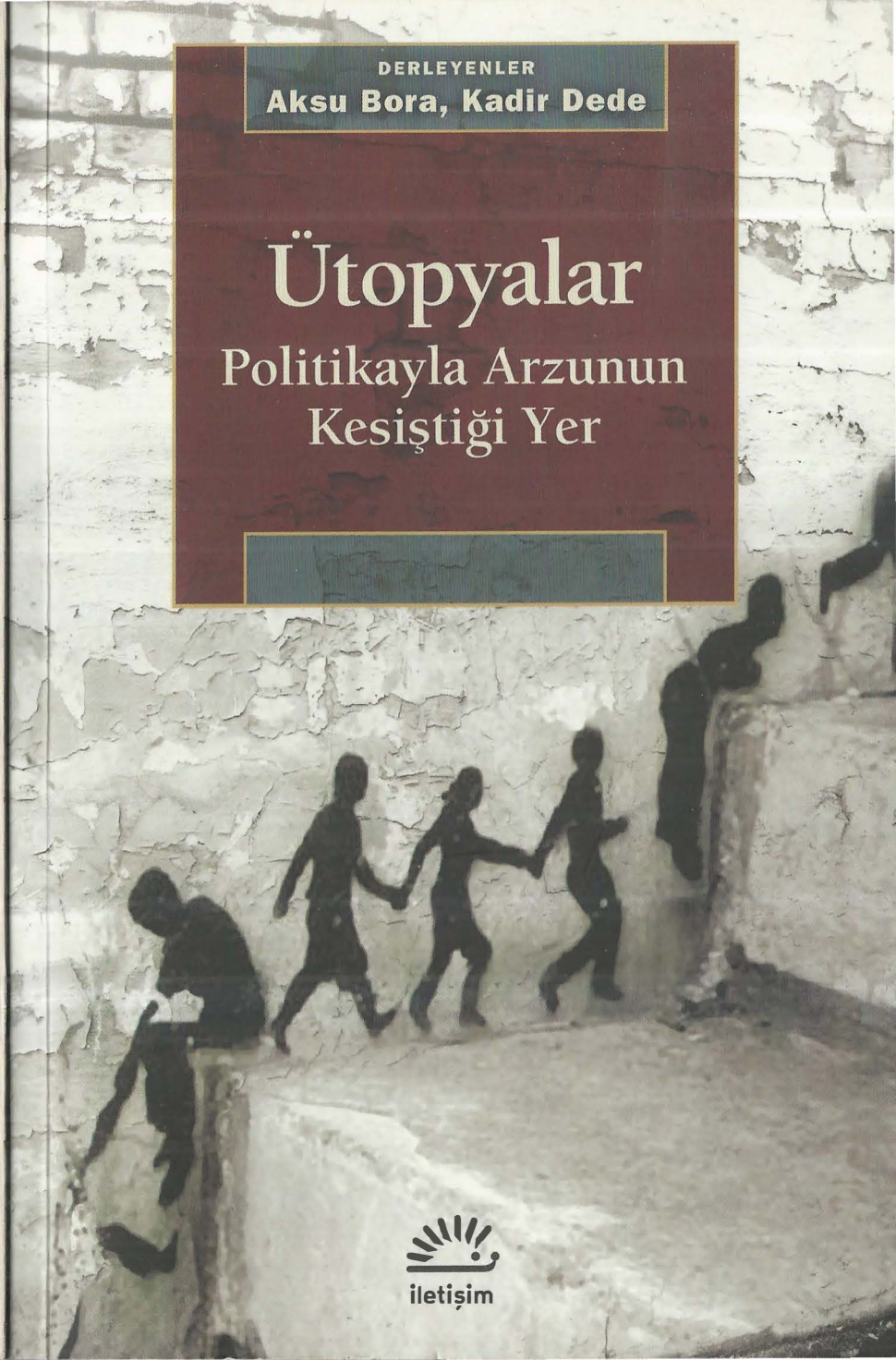
Derleyenler Aksu Bora, Kadir Dede • ÜTOPYALAR

DERLEYENLER
Aksu Bora, Kadir Dede

Ütopyalar

Politikayla Arzunun Kesiştiği Yer



iletişim

Derleyenler
AKSU BORA - KADİR DEDE
Ütopyalar

İletişim Yayınları 2603 • Araştırma-İnceleme Dizisi 427
ISBN-13: 978-975-05-2364-9
© 2018 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2018, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
YAYINA HAZIRLAYAN Deniz Cankoçak
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler
AKSU BORA - KADİR DEDE

Ütopyalar

Politikayla Arzunun Kesiştiği Yer

iletişim

İÇİNDEKİLER

Önsöz
Yücel Demirer 9

Açılış Konuşması
Murathan Mungan 17

Ütopyalarınız İtinayla İnşa Edilir: Siyasal Büyünün Sıradanlığı
Polat S. Alpman 39

Sosyolojiden Monadolojiye İnter-Psikoloji
Onur Eylül Kara 65

ÖĞRENCİ İZLENİMLERİ
Gelecekten Sekerek Bize Ulaşan Ses
DUYGU KARABULUT 85

Bir İşyeri Ütopyası Mümkün mü?
Demet Şahende Dinler 87

Bizim Ödipal Çaresizliğimiz: Histeri, Paranoya ve Kolektif Kurtuluşun İmkânları Üzerine...
Kâzım Ateş 119

Kalabalıkların Sinesine Dönmek: Le Bon, y Gasset, Yakup Kadri
Özgür Taburoğlu 131

ÖĞRENCİ İZLENİMLERİ
Umudunu Yitirmeyen Şimdiki Zaman Mutsuzları
ESRA KARABAK 155

Ara Sıra Yaşama Umudu
Özge Kelekçi - Nihan Bozok - Meral Akbaş 157

Roman ve Film Olarak *Orlando*'da Androjenlik ve Feminist Ütopyalar
Çağla Karabağ Sarı 183

ÖĞRENCİ İZLENİMLERİ
İşin Ucundan Tutmak...
FEVZİ CAN GÜRÜZ 197

Romantik Bir Ütopya Olarak Siborg
Aksu Bora 199

Başka Cinsiyetleri Tahayyül Etmek: *Karanlığın Sol Eli* ve *Triton* Romanlarında Cinsiyet ve Beden
Tolga Ulusoy 207

Erkekliğin İmkânsız Kaslarla İmtihanı
Olga S. Hünler 237

ÖĞRENCİ İZLENİMLERİ
Çölü Yeşillendirmek
MERT ÖZSEZER 259

Düşler, Düşlemler, Travmalar, Ütopyalar, Distopyalar
Ayşe Devrim Başterzi 261

Yitirilen Ütopyanın Yeniden Keşfi: Distopya
Burak Özsoy 269

Ütopya, Nostalji, Yas: Erken Cumhuriyet Döneminden Gelecek Tahayyülleri
Kadir Dede 285

"Başka Bir Dünya Mümkün": Reklamları İzlediniz!
Gökçe Zeybek Kabakcı 317

Ortak Bir Ütopya Tahayyülünün İmkânsızlığı: Farklı 'Biz'likler, Farklı 'Gerçek'likler
Emre Erdoğan – Pınar Uyan Semerci 337

Ütopyayı İstemek...
Nilgün Toker 377

3. Siyasal Psikoloji Konferans Programı 383

Yazarlar 387

ÖNSÖZ

YÜCEL DEMİRER

(...) Yazık ki, 1950 seçim mücadeleleri çoktan sona ermişti. Zira, Fuat, mizacına en uygun olan kalabalık kürlerini ancak o sıralarda toplanan mitinglerde yapabiliyordu. Hemen her gün gibi İstanbul şehrini, semt semt, yer yer kaplayan o halk yığınlarına karışmakta tam manasıyla baş döndüren bir hal vardı. Evet, ancak o çeşit uğultulu insan ormanları içindedir ki, Fuat yalnızlığını, kimsesizliğini ve hatta kendini unutuyordu...

– **Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Panorama*, 592**

(...) Havalandırmaya çıktıklarında, tuvaletlerde bulunan çöp varillerinin üzerine tüneyerek bir anlık selamlaşmaları yakalamaya uğraşıyorduk. Bu arada çoğunlukla erkek arkadaşlar yakalanıyor, içeriye götürülerek falakaya çekiliyorlardı. Yine de selamlaşabilmiş olmanın sevincini gölgeleyemiyordu hiçbir şey... İyiden iyiye alışmıştık A Blok'a... Artık farklılıkları görüp, olağanüstülükleri sezebiliyorduk...

– **Sema Yiğit Kanat, *Kaktüsler Susuz da Yaşar: Kadınlar Mamak Cezaevini Anlatıyor*, 381**

(...) Batı illerinde bulunmuş olanlardan yukarda aktardığım tarzda Türkler'i küçümseyici sözler işitmedim hiç. Bu küçümseme ve hatta nefret, daha çok, batı illerinde hiç yaşamamış, yörenin genç insanlarına özgü. Yani, Türk diye karşısında askeri, polisi ve memuru gören insanlar. O "düşmanımız Türkler" diyen de böyle biriydi...

– **Kadri Gürsel, *Dağdakiler: Bagok'tan Gabar'a 26 Gün*, 73**

Siyasal Psikoloji sosyal bilim araştırmalarının sessiz ve derinden işlevli bir dalıdır. Ana bileşenleri Siyaset Bilimi ve Psikoloji olsa da, Sosyoloji, İletişim Bilimleri, Ekonomi, Eğitim, Hukuk ve pek çok diğer disiplinin izlerini taşıyan bu alan siyasal dav-

ranışın psikolojik dayanaklarını, köklerini ve sonuçlarını anlama faaliyetine ışık tutmaktadır. Siyasal Psikoloji alanında yapılan analizler, kişilik, sosyal psikoloji, gelişimsel psikoloji, bilişsel psikoloji ve gruplar arası ilişkiler hakkındaki teori ve araştırmalardan faydalanır. Bilişsel süreç ve sosyal ilişkilere ilişkin temel kuramların uygulanmasıyla siyasal eylem ve tercihlerin anlaşılma kapasitesini yükselten bu disiplin, siyasal olanı anlama yolunda daha geniş imkânlar sağlarken, siyasal alanın silik sınır çizgilerinin olabildiğince görünür olmasına katkı sunar. Bu anlamda Siyasal Psikoloji dalındaki araştırmalar, liderlik tipleri, kitlesel siyasal davranış, kitlesel iletişimin etkileri, siyasal toplumsallaşma, dış politika analizleri, çatışma nedenleri ve çözümleri ile gruplar arası ilişkilere uzanan bir genişliğe sahiptir.

Siyasal Psikoloji siyasi tutum ve davranışların araştırılmasında bireyin bilişsel kapasitesi ile siyasi tercihleri arasındaki ilişkiye ve insanların karar süreçlerine ışık tutarak, sıradan yurttaşların siyasi davranış tercihlerine ilişkin yeni veriler sağlamaktadır. Siyasal Psikoloji siyasal aktörlerin birey düzeyindeki psikolojisi ile olduğu kadar, kitlesel boyutu ile de ilgilenmektedir. Tüm boyutlarıyla siyasi meseleler, aktörler ve politikalar hakkında kamuoyunun oluşumu, oy verme, protesto ve diğer siyasal katılım biçimleri ile farklı sosyal grup ve kesimlerin üyeleri arasındaki çatışma ve işbirliği modelleri Siyasal Psikoloji'nin çalışma alanına girmektedir. İster insan psikolojisi ile daha çok ilgilendiğimiz bir dönemden geçiyor olmamızla bağlantılı olduğunu, ister Rahn, Sullivan ve Rudolph'un (2002) iddia ettikleri gibi Siyaset Bilimi'nde rasyonel seçim teorilerinin yükselişine bir yanıt olarak geliştiğini düşünelim, görece yeni bir paradigma alanı olarak Siyasal Psikoloji araştırmaları, günümüz siyasi sorunlarına aktörler ve kurumlar üzerinden olduğu kadar, bunlar arasındaki özgül dinamikler üzerinden de farklı bir perspektiften bakmamızı sağlamaktadır. Bunun yanında, siyasal insanın doğasını anlamak için yeni araçlar sunmakta ve eldeki öngörülerin bir bölümünü çöpe atmamızı gerektirecek kadar Siyaset Bilimi'nin yöntem ve araçlarını çeşitlendirip, karşılaştırmalı analizler açısından güçlendirmektedir.

1980'li yılların ilk yarısında darbecilerin uygulamalarına meşruiyet sağlamak amacıyla faaliyet gösteren "bindirilmiş akademik kıtalar"ın etkisi altında kalan Siyasal Psikoloji çalışmaları, izleyen yıllarda bu durumdan kaynaklanan bir durgunluk dönemi geçirmiştir. Akademik olmaktan çok güncel siyaset ve güç ilişkilerinin gerektirdiği bir biçimde tanımlanan "terörist akıl"ı çözümlemeyi iş edinen yaklaşımların etkisi günümüzde azalmış olsa da, ülkemizde hâlâ sınırlı sayıda akademisyen tarafından ilgilenilen Siyasal Psikoloji alanında yapılan çalışmaların nicelik ve niteliği, gerekli olan düzeyin altındadır. Lisanstan doktora düzeyine kadar ders programlarında giderek daha çok yer bulmasına rağmen, bu alanın halen birbirinden kopuk bir grup akademisyen ve araştırmacının özel ilgi alanı olarak varlığını sürdürdüğünü ve dünyadaki diğer ülkelere nazaran çok daha yavaş ve hatta, olgusal zenginlik ile tutarsız bir gelişme içinde olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Oysa duyguların yoğun biçimlerde yaşandığı ve daha görünür kararlarla dışa vurulduğu içinde yaşadığımız toplum, Siyasal Psikoloji araştırmacıları için bir cennet gibidir. Geçmişi uzun yıllara dayanan çözülmemiş sorunlar, kolektif tabular, giderek derinleşen toplumsal kutuplaşmalar, mutabakat mekanizmalarının zayıflığı üzerinde şekillenen bireysel, kolektif ve inatçı algı çerçeveleri, anlaşılmayı ve anlatılmayı beklemektedir. Yarım yüzyıl önce yayınlanmış bir gazete manşetinin dönemin başbakanınca kameralara tutulup güncel bir tartışmada pozisyon almak için kullanılabildiği, müsamere tadında resmî performansların kitlelerce gözyaşları içinde izlenebildiği, özel ve kamusal alan arasındaki ayrımın ihtiyaca göre gözardı edildiği bir düzlemde; Kürt meselesinden dinin kamusal alandaki yerine, başörtüsü direnişinden zorunlu/seçmeli din derslerine, kadının toplumsal yerinden temel haklar üzerine verilmekte olan farklı referanslara kadar, değişik yön ve düzlemlerde birçok konu Siyasal Psikoloji araştırmacılarının ilgisine muhtaçtır. Ülke gündemini yıllardır işgal etmekte olan sorunların algılama biçimlerini nasıl dönüştürdüğü ve bunların tekrar siyasal süreci –birer girdi olarak– nasıl belirlediğine ışık tutan ça-

lışmaların eksikliği hissedilmektedir. Kilometrekareye düşen "uzman", "haklı", "masum", "mağdur" ve "ahlâklı" oranının en üst düzeylerde seyrettiği ülkemizde siyasal karar verme ve toplumsal uzlaşma bağlamlarında Siyasal Psikoloji araştırmalarının yeri önemlidir.

Derin toplumsal değişimleri büyük bir istikrarsızlık, şiddet eğilimi, yoksulluk, işsizlik, cinsiyet eksenli ayrımcılık, doğa ve çevreye özensizlik ve hukuksuzluk içinde sarsılarak geçirmekte olan ülkemizde, insanın ve grupların siyasal davranış psikolojisi ile ilgili faktörler, gündelik hayatın içinde ve hatta merkezindedir. Bu bağlamda Siyasal Psikoloji, karşılıklı algı ve tutumların, kamuya mâl olmuş klişelerin, hoş görme, güven duyma ve önyargı düzeylerinin, siyasal katılımı, parti aidiyetini, seçmen davranışını nasıl etkilediğini, etnik ayrımların ve dinsel inancın etkilerini, toplumsal kutuplaşmanın derinliğini anlamaya yarayacaktır. Siyasal Psikoloji disiplininin sağladığı alet çantası, ulusal kimlik, çatışma, şiddet, yabancılaşma, bağımlılık, liderlik, hak ve adalet algılarımızın haritalarına olduğu kadar, ülkemizde milli spor haline gelen sosyal ayrımların siyasal alanın kalitesini düşüren bir biçimde güdümlü istihdamına da ışık tutma kapasitesine sahiptir.

Etnik, dinsel ve cinsiyet yönelimi eksenli farkların olağan ayrımlar olarak kavramsallaştırılıp gündelik hayatın akışına yedirilemediği, geleneksel aidiyetlerin modern tercihlere baskın geldiği, yüz yüze ilişkilerin dolaylı bağları gölgelediği, aşağılık duygusunun yaygın, komplo teorilerinin meşru, askeri darbelerin mümkün, bunlara verilen sivil yanıtların otoriter olduğu toplumsal ve siyasal ortamımızda, özellikle ulusal kimlik, toplumsal bilinç, siyasal toplumsallaşma, milliyetçilik, öteki algısı, insan hakları ihlalleri, işkence ve siyasal gerekçeli psikolojik travma başlıkları, Siyasal Psikoloji araştırmalarının ülkemiz siyasetini anlamak için katkı yapacağı en önemli konular arasındadır.

Siyasal Psikoloji'nin gelişimini üç aşamada değerlendirmek mümkündür: İlk aşamada siyasetin felsefesine daha yakın, siyasal teori ile daha meşgul, tanımını ve yöntemlerini arayan bir

grup çalışma yapılmıştır. İkincisi alanın sınırları ve kuruculanının tanımlandığı, daha bilimsel ve sistematik bir dönemdir. Üçüncü dönem, disiplinin kapsamının genişlediği ve kullanılan yöntemlerin çoğaldığı bir gelişme ve sağlamlaşma aşaması olmuştur. Tüm bu süreç yaşanırken, bir bilgi alanı olarak Siyasal Psikoloji de bilimin içinde bulunduğu epistemolojik krizden payını almıştır. Bilimsel bilginin geçerliliği, disiplinlerarası geçişme, daha eşitlikçi bir toplum içinde yaşama ve fildişi kulesinden başını dışarıya uzatan bir bilime ilişkin tartışmalar, Siyasal Psikoloji alanını da etkilemiştir.

Ülkemizde Siyasal Psikoloji'nin gelişmesine katkı yapmak için başlatılan Siyasal Psikoloji Çalıştayları'nın ilki 2014 yılında Kocaeli Üniversitesi'nde, ikincisi 2015'te Akdeniz Üniversitesi'nde yapıldı. Etkinliğin üçüncüsü, konferans olarak, Mülkiyeliler Birliği'nin katkılarıyla 11-12 Mayıs 2017 tarihlerinde Ankara'da gerçekleştirildi. Bu etkinlikler, Siyasal Psikoloji'nin üç aşama içinde değerlendirilen gelişimine çok sonradan katılan ülkemizde, başından itibaren Türkiye'nin farklı üniversitelerinde bu alanla ilgilenen ve araştırmalar yapan akademisyenleri bir araya getirerek birikimlerini ve çalışmalarını paylaşabilecekleri ve tartışabilecekleri ortak bir akademik zemin yaratmıştır. Aynı zamanda, siyasal gelişme özellikleri nedeniyle özgün dayanışma ve kamusal ifade biçimlerine sahne olan ülkemizde, hem akademisyenlerin, hem de karar verme süreçlerinin potansiyel adayı olan öğrencilerin bu alana ilgisinin yoğunlaşmasına mütevazı da olsa bir katkıda bulunmuştur. Etkinliklerden beklenen uzun dönemli fayda ise, bu alandaki çalışmaların nitelik ve nicelik olarak artmasıdır.

Okumaya başladığınız derleme, "Politikayla Arzunun Kesiştiği Yer: Ütopyalar" başlıklı bir konferans için "Toplumun varlığı ya da yokluğunun/toplum olmanın imkânının giderek daha fazla tartışıldığı bir dönemdeyiz. Buna uygun biçimde ütopyaları yeniden düşünmek, bir yandan bugüne dair yer yer örtük bir arzuyu, diğer yandan geleceğe dair bir vaadi taşıyabildiği için çok anlamlı. Siyasal Psikoloji Konferansı'nda 'ütopyasız politika mümkün müdür?' sorusundan yola çıkarak toplu-

ma dair kolektif arzuları, 'Yeni Türkiye' gibi politik fantezileri, toplumsal ortak paydaya dair hayalleri ve özlemleri tartışmak istiyoruz. Katılımcılarımızı, aşağıda sıraladığımız, ancak bunlarla sınırlı olmayan alt temaları Siyasal Psikoloji bağlamında düşünmeye ve tartışmaya davet ediyoruz" şeklinde ifade edilen bir çağrı sonrasında, 11-12 Mayıs 2017 tarihlerinde Ankara'da gerçekleştirilen etkinlikte sunulan tebliğlere dayanmaktadır.

Kitap da tıpkı konferans gibi, ütopyalara farklı düzeylerden, farklı dillerle yaklaşan yazarları ağırlıyor. Siyasal Psikolojinin disiplinlerarası bir alan olduğu kadar, ütopyalar da akademik düşüncenin çok ötesine giden bir konu. Böyle olunca, akademik makalelerle birlikte denemelerin, edebiyata ve sinemaya yaslanan yazılarla birlikte saha çalışması analizlerinin seslerine kulak vermek, kaçınılmaz oldu. Üniversitede başlayan Siyasal Psikoloji çalıştaylarının bir konferansa dönüşerek üniversite dışına çıkması, bir tür "sürgün" olarak görülebilir, ancak yer değiştirmenin her zaman özgürleştirici bir yanı da vardır. Bildik coğrafyanın dışına çıkınca insan daha önce fark etmediği yeteneklerini, imkânlarını keşfeder. Bizim için bu imkânlardan biri, konferansın düzenlenmesinde gönüllü olarak çalışan öğrenciler ile birlikteliğimiz oldu. Onların seslerine de bildirilerin yanında yer vermek istememiz, sadece kendilerine bir teşekkür değil, Siyasal Psikoloji çalışmalarının yönelimlerine ve yaratmak istediğimiz kültüre ilişkin bir işaret olarak görülmeli.

Türkçenin en yetkin yazarlarından biri, Murathan Mungan'ın açış konuşmasıyla başlayan, birbirleriyle, katılımcılarla, sokaktaki protestocularla, salonun duvarlarında fotoğrafları asılı devrimcilerle konuşarak ilerleyen bu yazılar, daha önceki yıllarda yapılan ve ileride yapılacak olanlarla birlikte Türkiye'de Siyasal Psikoloji'nin yeri ve ilerleyişi üzerine fikir veren metinler arasında yerini alacaktır.

Siyasal Psikoloji araştırmalarında siyasal ve psikolojik ögelerin etkililik oranları konusunda farklı görüşlerin olması kaçınılmazdır. Siyasal Psikoloji alanının yeterince siyasal veya psikolojik olmadığı iddiaları, bir yandan ekonomi-politik alanın nesnelliklerini, diğer yandan bilinçaltının derinliklerini bu

alanda daha işlevli kılmak için yapılmış birer iyimser davet gibi görünebilir. Ancak eleştirilerin farklı kaygılardan kaynaklandığı durumlar da mevcuttur. Örneğin James H. Kuklinski, Siyasal Psikoloji'nin tanımının iyi yapılmamış olduğunu belirterek, bu alanın Psikoloji'ye nitelikli bir katkıda bulunamayacak olmasına ilişkin endişelerini ifade etmiştir. Diğer yandan, Psikoloji'nin birilerinin kullanışlı bulduğu kuram, yöntem ve bulguları ödünç aldığı bir alet çantası olmaması gerektiğini belirtmiştir (Kuklinski, 2000: 2 ve 12). Kuklinski'nin uyarısı, herkese olduğu kadar, bu koleksiyonun Siyasal Psikoloji alanına sonradan ilgi duyan yazarlarına da yapılmış gibidir. Siyaset araştırmalarının ana akım izleklerinde işlenmeyen konuları inceleyen ve çoğunluğu bu disiplinin "marjinalleri" tarafından yazılan okuyacağınız makalelerin, Psikoloji alanını gönlünce talan eden sorumsuz arayışlar mı, yoksa siyasal alanın özellikle Türkiye için yakıcı özellikler taşıyan meselelerine, olgular dünyasından gelen farklı seslere kulak kabartarak ve bunları bir arada değerlendirerek yaklaşan cesaretli adımlar mı olduklarına günümüzün ve geleceğin okurları karar verecektir.

Kocaeli Dayanışma Akademisi

KAYNAKÇA

Gürsel, K. (1996), *Dağdakiler: Bagok'tan Gabar'a 26 Gün*, İstanbul: Metis.

Kanat, S. Y. (2011), "Mevki." *Kaktüsler Susuz da Yaşar: Kadınlar Mamak Cezaevini Anlatıyor* içinde, Ankara: Dipnot.

Karaosmanoğlu, Y. K. (2012), *Panorama*, İstanbul: İletişim.

Kuklinski, J. H. (Ed.).(2002), "Introduction: Political Psychology and the Study of Politics", *Thinking about Political Psychology* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

Rahn, W., J. Sullivan ve T. Rudolph. (2002), "Political Psychology and Political Science", *Thinking about Political Psychology* içinde, (Ed. J. H. Kuklinski), Cambridge: Cambridge University Press.

Açılış Konuşması

MURATHAN MUNGAN

Merhaba, günaydın.

Üniversite yıllarımda sıkça uğradığım Mülkiyeliler Birliği'nde yıllar sonra konuşma yapmak kalbimde başka bir kapı açıyor. Geldiğiniz için çok teşekkür ederim. Bu etkinliği düzenleyenlere ve akademisyenlere ayrıca teşekkür ederim. Umarım herkes için verimli, yararlı, esin veren bir konferans olur. Bilindiği gibi ben bir akademisyen değilim. Zaten benden de akademik bir konuşma beklenmediğini biliyorum. Mümkün olduğu kadar kişisel gözlemler, deneyimlerden yola çıkan bir konuşma yapacağım ve daha çok politik bazlı bir ütopya kavramının etrafında dolanacağım.

Dönem ruhu, kültürel iklim gibi sözler benim için bir şey ifade etse de, ben şu kuşak sözüne çok itibar edenlerden değilim. Gregoryen takvimin hayatımızı böyle pasta dilimleri gibi keskin çizgilerle böldüğüne inanmıyorum. Ama yine de işaretleme kolaylığına gerek duyanlar için sonradan "78 kuşağı" diye adlandırılan kuşaktan biri olarak söz aldığımı belirtmek isterim. Daha çocuk yaşta sol düşünceye meyletmiş, üniversite yıllarında Marksizme gönül vermiş, yakın tarihte devrim olabileceği ihtimalini sevmiş, sınıfsız toplum hayalleri kurmuş biri olarak söz alıyorum. Aynı zamanda işi gereği çok hayal kurmuş,

çok hayal etmiş, hayallerinden edebiyat yapmış biri olarak da söz alıyorum. Hayal kırıklıklarım da var tabii, ama onlar başka bir sohbetin konusu... Aradan geçen yıllar beni sınıfsız toplum hayallerimden vazgeçiremedi ama ben hayallerimin belirsiz bir geleceğe ertelendiğini ve hayallerimin hayata geçmesinin benim müddet-i ömrümü aşacağı gerçeğini kabullendim.

Bu konuşmada bazı konulara şöyle bir değinip geçeceğim. Eminim diğer konuşmacılar bu başlıkları, değinip geçme düzeyinde hatırlattığım bu konuları, bir odak etrafında işaret ettiğim bu olguları kendi konuşmalarında, kendi oturumlarında derinlemesine ele alacaklardır. Birazdan sayacağım şu kavramlar ve olgular etrafında bir konuşma yapmayı tasarlıyorum. Her birinin tek tek altını çizmesem de, derinlemesine ele alamasam da konuşmamın en azından bunlar üzerine düşündürmesini, çağrışımlar uyandırmasını umuyorum: Tasavvur, tahayyül, hayal gücü, imgelem, ütopya, distopya, varolmanın ontolojisi, varoluş sancısı, ölüm bilinmezliği, cennet vaadi, yarın, yarınlar, haz, arzu, arzu makineleri, haz düşmanlığı, bireysellik, anonim kültür, toplumsal doku, sosyolojik kumaş, iktidar, psikoloji, terapi, geçmiş, şimdiki zaman, gelecek, paralel dünyalar, sınıflı toplum, sınıf atlama, demokrasi düşleri, siyaseten doğruculuk, kimlik politikaları, fantazya, bilimkurgu, edebiyat.

Bir yoruma göre "hiçbir yer", başka bir yoruma göre ise "sağlıklı, iyi bir yer" anlamına gelen ütopya metinlerinin öncülleri arasında hiç kuşkusuz başta *İncil*'in "Vahiy" bölümünü, Platon'un *Devlet*'ini, Atlantis söylencesini ve elbette Thomas More'un *Ütopya*'sını sayabiliriz. Ütopya düşüncesinin üzerinden 500 yıl geçmişken gene de dünyanın pek çok yerinde pek fazla bir şey değişmemiş gibi görünüyor. Hatta tarihsel ilerlemecilik kavramı ve inancı epey yara almış görünüyor. Yarınları hayal etmek, gelecek tasavvuru insanın en eski düşlerinden biri olmalı. Kabaca söyleyecek olursak ütopyalar, büyük ölçüde içinde yaşadığı koşullardan hoşnut olmayan şimdiki zaman mutsuzları içindir. Ve her çağ kendi şimdiki zaman mutsuzlarını yaratır. Öte yandan her sistem kendi vaatlerinin dışındaki bir dünyanın imkânını düşündüren hayallere izin vermez. Ken-

dini, içinde konumlandığı mevcut hali mutlak gerçeklik olarak tanımladığı için, gerçekçi bulmadığı bu hayalleri küçümser, dışlar, yargılar, yasaklar. Kendini en ideal sistem, varolduğu koşulları hayatın mutlak gerçeği olarak kabul ettiği için, bu hayalleri de hayatın gerçeklerine uygun bulmaz. Bizler de, yani mevcut sistemle derdi olanlar da bu kıstırılmışlık içinde yaşarken kendimize ve hayallerimize çıkış yolları ararız. İktidar odakları gerçekleştirilebilir şeyler olduğuna asla inanmadığı bu hayalleri, tasavvurları karalamayı, küçümsemeyi devlet ve sistem politikası haline getirir. Bu algıyı toplumsal dokuya sindirir, başkalarının da asla inanmamasını sağlayana kadar devletin bütün zihin yönetme olanaklarıyla, sistemin bütün aygıtlarıyla direnir. Bunun için de, "insanın doğası gereği" diye kabul ettiği, bilimsellik atfettiği argümanlara sığınır. Kapitalizm, onlara göre insan doğasına en uygun sistemdir. Çünkü insan, doğası gereği rekabetçidir, yarışmacıdır, inatçıdır, kıskançtır, sahiplenicidir, mülkiyetçidir, vesaire. Hatta yarışta, yani dölleme yarışında ilk koşan sperm kazanır. Bu, hayatın ve dünyanın gerçeğidir. Böyle buyurur. Diğerleri yani koşamayanlar, koşarken geride kalanlar hayatı kaybeder. Bu, hayatın gerçeğidir. Kapitalizmin gerçeği kendisini hayatın gerçeği diye sunduğu sürece insanlar da kıstırıldıkları yerden bu yarışa kör topal, bir tarafından katılmaya, tutunmaya çalışır. "İnsanlık bütün motivasyonunu bu rekabete ve yarışa borçludur," diye buyurur sistem. Piyasa gibi hayatın kendisi de serbest rekabet yasalarıyla işler. Piyasalaşan hayatta dolayısıyla başka bir dünyanın mümkün olabileceğini hayal etmek güçleşir. Aslında ilerlemekten anlaşılan şey de çoğu kez teknolojik ilerleme, sanayileşme, pazar payı, ekonomik büyüme falandır. Bu sırada insanlığın ne derece ilerlediğini anlamak için şöyle dönüp etrafımıza bir bakalım; kendi çevremizden başlayarak, giderek genişleyen halkalar halinde içinde yaşadığımız dünyaya bakalım. Sistem geleceği projelendirmeye çalışan politikaları boş hayaller, beyhude düşünceler olarak görürken "akıllı insan kırkına kadar komünist, kırkından sonra sağcı olur," kabilinden veciz sözlerle tecrübelerden devşirilmiş hayat dersleri vermeye kalkar. Özellikle yolun

başında olanlara, gençlere heves kırıcı dayatmalarla bu inancı yaygınlaştırmaya çalışır. İşin kötüsü ortalık bu sözleri doğrulayan hayat örnekleriyle doludur. Yine etrafımıza bir bakalım, bazen de dönüp televizyon ekranlarına bakalım. Sistem, kazanılmış hakları, baş etmekte zorlandığı durumları, başa çıkamadığı muhalif hareketleri bünyesine katarak soğurur ve onu sisteme eklemleyecek yeni kanallar açar, her itirazı ehlileştirmeye, evcilleştirmeye bakar.

