığında, sokağın sırlarını herkesten iyi bilen bir toplamın kolektif aksiyonda ne denli tesirli olduğu ispatlanmıştır.

Direniş bir şövalye ruhuyla iştirak eden taraftar grupları da benzer bir emsal sunar. Direnişin bünyesindeki diğer bileşenlerle, özellikle LGBTİQ+ ile kadın hareketinin kimi temsilcileriyle kurdukları temasın etkisiyle sık başvurdukları küfürler, hatta kullandıkları eril vurgular bile büyük ölçüde azalmaya başlar. Elbette ki bu emsalde de öyle ansızın arşa ulaşan “kattartık” bir dönüşümden söz edilemez. Fakat karşılıklı olarak gösterilen en ufak tevazular dahi ortaklaşmaya dönük bir itki yaratarak, farklı grupların birbirlerine yönelik “eleştirileriyle” dahi aslında kolektif olarak “direniş iradesinin özeleştirisini” tesis etmeye başladıklarını gösterir. Söz konusu olan şey, direnişin bağrında gerçekleşen etkileşimle ortaya çıkan “bitişim yapısı” benzeri bir dizgesel bütünlüktür. Dirençli grupların her birinin önceden sahip olduğu metotlar arasındaki çelişkiler bu bütünlükte çözülerek direniş kültürüne massedilir. Haliyle bir taraftan, kimi Queer politik yordamlarda heternormatif tahakkümün kof yaftalarını boşa düşürmek için başvuru -“Vele ki ibneyiz alışın her yerdeyiz” benzeri- sloganlarda görüldüğü gibi, Erdoğan’ın “çapulcu” yaftasını “benimseyerek aşan” direnişçiler heterojen bileşenlerin ortak kimliğini türetirken, diğer taraftan da tribünlerden sokaklara akseden “Sık bakalım...” marşı aynı dizgesel bağlamda içerilerek -barındırdığı “delikanlılık” vurgusunun yer yer eleştirilmesine rağmen- tartışmasız şekilde “Gezi direnişinin marşı” haline gelir.

Bunlarla beraber Gezi direnişi, yine o döneme değin “umutsuz vaka” olarak görülen bir başka güruhun; *Pokemon* kuşağının, Türkiye’deki direnişlerin tarihinde pek görülmeyen bir siyaset tarzını; “*geek-politikayı*” icat edip uyguladığı ilk içtima olma ayrıcalığına da sahiptir. Yıllar boyu “ana akıma” lanet okuyan seçkin küstahlıklara meydan okurcasına, Guy Fawkes maskelerini kuşanıp sergiledikleri yaratıcı edimlerle, fantazyaya atıfla türettikleri kurgularla, oynadıkları bilgisayar

oyunlarından esinlenip de “üç canı varmış gibi” gaz fişeklerinin arasında koşturan o “kayıp kuşağın” başını çektiği bir kalkışmadır söz konusu olan çünkü. Karşılaştığı tahakkümü kendi imgeleminden yorumlarken, hikâyenin asıl kahramanının kendisi olduğunun farkındalığıyla “dördüncü duvarı kıran” çizgi roman karakterleri misali “özneleşerek” inisiyatif alan “geek” kıtalar, sosyal medyada, fantazyâ âlemlerinde, oyun platformlarında konuşulan jargona uyarladıkları direniş retorisiyle geniş bir şümule erişecek sempatiyi yaratmayı da başarmıştır. -Kimilerince “orantısız zekâ” olarak ifade edilen- bu çeşit bir muhayyilenin motifleri, kısa sürede tüm eylemciler tarafından benimsenerek direnişin kolektif düşlemini sarmış, dahası fantastik bir motivasyonla cereyan eden kimi kılıgısal tekabüllerle de maddileşmiştir.

Bu “geek-politik” yordamın, yeniden üretimin fantazyâsına yaslanan popülist anıştırmalardan ya da gelişigüzel yamalamalardan en önemli farkı özgün “edimsel yapısıdır”, yani tahakkümün ve direnişin anlamlandırıldığı farklı bir dizge oluşturmaları, bu nedenle de nicel akla tercüme edilemeyecek bir motivasyon yaratabilmesidir. Hâkim kùltürün dayattığı hülyalara nispeten “bambaşka bir âlemden düşünen” direnişçiler, tüm öngörülerini alt üst eden, hesap edilemeyen, rasyonallite ile evcilleştirilemeyen bir kùltürel taarruzla yekûn iktidar kurgusunu tarumar ederek boşa düşürür. Direniş boyunca karşılaştığı bu tür yaratıcı edimlerle başa çıkmanın yollarını dahi bulamayan iktidar mümessillerinin bu fantastik bağlamın kodlarını çözmekteki acizliği öyle bir boyuta varır ki tüm o “yerlilik” nidalarının kofluğunu teşhir eden bir “kùltür şokuna” dönüşür. “Meselenin üç beş ağaç olmadığı” deyişinde cisimleşen tüm polemiklerde hissedildiği üzere, direnişçilerin bu denli yeğün edimlerini tetikleyen ortak kùltürel bağlam, aynı zamanda iktidar aparatlarının en uzak olduğu

dizge olarak yapılaşma eşiklerine ulaşır. *Geek-politik* direniş bu bakımdan on yedinci yüzyılda kimi sömürge yönetimlerine karşı girilen ilkel direniş metotlarıyla benzerlikler taşır. Alternatif bir kozmolojik bağlamın bambaşka kaideleriyle en doğru hedeflere -bayrak direklerine- taarruz eden Maori'lerin direnişiyle fevkalade ahenklidir örneğin: Kendi mitolojik anlamlandırma dizgelerinde “toprağın dölleme” demek olan “kazık çakma” eylemine itiraz eden yerliler, “meselenin bayrak değil de bayrak direği olduğunu” uzun müddet kavrayamayan kolonilere kök söktürürler. İki farklı yapısal-tarihsel bağlamın çatışkısında gelişen bu geçici olguyu “mito-praksis” olarak tanımlayan Sahlins (1998: 67-81), Maorilerin sömürge olmaya verdikleri karşılığın mitik olmasının “tamamen kendilerine ait kültürel aygıtlarıyla” geliştirdikleri bir direniş metoduna sahip oldukları anlamına geldiğini yazar. Mamafih söz konusu mitolojik bağlam sömürgeciler tarafından deşifre edilip de Avrupa mallarından hediyelere boğulan kabile reislerinin “toprağın gölgesi” vaadiyle anlaşılmaya ikna edilmesi yoluyla çözülen direniş, kültür politikalarında bu tür bir kapsama/kapsanma mücadelesinin zor aygıtlarına yahut “güç” unsuruna nispeten ne denli baskın olduğunun bir kanıtını daha sunar.

İşte Gezi Direnişi boyunca *-Kapital’le Yüzüklerin Efendisi’nin*, soyut kavramlarla geek jargonun iç içe geçtiği- fantastik bir bağlamda cereyan eden edimler, tam da bu kapsayıcılık mücadelesinde fevkalade tesirli olabilmiş, hatta “memleketin ta kendisi” olduğu iddiasındaki iktidar mümessillerinin geleneksel anlatısını da bertaraf edebilmiştir. Egemenliğin musallat olduğu “mit” ve “icadın” yaslandığı arketiplerden, yıllardır hayal fabrikalarının tezgâhında satışa sunulan “kurgulara” kadar ne varsa parçalanıp “gündüz düşünün” tavisinde dövülerek direnişin alternatif dizgesinde yeniden anlamlandırılmış, “yeniden üretimin fantazyasını” ve dahi “sağın mitolojisini” iskartaya çıkaran

bir düşlemi baskın kılabilmiştir. Öyle bir fırtınadır ki düşlemde esen, pek çok “kalıt” dahi mutasyon geçirir, binlerce yıllık esaretin ardından özgürlüğü fısıldar gibi “hem tanıdık hem yepyeni” bir hale bürünür; anımsanmaktan ziyade keşfedilir. Direnişin *pathos*’uyla kahraman “kırka” geri koşar. “Kırmızılı kadın”, “siyahlı kadın”, “duran adam”, “Talcid adam”, “davulcu Vedat”, “sapanlı teyze”, “V For Vildan teyze” gibi figürlerin öne çekilmesiyle oluşan “*heroik*” motivasyon, Hollywood’un o “sarışın çayır sıçanını” afallatır. Sosyal medya iletilerinden canlı video anlatımlarına yayılan geek jargon muhafazakârlığın gri ciddiyetine “nanik yaparak” neredeyse iktidardan kendini ayrıştıranların ortak diline dönüşürken, POMA (polis olaylarına müdahale aracı) adını alan dozerden “GT’DA POLİS DÖVEN NESLE SATAŞTIN” gibi yazılama ve pankartlara uzanan bir izlekte de kendi ciddiyetini aynı jargonla ilan eder. “Popülizme” düşmeksizin “popülerleşen”, “çocukluğa” düşmeksizin “çocuksuluğa” yükselen, tarihe bel hizasından bakan bir hayal gücünün öne çıkarak kuşatılmış kolektif düşlemi özgürleştirdiği görülür.

Anlamlandırma sisteminin pratik ve sembolik eşgüdümünde aşılın “hâkim kùltüre” karşıt bir dizgeye mukabil, en âlâsından bir “kùltür üretimidir” tüm örneklerde söz konusu olan. Bu yönüyle Gezi direnişi, direniş kùltürüne “eşit katılımın” ne denli önemli olduğunun göstergelerinin yanı sıra, politik tesiri olan kùltür üreticilerinin sadece egemen sınıfa bağlı yahut ona muhalif olan “imtiyazlılardan” müteşekkil olmadığının ispatını da sunar. “Yüksek kùltür” ile “popüler kùltür” arasındaki o gereksiz gerilim direnişin kolektif düşleminde kolaylıkla aşılr. “Hâkim kùltürün” yarattığı sahte folklor ancak böyle ıskartaya çıkar. O tam da en vasat görünenin, en naif olanın, en umutsuz vakanın, en “gücsüz” olanın maharetleriyle direniş kùltürü kendi aygıtlarını geliştirirken, “kùltürün ta kendisi” de gemi azya aldığında nelere kadir olduğunu bir

kere daha gösterir. Gönün yufka yeri kendi kudretidir çünkü. Tam da seçkinci müşkülpesentlikle es geçilen o fantazyâ âlemlerinde olduğu gibi:

Ölüm Yıldızı'nı inşa eden teknisyenler küçük bir avcı uçağını asla rakip olarak görmez, ejderhanın inine illa ki bir Hobbit girecektir, keza yenilmez dedikleri Achilles'i beceriksiz bir ok atışıyla topuğundan vurup yere seren şey de Hektor'un yiğitliği değil Paris'in naifliğidir...

Peygamber ve Kutsal Dağ

Sonuç olarak Türkiye'de sınıfsız-sömürsüz bir dünyaya meyleden kültürel muhtevanın nerede gömülü olduğuna dair daha kapsamlı soruşturmalar yapılacak olsa burada bahsedilenden fazlası keşfedilecektir kuşkusuz. Ancak böylesi bir soruşturmaya yeltenenlerin de evvela "hâkim kültürün" isine bulanmış kabulleri, özellikle de "çağımızın bize düşen hissesinde" kültür tartışmalarına mihlanmış olan o malum Necip Fazıl ezberlerini kenara bırakması icap eder. Çünkü ister pür bilimsel amaçlarla olsun ister politik, "Halkımız dindar! Halkımız milliyetçi! Halkımız muhafazakâr!" diyerekten izaha girişen hiçbir tahlilin "bu kültüre" ilişkin esaslı bir ampirik soruşturma yürütmemiş olduğunu, hatta "kültür" mefhumunun ne olduğu hakkında dahi aslında esaslı bir fikri olmadığını söylemek pek de "abartı" değildir. Maalesef ki bu kabuller evvela burjuva iktidarın, peşi sıra da -kaba popülizmin kolaycı siyasalarını "kültür politikası" diye yutturmaya kalkışan- burjuva muhalefetin işine geldiğinden yekûn "entellerce" defaten benimsenir. Hatta kendi "dolaylı uyumculuğuna" bu kabulleri mazeret gösteren "sol sinizmin" kültür konusundaki "seçkinci küstahlığı" da ilmikler bu düğümü. Oysaki "distopyanın" bu vesveseleri bir kez aşılrsa, bu ülkede "direniş kültürünün" tüm oluşum olanaklarının "kültürün direncinde" zaten mevcut olduğu açıkça görü-

lecektir. İktidarın nice delişmen oyunla, yeri geldiğinde zorbalıktan sakınmadan taarruz ettiği sembol, zaman ve düşlem gibi  raklarda kimi örneklerini gösterdiğimiz üzere, “hâkim kültüre” karşıt teyakkuzlar daima yeniden üretim devingenliğini tehdit eder.  tesi, Türkiye’de “direniş kültürünün” yer yer ortaya çıkıp çözüldüğü vardiyaların -yukarıda değindiğimiz-bakiyesi de “sol kültür” politikasının gözetmek zorunda olduğu belli başlı nitelikleri önümüze serer:

Bunlardan en önemlisi, kültürel bütünlüğün hareketli ve heterojen içeriğinde “direniş kültürüne” dâhil olan pek çok farklı bileşenin “karşılıkta ortaklaşma” yoluyla geliştirdiği özdüşünümsel ve özeleştirel niteliklerdir. “Hâkim kültürün”  zselci homojenlik iddiasına ve monolitik dışlayıcılığına karşı bir panzehir gibidir bu. Bir diğeri, “direniş kültürünün” illa ki “hâkim kültürden” müstakil yapılanan dizgesinde, “savaşkan” ve “barışçıl” izleklerinin eş zamanlı imlenebilmesi, birini diğerine baskın kılmaksızın bu yordamlar arasında ahenkli bir teşrikimesai kurulabilmesidir. “Düzen metafiziğine” k maksızın yıkıcılığa ve yaratıcılığa aynı anda olanak tanımak “direniş kültürünün” fiziki  n koşulu gibidir. Keza aynı denge nin “yüksek kültür” ile popüler kültür” öğeleri arasında, hatta “ nc l ğ ” esas alan taktikler ile “rizomatik” taktikler arasında da kurulması gerekir. “Kültür politikası” denilen şey eninde sonunda bir “kapsayıcılık mücadelesi” ihtiva ettiği için böylesi gerilimleri çözebilmelidir, “yaratıcılık ile kendini yaratmanın” birliğinde kendi aygıtlarını da geliştirmeye muktedirdir zira. Son ve en önemli olan ise, “sol kültür” politikasında “antagonistik” siyasetin “agonistik” talep ve itirazları dışlamadan, onları içererek örgütlemesi gerektiğidir.²³

23 Cümle ‘demokratik’ (!) talep ve itirazın temsilcisi soyut “demokrasi” yalanıyla oyalanırken esas düşmanın burjuva egemenliği olduğunu kabul etmek istemese de antagonistizmanın reel mesuliyetini üslenen sosyalistlerin -*Manifesto*’da vaaz edildiği

Sembolün güce adanmasına, zamanın erekselleştirilmesine, düşlemin sinikleştirilmesine meydan okuyan “sosyalist hümanizma” bu çeşit bir kültür politikasını var edebilecek olan tek potansiyeldir çünkü.