Sistem varlığını büyük ölçüde zihinleri yoksullaştırmaya, insanları sığlaştırmaya, hayallerin ufkunu kendi perspektif kurallarına uydurmaya borçludur. Bir inşaat amelesine sormuşlar "Çok zengin olsan ne yapardın," diye. "Soğanın sadece cücüğünü yerdim," demiş. Yoksullukla ilgili can acıtıcı bir örnek elbet, ama bize ufkumuzu belirleyen boşluklar hayallerimizin sınırları konusunda sağlam bir hayat bilgisi veriyor. Kapitalistlerin anlattığından çok daha sağlam bir hayat bilgisi.

Kadınların kendilerini güldüren erkeklerden hoşlandığı epey kabul gören bir anlayıştır. Çokça da dillendirilir. Belki de çatık kaşlı bir ciddiyetle, ayar vermeyle, azar, ceza, hatta şiddetle kuşatıldıkları eril bir dünyada kadınlar gülen bir yüzün, bir iki şakayla neşelendirilmenin güvenine ihtiyaç duydukları içindir bu. Güldüren bir erkek, karşısındaki kadına potansiyel bir tehlike olmadığının sinyalini veriyordur. Kadının aldığı sinyalle erkeğin yaptığı şaka, espri, aynı olmayabilir. Hayallerimiz kadar arzularımızı, seçimlerimizi belirleyen de içinde yetiştiğimiz koşullardır kuşkusuz. Arzu makinelerimizin işleyişi konusuna vakit kalırsa tekrar dönmeyi düşünüyorum.

Kendimizin kurgusal bir özne olduğunu, içinde yaşadığımız sosyal ilişkiler ağında çeşitli modellendirmeler ile işleyen bir kurgu olduğumuzu anladığımızda kendimizi yeniden yapılandırmak isteriz. Belki de Foucault'nun "Ben'in yapımı" derken kastettiği şey budur. Ben dediğimiz özne, böylelikle verili olanla yetinmemeyi, sunulan sınırları aşmayı, değişmeyi, dönüşmeyi öğrenir, bunu hedefler ve hayal ettiği kendisine doğru ilerler. Verili özne, sistem değerleriyle kurgulanmış bir figür olmaktan kurtulmaya, hapsedildiği çemberden çıkmaya bakar.

Bu, aslında insanın asıl ve temel yolculuğudur. Görünür ve görünmez şiddetle toplumsallaştırılmış Ben'den kendi hayal ettiği Ben'e ilerlemenin yolculuğudur bu.

Benim gençlik yıllarımda alternatif toplum politikalarıyla ilgili kaynak kitaplar, bu konularda pek fazla yayın yoktu. Hele şimdi ile karşılaştırıldığında düpedüz çöldü diyebilirim. Pek çok temel kitap dilimize sonradan çevrildi. Yani diyelim ABD'de o yıllarda basılmış herhangi bir kitabın Türkçeye çevrilmesi on seneyi, bazen yirmi seneyi buluyordu. Son yıllarda bu durum biraz değişmiş olsa da, bir ölçüde geriden gidiyoruz hâlâ. O yıllarda konuyla ilgili beni heyecanlandıran iki kitap vardı. Bu kitaplardan ilki Jean Baby'nin *En Güzel Dünya*'sıydı. Yanılmıyorsam Ararat Yayınları'ndan çıkmıştı. İkincisi de, Amerikalı feminist yazar Kate Millett'ın *Cinsel Politika*'sıydı. Cinselliğin bir politika olduğunu ilk öğrendiğim kişi Kate Millett'dır. Üniversite yıllarımda, Ayhan Bozfırat'ın *Fırıldak* kitabındaki "Balkon" öyküsünü oyunlaştırmış, hatta dünyayı yeniden keşfettiğim o günlerin coşkusuyla oyunu Kate Millett'a ithaf etmiştim. Pek parlak bir iş olmadığı için yayımlamadım elbet. Ardından *Birikim* dergisi sayesinde Althusser ile tanıştım. Gerçekten bana ideoloji ve ideolojik aygıtlar konusunda algılama biçimi kazandırmış bir filozoftur o. Bugün onun önemli kitaplarından, değerli çalışmalarından pek söz edilmezken, ne yazık ki delirip karısını öldürdüğünü magazinleşmiş zihinlerimiz daha çok hatırlıyor. Oysa zamanında birçok zihni aydınlatmış, ışığı hâlâ üstüme vuran bir filozof olarak görürüm ben onu. Hatta şiirlerimi takip edenler bilirler; özellikle ilk şiir kitaplarımda Althusser'in adının geçtiği bir iki şiir vardır. Bu ve benzeri kitaplar bana Turgut Uyar'ın deyişiyle "bütün mümkünlerin kıyısını", başka imkânların varlığını, başka varoluş biçimleri olabileceğini, başka mücadele hatları kurulabileceğini öğretmiş kitaplar ve kaynaklardır.

Ütopya denilen şeyin ham hayal olmadığını politik olarak bilinçlendikçe kavradım elbet. Bugünse benim ütopyamın, kişisel ütopyamın bileşenleri şu ayaklardan oluşuyor: Başta emeğin özgürleşmesi, komünist toplum tasavvuru, anarşizmden öğ-

rendiklerim, feminist politikalar, yeşil politikalar, çevre hareketi, her türden azınlığın hak savunuculuğu, LGBTİ hakları, hayvanların özgürleştirilmesi, vegan ve vejetaryen dikkat, duyarlılık. Bunlar etrafında örülmüş bir hayal dünyam, bir gelecek tasavvurum var. Bu kaynaklarla besleniyor, bunların ışığıyla yaşamın çeşitli dönemeçlerinde kendimi yeniden gözden geçirip yapılandırmaya çalışıyorum. Kendimi yeni öğrenmelere açık tutuyorum. Hayallerimin kaçta kaçının ben yaşarken gerçekleşebileceğini, benim tahayyül ettiğim toplumun ne zaman kurulabileceğini artık umursamıyorum. Ama kaç kişi olursak olalım, ne olursa olsun bunlar için sonuna kadar mücadele edilmesi gerektiğine inanıyorum. Bizi ayakta tutan, yaşatan şey, verili kurumlarla toplumsal entegrasyonumuzdan çok, hayallerimizle kurduğumuz temel ilişki, kendimize olan sadakatimizdir; seçtiklerimize sadakattir. Aklın ve kalbin yeminleri vardır. Yalnızca kültürel birikimle değil, vicdani değerlerle de biçimlenen yeminleri. Ben onları önemserim. Bu yüzden belki biraz eski moda ahlâklı biri olarak sadakati, kişisel değerlerimin ön sıralarında bir yere koyuyorum. Herkesin yeteneğine, herkesin ihtiyacına göre yaşadığı bir dünya hayal ediyorum. Oraya kadar olan yol uzun olabilir, olsun. Bu benim ütopyam. Benim hayalim de bu. Başka türlü var olmanın, yaşamanın farklı biçimlerine açık bir toplumsal örgütlemenin, kimsenin milliyeti, etnik kökeni, inancı, cinsiyeti, teninin rengi, arzu ve yönelimleri nedeniyle ötekileştirilmediği, dışlanmadığı, ezilmediği, zulüm görmediği, herkese eşit koşullarda eşit fırsatların tanındığı bir dünyanın imkânsız olmadığına yürekten inanıyorum. Varsın kimileri bunlara boş hayal desin, gelin içini dolduralım. Varsın ham hayal desinler. Diyalektiğin doğası gereği bütün ham hayaller günün birinde olgunlaşır, meyve vermeye başlar, gelişir, büyürler. Dediğim gibi, bu yol uzun olabilir. Gelin kısaltmaya bakalım.

Genellikle bildiğiniz şeylerden söz ettiğimin farkındayım ama bir açılış konuşmasının, bilinenin de üstünden geçerek hafıza tazelemeye, zemin sağlamlaştırmaya yaradığına inanırım.

Hıristiyanlık, Müslümanlık gibi semavi dinler de bir ütopya vaadine dayanır. Dinlerin kökeniyle ütopyaların kökeni bir

ölçüde aynıdır, ideal ve sonsuz bir yaşam önerirler. Cennet ya da bir tür cennet olasılığıdır bu. İslâm'ın yeryüzünde bir cennet, bir ütopya vaadi yoktur. Dünyanın daha güzelleştirileceğine dair hiçbir şey vaat etmez. İnsan, bir hazırlık yeri olan dünyada vadesini doldurmaya bakar. Kölelik kaldırılsın bile demez, kölelerinize iyi davranın der. Benim gençlik yıllarımın genel devrimcilik anlayışında, cennet vaadinin yerini devrim almıştı maalesef. Devrim düşüncesi, sosyalist dile çevrilmiş bir cennet vaadiydi adeta. Şimdiki zaman askıya alınmıştı, devrim olduktan sonra her şey çok güzel olacaktı! İslâm düşüncesinde dünya nasıl yalnızca ahirete hazırlanılan bir imtihan yeriyse, ne yazık ki genel anlamda sol cenah için de, şimdiki zaman, geleceğe ve devrime adanmış bir hazırlık süreci olarak yaşanıyordu. Gündelik yaşamın irili ufaklı sorunlarını devrim sonrasına erteleyen, bu anlamda hayatı beklemeye alan, sadece gelecek aydınlık günlere odaklanmış bir siyaset, bir eylem anlayışı vardı. Bugün feminizmin, çevreci siyasetin, LGBTİ hareketlerinin ve çeşitli kimlik politikalarının meselesi, konusu olan pek çok şey geçiştiriliyor, kulak ardı ediliyor, hatta çoğu kez üstünde düşünülmüyordu bile. Şimdiki zamandan ısrarla söz etmemin bir nedeni, insanların, varoluşun doğası gereği kendi ömürlerini, sınırlı zamanlarını anlamlandırma çabalarıdır elbette. Hepimizin bir tane hayatı var, ne olursak olalım. Zengin, fakir, yoksul, işçi, patron; hangi milletten, hangi etnik kökenden, hangi dinden, hangi cinsiyetten olursak olalım, bir tane hayatımız var. Üstelik neresinden baksan enayi bir hayat bu! Ancak bu hayatı anlamlandırarak kendimizi daha iyi, daha olmuş, şu atıldığımız gezegende daha güvenli hissedeceğiz. Bu yüzden de "şimdiki zamanla geleceğin hayalleri arasındaki gerilimi nasıl yaşayacağız?" sorusu önemlidir. Düşünen, eyleyen, geleceği tasavvur eden, meselesi olan, mevcut sistemlerle derdi olan insanlar olarak Şimdi'yi nasıl yaşayacağız? Aslında o dönemden yani 70'li yıllardan günümüze değişen temel akslardan biri bu; günümüzde artık şimdiki zamanın da içi doldurulması, anlamlandırılması gereken bir süreç olarak görülmesi... Keşiş olmadan devrimci olmak! İşte bu ne-

denle "şimdiki zaman" konusuna bu denli önem veriyorum. Yoksa geçmişte yapılan hataların dökümünü yapmak değil niyetim, tüm noksanlarına ve yanlışlarına karşın o mücadele tarihine de, bu uğurda heba olmuş hayatlara, canını vermiş kişilerin anısına da hürmetsizlik etmek istemem. Geçmişten farklı olarak, bugünün sol ve muhalif zihinleri, hem geleceği tasavvur etmeye, oraya gidecek yolları döşemeye çalışıyor, hem de bugününü ziyan etmek istemiyor. Peki, şimdiki zaman içinde ideallerimize uygun bir yaşam biçimi nasıl kurulur, bir varoluş nasıl konumlanır? Nasıl bir yaşam biçimiyle kendi kendimizle barışık, ideallerimizle uyumlu, en az tavizle kendimiz için daha dengeli bir hayat kurabiliriz? Hangi mücadele alanlarında hangi mevziler kazanılabilir? Kendi adıma söyleyecek olursam, kabaca ve kısaca bugünün Türkiye'sinde evrensel hukuk yasalarıyla yönetilen demokratik, çağdaş, insan haklarına saygılı bir toplum istiyorum elbet. Mevcut yönetimlerden ve sistemden fazlasını beklediğim yok. Ama benim hayallerimin ufkunda bundan daha da ötesi var, onlar da bu sistemle pazarlığı yapılacak şeyler değil. Ben sınıfsız topluma kadar giden uzun bir yolun ufkundan bakıyorum. Hem şimdiki zaman içerisinde, şimdiki zaman mutsuzlarını daha da mutsuz etmeden onlara nefes alacakları oksijen alanları açmak, hem de geleceği çalışmak nasıl mümkün olabilir? Bu tür ikili işleyen bir süreçten söz ediyorum. Bence bu, temelinde zihinlerin sürekli diri tutulmasını gerektiren uzun erimli bir politik mücadele perspektifini ve hayatın her alanına katılımcı olmayı gerektirmektedir. Tam da bu noktada, edebiyata dönmek ve ütopik, fantastik romanlardan bir-iki örnek vermek istiyorum. Biliyorsunuz, bilimkurgu, fantazya romanlarının ana yurdu Anglo-Sakson ülkeler, özellikle ABD'dir. Yapılan uzay araştırmaları, teknolojik çalışmaların aldığı yol, bilimkurgu, fantazya dediğimiz türlerin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Şimdi başta Marge Piercy'nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın* romanı olmak üzere birkaç romanı, ele alacağım bağlamda anmak isterim. Bir dönem çok sayıda geçmişe ve geleceğe yapılan yolculuk romanları yazılmıştır. Margaret Atwood, *Başka Dünyalar* kitabında

o romanları şöyle sıralar: William Morris'in *Hiçbir Yerden Haberler*'i, Edward Bellamy'nin *Geçmişe Bakış*'ı, William H. Hudson'ın *Kristal Çağ*'ı, John Wyndham'ın *Kadının Yoluna Bak*'ı. Bu romanlarda, bugünün toplumundan temsilci olarak seçilen bir figür –ki çoğu kez romanın baş kahramanıdır bu– geleceğe, çok daha gelişmiş koşullarda yaşayan, farklı bir biçimde örgütlenmiş bir topluma gider ve sonra geri gelerek bize o toplumdan haberler, bilgiler getirir, yazarlar bu yolla geçmişle gelecek arasında yapılan bu yolculuktan öğrenilmesi gerekenleri okurlara açar, bir tür tartışmaya sunar. Hepinizin bildiği gibi, H. G. Wells'in *Zaman Makinesi* bu konuda yazılmış ilk romandır, hoş onun diğer öncü kitapları da bu türdedir. Benim andığım bu örnekler, şimdiki toplumla geleceğin toplumu arasında bir haberleşme hattı kuruyor. Gelecekte olup bitenler her zaman şahane şeyler değil elbet, çoğu kez de ideallerimize uymayabiliyor. Fakat asıl ilginci, bu kitapların yazıldığı dönemlerde "kuantum fiziği" bu denli bilinir, konuşulur, tartışılır bir şey değil. Oysa o dönemlerde yazılan bu romanlarda, kahramanların gittikleri yer mutlak bir gelecek değil, olasılıklardan yalnızca bir tanesi. Olasılığın bütün kapıları birden açılıyor. Yazınsal değerleri ne olursa olsun, o romanları bugün konuşulabilir kılan nedenlerden biri de bu. Gelecek dediğimiz şey, olasılıklardır, şimdi senin hayatta olmaz dediğin, geleceğin hayatı olabilir. Seçimlerin olasılıkları belirler, sen seçimlerinle olasılıkları gerçekleştirebilir ve o hayatı yaşayabilirsin. Bunları ille kozmos düzeyinde değil, mikro düzeyde, yani kendi hayatlarımız için de bir model olarak düşünebiliriz. O zaman bize hayat başka kapılar açar. İsterseniz Huxley'in deyişiyle "algı kapıları" diyelim buna, isterseniz –artık özellikle günümüz Türkiye'sinde özlemini çektiğimiz– ümit kapıları. Ben bizim gibilerin durumunu bu romanlardaki temsilci figürlere benzetiyorum. Gelecekten haberler getirmeye çalışıyoruz, olasılıklardan olanaklar yaratmaya çalışıyoruz. Nasıl bir insan, nasıl bir kadın, nasıl bir erkek, nasıl bir sosyal ilişkiler ağı, nasıl bir emek, hak, adalet, özgürlük dağılımı, nasıl bir toplum? Olası gelecekten olası haberler getirirken, her ne kadar şimdiki za-

man mutsuzu olsak da, hayatı iskalamadan geleceği hazırlamaya çalışıyoruz. Asıl kaçışımızın olmadığı yer bence burası.

Günümüzde mücadele alanları çoğaldı tabii. Ben tüm mücadele alanlarının –kimlik politikasıdır, çevre hareketidir, hak savunuculuğudur, feminizmdir vesairedir– bir yandan ortak bir politik mücadele şemsiyesi altında toplanırken, aynı zamanda her birinin kendi başına ayrı ayrı alanlar olarak da mücadele vermesi gerektiğine inanıyorum. Bütüncül bir gelecek tasavvuruna sahip bir gelecekçilik politikası üzerinden "şimdi"yi örgütlemesini anlamlı ve yararlı buluyorum. Anlamışsınızdır, kendi adıma bir hareketin başındaki Marksist sıfatı beni ilgilendiriyor ya da değişik tonlarda sol sıfatlar diyelim. Ama sıfatı ne olursa olsun "reel politikanın" tuzaklarına düşmeden politika yapmak, örneğin kimlik mücadelesi vermek ne kadar mümkün? Günümüzde farklı alanlarda çeşitli mücadeleler verilirken, reel politikaya verilen tavizlerle asıl davaya, meseleye nasıl zararlar verildiğini de görüyoruz. Eksiltilmiş, seyreltilmiş, yumuşatılmış, sulandırılmış politikalar, sürdürülmesi gereken hakiki politik mücadelenin yerini alabiliyor. Bunun için de temel tasavvuru, ufuk çizgisini, o mercek ayarını kaybetmemek gerektiğini düşünüyorum. Ulaşmak istediğimiz yer ile şimdi bulunduğumuz yer arasındaki mesafeyi doğru hesaplamak gerekiyor. Bu da bizim şimdiki zaman içerisinde kullandığımız ölçüler, ilkeler ve değerlerle yakından ilgili.

Az önce değindiğim romanların dünyasından fazla uzaklaşmadan, gene bununla ilgili bir konuya değinmek istiyorum. Günümüzün geleceğini konu alan popüler kültür ürünleri nasıl bir gelecek tasavvuruna sahip? Nasıl bir gelecek hayal ediliyor diyelim bu yazarlar, romancılar, senaristler, yönetmenler tarafından? Bakın, bilimkurgu filmlerinin, –günümüzde çekilen bilim kurgu, gelecek, ütopya, distopya ne ad verirseniz verin– bunların çoğunda dikkat ederseniz hâlâ krallar var, prensesler var, başkanlar, acımasız liderler, zalim soylular ve yöneticiler var. İki yüzyıl, üç yüzyıl sonrasını konu alan eserlerde bunları görüyoruz. Diyelim demokratik, eşitlikçi, başka tür kurulmuş, daha "insani" diyebileceğimiz, –"insani"yi tırnak içine

alıyorum, çünkü ayrı bir tarife gerek olduğunu biliyorum– toplumlar görmüyoruz. Üstelik sadece bizim gezegenimizde olmuyor bu, başka gezegenlerin de böyle yönetildiğini, böyle yaşadıklarını, orada da işlerin böyle yürüdüğünü görüyoruz. Muhayyilemiz, sistemin muhayyilesi uzaya da müdahale ediyor, uzayı da yeniden kast sistemiyle biçimlendiriyor. Kendi arzu öznesi olan yönetim sistemleri, hayal ettikleri politik sistemler uzaya da yansıyor. Sadece uzaylıları kendimize benzetmiyoruz – onların da bizim gibi iki gözü var, iki kaşı var, iki kulağı var, az biraz değişikliğe uğramışlar, biraz çarpık ama yine de bize benziyorlar şeklinde tahayyül ediyorsak, yönetim biçimlerini, yaşama biçimlerini de böyle tahayyül ediyoruz. Sahte tarihler üstüne çekilen diziler olsun, hayali ülkelerde geçen hikâyeler olsun, başka dünyalarda geçen filmler, romanlar olsun, sürekli krallık ve tebaa parametresi üzerinden işliyor. Bu özlemin patolojisi üzerine de düşünmek gerektiği kanaatindeyim. Aynı filmlerde, Mesih arketipini de görüyoruz. İsterseniz Mesih deyin, isterseniz sakallı bebek, dinlerden alınmış bir mit olarak dünyayı kurtarmaya ya da yönetmeye geliyorlar. Kim geliyor? Süperman geliyor, Batman geliyor, benzerleri geliyor. Sürekli işlenen bu kurtarıcı mitiyle Amerikan filmlerindeki başkan miti arasında da sıkı benzerlik var. Ben bilmiyorum ama sahiden merak ediyorum, –gerçi Amerika'da mutlaka hesaplamışlardır– Amerika'da başkan üzerine yapılmış kaç film vardır acaba? Dikkat edin, Amerika'nın dünya üzerindeki hâkimiyetini daha görünür kıldığı, gücünü işgalleriyle, bombalamalarıyla yaygınlaştırdığı her seferinde, Hollywood'da başkan üzerine daha çok film yapılıyor, başkanı tehdit eden filmler çoğalıyor. Hollywood alarm veriyor. Günümüzde bizim bu konudaki çelişkilerimizden biri de, özel televizyon kanallarının çoğunun, ABD'nin Ortadoğu politikasını destekleyen diziler göstermesi. Bu diziler her ne kadar en kaba biçimiyle güya iyi Müslüman, kötü Müslüman ayrımı yaparak bir denge gözetiyormuş gibi görünse de, Türkiye tarihinin en muhafazakâr, en İslâmî iktidarı zamanında seyirciye bunlar seyrettiriliyor. Şimdi, bunlar sadece burada kalmıyor, bu kurtarıcı miti, mesih, kral,

prenses, padişah, başkan özlemi her yere yayılıyor... Bilgisayar oyunlarının çoğunda da aynı mantığı görüyoruz, hatta filmlerden daha çok. Sinema tarihinde yapılmış onca savaş karşıtı filme, savaşın hasarlarından söz eden onca epik dramaya karşın, bugün bilgisayar oyunlarının çoğu savaşın heyecanı üzerine kurulu: Nasıl hedefini vurursun, nasıl bombalarsın, nasıl havaya uçurursun? Kaç kişi öldürürsün? Yedi sekiz yaşında çocuklar sabahtan akşama kadar bunları oynuyor, savaşı öğreniyor, bunun heyecanıyla büyüyor, savaşı kutsuyorlar, başkalarının ölümünden beslenen bir hayal gücüyle dönüp yeniden dünyaya ve geleceğe bakıyorlar. Burada da böyle bir kıstırılmışlığımız söz konusu. Krallardan, padişahlardan, saraylardan bir türlü vazgeçemiyoruz. İnsanlara eşit haklar tanıyan, tarafsız adalet dağıtması gereken bir kurum olarak adaletin bile sarayı var bizde, "adalet sarayı" diyoruz. En orta halli aileler çocuklarını "bilmemne düğün sarayı"nda evlendiriyorlar. Hadi bunları anladık diyelim, simidin neden sarayı var kardeşim, diye sormak geliyor insanın içinden. Madem, Simit Sarayı dedik, hatırı kalmasın, Hünkâr Sofrası, Padişah Sofrası falan gibi restoranları da anmadan geçmeyelim. Muhayyilemiz hâlâ bu imgeler üzerinden çalışıyor. İbrahim Tatlıses bugün "İmparator" diye anılıyor. Bu hangi özlemin, hangi bilinçdışı iştahın adlandırmasıdır? Niye her yaşını başını almışa duayen diyoruz? Niye her en çok bağırana diva diyoruz? Bütün bu unvan, saray, sınıf, rütbe, bu iktidar merakı niye?

Ondan sonra halkın yüzde ellisi, yüzde kırk dokuzu, kaç derseniz deyin, saray istiyor, padişah istiyor, başkan istiyor. Malkoçoğlu filmlerini Osmanlı tarihi sanan bir halktan söz ediyoruz. Sosyolojik kumaştan kaçamayız. Ne hayaller kurarsak kuralım, ne politikalar üretirsek üretelim, bu sosyolojik kumaşla dibine kadar yüzleşmeden maalesef kıstırıldığımız kapandan çıkamayacağız. Geçenlerde sosyal medya kanallarından birinde bir şey gördüm: Ahmet Kaya, Yılmaz Güney falan gibi birilerinin fotoğrafları yan yana montajlanmış, sanki yan yanaymışlar gibi. Belli ki solcusun, muhalifsin, belli ki bu insanlara kıymet veriyorsun. Peki bunun altına yazılan ne? "Ba-

şınızda taç olmasa da siz kralsınız" Hünkâr Sofrası'nın günahı ne o zaman? Yoldaş olmak neyinize yetmiyor da kral adam derdindesiniz? Gündelik dilimize yerleşmiş masum bir deyiş deyip geçecek miyiz buna? İdeoloji dilde saklanmaz mı? Gene sosyal medyada karşıma çıkan başka bir fotoğraf: Belli, yoksul bir adam, yoksulluklar içinde büyüttüğü kızını şefkatle severken çekilmiş, insanın içine dokunan sıcak bir fotoğraf bu. Altına yazılansa: "Her kadın kocasının kraliçesi olmayabilir ama her kız babasının prensesidir". Onca yoksulluk içinde varlığını koruyan o sıcaklığı, şefkati bile bir haşmetmeab jargonuyla kutsamadan takdir edemiyor muyuz? İstanbul'da bir grup feminist 8 Mart Dünya Kadınlar Günü'nü toplandıkları bir restoranda başlarına prenses tacı takarak kutlamış, sonra bu görüntüleri sosyal medyada paylaşmışlar. İdeolojik içeriğinden yalıtarak sadece bir şirinlik gösterisi, bir ironik sevimlilik olarak bakılabilir mi, emin değilim. Prenseslerle nedimelerin olmadığı bir dünyayı en çok onların istemesi gerekmiyor mu? Başına prenses tacı istiyorsan, adamların krallığına da karşı çıkmayacaksın o zaman!

Genel olarak baktığımızda toplumun çoğunluğu, insanların eşit olduğu bir toplumdan ziyade kendisi için imtiyaz istiyor. Ayrıcalık istiyor. Sınıf atlamak, aslında yer değiştirmek istiyor. Öteden beri var olan, muhafazakâr, milliyetçi iktidarlarla beslenen bu eğilimler, özlemler son yıllarda haliyle iyice güçlendi. Gündelik yaşamın masumane görünen sıradan resimlerine dönüp yeniden bakmak gerekiyor. Yeni yaklaşımlar, yeni sözlükler, yenilenmiş gözlerle bakmak gerekiyor. İnsanların sıradan, masum görünen gündelik edimlerinde cisimleşen sosyolojik kumaşı yeniden okumak gerekiyor. Eskiden bizim gibi toplumlara, az gelişmiş ülke derlerdi, Üçüncü Dünya ülkesi derlerdi, sonra terfi ettirip gelişmekte olan ülkelere dahil ettiler. Ne kadar geliştiğimizi, az gelişmişlikten ne kadar kurtulmuş olduğumuzu tartışmıyorum, bunu şöyle bir kenara koyuyorum. Ama sanayileşmiş Batı toplumlarının ürünü olan, "büyük anlatılar" diye nitelediğimiz Marksizm gibi büyük anlatılar, Feminizm gibi akımlar ne yazık ki bizim ülkemize geldiğinde eskinin alışkanlık ve

değerleriyle, geçmişin ölçütleriyle melezleştirilerek anlam ve içerik kaybına uğruyor. Yerlileştirilmiş, içeriği seyrelmiş bir hale geliyor. Olumsuz anlamda söylüyorum: Bu toplumun sosyolojik gerçekleriyle uyumlu hale gelebiliyor. Bir kasaba ideolojisine dönüşebiliyor. Ve asıl vaatlerinin dışında bir yerde konumlanma tehlikesi başlıyor. Toptancı bir yargıda bulunmak istemiyorum, elbette önemli kazanımlar da var. Ama ben bu pratiğin eleştirilmesi gereken yanına dikkat çekmek istiyorum. Kimlik politikalarında, kimlik mücadelelerinde şuna dikkat etmekte yarar var: İdeolojilerimiz bizim göz bağımız olabilir. Üzerimizde aydınlatıcı olduğu kadar körleştirici etkileri de olabilir. Bizim "siyaseten doğruculuk" diye öğrendiğimiz şey, bizi gündelik yaşamda başkalarının komiseri olmaya götürebilir. Kendimizi bir tür iktidar sanma yanılgısına düşürebilir. Bizi asıl meseleyi, işin özünü, çekirdeğini görmekten alıkoyabilir. Toptancılığa, özcülüğe götürebilir. Yani demin sözünü ettiğim benim ütopyamın bileşenleri arasında yer alan bu politikalar, dikkat gösterilmezse, kendi tersine, zıddına dönüşebilir. Böyle durumlarda hayal ettiği, kurmak istediği dünyanın bir parçası olmaktan çok eski dünyanın sistemine eklemlenmiş bir arıza olma tehlikesi vardır. Şöyle bir örnek vereyim: Mizojin bir toplumda yaşıyoruz, kadın düşmanı bir toplumda yaşıyoruz. Kadınlar, sayamayacağım kadar çok nedenle aile içi ve aile dışı şiddetten tutun da eşit ücret almaya kadar bir sürü, bir sürü sorun yaşıyor, kime ne dert anlatıyorum zaten, hepiniz biliyorsunuz; ama her kişisel hikâyeyi siz kadın düşmanlığı adı altında etiketlerseniz hikâye aslını kaybeder. Genellemeler, toptancı yargılar arasında kişisel hikâyeler kaybolur. Aynı durum şu homofobi suçlamaları için de geçerli. Bir nedenle başı sıkışan gey, karşı tarafı homofobik olmakla suçluyor. Yani belki sen sadece vasıfsız, işe yaramaz birisin, seni homofobik olduklarından değil, bu nedenlerle beğenmiyor ya da istemiyorlardır... Yani her durumu kendi kişisel hikâyesinden soyutlayarak bir üst başlık altında toplayamazsınız. Kişisel hikâyelerin kaybı hayat kaybıdır, dahası gerçeklik kaybıdır, dahası ve benim için önemlisi, edebiyatın kaybıdır. Edebiyat aslında kişisel hikâyelerin üstünde yükselir. Büyük anlatıla-

rın, büyük cümlelerin, toptancılaştırılmış düşüncelerin üzerinde değil. Şu kabaca verdiğim örnekleri kendi çevrenizde de gözlemleyebilirsiniz. Bizim gibi anonim kültürler büyük anlatıları kendi genellemeciliğine, toptan kutsama ya da toptan mahkûm etmeciliğine dönüştürebilir. Bir diğer konu, siyaseten doğruculuk dikkatlerini her an her duruma uygulanabilir bir saplantıya dönüştürmüşsek ya da her olaya adeta tutku haline getirmiş entelektüel bir kibirden bakıyorsak, doğal olarak bazı olguları, ayırıcı özellikleri, ayrıntıları, farklılıkları da göremeyiz. Körleşmenin de çeşitleri vardır. Özümsenmemiş entelektüel birikim aydınlattığı kadar körleştirebilir de... İsterseniz sözün burasında neşeli bir anekdot anlatayım. Tam da bu çok bilmenin, daha doğrusu bildiğini hazmetmemiş olmanın, gözünün önündeki gerçeği çıplak gözle göremeyecek hale getirmesine tipik bir örnek olduğu için anlatıyorum: İstanbul'da, Gümüşsuyu semtinde bir arkadaşımın evindeyiz. Onun penceresi de öndeki apartmanlardan birinin mutfak penceresine bakıyor. İki pencere arasında zamanla bir muhabbet oluşmuş. Bir film yıldızının kızı o evde oturuyor, bir de erkek hizmetçisi var. Erkek hizmetçi gey, ama her haliyle gey. Hani üç yüz metreden görsen gey diyebileceğin geylerden. Pencere muhabbetlerinden sonra yüz yüze ahbaplık etmeye karar verilmiş, bir akşam davet edilmişler. O gün biz de tesadüfen ordayız, ben hikâyenin başını bilmiyorum, daha sonra öğrendim. Onlar, işte o evin kızı, o gey çocuk oturmaya geldiler. Çocuğun üstünde simli bir yelek, boynunda mor bir fular, ayağında da o dönem moda olan yüksek topuklu sabolar var. Belli belirsiz de bir makyaj. Çocuğun misafirliğe değil de sahneye çıkmaya hazır bir hali var. Evin konukları arasında bizim sevdiğimiz, Belçika'dan yeni gelmiş psikoloji tahsili yapan, siyaset psikolojisi falan okuyan, aslında bir sürü şeyin tahsilini yapan bu arkadaşımız koşa koşa mutfağa yanımıza geldi. Mühim bir şey keşfetmiş olmanın heyecanıyla, "Arkadaşlar fark ettiniz mi, bu çocuk gey," dedi. Ne demeye çalıştığını anlamamış, "Nasıl yani?" dedik. "Kekeliyor," dedi. "Ee, ne var bunda?" dedik. "Kekelemek Lacanyan psikolojide bastırılmış geyliğe işaret eder."