Gelgelelim seksenden beri verilmesi elzem olan bir “kuşak çatışmasından” dahi ısrarla kaçınan Türkiye solu, bu ülkede kendi yaratımı olan kültürel birikime bile sahip çıkamayarak Türk sağının “kültür” mefhumuna ilıstırdığı iyelik ekini içselleştirmiş olduğu için, harmandaki yüzünü tarladaki izine çevirmeyi beceremez bir türlü. Kompartımanlaşmadan paternalizme, teorisizmden sinizme, tarihsicilikten melankoliye varan pek çok örüntüde sancıyan keşif yaraları vardır onun. Hele ki -ilk karşılaştığı şey Özal’ın kolormatik gözlükleri olan- “bizim kuşağın” önüne konan tercümeihâlinde iyice besler bu açmazları. Kendi hatırasını dahi içermeyecek kadar sığ bir tekaüt sandığında durur yaraları. Yanı başındakini görmez bir türlü, her “gündüz düşün” geceden miras sanır, çoktan yeryüzüne düşmüş olan o sabahyıldızını göklerde aramaya devam eder illa ki ve daima “yukarı doğru” bir serüven tasarlar, daima uzaklaşır “şimdi” ve “mümkün” olandan. Hülasa burada önerdiğimiz “kültür politikası” konusunda solun bir türlü veremediği sınav, teorik ve pratik bütün uğrakların birbirine düğümlendiği o yer,

üzere- tüm bunlara hakiki anlamdaki antagonizmayı işaret etmesi, toplumsal muhalefetin tüm uğraklarında baş gösteren direnişlere “sosyalistçe” iştirak etmesi icap eder. Mamafih, değil kapitalizm, çok daha evvelki uğraklarında bile, “sınıflı toplum” denilen bela doğanın talanına ve dahi türcülüğe asla son vermemiştir. Ataerki mülkiyet hukukuna dayalı aile yapılanmasının veraset hukukunu kabul eden hiçbir toplumsal formasyon toplumsal cinsiyet kimliklerine, kadına ve LGBTİQ+’a asla tam bir özgürlük tanımamıştır. Hülasa kapitalist bağımlılık ilişkileriyle NATO kuklasına çevrilmiş olan Türkiye’de “emperyalizme karşı tam bağımsızlık” mücadelesi verenlerin sırf kendi deneyimi dahi bir ulusun kendi kaderini -kendi elleriyle yarattığı ya da başka güçlerin dayattığı- ulusal burjuvazilerin değil de “kendisinin” tayin edebilmesi için sınıflı toplumun hudutlarını aşması gerektiğini gösterir.

semyoloji terimiyle bir “ izge” olarak; -Nikos Kazancakis’in pek sevdiği- o “tırmanış” metaforuyla anlatılabilir belki; hani peygamberlerin “kutsal dağa” o “yüce gayelere” ahdet-tikleri tırmanışlarıyla:

İbrahim Moria’ya tırmanır, “Tanrıya oğlunu” kurban et-mek için. İsa Golgoto’ya “Tanrının oğlu” olarak tırmanır, kendini kurban vermek için. Musa Sina’ya tırmanır, “kelamı almak” için. Muhammed Hira’ya tırmanır, “kelamı yaymak” için...

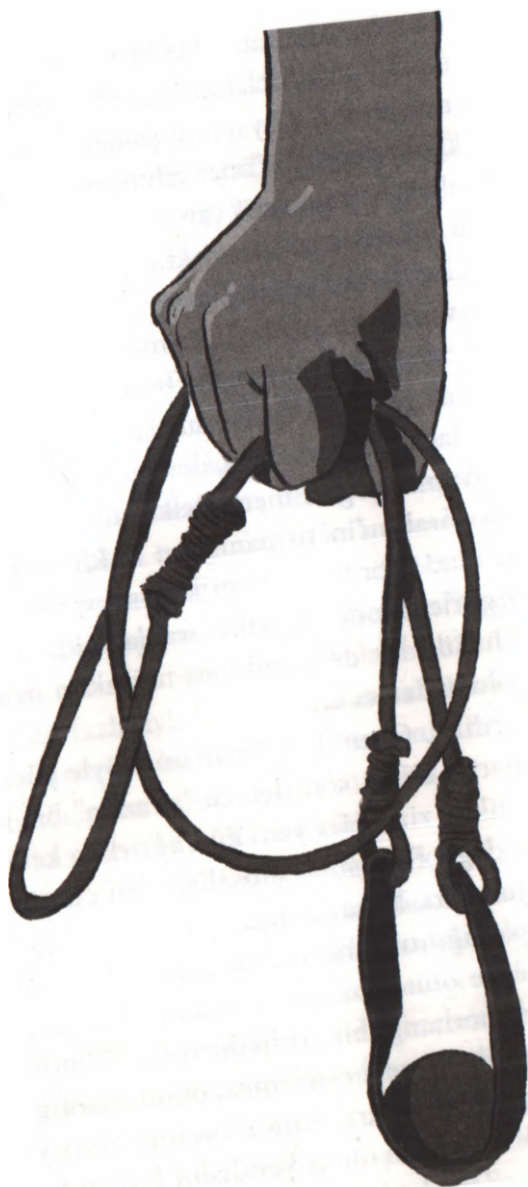
Musa -bu bahse münhasır- Ortodoks Marksist teorisyenin tıpkısıdır. Kızıldeniz’i ortadan ikiye yarmaktan tutun da gök-ten nimet yağdırmaya kadar varan onca mucizesine tanıklık eden kavmini vaat edilmiş cennete ulaştıracak inayeti talep eder durur. Lakin takipçilerini kırk gün bir başına bırakıp da tırmandığı dağdan indiğinde onları bir buzağıya taparken bul-manın şokunu aşamaz bir türlü. Hep bir “Cassandra kompleksi” yaşayacaktır o. Neme lazım kekeme olanın hep kelamı esas alması da fazlasıyla ironiktir aslında. -Hani Freud (2012) da ona öykünür ya biraz, ürettiği teorisinin her şeyi çözmek için yeterli olacağını sanır.- Lakin sürekli saptırılan “on emiri” ka-yalara kazısa ne  are. Kelam   r r.

İsa ise onun militanıdır sanki; kendi misyonunu “aşkın” sanan, kendini tarih üstü gören “ nc ” devrimci gibidir.  z-geciliğiyle “ilk günahı” temizleyecektir, insanlığın topyek n kurtuluşu için sadece kendi ödediği kefareti yeterli bulur. -Žiřek’in (2004: 160) deyişiyle “dinamitle kafası uçan ama bir sonraki sahnede sınıfsal düşmanın, farenin peşine düşmeye kaldığı yerden devam eden kedininkiyle aynı fantezi mantığıdır” onunki.- Takati ne denli yüksek olursa olsun, ne ölçüde güçlü olursa olsun, ne  etin mücadelelere girişmiş olursa ol-sun, örgütleyici olamayan özgeci bir romantizmi miras bırakır gerisinde. Kefarete fazlaca övgü melankoliktir.

Muhammed Post Marksist teorisyenlere parmak ısırtır. Tek mucizesi elindeki kitaptır. Metinden bir türlü çıkamaz bu yüzden. O da Musa'dan çok bahseder lakin "esas olan benim sözüm"dür" demeyi de ihmal etmez. Altyapının şiddetini hep yadsıyacaktır. -Dostoyevski'nin deyişiyle "önce zihniyeti, sonra putları" kıracaktır o.- Fevkalade hermeneutik çabalarla teoriyi güncellese de kelamı dünyanın gailisiyle barıştırmaktan gayrısını yapamaz.

İbrahim ise radikal demokratlara benzer haylice. İçinde yaşadığı dünyadan cayamaz bir türlü. Lafta mangalda kül bırakmaz ama o da kefareten kaçınır itinayla. Bir keçinin hayatıyla oğlununkini değiş tokuş edene kadar sürdürecektir Tanrıyla pazarlığını. "Kutsal dağa" bir kere değil, defalarca tırmanır; her seferinde oğluna kıyamayıp geri iner. -Belki bundan, Kierkegard (2002: 51-55) İbrahim'in tırmanışının farklı farklı versiyonlarını kaleme alır.- Zordur oğlunu kurban vermek tabi, lakin toplumsal özgürleşme de "kendini araklamakla" olmaz. Hiçbir "agoninin" hakiki bir deva bulması mümkün değildir sınıflı toplum yok olmazdan evvel.

Bir de Davut vardır... Onun için "tırmanış" öyle yüce bir mefkûreye münhasıran değil, son derece "sıradan" bir iştir. Dağ da "kutsal" değildir zira. Her yeni gün ağırırken keçi otlatmaya tırmanır o dağa. Sürüsüne musallat olan cümle canavarla cebelleşir günaşırı. Nihayet ağabeylerine azık götürmek için gittiği harp otağının karşısında gerim gerim gerinen Calut'u gördüğünde de onu gözünde büyütmez bu yüzden. Tepelenmesi gereken herhangi bir zorbadır o da. "Şimdi" ve "buradadır". Onunla yüzleşmeyi ertelemeyiz, onun mantığıyla düşünüp de onun "gücüne" aldırış etmez, onunla barış yapmaz, onunla pazarlık etmez ve onun kendisini boyunduruk altına alana ya da yok edene kadar asla durmayacağını da çok iyi bilir. İşte bundan en umulmadık taş da o tıfıl oğlanın, Davut'un sapanından fırlayandır...



SONUÇ

*Yollar kesilmiş alanlar sarılmış
Tel örgüler çevirmiş yöreni
Fırıl fırıl alıcı kuşlar tepende
Benden geçti mi demek istiyorsun
Aç iki kolunu iki yanına
Korkuluk ol
Rıfat Ilgaz*

Hikmetinden sual olunmayan burjuva münevverlerin ampirik noksanlıklarla dolu tahlillerinde, politik öngörülerinde, sokağın tinini solumadan giriştikleri o pek muteber kılınan soruşturmalarında keşfettiği boyalı bir paskalya yumurtası vardır. Yıllar boyu onun üzerinde kuluçkaya yatmış bekleyen Türk sağının pek işine gelir, öyle ki sağın yeniden canlanışını “kültürün kendi seyrinin” olağan sonucuymuş gibi çarpıtarak dimağlara kazır: Bu çalışmada defalarca çatılan o malum postulat; Türkiye’de yaşayan insanların “kültürel kodları” gereği dindar muhafazakâr ve dahi milliyetçi olduğu yanlıgsıdır bu.

“Kültürün” ya da “kültürümüzün” ne olup ne olmadığı konusunda okunan martavallar arasında bu “olağan muhafazakârlık” vesvesesinin hususi bir yeri vardır. Çünkü çağımızın iklimine ilişkin çoğu akli evvel rivayetin ortak problemi bu kabule dayanmasıdır. Özellikle yirmi yıllık Erdoğan iktidarının farklı uğraklarında bu kabul muhalifler tarafından da benimsenerek iyiden iyiye kristalize edilmiş, memleketteki cümle “kültür politikasının” içine işlenmiştir. Sinik

 st nl k taslamalardan sağcı ajitasyonlara, kaba elitizmden kolaycı popülizme varan sürüsüne bereket tatbikte bu kabule rastlanır. Tartışılması zaten zor olan kültür kavramı eksenindeki tüm politik muhasebe kapatılmış/bitmiş olan bu kabule hapsedilir. Bu nedenle Türkiye’de sol, etkili bir kültür politikası geliştiremezken, “yobazlığın tiranlığı” bugün arşa erişen endamını bu kabule yaslanarak “otantik” kılmayı başarır, linç rejimini bu kabulle göreve çağırır, g rg s zce giriştiği “folklorik tahakkümü” yine bu kabul ekseninde gerçekleştirir. Sonunda her köşe başında bir molla “hassasiyet” nöbetini tutarken, kendi korunaklı konumlarından atıp tutanların asla kavrayamadığı bir “kültür kırım” çıkar ortaya...

İşte tüm bunlara karşı bu çalışma, “olağan muhafazakârlık” diye andığımız bu “sağcı ezberin” nasıl kendiliğinden “olmaktan” ziyade zorlayıcı iktidar eliyle “oldurulduğunu”; fevkalade hummalı kültür politikalarıyla dindar muhafazakârlığın ve milliyetçiliğin nasıl “ retildiğini” gözler önüne serme çabasıyla sürdürüldü. Antropolojik olarak egemenliğin kültüre sirayeti “kültürün dönüşüm ilkesine” uygunluğu ölçüsünde gerçekleştiğinden, çalışma boyunca “değiştikçe aynı kalan, aynı kaldıkça değişen” kimi örüntülerde son ağ dönümünden bu yana söz konusu olan belirgin dönüşüme dikkat çekilerek, AKP döneminden saray rejimine varan yolda “hâkim kültürün” kademeli olarak baskın ıkarılışının yapısal-tarihsel izlekleri irdelendi. İşlamcı iktidarın, (1) statükonun sembolik eşiklerini kendi çeperinde daraltarak kendi toplumsal tasarımıını baskın kılması; (2) toplumsal se-r ven anlatısının çizgisel momentlerine yamanarak kolektif varlığın sürdürülebilirlik kaygısını kendi ikbaline iliştirmesi; (3) kolektif düşlemin çoğu üretimine kendi kurgularının isini bulayarak yeniden üretim döngüsünü düzen metafiziğine hapsedmesi mümkün mertebe ampirik verilerle göste-

rildi. İncelenen her bir izlekte iktidarın tüm itinalı gayretine rağmen zuhur eden zaafırları -adına Türkiye toplumu denen kolektif varlığa münhasır- “kültürü” asla bütün olarak teslim alamadığını göstermiş olmakla birlikte, (4) hâkim kültürel dizgeye karşıt teyakkuzlar ve Türkiye’de “direniş kültürünün” yer yer izhar ettiğı zamanlarda görülen meydan okumalar, sosyalist solun acil görevlerinden biri olarak “sol kültür” politikasının mahiyetini tartışmayı gerektirdi.