Şimdi, kendisi son derece akıllı, zeki, sevdiğim bir insandır ama işin içine Lacan'ı falan karıştırmadan görebileceği bu kadar çıplak bir gerçeği ille de Lacan üstünden okumaya kalkması entelektüel körlük değil de nedir? Ayrıca çocuğun bir şey bastırdığı da yok, belli. Hayli çıplak bir örnek şu anlattığım ama meseleye başka açıdan baktığınızda içerdiği potansiyel tehlike görülebiliyor. Daha görünmez olaylarda, daha kendini kolay ele vermeyen durumlarda, ham bilginin aynı zamanda bir tür göz bağı olabileceğini, gerçeklikle kopmalara yol açabileceğini fark ediyorsunuz. Gene bu entelektüel mitolojilere fazla kapılmanın bir diğer örneği geliyor aklıma, zamanında *Radikal* gazetesinde yayımlandığında açıkçası sinirlenmiştim. Kendi de gey olan bir gazeteci, gene bir gey edebiyatçıyla söyleşi yapmış ve tam da o günlerde korkunç bir cinsel cinayete kurban gitmiş, vahşice katledilmiş bir gazeteci gey arkadaşımızın ölümünden konuşuluyor. Şimdi ortada çok açık bir nefret suçu ve nefret cinayeti var. Defalarca bıçaklanmış, parça parça edilmiş birinden söz ediyoruz. Tabii bu soruna değinirken, bizim gey edebiyatçımızın dikkati bunda değil de, anladığım kadarıyla entelektüel gösteri yapmakta, edebiyat mitolojilerinden dem vurmakta. "Aslında Oscar Wilde da 'her eşcinsel öldürülmek ister âşığı tarafından,' der. Jean Genet de böyle düşünür," falan diyor. Zaten eşcinseller de öldürülmek istiyormuş, o halde mesele yok mu diyeceğiz? Şimdi bunun için siyaseten doğruculuğa falan gerek yok. Vahşet karşısında bu kadar sağduyu kaybı ancak hazmedilmemiş bilgiyle olur. Bilgiyi, kültürü ne yapıyoruz? Okuduklarımızı, öğrendiklerimizi nasıl ve hangi ölçütlerle kullanıyoruz, kuramsal doğruları, ölçüleri nasıl hayata geçiriyoruz? Aslında sorun burada. Yani sosyalist olduğumuz zaman, komünist olduğumuz zaman, feminist olduğumuz zaman, o inandığımız, savunduğumuz her neyse işte, o olduğumuz zaman onun aynı zamanda en azından kendi gözümüzde bir temsilci figürü olabiliyor muyuz? Hiçbir figür tek başına bir hareketi karalayamaz, ama yanlış figürler çoğalıp yaygınlaşırsa kamusal algıda ciddi bir algı bozukluğuna yol açar. Özellikle aykırı ya da farklı kimlikler için temel bir algı çarpıklığı toplumda zaten

mevcuttur. Bütün bu sözünü ettiğimiz konular toplum için daha baştan arızalı konular. İnandığımız şeylere uygun yaşamak zorunda değil miyiz? Evet adil bir durum değil, ama toplumsal normlara uygun düşünüp yaşayanlardan daha fazla yükümlülüğümüz yok mu hayatta?

Öte yandan bütün kimlik politikalarının aynı zamanda şöyle bir sorunu yok mudur? Dışlandığın, baskı gördüğün için, özgürleşmek için ait olduğun kimliğin politikasını yaparsın, mücadelesini verirsin. Zaten yapmalısın da. Ama sistem sana kötülüğü aynı zamanda başka bir yerde daha yapıyordur: Seni kimliğine hapsederek, kimliğinin dışında hiçbir şeyi göremeyecek kadar ona kilitleyerek... Kimlikler, tarihsel geçici kategorilerdir, bunların hepsi aşılacak bir gün. Şimdiki mücadeleni, böyle bir geleceği hedefleyerek, buna hazırlanarak verirsin. Konuşmamın başından beri şimdi ile gelecek arasında gidip gelirken değinmeye çalıştığım, tarihsel geçici kategorilerle bir mutlakiyet ilişkisine girmeden, az önce sözünü ettiğim romanlardaki kahramanlar gibi adeta zamanlar üstü yaşamak. Sen sadece o kimlikle, o kimlik için mücadele verirken, hayatın nerelerini ıskaladığın konusunda da kendinle bir muhasebenin olması gerekmiyor mu? Burada da özel dikkatler geliştirmemiz gerekmiyor mu? Ben kendi payıma, yeni bir şey söyleyenlerin, farklı bir gelecek tasavvur edenlerin söyledikleri üzerine, savundukları üzerine inşa etmeye çalıştıkları dünya görüşünün, güttükleri siyasetin hayata çok yerinden dokunması gerektiği kanısındayım. Kitaplardan öğrendiklerimizi hayat içinde sınadıkça, hayatla yüzleştikçe, hayatın içinden çıktıkça ya da hayata yaslandıkça kavrarız pek çok şeyi, hayatsız politikayı anlamakta güçlük çekiyorum. Kimlik politikaları önemsediğim bir şey olduğu için belki fazladan vurguluyorum bu konuları. Fakat demin de sözünü ettiğim gibi, asıl tek tek kişisel hikâyeleri kaybetme tehlikesini gözden kaçırmamak gerektiğini düşünüyorum. Bütün reseptörlerimizin açık, duyargalarımızın hassas olması gerektiğine inanıyorum. Konumuz ütopya iken, benim günümüz örneklerine bunca yaslanmam da, geleceğe giden yolda mıntıka temizliğine ihtiyaç olduğuna dikkat çekmek içindir.

Hatırlar mısınız, Duygu Asena'nın yönettiği *Kadınca* dergisi vardı bir zamanlar ve her yıl bilmem kaç kadına, "bu yıl sizce en seksi erkekler kim?" diye sorarlardı. Sonuçta yılın seksi erkeği bu kadınların oylarıyla seçilirdi. Seçilen ya da aday gösterilen seksi erkeklerden aklımda kalanları sayıyorum: Turgut Özal, Engin Ardıç, Hıncal Uluç, Ahmet Mete Işıkara. Şimdi, kimsenin kişisel tercihlerini yargılayacak, kimseyi fiziksel özelliğiyle değerlendirecek değilim. Ama seksi erkek derken ister istemez mevcut ölçüleri düşünüyorsunuz. Sonra seçilenlerin ortak özelliklerine bakıyorsunuz. Sözünü etmeye çalıştığım şey, ben bu kadınların gerçek arzu makinelerini işleten şeyin, erkek zevkleri, kişisel tercihleri olduğunu düşünmüyorum. Yönelimlerini belirleyen şeyin konum, iktidar, para, makam, şöhretin var ettiği bir güven ihtiyacı olduğuna inanıyorum. Çünkü konuşmamın bir yerinde değindiğim gibi, –kadınlar kendilerini güldüren erkekleri sever örneğinde olduğu gibi– kendilerini güvensiz, her an incitilebilir hissettikleri bir dünyada, güven ihtiyaçları var. Gelecekleri için, kendileri için, yaşamlarını sürdürmek için... Bu yüzden de, kadınların arzularının ve yönelimlerinin sahiden kaçta kaçının saf, kendi kişisel doğalarının gereği, kaçta kaçının bu giydirildikleri roller, içine sokuldukları modellendirmelerle ilgili olduğunu ayırt etmekte güçlük çektiğimi söylüyorum. Aynı şey eşcinseller için de geçerli, aynı şey dahası ve kötüsü, heteroseksüeller için de geçerli. Kaç erkek ya da kadın heteroseksüel olmak zorunda olduğu için heteroseksüeldir, kim biliyor? Kendilerini nelerle sınamışlardır da sonunda safkan heteroseksüel olduklarına kanaat getirmişlerdir, bilmiyorum. Neden bütün işçiler komünist değil, neden bütün kadınlar feminist mücadele içinde yer almıyor? Bu bağlamda çoğaltılacak çok soru var. Böyle baktığımız zaman, ütopya dediğimiz şey, hem belirsiz bir gelecekmiş gibi gözüküyor, hem şimdiden nasıl inşa edilebileceği konusunda çok akıl yorabileceğimiz, hayata biraz daha dokunursak erişebileceğimiz bir şeymiş gibi gözüküyor. Bu anlamda ben hem siyasal anlamda politik mücadeleyi, hem yüzleşme, ödeşme stratejilerini çok önemsiyorum.

Az önce siyasi psikolojiden söz ettiğim için, izninizle, özcülük, toptancılık gibi konularda temkinli, dikkatli davranmak için psikolojik donanıma sahip olmanın ne denli önemli olduğunu hatırlatmak isterim. Gene birkaç örnek üzerinden gitmek istiyorum. Benim futbolu fanatik düzeyde seven arkadaşlarım, dostlarım var; akıllı, fikirli, siyasal olarak da ters düşmediğim insanlar bunlar. Fakat sosyal medyada yazdıklarına bir bakıyorum: "Beşiktaşlı olunmaz, Beşiktaşlı doğulur." Yine geldik insan doğasına, yine geldik özcülüğe... Futbol taraftarlığı bir anda nesepçiliğe bağlanıyor. Dönemin zeki, mizah duygusu olan, ama hırçın kalemli muhalif bir kadın yazarı, gazetedeki köşesinde, doğduğu, büyüdüğü mahalle hakkında bir güzelleme yazmıştı. "Beşiktaşlı olmak şöyledir, Beşiktaşlı insanlar böyledir, Beşiktaşlı şunu yapar, Beşiktaşlı olmak işte budur." Yazıdaki "Beşiktaşlı" sözünü çıkar, oraya "Türk" koy, çıkar oraya "Trabzonlu" koy, çıkar oraya "Hıristiyan" ya da herhangi bir şey koy... Al sana mis gibi özcülük, milliyetçilik! Şu anda sizi gülümseten çıplaklıkta olan bir örneği, yazan kişinin görmemesinin nedeni, özcülük kavramıyla sahici anlamda hiç yüzleşmemiş olması sanırım. Kendi içine bu anlamda hiç bakmamış olduğunu düşündürüyor bana. Pek çok şey gibi, Beşiktaşlılık da sonradan olunan bir şey, erkeklerin çoğu, ben dâhil olmak üzere, babamız hangi takımı tuttuysa o takımı tutarak taraftar olmuşuzdur. Hatta başka takımı tutuyorsa, çoğu babasına inadından tutmuştur. Bu yüzden de "işin doğası" konusunda daha dikkatli olmamız gerektiği kanısındayım.

Psikolojiden söz edilirken Freud, Lacan, Foucault gibi adların sık sık şahitliğe çağrıldığına tanık olmuşsunuzdur. Terapi kavramından söz ettim konuşmamın başında, terapiden şunu anlıyorum: Hepimiz kendimizin aynı zamanda terapisini yapmak durumundayız, terapiden geçmek zorundayız, hem akıl ve ruh sağlığımızı korumak için –çünkü büyük bombardıman altındayız, kimin şaftının ne zaman kayacağı belli değil– hem de başkalarının hasarlarını, hatalarını, daha önemlisi dinamiklerini görmek için. Geçmişte birçok hareket, birçok örgüt ve kurum, liderlerinin ego savaşları ya da düpedüz patolojileri yü-

zünden dağılmış, hasar görmüş, yenilgiye uğramıştır. Geçmişte kim kendisine komünist, devrimci falan diyorsa gözümüzde büyütüyorduk. Bir de etiketi kaldırıp altına bakmak gerek. Kendimden örnek vereyim, her solcu şairi, yazarı, büyük şair, değerli yazar zannediyordum. Hele hele benim fraksiyonumdansa, daha da güzel, daha da şahane sanıyordum, diyelim. Hiç o kadar aptal olmadım ama, hadi diyelim. Şimdi bütün buralarda kaba örnekleri, derdimi kısa yoldan anlatmak için seçiyorum ama siz bunları çoğaltabilirsiniz. Benzer durumlara yalnızca eril iktidar kodlarıyla işleyen erkekler dünyasında değil, kadın dünyasının figürleri arasında da rastlanıyor. Bu kadar çok Hürrem Sultan, Kösem Sultan olmak istiyorsan niye feminist olmaya çalışıyorsun? Niye ben merkezde olayım da etrafımda nedimelerim dönüp dursun istiyorsun? Hepimiz kendi kişisel hikâyelerimizin dinamikleriyle bir aidiyet kimliğine dahil oluruz. Yani terapi derken, bu dinamiklerin gözden geçirilmesini kastediyorum. Bunun için ille de doktora gitmeye gerek yok. İçe bakıştan, öz hesaplaşmadan başlıyor bu süreç. Herkesin önce kendine, sonra çevresine, daha sonra içinde bulunduğu bir hareket, bir mücadele paktı varsa, ona bakmasında yarar görüyorum. Biz psikolojiyi şöyle anlıyoruz: Başkasını etiketlemek, yargılamak, hatta kötülemek üzere kullandığımız sözcükleri, kavramları bize armağan eden bir disiplin! Herkes kafasını kızdıran kişiye şizofren diyor. Herkesin gözü bir diğerinin tavan yaptığını iddia ettiği egosunda. Bunlar ciddi tanılar. Ehil olmadan ulu orta kullanılacak şeyler değil. Gerçi birilerinin nasıl ağır bir hasta olduğunu anlamak için ille de ehil olmak gerekmiyor ya, neyse bu başka konu. Yarım yamalak öğrenilmiş bir Türkçenin üstüne, bir de yarım yamalak öğrenilmiş terimler, kavramlarla bir yargılama ve yaralama jargonu tutturmayı doğru bulmuyorum. Kızdığımız, öfkelendiğimiz, hoşumuza gitmeyen birilerine bu etiketleri yapıştırdığımız zaman, kendimizi aklamış olmuyoruz. Bundan muaf olmuyoruz. Psikoloji öncelikle kendimiz için gerekli bir şey. Ben muhalif hareketlerin ne kadar kendimizin dışına çıkabildiğimizle ilgili olduğuna inanırım... Örneğin işçi olmadan, kadın olmadan, herhangi

bir azınlık grubuna dahil olmadan onların hakkını savunmanın bununla da ilgili olduğuna inanırım. Ötekini tanımaktır bu. Kendini tanımadan ötekini de tanıyamazsın. İçine bakamayanlar dışına da bakamazlar. Biz kariyeri, diyelim ki mesleki bir kariyeri, tamamen kendimiz için isteyebiliriz; ama muhalif politikanın kariyer alanı olduğu kanısında değilim. Emek verir, hatta yıllarını verir insan, ama o bir kariyer tahayyülü değildir. Sadece içsel doyum için yapılan bir şey değildir, o içsel doyum, işin az bir yerini kaplar, en azından ben az yerini kaplaması gerektiğini düşünüyorum. Küçük hırsların ispat alanı değildir. Genel olarak hayata bakışımızda yan yana durduğum insanlarla, yakınlık duyduğum hareketlerle ilgiliyim ben, karşılıklı eleştiriyi bu yüzden önemsiyorum. Örneğin, nasıl daha iyi bir ülkücü olunur, nasıl daha iyi bir dindar olunur, benim meselem değil. Benim derdim daha iyi bir yol arkadaşlığı yapmakta.

Ütopyadan söz etmişken, izin verirseniz şimdi, belki de bizim edebiyatımızda yapılmış ender işlerden biri olan, *Şairin Romanı*'ndan söz etmek isterim. On beş yılda yazdım bu romanı, Türkçe yazdım, Türkçenin yazarı olmayı seviyorum, Türkçeyi seviyorum, ayrıca Türkçeyi iyi kullandığım kanısındayım. Ama öte yandan şuna da inanıyorum ki, eğer ben bu romanı İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca gibi dillerde yazmış olsaydım, hem dünya okuyordu bu kitabı, hem Türkiye'de başka gözlerle okunuyordu. Sitem ediyor sanmayın, has edebiyat okuru katında çok takdir gördü, ama roman yeterince görülmedi. Örneğin sizler *Şairin Romanı*'nı okudunuz mu? Ütopya üzerine bu kadar kafa yormuş biri olarak, izin verin bu soru da benim hakkım olsun. Beni seven okurlarım arasında, imza günlerimde, söyleşilerimde "yazdıklarınızı çok seviyor, beğeniyoruz ama *Şairin Romanı* bir başka," diyenler oluyor, ben yoluma onlarla devam ediyorum. Bir ara okumayanlar, bilmeyenler bu kervana katılırlarsa, sevinirim. Kitapta anlattığım kentlerden ikisi bu sempozyumun teması olan ütopya kavramıyla yakından ilgili. Ütopya ve fantezi edebiyatta, Ursula K. Le Guin'in *Mülksüzler*'inin dışında sınıfsız toplumdan pek söz edilmez, ya da ben bilmiyorum. Anlattığım kentlerden ilki olan

"Kırmızı Kent", sınıfsız toplum modeli düşündürmeyi amaçlar. Bir de hayatı bir şenlik, bir karnaval, bir festival gibi yaşayan "Aoi" kenti vardır. Belki ütopya üzerine düşünürken, geleceği hayal ederken "Aoi"deki havai fişekler, gece fenerleri, "Kırmızı Kent"teki eşitlikçi, adil, özgür ve barışçı ortam hayallerinize ortak olur.

Geldiğiniz, beni dinlediğiniz için, bana bu konuda söz verdiğiniz için, hepinize çok teşekkür ederim. Sevgiler, saygılar...

Ütopyalarınız İtinayla İnşa Edilir: Siyasal Büyünün Sıradanlığı

Polat S. Alpman

Ütopyanın amacı gerçekleşmek değildir. Ütopyaların amacı, kendilerini ortaya çıkaran beşeri arayışla gerçekçi bir ilişkiye geçilmesini sağlamaktır. Gerçekleşmeyeceğinin hissedildiği en zor anlarda bile bu arayış, ütopyaların varlığını sürdürmesini sağlar. Net ve keskin bir dünya görüşü ya da emsalsiz bir mutluluk ideali olarak değil, insan olmanın ve insanlaşmanın bitmeyen öyküsündeki ortak iyilik arayışının devam etmesi için. Bu nedenle ütopyaları tanımlamaya yönelik her türden girişim, o çağın kendi sorunlarına cevap arayan bir çabanın ürünüdür.

Ütopyaya ilişkin literatür içerisinde birçok farklı tanım geliştirilmiştir. Örneğin Bauman (1976: 17) ütopyayı dört özellikle tanımlar ve daha iyi bir gelecek, daha iyi bir dünya arayışının mevcut toplum eleştirisi olarak özetler. Jameson ise (2009: 11-12) ütopyanın "radikal farklılık üzerine, radikal ötekilik üzerine ve toplumsal bütünlüğün sistemsel doğası üzerine temsili bir düşünme" olduğunu ifade ettikten sonra ütopyacı düşüncenin –Stapledon'a referansla– "olsa olsa zihinsel ve ideolojik tutsaklığımızı daha çok fark etmemizi sağlama gibi olumsuz bir amaca hizmet" ettiğini öne sürer. Ütopyaya ilişkin tanımlamalar, tanımlamanın yapıldığı bağlama göre şekil kazanmaktadır. Buna rağmen en genel haliyle ütopya, yurttaş ile devletin/

otoritenin; birey ile toplumun; kişi ile düzenin mutlak uyumu, uyum arzusuna yönelik arayışlar olarak tarif edilebilir. Dolayısıyla bu uyumun oluşmadığı ya da bir dayatmaya dönüştüğü yerde ise anti-ütopya başlamaktadır.

Yine de ütopyaların, bir edebi tür olmak dışında, siyaset üzerine düşünmenin etkili biçimlerinden biri olduğunu ifade etmek gerekir. Bu düşüncenin kuvveden fiile geçtiği yer ya da ütopyaları gerçekleştirmeye yönelik girişimler ise "ütopyacı siyaset" olarak tanımlanabilir. Ütopyacı siyaset, ütopik olanı gerçekliğin mümkün biçimlerinden biri olarak görmek ve onu gerçekleştirmeye yönelik siyasal iradeye sahip olmak ve siyasal pratik icra etmektir. Bu nedenle ütopyayı bilinebilirlik, bilimsellik, gerçeklik, tarihsel zorunluluk, olasılıklar içerisindeki bir olasılık olarak sunmayı başaran her türden siyasal pratik, ütopyacı siyasettir. Siyasal alanda ve siyasal ilişkiler içerisinde ütopyalara yapılan vurgular, ütopyacı siyasetin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla ütopyacı düşünüş ile –ütopyacı olsun ya da olmasın– siyaset arasında sürekli gel-git halinde gerçekleşen bir alışverişin var olduğu ve toplumsal mutabakatın çözüldüğü, toplumsal ve siyasal kriz dönemlerinin yaşadığı her durumda bu ilişkinin yeniden güçlenerek ortaya çıktığı öne sürülebilir.

Ütopyalar siyaset üzerine düşünmenin yollarından biri olsa da, salt politik metinler olarak değerlendirilemez. Bunun nedeni ütopya kavramının ve edebî bir tür olarak ütopyanın oldukça geniş bir düşünsel alana yayılmış olması ve sabit bir siyasal konum içermemesidir. Bütün toplumsal alanlarda ideal olanı aramak, siyasal gerçekliği soyut değerler düzlemine taşıyarak idealizm ile hısımlık kursa da –klasik Marksizm'in eleştirisinin aksine– bu duruş, ütopyacı düşünüşün politik değerini ortadan kaldırmaz. Çünkü ütopyalar, biraz da müphemliklere imkân sağlayan düşünceleri sayesinde arzuya seslenmenin sonsuz dilini konuşmaya aday metinlerdir. Bunu bazen sadece ütopya olarak nitelendirilmeleriyle başarırlar, bazen de bağlama ihtiyaç duymayan bir cümle ya da fikirle.

Dolayısıyla ütopyalar, beşeriyetin uzun tarihi boyunca ezilenlerin siyasal fantezilerine seslenmeyi başaran metinlerdir.

Bunu sağlayan nitelikler, yani mutlak iyinin egemen olduğu bir dünya muhayyilesini kuran pratikler ise eklektiktir. Bu eklektik düşünme tarzı bir yönüyle büyü-bozan, cin çıkaran bir etkiyi zorlarken diğer yandan ütopyaların itibarsızlıkla itham edilmesine neden olur. Cadılar ormanın kuytusunda barınmak zorundadırlar.

Ütopya ile ütopyacı siyaset arasındaki ilişkinin birçok örneğinden söz edilebilir. More ve onun sosyalist ütopyası, ütopyacı düşünüşün geçmiş ve cennet arasında gidip gelen eşitlik ve adalet arayışını, dünyada gerçekleşmemiş geçmiş ile dünya dışındaki cennet arayışının dışında bir gelecekte aramayı mümkün hale getirdi. Thomas Münzer (d. 1490 - ö. 1525) ve Anabaptist hareketin bir tür Hıristiyan komünizmini hedefleyen isyanının *Kitab-ı Mukaddes*'e atıfla bir yeryüzü cenneti talep etmesi ve tıpkı More'un ortak mülkiyeti vazeden İsa peygamber anlatısına uygun bir model inşa etmesi, dinin geçmiş anlatısının şimdi için yeniden düzenlenmesini içeriyordu. Köylü İsyanları/Ayaklanmaları olarak ifade edilen bu hareketler, bütün taleplerini ve iddialarını *Kitab-ı Mukaddes*'ten aldıklarını öne sürüyor ve içinde bulundukları koşulları erken dönem Hıristiyanlık mitolojisine göndermelerle açıklıyorlardı. Yeni oluşan topluluk *Yeni İsrail*, Münzer ise *Yeni Kudüs* olarak isimlendirildi. Bütün mallar hazineye aktarıldı ve tarım, zanaatkârlık dışında kalan ticari faaliyetler yasaklandı. Hazinede toplanan ortak bütçe bütün ihtiyaçları karşılamak için kullanıldı. Elbette bu yeni düzen kısa süre içinde bastırıldı, Münzer ve yoldaşları ağır işkencelerden sonra öldürüldü (Pianzola, 2005). Münzer ve Anabaptist ütopyadan geriye kalan şey, kurulu dünyanın herhangi bir geçmişe gönderme olmaksızın yeniden cennete dönüştürülebileceğine ilişkin arzuydu. Münzer ve "elindeki çekiç" zorba prenslerin zulmüne son vermese bile Almanya'daki siyasal kriz ve toplumsal çöküşü hızlandırdı. Bunlardan daha önemlisi ise dinin içerisinden kurduğu ütopyayı, siyasal bir harekete dönüştürerek kitleselleştirmesiydi.

Mannheim (2002: 236) Münzer'den hareketle modern ütopyanın sıra dışı ya da özel bir öze değil, özel bir gerçekliğe teka-

bül ettiğini ifade eder; "dünyanın dışına yönelen gerilimler", dünyevi isyanlara neden olur. Modern ütopyanın "bu en temel radikal biçimi köylü tabakaların tinsel ve bedensel heyecanına tekabül ediyordu, kaba bir şekilde maddî ve aynı zamanda son derece tinseldi" ve bu nedenle insanları isyana sürükleyen şey fikirler değildi. Bir başka ifadeyle, ütopyacılığın dini öğretilerin içerisinden üretilmesinin bu yeni örneği, zamanı donuk bir an olarak kavramaktadır. Geçmiş, hayırla yâd edilecek bir model sunmazken gelecek de yepyeni umutlara imkân sunmaz. Artık zamanın herhangi bir anının bir diğer anından farkının olmadığı bir ana geçişle süren bir ortaklaşma söz konusudur. Göklerde, dünyada ya da tapınakta yer alan tanrıdan, insanın içinde olan, tarlada çalışan herkesle birlikte ot biçen, demir kalaylayan, hayvan otlatan tanrıya doğru geçen bu inanç, ütopyasını sürdürebilecek tinselliği yitirmeye yazgılıdır. Bunun nedeni, ütopyayı var eden çelişkilerin kurumlardan bireye çekilmesi, toplumsal tabakalar ve sınıfsal konumlar arasında tinsellik üzerinden ve bilinçli bir bağın aynı ütopya üzerinden kurulmasıydı. Bir anlamda Marx'a kadar devam eden bu süreç, bilimsel sosyalizm düşüncesiyle yeni bir mecraya girdi.

Sosyalizm modern çağın ütopyasıdır. Wells (2009: 99-100) modern ütopyanın sosyalist ütopya olduğunu ifade ettiğinde ya da Bauman (1976) sosyalizmin hâlâ aktif bir ütopya olduğunu açıklamaya çalıştığında vurgulamak istedikleri husus, sosyalist düşüncenin kendisinden önceki ütopya düşünüşünden radikal biçimde kopmayı başarabilecek bir tarih, toplum ve siyaset metodolojisi geliştirebilmiş olmasıydı. Bir başka ifadeyle, sosyalist düşünce modern kültürün karşısına bir karşı-kültür olarak çıkmayı başarmıştı. Bauman (1976: 20) bunun aynı zamanda modern kapitalist toplumsal formasyonun yalanını ifşa etmek anlamına geldiğini belirtir. Sosyalizm, modernliğin vaat ettiklerinden çok daha iyisinin mümkün olduğunu, bu olasılığın modernite tarafından gizlenmeye çalışıldığını, daha eşit, adil ve özgür bir toplumun mümkün olduğunu dile getirmeyi başarmıştı.

Sosyalist ütopya, Marx'tan çok önce, ütopyacı siyaset olarak etkili olmayı başardı. Geçmişi ve cenneti yaşanmamış, fakat yaşanması mümkün bir gelecek olarak tasarlamak gayreti, sosyalist ütopyaların ortak niteliğidir. Bir anlamda Altın Çağ mitosunun gerçekleşmediğini, ancak gerçekleşebileceğini müjdeleyen bir söylem inşasıydı. Saint-Simon sosyalist ütopyanın genel çerçevesini şöyle özetler: "...Altın Çağ arkamızda değil, önümüzdedir, toplumsal düzenin kusursuzlaşmasında yatar. Atalarımız bunu asla görmedi; çocuklarımız bir gün ulaşacaklar oraya; bize düşen, yolu temizlemektir" (akt. Kumar, 2006: 83). Mannheim'ın (2002: 270) ütopyalara ilişkin iyimserliğinden hareketle ifade edilecek olursa; "her bir aşamada yeniden inşa edilen ütopya"lar, ütopyaların arzuladığı gerçeklik için koşulların oluştuğu "tarihsel-toplumsal sürece biraz daha" yaklaşıldığını, dünyaya ilişkin dünyevi talebin kendini dayatabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla politik ve toplumsal bir talep ve devrimci bir düşünme biçimi olarak sosyalizm iddiasını içeren sosyalist ütopyaların yankılandığı sosyo-politik evren, 19. yüzyılın krizleri içerisinde şekillendi ve bu krizleri kısmen aşarak, kısmen yüklenerek yolculuğuna devam etti.

Gerçekleşmesi muhtemel, hatta muhakkak bir ütopya ideali, geçmişi ve kendinden başka metafiziği olmayan geleceği çağırmak anlamına gelmektedir. Buradaki gelecek tasarımının kendine ait bir maneviyat ihtiyacı ya da geçmişten devralınmış bir maneviyat birikimi yoktur. Gerçekleşmiş olana ve onun yeniden gerçekleşmesine değil, henüz gerçekleşmemiş ve gerçekleşecek olana inanır. Onun maneviyatı bizatihi ütopyanın kendisine içkindir. Bu nedenle beşeriyeti, tarih içerisinde hiçbir dolambaç ve çıkmazla karşılaşmadan ve sürekli ileriye doğru giden yolun yolcusu, düşünceyi ise istikamet gösteren yol tabelası olarak düşünür. Buradaki ütopyacılık, idealizmin içerisinde kaybolmuştur ve ideal insanlık değerlerini, o değerlerin bağlamından farklı gerçeklikler olarak kavramak kolaylığına başvurur. Soldaki bu ütopyacı düşünüş biçimine ilk etkili müdahaleyi yapan Engels'ti. Engels Fransa'da Saint-Simon ve Fourier'i, İngiltere'de ise Owen'i ütopik sosyalistler olarak tanımladıktan

sonra onları tarih, toplum ve siyaset metodolojisi açısından yetersiz ve idealist olmakla eleştirdi.

> Bunların her üçünde de ortak olan, bu arada tarihsel olarak gelişmiş olan proletaryanın çıkarlarının temsilcileri olarak ortaya çıkmış olmamalarıdır. Aydınlanma çağı filozofları gibi bunlar da, belirli bir sınıfı değil ama tüm insanlığı kurtarmak isterler. Onlar gibi, usun ve ölümsüz adaletin krallığını kurmak isterler. Ama onların krallığı ile Aydınlanma çağı filozoflarının krallığı arasında dipsiz bir uçurum var. Bu filozofların ilkelerine göre örgütlenmiş olan burjuva dünyası da usdışı ve adaletsizdir ve bu nedenle mahkûm edilmeli ve feodalizm ve daha önceki öteki toplumsal durumlarla aynı torba içine konmalıdır. Eğer şimdiye değin gerçek us ve adalet dünyada egemen olmamışsa, bunun nedeni, onların henüz tastamam bilinmemiş olmasıdır. Eksik olan şey, şimdi gelmiş ve gerçeği görmüş bulunan deha sahibi bireyin ta kendisiydi; onun şimdi gelmiş, gerçeğin tam da şimdi görülmüş olması, tarihsel gelişim zincirinin, kaçınılmaz bir olay olarak, zorunlu sonucu değil, basit bir şans eseridir. Deha sahibi birey, pekâlâ beş yüz yıl önce de doğabilir ve insanlığı beş yüz yıllık yanılgı, savaşım ve acıdan esirgeyebilirdi (Engels, 1998: 39).