Nihayet özet namına tekrara giriştiğimiz bu bahsin peşi sıra, söz konusu “sol kültür politikasının” esansının uzun müddet demokrasi tartışmalarından dışlanan bir mefhum, “laiklik” olduğunu söyleyebiliriz. Lakin -ezberci reddiyelerin peşinatı olarak- burada “laiklik” diye anılan şeyin cumhuriyet tarihi boyunca devletçi jargona pelesenk edilen, hizipçi çıkarlara endekslenen, hatta mezhepçi uygulamalara alet edilen soyut bir “anayasal ilke” olmadığını teslim etmek de gerekir. Aksine kültürün heterojen içeriğinde oluşum gösteren kendini ayırt edişlerin her birinin kabul görmesine olanak tanıyan “eşit yurttaşlık hakkı” olarak somut bir talep, hatta bir zarurettir laiklik. Kamu yaşamının ve gündelik hayatın hizipçi iradeler tarafından temellük edilmesine karşı mukavim bir kalkan olmasının yanı sıra, iki binli yıllar boyunca türçülüğün, cinsiyetçiliğın, milliyetçiliğın ve emek sömürsünün tüm kodlarını kendi cihatçı utkularıyla bütünleştirerek kapsayan İslamcı iktidara karşı baş gösteren pek çok direnişin de ortak kesenidir. Bu nedenle “direniş kültürünün” karşılıklılıkta ortaklaşarak mayalanabileceğı alternatif dizgenin iskeletini, “hâkim kültüre” karşıt yapısal bağlamını oluşturur. Bugün Türkiye’de laikliğin sınıf mücadelesinin kültürel bağlamında yer aldığı, hatta diğeri özgürlük mücadeleleriyle bağlantılı olarak büyük ölçüde bu bağlamın ana eksenini oluşturduğu inkâr edilemez.

Gelgelelim çok fazla Şey vardır ki “oda sıcaklığında” hissedilmez. Tarihsel süreçler de konjonktürel ağırlığını koyar ortaya. Sokağın Şiddetini hissetmeyen, bu yüzden de iktidarın “yasak lığından” değil de “yasakların kendi alanına ulaşma-sından” huzursuzlanan, yaşamın eşitsiz örgütlenmesini dert etmeksizin iktidarın sadece kendi “yaşam tarzına müdahalesinden” Őik yet eden üst orta sınıf perspektifle halen başka burjuva hiziplerin saray rejimini alaşağı edebileceği bir “erk dönümünden” medet umanlar da vardır. Ancak, laiklik mücadelesi bu çeşit “seküler tüketicilerin” küçük burjuva evhamına indirgenemez, kavranması gereken Şey laikliğin Türkiye’de hiçbir burjuva fraksiyon tarafından savunulmadığıdır. Çünkü burjuva ideolojisinde genel kamu çıkarları yalnızca kendi sınıfsal çıkarlarının sürdürülebilirliği ölçütünde ele alınır ve bu ideolojinin egemen dizgeye sözde muhalif tarihsel tezahürlerinde bile her zaman için proletaryanın burjuvaziyle eşit ekonomik refahı hak etmediği gibi eşit “yurttaşlık hakkını” da hak etmediği  n bilgisine yaslanılır. Emeğin ve toplumun denetimini kolaylaştıran dincilik, milliyetçilik gibi sağ ideolojiler burjuvazinin seküler pozlar kesen fraksiyonları için de gayet kullanışlı olmakla birlikte, özellikle Türkiye gibi emperyalist bağımlılık cenderesinde tutulan ülkelerde burjuva sınıfı çoğunlukla tarikat, cemaat gibi yapılar, hatta aşiretler gibi feodal unsurlarla m ttefikliğini koruyarak hareket eder. Cumhuriyetin yüz yıllık tarihi kabaca kolaçan edildiğinde bile bu sınıfsal mantığın izlerine rastlanır. Vaktiyle laikliğin gereği olarak kabul edilen medeni hukukun karşısında “ okkarılılık” imtiyazını savunmaya çalışan, yanı sıra kadın haklarına her kademede karşı çıkan eski Őer’iyye vekilleri ile bilimi devreye sokarak aynı Şeyi yapan Avrupa tahsilli seçkin zevatın arasında bulunan “zihniyet birliğinde” (Toprak, 2020: 235-264) görüldüğü gibi, proleter çıkarlara ve

laikliğe karşıt konumlanışları açısından dincilik ile burjuva sekülerlik arasında pek çelişki bulunmaz. Mamafih bugün halen “Halkımız dindar! Halkımız muhafazakâr! Halkımız milliyetçi!” naraları atmak da Avrupa fonlu Komünizmle Mücadele Derneklerini, yakın tarih boyunca liberal hükümetlerin desteklediği tarikatları, NATO eliyle yetiştirilen ülkücü kontra-gerillayı ve dahi tüm bunlara koşut kapatılan Köy Enstitülerini, varlıklarına el konulan Halkevlerini, asker süngüsüyle yok edilen sosyalistleri inkâr etmeye yetmez. Hülasa bugün tecrübe edilen kültürel sancının bu denli kesif olmasında sınıf ilişkilerinin ve liberal işbirlikçiliklerin rolü yadsınamayacağı gibi, dinci iktidarın yirmi yıllık egemenliği boyunca giriştiği tüm İslamlaştırma gayretini neo-liberal kapitalist tertipler ve emperyalist ortaklıkları sayesinde hayata geçirebildiği de ortadadır. Üstelik sadece bu son döneme münhasır olarak bile, gözden kaçırmamak gerekir ki Türkiye’de proletaryanın içerisine hapsedildiği “fiili şeriat” rejiminin menfaatperestleri yalnızca Anadolu Kaplanları gibi İslamcı zümreler olmamıştır, aynı zamanda Marmara Baronları gibi sözde seküler burjuva fraksiyonlar da bu tertipten fazlasıyla nemalanmıştır. Bu yüzden, taarruzun artık “folklorik tahakkümden” “kültür kırımı” yükselen dozunda dahi halen “laiklik” konusunda ikna olmak istemeyen burjuva muhalefetin “hâkim kültüre” bu ölçüde prim vermesinin arka planında yatan şey de yalnızca “endişeli muhafazakârları tavlama” hevesi olamaz. “Yurttaş olamayan ve fakat ümmet olabilen bir Türkiye vatandaşı” fikri sadece İslamcıların değil, bütün burjuva fraksiyonların iştahını kabartır. Derisini değiştirse de yılan aynı yilandır. Hülasa yaşamı sarmış olan örgütlü yobazlık da sadece AKP’nin yahut saray rejiminin ikbaliyle mütenasip kademelerini çoktan geride bırakmıştır. Ona karşı mücadele edilmedikçe de günbegün kalıcılaşıp!

Ezcümle,  ağımızın bize düşen hissesi olan bu dönemeçte sosyalist sol, “hâkim kültüre” karşı ortaya çıkan tüm kültürel teyakkuzların, diren liliklerin ve direnişlerin örgütleyicisi olmak, illa ki “laiklik” ekseninde bir tür kapsayıcılık mücadelesi vermek, kendi aygıtlarını geliştiren devrimci bir kültür politikasını ortaya koymak zorundadır. Çünkü burjuva h kimiyetinin kendisini sorun etmeksizin “hâkim kültüre” karşı okunan hicivler beyhudedir. Türkiye solunun “kültür” konusunda verilen peşin hükümlere kanmaksızın bir an önce “sağcı ezberleri” kırması, “kültürün huzursuzluğuna” içkin nidalara kulak vermesi, bugünkü eşikte verilen kültür mücadelesinin en halis neferi olduğunu idrak etmesi, tabandan ağrı yukarıyı hasım belleyen bir “direniş kültürünün” oluşum dinamiklerini kendi eliyle tetiklemesi icap eder. Proleter mahallelerin en kuytu köşelerindeki illegal raconlardan kırsal dayanışmanın kolektif usullerine, sokağın alengirli  alımlarından hayatta kalmanın hane içi itiyatlarına kadar, yaşadığımız “kültür kırımı” karşı duran her türlü folklorik müdafanın ortaklaşabileceği bir “direniş iradesi” gerekir bunun için. Üretimin sanatsal-entelektüel uğraklarında burjuvanın hâkim kıldığı dizgeye ayak direyen kültürel yaratımların dâhil olabileceği, bunların üreticilerinin içerisinde d n şebilecekleri ve katılımlarıyla dönüştürebilecekleri o “kolektif alternatifin” mümkün kılınması gerekir. En önemlisi sosyalistlerin Türkiye toplumunda zaten makbul bulunan mevcudiyetini; “bu kültürün” bağrında hala saklı tutulan d şegiini hatırlaması gerekir.

Nihayet sosyalist, “burası bizim değil, bizi öldürmek isteyenlerin ülkesi” gaffetine düşmeksizin, sağın yerlilik b htanını geride bıraktığında, yobazlığın yirmi yıl boyunca örgütlediği suç ortaklığı şebekesinin temell k ne rağmen teslim alamadığı “bu kültürün” potansiyeliyle barışabilir.

İktidarın yaptığı güç gösterilerinin şaşasına kanıp yolundan dönmeden, hafızasını eylemliliğinden kurarak, ancak kendi yordamlarına başvurarak yaşamın üstüne çökmüş olan sağcı illüzyonu kırabilir ve kirliyi temizden ayırt eden o şeyi, kültürü harekete geçirebilir.

KAYNAKÇA

-
- Adorno, Theodor W. (2002) *Minima Moralia*, çev: Orhan Koçak; Ahmet Doğan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max (2010) *Aydınlanmanın Diyalektiği -Felsefi Fragmanlar-*, çev: Nihat Ülner; Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Agamben, Giorgio (2001) *Kutsal İnsan -Egemen İktidar ve Çıplak Hayat-*, çev: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, Giorgio (2006) *İstisna Hali*, çev: Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Agamben, Giorgio (2010) *Çocukluk ve Tarih -Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme-*, çev: Betül Parlak, İstanbul: Kanat Kitap.
- Aktaş, Cihan (2007) *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Aktay, Yasin (2015) "Sahtedir Sahte", <http://www.yenisafak.com/yazarlar/yasinak-tay/sahtedir-sahte-2010071>, erişim: 17 Ekim 2016, 18:00.
- Alexander, Bobby C. (1997) "Ritual and Current Studies of Ritual: Overview", *Anthropology of Religion* içinde, (s: 139-160), Ed: Stephen D. Glazier, California: Greenwood Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2004) "Cultural Pragmatics: Social Performance Between Ritual And Strategy", *Sociological Theory*, (s: 527-573), Vol. 22 (4).
- Anderson, Benedict (1995) *Hayali Cemaatler -Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması-*, çev: İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.
- Aristoteles (2014) *Fizik*, çev: Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Arsan, Esra; Köprü Yılmayan, Eda (2016) "Öteki Tarafın Gözünden 10 Ekim: Med Nüce Tv ve Ankara Katliamı Haberciliği", *Medyada 10 Ekim Katliamı -Televizyon ve Gazetelerin Habercilikle İmtihanı-*, DİSK Basın-İş Medya Analiz Raporu, (s: 75-89).
- Augustinus (1999) *İtiraflar*, çev: Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Ayata, Sencer (2015) *AKP İktidarı ve Rejimin Otoriterleşmesi*, CHP Araştırma, Bilim ve Yönetim Platformu.
- Baker, Ulus (2011) *Beyin Ekran*, Der: Ege Berensel, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Baker, Ulus (2014) *Aşındırma Denemeleri*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Baker, Ulus (2014a) *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, e-kitap: Kendi Yayınları.
- Baker, Ulus (2019) *Yüzeybilim Fragmanlar*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Barthes, Roland (2012) *Göstergebilimsel Serüven*, çev: Mehmet Rifat; Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Başkaya, Fikret (1986) *Az gelişmişliğin Sürekliliği*, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2002) *Sosyolojik Düşünmek*, çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beck, Ulrich (2011) *Risk Toplumu -Başka Bir Modernliğe Doğru-*, çev: Kasım Özdoğan; Bülent Doğan, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Benjamin, Walter (2008) *Son Bakışta Aşk*, çev: Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınevi.
- Binark, Mutlu; Bayraktutan-Sütçü, Günseli (2009) "Devasa Çevrimiçi Oyunlarda Türklüğün Oynanması: Silkroad Online'da Sanal Cemaat İnşası ve Türk Klan Kimliği", Der: Mutlu Binark, Günseli Bayraktutan; Işık Barış Fidaner, *Dijital Oyun Rehberi: Oyun Tasarımı, Türler ve Oyuncu* içinde, (s: 275-311), İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Birdal, Serhat Celal (2020) *Bir Başka Devrim -Türkiye Sol Hareketinde Arzu, İdeoloji, Politika (1960-1980)-*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bloch, Ernst (2007) *Umut İlkesi -Cilt I-*, çev: Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bloch, Ernst (2012) *Umut İlkesi -Cilt II-*, çev: Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bloch, Ernst (2010) *İzler*, çev: Suzan Geridönmez, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, Tanıl (1998) *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, Tanıl (1998a) "Sol ve Yerlilik Meselesi", *Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi*, Sayı: 111-112, (s: 47-56).
- Bora, Tanıl (2013) "Başbakan Kendine Bir Millet Seçiyor", <http://www.birikim-dergisi.com/guncel-yazilar/727/basbakan-kendine-bir-millet-seciyor#.VIIRInbhAdU>, erişim: 30 Haziran 2015, 09:30.
- Bora, Tanıl (2014) *Türkiye'nin Linç Rejimi*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, Tanıl (2015) *Medeniyet Kaybı -Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar-*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, Tanıl (2017) *Cereyanlar -Türkiye'de Siyasi İdeolojiler-*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, Tanıl (2018) *Zamanın Kelimeleri -Yeni Türkiye'nin Siyasi Dili-*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Boratav, Korkut (2006) *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2005*, (10. Baskı), Ankara: İmge Kitabevi.

Bostan, Mesut (2019) "Milli Sinemadan Rüya Sinemasına: 1980-2000 Arası İslamcı Dergilerde Sinema Tartışması", *Bir Başka Hayata Karşı -1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler-* Cilt: 3 Kültür, Medya, Yaşam içinde, (s: 83-116), Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Bourdieu, Pierre (1995) *Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice, New York: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loic (2003) *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev: Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

Burke, Peter (1994) *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev: Mete Tunçay, İstanbul: T. V. Yurt Yayınları.

Butler, Judith (2014) *Cinsiyet Belası -Feminizm ve Kimliğin Alt Üst Edilmesi-*, çev: Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.

Canefe, Nergis (2002) "Turkish Nationalism and Ethno-Symbolic Analysis: The Rules of Exception", *Nations and Nationalism*, (s: 133-155), Vol. 8 (2).