Toplumsal değişimin bilimini yapmaktan çok sosyalizmin soyut bir ütopya olarak kavranması, kurulu düzene bir itiraz olmasına rağmen, siyasal mücadeleyi karikatürleştiriyordu. Kötülüklere, fenalıklara neden olan toplumsal düzenin reform değil devrimle değiştirilebileceğini dile getirmelerine rağmen, devrim bir boş gösterenden fazlası değildi. Sosyalist ütopyacılar popülist siyasal söylemin sağladığı kitleselleşmeye fazlasıyla umut bağlamış olmalarına rağmen gerçek dünyadaki sınıf mücadelesinin dinamiklerini tali meseleler saymak ya da mevcut çelişkileri retorikle boğmak gibi bir sapma içerisindeydi. Ütopyalar geçmişten ve cennetten kurtulup siyasal fanteziye saplanmıştı. Bu aşırı umut ve ideal –sosyalist– toplumun gerçekleşeceği konusundaki kesin iman, toplumsal çelişkilerin neden olduğu enerjinin ütopyacılık eliyle pörsümesine yol açmak-

ta, kendini oluşturan potansiyelin siyasal talep ve pratiklerinin bağlamsız kalmasına neden olmaktaydı. Ancak yine de bir sosyalist toplum idealinin şimdi ve burada kurulmakta olduğunu dile getirmesi bakımından tuhaf derecede sahici ve bir o kadar da temelsizdi! Gerçekleşmekte olan toplumsal dönüşümü anlamak ve açıklamak için sosyalist ütopyadan, ütopyanın bilimsel teorisini yapmaya doğru bir geçişe ihtiyaç vardı. Ütopik sosyalizmden, sosyalizm ütopyasına geçiş, böylesi bir bilimsellik iddiasının ya da ihtiyacının bir sonucu olabilirdi.

Modern ütopyacı eserlerin ortak noktası, siyasal ilişkileri devletin dışında düşünmek ya da devleti de içeren ve onu görece aşabilmiş bir toplumsal düzen tasavvuru şeklinde özetlenebilir. Bunun bir diğer anlamı soyut bir düşünce, ham bir tasavvur olan ütopyanın karşısına çıkan diyalektik ve kendini kendi dinamikleriyle oluşturan bitimsiz bir sonuçlar kümesi olarak "somut ütopya"dır. Artık aşılması zorunlu bile olmayan metafiziğin aşınması, metafiziğin bütün statik biçimlerinin ötesine geçen; –ki bunun içinde öte-dünyacılık kadar onun şedit muarızı olan, fakat aynı statik metafizik kavrayış içerisinde kalan Aydınlanmacı materyalizm de yer almaktadır– ve onun yükünü taşımayı reddeden insanın, toplumsal ilişkilerin toplamı olan insanın, soyut insandan somut insana geçişini sağlayan toplumsal değişimin ortaya çıkmasıyla mümkün oldu. İnsan kavrayışında metafizik epistemolojiden kopamayan ve bütün toplumsal şeylerin kökeni olarak insanı göremeyen idealist ve materyalist metafizikçilerin ütopyaları soyut bir hayalden, umarsız bir iç geçirmeden fazlası değildi. Oysa somut ütopya, bilimsel sosyalizmin ütopyası "şimdide yarını içeren" kavrayışıyla ütopyadan bilime ilerleyişin imkânlarını yarattı. Şöyle yazıyordu ütopyanın büyük düşünürü Bloch: "Ütopya olmayan bir bilime değil de, nihayet artık somut ütopya anlamında, ütopyanın somut gerçekleştirilmesi anlamında bir bilime" (2013: 120-123; 423-430). Ütopyanın bilimi ya da teorisi, ütopik olanı şimdinin içinde gerçekleşmekte olan bir gelecek olarak açıklamayı içermekteydi. Gerçek ve objektif olasılıklar olarak gelecek ve geçmiş bilimsel sosyalizm sayesinde soyut bir

arzu olmaktan kurtulacak, siyasal pratiğin kendisi haline gelen ütopya kuvveden fiile, düşünceden eyleme, arzudan gerçeğe dönüşecekti.

Bellamy, 1888 yılında yayımlanan *Geçmişe Bakış* kitabını yazdığında bu arzunun gerçekleştiği Amerika'yı anlatıyordu. Grevler, savaşlar, işçi ayaklanmaları, berbat bir kent, kirli endüstri ve korkunç eşitsizlikler içerisindeki Boston'da 1887 yılında uyuyan Julian West isimli kahramanın 2000 yılında Dr. Letee tarafından uyandırılmasının öyküsü olan bu eserde, West'in uyandığı Amerika, artık suç ve hastalığın olmadığı, zenginlik ve yoksulluk gibi kelimelerin unutulduğu, üretim ve yönetim ilişkilerinin militarist bir disiplinle düzenlendiği, avukatlara ihtiyaç duyulmayan bir hukuk düzeninin bulunduğu ve herkesin 45 yaşından sonra çalışmayı bırakıp yapmak istediği şeylere yöneldiği bir yerdir (Bellamy, 2011). Bellamy kendini sosyalist olarak nitelemekten imtina etmişti ama eseri, Amerikalıları olduğu kadar dönemin Avrupalı sosyalistlerini de etkiledi. Kapitalist topluma yönelik ahlâki eleştiri, o dönemde bile sıradanlaşmış olmasına rağmen Bellamy'nin eseri, hem ahlâki eleştiri, hem de kapitalist toplumsal formasyonun ve düzenin eleştirisi bakımından etkiliydi (Kumar, 2006: 222-274).

Böylece sosyalist ütopyacılıktan sosyalizm ütopyasına doğru gelişen siyasal pratik gittikçe küreselleşti ve dünyayı etkisi altına aldı. Sosyalizmin siyasal ve toplumsal devrime dönüştüğü yer, Çarlık Rusya'sıydı. 1917 Ekim'inde Çarlık Rusya'sının yıkılması ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) kurulması ve devamında Stalin Anayasası denilen 1936 Anayasası ile sosyalizme geçildiğinin ilan edilmesi, ütopyacı siyasetin sonuna gelindiği anlamına geliyordu. Reel sosyalizm denilen bu kısa ömürlü siyasal tecrübe, anti-ütopya (distopya) edebiyatının zirve eserlerine ilham verecek kadar ciddi bir başarısızlıktı. Ancak arkasında bıraktığı olumsuz deneyimin etkisi sosyalizm ütopyasını yok edemedi ve hatta başka bir sosyalizmin yeniden hayal edilebilmesini sağlayan bir tecrübe olarak geride kaldı.

> Eğer rüya gören kimse, rüyasına ciddi olarak inanırsa, yaşamı dikkatle gözler, gözlemlerini gökte kurduğu şatolarla kıyaslarsa ve eğer, genel olarak söylemek gerekirse, rüyasının gerçekleşmesi için bilinçli olarak çalışırsa, rüya ile gerçek arasındaki ayrılığın hiçbir zararı olmaz. Rüyalarla yaşam arasında bir bağ varsa, her şey yolundadır (Lenin, 2008: 185).

Ütopya ve ütopyacı düşünce Batı dünyasındaki sosyal ve siyasal değişimlerle eşzamanlı olarak ortaya çıktı. Her ütopya, kendisinden önceki dönemin devreden çelişkileri ile kendi döneminin krizlerinin bir ürünüydü. Batı-dışı toplumların ütopyacı düşüncelerle teması ise ağırlıklı olarak modernitenin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Öte dünyadaki cennet inancı tarafından belirlenen eşit, adil, özgür toplum ideali, modernleşme süreciyle birlikte, bu dünyaya ilişkin bilimsel ve teknolojik bir mesele olarak gündeme geldi.

Türkiye özelinde modernlikle karşılaşma deneyimi, toplumsal olmaktan çok siyasal bir deneyimdi. Bir başka ifadeyle, Türkiye'nin modernleşme sorunu aynı zamanda siyasal mücadelelerin ve kutuplaşmaların neden olduğu gerilimlerle şekillendi. Siyasetnâmelerle sınırlı olan siyasal felsefe ve düşünce evreni, modernleşmeyle birlikte toplumsal bir çerçeve kazandı ve iktidar kadar toplumdaki farklılıkları da görmeye zorlanan bir gerçeklikle yüzleşmek zorunda kaldı. Bu gelişmelere Batı'nın emperyalist müdahaleciliği ve Batı'daki modernliğin bileşenlerinden biri olan teknoloji ve onun üretime uygulanması olarak endüstrinin eklenmesi, Osmanlı-Türk-İslâm dünyasının geleceğini ütopik bir çerçeve içerisinde anlatan bir edebiyatın oluşmasına imkân sağladı.

19. yüzyılın sonları ile Osmanlı'daki ütopik eserler, Osmanlı-Türk-İslâm dünyasını çevreleyen ütopik atmosferin, bir başka ifadeyle, yaşanan toplumsal değişmenin bir ürünü olmaktan çok Batılılaşma sürecine bağlı olarak ortaya çıkan sosyo-politik buhranın bir sonucudur. Bu nedenle ütopik eserlerin içerisine sinen asıl vurgu, Batılılaşma karşısında yaşanan hüsranla iç içe

geçen gecikmişlik duygusunun telafisini amaçlar ve bu yönüyle Osmanlı-Türk-İslâm dünyasının ütopik yeniden inşasını hedefleyen siyasal arayışın, edebî alanda dile getirilişini içerir. Metinlerin ortak noktası, gelecekte Osmanlı'nın mutlak galibiyetiyle sonuçlanmış yeni dünya düzeni içerisinde, Avrupaî olanın ve sömürgeciliğin eleştirisidir. "Batı'nın ilmini alıp, ahlâkını (kültürünü, metafiziğini) almamak" şeklinde özetlenen 19. yüzyıl Osmanlı siyasal ve kültürel tepkisinin, ütopik öğeler barındıran edebî ürünler tarafından sunulması olarak ifade edilebilecek bu eserler, bir yandan Aydınlanmanın ürettiği birey-toplum ilişkisini, diğer yandan ise teknik ve endüstriyel gelişmeleri gelecekteki muhayyel Osmanlı'ya uyarlama gayretindedir.

Osmanlı'daki siyasal erk ve Osmanlı toplumu, öncesindeki diğer savaşlara ek olarak, büyük bir duygusal kırılmaya ve hatta travmaya neden olan Balkan Savaşları (1912-1913) ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) ile birlikte oldukça yıpranmış; bu savaşlarda yaşanan yenilgiler Osmanlı'nın geleceğine ilişkin oldukça karamsar bir düşünsel iklimin oluşmasına neden olmuştu. Dönemin aydınları, geleceğe ilişkin kanaatlerini iyimser ya da kötümser perspektiflerle çeşitli edebî eserlerde dile getirdiler. Örneğin 1913 yılında, Molla Davudzade Mustafa Nazım (2012) tarafından yazılan *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslâmiyeyi Rüyet* Balkan Savaşları esnasında oldukça zor ekonomik ve siyasi koşullar yaşamaya başlayan Osmanlı'nın 24. yüzyıldaki muhteşemliğini anlatan bir kurgudur. "Bu rüyadan gaye ve maksat, vatan ve milletin ilerlemesini ve yükselmesini sağlamaktır. ... Rüyanın içeriği gittikçe tatlılaşacaktır" şeklindeki kapak notunun gereğini yerine getirmek için ciddi uğraşlar veren yazarın arzusundaki Osmanlı, teknoloji ve ona eşlik eden dini ve milli ethos sayesinde toplumsal birlik ve bütünlüğü, mutlak düzeni sağlamıştır.

Rüyada Terakki kitabı bir tür sinir krizi sonrasında derin uykuya dalan Nazım'ın, rüyasında dedesi Molla Davud'u görmesiyle başlar. Balkan Savaşları nedeniyle oldukça karamsar bir ruh haline sahip olan Nazım, kendisinden dört yüz yıl önce yaşamış olan dedesi Molla Davud'a Osmanlı'nın içinde bulundu-

ğu perişan hali anlatır ve bunun nedeni olarak da Osmanlı'nın geçmişte yaptığı hataları gösterir. Çok fazla toprak fetheden ve fethedilen yerlerin bir gün Osmanlı'ya saldıracaklarını öngörmeyen atalarını suçlayan Nazım, onları Avrupa'yı işgal etmenin Avrupa'yı uyandırmak olduğunu ve "bir avuç Türk kavminin birtakım büyük güçlüklerle karşılaşa karşılaşa nihayet aciz kalacağını" düşünmemekle itham eder. Molla Davud, Nazım'ın anlattığı felaketleri dinler ve "Türklük ölmemiş, lakin sersemlemiş. ... Doğru bir yol bulup çıkamıyor. Fakat sonunda yolunu bulacak, aldığı dersleri inceleyecek, uyanacak. Ama uyanması şarttır. Yalnız uyandıktan sonra milli hayatlarını kurtarmak için bir Türk yurdunda birkaç bin Türk'ün damarlarındaki kanların hızlı akışı yeterlidir," diyerek, "Nazım, ileri İslâm medeniyeti âlemini görmek ister misin?" sorusunu sorar. Böylece Nazım ile Molla Davud dört yüz yıl sonrasına, 24. yüzyıl Osmanlı'sındaki İstanbul'a geçiş yaparlar (Nazım, 2012: 15-28).

24. yüzyıl Osmanlı'sına yönelik ütopik anlatının merkezî kavramı teknolojidir. Teknoloji bütün toplumsal sorunları çözmeyi başarmış, huzur, bereket ve adalet sağlamıştır. Uykuyu düzenleyen yatak ve uyku makinelerinden elbise olarak giyilebilen kuş kanatlı yelpazelerle havada hareket imkânı sağlayan uçma makinelerine; binaların üçüncü katında yer alan geniş yollardan insan emeği gerektirmeyen tamamen otomatik lokantalara uzanan bu teknoloji, Osmanlı'nın ihtişamının sadece bir kısmıdır. Devasa fabrikalar, çok yüksek binalar, çok hızlı ulaşım ve iletişim imkânlarıyla Osmanlı toplumu herkesin ve her şeyin düzenlendiği bir toplumdur. Her şeyin mutlak bir biçimde düzenlenmesini sağlayan en önemli unsur ise Türklük şuuru ve İslâm inancıdır.

Osmanlı toplumu büyük yıkımlara yol açan 20. yüzyıldan sonra İslâm dinine mutlak bir uyum göstermiş ve böylece geri kalmışlıktan kaynaklanan bütün sorunlarını çözebilmiştir. Bu nedenle yasalar çok katı, yaptırımlar çok hızlı gerçekleşir. Dolayısıyla 24. yüzyıl Osmanlı'sında totaliter bir işleyiş vardır. Örneğin "çay, kahve, nargile, tütün içen hiç kimse yoktur. ... iş zamanlarında birkaç arkadaşın bir yere gelip de boş sözlerle va-

kit kaybetmeleri hem pek ayıp hem de kesinlikle yasaktır. Eğer öyle bir şey olacak olursa insan polisler tarafından derhal cezalandırılır" (Nazım, 2012: 61). Kadınlarsa kendi rızalarıyla erkeklerle ortak kamusallıkta bulunmama kararı almış ve günün iki buçuk saatini erkeklerin boşalttığı meydanda geçirmektedirler: "...kadınlarla erkeklerin bir arada gezip dolaşmaları, ticaret ve sanatla uğraşmaları genel ahlâkı bozduğundan ... dolayı erkeklerle kadınların geçim ve ilerleme şartları ayrılmıştır. kadınlarla erkekler arasında her konuda eşit haklara uymamak ve kadın olmaları itibariyle kendileri erkekler kadar haklara sahip olamamak hakkını yine kendi meclislerinde onaylamıştır" (Nazım, 2012: 41).

Türdeşliğin övüldüğü, farklılığın yerildiği bir anlatı inşa eden Mustafa Nazım, Müslüman olmayan Osmanlı yurttaşlarını gettolara sıkıştırmış, doğum ve terbiye evleri sayesinde henüz beş yaşındaki çocukların geleceğini tayin ve takdir etmiş, "Ahlâk Kanunu" adı altında oldukça sert bir denetim mekanizması kurmuş, herkesin her an nerede olduğunu görebilen bir emniyet teknolojisi geliştirmiş, Hıristiyan Batı'yı olabildiğince şeytanlaştırırken Çin'in ve Japonya'nın da dahil olduğu Asya'yı büyük birlik ideali etrafında birleştirmeyi hayal ederek "Büyük Osmanlı İnkılâbı"nı tamamlamıştır. Kitabın neredeyse bütününe sirayet eden yenilmişlik duygusu, Türklük, İslâm, Osmanlılık gibi kavramlara yücelik atfederek, yerli ve milli teknolojiye ilahi bir kudret yükleyerek ve ilerlemeyi temel hedef olarak göstererek aşılmaya çalışılmıştır.

Mustafa Nazım ile aynı tarihte, 1913 senesinde yayımlanan bir diğer eser Celal Nuri'nin (İleri)*Tarih-i İstikbâl* isimli eseridir. Eserin kahramanı ölür ve cennete gider, fakat cennetteki bürokrasinin düzensizliği ve karmaşıklığı dolayısıyla sıkılır ve dünyaya geri gönderilir. Geri gönderildiği dünya ise 152. yüzyılı yaşamaktadır. Dünyada artık devletler yoktur, diller birleştirilmiş ve kadın-erkek farkı kaldırılmıştır. Toplumların hafızaları yok olduğu için tarih ile ilgili hatıralar da yoktur. Eşitsizlikler devam etmektedir, ancak yoğun bir teknoloji tüm insanlığı ele geçirdiği için herkes bir çeşit makineye dönüşmüştür.

Yine 1913 yılında yayımlanan Yahya Kemal'in *Çamlar Altında Musahabe* isimli eserinde bir zaman makinesiyle 2187 yılının İstanbul'una yolculuk eden ve geçmiş ile geleceğin birleştirildiğini temaşa eden bir Osmanlı kahramanın izlenimlerini içeren hikâyesi anlatılır. 1914 yılında ise Hasan Rûşenî Barkın'ın *Rûşenî'nin Rüyası - Müslümanların 'Megali İdeası' Gaye-i Hayaliyesi* isimli eseri yayımlanır. 100 yıl sonrasında geçen eserde Osmanlı küresel bir süper güç haline gelmiştir. Hindistan'ın Java Adası'na uçakla yolculuk yapan Türk gezgin ile Javalı pilot arasında geçen diyaloglarla yeni dünyanın ahvali özetlenir. Hilafetin başkenti İstanbul muhteşem bir güzelliğe sahiptir. Her yerde uçan trenler vardır. Eserin gayesi Türklük ve İslâmlık niteliklerinin siyasal ve ekonomik egemenliğini anlatmaktır. Bu *mega-ideal*, dünyanın İslâm ülkeleri tarafından yönetildiğini ve "İslâm ruhuna" katılan ülkelerin egemen hale geldiğini hayal eder. Örneğin İslâm ruhuna katılan Hindistan, İngilizlerden kurtulmuş ve Avrupalı sömürgeciler "tarihe karışmış, hikâye ve masal" olmuştur. Diğer İslâm ülkelerinde de Hıristiyanlara ve Avrupalılara ait hiçbir şey kalmamıştır. *Rûşenî'nin Rüyası*'ndaki dünya, İslâmî ülkelerin her alanda egemen olduğu bir dünyadır. Aynı zamanda Türkçe, bütün diğer dilleri soğurarak egemenliğini ilan etmiştir. Yolculuk yapan herkes, etnik kimliği ne olursa olsun, Türkçe konuşmaktadır ve hepsinin adı Türkçedir. Ticari hayatın gerçekleştiği İslâm çarşıları vardır ve burada Müslüman olmayanlar yer alamamaktadır. İstanbul'da kurulan "Büyük İslâm Borsası" sayesinde Müslümanlar küresel ekonomiye yön vermektedir. Artık İstanbul'da Müslüman olmayan hiçbir topluluk bulunmamaktadır. Yukarıda anlatılanlara ek olarak Refik Halid Karay'ın 1921 yılında yazdığı *Hülya Bu Ya*, Abdülhak Hâmid Tarhan'ın 1925 yılında yazdığı *Arzîler*, İskender Fahrettin Sertelli'nin 1928 yılında kaleme aldığı *Makineli Kafa* isimli eserleri de listeye eklenebilir (Uyanık, 2013).

Osmanlı-Türk-İslâm dünyasındaki münevverlerin gördükleri rüyaların ortak noktası, egemenliktir. Batı'daki ütopya düşüncesinden farklı olarak, buradaki gelecek tahayyülü eşit, özgür, adil bir toplumun imkânlarını aramak ya da sorgulamak

değildir. Eşitlik, özgürlük, adalet gibi kavramlardan anlaşılan şey, genellikle egemen olmak, mütehakkim zümrede yer almaktır. Modernite karşısında yaşanan çaresizlik ve düşünsel inkıta, siyasal alanda yaşanan derin kopuşlar ve Osmanlı'nın modernleşme serüveninin neden olduğu toplumsal krizler ile oluşan sosyo-politik ortamın Osmanlı-Türk-İslâm düşüncesinin genel çerçevesini belirlediği öne sürülebilir. Bu metinlerde Batı ilmi "...teknolojik güç olarak algılanmış ve Batı'nın endüstriyel gücü ile siyasi gücü arasında bir bağlantı kurularak bu ilişki Osmanlı'ya aktarılmıştır" (Uyanık, 2013: 224). Genellikle Türklüğün ve Müslümanlığın yüceltildiği bu metinlerdeki ütopik öğeler siyasal, kültürel, ekonomik egemenliğin kurucu bileşenleridir. Bir anlamda 19. ve 20. yüzyıl Osmanlı siyasal aklının arzusunu yansıtmaktadır.

Egemen olmak üzerine kurulu gelecek tahayyülünü içeren bu metinlerin ve arayışların sahip olduğu ütopik öğelerin sağ ütopyanın genel hatlarını çerçevelediği ifade edilebilir. Milli ve dini özlere yaslanan, kimliğin kendisinde bir kudret vehmeden ve siyasal egemenliğinin küresel tahakkümünü arzulayan bu bakış açısı, klasik ütopyaların arzusunu çarpık ya da çelişkili bir biçimde içermektedir. Türkiye'deki sağ siyasetin biçimlenmesinde bu arzunun izleri devam etmektedir. Osmanlı'nın çöküş döneminde, Cumhuriyet'in kuruluşunda ve devamında bu egemenlik arzusu sağ seçkinlerin siyasal pratiklerine yön veren bir motivasyon olarak varlığını sürdürdü. Gerçekleşmesinden daha çok gerçekleşmesini hayal etmenin sağladığı bu düşünsel konfor, aynı zamanda popülist siyaset imkânını kolaylaştıran başlıca malzemelerden biri olarak, Türkiye'deki siyasal alanın içerisinde dolaşmaya devam etti.

Sağ ütopya: Hayaldi, gerçek oldu!

Ütopya soldur.

Buradaki sol ifadesi, Bobbio tarafından yapılan geniş ayrımdan hareketle kullanılmaktadır. Bobbio (1999: 22) solu "...insanları ayıran şeylerden çok onları birleştiren ortak şeyleri" dü-

şünmenin ifadesi olarak, sağı ise bunun tam tersi, yani "bir insanı diğerinden ayıranın onları birleştirenden politik olarak daha önemli olduğu" ayrımı üzerinden tanımlar. Kuşkusuz buradaki çerçeve oldukça geniş bir ayrımdır ve hem Bobbio hem de modern siyaset felsefesi içerisinde sol ve sağ arasında birçok farklı mukayese ve tasnifin yapılması mümkündür. Yine de bütün insanların eşit olabileceğinin ve olması gerektiğinin, bütün insanların özgür olabileceğinin ve olması gerektiğinin, herkesle ve özellikle ezilenler ile dayanışmanın herhangi bir ahlâki düstura ihtiyaç duymayan gerekliliğinin ve nihayet, bu dünyada değişimin mümkün olduğunun ve şimdiye razı olmayı reddetmenin politik ifadesi olan sol ile; farklılıklara ve farklılıklar içerisinde üstünlüklere, halihazırda kurulu olan düzenin gerekliliğine ve işlevine inanan, bir öz olarak kendini ve kendinden olanı yüceltmeyi hedefleyen inancın politik ifadesi olarak sağ arasında güçlü bir ayrımın olduğu söylenebilir.

Beşeriyetin tarihi içerisinde sağ ve sol arasındaki ayrım hâlâ devam etmektedir. Bu ayrımın, yani sağ ve sol arasındaki ayrımın herhangi bir siyasal ve toplumsal karşılığının bulunmadığına yönelik iddialar varsa da bu ikiliğin devam ettiği ve uzun süre devam edeceği de pekâlâ öne sürülebilir. Özellikle liberal ve sağ düşünürlerin zannettiğinin aksine, bu ikiliği aşabilmeye muktedir bir siyasal fikir ve pratik henüz ortaya konulamadığı gibi aradaki ayrımın sadece politik değil, daha kültürel ve medeni olan ile olmayanın ilişkisini de belirleyen bir zihinsel performansı içermesi –özellikle günümüzde daha da– mümkündür. Elbette buradaki sol ve sağ kavramlarını ilişkisiz ve etkileşimsiz, boşlukta yüzen cisimler olarak değil, hayatın olağan akışı içerisinde gelişen entitéler ya da oluşlar olarak kavramak gerekir.

Ütopyalar bu ayrım içerisinde solun düşünsel evrenine aittir. Buna distopyaları da eklemek mümkündür. Ütopyalar olması gerekeni, olması mümkün olanı göstermeyi arzularken distopyalar ya da anti-ütopyalar, bu ideallerin gerçekleşmediği dünyayı anlatır. Siyasi yelpazede sol malzemelerinden biri olarak değerlendirilen ütopyalar, politik bir mesaj taşır ve

bir başka dünyanın, eşitlikçi, özgür, adil bir dünyanın mümkün olduğunu anlatmanın edebî ve hikmetli yolu olarak kullanılır. Buna karşılık distopyalar reel sosyalizmin ve faşizmin kapitalizm eleştirisini, kaybedilen ütopya üzerinden kurmaktadır. Bunu genellikle güçlü korkuları ve korku figürleri karşısında tek başına kalan bireyin çaresizliği ile gösterir. Bir tür ters yüz edilişin, söz ile fiil arasındaki çarpıklığın ve çelişkinin sıradan insanlar üzerindeki yıkıcı etkisini gösterir. Bu anlamda Orwell'in *1984*'ü ya da Bradbury'nin *Fahrenheit 451*'i distopyanın yokluğuna işaret ettiği ütopyaya denk düşen, oldukça sarih eserlerdir.

Dolayısıyla ütopya ve distopya farklı açılardan ve farklı perspektiflerden kurgulanmış olsa da benzer talepleri dile getirirler. Ütopyalar olması arzu edilen düzeni anlatırlar, distopyalar ise olmayanın eksikliğini. Ütopyaların politik anlamda solun zihin dünyasına yakın olması, onun sadece sol siyaset için elverişli olduğu anlamına gelmez. Ütopyalar solun tahayyülüne ait bir düşünmenin ürünüyken, pekâlâ solun dışındaki siyasal kavrayışların pratiğine de eklemlenebilir. Hatta ütopyaları siyasal alana ve ilişkilere dahil etmek konusunda sol siyasetlerin daha başarısız olduğu bile öne sürülebilir. Buna rağmen ütopyalar solun yüklendiği dertleri dert edindiği için sol siyasetin gelecek arzusuyla ütopyaların arzusu çoğu zaman kesişir. Bu kesişme, ütopya ile kurulan ilişkinin mahiyetine göre biçim kazanır.

Siyasal alan ve ilişkiler içerisinde ütopyalarla kurulan ilişki iki düzeyde değerlendirilebilir. Bunlardan ilki düşünümsel (reflexive), ikincisi ise araçsaldır. Solun düşünce geleneği içerisinde ütopyalarla kurulan ilişki genellikle düşünümsel olarak gerçekleşir. Marx ve Engels'in ütopyacı sosyalistlere yönelik eleştirilerinde bu düşünümselliğin etkisi açıkça görülebilmektedir. Sadece klasik metinleri değil, ütopya konusunu ele alan çağdaş düşünürlerin tartışmalarını derinleştiren niteliklerden biri düşünümselliktir.

Ütopya soldur, ancak bu tespit ütopyacılığın sadece sol siyasete özgülenebileceği ve sadece sol ile içsel bir ilişki içerisinde olacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla Mannheim'ın (2002: 234-

260) yaptığı tasnife bakarak dini, liberal ve muhafazakâr ütopyaların da pekâlâ kurulabileceği ifade edilebilir. Mannheim'a göre bu ütopyaların oluşma biçimi ve kendini ortaya çıkarma dinamikleri birbirlerinden farklı saiklerle gerçekleşir. Ona göre dini ya da liberal ütopyadan farklı olarak aslında "yapısı gereği egemen olduğu gerçeklikle tamamıyla uyum içinde" olan muhafazakârlığın bir ütopyasının olmaması gerekir. Ancak karşılaştığı ideolojilerin ütopyaları nedeniyle onlarla çatışmak ve hem kendini keşfetmek hem de fark etmek zorunda kalmış olan muhafazakâr deneyim, kendisini ütopikleştirmiştir. Dolayısıyla muhafazakâr ütopya "tam olarak, gerçekliğe dalmış tasarıyla ilgili düşünce de, fakat ütopyanın bir arada yaşayan diğer biçimlere karşı verdiği mücadeleden hareketle anlaşılabilir" (Mannheim, 2002: 255-256). Bu nedenle muhafazakâr ütopyayı mümkün hale getiren asıl unsur, Mannheim'a göre geçmişe ilişkin kurgunun kavranışı ve onunla eklemlenen karşı-ütopya mücadelesidir.

Her tür milliyetçilik, muhafazakârlık ve dini hareketler açısından ütopyaların sağ politik malzeme olarak kullanılabileceğine ilişkin bilgiler, antik Yunan'dan bu yana, Altın Çağ mitosundan itibaren, gelmektedir. Ütopyaların araçsal kullanımı, her türden ideolojik yaklaşım için mümkündür. Herhangi bir siyasal iddia, ihtiyaç duyduğu andan itibaren kendini bir ütopyanın temsilcisi olarak teklif edebilir. Bir başka ifadeyle, iktidar olmayı başaran Avrupa faşizminde de görüldüğü üzere, bütün dünyanın mutluluğu ve refahı için oldukça sağ bir ütopyanın araçsallaştırılması mümkündür. Hatta bu sağ ütopyada, birer köle haline getirilmiş insanlar ya da topluluklar bu durumdan büyük bir mutluluk duyabilir, çok huzurlu olabilirler. Sağ düşünce açısından böyle bir ütopya mümkündür, çünkü siyasal talepkârlığın, itirazın, değişim ve dönüşüm talebinin ortaya çıktığı birçok durum aynı zamanda farklı bir toplum hayalini içermektedir. Ütopya kavramı genellikle eşit, özgür ve adil bir toplum idealini içermesine rağmen sağ ütopyacılık apaçık bir distopyayı, kendi siyasal konumunun bir açıklaması olarak bir ütopya şeklinde sergileyebilir.

Örneğin yukarıda bahsedilen Osmanlı-Türk-İslâm ütopyalarındaki Osmanlı imgesi bunun bir örneğidir. Geçmişin çarpık ve seçmeci bir biçimde tarihselleştirilmesiyle yeniden üretilen bir *harikulâdelikler ülkesi Osmanlı* imajının ve onu geçmişte gerçekleşmiş, bugün de tekrar edilebilir olan dini ve milli temsilin zirvesi olarak kurgulamak, Türkiye'deki sağ ütopyacılığın ideal insan – ideal toplum kavrayışına ilişkin bir örnektir. Burada ifade edilmek istenen husus, Özal'dan sonra popülist siyasetin malzemesi haline getirilen ve Erdoğan ile birlikte zirveye yerleşen "Yeni Osmanlıcılık" tarzındaki siyasal pratikler değildir. Bunlar belki sağ ütopyanın mütemmim cüzü olarak kabul edilebilir, ancak arka planda kendini sağın yörüngesinde hisseden sıradan insanların zihninde, geleceğin mümkün formlarından biri olarak Osmanlı'yı ya da Türk-İslâm egemenliğini gören, bunu, bu şekilde görmeyi gerçekliğin olası biçimlerinden sunan idrak meselesidir. Modern zamanlarda Osmanlı'yı aramanın anakronik olması, böyle bir arayışın erdemsizliği, ahlâksızlığı ya da bu arayışın sosyo-politik enerjisinin yetersizliği gibi konuların dışında, ütopik bilincin hangi siyasal arayışlara bir cevap olarak kendini gösterdiğini açıklaması bakımından sağ ütopyacılık, ütopya düşüncesini var eden eşitlik, özgürlük, adalet gibi niteliklerden çok daha etkili ve belki de kalıcıdır.

Osmanlı-Türk-İslâm ütopyasının modernite ve Batı egemenliğine yönelik bir tepkinin ürünü olduğundan söz edilmişti. Teslimiyetçi olmamak adına üretilen bu ütopyacı müdahalelerde, Batı ilminin Türk-İslâm havsalasına çok yönlü tercümesini içeren gayretler fark edilmektedir. Çünkü sağın zihin dünyasında ve dolayısıyla sağ ütopyacılıkta kavramların ve hatta kelimelerin sabit anlamları yoktur, işlevleri vardır. Bu pragmatist söylem düzeneğindeki esneklik, sağ siyasetin popülist bir pratik olarak icra edilmesini sağlayan siyasal alanı tanzim eder. Burada ütopya, bu icranın gösterdiği gelecektir. Gösterilen bu gelecek aynı zamanda, farklılıklar içerisindeki üstünlere, bir tinsel varolma biçimi olarak kimliğe hitap eden muhayyel bir duygudaşlık malzemesidir.

Yukarıda Osmanlı-Türk-İslâm ütopyalarında görüldüğü üzere, sağın ütopyası, ütopyaya konu edilen siyasallığı bir iktidar makinesi olarak kavramaktadır. Burada ütopya, ütopyanın kendisinden daha çok siyasal ameliyenin girdilerinden biri olarak araçsallaşmaktadır. Bu nedenle sağın en ütopyacı siyaseti bile doğrudan pragmayı gözeten pratik üzerinedir, konuşmanın değil, aksiyonun şehvetini içerir, hiç değilse aksiyonu konuşmanın pratiğidir. Bu nedenle sağ ütopyacı siyasetin başlangıç noktası, tehdit edilen, tehdit altında olandan tehdit edene geçişin arzusunu içerir.

Sağ ütopyacılık, ütopyanın kendisine değil taşıyıcısına, taşıyıcı kimliğe, farklılıklar içerisinde üstünlük atfettiği öze seslenir. Türk, Müslüman, Osmanlı, Sünni, erkek, yerli, milli ve benzeri niteliklerin hepsine zamanın ruhuna ve karşılık geleceği faydaya göre farklı işlevler yükleyerek seslenir ve kimliğe, kimliğin kendisinin taşıyamayacağı bir öz atfeder. Sağ ütopyacı siyasetin ve sağın siyaset yapma pratiği için ütopyanın başladığı yer burasıdır. Burası önce kimliği, sonra da siyasal aidiyeti geçmişe –muhayyel Altın Çağ'a– bağlamak için inşa edilen anlatı kulesidir.

Türkiye'de sağ siyaset geleneği ütopyasına güçlü bağlarla bağlıdır. Bu bağlılık ütopyanın kendisinden çok bağlanacak başka bir ideal inşa edememenin ürettiği ontolojik krizle iç içedir ve egemenlik arzusu, mutlak iktidarın gerekliliğine olan inanç, bu krize varoluşsal bir anlam kazandırır. Karşı karşıya olduğu ve kendisini yok etmeye yeminli olduğuna inandığı şeyin karşısında durabilmenin imkânını, yeniden icat ettiği geçmişin içerisinde arar ve mutlaka bulur. Bu nedenle sağın siyasal tahayyülünde ve söylem repertuvarında ütopya, geleceğe ilişkin bir mesele olmaktan çok geçmişe ait bir meseledir. Gelecek ise geçmişte vaat edilen zaferin tecelli etmesidir. Çünkü zafer inananlarındır ve sağın ütopyasına inanmayanlar, aynı arzuda buluşmayanlar, ortak öze sahip olanlardan, o muhayyel "bizden" değildir.

Buradaki ütopyacı kavrayış, vaat edilmiş olan geleceğe, geçmiş aracılığıyla bağlanmayı sağlayan ve herhangi bir biçimde

tutarlı olma ihtiyacı hissetmeyen bir anlatıdır. Nihai hedef bellidir, egemen olmak; yol-usul-tarz ise konjonktürel bir meseledir ve güç ilişkilerine göre dizayn edilir. Ütopya kavramının "olmayan-olması arzulanan-yer" şeklindeki klasik tanımı içeren bir mekân tahayyülüne eşlik eden, bu tahayyülü mümkün hale getirecek olan iradenin, bu dünyada değilse bile öte-dünyada, kazanacağına ilişkin güçlü motivasyondur. Bu nedenle sağ ütopyacı siyasetin, diğer ütopyacı siyasetlerden en belirgin farkı, kendi varlığına ilişkin aşkın fantezidir.

Sağın ütopyası, mutlak olanı keşfetmeyi arzulayan bir fantezinin hazzı olarak ortaya çıkmaz. O bir fantezinin anlatısı halinde sadır olmakta, dışarı çıkmaktadır. Hayalini gördüğü gelecekte beşeriyetin kendi tarihselliği içerisinde husule getirdiği yüksek değerleri, yüce idealleri değil; somut olarak kendisini, kendi potansiyel kişiliğini ve kendine atfettiği kimliğin en soyut hali olarak özdeşleştiği kişiyi (örneğin bir dini ya da siyasi lideri) görmesine neden olan otantik özdeşleşmenin gerçekleşmesini görür. Özdeş hale geldiği sanısına kapılarak bir nesneye dönüştürdüğü şey ile kendi gelecek tahayyülü arasında kurduğu bağ, siyasal alana ilişkin anlatısına, gerçekleşmesi mukadder olan bir süreç olarak inanmasını mümkün hale getirir. Böylelikle kendisini, fantezisinin nesnesi olarak kurmaktadır. Onun anlatısında ve söylem repertuvarında iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik, hak-bâtıl, doğru-yanlış gibi ikiliklerin hiçbiri tarihsel değildir. Hepsi evrensel bir ön-belirlenmişliğin şimdide tecellisi olarak gerçekleşir. Bu nedenle sağın siyaset yapma tarzı, şimdiyi açıklamak, şimdide gerçekleşen ilişkilerin, dinamiklerin, çelişkilerin kendisinden hareketle gerçekleşmez. Şimdide gerçekleşen kötülüğü, fenalığı, zulmü, acıları ve istismarı şimdinin değil, eskatolojik bakışın gereği olarak, zafere ve kurtuluşa doğru ilerleyen tarihsel akışın zorunlu bir hali olarak anlamayı teklif eder. Bu görme biçimi, aynı zamanda kendisinde zuhur eden acımasızlığa, zalimliğe, kıyıcılığa ilişkin huzurlu bir izah, makul bir gerekçedir. Kendi ütopyasının neden olduğu her meseleyi büyük resmin bir parçası saymanın ve her olumlu-olumsuz gelişmeyi tarih-dışı bir planlamanın sonucu

olarak yorumlamanın sağladığı düşünsel konfor, sağın siyasal dilinde cisimleşerek şimdide tebarüz eder. Böylelikle –Altın Çağ'ın muhteşem geri dönüşü– gelecekteki kutlu zafer uğruna, şimdide gerçekleşen kötülüklerin bir parçası olmak, siyasal sorumluluğa dönüşür. Sağ ütopyacı siyasetin bunu başarabilmesini ve sıradan kişileri sağ ütopyanın bir taşıyıcısına dönüştürmesini sağlamak için yapılması gereken şey, siyasal alanın büyülenmesi ve sözün, gerçeği –kimi zaman gözle görünür hale gelse bile– gölgelemesidir.

Bir büyü nasıl tutar, daha doğrusu bir büyünün tuttuğunu nasıl bilebiliriz? Kehanetin gerçekleşmesiyle. Ancak kehanet, yani gerçekleşecek olanı önceden söylemek yeterli değildir. Bunun gerçekleşeceğine ilişkin güçlü bir inancın da yaratılması gerekir. Çünkü büyünün tutması, kehanetin gerçekleşmesinin ilk kuralı büyüye ve kehanete inanmaktır. Peki, bir kehanet nasıl gerçekleşir? Kehanet sıradanlaştırılarak gerçekleşir.

Shakespeare'in (2002) ünlü eseri *Macbeth* öyküsünde anlatılanlara benzer biçimde, bir kehanetin gerçekleşebilmesinin ön şartı, onu sıradan hayatın imkânlarıyla gerçekleştirebilmektir.[1] Kehanet, sıradanlığın içerisinde kurulabilirse gerçekleşebi-

---

1 Macbeth ve Banquo üç cadı ile karşılaşır ve her cadı Macbeth'le ilgili bir kehanette bulunur. Cadılardan ilki Macbeth'i "Glamis Baronu", ikincisi "Cawdor Baronu" ve üçüncüsü "bir sonraki kral" diye selamlar. Banquo'ya da "Kral olmasan da krallar yetiştireceksin," derler. Kehanetlerin gerçekleşeceğine inanan Macbeth, kral Duncan'ı öldürür. Tahtın diğer varisleri öldürüleceklerini düşündükleri için kaçarlar ve bu sayede kralın katili gibi gösterilirler. Macbeth, ölü kralın akrabası olduğu için kendini yeni İskoç Kralı olarak ilan eder. Kehanete göre Banquo'nun kralların babası olacağına inandığı için onu ve oğlunu öldürtmek ister. Banquo öldürülür, ancak oğlu kaçmayı başarır. Macbeth tekrar cadılara başvurur ve cadıların çağırdığı üç hayaletten ilki Macbeth'e "Macduff'tan koru kendini! Fife beyine göz kulak ol!"; ikincisi "Elini kana bula, yılma, yolundan şaşma! Ana karnından çıkmış hiç kimseden korkma. Kimse Macbeth'in hakkından gelemez"; üçüncüsü ise "Kimse Macbeth'in hakkından gelemez. Koca Birnam ormanı kalkıp üstüne gelmedikçe, Dunsinane tepelerine kadar yürümedikçe," der. Macbeth bu üç kehaneti de kendi iktidarının gelecekteki emniyetine yönelik olarak yorumlar. Macduff'ın karısını, çocuklarını ve hanesindeki herkesi katleder. Bu sırada İngiltere'de bulunan Malcolm ve Macduff ise İngilizlerin de yardımıyla bir istila planlamaktadır. Malcolm ve Macduff İngilizlerin yardımıyla Macbeth'e bir saldırı başlatır. Orduları Birnam Ormanı'ndan geçerken askerlere ağaç dallarını kesmeleri ve sayıları belli olmasın diye onları taşımaları emredilir. Böylece Birnam Ormanı yürüme-

lir. Gerçekleşeceğine inanılan bir kehanet sıradan olanın mucize, olağanüstü, insanüstü bir gerçeklik olarak sunulmasıyla gerçekleşir. Merton'un "kendini gerçekleştiren kehanet" olarak ifade ettiği duruma benzer olarak, kehanetin ortaya çıkmasından sonraki gelişmeleri etkileyecek bir güç olarak, kişinin ilgili durumla bütünleşmesini içerir. Önce ilgili durum yanlış bir biçimde tanımlanır ve o tanıma uygun yeni davranışlar ortaya çıkar; devamında ise bu davranışlar, başlangıçta yanlış olan kestirimin gerçekleşmesine yol açar (Merton, 1948: 195). Merton'a göre davranışın niteliğine değil, o davranışa neden olan inancın kendisine inanmak, kehanetin gerçekleşmesini sağlamaktadır.

Kehanetin kendini gerçekleştirme potansiyeli, onun sıradanlaşmasını sağlayan olanaklarla doğru orantılıdır. Siyasetin, özellikle sağ siyasetin (tam da burjuva siyasetinin bir gereği olarak) şimdiyi gasp edip geleceği ipotek altına alabilmesi için egemenlik, mutlak iktidar olmayı içeren kehaneti sıradanlaştırması gerekir. Bunun için vakt-i mazide var olduğuna inanılan (ütopik) geçmiş deneyiminin, bir başka ifadeyle hiç gerçekleşmemiş ama gerçekleştiği hayal edilmiş olan kendi mükemmel toplumunun gerçekleşmesi uğruna şimdiye müdahale etmek ve şimdiyi kutsal bir gelecek uğruna mücadele etmenin mekânına dönüştürmek gerekir.

Genel bir ilke olarak şimdiye egemen olmak, onu siyasal egemenliğin meşrulaştırıcı bir malzemesine dönüştürmek, kendini şimdinin distopyasına karşı alternatif olarak kurabilmekten geçer. Sağ siyasetin şimdiyi ele geçirebilmesinin ilk kuralı şimdi üzerindeki anlatısının nasıl bir dünya tasavvuru içerdiğini açıklamasında gizlidir. Şimdi ve biraz önce, bir distopyadır. Eğer sağ ütopyacı siyaset, siyasal imkânlardan ve araçlardan uzaksa, iktidar aygıtlarına hükmedemiyorsa totaliter ve

---

ye başlar. Malcolm ve Macduff'ın ordusu Macbeth'in kalesine girdikten sonra, bir kadın tarafından doğurulmuş herhangi biri tarafından öldürülemeyeceğine inanan Macbeth kendi akıbetinden endişelenmez. "Kadından doğmuşlar yenemez beni," diyen Macbeth'e, Macduff "Macduff'ı doğum vaktinden önce / Anasının karnını yarıp çıkardılar," der. Böylece Macbeth cadılar tarafından yanlış yönlendirilmiş olmasına lanet eder. Dövüşün sonunda Macduff tarafından öldürülür ve bir anlamda son kehanet de gerçekleşmiş olur.

baskıcı bir dünyada kendisine hükmeden iç ve dış *yabancılara* karşı, kendini eşitlik ve özgürlük mücadelesinin hakiki öznesi olarak tanımlar. Eğer muktedirse, yaratmak arzusunda olduğu mükemmel dünyayı engellemek için uğraşan *yabancılara* karşı çarpışan heroik bir karakter rolünü üstlenir. Her iki durumda da kendi inşa ettiği distopik düzlemde yer alır ve gelecekte tekrar edilmesi muhtemel Altın Çağ, yeni *Asr-ı Saadet* ya da *Yükseliş Dönemi* için kitlelerin duygularına seslenir.

Kitleselleşmek, kalabalıklar içerisindeki sıradan kişiye değil, ontik fantezinin nesnesi olan yüceliğe, içinde yücelik barındıran o öze seslenmektir. O öz bir kimliğin içerisinde tecessüm eder. Ebedi bir kimlik olarak kendisini, kendisine rağmen sürdürebileceğine ilişkin fantezisinin nesnesine dönüştüren bir araçsallıkla anlar. Öyle ki, bir gün gelecek ve geçmişte vaat edilmiş gelecekte, gerçekleşmesi mukadderat olan bir çağda, onun kendini ait hissettiği ve değerlerinin kaynağı olarak tasarladığı kimliği, o kimliğe ait olmayanlar tarafından bile takdir ve şükranla karşılanacak, hatta ona ve onun inançlarına itaat etmek aklın, vicdanın, sağduyunun kendisi olacaktır. Bu fantezinin çalışabilmesi için geleceğe ilişkin ütopik bir anlatının var olması yetmez; hatta sadece geleceğe seslenen bir ütopya üzerinden bu inanç inşa edilemez. Mutlaka ve öncelikle geçmişin ütopikleştirilmesi ve vaat edilen kurtuluş anlatısının, zaferin kimin olacağına dair fütürist söylemlerin, her an ve yeniden yazılması gerekmektedir. Mesiyanik-Mehdici vaazların dile getirilmediği yerlerde bile gelecek, geçmişin saadet vaadini taşımaktadır.

Sağcılık işaret ederek gösterir. Faşizmin birçok uygulamasında görüldüğü üzere, sağ siyaset işaret ettiği ile işaret edilen arasındaki ilişkiyi şimdinin içerisinden ve gereksinimleri doğrultusunda üretir. Eğer işaret edilen gelecek ise, orada sağın mutlak egemenliğinin tesis edildiğinden emin olunan bir gelecek vardır. Bu vaat edilmiş gelecek, sağın sesine kulak kesilen ezilenlere, bir gün ezilemeyecekleri, üstünlüklerinin takdir edileceği ve onların yerine başkalarının, onlardan üstün olmayanların ezileceği müjdesini verir: Bir gün hükmedenler katına yük-

selecek ve hükmedilenler ona hizmet etme şerefine nail olacaktır. Şu an bunun gerçekleşmesini engelleyen koşullarla mücadele edilmesi gerektiği için kendisine bu geleceği gösterenlerin istismarlarına, sömürülerine razı olmak, ortak yazgıdaki işbölümünün sonucudur.

Türkiye'de sağ, sağın her türlüsü, bu bakımdan güçlüdür. Adına merkez denilen ve ağırlık merkezinin devletten geçtiği varsayılan kalabalıkların gözü, sağın türevleri içerisinde kendi yerini aramaktadır. Bu nedenle sağ siyaset hem egemen sınıfı hem de ezilenleri tek başına kucaklamayı başarabilmektedir. Sağ siyasetin ezilenleri çağırdığı yer, kendi gök kubbesi altındaki korunaklı saçaktır. Ne yaparsa tersini söyleyebileceği, ne söylerse tersini yapabileceği; olmuş olanı olmamış, olmamış olanı olmuş gibi sunabileceği ve buna rağmen ezilenlerle göz göze geldiğinde birbirlerine vaat edilmiş geleceği gösterebilecekleri bir ütopyacı siyasetin içerisindeki her aksama, şimdinin distopik yeniden üretimidir. İçinde ütopyacı gelecek imkânını barındıran bir distopya olarak sunduğu şimdiyi ortadan kaldırmak için, onun her haline razı olmayı zorlayan bir siyasal hat içerisinde sınıfsal sömürü ilişkileri de bu çelişkilerden faydalanmaktadır. Şimdiyi, mutlak egemen ve mütehakkim olacağına inandığı bir gelecek uğruna kendisini sömürenlere rıza ile teslim etmek ve maruz kaldığı kötülükler için şimdiyi suçlamak, yüzünü sağ siyasete çevirmiş ezilenlerin çarpıtılmış umut siyasetidir. Bu nedenle her türden katliamların, şiddet gösterilerinin, hak ihlâllerinin ortasında durarak güçlüden yana olmanın gururuyla bu distopyadan kurtulacağı günün hayalini görmeye devam eder. Pazılarının, erilliğinin, arzularının egemenin diliyle, söylemiyle ve pratiğiyle örtüşmesini ya da bizzat onun tarafından inşa edilmesini, onunla özdeşleşerek ve büyük bir hayranlıkla izlerken gerçek hayatta yaşadığı sömürü ilişkileri, eşitsizlikler, adaletsizlikler ve gerilimler, ütopyasını küçümsediği ve çoğu zaman umursamadığı, duymazdan geldiği ve bir taraftan da nedenini bilmediği bir korkuyla baktığı solun sesine kulak kesilmesine yetmez.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, M. A. vd. (2015), *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim.

Alpman, P. S. (2016), "Şiddetin Üç Hali: Devlet, Düzen, Yurttaş", *Düşünen Siyaset*, (32): 79-106.

Bauman, Z. (1976), *Socialism: The Active Utopia*, Londra: Allen&Unwin.

Bellamy, E. (2011), *Geçmişe Bakış: 2000'den 1887'ye*, çev. F. Yaraş, İstanbul: Say.

Bloch, E. (2013), *Hıristiyanlıktaki Ateizm*, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı.

Bobbio, N. (1999), *Sağ ve Sol: Bir Politik Ayrımın Anlamı*, çev. Z. Yılmaz, Ankara: Dost.

Davis, J. C. (1983), *Utopiaandthe Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge: Cambridge University.

Engels, F. (1998), *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, Ankara: Sol.

Engels, F. (1999), *Köylüler Savaşı*, çev. K. Somer, Ankara: Sol.

Eyuboğlu, S. ve A. Erhat (1977), *Hesiodos Eseri ve Kaynaklar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Hegel, G. W. F. (2006), *Tarih Felsefesi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea.

Hesiodos (2015), *İşler ve Günler - Tanrıların Doğuşu*, çev. F. Akderin, İstanbul: Say.

Jameson, F. (2009), *Ütopya Denen Arzu*, çev. F. B. Aydar, İstanbul: Metis.

Lenin, V. I. (2008), *Ne Yapmalı*, çev. M. Erdost, Ankara: Sol.

Mannheim, K. (2002), *İdeoloji ve Ütopya*, çev. M. Okyayuz, Ankara: Epos.

Merton, R. K. (1948), "The Self-FulfillingProphecy", *The Antioch Review*, 8(2): 193-210. Online Erişim: goo.gl/Qd6Nhm [09/06/2017].

More, T. (2006), *Utopia*, çev. S. Eyüpoğlu vd., İstanbul: İş Bankası.

Nazım, D. M. (2012), *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslâmiyeyi Rüyet*, çev. E. Kılıç, İstanbul: Boğaziçi Üni.

Pianzola, M. (2005), *Thomas Münzer ve Köylüler Savaşı*, çev. J. R. Ldemen, İstanbul: Evrensel.

Platon (2001), *Kritias: Atlantis Efsanesi*, çev. E. Güney vd., İstanbul: Sosyal.

Shakespeare, W. (2002), *Macbeth*, çev. S. Eyuboğlu, İstanbul: İş Bankası.

Uyanık, S. (2013), *Osmanlı Bilim Kurgusu: Fennî Edebiyat*, İstanbul: İletişim.

Vernant, J. (1996), *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, çev. M. E. Özcan, İstanbul: Imge.

Veyne, P. (2003), *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı*, çev. M. Alkan, Ankara: Dost.

Wells, H. G. (2009), *A Modern Utopia*, Auckland: The Floating.

Sosyolojiden Monadolojiye İnter-Psikoloji

Onur Eylül Kara

20. yüzyılın başında "sosyolojinin kurucusu" olarak anılabilecek Gabriel Tarde, otuz kırk yıl öncesine kadar daha ziyade Bergson etkisinde görünür olmuş, ama genel olarak unutulmuş bir düşünürdü. Latour, Deleuze ve Foucault gibi çağdaş Fransız düşünürler ekonomi, siyaset, sosyoloji, psikoloji ve tarih gibi çeşitli bağlamlarda ona başvurana kadar da Tarde'ın adı sosyal bilimler içinde pek anılmadı. Tarde hakkında bu sessizliğin muhtelif sebeplerinden en önemlisi ve esasında Tarde'ın bir şekilde itiraz ettiği de, bu uzun döneme pozitivist bilim anlayışının, bence bir yanıyla temsillerle düşünme geleneğinin ve bununla beraber "toplum" denen bütünlüklü bir organizma kabulünün hükmetmesiydi. Comte ve Durkheim gibi sosyologların güçlü müdahalelerinin sonucu, "toplum"u rasyonelliği ve organikliği üzerinden kabul edip bir "özdeşlik" metafiziğine temellendirme çabalarının galip gelmesiydi. Özellikle Durkheim, "sosyoloji" adında bir disiplini, psikoloji, siyaset bilimi ve felsefe gibi diğer alanlardan yalıtıp, kendine has yasaları, genel geçerleri ve evrenselleri olan bir disiplin kılmaya çalışmıştı. Oysa o sıralar Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji*'de "tüm bilimler sosyolojinin dalları olmaya yönelik gibi görünüyorlar," (2004a: 48) deyip, esasen bilimselliğin, bilmenin yahut bunu

temellendirmenin olanakları ve sınırları üzerine tartışmalar açmaya çalışıyordu.

Durkheim'ın öncülük ettiği çabanın bir "özdeşlik" metafiziğinde gerçekleşmesi, ulus-devletlerin yükselmekte oluşuyla, belli kimliklerin bir millet, bir ulus, bir devlet, yani bütünlüklü bir reel özdeşlik yaratma şeklindeki daha makro ve resmî projelerle aynı zamana denk gelmesi, Durkheimcı sosyolojinin bir çeşit "devlet bilimi" olarak kabul görmesini de kolaylaştırdı, hatta onun varlık koşulu bile oldu diyebiliriz. Bu noktada, Tarde'ın mikro sosyolojisine sahip çıkan ve devam ettiren Deleuze ve Guattari'ye göre söz konusu özdeşlik metafiziğinin, *socius*'un inşasındaki kodlamalar ya da kayıtlar olduğunu ve bir toprak, yeryurt parçasının da arzu üretimine öncelikle gereken "zemin"i teşkil ettiğini hatırlamalıyız. Yani *socius*'un, çok genel anlamıyla "toplum"un ilk biçiminin, yeryüzünü "anlam yüklü" parçalara bölen yeryurt makinesiyle yerliyurtlulaştırmayı içermesi zorunludur. Böylesi büyük bir resim içinde, gerçekliğin monadlar, yani bireylikler arası ilişkide olduğunu, bir diğer deyişle fikirlerin, duyguların, maddi ve manevi güçlerin etkileşimine, birbirlerini taklit edişlerine, yahut karşıtlıklarına / çatışmalarına, yahut bir uyum gerçekleştirmelerine, onları büyük üniteler olmaya doğru götüren adaptasyonlara bakmak gerektiğini söyleyen, bununla da bir bilme gayretinin inceliklerine dokunan, bu yüzden de, bütünlüklü bir "toplum"u inceleme nesnesi yapmayı bilime ve bilimsel yaklaşıma yakıştıramayan, bunu "genelleştirme hırsı" ve kolaycılığı olarak gören ve ilk bakışta görünüveren benzerlikleri hemen yasalara dönüştürmektense onların altındaki daha mikro, daha detay ve olabildiğince minör olgu ve dinamiklere yönelen, bununla gayet cüretkâr bir tavır sergileyen Tarde, bugün "inter-disipliner" diye anılan bakış açıları çokluğuna çoktan yerleşmiş bir düşünür olarak karşımıza çıkar.

Dönemin düşünürlerinin aksine Tarde, hiçbir şeyi başka diğer şeylerden yalıtma yoluna girmez, bilakis her şeyin birbiriyle sonsuz küçüklükte bağlantılı / bağlı olduğunu düşünür, görür. Hatta şöyle söyler: "Benzer tüm çalışmaların amacının, her tür-

lü şeyin sosyolojik yorumunun bilginin tüm alanlarını, derinlemesine bir şekilde yenileyeceğini göstermektir." (2004: 56) Yani bu monadolojik bakışla temsillerin, büyük toplaşmaların ve onlar etrafında oluşan kabullerin, dahası o kabullerle yükselen aşkınlıkların sarsılacağına işaret eder. Küçüğe baktıkça, her basamakta alanını büyüten bir göz. Buradan şuraya bağlanıyoruz: Sözgelimi "toplum", bireylerin üzerinde ve onlara dışsal, somut bir olgu yahut organizma şeklinde varlığını "ileriye ve gelişmişe" doğru sürdüren bir "düzen", içinde bireylerin gezindiği dev bir "aşkın" değildir. Aynı şekilde birey de, grupların ve toplumların ona yalnızca baskı uyguladığı bir tikel, yine kolayca herhangi bir ortaklıkla, sözgelimi kimlikle, soyla, inançla, ideolojiyle bir bütünün parçaları haline getirilebilecek, yani bir diğeriyle "özdeş" kılınabilecek bir entite değildir. Tarde'a göre birey toplumun ne kadar içindeyse, toplum da bireyin o kadar içindedir; birbirlerine dışsal değil içseldirler; toplum ve birey "aşkın" birer "şey" değil "içkin" bir "ilişkisellik"tir.

> Yıldızlar, yaşayan bireyler, hastalıklar ve kimyasal kökler gibi uluslar da, filozof denilen tarihçilerin iddialı ve kuru teorilerinde uzun süre gerçek varlıklar olduğu sanılan antitelerdir sadece. Örneğin siyasi ve sosyal bir devrimin nedenini, yazarların, devlet adamlarının ve her türden mucidin yarattığı etkide aramanın bir soysuzluk ve bayağılık olduğunu ve bu nedenin insan ırkının dehasından, anonim ve insanüstü aktör olarak halkın içinden kendiliğinden geldiğini, yeterince tekrar etmedik mi? (2004a: 22)

Tarde'a göre sonsuz küçüklük analizi "etkiler" üzerinden yapılacaksa, bireye baskı şeklinde etki uygulayan toplumla birlikte, gruplar ve topluluklar üzerinde etki gösteren birey de incelenmelidir. Bu bağlamda örneğin toplumsal gerçeklik, bireyler arası etkileşimle açıklanmak istendiğinde, izlenmesi gereken yollardan biri belki bir etki-bilim ve taklit-bilim birlikteliğiyle olabilir. Zira bir ışının menzili gibi etkiyi görebileceğimiz en uygun olgulardan biri, birinin yahut bir fikrin, başka birilerince taklit edilmesi ölçeği, büyüklüğü, çokluğu ve yeğinliğidir.

Tarde'ın sosyal bilimlerdeki özgünlüğünü gösteren örnekler çoğaltılabilir, ama bu kadarı bile onun bilimsel yaklaşımda çok gözlü bir bakışın gerekliliğini kurduğunu gösteriyor. Ona göre sosyolojinin psikoloji, ekonomi, felsefe / metafizik ve siyaset gibi alanlarla birlikte yol alması, genelleme çabukluğundan ve herhangi bir kesinlik iddiasının tahakkümünden kaç(ın)abilmenin de bir anahtarıdır. Tarde, toplum ve birey ikiliğini aşmaya gayret göstermesi, hatta onları etkiler, duygular, arzular, inançlar, taklit ve fark gibi tekillik göstergesi ölçekler bağlamında birlikte, bir küçüklük ve büyüklük yahut bir artış ve azalış üzerinden ele alması itibarıyla, en çok da siyasal psikoloji gibi bir alanın gerçek kurucularından birisidir. Zira dönemin siyaset kuramcıları yahut sosyal psikologları diyebileceğimiz sözgelimi Le Bon gibi figürlerin yaptığının aksine sosyolojiyi ve siyaseti salt kalabalıklar, kitleler, sürüler, gruplar ve toplum gibi tümel ya da genel temsillere sıkıştırmaktan, psikolojiyi de bireysel, kişisel, ruhsal ve özel olan gibi tikel kategorilere indirgemekten geri durmuş, bu konuda mikro-sosyolojinin, minör siyasetin, olumsal tarih anlayışının ve nihayet siyasal psikolojinin yolunu açmıştır. Bu yüzden siyasal psikoloji bağlamında Tarde'ın günümüzde yeniden okunmasının, mütevazı bir emekle aşındırılmasının önemli olduğunu düşünüyorum.

Leibniz ve Spinoza etkisini bireylikler, fark, etkiler ve duygular bağlamında gördüğümüz Tarde, bize bugün özellikle hakikat-değerleri ve kullanım-değeri üzerinden yaptığı ayrımla da yardımcı olacak bir düşünüş bırakmıştır. Marx'ın ekonomi-politiğine ille de bir eleştiri olmayacaksa, bir katkı olarak "hakikat-değerleri" gibi, daha duygusal, maddi olmayan değerlerin izini sosyolojik ve psikolojik açıdan sürmüştür. Bir topluma düzenlilik "yanılsaması" yükleyen şeyin, organik iş bölümü kadar, genel olarak düşünce dünyasında daha moral / etik / ruhsal değerlerin de önemli olduğunun altını çizmiştir. Bu bağlamda Tarde'ın düşüncesinde beliren en önemli kavramlar inanç ve istenç olmuştur. Elbette bunlar, genel sosyal bilimler içinde kıymet görmüş olgular yahut kavramlardır, ama Tarde'ın düşüncesinde her şey dönüp dolaşıp inanca ve istence bağlandı-

ğı için, aslında bunlar bütün bir toplum ve birey incelemelerini "içkin", yani bütünüyle yaşamsal bir yere çekmişlerdir.

Tarde'da bu "içkin" düşünüşün en somut bağlamı, kendisinin "beyinler-arası psikoloji" dediği bir alandır: Toplumsal gerçeklik, zihinler, ruhlar, bedenler, nesneler ve olgular arası bir etkileşim olarak okunmalıdır ve en temel, bu yüzden hiç şüphesiz sonsuzca küçük toplumsal olguyu bulmak için bakmamız gereken yer, "beyin-içi psikoloji" değil, iki ya da daha çok bireylik arasındaki bağlantıları araştıran bir inter-psikolojidir. Bunun, henüz daha hükmetmeye başlamamış psikanalizden temelde nasıl ayrıldığını tartışmak ayrıca değerlidir. Tarde, Leibniz'in monadlarını nasıl kapalı buluyorsa, nevrotik bir aile üçgenini de aynı şekilde kapalı, dolayısıyla da bir bilme gayreti açısından yetersiz bulacaktır. Onun ilgisini çeken şeyler, sürekli başka yerlere, başka düzeylere ve evrenlere açılan ilişkiler, düzenlilikler ve farklar, tekrarlar ve yeniliklerdir. Bugün düşünmesi güç belki, ama ona göre bunların hepsi hem siyasal, hem de psikolojik bağlamları haizdir: Zihinler, bedenler, ruhlar ve onların birer uzantısı olan bilgiler, fikirler, duygular, arzular, inançlar, belki "hakikat değerleri", birbirlerini nasıl etkiler; sözgelimi zihinsel ve bedensel kolektif bir güç nasıl oluşur; ruhsal eğilimler yahut zihinsel hevesler enerjisi olarak arzu, istenç, bireyler arasında nasıl bir "sürekli akış" arz eder ve arzu kuvvetleri hangi koşullarda birbirlerine eklenirler; toplumların ve grupların üzerinde bireyler, "kişiler", tekillikler ve bireylikler nasıl telkin edici yahut "bulaşıcı" etkiler yaratabilir; kalpler nasıl bir arada atar; ortak duygu ve mefhumlar nasıl yaratılır ve yaratılabilir? Bu ve bunun gibi sorular, bugünkü "kanaatler sosyolojisi"nin, bireyi kendi tikelliği / özelliği içinde ele almakla yetinen psikolojinin ve siyaseti bir özdeşlik metafiziğiyle kimlikler ve ideolojiler ekseninde anlamaya çalışan siyasal kuramın eksik bıraktığı, ama yeni yeni gelişen bir duygular sosyolojisi, duygular/etkiler siyaseti ve siyasal psikoloji bağlamında sorulması muhakkak gerekli sorulardır.