Cantek, Levent (2014) *Şehre Göçen Eşek -Popüler Kültür, Mizah ve Tarih-*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Campbell, Joseph (2010) *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev: Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Chesneaux, Jean (2015) *Zamanı Yaşamak -Geçmiş, Şimdiki Zaman, Gelecek: Bir Siyasal Diyalog Denemesi-*, çev: Münir Cerit, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Chodorkoff, Dan (2014) *The Anthropology of Utopia*, Porsgrunn: New Compass Press.

Clarke, Simon (2007) *Marx'ın Kriz Teorisi*, çev: Cumhur Atay, İstanbul: Otonom Yayınları.

Clastres, Pierre (1991) *Devlete Karşı Toplum*, çev: Mehmet Sert; Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Clastres, Pierre (1992) *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu*, çev: Alev Türker; Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Coşkun, Mustafa Kemal (2013) *Sınıf, Kültür, Bilinç: Türkiye'de İşçi Sınıfı Kültürü ve Gündelik Hayat*, Ankara: Dipnot.

Çeviker Gürakar, Esra (2018) *Kayıрма Ekonomisi -AKP Döneminde Kamu İhaleleri-*, İstanbul: İletişim.

Çobanoğlu, Yavuz (2016) "Yeni Osmanlıcılık ve Vahhabilik", <http://www.birgun.net/haber-detay/yeni-osmanlicilik-ve-vahhabilik-104348.html>, erişim: 17 Ekim 2016, 15:30.

Douglas, Wallace W. (1953) "The Meanings of 'Myth' in Modern Criticism", *Modern Philology*, (s: 232-242), Vol. 50, No: 4.

Douglas, Marry (2007) *Saflık ve Tehlike -Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi-*, çev: Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları.

Duman, Doğan (1995) "Türkiye'de İslamcı Yayıncılık", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (s: 77-94), Cilt:2, Sayı:4-5.

Durkheim, Emile (2005) *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev: Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları.

Eagleton, Terry (2014) *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev: Selin Dingilloğlu, İstanbul: Yordam Kitap.

Einstein, Albert (1976) *İzafiyet Teorisi -İlişkinlik Kuramı-*, çev: Nihat Fındıklı, İstanbul: Deniz Yayınevi.

Elçik, Gülnur (2009) "Azarlayarak Kalkınma Partisi", <http://m.bianet.org/bianet/kadin/112416-azarlayarak-kalkinma-partisi>, erişim: 25 Haziran 2015, 11:00.

Eliade, Mircea (1992) *İmgeler Simgeler*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları.

Eliade, Mircea (1994) *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev: Ümit Altuğ, Ankara: İmge Kitabevi.

Eliade, Mircea (2001) *Mitlerin Özellikleri*, çev: Sema Rifat, İstanbul: Om Yayınevi.

Eliade, Mircea (2009) *Dinler Tarihine Giriş*, çev: Lale Arslan, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

Eliade, Mircea (2015) *Doğuş ve Yeniden Doğuş -İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamı-*, çev: Fuat Aydın, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

Eliade, Mircea (2017) *Mitler, Rüya ve Gizemler*, çev: Cem Soydemir, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Elias, Norbert (2000) *Zaman Üzerine*, çev: Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Engels, Friedrich (1997) *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu*, çev: Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol Yayınları.

Engels, Friedrich (2010) *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev: Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Ergin, Murat; Karakaya Yağmur (2017) "Between Neo-Ottomanism and Ottomanism: Navigating State-led and Popular Cultural Representations of the Past", *New Perspectives on Turkey* 56, (s: 33-59).

Erkol, Çimen Günay; Çalışkan, Uğur (2016) "1960'lardan 28 Şubat'a Cemaati Romanlarla İcat Etmek: Siyasal İslam'ın Popüler Tahayyülleri", Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi *Kültürel Çalışmalar Dergisi*, (s: 21-47), Cilt:1, Sayı: 3.

Evans-Pritchard, E. Evan (1940) *The Nuer*, Londra: Clarendon Press.

Fabian, Johannes (1999) *Zaman ve Öteki -Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur-*, çev: Selçuk Budak, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Falakaoglu, Bülent (2016) "AKP'nin Zengini Yokmuş", <https://www.evrensel.net/yazi/77944/akpnin-zengini-yokmus>, erişim: 22 Kasım 2016, 23:00.

Freud, Sigmund (2012) *Hız, Musa ve Tektarıncılık*, çev: Kamuran Şipal, İstanbul: Cem Yayınları.

Frye, Northrop (2008) *Kudretli Kelimeler -Kitab-ı Mukaddes ve Batı Edebiyatı Üzerine İkinci Bir İnceleme-*, çev: Selma Aygöl Baş, İstanbul: İz Yayıncılık.

Fukuyama, Francis (1999) *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev: Zülfü Dicleli, İstanbul: Gün Yayıncılık.

Garaudy, Roger (1965) *Sosyalizm ve İslamiyet*, çev: Doğan Avcıoğlu, İstanbul: Yön Yayınları.

Giddens, Anthony (1999) *Toplumun Kuruluşu*, çev: Hüseyin Özel, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Godelier, Maurice (1986) "Claude Lévi-Strauss: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Claude Lévi Strauss -Din ve Büyü-* içinde, (s: 127-135), çev: Ahmet Güngören, İstanbul: Yol Yayınları.

Göçek, Fatma Müge (1999) *Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü*, İstanbul: Ayraç Yayınevi.

Gülalp, Haldun (1993) *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, çev: Osman Akınay; Abdullah Yılmaz, İstanbul: Belge Yayınları.

Gürel, Kazım Tolga (2008) *Sanal İkon Gezegenninin Kıyameti -İkon İktidar İlişkisinin İletişimsel Açından İncelenmesi-*, Konya: Eyfel Yayınları.

Hassan, Ümit (1984) "İlk Devlet Neye Yarar?", *Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 49/4, (s: 84-98).

Hassan, Ümit (1998) *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Hassan, Ümit (2011) *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Hassan, Ümit (2012) *Osmanlı -Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye-*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Hawking, Stephen; Mlodinow, Leonard (2005) *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, çev: Selma Ögünç, İstanbul: Doğan Kitap.

Heidegger, Martin (2008) *Varlık ve Zaman*, çev: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Hekim, Levent (2021) "Kızıldere, Tarih, Bellek ve Ütopya", <https://www.birgun.net/haber/kizildere-tarih-bellek-ve-utopya-339148>, erişim: 28 Mart 2021, 10:30.

Hızır, Nusret (1965) "Kant ve Einstein", *Ankara Üniversitesi DTCTF Felsefe Bölümü Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 0, (s: 281-288).

Hobsbawm, Eric (1999) *Tarih Üzerine*, çev: Osman Akınay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Hobsbawm, Eric (2006) "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek", *Gelenegin İcadı* içinde, (s: 1-18), der: Eric Hobsbawm; Terence Ranger, çev: Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Hoy, David Couzens (2009) *The Time of Our Lives -A Critical History of Temporality-*, London: The MIT Press.

İleri, Rasuh Nuri (2014) *Atatürk ve Komünizm -Kurtuluş Savaşı Stratejisi-*, İstanbul: Scala Yayıncılık.

İnal, Kemal (2015) "AKP'nin Bitmeyen Pedagojik Sınavı", *Marka Takva Tuğra -AKP Döneminde Kültür ve Politika-* içinde, (s: 458-471), Der: Kemal İnal; Nuray Sarıca; Ulaş Başar Gezgin, İstanbul: Evrensel Yayınları.

İnan, Âfet Ayşe (1939) "Atatürk ve Türk Tarih Tezi", *Belleten*, (s: 243-246), C. III. Sayı: 10.

Jung, Carl Gustav (1997) *Analitik Psikoloji*, çev: Ender Gürol, İstanbul: Payel Yayınları.

Jung, Carl Gustav (2013) *Dört Arketip*, çev: Zehra Aksu Yılmaz, İstanbul: Metis Yayınları.

Kant, Immanuel (1993) *Arı Usun Eleştirisi*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Karaçimen, Elif (2015) *Borç Kıskaçında Emek*, İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı.

Kıbrıs, Güldeniz (2005) *Creating Turkishness: An Examination of Turkish Nationalism Through Gök-Börü*, İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.

Kıbrıs, Güldeniz (2019) "Political Myths as Tools for Nationalist Propaganda", *Journal of Abant Cultural Studies*, (s: 1-15), Vol. 4 (7).

Kierkegaard, Søren (2002) *Korku ve Titreme*, çev: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları.

Kristeva, Julia (1986) "From Symbol to Sign", *The Kristeva Reader* içinde, (s: 62-74), Ed: Toril Moi, New York: Columbia University Press.

Koşar, Arif; Afacan, İsmail (2013) "AKP'nin Resmi Tarihi", *Özgürlük Dünyası -Aylık Sosyalist Teori ve Politika Dergisi-*, Sayı: 237.

Koyuncu, Büke (2014) "Benim Milletim..." -AK Parti İktidarı, *Din ve Ulusal Kimlik-*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kropotkin, P. (2018) *Evrimin Bir Faktörü- Karşılıklı Yardımlaşma*, çev: Işık Ergüden & Deniz Güneri, İstanbul: Kaos.

Kuhn, Thomas S. (2000) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev: Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayınları.

Kurtoglu, Ayça (1998) *Local Politics and Social Networks in Urban Turkey The Case of Hemşehrilik in The Keçiören*, Ankara: ODTÜ Doktora Tezi.

Küçük, Sena (2017) "Türk Edebiyatında Mitoloji Arayışları", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (s: 69-90), Sayı: 37.

La Boétie, Etienne (2011) *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev: Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge Kitabevi.

Lazzarato, Maurizio (2014) *Borçlandırılmış İnsanın İmali*, çev: Murat Erşen, İstanbul: Açılım Kitap.

Le Guin, Ursula (2013) "Bilimkurguda Mit ve Arketip", çev: Bülent Somay, *Kadınlar, Rüyalar ve Ejderhalar* içinde, (s: 94-102), der: Deniz Erksan; Bülent Somay, Müge Gürsoy Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları.

Lekesiz, Ömer (2005) "İslami Türk Edebiyatının Değişen Yüzü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık* içinde, (s: 962-978), İstanbul: İletişim Yayınları.

Lévi-Strauss, Claude (1997) *İrk, Tarih ve Kültür*, çev: Haldun Bayrı; Reha Erdem; Arzu Oyacıoğlu; Işık Ergüden, İstanbul: Metis Yayınları.

Lévi-Strauss, Claude (2010) *Yaban Düşünce*, çev: Tahsin Yücel, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.

Lévi-Strauss, Claude (2012) *Yapısal Antropoloji*, çev: Adnan Kahiloğulları, Ankara: İmge Kitabevi.

Lévi-Strauss, Claude (2013) *Mit ve Anlam*, çev: Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: İthaki Yayınları.

Lévi-Strauss, Claude (2014) *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*, çev: Akın Terzi, İstanbul: Metis Yayınları.

Löwy, Michael (1990) *Marksizm ve Din -Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor-*, çev: İrfan Cüre, İstanbul: Belge Yayınları.

Löwy, Michael (2007) *Walter Benjamin: Yangın Alarmı -"Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması-*, çev: U. Uraz Aydın, İstanbul: Versus Kitap.

Luxemburg, Rosa (1989) *Siyasal Yazılar (1917-1918)*, çev: Zafer Üskül, Ankara: V Yayınları.

Machiavelli, Niccolo (2014) *Prens*, çev: Mehmet Can Uğur, İstanbul: Cem Yayınevi.

Maktav, Hilmi (2005) "Kuran'dan Kurama İslami Sinema", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık içinde*, (s: 989-1019), İstanbul: İletişim Yayınları.

Malinowski, Bronislaw (2003) *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek*, çev: Şemsa Yeğin, İstanbul: Epsilon Yayınları.

Marcuse, Herbert (1991) *Karşıdevrim ve Başkaldırı*, çev: Gürol Koca; Volkan Ersoy, İstanbul: Ara Yayıncılık.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (2004) *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, çev: Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (2005) *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev: Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (2011) *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i*, çev: Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marx, Karl (2011a) *1844 El Yazmaları -Ekonomi Politik ve Felsefe-*, çev: Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (2014) *Komünist Manifesto*, çev: Nail Satlıgan, Ankara: Yordam Yayınları.

Mauss, Marcel (2005) *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev: Özcan Doğan, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

McNamara, John (2019) "Of The People: A Brief Anatomy of An Archetypal Nationalism", *Irish Journal of Sociology*, (s: 4-21), Volume 27, Issue 1.

Mead, George Herbert (1922) "A Behavioristic Account of The Significant Symbol", *The Journal of Philosophy*, (s: 157-163), Volume 19, Issue 6.

Mead, George Herbert (1934) "Play, The Game, and Generalized Other", *Mind, Self and Society From The Standpoint of a Social Behaviorist* içinde, (s: 152-164), Ed: Charles W. Morris, Chicago: University Of Chicago Press.

Meinhof, Ulrike (2012) *Protestodan Direniş*e, çev: Levent Konca, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Merrell, Floyd (2001) "Charles Sanders Pierce's Concept Of The Sign", *The Routledge Companion To Semiotics And Linguistics* içinde, (s: 28-40), Ed: Paul Cobley, London: Routledge Press.

Meşe, Ertuğrul (2017) *Komünizmle Mücadele Dernekleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Merton, Robert K. (1938) "Social Structure and Anomie", *American Sociological Review*, (s: 672-682), Volume 3, No:5.

Mollaer, Fırat (2015) *Modernlik Kehanetleri*, Ankara: Orion Kitabevi.

Mollaer, Fırat (2016) *Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Morden, Michael (2016) "Anatomy of the National Myth: Archetypes and Narrative in the Study of Nationalism", *Nations and Nationalism*, (s: 447-464), Volume 22, Issue 3.

Morgan, L. Henry (1986) *Eski Toplum Cilt: I*, çev: Ünsal Oskay, İstanbul: Payel Yayınları.

Morgan, L. Henry (1987) *Eski Toplum Cilt: II*, çev: Ünsal Oskay, İstanbul: Payel Yayınları.

Neto, Fernando Lima (2014) "Cultural Sociology In Perspective: Linking Culture And Power", *Current Sociology Review*, (s: 928-946), Volume 62, Issue 6.

Oskay, Ünsal (1982) *Çağdaş Fantazya: Popüler Kültür Açısından Bilim-Kurgu ve Korku Sineması*, Ankara: Ayko Yayınları.

Ölçer Özünel, Evrim (2012) "Kıryama Kahramanlar: Tarihi Çizgi Romanlarda Gelenek İcadı ve İmhası", *Milli Folklor*, (s: 171-183), Sayı: 95.

Öngen, Tülin (2015) *Türkiye'nin Son 10 Yılına Sınıfsal Bakış*, Ankara: Redaksiyon Kitap Yayınları.