Tüm bunlara istinaden Tarde'ın, tekil düşüncenin mimarlarından, minör siyasetin, mikro analizlerin ve "içkin" felsefenin

emekçilerinden biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ama sanıyorum ki onun temel derdi, monadolojik bakış açısını bilimsel göze ve akla yerleştirebilmekti. Bu bakış açısı, daima "büyük" ve ilk bakışta kolayca görünüveren şeylerden hızlıca yasalar çıkarma geleneğine bir itirazı; yani temsillerle düşünmeye, temsiller üzerinden akıl yürütme eğilimine sıkı ve belki öncül eleştiriyi de barındırıyor. Biz buna küçüğün küçümsenmemesi gerektiği yönünde bir irfanı da dahil edebiliriz. Peki monadoloji nedir? Bilimsel düşünce ve pratiğe nasıl yaklaşır, nasıl dahil edilebilir? Siyasal psikoloji açısından bize ne gibi yenilikler, kolaylıklar sunabilir? Bu itirazların, eleştirilerin, önerilerin, siyasetle ve psikolojiyle nasıl bir ilişkisi olabilir? Bu sorulara cevap vermek için, Tarde'ın *Toplumsal Yasalar* ve *Monadoloji ve Sosyoloji* adlı çalışmalarına başvurmamız, böylece onun birey ve toplum anlayışını kavramamız, bugünün siyaset, sosyoloji ve psikoloji düşüncelerine yer yer eleştiri şeklinde katkılar sunabilmek için yeterli olacaktır.

Tarde'ı söz konusu edeceğimiz vakit, işe çok temelden yahut gerilerden başlamak gereği hissederiz çünkü bugün öyle ya da böyle kabul edilmiş bir algı biçimi ve ona dayanan kavram setlerimiz var. Söz gelimi "toplum", "sosyal bilimler" yahut "beşerî bilimler" gibi ifadeler, Tarde'ın düşünce dünyasında pek karşılık bulmaz. Muhtemelen Tarde yaşamı toplumsal ve bireysel olarak ayırmaz, bilakis aralarındaki "sürekliliği" görmeye ve göstermeye çalışır. Diğer taraftan Tarde için "birey" ve "toplum", karşıt kategoriler de değil, belli bir etki ve etkilenim ilişkilerinin farklı düzenlilik dereceleridirler. Bu yüzden de monadolojinin konusu, birey yahut toplum değil, ikisini de içeren bireylikler, monadlar ve onlar arasındaki etkileşimdir. Lakin Tarde'a göre monadlara inanmakta güçlük çekiyoruz, belki Kartezyen düşüncenin, Aydınlanma'nın, beraberinde modernitenin getirdiği bir ego, bir özne kabulünün yarattığı zorluk buna mani oluyor.

> Gerçekten de sanatımızı, sanayimizi, müzelerde sergilenen küçük keşiflerimizi, bir bahar gününün bize *sergilediği* gibi

hücre ile ilgili buluşlarla, hücredeki sanayiyle ve hücredeki sanatla karşılaştırdığımızda, bizim zekâmızın ve istencimizin, büyük bir beyin durumunun engin zenginliklerine sahip büyük *ben*in, hayvansal ve hatta bitkisel bir hücrenin ufacık yapısı içerisindeki kapalı olan küçük *benlere* üstün gelip gelmediğini kendi kendimize sormakta haklıyız. Kuşkusuz, eğer kendimizi her şeyden üstün sanma önyargısı bizi kör etmeseydi bu karşılaştırma bizim lehimize olmazdı. Monadlara inanmamızı engelleyen bu önyargıdır aslında (2004a: 40-41).

[Oysa] Kendi küçük bedenlerinden milyonlarca defa üstün olan bir kitleyi imparatorluklarına boyun eğdirmeyi başaran bu sonsuz-küçük tohumlar ne kadar da muhteşemler! Ne hayranlık verici keşifler ve başkalarını çalıştırmak ve de yönetmek için ne ustaca yöntemler çıkıyor, dehaları ve küçüklükleri bizleri hayrete düşüren bu mikroskobik hücrelerden! (2004a: 94)

Tarde'a göre bir monad, sonsuz küçüklüğe doğru giden bir boyuta, açıklığa, olanaklılığa (olumlu ya da olumsuz anlamından bağımsız olarak) sahiptir. Daha hemen buradan başlarız Tarde'ın başka bir şey demeye çalıştığını hissetmeye: Her şeyin sonsuzca küçüğe doğru giden bir boyutu, bir hakikati, bir gerçekliği varsa, biz nasıl bir şeye, yalnız o şey diyebileceğiz? O "özdeşlik" ilkesi nasıl çalışacak? Bütünlüklü olan, "bu, budur," diyebileceğimiz, sınırları belli, kapalı, kendisinden başka bir şey olmayan şeyden kim nasıl bahsedecek? Tarde'a göre bundan bahsetmek oldukça zordur, belki imkânsızdır. Zira eğilimler ile yasalar birbirinden oldukça farklıdır. Her şey sonsuzca küçülebiliyorsa, bir şeyi bilmek o kadar da kolay değildir; onu tutmak, ona "budur," demek öyle basit bir şey değildir. Öyleyse Tarde, aslında bu zorluğu, belki bir açmazı dikkate almadan, bu imkânsızlığı teslim etmeden bir şeyleri, tanrıyı, doğayı, gökyüzünü, nesneleri, hayvanları, hayvan ya da insan topluluklarını, maddeyi, vs. herhangi bir şeyi "bilme" gayretine girmiş tüm disiplinleri karşısına alır. Tam da bu yüzden hep bir çırpınış duygusu hissederiz Tarde'ın düşüncesinde. Sanki insan aklını temsilî düşünmeden, kolayca bir şeyleri genelleştirme alışkan-

lığından, büyüğe odaklanma ve bilmediğimiz her şeyi homojen sanma eğiliminden geri çevirmek için çırpınıyor gibidir. "Durun yanlış yapıyorsunuz," gibi bir çığlığı vardır sanki, "her şey sonsuzca küçülürken bir şeyin yalnızca o şey olduğunu kabul edip, o kabul üzerinden bilim yapamazsınız."

Tarde'ın, düşüncenin her alanında gezindiğini, monadolojisinden çıkan bu çığlığını da gezindiği her alanda duyurmaya çalıştığını düşünebiliriz.Ama sanırım bu çığlıklardan en büyüğünü, bütün bir felsefe tarihinde kendini hissettiren ve en net şekilde Kartezyen düşüncede kristalize olan "özne", "birey" yahut "varlık" düşüncesine yöneltmişti. Şöyle der sanki Tarde: Öyle dolayımsız, yalıtık, başı sonu belli, kapalı, bütünlüklü ve bundan hiç şüphe etmeyen bir öznenin varlığından bahsedemezsiniz. Çünkü her şey gibi, birey de bir toplumdur. Çünkü monadlar kapalı değildir, Leibniz'in istediği gibi sadece bir mikrokozmos olarak düşünülmemelidir. Dışa dönüktür monadlar, her tarafından geçişlidir, deliklidir.

> Kapalı monadların tamamlayıcısı olarak, Leibniz, her birinden diğer monadların bütün bir evreninin özel bir açıyla kendini indirgediği karanlık bir ada yaratıyor; ve bunun ötesinde önceden-kurulu uyumu tasarlamak zorunda kalıyor, aynı şekilde, başıboş ve kör atomlarının tamamlayıcısı olarak materyalistler, evrensel yasalara veya bütün varlıkların itaat edeceği ve hiçbir varlığa bağlı olmayan bir tür gizemli buyruk olan ve kimse tarafından hiç telaffuz edilmemiş olsa da, her yerde ve her zaman yine de dinlenecek bir tür söz olan ve içine tüm bu yasaların gireceği yegâne formüle başvurmak zorunda kalıyorlar. Birbirine dışsal olmak yerine karşılıklı olarak birbirlerine karışan açık monadlar tasarlayarak bunları çözümleyebilir miyiz? Buna inanıyorum ve görüyorum ki, yine bu yanıyla, sadece çağdaş değil, aynı zamanda modern bilimin ilerlemeleri, yenilenmiş bir monadolojinin doğuşunu kolaylaştırıyor (2004a: 45-46).

Klasik anlatıda da birey, *individual*'dir, yani *indivisible*, yani artık bölünemez olan ve bu haliyle sanki toplum bir bütün, bi-

rey de onu var eden parçadır. Ama ya sepetteki elmalar sonsuzsa? Ya monadlar bölünüyorlarsa ve sonsuzca küçük bireylikler taşıyorlarsa? O vakit her şeyi baştan tanımlamak, tarif etmek, bütün kesinlik yahut şüphesizlik hesaplarını yeniden yapmak gerekecektir ve monadoloji, bir etkibilim pratiği, esasında böyle bir şeyi ister. Tarde'a göre monadlar, sonsuzca küçüğe doğru bölünürler. Bu onun, başka şeylere doğru, başka oluşlara doğru büyümesi, açılması halidir.

Burada çok daha özgün başka bir düşüncesiyle karşılaşırız Tarde'ın: Monadlar, sürekli olarak etkileşim içindedir, etkiler alır, etkiler verirler. Özne ya da birey "var olan" değil, "sahip olan"dır; hep bir etkiler ve etkilenimler sahibidir monadlar. Kartezyen düşüncedeki gibi"ego" var olan bir "şey" değildir, ancak bir "sahip"tir. Elbette burada sahipliği, bir eşyaya yahut paraya sahip olma anlamında"mülkiyet"e sıkıştırmak doğru olmaz. Peki neye sahiplik? Etkilere, izlere, yaşanmışlıklara, duygulara, çelişkilere de sahip olmaktır kastedilen ve tüm sahiplikler karşılıklıdır.

> Yeni açılmış bir demir yolu hattı merkezdeki küçük bir şehre ilk defa deniz ürünleri gereksinimini karşılama olanağı verdiğinde, şehirde yaşayanların yaşam alanı artık kendilerinin bir parçası olan deniz balıkçılarıyla genişler ve kendileri de benzer bir biçimde bu balıkçıların alıcı topluluğunu genişletirler. Bir gazeteye abone olduğumda *abonelerine* sahip olan *gazetecilerime* sahip olurum (2004a: 78).

İşte o yüzden yükseltir sesini Tarde, birey de bir toplumdur, bir duygular toplumu, izler birikimi, çizgiler düzenlemesidir. Bunların hepsi bende vardır, bunlara sahibimdir. Küçük algılarımla, duygularımla, etkilerimle, imgelerimle ben bir toplumum. Toplum olmaya açılan bireyler, sürekli bir etki alışverişi içinde yaşarlar ve bu, çoğu zaman bir seçim olmaktan da uzakta gerçekleşir. Spinoza'dan bildiğimiz üzere, hayat çoğu zaman bizim seçtiğimiz değil, biraz da başımıza gelen şeylerden oluşur. Bir duygu, başımıza gelen bir şeydir çoğu zaman.

Bireyi, bölünemez değil de, sonsuzca küçüğe doğru sonsuzca bölünen bir şey, bir yer, bir karşılaşma mekânı olarak hissetmeye başladığımızda, onun kapalı bir varlık olmadığını, sürekli oluşlar içinde, sürekli karşılaşmalar, sürekli etkileşimler içinde olduğunu da hissetmeye başlarız.

> İlerledikçe şunu fark ediyoruz ki, bu büyük düzenli mekanizmaların her birinde, sosyal mekanizmada, yaşamsal mekanizmada, yıldız mekanizmasında, moleküler mekanizmada, bunları parçalamakla son bulan bütün iç ayaklanmalar benzer bir durumla provoke edilmişlerdir: Bunların bileşenleri, yasalarının anlık somutlaşması olan bu değişik alaylardan gelen askerler, *oluşturdukları dünyaya varlıklarının bir yönüyle aittirler sadece ve diğer yönlerle ondan kaçarlar*. Bu dünya, onlarsız var olamazdı ama bu dünya olmadan, onlar yine de *bir şey* olurlardı. Her bir öğenin birlikte katılmasına borçlu olduğu niteliklikler, onun bütün doğasını oluşturmazlar; değişik birliklere katılımlardan gelen başka güdüleri ve başka eğilimleri vardır onun ve sonuç olarak (bu sonucun zorunlu olduğunu göreceğiz) ona kendi özünden gelen, kendisinden gelen başka şeyler vardır, daha engin ama daha az derin olan, kendisinin bir parçası olduğu ve varlık niteliklerinden ve varlık görüntülerinden meydana gelen, yapay bir varlıktan başka bir şey olmayan kolektif güce karşı savaşmak için destek alabileceği özgün ve temel sosyal tözden gelen, başka şeyler vardır nihayetinde. Bu hipotezi sosyal öğeler üzerinden kanıtlamak kolaydır. *Eğer içlerinde sadece sosyal ve özellikle de ulusal şeyler olsaydı, toplumların ve ulusların ebediyen değişmez olarak kalacağını iddia edebilirdik. Birçok şeyi toplumsal ve ulusal çevreye borçlu olmamıza rağmen, açıktır ki her şeyi ona borçlu değiliz. Fransız veya İngiliz olduğumuz gibi, memeli hayvanlarız biz ve bu nedenle kanımızda bizi benzerimizi taklit etmeye, onların inandıklarına inanmaya, onların istediklerini istemeye eğilimli kılan sosyal içgüdü tohumları taşımıyoruz sadece, aralarında anti-sosyal olanların bulunduğu sosyal olmayan içgüdü tohumları da taşıyoruz* (2004a: 73). [İlk ve son vurgular bana ait.]

Burada Tarde'ın, söz gelimi bir Nietzsche'yle nasıl yakınlaştığını ya da Deleuze'ün ondan nasıl etkilendiğini, esasında bir tekillik düşüncesinin bereketli toprağının neler ürettiğini fark ederiz. Nietzsche, tarihin bütün isimleri olduğunu duyumsayabilmişti, Deleuze de arzu akışları ve oluş süreçleriyle evrensel siyasal tarihi okuyup yazabilmiş, "kaçış çizgileri"nin siyasallığını da hep buralara temellendirmişti. Tarde da bu ikisinin yanında, mealen şöyle diyor: Ben bir toplumum, çokluğum, bende toplumlar, topluluklar, kabileler yaşamakta, içimde sonsuzca bireylik sonsuzca başka bireylikle etkileşim halinde, kendi tekilliğimde, diyelim ki kendi halimde, etkiler alırım, etkiler veririm; bu benim sonsuzluğumdur aynı zamanda, sonsuzca kendimi nicelendiririm. Şöyle de okuyabilir miyiz? Ölümlü insanın, potansiyel bir sonsuzluğunun olmasıdır, bu dünyadaki ebediliğidir söz konusu edilen. Ki Tarde'ın, *Geleceğin Tarihinden Alıntılar* adlı kurmacasının bence ana temalarından olan, "hakikat değerleri"ne de buradan bağlanırız (2004b): Moleküler düzeyde her şey olmak ve sürekli kendini nicelendirmek. Bir eser bırakmak şeklinde bile bunun mümkün olduğu doğrudur; bir eserin sürekli yeniden basılması örneğin. Bireyi, bölünemez bir şey olarak değil de, sonsuz küçüğe doğru sonsuza kadar bölünen bir şey olarak duymaya başladığımızda, başka bir şey *olmaya* başlıyoruz demektir. Buna çokluk da diyebiliriz. Bir birey, sonsuzcasına bölünen, sonsuzcasına parçalara ayrılan, sonsuzcasına bireyin karşılaştığı bir yerse, ister istemez varlıktan ziyade, bir karşılaşma matriksi olacaktır. Başka bir dolayımla yine Spinoza'ya bağlanan bir etik: Kendi kendini sonsuzca çoğaltan, sonsuza gitme potansiyelini taşıyan monad, olmak ya da olmamak gibi temel ve kategorik ikiliğin içinde değil, yalnızca bir yeğinliğin içindedir. Bu da onun neye ne kadar, hangi etki ve etkilenim gücüne ne ölçüde sahip olduğuyla derecelenişini ifade eder.

> Ünlü *cogito ergosum* yerine şunu diyeceğim memnuniyetle: "İstiyorum, inanıyorum, o halde sahibim". ... Eğer her ne pahasına olursa olsun *varlık* kavramından kendi temel kısırlığı-

nın ve verimsizliğinin içermediği açıklamalar çıkarmak istersek, onun karşısına var-olmamak'ı koymaya ve bu ifadeye (ki bu ifadede gereksiz bir şekilde yadsıma yetimiz ortaya çıkmaktadır, tıpkı var olmak'ta doğrulama yetimiz ortaya çıktığı gibi) önemli ama sağduyuya aykırı bir rol vermeye zorlanırız. – Bu bakımdan Hegelci sistem varlık felsefesinin son sözü olarak değerlendirilebilir. Buna karşılık, *kazanma* ve *yitirme* düşüncesinden, edinme ve sahip olunanı bırakma düşüncesinden daha açık bir şey yoktur (ki bu düşünceler, henüz var olmayan bir şeye bir isim vermek için benim *sahip olma* felsefesi diyeceğim şeyde yer almaktadırlar). Var olmak veya var olmamak arasında orta yol yoktur, oysa daha fazlaya veya daha aza sahip olabiliriz. Var olmak ve var-olmamak, ben ve ben-olmama: Gerçek bağlantıları unutturan kısır zıtlıklardır bunlar. *Ben*'in gerçek karşıtı ben-olmama değildir, *benimki*dir; var olmanın, yani sahip olmanın gerçek karşıtı var-olmamak değildir, *sahip oldu*dur (2004a: 78-80).

Monadlar, sonsuzca küçük bireylikler olarak, sonsuzca bölünüyorlarsa, aynı zamanda sonsuzca küçülen ve çoğalan ilişkiler yaratıyorlar demektir. Öyleyse insan, sürekli devam eden bir etkileşim mahallidir. Sonsuzca küçülen dünyalar ve onların karşılıklı olarak birbirini etkilemesi. Işte Tarde'a göre monadoloji, bu mahallin incelenmesine verilebilecek bir isim. Burada dikkat etmemiz gereken bir husus, bizi inter-psikolojiye bağlar. Tarde, sosyolojiye ve psikolojiye monadoloji üzerinden bir hatırlatma yapar: Eğer psikoloji, Kartezyen özneyi, o bölünemez bireyi, kendi kapalı haliyle kabul ederse, insanı yahut monadları ve onlar arasındaki etkileşimi kaçıracaktır. Çünkü Tarde'a göre psikoloji, bireysel, bugünün diliyle özel bir şey değil, her zaman bireylikler arası, monadlar arası, zihinler arası bir psikolojidir. *Toplumsal Yasalar* adlı anahtar çalışmasında Tarde bu bağlamı dillendirir:

> Oysa gruplaşmaların ya da çoklu kombinezonların basit denilen fenomenleri ve sosyal bilimlerin belirli alanlarının konularını oluşturduğu en temel toplumsal olguyu bulmak için bak-

> mamız gereken tek yer, başlı başına bu tür bir beyin-içi psikoloji değil; her şeyden önce, iki ya da daha çok birey arasındaki bilinçli bağlantıları araştıran bir beyinler-arası psikolojidir. Bir zihnin başka bir zihinle teması, aslında herkesin hayatında başlı başına özgün bir olaydır ve evrenin geri kalanıyla kurulan diğer temaslardan tümüyle farklıdır. O, fizyolojik psikolojinin yasalarına göre hiçbir biçimde açıklanamayan, en beklenmedik ruh durumlarına neden olur.[1]

Öyleyse bu kolayca bir "sosyal psikoloji" de olamaz, çünkü hem birey ve toplum ikiliği, hem de toplumun birey üzerinde tek taraflı bir etkisi söz konusu değildir. Buna "inter-psikoloji" diyebiliriz. Yani tek bir zihin, ruh, beyin ya da *psyche* içinde yahut bir aile üçgeni içinde olup bitenlerin, orada olup biten izlenimlerin ya da imgelerin incelenmesinden ibaret olmayan bir psikoloji. Tarde'ın eklediği "inter" ya da "arasılık", psikolojiye bir zihnin başka zihinlerle temasını, onlar arasındaki karşılıklı etkileme ve etkilenmeyi eklemesidir. Hatta Tarde bir adım daha ileriye gider ve sanki başka bir yere daha işaret eder: Bir bireyin sahip olduğu sonsuzca küçük bireylikler arasındaki ilişkiler. Yani inter-psikoloji derken, söz gelimi genel ve tikel ya da toplum ve birey arasındaki baskıcı yahut denetimci –ve klasik anlatıya göre tek taraflı– duygusal ilişkiyi geçtik, iki tikel ya da Ayşe ile Ali arasındaki ilişkiyi de geçtik, bir monadın tekilliğinde yer alan bir bireysellik ile başka bir bireysellik arasındaki ilişkilere bakıyoruz. Tarde'a göre bunlar, yalnızca inter-psikolojinin de değil, sosyolojinin ve monadolojinin de esasları, esas konularıdır.

Bu bağlamda Tarde'ın bir diğer büyük çığlığını duyarız. Bu çığlığın yöneldiği yer, sosyoloji denen disiplinin kurucuları olarak kabul edilen Auguste Comte ve Emile Durkheim gibi düşünürlerin temsil ettiği, pozitivist anlayıştır. Tarde bu konuda oldukça dertlidir, çünkü pozitivist akımın içinde sosyoloji, "toplum" diye bir organizmadan, bir bütünden bahsetme-

1 Henüz yayımlanmamış Türkçe çeviriden alıntılıyorum. *Toplumsal Yasalar - Bir Sosyoloji Taslağı*, Emre Sünter çevirisiyle yakında Norgunk Yayınları'ndan yayımlanacak.

ye başlar. Bir entite, bir varlık, bir bütün olarak "toplum" diye bir organizma, yavaş yavaş belirmiş ve düşüncenin nesnesi haline gelmiştir. Daha önce bahsettiğimiz üzere bu çaba, ancak bir "özdeşlik" metafiziğine temellenerek kendini kurabilirdi ki, öyle de olmuştur. Tarde'ın özdeşlik metafiziğine olan itirazı, daha sonra "fark" düşünürlerinde göreceğimiz post-yapısalcı felsefenin öncülü olabilecek niteliktedir:

> Eğer dünyada değişmez ve tam güçlü olarak bilinen ve değişmez dengeler hedefleyen yasalardan ve bu yasaların uyguladığı ve homojen diye bilinen bir maddeden başka bir şey yoksa, bu yasaların bu madde üzerindeki etkisi evreni her geçen saat gençleştiren değişiklikleri ve evreni değiştiren bu beklenmedik devrimleri nasıl yaratabiliyor? Nasıl oluyor da çok küçük bir ara nağme, bu sert ritimler arasında giriveriyor ve dünyanın bu ebedi tekdüzeliğini (ne denli az olursa olsun) renklendirebiliyor? Tekdüzenin, monotonun ve homojenin birlikteliğinden, can sıkıntısından başka ne doğabilir? Eğer her şey özdeşlikten geliyorsa ve eğer her şey onu amaçlıyor ve ona gidiyorsa, bizi büyüleyen bu çeşitliliklerin kaynağı nedir? Şundan emin olalım; şeylerin temeli sandığımız kadar zayıf, zavallı, donuk ve renksiz değildir. Tipler gemlerden ve frenlerden başka bir şey değildirler; yasalar, yarının yasalarının ve tiplerinin gizlilikle hazırlandığı ve üst üste eklenen sayısız engellere rağmen, kimyasal ve yaşamsal sıkıdüzene rağmen, akla rağmen, büyük mekaniğe rağmen, bir gün bir ulusun insanları gibi tüm engelleri aşmakla ve yıkıntılarından kendilerine üstün bir çeşitlilik yaratmakla son bulan devrimci iç farklılıkların taşkınına karşı, boşuna konmuş bentlerden başka bir şey değildirler (2004a: 72).

Tarde'ın bu çığlığı pek duyulmaz. Tam tersine bir organizma, koca bir varlık olarak "toplum"un var kabul edilmesi ve bunu iddia eden bir sosyolojinin bilimsellik rütbesine çıkarılması hızlıca olur, ama yazının hemen başında vurguladığımız üzere, her şey dönemin diğer gelişmeleriyle paraleldir. Ulus-devletler yükselirken, belli kimlikler bir millet, bir ulus, bir

devlet, bütünlüklü bir reel özdeşlik yaratma şeklindeki daha makro ve resmî projelerle desteklenirken, bir "toplum"un var olduğunu kabul eden Durkheimcı sosyolojinin bir çeşit "devlet bilimi" olarak kolaylıkla kabul görmesine, hatta onun varlık koşulu bile olmasına şaşırmamak gerekir. Ama Tarde'ın çığlığı biraz da bu işbirliğinedir: Benim bir *aporia* kabul ettiğim, yani düşüncenin konusu, bitimsizce "çözümlenmesi" gereken bir mesele addedip derinlerine, sonsuzca küçüğüne girmeye çalışıp idrak etmeye çalıştığım şeyi, siz, yüzeyden yaptığınız kabullerle hemen "çözüverdiniz." Monadoloji her şeyin bir topluluk olduğunu ve her olgunun da sosyal bir olay olduğunu varsayarken, o vakte kadar bilim, aslında sosyoloji, toplum kavramını son derece genelleştirme eğiliminde olmuştur. Bu çığlığı şöyle de formüle edebiliriz: Tamam, der Tarde, sizi anlıyorum. Her bilme gayretinde olduğu gibi, sonsuz küçüklüğe doğru büyüyen bir olguyu bilmenin de ne denli zor olduğunu biliyorum. Ona dair bilgi üretmenin zorluğunu görüyorum ve tam da bu zorluktan ötürü belli kabuller üretildiğini de anlıyorum. Ama metodolojik açıdan faydalı olması için ürettiğiniz bu temsilleri, ontolojik bir gerçeklik olarak kabul edemezsiniz. Yani temsillerinizin yalnızca temsil olduğunu, kavramlarınızın yalnızca kavram olduğunu, terimlerinizin yalnızca terim olduğunu teslim etmelisiniz. Bunun yerine, Tarde'a göre, iki temel güçten, istenç ve inançtan yola çıkmak gerekir.

> İsteğin ve inancın güç olduklarını yadsıyabilir miyiz? Karşılıklı bileşimleriyle, tutkularla ve tasarımlarla bunların tarihin fırtınalarını besleyen rüzgârlar ve politika değirmenlerini döndüren çağlayanlar olduklarını görmüyor muyuz? Eğer din ve diğer inançlar değilse, ya da ihtiraslar ve açgözlülükler değilse, nedir dünyayı yöneten ve ilerleten? Bu ürünler bal gibi de güçtürler; öyle ki, tek başlarına, bugün birçok filozofun gerçek organizmalar olarak gördüğü toplumları yaratırlar (2004a: 38-39).

Öyleyse Tarde'ın düşüncesinde "toplum" bir inceleme nesnesi olarak yoktur, monadlar ve onların karşılıklı etki ve etkile-

nimleri vardır. Bu etkileşimi devindiren iki güç, ruhun iki gücü, istenç ve inançtır. Bu sebeple de olup bitenler hep psişik karakterlidirler. İstenç ve inanç, temel toplumsal olgulardır ve yaşam, istenç ya da inançların ve onların farklı düzeylerdeki ifadelerinin yarattığı etkiler, yayılımlar, çatışmalar, birbirine karışmalar, eklemlenmeler yahut kopuşlar, bulaşmalar sahnesidir. *Toplumsal Yasalar* adlı kitabında Tarde, istenç ve inancın üç farklı şekilde yaşamsallık gösterdiğini düşünür: Taklit, çatışma ya da karşıtlık ve adaptasyon ya da uyum. Bunu *Monadoloji ve Sosyoloji*'de de buluruz:

> Monadların kendi aralarında alabildiğine yaygınlaşmış geçici özelliklerinin derinliğiyle açık ve canlı bir şekilde birbirlerini kavradıklarını görmek için sosyal dünyaya gelmek gerekir. En üst düzeyde bir ilişkidir bu, geriye kalanı bir taslaktan veya bir yansımadan başka bir şey olmayan tipik bir sahiplenmedir. İnanma ile, aşkla ve nefretle, kişisel prestijle, inanç ve istenç birliğiyle ve durmadan yayılan bir ağa benzeyen karşılıklı anlaşmalar zinciriyle sosyal öğeler bin bir şekilde birbirlerini kavrar ve birbirlerini çekerler, ve onların yarışlarından uygarlığın harikaları doğar (2004a: 85).

> Cinselliğe olan tutkunun altüst ettiği tüm devletleri hesap edin, onun bozduğu veya değiştirdiği tüm inançları, tüm dilleri, kurduğu tüm kolonileri, ılımlı hale getirdiği veya iyileştirdiği tüm dinleri, uygarlaştırdığı tüm barbarca şeyleri, gücü ve özsuyu olduğu tüm sanatı düşünün! Gerçekten de başkaldırıların kaynağı aynı zamanda gençleşmenin, yenileşmenin ve modernleşmenin de kaynağıdır. Aynı yerden gelenlerin ve ataların taklidinden başka (doğrusunu söylemek gerekirse) tam olarak sosyal olan hiçbir şey yoktur, kelimenin en geniş anlamıyla (2004a: 74).

Yani mütemadi bir ilişkisellik. İşte toplumsallığı da, balıkların bir denizin içinde olmalarından ve yalnızca o kümeye aidiyetlerinden çıkan bir ilişkisellik olarak değil de, denizin balıkların arasında olması gibi, monadların arasındaki bir etkileşim

olarak düşünebiliriz. Bu deniz, o toplumsallığın, o ilişkiselliğin kendisi. Sonsuzca küçülen bir boyutta, Tarde insanın bile bütünlüklü bir entite olamayacağını, insanı incelemenin dahi ne denli zor olduğunu göstermeye girişmişken, bir organizma olarak "toplum"un var olduğunu kabul etmek ve bunu sosyolojinin başlangıç ilkesi addetmek, gerçekten de bir kolaycılıkla, temsilî düşüncenin kolaycılığıyla, yani "ilk bakışta görünüveren benzerlikleri hemen yasalara dönüştürme" kolaycılığıyla, bir tür "genelleştirme hırsı"yla açıklanabilir. Ama Tarde'ın ısrarla bahsettiği üzere, bu aynı zamanda bir baskılama ve kapatma rejiminin de habercisi, temelidir.

> Gerçekten de, bir ulusta uygarlığın ilerleyişinin en belirgin işaretlerinden biri, büyük kişilerin, büyük askeri veya endüstriyel girişimlerin, büyük reformların ve köklü yeniden yapılanmaların o ulusta mümkün hale gelmesidir. Başka bir deyişle uygarlığın ilerlemesi, taşra ağızlarının ortadan kaldırılması ve tek bir dilin yayılmasıyla, farklı geleneklerin silinmesi ve ortak bir yasanın yerleştirilmesiyle, zihinlerin kitaplara göre daha özenle hazırlanan gazeteler aracılığıyla tekbiçimli olarak beslenmesiyle ve daha binlerce diğer özelliklerle tek bir bireysel planın bütün bir ulus tarafından daha eksiksiz ve daha düzenli bir şekilde gerçekleştirilmesini kolaylaştırmaya dayanır. Öyle ki, daha geri bir dönemde, seçilen kişiyle eş zamanlı olarak hayata geçirilecek olan binlerce farklı plan kaçınılmaz bir ölüme terk edilmiştir burada (2004a: 92).

Bilgiyi nasıl ürettiğimiz, hangi yöntemlere başvurduğumuz ve en nihayetinde neyi "bilgi" olarak iddia ettiğimiz, bireysel ya da toplumsal, yaşamın her alanına etki eden, sonuçlandıran, belirleyen güçlere virtüel olarak sahiptir. Belki de Tarde'ın monadolojideki ısrarı tam da bu yüzdendir, küçüğün etki gücünden türettiği bir siyasallığı bizlere göstermek istediğindendir.

Bana öyle geliyor ki Tarde'ın bu çığlıklarına kulak vermek, onun 20. yüzyılın hemen başında yükselttiği sesin derinliğini hissetmek için yeterlidir. Bu iki temel çığlıktan anlıyoruz ki

Tarde'ın temel meselesi monadolojiyi ve inter-psikolojiyi, bilimsel bir bakış açısının esası haline getirebilmektir. Bunun yanında tüm bu monadoloji ve inter-psikoloji anlatısından şunu da çıkarsayabiliyoruz: Diğer her şey gibi siyasallık da sonsuzca küçük etki ve etkilenimlerde kurulmayı, yaşanmayı istiyor. Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji* adlı kitabında, "Her şeyin temelinde gerçek veya muhtemel her şeyin" var olduğunu söyler, bir kehanet değil, monadolojik bir irfan (2004: 48). Böyleyken, siyasallığı bir etki ve etkilenim düzleminde hissetmek, siyasalı inter-psikolojik bir zemine yerleştirmek, sonsuz küçük ilişkilerde algılamak, hissetmek ve eylemek icap eder. Bu bana, "önce kendimize bakmak gerekiyor" gibi biraz klişe, ama çok monadolojik bir ilkeymiş gibi geliyor. Çünkü Tarde'ın önümüze koyduğu bu özgün ve sahipsiz fikirler, küçüğün küçümsenmemesi, aksine bir ütopya düzeyinde, akıl almaz derecede önemsenmesini öneriyor.

Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Eğer ütopyalar, büyük ve durağan projeksiyonlar olarak, belli ölçüde temsiller olarak, *aporia*lara hızlı, nihai ve kalıcı birer "çözüm" olmaya yönelirlerse, kanaatler arasında yalnızca bir kanaat olma eşiğine yerleşirler. Zira Tarde'a göre "toplum" da bir ütopyaya benzer, esasında yoktur ama var kabul edilir, gelgelelim bunun yarattığı sıkıntılar büyüktür ki Tarde'a atfettiğim çığlıklar bu sıkıntılara yöneliktir biraz da. Öyleyse Tarde'ın monadolojisi açısından, siyaset, yalnızca ütopyasız mümkündür. Ondan yakasını kurtardığında, yaşam, sonsuz küçükten başlanarak inşa edilecek bir şey olarak, mümkündür. Eğer Tarde için temel toplumsal olgular, monadların istekleri ve inançlarıysa, siyaset de bu istek ve inancın etkileme gücüyle mümkündür. Ve eğer bir ütopya mümkün olacaksa, gerçekten istemek ve gerçekten inanmak bunun temelleri olacaktır: Sonsuz küçüklükte buluşan istek ve inanç, monadolojik bir siyaset. Zira Tarde şöyle inanıyor: Fransız Devrimi'nin sebepleri incelenecekse, işe "bir köylünün, lorduna selam vermeyi kesmesini" incelemekle başlamak gerekir. Aynı monadolojik önerme, *Toplumsal Yasalar*'a bakılarak şöyle de söylenebilir: En kanlı savaşların altında yatan temel ilke, be-

yindeki bir hücrede üretilen, iki inanç ya da iki arzu arasındaki çelişkidir. Bana da öyle geliyor ki her ütopya, sonsuz küçükten başlamak zorundadır. Bugün için, örneğin, yalansız yaşayabilmekle işe başlanabilir.

KAYNAKÇA

Tarde, G. (2004a), *Monadoloji ve Sosyoloji*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Öteki Yayınları.

Tarde, G. (2004b), *Geleceğin Tarihinden Alıntılar*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Öteki Yayınları.

Gelecekten Sekerek Bize Ulaşan Ses...

DUYGU KARABULUT

Ankara'da, Mülkiyeliler Birliği'nde 11-12 Mayıs 2017 tarihlerinde gerçekleşen 3. Siyasal Psikoloji Konferansı benim lisans düzeyinde bilfiil bir parçası olabildiğim, bundan büyük bir mutluluk duyduğum güzel bir ortaklıktı. Gelecekten sekerek bize ulaşan bir sesi, bir imgeyi düşlüyorduk birlikte. Ütopyanın sesine kulak vermek, çağrısına bir cevap verebilmek için birlikte atan kocaman bir yürek olduk Mülkiyelilerin sandalyelerinde, yerlerinde ve dahi terasında. İçimizde ihtiyatla beliren, büyüyen bir umudun peşinden koştuk. Mülkiyelilerin duvarlarında yankılandık ses ses. Ben ne mi yaptım? Heyecanla koştum, geldim. Hazırlık sürecinde haberdar olur olmaz, gözüm kapalı olmalıyım içinde, dedim. 2014'te Kocaeli Üniversitesi'nde başlatılan kıvılcımın üçüncü senesinde, benim de lisans üçüncü sınıfımda Ankara'nın evsahipliğinde gerçekleşecek bu konferansta hem evsahibi olmak istiyordum, hem de konuk. Evsahibi olmak istiyordum, çünkü farklı illerden, bölümlerden, ilgi alanlarından gelen hocalarımla ve arkadaşlarımla bir sevgi selinde buluşmak, onları misafirim gibi ağırlamak istiyordum. Mülkiyeliler benim evim gibi olmalıydı. İşte tam da bu isteğime uygun bir görev edindim kendime. Konferans aralarında konuşmacılarımızın sularını tazeleyecektim, isimliklerini yerleştirecektim. Çay-kahve arasında iki kelâm da olsa konuşacaktım, hocalarımızın konuşmalarından feyz alacaktım. Konuk olmak istiyordum hem de Mülkiyelilere, Yüksel Caddesi'ndeki kalabalığa. Konferansın ilk oturumundan kapanış konuşmasına değin her-

kesin gözlerinde aynı mutluluk ve heyecan vardı. El ele vererek, bir işin ucundan tutarak "birlikte" bir şeyler yapabiliyor olmanın sevinci paylaşılıyordu. Konferans bitiminde Mülkiyelilerin sahnesini arkamıza alarak bir fotoğraf çektirdik. Kadraja sığmayan büyük bir "biz" olduk, bana ne de çok "iyikiler" biriktirdik dedirten. Bir fotoğraf karesine en çok kaç sevilen sığdırılabilirse işte burada dedirten...

Emeği geçen herkese çok teşekkür ediyorum. Böyle nice güzel anlar biriktirmek dileğiyle.

Sevgiyle kalın!

Bir İşyeri Ütopyası Mümkün mü?[1]

DEMET ŞAHENDE DİNLER

Giriş

Kapitalist üretim ve sömürü ilişkilerinin en baskıcı alanı işyeri ilk bakışta ütopyanın nesnesi olmaya aday bir mekân gibi gözükmez. Zanaatkâr işçiliğin süregeldiği atölyelerden zaman ve beden denetimini rasyonelleştiren fabrikalara, merdiven altı fason atölyelerden yeraltı madenlerine işyeri değişim hayallerimize konu olamayacak kadar yabancılaştırıcıdır. Ütopya işyerinin yeniden düzenlenmesinden çok, oradan kaçışa çağırıyor olmalıdır. 19. yüzyılın zanaatkâr işçilerinden, Paris doğumlu marangoz Gabriel Gauny de böyle düşünüyordu. Saint-Simoncu hareketin[2] etkisi altındaki Paris'te onun gibi işçilerin yazılarına yer veren dergilerden birinde işyerini işçilerin yazgısını satın almış bir avcı, şiirsiz bir cehennem olarak tarif ettiği satırlara yakından bakalım:

1 Bu yazıyı hazırlamama vesile olduğu ve beni teşvik ettiği için Aksu Bora'ya, yazıda ele aldığım konular üzerine birlikte düşündüğüm, çalıştığım ve tartıştığım Ulus Atayurt'a, düzenlediği bir atölye çalışması sayesinde Paul Adler'in çalışmalarıyla tanışmamı sağlayan Evren Hoşgör'e teşekkür ederim.

2 Saint-Simoncu hareketin işçi sınıfıyla kurduğu ilişkinin –Fransa'nın farklı kentlerindeki işçi evleri, işçi gazeteleri gibi örnekler üzerinden– ayrıntılı bir analizi için bkz. Pamela Pilbeam (2013).

Sizler, acıların acısını hiç tanımadınız, kaba acıyı, tuzağa yakalanmış aslanın acısını, atölyenin korkunç saatlerine av olmuş plebin acısını, uzun çalışmanın yarattığı can sıkıntısı ve çılgınlığıyla zihni ve bedeni kemiren şu hapsedici kaynağı tanımadınız. Dante, gerçek cehenneme, şiirsiz cehenneme hiç seyahat etmedin sen, elveda. Üzüntümüzün haddi hesabı yok, çünkü onun hakkında akıl yürütebiliyoruz. Yazgımızın satın alındığını biliyoruz, bizim asrımızda yasak meyve olan tutkulu çalışmayla ilgili büyüleyici ütopyaların uğuldadığını duyuyoruz. Ne olmuş olabileceğimize dair anıların içine düştüğümüzü hissediyoruz. Fiziksel yorgunluklarımızın kendimizi korumak ve düşünmek için çok az kalan boş zaman yüzünden aklımızı üzen zihinsel yorgunlukları var. Gece, ağır bir uyku, sersemletici bir uyuşukluğa bizi teslim ederek haysiyet duygumuzu çekip alıyor. Gündüz, kölesi olduğumuz toprağın karmaşasına rağmen içgüdüsel, kalbimizi çarptıran, isimsiz bir bilim zihnimize musallat oluyor, bize harikulade şeyler öğretiyor, tetikte olan duyularımızın hevesle yakaladığı binlerce uyanışı ve binlerce isteği tarif etmemize yardımcı oluyor. Böylece kutsal bir ihtiyaç yüreğimizi sıkıştırıyor. Ama dermansızlıklarımızın hiddetiyle bütün yetilerimiz ölesiye yara almış olduğu için, mevcut güçsüzlüğümüzün kızgınlığı içinde ve her daim zincirlerimizle birlikte ipe sapa gelmez karanlık düşüncelerimizin haykırışlarıyla dolan geleceklerin ve pişmanlıkların fırtınasına kendimizi bırakıyoruz (Gauny, 1841).

Gauny bu satırları yazdığında 35 yaşındaydı. Avrupa'yı sarsacak 1848 devrimlerine 7 yıl, doğduğu kentin bir komün deneyine sahne olmasına ise 30 yıl vardı.Diğer yazılarında da can sıkıntısını, uzun çalışma saatlerinin yarattığı bunaltıyı, en çok da efendinin işçiye yönelttiği bakışı ısrarla anlatmayı sürdürecekti felsefeci marangoz. Atölyede olan kadar olmayanla, buyrulan kadar el koyulanla da ilgileniyordu Gauny. Zira çağında Saint-Simoncuların hamiliğini kabul eden pek çok işçi gibi o da yazmanın, düşünmenin, zamanı daha farklı bir etkinliğe vakfetme özgürlüğünün hazzına bir kere varmış; çalışmanın yarat-

tığı can sıkıntısı, yorgunluk, sefalet kadar işyerinin gasp edemediği bir ayrıcalığı, felsefi düşünmenin ayrıcalığını deneyimlemişti. Evet, yabancılaşmanın üstüne düşünebildiği, akıl yürütebildiği için acısı da daha büyüktü belki, ama köleliğe ve acizliğe rağmen duyularını açan, kalbini çarptıran, zihnine musallat olan düşüncelere kendini kaptırabilme lüksü vardı. Kendisiyle aynı dergide yazıları yayımlanan, demir dövmek için yaratılmadığını düşünen, ressam olmayı arzulayan Jérome-Pierre Gilland'ın (Ranciere, 1989) yoldaşıydı Gauny. Onun için işyeri özgürlüğün değil, zorunlulukların alanıydı: plebleri kendisine av yapan, zihnini ve bedenini kemiren hapsedici kaynak; gerçek, şiirsiz cehennem.

Gauny'den iki asır sonra, IKEA gibi firmalara küçük mobilyalar ve porselenler üreten bir fabrikayı tarif ederken Bozüyüklü genç kadın işçi Elif Elma da şiirsiz bir cehennem anlatıyor gibidir (Elma, 2016).[3] Ancak burada Gauny'nin metafor yüklü şiirsel dili, yerini keskin gözlemleri olan capcanlı bir hikâye anlatıcısının üslûbuna bırakmıştır: "Benim adım Elif. Müsaade ederseniz size kendimi tanıtayım: Ben fabrika işçisi Elif. Elif, Arap alfabesinin en güzel, en ince, en dik, en gururlu ve eğilmez harfidir. Ve bunu gururla söylüyorum: Kuvvetli inadımdan Türk okul sisteminden çıkıp işçilerin arasına düştüm." Daha en başından özgüven, mizah ve kararlılık içeren, varlığını madunlara atfetmeye alışkın olduğumuz bir utançla değil, gururla sözcüklere döküveren bu ses, okura paketleme bölümünün kapılarını açar, temposunu düşürmeden hikâyesini anlatmaya koyulur:

> Bölümde iki masa halinde çalışıyoruz. Bir tarafta koli yapılıyor ve diğer tarafta ise set, yarı tabaklar içine konuluyor. Servis tabağı, yemek tabağı kâse ya da çukur. En sonunda tabak kâğıtlaması oluyor. Ben bunu öğrenmek zorundayım. Bu işi aslında her çocuk yapabilir ama burada yine de benim anlayamadığım küçük bir ustalık var. Diğer bayanlar bunu bana hızlı bir şekil-

3 Bu yazının yer aldığı kataloğa dikkatimi çeken, kendisi de kataloğa bir makaleyle katkıda bulunmuş olan Aslı Odman'a teşekkür ederim.

de gösteriyor ve ben anlayamıyorum. Onlar zamanla sabırsızlaşıyorlar, bunda onlar da haklı, çünkü yetiştirilmesi gereken bir sürü ürün var. Sonra hayalimde kâğıtlamaya başlıyorum: Bir-bir-iki-bir-iki-bir. Eve geldiğimde evdeki tabakları kullanarak aynı şeyi yapıyorum, deniyorum ve en sonunda öğreniyorum. Bu işi başardım.

Elif Elma, Gabriel Gauny'nin aksine bir atölyede değil, fabrikada çalışmaktadır ve üstündeki bakış sadece patronun ya da ustabaşının değil, kendisi tempoyla çalışmazsa işleri etkilenecek diğer işçilerin de bakışıdır.

> Bu bölümde çalıştığımın üçüncü günü yine aynı masanın önünde ayaktayım. Koliler elimi kestiği için eldiven giydim. Yanımda bölümün şefi Hıdır Bey var. Tabaklar kolilere konulacak, iteklenecek ve başka biri koyacak. Elimde eldiven, kâseyi koyuyorum, gönderiyorum. Ve şefin bana dediği; "Burası modellik ajansı değil, çıkar o eldivenleri!" Eldivenler zaten elimde paramparça, çıkarıyorum.

Yazının devamında belindeki fıtık için tedavi gören ve çıkışı verilen Nurdan Abla'dan, elli yaşında yarım insana dönüşen, kendilerine sorulmadan daha ağır bölümlere verilen, ciğerinde leke olan işçilerden söz eder Elif. Etrafa bakmanın, konuşmanın yasak olduğu, en ufak bir şeyde işten çıkartılmakla tehdit edilen, herkesin mahkûm ve mecbur olduğu işyeri ortamını anlatır. Tecrübeli işçilerin daha genç işçilere kendi işlerini yaptırmaya çalışmasından, iş ortamı nedeniyle gerginleşen çalışanlardan dost bir söz duyamamaktan yakınırken birden tabakların, porselenlerin, kutuların üstüne yıldızlar yağmaya başlar:

> Sadece kitaplarda teselli bulabiliyorum. Cesaretli Bakunin'i seviyorum ve de sabırsız bir şekilde talep eden Victor Hugo'yu. Tek bir insana duyduğun aşk en bencil şeydir diye yazıyor Karl Marx. Çünkü âşık olan bir insan gözünün gördüğü her şeye âşık olur. Burada komünist olan Karl Marx ile sonsuz ve evrensel aşktan bahseden Hz. Mevlâna aynı noktada buluşuyorlar. Dostoyevski insanların nankörlüğü ile ilgileniyor ve

Kerouac dağlarda meditasyon yapıyor. Ah, hayat ne kadar geniş ve dünya ne kadar küçük, ne kadar çok şey öğrenilebilir ve ne kadar çok şey bizden saklanılıyor.

Bu mağarada bir ışık gördüğümde terk ederim, bu konuda şüpheniz olmasın.

Sabırsız ve talepkâr Hugo, cesaretli Bakunin, komünist Marx, meditasyon yapan Kerouac fabrikanın orta yerine, bölüm şefi Hıdır Bey'in, beli ağrıyan Nurdan Abla'nın ve Elif'le dolaşan okurun yanı başına düşmüş, hayatın Taylorist üretim bandının çok ötesinde geniş olduğunu hatırlatmıştır. İşyeri bir mağaradır, ışığın çağrısıyla terk edilmeye hazır bir hapishane. Ütopya ise kitap sayfalarında, keşfedilmeyi bekleyen hayatta, işyerinin dışındadır.

Çalışma hayatına 19. yüzyıl 20. yüzyıla dönerken Rusya'da bir tornacı olarak başlayan Aleksei Gastev'in bakışı oldukça farklıydı. Gastev, Gauny ve Elif'in üstüne kâbus gibi çöken işyerinde bir festival alanı ve dayanışma kampı görüyordu. Richard Stites'ın muazzam anlatısından öğrendiğimize göre yazgısını Bolşevik Devrimi'yle birleştiren ve tornacılıktan işçilere sanayi verimliliği eğitmenliğine terfi eden Gastev'in gözünde düdükler, dinamolar, kapılar, kuleler, menteşeler, çekiçler, raylar dönüşmüş bir yerkürenin kas dokusuydu adeta; çalışma ve yaşam ritmindeki eşzamanlılığı ve tekdüzeliği üretiyordu. Fabrika doğanın üstündeki Prometheusçu gücü, ihtişamı temsil ediyordu (Stites, 2011). Gastev ve arkadaşları Gauny'nin arzuladığı proleter devrimi gerçekleştirmişlerdi ama onların ütopyasında Saint-Simoncu işçilere ya da Elif'in daldığı hayallere tahammül yoktu. İşçi, fantezi ve hayal kurmak yerine elindeki görevin sağlam analizini yapmalı, çocuksu coşkunluğunu dizginlemeliydi. İşçinin başlıca düşmanı çalışma tarzındaki tembellik, panik ve yabanilikti. Gauny şiirsiz cehenneme lanet yağdırırken Gastev Ruslara ve gerikalmışlığa özgü görülen edilgenliğe, lirik düzensizliğe, belkiciliğe, idare ederci tavra, Oblomovculuğa lanet ediyordu (Stites, 2011: 250). İşyerinden kaçış değil, ona yeniden dönüş; bu sefer insanın üretken kapasitesi-

ni harekete geçiren, kapitalizmin değil, devrimin ihtiyacı olan ekonomik verimliliğe hizmet eden disiplinli, uyumlu, çalışkan ve azimli birer işçi olarak. Şiirselliğe bütünüyle sırtını çevirmiş değildi Gastev; işyerinin Prometheusçu bir şiirini yazmak istiyordu, makineler ve işçi bedenlerinin dansının ritmini yansıtacak fütürist bir şiir.

Karl Marx'ın Gastev'e çok fazla hak vermeyeceğini tahmin etmek güç değil. Evet, doğayı denetim altına alacak Prometheusçu bir tavrı, uygarlığı geliştiren yaratıcı güçleri harekete geçiren büyücüleri o da yüceltmişti kuşkusuz. Burjuva toplumu tarihte bu görkemde bir gelişmeyi sağlayan ilk toplum olma sıfatını kazanmıştı. Ama bu, işçinin yabancılaşması pahasına gerçekleşiyordu. Gerçek özgürlük, gereksinimlerin karşılanması için yapılması gereken maddi üretim alanında değil, kendi başına bir amaç olarak insan enerjisinin gelişebildiği alanda varolabilirdi. İş günü kısaltılmalıydı ki bu özgürlük alanı genişleyebilsin (Marx, 1993). Gastev'in göz alıcı bulduğu düdükler, dinamolar, menteşeler, çekiçler, raylar, hepsi iş saatlerinin azalması; işçinin notalar, sözcükler, boyalarla yaratıcı faaliyetine daha fazla vakit ayırabilmesi için araçsal öneme sahip olabilirdi. Özgürlük işyerinin dışına çıkınca başlayacaktı. İşçi ekonomik verimliliğe hizmet etmekle değil, ekonomik verimlilik işçinin gelişmesi ve yaratıcı faaliyetlerine zaman ayırması için gerekli koşulları yaratmakla yükümlü olacaktı.

Çalışma saatlerinin azaltılması ve teknolojik otomasyon sayesinde ne istiyorsak yapacağımız bir gün, dokuz saatlik ücretli kölelikten bir kopuş, ütopik arzularımızı nasıl olur da kışkırtmaz? Yine de bu hayalle de yetinmemeyi, azalan çalışma saatlerinin bile arzudan, hazdan, yaratıcılıktan payını almasının imkânı üstüne düşünmeyi önereceğim ben bu yazıda. Genelde ütopya, sol muhalefet ve alternatif ekonomi tartışmalarıyla çok fazla ilişkilendirmediğimiz eleştirel örgüt ve işletme kuramcılarının gözünden, deneysel bazı proje ve çalışmaların ışığında, bizatihi işyerini hazza, doyuma ve yaratıcı işbirliğine yer açabilen, hatta onu teşvik eden bir alan olarak yeniden tarif edip edemeyeceğimizi anlamaya çalışacağım. Sadece uzaktaki

bir sosyalizm idealinde değil, şimdiden işyerini dönüştürecek, Gauny'nin çağında yasak meyve olarak adlandırdığı "tutkulu çalışma"yı işyerinde de kısmen mümkün kılacak bazı öneriler üstüne düşüneceğim.

Despotik Taylorizm ve emek süreçleri

İşyerini bilimsel açıdan analiz edilebilir ve belli ilkeler etrafında örgütlenebilir bir alan olarak gören ilk kişi, hayatına tıpkı Aleksei Gastev gibi bir işçi olarak başlamış, gece okulu sayesinde Stevens Teknoloji Enstitüsü'nden makine mühendisliği derecesi almış ve baş mühendisliğe kadar yükselmiş olan Frederick Winslow Taylor'dı. 1878 yılında 22 yaşındayken çalışmaya başladığı Midvale Çelik Firması'nda başlattığı deneyleri Bethlehem Çelik'te sürdüren Taylor, bilimsel yönetim ilkelerini anlattığı kitabını 1911 yılında yayımladı (Taylor, 2007). Kendisi de işçilikten geldiği için işçi davranışlarını, emek sürecindeki aksaklıkları ilk elden gözlemleme şansı bulmuştu. Sonradan Michel De Certeau'nun ya da James Scott'un gözünde sessiz direniş pratikleri olarak adlandırılacak davranışlar, Taylor'ın açısından bakıldığında enerji ve zaman israfıydı. İşçiler doğaları gereği işten kaytarmaya meyillilerdi; teknik yeniliklerin yaratabileceği olası işsizlikten ötürü yeniliklere bilerek ayak diriyorlar, verimlilik ve disipline düşmanlık besliyorlardı. Bu durumda işletmeyi daha verimli hale getirmek için ne yapılmalı, çalışanların üzerindeki denetim nasıl sağlanmalıydı?

Taylor'ın çözümü bir dizi basit, ama kendi çağı açısından devrimci gözüken ilkelerin benimsenip istikrarlı bir şekilde uygulanmasına dayanıyordu: İşi mümkün olabilecek en küçük parçaya ayır, parçaların yapılma biçimlerini standart hale getir. Her bir iş için bilimsel olarak belirlenecek "en iyi" yöntemi ortaya çıkar. İşin nasıl yapılacağına karar verenleri işi icra edenlerden ayır: Yöneticiler ve işçiler iki ayrı grup olsun. İşin nasıl yapılacağı bilgisi yöneticilerin tekelinde olsun. Her yeni giren işçiye sadece yapacağı işle ilgili eğitimi ver. İşçiler vasıfsızlaşsın, böylece verimsiz olanların yerine yenilerini alabilmeyi kolaylaştır.

1903'te Ford Motor firmasını kuran Henry Ford, Taylor'ın düşüncelerini fazlasıyla ciddiye almıştı. Kendi tasarladığı T Modeli'ni daha hızlı, daha çok, daha ucuza üretmek istiyor, daha fazla tüketiciye ulaşmayı arzuluyordu. Kapitalist piyasadaki rekabet, görünmeyen bir tazyik gibi işleyerek aktörleri daha hızlı, daha düşük maliyetli ve daha çok üretmeye mecbur eder. Ford o tazyiğe maruz kalan değil, mevcut tazyiği harekete geçirip hızlandıranlardan biri olacaktı. Zihnine musallat olan bu problemle takıntılı bir şekilde uğraşması, onun sanayi tarihinin en önemli icatlarından biri olan montaj hattını geliştirmesini sağladı. Bütün dahiyane fikirler gibi montaj hattının arkasında da çok yalın bir soru yatıyordu: İşyerinde işçilerin teker teker araba parçalarının yanına gitmesindense parçaları işçilere getirsek nasıl olur? Ford'un işletmesinde zaten işler vasıflı-vasıfsız işler olarak ayrıştırılmaya, işçilerin hareketleri kısıtlanmaya, işler standardize edilmeye başlanmıştı. Montaj hattı işbölümünü, standardizasyonu, işçinin işin sadece küçük bir parçasında uzmanlaşmasını teknik olarak da mümkün kıldı.

Taylor'ın rüyasını gerçekleştiren, sanayi üretimini arttıran montaj hattı Ford'un işçileri için bir kâbus demekti. Montaj hattının yoruculuğu nedeniyle 1914 yılında işten ayrılma ve işe gelmeme oranı o kadar artmıştı ki, Ford yeni bir politika geliştirmek zorunda kaldı: Günde 5 dolar politikası. 5 doların 2 dolar 34 sentlik kısmı günlük düzenli ücret olarak ödenecek, 2 dolar 66 sentlik kısmı ise fabrikada kurulan "Sosyolojik Bölüm"ün (*Sociological Department*) müfettişlerinin yaptığı testlerin sonuçlarına göre verilecekti. Müfettişler (önemli bir kısmı göçmen olan) işçilerin evlerini ziyaret ediyor, alkol kullanımı, evlilik ilişkileri, ahlâk kuralları, para harcama alışkanlıkları gibi konularda sorular soruyor, istikrarlı ve gayretkeş çalışmayla ilgili notlar veriyorlardı. Problemli işçilere kendilerini düzeltmeleri için altı ay süre tanınıyor, ilerleme kaydetmeyenler işten çıkarılıyorlardı. Ford, işçilerin para biriktirerek kendi ürettikleri arabaları satın almaları için bir tasarruf sandığı bile kurmuştu. İşçinin sadece ekonomik teşvikle çalışacak iktisadi bir hayvan olduğunu düşünen Taylor'dan bir adım daha öteye

giderek yüksek ücretin işçiyi tüketiciye dönüştüreceğine inanmıştı. Bir yıl içinde işe gelmeme ve işten ayrılma oranları düşmüştü. 20. yüzyıl boyunca Taylorist teknikler işçilerin farklı direniş pratiklerine defalarca maruz kalacak olsa da, sanayi üretiminin geleceğinde kimsenin taklit etmeden yapamayacağı bir montaj hattı normu vardı artık.

Taylorizmin Marksist literatür içindeki en kapsamlı ve radikal eleştirisi Harry Braverman'ın *Emek ve Tekelci Sermaye: 20. yüzyılda Çalışmanın Bozulması* başlıklı kitabında yapıldı (1998). Braverman bu çalışmasında *Bilimsel Yönetimin İlkeleri*'nin ayrıntılı bir analizini yaparak Taylorizmin yöneticilerin işçiler üzerindeki kontrolünü arttırmasının, işçilerin direniş kapasitesini azaltmasının bir aracı olduğunu anlatıyordu. Sadece mavi yakalı işlerde değil beyaz yakalı işlerde de kapitalizmin tarihsel temel eğiliminin vasıfsızlaştırma (*de-skilling*) olduğunu, en vasıflı işlerin bile teknoloji tarafından çalışanları gereksiz hale getirdiğini ileri sürüyordu. Fabrika işçileri kadar mimarlar ve tasarımcılar da bu süreçten payını alıyordu. *Emek ve Tekelci Sermaye* işçilerin gösterdiği rıza ve direniş biçimlerini azımsamakla eleştirilse de, üretici güçlerin kapitalistlerin emek üstünde kurdukları tahakkümde nasıl işlevsel rol oynadığını gösterdiği için, dahası mühendislerden teknisyenlere emeğinden başka satacak bir şeyi olmayan herkesi bütünsel bir hikâyede birleştirdiği ve ortak yazgılarını hatırlattığı için emek süreçleri literatüründe köşe taşı oldu. Yazarını farklı coğrafyalardaki işyerlerindeki emek süreçlerini etnografik, niceliksel ve niteliksel analize tabi tutan Marksist araştırmaların öncüsü haline getirdi.

Reel sosyalizmde işyeri

İç savaştan çıkmış azgelişmiş bir ülkede devrimi ayakta tutmak için kapitalist kalkınma, teknoloji ve üretim tekniklerini kullanmaları gerektiğine inanmış Rus Devrimi öncülerinin Taylorizme yaklaşımı, yarım asır sonra onu kıyasıya eleştiren Braverman'ınkinden çok farklıydı. Bir kısmı Taylorizmi azgelişmiş bir ülkenin sosyalizmi gerçekleştirmesi için gerekli olan

kalkınma aşamalarını hızlandırmada elzem görürken, diğerleri Batı'nın teknolojisini ithal ederken beraberinde getirdiği değerleri reddetme eğilimindeydi. Bu farklılık, Stites'ın söylediği gibi 19. yüzyıl Rus modernleşmesinin çelişkilerinden kaynaklanıyordu. Bir yanda "Semen Frank, Tolstoy, antimodernistler, kırsalcılar gibi nihilist rasyonalizmin ve insan inisiyatifine olan inancın Prometheusçu bir sapkınlık olduğuna, kişiye felaket getireceğine inananlar", diğer yanda "Lenin ve Peter Struve gibi düzenli çalışmanın, makinelerin ve disiplinli bir kitlenin Rusya'nın yaralarının ilacı olduğuna inananlar" arasındaki fark, Taylorizm tartışmalarını da etkilemişti (Stites, 2011: 240).

Lenin'in Taylorizm savunusu Sovyetler Birliği'ndeki idarenin kapitalizmin sunduğu imkânlar sayesinde başarılı olacağı inancına dayanıyordu.[4] Troçki de çok benzer düşüncelere sahipti: Her tür teknolojinin sosyalizmin hizmetine sokulabileceğini düşünüyordu (Josephson, 2010). Nitekim 1921'de düzenlenen *Birinci Emeğin Bilimsel Örgütlenmesi Üstüne Rusya Başlangıç Konferansı*'nın ana çağrıcılarından biri de oydu. Zenovia Sochor konferans katılımcıları arasında Taylorizme yaklaşım açısından bir kamplaşma olduğunu anlatır. Birinci kampta, yazının girişinde söz ettiğim Alexei Gastev yer alıyordu. Gastev'in yaklaşımı Lenin'inkine yakındı ve devletin kontrol ettiği ağır endüstri işletmelerinde benimsenecekti. Gastev ve çevresine göre kapitalizmde kârlılığın artmasına yönelik olan Taylorizm, Sovyetler Birliği'nde esas amacı olan üretkenliğe hizmet edebilecekti. Gastev üretimde zamandan, enerjiden, aletlerden tasarruf ederek her tür ziyanı azaltacak bir yeniden yapılanma öngörüyordu. Disiplinli çalışmaya direnen bir köylü sınıfından Robinson Crusoe gibi elinde ne varsa ondan yaratıcı bir şekilde faydalanabilecek endüstriyel bir işçi sınıfı yaratmayı hedefliyordu.

---

4 Bkz. Zenovia A. Sochor (1981), "Soviet Taylorism Revisited", *Soviet Studies*, XXXIII (2): 246-264. Lenin'e itiraz edenlerin başında Alexander Bogdanov geliyordu. Bogdanov Taylorizmin işçi sınıfı içinde vasıflı/üstün ve aylak/vasıfsız şeklinde ikilikler yaratacağını, işin standartlaşmasının insanın duygularını körelteceğini düşünüyor, Taylorizmin sunduğu teknik ve bilimsel yeniliklerin ancak işçilerin çıkarları doğrultusunda kullanılırsa anlamlı olacağını düşünüyordu.

Gazetecilik mesleği sayesinde Amerika, Japonya ve Avrupa'ya seyahat etmiş olan Platon Kerjentsev'in temsil ettiği ikinci grup ise, Taylorizmin ideolojik açıdan sosyalist ilkelerle yeniden tarif edilmeden ithal edilmesine karşıydı. İşçilerin çıkarlarını koruyacak, emek sömürüsünü yoğunlaştırmayacak bir Taylorizm işyeriyle sınırlı kalmamalı, toplumun her alanına yayılmalıydı (Sochor, 1981). Kerjentsev ve ekibi alternatif bir sosyalist emek örgütlenmesine dair pek az somut öneri geliştirebildi. 1923'te kurdukları ve ağırlıklı olarak parti militanlarından oluşan hücrelerin görev yaptığı Zaman Birliği siyasi toplantılardan alışveriş kuyruklarına her alanda zaman kaybını önleyecek yöntemlere takıntılıydı (Stites, 2011: 255). Önerdikleri kronokart uygulaması kendiliğinden özdisiplin geliştirmek için her yarım saatte bir gözden geçirilecek kalıcı bir günlük yaşam kaydı tutulmasını öneriyordu. Moskova'daki bir fabrikada bir Zaman Birliği ekibi 337 işçiye ücret dağıtma süresini 39 saatten 1 saat 10 dakikaya düşürmüştü. Gündelik hayatta yer etmiş alışkanlıkları değiştirmeyi, "belki" yerine "kesin hesaplama", "her durumda" yerine "iyi düşünülmüş bir plan", "bir şekilde" yerine "bilimsel bir yöntemle", "herhangi bir zaman" yerine "15 Ekim, saat 20.35'te" şeklinde konuşmayı öneriyorlardı (Sochor, 1981: 256).