Özbek, Meral (2013) *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Özbudun, Sibel (1997) *Ayinden Törene -Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri-*, İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Özbudun, Sibel (2011) "Anthropology as a Nation-Building Rhetoric: The Shaping of Turkish Anthropology (from 1850s to 1940s)", *Dialectical Anthropology*, (s:111-129), Volume 35, Issue 1.

Özbudun, Sibel (2015) "Osmanlı'yı İhya Etmek: AKP'nin Törenleri", *Marka Takva Tuğra -AKP Döneminde Kültür ve Politika-* içinde, (s:219-231), Der: Kemal İnal; Nuray Sancar; Ulaş Başar Gezgün, İstanbul: Evrensel Yayınları.

Özbudun, Sibel (2015a) "Türk Halkı Barışçı Mı?", <http://ozguruniversite.org/2016/02/09/turk-halki-barisci-mi-sibel-ozbudun/> erişim: 20 Nisan 2019, 04:00.

Özkazanç, Alev (2013) "Butler'ın Feminizmi: Siyasi Bir Okuma İçin Kılavuz", *Mülkiye Dergisi*, 37 (4), (s: 113-138).

Özman, Aylin; Yazıcı Yakın, Aslı (2012) "Anti-Komünist Fanteziler: Doğa, Toplum, Cinsellik", *Türk Sağı -Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri-* içinde, (s: 105-136), der: İnci Özkan Kerestecioglu; Güven Gürkan Öztan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Özlem, Doğan (1990) *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul: Ara Yayıncılık.

Özoğlu, Halit Yasir (2011) "Geçmişten Gelen Sese Kulak Ver", *Genç Aylık Gençlik Dergisi*, <https://gencdergisi.com/1250-gecmisten-gelen-sese-kulak-ver.html>, erişim: 10 Ocak 2020, 14:30.

Öztan, Güven Gürkan (2012) "Ezeli Düşman ile Hesaplaşmak: Türk Sağında 'Moskof' İmgesi", *Türk Sağı -Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri-* içinde, (s: 75-104), der: İnci Özkan Kerestecioglu; Güven Gürkan Öztan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Öztan, Güven Gürkan (2014) *Türkiye'de Militarizm -Zihniyet, Pratik ve Propaganda-*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Parlak, Deniz (2020) *Laikleşme Sürecinde Camiler: Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e*, İstanbul: İletişim.

Peirce, Charles Sanders (1994) Peirce: CP Editorial Introduction to Electronic Edition, (A Disordered Array of Severed Limbs), *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Reproducing Vols. I-VI ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge, MA: Harvard University).

Platon (2001) *Timaios*, çev: Erol Güney; Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Rabinovitch, Gérard (2016) *Terörizm mi? Direniş mi? -Kitle Toplulukları Çağında Bir Sözlük Karmaşasına Dair-*, çev: Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Rau, Catherine (1953) "Theories of Time in Ancient Philosophy", *The Philosophical Review*, (s: 514-525), Volume 62, No 4.

Rifat, Mehmet (2009) *Göstergebilimin ABC'si*, İstanbul: Say Yayınları.

Ricoeur, Paul (2007) *Zaman ve Anlatı: Bir -Zaman, Olayörgüsü, Üçlü Mimesis-*, çev: Mehmet Rifat; Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ricoeur, Paul (2013) *Zaman ve Anlatı: Dört -Anlatılan (Öykülenen) Zaman-*, çev: Umut Öksüzan; Atakan Altınörs, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ricoeur, Paul (2012) *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev: M. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları.

Ricoeur, Paul (2017) *Eleştiri ve İnanc -François Azouvi ve Marc de Launay ile Söyleşi-*, çev: Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Sahlins, Marshall (1976) *Culture and Practical Reason*, Chicago: The University Of Chicago Press.

Sahlins, Marshall (1998) *Tarih Adaları*, çev: C. Hakan Arslan, Ankara: Dost Yayınları.

Sahlins, Marshall (2008) *Foucault'yu Beklerken*, çev: Kıvanç Güney, Ankara: Periferi Yayınları.

Sahlins, Marshall (2010) *Taş Devri Ekonomisi*, çev: Taylan Doğan; Şirin Özgün, İstanbul: BGST Yayınları.

Sahlins, Marshall (2012) *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, çev: Emine Ayhan; Zeynep Demirsü, İstanbul: BGST Yayınları.

Sahlins, Marshall (2014) *Tarihsel Metaforlar ve Mitsel Gerçeklikler -Sandwich Adaları Krallığı'nın Erken Dönem Tarihinde Yapı-*, çev: Taylan Doğan, İstanbul: BGST Yayınları.

Sahlins, Marshall (2015) *Akrabalık Nedir, Ne Değildir?*, çev: Asena Pala, Ankara: Dipnot Yayınları.

Saraçoğlu, Cenk (2011) "İslami-Muhafazakâr Milliyetçiliğin Millet Tasarımı: AKP Döneminde Kürt Politikası", *Praksis Dergisi*, (s: 31-55), Sayı: 26.

Saraçoğlu, Cenk (2013) "AKP, Dış Politika ve Milliyetçilik: Bir Milliyetçilik Doktrini Olarak Stratejik Derinlik", *Alternatif Politika*, Cilt: 5, Sayı: 1, (s: 52-68).

Satar, Nesrin Aydın (2015) "İslam ve Edebiyat: Kavramsal Tartışmalar Bağlamında Yeni Bir Çerçeve Denemesi", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III* içinde, (s: 31-43), İstanbul: İLEM.

Satlıgan, Nail (2003) "Önsöz", *Karl Marx Ekonomi Yazıları* içinde, der: Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayınları.

Saussure, Ferdinand De (1998) *Genel Dilbilim Dersleri*, çev: Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.

Savran, Sungur (1985) "Osmanlıdan Cumhuriyete: Türkiye'de Burjuva Devrimi Sorunu", *11. Tez*, Sayı: 1, (s: 172-214).

Sayyid, Selman (2005) "Bir Model Olarak Kemalizm ve İslam'ın Siyasallaşması", çev: Yasin Aktay, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık* içinde, (s: 948-961), İstanbul: İletişim Yayınları.

Schmitt, Carl (2016) *Siyasi İlahiyat -Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm-*, çev: A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Yayınevi.

Segal, Robert A. (2002) "Myth and Politics: A Response to Robert Ellwood", *Journal of the American Academy of Religion*, (s: 611-620), Vol. 70, No. 3.

Simmel, George (2009) *Bireysellik ve Kültür*, çev: Müge Gürsoy Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları.

Somay, Bülent (2004) *Tarihin Bilinçdışı*, İstanbul: Metis Yayınları.

Sombart, Werner (1998) *Aşk, Lüks, Kapitalizm*, çev: Necati Aça, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Sorokin, Pitirim A.; Merton, Robert K. (1937) "Social Time: A Methodological and Functional Analysis", *American Journal of Sociology*, Vol. 42, I. 5, (s: 615-629).

Sönmez, Mustafa (2016) "Türkiye'de Kutuplaşma, Sermaye Sınıfı ve TÜSİAD", <http://bianet.org/bianet/bianet/107594-turkiye-de-kutuplasma-sermaye-sinifi-ve-tusiad>, erişim: 22 Kasım 2016, 23:00.

Subaşı, Necdet (2005) "1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık* içinde, (s: 217-235), İstanbul: İletişim Yayınları.

St John, Graham (2008) "An Introduction", *Victor Turner And Contemporary Cultural Performance* içinde, (s: 1-40), Ed: Graham St John, New York: Berghahn Books.

Taban, Ali Rıza (2018) "Nerede O Holdingler?", Konya Postası, <http://www.konyapostasi.com.tr/yazarlar/ali-riza-taban/nerde-o-holdingler/95495>, erişim: 10 Ocak 2020, 14: 30.

Thomassen, Bjørn (2014) *Liminality and the Modern: Living Through the In-Between*, London: Ashgate Press.

Thompson, Edward Palmer (2006) *Avam ve Görenek -İngiltere'de Geleneksel Popüler Kültür Üzerine Araştırmalar-*, çev: Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim Yayınları.

Tokdoğan, Nagehan (2018) *Yeni Osmanlıcılık -Hınc, Nostalji, Narsizm-*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Toprak, Zafer (2020) *Atatürk -Kurucu Felsefenin Evrimi-*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Turan, Ertuğrul Rufayı (2003) "Kolektif Şizofreni: Zamanın İki Yüzü", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 22, (s: 197-207).

Turner, Victor (1975) *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, London: Cornell University Press.

Turner, Victor (1985) "The Anthropology of Performance", *On The Edge Of The Bush: Anthropology as Experience* içinde, (s: 177-204), Tuscon: University Of Arizona Press.

Turner, Victor (1999) "Ritual Symbolism, Morality, And Social Structure Among The Ndembu", *Ritual And Belief* içinde, (s: 183-190), Ed: David Hicks, New York: McGraw-Hill College Press.

Turner, Victor (2018) *Ritüeller Yapı ve Anti-Yapı*, çev: Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları.

Türk, Bahadır (2007) "Bourdieu ve Söylem Tartışmaları", *Ocak ve Zanaat -Pierre Bourdieu Derlemesi-* içinde, (s: 605-626), Der: Güney Çeğin; Emrah Göker; Alim Arlı; Ümit Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Türk, Bahadır (2014) *Muktedir -Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan-*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Türkmen, Nuray (2012) *Eylemden Öğrenmek -TEKEL Direnişi ve Sınıf Bilinci-*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Türkkan, Seçil (2018) "Çerez Gibi Bir Film Ama Kolay Lokma Değil: Bordo Bereliler Afrın", <http://www.diken.com.tr/cezere-gibi-bir-film-ama-kolay-lokma-degil-bordo-bereliler-afrin/>, erişim: 10 Ocak 2020, 22:40.

Türküne, Mümtazer (2015) "Şiir Okuyan Adam", http://www.zaman.com.tr/yazarlar/mumtazer-turkone/siir-okuyan-adam_2290663.html erişim: 22 Haziran 2015, 23:00.

Uçak Erdoğan, Emine (2020) “İstanbul Sözleşmesi’nden Başörtü Yasasına Hakikati Eksiltmek ve Pragmatizm”, <https://www.perspektif.online/istanbul-sozlesmesinden-basortu-yasagina-hakikati-eksiltmek-ve-pragmatizm/>, erişim: 13 Ekim 2020, 22:00.

Uysal, Ayşen (2017) *Sokakta Siyaset -Türkiye’de Protesto Eylemleri*, Protestocular ve Polis-, İstanbul: İletişim Yayınları.

Uzunkaya, Selda (2021) *Vişne Suyunda Yüzen Gemi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Vogler, Christopher (2009) *Yazarın Yolculuğu -Senaryo ve Öykü Yazımının Sınırları-*, çev: Kenan Şahin, İstanbul: Okuyan Us Yayınları.

Weber, Max (2004) *Sosyoloji Yazıları*, çev: Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları.

Williams, Raymond (1990) *Marksizm ve Edebiyat*, çev: Esen Tarım, İstanbul: Adam Yayınları.

Williams, Raymond (1993) *Kültür*, çev: Suavi Aydın, Ankara: İmge Yayınları.

Wood, Ellen Meiksins (2006) *Sermaye İmparatorluğu*, çev: Sami Oğuz, Ankara: Epos Yayınları.

Yalçınkaya, Ayhan (2003) *Küf -Dede Korkut, Said Nursi ve Hz. Ali Üzerine-*, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Yang Erdem, Chien (2017) “Ottomentalıty: Neoliberal Governance of Culture and Neo-Ottoman Management of Diversity”, *Turkish Studies*, 18: 4, (s: 710-728).

Yaşlı, Fatih (2016) “Bir Cihan Devleti Parodisi: Yeni-Osmanlı”, <http://www.bir-gun.net/haber-detay/bir-cihan-devleti-parodisi-yeni-osmanli-115151.html>, erişim: 17 Ekim 2016, 15:00.

Yenen, İbrahim (2012) “Türk Sinemasında İslam(cılık) Pratiği: Milli Sinema Örneği”, *İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi*, (s: 240-270), Cilt 1, Sayı: 3.

Yıldırım, Barış (2014) *Sanki Devrim -Bir Devrim Gezisinden Notlar-*, Ankara: Nota Bene Yayınları.

Yıldızoğlu, Ergin (2016) “Bir Garip ‘Darbe’ Üzerine İki Not”, http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/569338/Bir_garip__darbe__uzerine_iki_not.html, erişim: 1 Temmuz 2018, 10:00.

Yılmaz, Mithat; Temizkan, Mülkiye (2013) “Türkiye Cumhuriyeti’nde Tedavüle Sürülen Banknotların Göstergibilimsel Çözümlemesi”, *Gazi Üniversitesi İletişim, Kuram, Araştırma Dergisi*, Sayı: 36.

Yılmaz, Zafer (2012) *Yoksulları Ne Yapmalı*, Ankara: Dipnot Yayınevi.

Yılmaz, Zafer (2018) *Yeni Türkiye’nin Ruhu -Hınç, Tahakküm, Muhtaçlaştırma-*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Zerzan, John (2004) *Gelecekteki İlkel*, çev: Cemal Atila, İstanbul: Kaos Yayınları.

Zijderfeld, Anton C. (1985) *Soyut Toplum*, çev: Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar Yayınları.

Žižek, Slavoj (2004) *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Diğer

Ajans İnternet Gazetesi (23 Ocak 2010) “Sendika Açıklaması: Hükümeti Deviririz”, <http://arsiv.ajans4.com/detay/2010/01/23/sendika-aciklamasi-hukumeti-deviririz.html>, erişim: 17 Temmuz 2017, 19:00.

Akşam Gazetesi (28 Haziran 2014) “Bakan Yıldız İlk İftar İçin Soma’da”, <http://www.aksam.com.tr/guncel/bakan-yildiz-ilk-iftar-icin-somada/haber-320215>, erişim: 15 Nisan 2015. 22:30.

Aljazeera Turk (7 Ağustos 2016) “Yenikapı Ruhı”, <http://www.aljazeera.com.tr/haber/yenikapi-ruhu> erişim: 17 Ekim 2016, 15:45.

BBC Türkçe (20 Eylül 2015) “Erdoğan: 1 Kasım’da Meclise 550 Yerli ve Milli Vekil Gönderin”, https://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/09/150920_istanbul_miting, erişim: 30 Ağustos 2018, 22:40.

BBC Türkçe (30 Nisan 2018) “15 Temmuz’da Kamyonlu Fotoğrafıyla Bilinen Şerife Boz Tartışması: Dolandırıcı mı Kahraman mı?”, <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-43949934> erişim: 5 Eylül 2018.

Bianet Bağımsız İletişim Ağı (19 Kasım 2013) “Başbakan Erdoğan Konuştu: Ahmet Kaya’ya Gezi Parkı’nda Bize Saldıranlar Saldırdı”, <https://m.bianet.org/bianet/toplum/151409-ahmet-kaya-ya-gezi-parki-nda-bize-saldiranlar-saldirdi> erişim: 6 Mart 2015, 13:00.

Bianet Bağımsız İletişim Ağı (26 Kasım 2014) “Erdoğan: Esnaf Gerektiğinde Askerdir, Alperendir”, <http://bianet.org/cocuk/siyaset/160261-erdogan-esnaf-gerektiginde-askerdir-alperendir> erişim: 5 Eylül 2018, 16:30.

Bianet Bağımsız İletişim Ağı (21 Ocak 2018) “Erdoğan: Sokağa Çıkma Yanlışına Düşenler Bedel Öder”, <https://bianet.org/bianet/siyaset/193521-erdogan-sokaga-cikma-yanlisina-dusenler-bedel-oder>, erişim: 25 Eylül 2018, 13:15.

Birgün Gazetesi (2015) “Havva Ana’nın İsyanı: Kimdir Devlet? Devlet Bizim Sayemizde Devlettir”, <https://www.birgun.net/haber/havva-ananin-isyani-kimdir-devlet-devlet-bizim-sayemizde-devlettir-84583>, erişim: 1 Temmuz 2018, 10:00.

Birgün Gazetesi (11 Mayıs 2016) “TÜBİTAK’ta Namazlı Ecdatlı Bilim Gelişimi”, <https://www.birgun.net/haber-detay/tubitak-ta-namazli-ecdadli-bilim-gelisi-mi-111896.html>, erişim:22 Kasım 2016, 22:30.

Birgün Gazetesi (9 Ağustos 2016) “Soma’da ‘Sabotaj’ Oyunu Tutmayacak”, <https://www.birgun.net/haber-detay/soma-da-sabotaj-oyunu-tutmayacak-123480.html>, erişim: 17 Temmuz 2017, 19:00.

CHP Web (21 Ağustos 2021) “CHP Lideri Kılıçdaroğlu 58. Ulusal 32. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Anma Töreninde Konuştu”, <https://www.chp.org.tr/haberler/chp-lideri-kilicdaroglu-58inci-ulusal-32nci-uluslararasi-haci-bektas-veli-anma-toreninde-konustu>, erişim: 22 Kasım 2021, 23:15.

CNN Türk Video Arşivi (16 Temmuz 2016) “Cumhurbaşkanı Erdoğan Açıklama Yaptı”, <https://www.cnnturk.com/video/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-aciklama-yapti>, erişim: 1 Temmuz 2018, 10:00.

Cumhuriyet Gazetesi (15 Ocak 2015) "AKP'li Vekil: Osmanlı'nın 90 Yıllık Reklam Arası Sona Erdi", http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/185737/AKP_li_vekil_Osmanli_nin_90_yillik_reklam_arasi_sona_erd.html erişim: 17 Ekim 2016, 15:30.

Cumhuriyet Gazetesi (29 Haziran 2016) "Erdoğan'dan Yıllarca Savunduğu Mavi Marmaracılara Fırça: Giderken Bana Mı Sordunuz", http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/559965/Erdogan_dan_yillarca_savundugu_Mavi_Marmara_cilara_firca_Giderken_bana_mi_sordunuz_.html, erişim: 17 Ekim 2016, 18:30.

Cumhuriyet Gazetesi (30 Mart 2015) "Son On Yılda 28 Bin Kişi KPSS'siz Memur Oldu", http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/egitim/239343/Son_10_yilda_28_bin_kisi_KPSS_siz_memur_oldu.html, erişim: 22 Kasım 2016, 23:00.

Cumhuriyet Gazetesi (1 Temmuz 2015) "İstanbul'da Çin Lokantasına Saldırdılar! Uygur Türkü Aşçıyı Dövdüler", <http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/istanbulda-cin-lokantasına-saldirdilar-uygur-turku-asciyi-dovduler-311301>, erişim: 16 Aralık 2019, 22:30.

Cumhuriyet Gazetesi (13 Temmuz 2016) "Bakan Ahmet Arslan'dan Osmangazi Köprüsü İtirafı: Geçen de Geçmeyen de Ödeyecek", http://www.cumhuriyet.com.tr/zaman_tuneli/566618, erişim: 25 Kasım 2016, 03:30.

Cumhuriyet Gazetesi (2 Aralık 2016) "Erdoğan'ın Kriz Açıklaması: Yine Teğet Geçecek", http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/639147/Erdogan_dan_kriz_aciklamasi_Yine_teget_gececek.html, erişim: 17 Temmuz 2017, 15:00.

Cumhuriyet Gazetesi (23 Mart 2018) "Erdoğan: Beyoğlu'ndaki Marjinaler Rahat Durmazlarsa Kulaklarından Tutar Fırlatırız", http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/947611/Erdogan_Beyoglu_ndaki_marjinaler_rahat_durmazlarsa_kulaklarindan_tutar_firlatiriz.html erişim: 20 Nisan 2019, 04:00.

Cumhuriyet Gazetesi (2 Ağustos 2020) "AKP İçindeki İstanbul Sözleşmesi Çatlağı Büyüyor", <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/akp-icinde-istanbul-sozlesmesi-catlagi-buyuyor-1755590>, erişim: 14 Ekim 2020, 15:30.

Deutsche Welle Web Gündem (16 Temmuz 2016) "Erdoğan İstanbul'da Açıklama Yaptı", <https://www.dw.com/tr/erdo%C4%9Fan-istanbulda-a%C3%A7%C4%B1kla-ma-yapt%C4%B1/a-19403922>, erişim: 1 Temmuz 2018, 10:00.

Deutsche Welle Web Gündem (21 Ekim 2020) "Kültürel İktidar Neden Tesis Edilemiyor?", <https://www.dw.com/tr/k%C3%BClt%C3%BCrel-iktidar-neden-tesis-edilemiyor/a-55351767>, erişim: 14 Ekim 2020, 15:00.

Diken İnternet Gazetesi (12 Temmuz 2014) "Erdoğan: CHP Nazım Hikmet'i Sürgüne Gönderdi, AKP Ona Vatandaşlığını Geri Verdi", <http://www.diken.com.tr/erdogan-chp-nazim-hikmeti-surgune-gonderdi-akp-ona-vatandasligini-geri-verdi/> erişim: 6 Mart 2015, 12:00.

Diken İnternet Gazetesi (15 Temmuz 2014) "Erdoğan Yalan mı Söylüyor Yoksa Kızı Doğmadan Üç Yıl Önce Mi Not Yazdı?", <http://www.diken.com.tr/kilicdaroglu-erdogan-yalan-mi-soyluyor-yoksa-kizi-dogmadan-uc-yil-once-mi-not-yazdi/>, erişim: 7 Mart 2015, 13:45.

Diken İnternet Gazetesi (26 Ocak 2016) “Erdoğan’dan Kaymakamlara Talimat: Mevzuatı Kenara Koyun, İradenizi Ortaya Koyun”, <http://www.diken.com.tr/erdogan-dan-kaymakamlara-talimat-mevzuati-kenara-iradenizi-ortaya-koyun/>, erişim: 22 Kasım 2016, 23:15.

Diken İnternet Gazetesi (30 Temmuz 2015) “Erdoğan 5G İstedi, BTK ‘4,5G Olun’ Dedi: 4G İhalesi Yine Ertelendi”, <http://www.diken.com.tr/erdogan-5g-istedi-btk-4-5g-olsun-dedi-4g-ihalesi-yine-ertelendi/>, erişim: 22 Kasım 2016, 22:00.

Diken İnternet Gazetesi (19 Temmuz 2015) “Erdoğan, Merkel’e Açık Mektup Yazan Akademisyenleri ‘Mankurt’ İlan Etti”, <http://www.diken.com.tr/erdogan-merkele-acik-mektup-yazan-akademisyenleri-mankurt-ilan-etti/>, erişim: 30 Ağustos 2018, 12:30.

Diken İnternet Gazetesi (6 Mayıs 2016) “AKP’li Ünal ‘Yeni Başbakan’ı Tanıttı: ‘Düşük Profilli’ Olacak”, <http://www.diken.com.tr/akpli-unal-yeni-basbakani-tanitti-dusuk-profilli-olacak/>, erişim: 1 Temmuz 2018, 10:00.

Diken İnternet Gazetesi (13 Nisan 2016) “Kılıçdaroğlu: AKP’nin Dokunulmazlık Teklifi Anayasaya Aykırı Ama Evet Diyeceğiz”, <https://www.diken.com.tr/kilicdaroglu-akpnin-dokunulmazlik-teklifi-anayasaya-aykiri-ama-evet-diyecegiz/>, erişim: 15 Ekim 2020, 22:00.

Diken İnternet Gazetesi (30 Ocak 2018) “Erdoğan da ÖSO Polemiğine Katıldı: Kuvayı Milliye Gibi Sivil Bir Oluşum”, <http://www.diken.com.tr/erdogan-da-oso-polemigine-katildi-kuvayi-milliyeye-gibi-sivil-bir-olusum/> erişim: 25 Eylül 2018, 15:30.

Diken İnternet Gazetesi (24 Nisan 2018) “Erdoğan’dan Patronlara: Eski Ohal’lerde Grev Olurdu, Şimdi Anında Müdahale”, <http://www.diken.com.tr/erdogan-patronlara-ovundu-eski-ohallerde-grev-olurdu-simdi-aninda-mudahale/> erişim: 25 Eylül 2018, 15:40.

Duvar İnternet Gazetesi (17 Nisan 2017) “Erdoğan: Atı Alan Üsküdar’ı Geçti Haberiniz Yok”, <https://www.gazeteduvar.com.tr/politika/2017/04/16/erdogan-turkiye-200-yillik-tartismada-kararini-verdi/> erişim: 5 Eylül 2018, 15:30.

Evrensel Gazetesi (24 Mayıs 2015) “Erdoğan Yine Kürtçe Kur’an Meali İle Meydana Çıktı”, <http://www.evrensel.net/haber/113573/erdogan-yine-kurtce-kuran-meali-ile-meydana-cikti>, erişim: 24 Mayıs 2015, 17:00.

Evrensel Gazetesi (11 Mart 2019) “Tüm Yönleriyle ‘Taksim’de Ezanı Protesto Ettiller’ Çarpıtması”, <https://www.evrensel.net/haber/375377/tum-yonleriyle-taksimde-ezani-protesto-ettiler-carpitmasi>, erişim: 13 Ekim 2020, 09:00.

Hür Haber (11 Kasım 2011) “Erdoğan: Türkiye Osmanlı Gibi Olacak”, <http://www.hurhaber.com/erdogan-turkiye-osmanli-gibi-olacak/haber-435780>, erişim: 10 Eylül 2016, 08:30.

Hürriyet Gazetesi (2 Haziran 2003) “Kadehle Barıştı”, <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=150580>, erişim: 15 Nisan 2015, 22:00.

Hürriyet Gazetesi (22 Temmuz 2005) “Alkolsüzümü”, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/alkolsuzumus-336618>, erişim: 16 Aralık 2019, 22:30.

Hürriyet Gazetesi (23 Ağustos 2008) “Çevrecinin Daniskasıym”, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/9728287.asp> erişim: 7 Mart 2015, 14:00.

Hürriyet Gazetesi (25 Kasım 2012) “Başbakan Erdoğan’dan Muhteşem Yüzyıl’a Ağır Eleştiri”, <http://www.hurriyet.com.tr/basbakan-erdogandan-muhtesem-yuzyila-agir-elestiri-22009998> erişim: 17 Ekim 2016, 16:45.

Hürriyet Gazetesi (27 Nisan 2013) “Milli İçkimiz Ayrarı”, <http://www.hurriyet.com.tr/milli-ickimiz-ayran-23146841> erişim: 17 Ekim 2016, 21:00.

Hürriyet Gazetesi (17 Eylül 2015) “Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’dan Önemli Açıklamalar”, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/cumhurbaskani-recep-tayyip-erdogandan-onemli-aciklamalar-30093862>, erişim: 20 Ağustos 2018, 13:00.

Hürriyet Gazetesi (6 Nisan 2016) “Cumhurbaşkanı Erdoğan 23’üncü Muhtarlar Toplantısında Konuştu”, <http://www.hurriyet.com.tr/cumhurbaskani-erdogan-23uncu-muhtarlar-toplantisinda-konustu-40083126>, erişim: 20 Ekim 2016, 23:00.

Hürriyet Gazetesi (10 Kasım 2016) “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Milletimizle Engelleri Aşacak ve Muasır Medeniyetler Seviyesinin Üstüne Çıkacağız”, <http://www.hurriyet.com.tr/cumhurbaskani-erdogan-milletimizle-engelleri-a-40274017>, erişim: 22 Kasım 2016, 22:00.

Hürriyet Gazetesi (30 Eylül 2012) “Erdoğan’dan Ak Parti Kongresinde Tarihi Konuşma”, <http://www.hurriyet.com.tr/erdogandan-ak-parti-kongresinde-tarihi-konusma-21589232>, erişim: 22 Kasım 2016, 22:00.

Hürriyet Gazetesi (12 Ekim 2005) “Başbakan Erdoğan: Sermaye İrkçılığı Var”, http://bigpara.hurriyet.com.tr/haberler/genel-haberler/basbakan-erdogan-sermaye-irkciligi-var_ID537724/, erişim: 22 Kasım 2016, 22:00

Hürriyet Gazetesi (7 Haziran 2013) “Başbakan Erdoğan’dan Gece 03:00 Mitingi”, <http://www.hurriyet.com.tr/basbakan-erdogandan-gece-03-00-mitingi-23450663>, erişim: 17 Temmuz 2017, 19:00.

Hürriyet Gazetesi (22 Haziran 2017) “5 Tankı Durduran Kahraman Çakmaymış”, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/5-tanki-durduran-kahraman-cakmaymis-40497756> erişim: 5 Eylül 2018, 08:00.

Hürriyet Gazetesi (11 Ekim 2016) “40 Bin Kişi FETÖ’cü Diye İhbar Edildi, Çoğu Asılsız Çıktı”, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/40-bin-kisi-fetocu-diye-ihbar-edildi-cogu-asilsiz-cikti-40245308> erişim: 5 Eylül 2018, 11:00.

Hürriyet Gazetesi (19 Ağustos 2021) “CHP’den ‘Hudut Namustur’ Yazan Afis Kampanyası”, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/chpden-hudut-namustur-yazan-afis-kampanyasi-41876158>, erişim: 22 Kasım 2021, 23:15.

Kaos GL (29 Haziran 2015) “Valilikten Onur Yürüyüşüne Saldırı Açıklaması”, <https://kaosgl.org/sayfa.php?id=19717> erişim: 20 Nisan 2019, 04:00.

Memleket Gazetesi (27 Mart 2017) “Türkiye Türkiye’den Büyüktür Kısa Filminin Galası Yapıldı”, <https://www.memleket.com.tr/turkiye-turkiyeden-buyuktur-kisa-filmi-galasi-yapildi-1090673h.htm>, erişim: 10 Ocak 2020, 22:00.

Milliyet Gazetesi (17 Kasım 2008) “Baykal Türbanlı ve Çarşafı Yeni Üyelere Rozet Taktı”, <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/baykal-turbanli-ve-carsafli-yeni-uyelere-rozet-takti-1017038>, erişim: 15 Ekim 2020, 17:30.

Milliyet Gazetesi (20 Nisan 2015) “Üsküdar’a Kâbe Maketi Kuruldu”, <http://www.milliyet.com.tr/uskudar-belediyesi-nden-kabe-maketi-gundem-2047078/> erişim: 22 Nisan 2015, 20:00.

Milliyet Gazetesi (8 Şubat 2009) “Erdoğan: CHP’nin Kitabında İftira Var”, <http://www.milliyet.com.tr/erdogan-chp-nin-kitabinda-iftira-var/siyaset/sondakikaarsiv/19.06.2010/1057120/default.htm> erişim: 7 Mart 2015, 13:30.

Milliyet Gazetesi (5 Eylül 2014) “Cumhurbaşkanı Erdoğan’dan ABD Başkanı Obama’ya Gülen Mesajı: Ya Deport Ya İade” <http://www.hurriyet.com.tr/cumhurbaskani-erdogan-cbs-kanalina-konustu-40282149>, erişim: 6 Mart 2015, 20:00.

Milliyet Gazetesi (20 Ekim 2018) “Erdoğan: Küresel Kriz İnşallah Bizi Teğet Geçecek”, <http://www.milliyet.com.tr/erdogan--kuresel-kriz-insallah-bizi-teget-gecek-siyaset-1005621/>, erişim: 28 Temmuz 2018, 15:00.

Posta Gazetesi (3 Mayıs 2011) “Erdoğan: Kanal İstanbul’u Dedem İstiyor”, <http://www.posta.com.tr/erdogan-kanal-istanbulu-dedem-istiyor-haberi-71426>, erişim: 22 Kasım 2016, 22:00.

Radikal Gazetesi (3 Haziran 2009) “Partimize AK Parti değil AKP Diyenler Edepsiz”, http://www.radikal.com.tr/politika/partimize_ak_parti_degil_akp_diyenler_edepsiz-938983 erişim: 6 Şubat 2015, 10:30.

Radikal Gazetesi (20 Mart 2010) “Erdoğan Sanatçılarla Buluştu, Yılmaz Güney’i Örnek Gösterdi”, http://www.radikal.com.tr/politika/erdogan_sanatcilarla_bulustu_yilmaz_guneyi_ornek_gosterdi-986743, erişim: 6 Mart 2015, 12:00.

Radikal Gazetesi (26 Mart 2013) “Demirtaş: Türklerle Kürtler Cihangir’de mi Tanıştı”, <http://www.radikal.com.tr/politika/demirtas-kurtlerle-turkler-cihangirde-mi-tanisti-1126733/>, erişim: 14 Ekim 2020, 15:30.

Radikal Gazetesi (4 Mayıs 2010) “Erdoğan ‘Şeriatçı’ Polemiğine Girdiği Azız Nesin’i Hatırladı”, http://www.radikal.com.tr/politika/erdogan_seriatci_polemigine_girdigi_aziz_nesini_hatirladi-995029 erişim: 6 Mart 2015, 19:00.

Radikal Gazetesi (5 Ağustos 2008) “Türkiye-Suriye Tatil Kardeşliği”, <http://www.radikal.com.tr/politika/turkiye-suriye-tatil-kardesligi-891994/>, erişim: 17 Ekim 2016, 16:00.

Resmî Gazete (28 Ocak 2004) Sayı: 25363, “5083 Sayılı Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Para Birimi Hakkında Kanun”, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/01/20040131.htm#3>, erişim: 20 Nisan 2015, 09:25.

Resmî Gazete (16 Şubat 2015) Sayı: 29269, “Millî Güvenliği Tehdit Eden Örgüt ve Yapılarla İrtibatlı Kamu Çalışanları Hakkında Genelge”, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/02/20160217-7.pdf>, erişim: 22 Ağustos 2018, 10:00.

Resmî Gazete (13 Şubat 2010) Sayı: 27492, “Kutlu Doğum Haftası ile Camiler ve Din Görevlileri Haftasını Kutlama Yönetmeliği”, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/02/20100213-7.htm>, erişim: 20 Nisan 2015, 10:00.

Resmî Gazete (2 Ağustos 2013) Sayı: 28726, “Devlet Cenaze Törenleri Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik”, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/08/20130802-2.htm>, erişim: 20 Nisan 2015, 10:00.

Resmî Gazete (31 Ağustos 2015) Sayı: 29461, “Terörle Mücadele Kanunu Kapsamına Giren Suçların Faillerinin Yakalanmasına Yardımcı Olanlara Verilecek Ödül Hakkında Yönetmelik”, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2015/08/20150831-1.htm> erişim: 5 Eylül 2018, 10:20.

Resmî Gazete (24 Aralık 2017) Sayı: 30280, “Olağanüstü Hal Kapsamında Bazı Düzenlemeler Yapılması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname”, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2017/12/20171224-22.htm> erişim: 5 Eylül 2018, 16:30.

Sabah Gazetesi (5 Mayıs 2011) “Su Akar Türk Yapar”, <https://www.sabah.com.tr/gundem/2011/05/05/erdogan-su-akar-turk-yapar>, erişim: 6 Mart 2015, 20:00.

Sabah Gazetesi (21 Mart 2013) “İşte Öcalan’ın Nevruz Mesajı”, <https://www.sabah.com.tr/gundem/2013/03/21/iste-ocalanin-nevruz-mesaji>, erişim: 14 Ekim 2020, 16:00.

Sabah Gazetesi (23 Ağustos 2013) “Beşar Esad Babasının Zulmünü 4’e Katladı”, <http://www.sabah.com.tr/gundem/2013/08/23/besar-esad-babasinin-zulmu-nu-4e-katladi>, erişim: 17 Ekim 2016, 18:30.

Sabah Gazetesi (29 Eylül 2016) “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Lozan’da Masaya Oturanlar O masanın Hakkını Veremedi”, <http://www.sabah.com.tr/gundem/2016/09/29/cumhurbaskani-erdogan-lozanda-masaya-oturanlar-o-masanin-hakkini-veremedi> erişim: 17 Ekim 2016, 16:00.

Sabah Gazetesi (25 Şubat 2015) “Erdoğan ‘Hızlandırın’ Dedi, Kanal İstanbul’un Ayrıntıları Netleşti”, <http://www.sabah.com.tr/galeri/turkiye/erdogan-hizlandirin-dedi-kanal-istanbulun-ayrintilari-netlesti>, erişim: 22 Kasım 2016, 22:30.

Sabah Gazetesi (13 Ağustos 2018) “Ekonomiye Darbe Girişimi”, <https://www.sabah.com.tr/webtv/ekonomi/ekonomiye-darbe-girisimi>, erişim: 14 Ağustos 2018, 14:30.

Sabah Gazetesi (14 Ağustos 2018) “Hazine ve Maliye Bakanı Berat Albayrak ‘Yeni Ekonomik Model’i Açıkladı”, <https://www.sabah.com.tr/ekonomi/2018/08/11/son-dakika-bakan-berat-albayrak-yeni-ekonomik-modeli-aciklayacak>, erişim: 14 Ağustos 2018, 14:30.

Sabah Gazetesi (10 Eylül 2020) “Yunan Spiker Türk Silahlarını Anlata Anlata Bitiremedi! O Füzeyle Özel Parantez Açtı: İnanılmaz”, <https://www.sabah.com.tr/dunya/2020/09/10/son-dakika-yunan-spiker-turk-silahlarini-anlata-anlata-bitiremedi-o-fuzeyle-ozel-parantez-acti-inanilmaz>, erişim: 20 Eylül 2020, 15:00.

Sol Gazetesi (16 Nisan 2010) “Baykal: İslam Her Sorunu Çözer”, <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/baykal-islam-her-sorunu-cozer-haberi-26968>, erişim: 15 Ekim 2020, 22:00.

Sol Gazetesi (21 Mayıs 2016) “Erdoğan ‘Batı Bizi Kışkanyor’ Dedi, Sosyal Medyada Alay Konusu Oldu”, <http://haber.sol.org.tr/toplum/erdogan-bati-bizi-kiskaniyor-dedi-sosyal-medyada-alay-konusu-oldu-156688>, erişim: 22 Kasım 2016, 22:00.

Sol Gazetesi (9 Ocak 2019) “Diriliş Ertuğrul’un Set Emekçileri Anlattı: Akşam Erdoğan’ın Söyledikleri, Ertesi Gün Senaryoya Ekleniyor”, <https://haber.sol.org.tr/kultur-sanat/dirilis-ertugrulun-set-emekcileri-anlattı-aksam-erdoganin-soyledikleri-ertesi-gun>, erişim: 10 Ocak 2020, 22:30.

Sözcü Gazetesi (11 Ağustos 2014) “Erdoğan’dan Balkon Konuşması”, <http://www.sozcu.com.tr/2014/gunun-icinden/erdogandan-balkon-konusmasi-574975/>, erişim: 20 Ekim 2016, 22: 30.

Takvim Gazetesi (31 Aralık 2017) “15 Temmuz’un Sahte Kahramanları”, <https://www.takvim.com.tr/guncel/2017/12/31/15-temmuzun-sahte-kahramanlari> erişim: 5 Eylül 2018, 08:00.

Takvim Gazetesi (15 Ekim 2017) “Halktan İhbar Yağdı: 10 Milyon TL Ödül”, <https://www.takvim.com.tr/guncel/2017/10/15/halktan-ihbar-yagdi-10-milyon-tl-odul> erişim: 5 Eylül 2018, 10:20.

Takvim Gazetesi (14 Mart 2019) “Başkan Erdoğan’dan Taksim’de Ezanın İslıkklanması Rezaletine İlişkin Çok Sert Tepki”, <https://www.takvim.com.tr/guncel/2019/03/14/baskan-erdogandan-taksimde-ezanin-islıkklanmasi-rezaletine-iliskin-cok-sert-tepki> erişim: 20 Nisan 2019, 04.00.

TBMM (6 Mart 1922) “1. Dönem, 3. Yasama Yılı Tutanakları”, 3. Birleşim, https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d01/c024/tbmm01024130.pdf?fbclid=IwAR1TIEg_C5dUi_DuC_WIt7lTXcP8VJDvNDLXaZPuxXon-mxVpwkxCV-6lo8U, (s: 300-316), erişim: 24 Nisan 2019, 17:50.

TBMM (13 Ağustos 1923) “2. Dönem, 1. Yasama Yılı Tutanakları”, 3. Birleşim, (s: 30-48), <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c001/tbmm02001003.pdf>, erişim: 24 Nisan 2019, 18:00.

T.C. Ankara Valiliği (19 Kasım 2017) “Yasaklama Kararına İlişkin Basın Duyurusu”, <http://www.ankara.gov.tr/yasaklama-kararina-iliskin-basin-duyurusu-19112017> erişim: 20 Nisan 2019, 04:00.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı (10 Kasım 2014) “Bizim Yeni Türkiye Özlemimiz, Gazi Mustafa Kemal’in Kastettiği Gibi 23 Nisan 1920 Türkiye’sinin Ruhudur”, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/170/91492/bizim-yeni-turkiye-ozlemimiz-gazi-mustafa-kemalin-kastettiği-gibi-23-nisan-1920-turkeyesinin-ruhudur.html> erişim: 22 Nisan 2015, 21:00.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı (10 Kasım 2016) “10 Kasım Gazi Mustafa Kemal’i Anma Töreninde Yaptıkları Konuşma”, <https://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/61155/10-kasim-gazi-mustafa-kemali-anma-torende-yaptıkları-konusma>, erişim: 10 Ocak 2020, 20:35.

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı (30 Kasım 2019) “Türkiye Yeni Bir İstiklal Harbi Veriyor ve Zafere Doğru Yürüyor”, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/112355/-turkiye-yeni-bir-istiklal-harbi-veriyor-ve-zafere-dogru-yuruyor->, erişim: 16 Aralık 2019, 22:30.

T.C. İletişim Başkanlığı Web (20 Ekim 2020) “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Günlük Siyasi Tartışmaların Ümmet Bilincimizi Gölgelemesine, Aramızdaki Kardeşlik Hukukunu Zedelemesine Asla İzin Vermeyeceğiz”, <https://www.iletisim.gov.tr/turkce/haberler/detay/cumhurbaskani-erdogan-gunluk-siyasi-tartismalarin-ummet-bilincimizi-golgelemesine-aramizdaki-kardeslik-hukukunu-zedelemesine-asla-izin-vermeyecegiz2010>, erişim: 20 Kasım 2021, 16:30.

TRT Web (31 Ekim 2020) “Depremle İlgili Provokatif Paylaşım 6 Gözaltı”, <https://www.trthaber.com/haber/turkiye/depremler-ile-ogrenilen-lesim-ve-ozal-527295.html>, 20 Kasım 2021, 16:00.

T24 İnternet Gazetesi (24 Aralık 2014) “Erdoğan Harf Devrimini Eleştirdi: Dilimiz Bilime Son Derece Müsaitti, Bir Sabah Kalktık, Bir Baktık Ki O Dil Yok”, <https://t24.com.tr/haber/erdogan-harf-devrimini-elestirdi-dilimiz-bilime-son-derece-musaitti-bir-sabah-kalktik-bir-baktik-ki-o-dil-yok,281512> erişim: 17 Ekim 2016, 16:00.

Yeni Akit Gazetesi (12 Mart 2016) “Biz Bu Milletin Ta Kendisiyiz”, <http://www.yeniakit.com.tr/haber/biz-bu-milletin-ta-kendisiyiz-146182.html> erişim: 17 Ekim 2016, 21:00.

Yeni Şafak (18 Aralık 2019) “Hafta Sözcüsü El-Mismari’nin Rezil Olduğu Anlar: Türk Subayların Kullandığı Bir Top Var, O Girmemizi Engelliyor”, <https://www.yenisafak.com/video-galeri/dunya/hafter-sozcusu-el-mismarinin-rezil-oldugu-anlar-turk-subaylarin-kullandigi-bir-top-var-o-girmemizi-engelliyor-2200728>, erişim: 10 Ocak 2020, 22:45.

Yeşil Gazete (7 Haziran 2013) “Başbakan Hâlâ ‘Asıl Ben Çevreciyim, Çok Ağaç Diktim’ Diyor!”, <http://yesilgazete.org/blog/2013/06/07/basbakan-hala-agac-diktim-diyor/> erişim: 7 Mart 2015, 14:00.

Yeni Çağ Gazetesi (4 Ekim 2021) “Kemal Kılıçdaroğlu’ndan CHP’li Vekillere Kesin Talimat”, <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/kemal-kilicdaroglundan-chpli-vekillere-uzak-durun-talimati-477908h.htm>, erişim: 22 Kasım 2021, 23:15.

Yeni Şafak Gazetesi (12 Kasım 2013) “Erdoğan, Barzani ve Şivan Perwer Diyarbakır Valiliği’nde”, <https://www.yenisafak.com/video-galeri/politika/erdogan-barzani-ve-sivan-perwer-diyarbakir-valiliginde-11300>, erişim: 6 Mart 2015, 12:00.

Vatan Gazetesi (28 Mayıs 2017) “Cumhurbaşkanı Erdoğan: 14 Yıldır İktidardız, Tek Eksikimiz...”, <https://www.gazetevatan.com/siyaset/cumhurbaskani-erdogan-14-yildir-iktidariz-tek-eksigimiz-1071055>, erişim: 9 Ekim 2020, 14:30.

A

ABD 154, 201, 215, 275
AKP 25, 26, 27, 28, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 58, 60, 62, 66, 67, 68, 70, 74, 75, 82, 109, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 121, 122, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 141, 142, 143, 145, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 166, 171, 173, 212, 229, 231, 232, 233, 235, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 259, 262, 264, 282, 283, 289, 308, 311
Atatürk, M. Kemal 46, 51, 52, 122, 212, 242, 251
Asabiyye 82, 105, 119, 143, 197, 200, 202, 206, 292
Arketip 61, 73, 100, 106, 195, 196, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 211, 213, 215, 217, 218, 220, 233, 299
Anomi 165, 166, 167, 170, 263
Asr-ı Saadet 233, 242
Ankara 49, 54, 123, 129, 157, 160, 167, 234, 235, 270, 289, 296
Artsürem 39, 40, 57, 58, 103, 188, 189, 190, 274, 276
Agoni 62, 76, 114, 249, 302, 303, 305
Antagoni 76, 139, 249, 255, 258, 260, 272, 276, 302, 303
Ayasofya 241, 242

B

Burjuvazi 111, 112, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 137, 138, 146, 147, 150, 178, 210, 285, 291, 293, 303, 310
Baykal, Deniz 251
BBP 165
BDP 250
Barış Süreci 114
Bloch, Ernst 28, 36, 119, 139, 145, 149, 184, 198, 199, 203, 204, 254, 257, 258, 292
Benjamin, Walter 164, 179, 234, 278, 279, 285, 289

C

Cumhuriyet 49, 50, 51, 58, 66, 68, 111, 112, 114, 118, 122, 128, 129, 130, 137, 144, 145, 151, 160, 172, 184, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 222, 223, 227, 231, 234, 289, 309, 310
Celeritas 104
CHP 58, 61, 117, 223, 251, 252
Clastress, Pierre 99, 103, 105, 239

Ç

Çizgisel Zaman 27, 82, 98, 99, 100, 101, 102, 120, 178, 179, 195, 208, 291, 308
Çılgın Proje 124, 142, 143

D

Davutoğlu, Ahmet 28, 159, 160
Demirtaş, Selahattin 167
Demirel, Süleyman 118
Direnış Komiteleri 274, 275, 289
Direnış Kültürü 248, 249, 255, 266, 267, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 280, 285, 292, 293, 295, 297, 300, 302, 309, 312
Demokrasi Nöbetleri 160, 161, 162, 237, 283
Darbe 75, 112, 130, 131, 151, 154, 155, 160, 162, 163, 166, 168, 170, 202, 231, 237, 253, 283, 287, 288, 290
Dincilik 47, 48, 49, 117, 157, 158, 160, 172, 231, 242, 254, 271, 310, 311
Diyanet 67, 222, 232, 233, 252
DP 130, 212, 223, 224
Döngüsel Zaman 85, 98, 99, 102, 195, 291

E

Eliade, Mircea 86, 100, 101, 106, 107, 186, 192, 193, 196, 221
Engels, Friedrich 45, 126, 281, 285
Ecevit, Bülent 152
Erdoğan, Recep Tayyip 18, 19, 28, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 69, 71, 72, 113, 114, 116, 118, 119, 121, 122, 123, 134, 137, 140, 143, 146, 152, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 168, 170, 171, 172, 176, 177, 212, 219, 220, 233, 235, 239, 240, 251, 252, 258, 263, 265, 273, 283, 297, 307
Eşşürem 39, 40, 188, 189, 190, 276
Endeks 55-64, 242, 250, 258, 270, 309

F

Fantazmagori 234
Fütürist 143

Fantazy 18, 48, 115, 183, 185, 194, 201, 202, 204, 205, 213, 215, 224, 225, 231, 232, 234, 242, 270, 298, 299, 301
Faşist 115, 163, 168, 169, 178, 198, 203, 240, 274, 283
Fetiş 84, 91, 106, 108, 110, 124, 141, 142, 143, 144, 234
Folklorik 22, 24, 25, 76, 185, 209, 215, 241, 255, 258, 271, 273, 276, 294, 300, 308, 311, 312

G

Gezi Direniş 59, 62, 153, 155, 156, 160, 162, 232, 251, 269, 270, 271, 273, 275, 282, 286, 295, 296, 297, 299, 300
Geek Politika 297, 298, 299, 300
Gravitas 104
Gazi 46, 52, 53, 166, 242
Grev 148, 171, 280, 284
Gösterge 25, 28, 35, 40, 41, 42, 43, 49, 50, 55, 56, 59, 94, 106, 129, 130, 133, 140, 143, 154, 158, 166, 170, 190, 211, 220, 223, 267, 268, 269, 284, 300

H

HDP 156, 157, 251
HES 55, 61, 62, 258
Hâkim Kültür 26, 27, 248, 249, 254, 255, 265, 267, 270, 271, 273, 276, 292, 293, 294, 296, 298, 300, 302, 308, 309, 311, 312
Halk 18, 24, 55, 57, 59, 61, 62, 66, 68, 71, 75, 86, 122, 141, 144, 175, 176, 185, 210, 235, 251, 254, 256, 274, 287, 289, 301, 310
Hilafet 207, 208, 241, 242
Hiyerofani 100, 222

I

İşİD 157, 158, 213, 283

İ

İstanbul 61, 142, 143, 144, 157, 168, 175, 220, 230, 234, 259, 268

İYİP 252

İslamcılık 47, 49, 51, 66, 68, 76, 115, 117, 122, 123, 144, 158, 160, 205, 223-231, 250, 252, 264

İcat 178, 184, 205, 206, 209, 210, 241, 242, 297

İmge 36, 39, 41, 42, 44, 46, 47, 50, 52, 58, 60, 63, 64, 72, 73, 74, 75, 76, 82, 105, 115, 152, 179, 184, 187, 194, 199, 202, 205, 207, 213, 215, 218, 220, 242, 248, 257, 261, 267, 269, 271, 276

İkon 34, 42, 46-56, 211, 267, 268, 269, 271, 275

J

Jeopolitik 26, 239

K

Kılıçdaroğlu, Kemal 251, 252

KHK 159, 163, 168, 283, 284

Kalıt 22, 66, 98, 102, 108, 186, 187, 188, 190, 195, 198, 199, 200, 203, 204, 277, 300

Kılgı 195, 204, 278, 292, 298

Kurgu 27, 39, 46, 55, 56, 67, 109, 116, 119, 142, 149, 153, 184, 185, 195, 201, 203, 204, 205, 212, 213, 216, 217, 218, 220, 233, 234, 240, 242, 295, 298, 299, 308

Kalkınma 47, 49, 53, 61, 82, 107, 109, 133, 138, 139, 142, 146, 148, 212, 220, 258, 277, 280

Kutsal 69, 100, 108, 126, 129, 173, 186, 192, 193, 195, 202, 207, 208, 211, 221, 222, 232, 233, 238, 253

Kozmoloji 86, 87, 88, 91, 92, 93, 95, 96, 99, 101, 103, 179, 192, 200, 207, 208, 218, 277, 299

Kriz 71, 75, 125, 128, 149-154, 175, 264
Karşılıklılık İlkesi 19, 136, 187, 204, 237, 239, 255, 265, 272, 273, 296, 309

L

Laiklik 66, 173, 243, 250, 253, 309, 310, 311, 312

Lümpen 23, 26, 123, 170, 261, 288, 290, 296

Legal 131, 156, 162, 165, 269, 288

Linç 26, 45, 158, 162, 168, 169, 175, 176, 203, 218, 237, 239, 260, 263, 264, 271, 283, 308

Liminalite 37, 267, 272

LGBTIQ+ 175, 176, 295, 297, 303

M

Marx, Karl 39, 45, 110, 125, 194, 195, 204, 258, 281

Motivasyon 74, 115, 118, 184, 194, 203, 205, 226, 234, 236, 238, 240, 243, 264, 265, 292, 295, 298, 300

Muhafazakârlık 25, 26; 27, 68, 71, 112, 123, 133, 137, 143, 160, 167, 170, 172, 205, 217, 223, 227, 229, 232, 234, 249, 252, 255, 259, 262, 264, 286, 287, 300, 301, 308

Milliyetçilik 20, 25, 26, 45, 47, 68, 111, 113, 115, 119, 158, 171, 205, 207, 211, 212, 214, 215, 217, 219, 222, 224, 225, 233, 237, 240, 242, 251, 260, 286, 296, 308, 309, 311

Mito-Praksis 291, 299

N

Nesin, Aziz 59

Norm 37, 42, 84, 112, 139, 164, 165, 236

Nazi 51, 164, 203, 214, 216, 237

O

OHAL 147, 155, 159, 162, 163, 164, 165, 167, 171, 172, 176, 252, 260, 283, 284
Otoktoni 200, 277
Osmanlı 26, 50, 52, 54, 57, 66, 67, 69, 74, 110, 111, 113, 114, 116, 130, 144, 168, 171, 173, 184, 205, 207, 209, 213, 215, 219, 220, 222, 233, 234, 236, 239, 240, 242, 250, 251

Ö

Öcalan, Abdullah 218, 250
ÖSO 171, 213
Öjeni 111
Öfori 282, 283
Öteki 24, 26, 75, 85, 124, 158, 161, 203, 218, 265

P

PKK 156, 157, 158
Polis 148, 155, 156, 158, 161, 175, 212, 243, 272, 275, 289, 300
Proleter 125, 126, 128, 130, 237, 242, 310, 312
Profan 100, 221
Pathos 198, 199, 300
Püriten 140, 175, 278, 279, 280
Potlaç 233, 237
Propaganda 18, 145, 158, 167, 168, 171, 214, 215, 216, 223, 226, 227, 230, 231, 233, 235, 237, 242, 251, 274, 275, 295
Performans 36, 37, 39, 63, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 74, 201, 220, 237, 239, 271
Popüler Kültür 204, 216, 233, 270, 293, 294, 295, 300, 302

R

Ricoeur, Paul 24, 95, 96, 101
RP 229, 288
Referandum 28, 167, 168, 240
Rant 97, 125, 129, 130, 131, 133, 135, 139, 142, 166, 280
Ritüel 37, 64, 69, 86, 99, 100, 102, 105, 106, 191, 200, 201, 237, 272

S

Sahlins, Marshall 22, 33, 38, 39, 40, 86, 92, 103, 104, 105, 106, 136, 141, 190, 191, 196, 257, 263, 299
SSCB 128, 214, 215, 220
STK 161, 169, 176
Statüko 27, 34, 46, 51, 69, 74, 75, 123, 125, 135, 155, 223, 308
Sempati 35, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 46, 48, 51, 55, 58, 61, 63, 69, 71, 73, 232, 267, 271, 295, 298

Ş

Şehit 53, 69, 70, 116, 174, 235, 237, 238

T

TBMM 128, 207, 208
TRT 232, 235
Thymos 68, 240
Tabu 18, 37, 92, 104, 105, 191, 206, 221, 227, 231, 233, 337, 257, 263
Türk Sağı 25, 27, 118, 119, 121, 184, 215, 249, 303, 307
Turancılık 213, 214, 215, 216, 220, 242
TEKEL Direnişi 133, 153, 273, 286

U

Ulusalçılık 26, 51, 66, 67, 117, 130, 176, 205, 242, 250, 251, 253

Ü

Ümmet 219, 311

Ülkücü 169, 216, 217, 218, 219, 242, 311

Ütopya 59, 66, 84, 197, 198, 200, 203, 204, 205, 252, 266, 281

V

Vandalizm 268

Vesayet 43, 44, 76, 112, 123, 138, 154, 235, 253

Y

YİD 139, 141

YSK 168

Yüksel Direnişi 284

Yeni Türkiye 27, 34, 46, 52, 53, 54, 59, 67, 74, 76, 129, 145, 152, 159, 161, 163, 205, 250

Z

Zorlayıcı İktidar 25, 28, 34, 71, 74, 82, 84, 96, 97, 98, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 120, 145, 147, 149, 164, 183, 192, 195, 197, 200, 205, 241, 256, 257, 274, 308

“Karşılıklılığa dayalı kültürel serüven ‘yukarıdan’
ayrıştırmalarla ve hummalı çalışmalarla ne kadar
yönlendirilmek istenirse istensin, sınıflı toplumun inkârına
adanmış ideolojiler ne kadar güçlenirse güçlensin, ister
nefret söylemiyle süslensin ister aparatlarla güdülensin,
cümle kutuplaştırmaya rağmen burjuva iktidar ibreyi tek bir
yöne bükemez.”

Yasin Durak elinizdeki kitabında “çağımızın bize düşen
hissesi” dediği Erdoğan döneminin kültür politikalarına
odaklanıyor. Semboller, zaman anlatısı ve fantazya
izleklerine özel bir önem vererek, iktidar eliyle Türkiye
kültürünün nasıl İslamlaştırıldığının farklı uğraklardaki
tahliline girişiyor. Bununla da yetinmeyerek, çalışmasını
bitirmeden evvel Türkiye’de direniş kültürünün sunduğu
olanaklara dair etkili bir siyasal antropoloji tartışması
yürütmeyi de ihmal etmiyor. Türkiye toplumuna atfedilen
“olağan muhafazakârlık” niteliğinin arka planını merak
edenler için ufuk açıcı bir çalışma...



SOL
kültür