Sosyalist bir sistem kurulurken işyerlerinin nasıl yeniden örgütleneceği sorusunu ilk soran Bilimsel Emek Örgütlenmesi Konferansı değildi. Devrimin hemen ardından sendikal örgütlenmenin güçlü olduğu yerlerde yürütülen canlı tartışmalardan, bu sorunun bizatihi örgütlü işçiler tarafından sorulduğunu, meselenin basitçe bir ekonomik verimlilik hedefi üstünden değil, çok daha geniş bir perspektiften ele alındığını öğrenebiliyoruz. Örneğin, matbaa işçileri ve sendikaları şu sorulara kafa yoruyorlardı (Koenker, 1991): Fabrikalar özerk mi olacak, yoksa merkezi bir otorite tarafından mı yönetileceklerdi? Kaynak dağılımına kim karar verecekti? İşyerindeki otorite bir komitenin elinde mi olacaktı? İşçilerin karar alma süreçlerindeki rolü ne olacaktı? Amirler ile işçiler arasındaki ilişkiler nasıl düzenlenecekti? Üretim için ne gibi teşvikler verilecekti? Ücret-

ler tamamıyla yok mu olacaktı, yoksa devlet herkese temel kendi kendini idame ettirme parası mı ödeyecekti? Vasıflar arasındaki farklara göre işçilerin aldıkları ücret değişecek miydi yoksa bakmakla yükümlü olunan aile fertleri mi ücret miktarında belirleyici olacaktı? Üretkenliği gösteren parça başı üretim, günlük üretim normları sosyalist bir üretim tarzıyla uyumlu muydu? Sadece bilinçsiz işçileri disipline etmek söz konusuysa bu disiplini kim, nasıl sağlayacaktı? İşyerindeki olası ihtilâflar sendika aracılığıyla mı, uzlaşma komiteleriyle mi, yargı yoluyla mı çözülecekti?

1918-1921 arası dönemin ilham verici yanı, devrimin öznelerinin bu soruları göz ardı etmeyip onlarla yüzleşmeleri, sonradan tümüyle gerçekleşemese de devrimin deneysel laboratuvarının potansiyellerini göstermeleriydi bence. Ama 1921'e gelindiğinde, savaş döneminin yıkıcı etkilerinin basıncı altında en temel hedef ekonomik verimliliğin ve büyümenin sağlanması haline gelecekti. Bolşeviklere göre işçiler kendi dar çıkarlarını değil, toplumun bütününü düşünmeliydiler. Eğer işçilerle genel üretim hedefleri arasında çelişki yaşanırsa, elbette önce üretimin ihtiyaçları gözetilmeliydi. Menşevikler ise üretim üstündeki devlet kontrolünden hoşlanmıyor, işyerlerinde bağımsız sendikaların toplu sözleşme yapmasını, ihtilâfları demokratik şekilde çözmesini, işyeri komitelerinin güçlendirilmesini savunuyorlardı. Ama her iki grubun da ortak yanı, anarşist olarak nitelendirdikleri işçi mülkiyeti ve özyönetimi modellerine karşı olmalarıydı. Geri kalmış Rusya'da işçilerin fabrika yönetiminin karmaşık ilmine vâkıf olmalarına imkân yoktu. Hatta ekonomik bir krizde işçiler fabrikalarının hisselerini satarak kırdaki evlerine dönebilirler, ulusal üretim hedeflerini bir kenara koyabilirlerdi. Troçki işçilerin kendi hallerine bırakıldığı takdirde sadece asgari iş ve asgari tazminat talep edip kendi bireysel çıkarlarının peşinden gideceklerini söylüyordu. Bu görüş, Rus devrimi öncesindeki mücadelelerde işçilerin kendi başlarına bırakıldıklarında dar ekonomik çıkarlarını düşünüp kolektif sınıf çıkarlarına aykırı hareket edeceğini düşünen, bu nedenle öncü sosyalistlerin taşıdığı bilince ih-

tiyaçları olduğunu savunan sosyalist bakışın bir devamı gibiydi (Lih, 2008).

Troçki, Lenin, Gastev ve diğerleri sosyalist işletmelerin maruz kalacakları basınçlar karşısında ne gibi iktidar ilişkilerine sahne olacağını öngör(e)mediler. 1971-1972 yıllarında Budapeşte'de bir traktör fabrikasında çalışarak deneyimlerini yazıya döken Macar şair ve sosyolog Miklos Haraszti'nin Michael Burawoy tarafından gündeme getirilmesi, bu konuda önemli ipuçları sunuyor. Burawoy'un kendisi de Detroit'teki bir araba fabrikasında 1970'lerde bir yıl boyunca işçilik yaparak etnografik araştırma yaptığı için, Amerika ve Macaristan deneyimleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyabilmişti (Lih, 2008).

Haraszti'nin anlatısından 1970'lerde daha önceleri aldığı devlet desteğinden mahrum kalan traktör fabrikasında asgari ücret olmadığı için ödenen ücretin üretilen parçaların sayısına bağlı olduğunu öğreniyoruz. Her parçanın bir fiyatı vardır ve belli bir saat ücretine erişebilmek için belli sayıda parçayı üretmek gerekmektedir. Haraszti bu sistemde çıkacak olası problemler olarak, parçaları kontrol etmeye zaman kalmadığını, zamandan tasarruf edildiğinde bile işçilerin saatlik ücretin gerisinde kaldığını gözlemler. Ücretini arttırabilmek için makine operatörleri hız sınırlarını zorlar, iş sağlığı ve güvenliği kurallarını ihlâl eder, kalite ve güvenlik açısından zarar verici yöntemler kullanırlar. Ustabaşılar ve denetçiler bu ihlâllerin farkındadırlar, ama üretim hedeflerini tutturmak için görmezden gelirler. Haraszti, fazla mesai, bonuslar, ek ücretlerin kime tahsis edileceğinin de ustabaşlarının inisiyatifinde olduğunu anlatır. Bu da işçiler arasında kıskançlık tohumlarının serpilmesine neden olur: Daha fazla para getiren parçalar kimlere tahsis ediliyor? Kimler daha fazla bonus alıyor? Yıllık iznini kim kullanabiliyor? İşçilerin kendi aralarındaki ilişkileri de bu sorular belirler. Terfi alabilmenin koşulu ise siyasi partiyle olan ilişkilerin ne kadar kuvvetli olduğuna bağlıdır.

Çalışanlar arası şüphecilik, haset ve rekabeti kışkırtan, belli hakların ve teşviklerin dağılımını ara kademe yöneticilere vere-

rek yerleşik bir çıkarlar ağı oluşturan, ücreti ulaşılması mümkün olmayan performans hedeflerine göre belirleyen, işçi sağlığı ve güvenliği normlarının tehlikeye atılmasına göz yuman işyerleri, çağımız kapitalizminde çok yaygın. Macaristan örneği, reel sosyalizmin uygulandığı ülkelerdeki işletmelerde mülkiyetin el değiştirmesinin işyeri örgütlenmesini kendiliğinden demokratik ve eşitlikçi yapmadığını, ekonomik basınçlara maruz kalmanın çalışanların beden, zihin ve sosyal ilişkilerini olumsuz etkilediğini, sosyalist bir işyeri ütopyasının hangi sorunlara karşı uyanık olması gerektiğini gösterdiği için önemli.

İşyerinde toplumsal cinsiyet ilişkileri

İşyerine sadece sınıf sömürüsünün değil toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin penceresinden baktığımızda ütopyaya ne olur? Gauny ve Gilland'la aynı dönemde yaşamış, onlarla aynı harekette yer almış Saint-Simoncu işçi kadınlar için bu sorunun yanıtı o kadar kolay değildi; zira erkeklere nazaran hâlâ kazanmaları gereken çok sayıda hak vardı. Daha iyi işler ve ücretler erkeklere veriliyordu, birçok kadın için çocuk bakımı ücretli çalışmanın önünde bir engeldi. Saint-Simoncu hareketin özgür aşk ve kadınların kurtuluşu vaadinin gerçek hayattaki karşılığından hayal kırıklığına uğramış, ama bu vaadin peşinden gitmeye de çok kararlı bir grup işçi kadın, aralarından birinin mutfağında çıkardığı *La Femme Libre* (*Özgür Kadın*) isimli dergi, tam da bu engellerin üstüne gitmeyi hedefliyordu (Pilbeam, 2013; Dinler ve Atayurt, 2017). Marie-Reine Guindrof, Desirée Véret, Saint-Simoncu bir misyonla Mısır'a gidecek olan tekstil işçisi Suzanne Voilquin, Jeanne Deroin'ın mutfağında toplanıp işçi kadınlar için mesleki eğitim, kreş, mülkiyet hakkı ve aile içinde çocuklar üzerinde karar hakkı gibi talepleri savunan yazılarını yazdılar. 1848 sonrasında yine Saint-Simoncu kadınların çıkardığı *La Voix des Femmes* (*Kadınların Sesi*) dergisi ise eşit oy hakkı ilkesine vurgu yapacaktı.

Toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine son verecek daha somut bir modelin tohumları, Saint-Simoncu kadınların bir bölümü-

nün de katıldığı Paris Komünü'nde atılacaktı. Kristin Ross'un enfes anlatısından öğrendiğimize göre, 1869 yılını Cenevre'de, Enternasyonal'in Rus Şubesi'ndeki yoldaşlarıyla, Komün'den önceki üç ayı ise Karl Marx'ın çalışma odasında komün ve kooperatif örgütlenmelerini tartışarak geçiren Elisabeth Dmitrieff, bu modeli tasarlayanların öncüsüydü (Ross, 2015; Dinler ve Atayurt, 2016). Daha genç yaşta Rusya'da bir tarım kooperatifi kurmayı denemiş olan Dmitrieff'in temel meselesi, Marx'ın iktisat teorileriyle Rusya'daki popülistlerin ilham kaynağı *obşina* ve *artel* gibi tarımsal örgütlenmelerin nasıl birleştirileceğiydi. Dmitrieff'in kurucularından olduğu Kadınlar Birliği Konseyi'ndeki diğer üyeler dikişçi, çamaşırcı, terzi ve kumaşçı kadınlardı. Birlik, sadece Komün'ün gündelik ihtiyaçlarını (barikatlar için kum torbaları, hasta ve yaralıların bakımı) karşılamakla kalmıyor, aynı zamanda kadın emeğini yeniden düzenleyecek ekonomik eşitsizlik kadar toplumsal cinsiyet eşitsizliğine de son verecek bir sistem üzerine çalışıyordu.

Söz konusu sistemin kurulması 1917 Rusya'sında denendiğinde, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin ortadan kalkmasının sosyalist işyerinde de hiç kolay olmadığı görülecekti. Bir önceki bölümde söz ettiğim Diane Koenker'in 1920'lerde matbaacılık sektöründeki emek süreçlerine ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine dikkatini yönelttiği çalışmasından kadın işçilerin deneyimlerini, algılarını, resmî parti söylemi ve fabrikadaki erkek işçilerin bakışından kadınların nerede konumlandırıldıklarını yakından kavrama şansına sahip oluyoruz (Koenker, 1995).

Koenker'e göre partinin siyasi söylemi açısından kadınların özgürleşmesi toplumsal kurtuluşla yakından ilişkiliydi. Bu söylemin işyeri temelli somut politikalarda ciddi bir karşılığı vardı: Kadınların fabrika komitelerinde yer alması zorunluluğu, mesleki eğitim ve terfi olanaklarının sunulması, kadınların kendi sorunlarını konuşabilecekleri toplantılar düzenlenmesi, parti ve sendika yayın organlarında kadınların işyeri ve ev hayatına dair yazılarına yer verilmesi. Ancak sosyalist işyerinin gün-

delik düzeninin toplumsal cinsiyet eşitliği idealine uyduğu söylenemezdi. Mesleki eğitim ve terfi olanakları vardı, ancak kadınların kendi anlatı ve tanıklıklarının, kamuya açık görülen bazı taciz davalarının ortaya çıkardığı üzere, ustabaşılar çıraklık söz konusu olduğunda erkek işçileri tercih ediyorlar, terfilerde liyakatin yerine kişisel yakınlık ve cinsellik beklentilerini koyuyorlardı. Beklentiler yerine gelmediğinde kadınlar işlerini kaybedebiliyorlardı. Mesleki gelişimin önündeki bir başka engel ise kadınların geleneksel rollerinin hâlâ sürüyor olmasıydı. Kadınların bir kısmı evlenene kadar bir işte çalışıp para biriktirmek istedikleri için mesleki eğitimle vakit kaybetmemeyi tercih ediyor, ya da ev ve iş hayatının yükümlülüklerinden ötürü vakit bulamıyorlardı. Bir kadın işçi tek bir gününü anlattığı bir sendika yayınında çocuklarının okula hazırlanması, sekiz saatlik mesai, kooperatiften alışveriş, yemek, çamaşır ve ütü gibi işlerinden mesleki eğitim ya da sendika toplantısı gibi ek faaliyetlere vaktinin kalmadığını söylüyordu. Patriyarkal ilişkilerin yarattığı engelleri de unutmayalım: Erkeklerin bir kısmı eşlerinin parti, sendika ve benzeri faaliyetlerde yer almasını açıkça istemiyorlardı.

İşyeri kültürünün, cinsel içerikli şakalar ve imaların eksik olmadığı erkek egemen niteliği de kadınlar için bir sorun teşkil ediyordu. Koenker, başka ülkelerden ve tarihsel dönemlerden benzer örnekler vererek bu durumun sosyalist işyerine özgü olmadığına, erkeklik norm ve pratiklerinin işyerindeki hâkimiyetine dikkatimizi çekiyor. Kadınlar işyerindeki sorunlarını ve yetersiz maaşlarını kendi aralarında tartışıyorlardı ama sendika örgütleyicileri onların fabrika toplantılarına ve komitelerine gelip bu sorunları aktarmıyor olmalarından yakınıyorlardı. Kadın işçiler molalarda lavabolarda dedikodu yapmak, erkek arkadaşlarını anlatmak, makyaj sohbeti yapmak, kimin kiminle nerede ne yaptığı hakkında fazlasıyla meraklı olmakla da eleştiriliyorlardı. Öte yandan, emek tarihçilerinin hatırlattığı üzere, kadınların işyerinde kendilerine bir alan açmaları ve istedikleri gibi ilişkilerinden söz edebilmeleri, bu enformel sohbet ve dedikoduların özgürleştirici yönlerine işaret ediyordu.

Taylorizmin farklı bir yorumu: Walter Polakov

Rus mühendis Walter Polakov'un işçilerin kapasitesine duyduğu inanç, onu Sovyet yoldaşlarından, bir tür Taylorizmin insanın yaratıcı potansiyelini geliştirdiği düşüncesi de Braverman'dan ayırıyordu. Rosa Luxemburg'un SPD gazetesini çıkardığı dönemde Dresden'de mühendislik eğitimi almıştı Polakov (Kelly, 2016). 1906'da Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşmiş, Amerikan Lokomotif şirketinde mühendis olarak çalıştığı dönemde Taylor Derneği'ne girmişti. 1915'te kendi firmasını, Amerikan Makine Mühendisleri Derneği'nden ayrıldıktan sonra da çalışma arkadaşı Gantt ile *Yeni Makine* grubunu kurmuştu. 20. yüzyılın ilk bölümünde ABD'de despotik Taylorizme karşı daha demokratik, katılımcı Taylorizm biçimlerini savunanların öncülerinden biri oldu. Sovyetler Birliği'nde yaşamaya devam etseydi belki de Gastev'in Taylorizm anlayışını eleştirecek ya da Kerjentsev'in bir türlü kuramsallaştıramadığı sosyalist emek örgütlenmesinin ilkelerini ortaya koymayı deneyecekti.

Polakov'a göre, Taylorizm kâr odaklı bir sisteme pek uygun değildi, zira kapitalistler verimsizliğin bedelini fiyat artışlarıyla tüketicilere yansıtabiliyorlardı. Bilimsel yönetim, ortak iyi için gerçekleştirilen endüstriyel işbirliğinin felsefesiydi, sadece işçiler için değil, tüketiciler için de en iyi yöntemdi. Amerikalı ve Sovyet mühendislerin tersine Polakov bilimsel yönetimin çalışmayı haz verici, büyüleyici bir faaliyet haline getireceği, işçinin yaratıcılığını ortaya çıkarabileceği kanısındaydı. Böylece işçi akıllı ve yaratıcı bir fail olarak gerçek haysiyetini kazanacaktı.

Polakov'un zihninde Taylorizm, hem isim babasının hem de Braverman gibi sıkı eleştirmenlerinin dışında bambaşka bir yoruma kavuşmuş oldu. Taylor'ın el yordamıyla iş yapmak yerine bilimsel yönteme dayalı standardizasyon ilkesini sonuna kadar savunuyor, sadece işyerindeki girdilerin, üretkenliğin, verimliliğin değil, toplumsal ihtiyaç ve taleplerin de istatistikî olarak belirlenebileceğine inanıyordu. Hem Taylor, hem de Sov-

yet devrimciler açısından, Taylorizm işçilerin çıkarlarına uyan, kendi başlarına tercih edecekleri bir model değildi. Oysa Polakov'a göre Taylor'ın getirdiği yenilikler tam da işçilerin çıkarlarına göreydi, çünkü yönetim ilkelerine karar verip uygulayacak olanlar, bizatihi işçilerdi. Karar alıcı ile uygulayıcı, yönetimle işçi arasındaki ayrımlar kalkmalı, işçiler sadece fiziksel güçlerini değil, zihinsel kapasitelerini de kullanabilmeliydiler. Polakov, işçiyi Taylor gibi yüksek ücrete tepki veren iktisadi bir hayvan olarak değil, Ford gibi evde ve işte ahlâk ilkelerine uygun davranması gereken bir kişi olarak da değil, hatta ekonomik verimliliği her şeyin üstünde gören ve kendini devrime adaması gereken devrimci özne olarak da değil, öncelikle yaratıcı potansiyellerini harekete geçirecek, çalışmaktan, keşfetmekten haz duyacak bir kişi olarak görüyordu.

Teknoloji, toplumsallaşma ve kolektif işçi

Çağdaşı olabilseydi, Polakov, günümüz işletme ve örgüt çalışmaları alanının en önemli Marksist araştırmacılarından Paul S. Adler'in[5] araştırmalarına çok ilgi duyardı. Adler'in Polakov'la olan akrabalığı, mevcut üretici güçlerin despotik biçimine odaklanan Braverman'ın aksine, bu güçlerin post-kapitalist toplumu beklemeden de üstlendiği devrimci imkânları ilerletmeye çalışmasından kaynaklanıyordu. Braverman'a yöneltilen eleştiriler kapitalist kontrolün mutlaklığını abartıp sessiz ya da açık direniş biçimlerini göz ardı etmesine yoğunlaşmışken, Adler daha başka bir yerden kuruyordu eleştirisini. Basitçe Braverman'ın tarif ettiği kapitalizmin yapısal eğilimlerini işçi sınıfının iradi gücüyle tepetaklak edeceğini söylemiyordu, bizatihi o yapısal eğilimlerin bir kısmının işçi sınıfına ciddi imkânlar sunduğunu söylüyordu.[6] Kısa dönemde kapitalizm belli sektörlerde emeği vasıfsızlaştırsa da, uzun vadede yeni vasıflar, kapasi-

5 Bu makalede Adler'in şu çalışmalarını temel alıyorum: Adler (1990), (1995), (2007), Adler ve Cole (1993); Adler ve Borys (1996).

6 Adler'in yaklaşımının bazı önemli eleştirileri için bkz. Thompson (2007), Vallas (2007).

teler ve işbirliği olanakları yaratarak işçilerin geleceklerini kurma becerilerini arttırıyordu.

Adler, kapitalist toplumdaki işyeri organizasyonunun niteliği üzerine düşüncelerini geliştirmek için *Grundrisse* ve *Kapital*'in ilgili bölümlerini yakın bir okumaya tâbî tutar. Buradan kapitalizmde üretici güçlerin, üretim ilişkilerinin özgül doğasıyla pre-kapitalist dönem arasındaki farklara yoğunlaşır. Prekapitalist dönemde vasıf/beceri ve bilgi, ustadan çırağa geçen, çoğunlukla üstü kapalı (*tacit*), genelleştirilemeyen, zanaata ve kişilere özgü bir niteliğe sahiptir. Çalışanların yaşantıları kendi yerel topluluklarıyla sınırlıdır. Kapitalist toplumda ise bilgi ve vasıf yaygınlaşabilir, genelleşebilir, araştırılabilir, açıklanabilir hale gelir. Üretim ve emek süreçlerinin teknik bilgi, mühendislik, bilimsel bilgi, teknoloji tarafından yönlendirilmesi işçileri izole çalışma ortamlarından kopartarak onların toplumsallaşmasını, gelişmesini, çok daha büyük bir grubun parçası haline gelmesini sağlar. İnsan etkinliği, dar bir toplulukta ve göreli izole bir ortamda değil, daha geniş toplumun harekete geçirdiği çoğul beceriler, bilgiler ve insan ilişkileriyle etkileşim içinde icra edilir.

Bu özgürleştirici potansiyelin sınırları, kapitalizmin diğer tarihsel eğilimleri tarafından çizilir: Çalışanlar artık özgürce bir işten diğerine geçebilirler, ama bunu emek piyasasının, işsizlik tehdidinin baskısı altında yapmak zorunda kalırlar. Kapitalist gelişme yeni meslekler, beceriler, bilgi birikimleri yaratır, ama aynı zamanda rekabet basıncı yüzünden firmalar emek maliyetlerini düşürür, emek sömürüsünü arttırır, teknolojinin vasıfsızlaştırdığı işçileri işsiz bırakır. Sendikalar geniş ölçekli firmalarda ve hatta birbirine bağımlı hale gelen sektörlerde kolektif bir sınıf hareketi yaratabilirler, ama aynı zamanda kapitalist ilişkiler tarafından ehlileştirilebilir ve yutulabilirler.

Yaratıcı kolektif emeğin parçası olmakla çarkın kolayca gözden çıkarılabilir bir dişlisi olmak arasındaki gerilim ilki lehine çözülebilir mi? Post-kapitalist toplumda nasıl bir organizasyon modeli birincisini merkeze alabilir? Adler'in tartıştığı pek çok meseleyi, kapitalist işyerinin ortasına atılmış bu temel so-

runun etrafında büyüyen halkalar olarak düşünebiliriz: Sömürüyü arttırmadan becerileri arttırabilir, çalışanların farklı kapasitelerini daha fazla kullanmalarını sağlayabilir miyiz? Çalışanlara demir bir kafese kısıldıkları hissini vermeyen, ama belli örgütsel hedefler için çalışmalarını sağlayacak formel kurallar tasarlayabilir miyiz? Toplum için gerekli ürünleri çalışanların mutluluğundan taviz vermeden yeterli ölçüde ve nitelikte üretebilir miyiz? Örgütleri kendi içine kapanan, çalışanları atıl, mutsuz ve verimsiz hale getiren yerler olmaktan çıkararak onları gelişen, serpilen, kendi dışındaki örgütlerle üretken bağlar kuran özneler haline getirebilir miyiz?

Marksistler açısından sezgilere aykırı gelecek şeyler de ileri sürdü Adler. Örneğin post-Fordist üretim tarzının Fordist üretim tarzından çok daha ilerici olduğunu, tam anlamıyla uygulanırsa işçi sınıfının ve sendikaların lehine olacağını söyledi. ABD'deki bir fabrikada Toyotaizmin ilkelerinin işçileri bir montaj hattından çıkarıp üretim sürecinin bütününe hâkim olan, yeni beceriler edinen, firmanın diğer bölümleriyle etkileşim içinde olan, düşünsel kapasitelerini kullanıp mevcut organizasyonun iyileştirilmesi için fikir sunabilen kişiler haline getirdiğine dair bulgular ortaya koydu.

Şu sözler Adler'in mülakat yaptığı işçilerden birine ait:

> General Motors için çalıştığım 23 yıl boyunca hiçbir tedarikçiyle görüşmedim. Kutuların üstünde yazanlar hariç, isimlerini bile bilmiyordum. Şimdi ürünlerimizi geliştirmek için tedarikçilerle birlikte çalışıyoruz. İşçiler, mühendisler, yöneticiler ve tedarikçilerin adamlarıyla birlikte oturuyorlar ve arızaları analiz edip iyileştirme önerileri geliştiriyoruz. Bunu teçhizat satıcılarıyla bile yapıyoruz. Böyle şeyler sahiden de kendi işimizin bütün süreçle olan bağı hakkında daha iyi bir perspektif sunuyor. Sadece delik açmıyoruz ya da cıvataları çakmıyoruz. Ürünün nasıl yapıldığıyla ilgili söz söyleme hakkına sahibiz (Adler, 2007).

Post-Fordizmi eleştiren literatür, haklı olarak takım çalışmasının, toplam kalite çemberlerinin, katılımcılığın işçileri şirket

ideolojisine daha fazla bağımlı hale getirdiğini, sömürüyü arttırdığını söylerken, Adler, üretim ilişkilerinin ve güçlerinin despotik yönleri kadar ilerici yönlerine de bakmak gerektiğini ileri sürdü. Bu açıdan takım çalışmasının, problem çözmenin, sorumluluk almanın, fikir geliştirebilmenin, bütünsel bakabilmenin işçileri güçlendiren yanlarından söz etti. İşyerinde sendikaların yeni üretim süreçlerini ve teknolojilerini reddetmek yerine, onları kontrol etmesini, sömürüyü arttıran boyutları denetleyerek işçiyi güçlendiren boyutlarını kullanmasını önerdi.

Günümüz uluslararası işbölümünde Üçüncü Dünya'nın payına düşen, işçilerin endüstri mühendisleri ve tedarikçilerle üretim planlaması tartıştığı, özerk gruplar halinde çalıştığı ve katılım mekanizmalarını kullandığı işyerleri değil kuşkusuz. Adler'in saha çalışması yürüttüğü yerlerdeki firmalar Üçüncü Dünya ülkelerindeki taşeronlarla çalışıyorlar. Buralardaki çalışma koşulları, ya örneğin Çin'de Apple gibi firmalara üretim yapan Foxconn fabrikalarında olduğu gibi çok katı ve despotik bir Taylorizme sahip; ya da örneğin Hindistan'daki tekstil sektörüne üretim yapan küçük atölyelerdeki gibi düşük teknoloji ve ağır emek sömürüsüne dayalı. Yalın üretimin ihtiyaç duyduğu hammadde, yan ürünler ya da mamul ürünler, teknolojinin hiçbir faydasını görmeyen hapishanelerden geliyor. Afrika gibi bölgelerde nüfusun önemli bir bölümü sömürülecek kadar düzenli çalışma imkânına bile sahip değil; geçici işler ve son derece düşük günlük ücretlerle geçimlerini sürdürmeye çalışıyor.[7] Kapitalizmin eşitsiz ve bileşik gelişimi hâlâ pek çok coğrafyadaki işyerinin mücadelesini en temel ekonomik ve sosyal haklar mücadelesi olmak zorunda bırakıyor.

Yine de geçmiş sosyalist deneyimlerdeki açmazlar, günümüzde alternatif, dayanışmacı ekonomik işletmeler kurmaya çalışanların yüzleştikleri problemler, Adler'in sorularını lüks değil, ihtiyaç haline getiriyor. Sosyalizm emeğin yabancılaşması sorununu çözecekse, bunun bir özgürleşme sorunu olduğu kadar bir "organizasyon", bir "tasarım", bir "işbölümü",

7 Hindistan, Çin ve Afrika'dan önemli örnekler için bkz. Mezzadri (2016), Oya, Cramer ve Sender (2008), LeBaron ve Ayers (2013), Ngai (2005).

bir "kurallar ve değerler dizgesi" sorunu olarak da ele alınması gerektiğinin farkındaydı Adler. İşlerin "kolektif, demokratik, katılımcı" yürütüleceğini söylemek yetmiyordu, bunun mekanizmalarını, prosedürlerini, kurallarını ortaya koymak gerekiyordu. Adler'in ampirik araştırmalar yaptığı çok geniş bir yelpazedeki işyerlerinde –hastaneler, araba fabrikaları, bilişim firmaları– iyi pratiklere bakmasının nedenlerinden biri de buydu bence.

Çalışmalarında sıkça karşımıza çıkan bir kavram olan "karşılıklı bağımlılık", iş yaşamında insanın bireysel potansiyellerini geliştirebilmesinin imkânını sunuyordu. Gabriel Gauny fabrikalara evrilecek atölyedeki esareti görmüş ve bireysel özgürlük için kendi çağında hâlâ geçerli olan bir imgeleme, kendi kendinin efendisi olan bağımsız çalışan kişiye sığınmıştı. Serbest çalışan işçi, patrona bağlı çalışan işçinin aksine, aletlerine keyifle ve dostça dokunuyor, işini iştahla yapıyor, çalışmaya ara verdiği zaman doğayı seyre dalmaktan hoşlanıyor, akşamları avcı bir kuş gibi kentin sokaklarını, kuytu köşelerini keşfe dalıyor, zihni doğada kendi başına serpilen vahşi bitkilerin özsuyu gibi serbest hareket ediyordu (Gauny, 1983). Adler de atölyeye bakmış ve Gauny'nin deneyimlediği, yüzyıl sonra Braverman'ın kuramsal hale getirdiği dehşeti görmüştü. Ama bu dehşeti gidermenin ve özgürleşmenin yolunu zanaatın özerkliğinde ve bilgisinde değil, modern meslekler arasındaki işbirliğinde, teknolojik gelişmede, "kolektif işçi"nin dönüştürücü bilgisinde aramayı seçmişti. Eğer bir fabrikadaysak, makine operatörleri, endüstri mühendisleri, makine mühendisleri, teknik ressamlar, teknikerler, tasarımcılar; hastanedeysek hemşireler, doktorlar, laborantlar, hastalar... Mal ve hizmetlerin tasarımı, planlanması, üretimi, tüketimi, tamiri ve geliştirilmesi hepsinin işbirliğiyle nasıl daha verimli, daha yaratıcı, toplumsal açıdan daha yararlı hale getirilebilir? Bir sonraki bölümde bu soruya 20. yüzyılda verilmiş en güçlü yanıtlardan birine, İngiltere'de 1970'lerde bir grup sendikalı işçi tarafından tasarlanmış Lucas Planı'na dönerek işyeri ütopyasına biraz daha yakınlaşmayı deneyeceğim.

Topluma faydalı üretim: Lucas Planı[8]

Hem işçi sınıfı, hem de teknoloji tarihinin en özgün deneylerinden biri olan Lucas Planı'nın tohumları, 1972 yılında atılır. İngiliz kökenli bir uluslararası şirket olan Lucas Endüstrileri mühendislik sanayilerine elektrik ve mekanik sistemler üretmektedir. Şirketin havacılık ve uzay sanayi alanında faaliyet gösteren kolundaki işletmelerde farklı sendikalarda örgütlü çalışanlar, emeklilik başta olma üzere sosyal haklarında yapılacak kesintilere karşı bir araya gelerek Lucas Aerospace İşyeri Temsilcileri Birleşik Komitesi'ni kurarlar. Lancashire bölgesindeki en büyük işletme olan Burnley'deki işçiler kendi fabrikalarında işgal eylemleri düzenler, diğer işletmelerdeki çalışanların da desteğini alırlar. Eylemler işçilerin kazanımlarıyla son bulsa da Lucas Birleşik Komitesi dağılmaz. Tersine sendikalarda rastlamaya alışkın olmadığımız uzun vadeli bir stratejik bakışla geleceğe yönelik değerlendirmelerde bulunur: 1960'lardan 1970'lere geçen zamanda sektörde teknoloji gelişmiş, istihdam (Braverman'ın öngörülerine uygun şekilde) azalmıştır. Avrupa Ekonomik Topluluğu sürecinde rasyonalizasyon, tekelleşme ve teknolojik yatırım eğilimlerinin Lucas'ı da etkilemesi muhtemeldir. Lucas işçileri 1974'te Bilim ve Teknoloji Danışma Hizmeti adı altında bir birim kurarak, işlerini riske atan bu tehlikeye karşı neler yapabileceklerini düşünmeye başlarlar. Firmanın özel sektör ve kamu sektörüyle olan bazı sözleşmelerinin yenilenmeyeceği duyulduğunda, durum ciddileşir. Birleşik Komite sözcülerinden Phil Asquith'in ifadesiyle, eskiden olduğu gibi fabrikada oturma eylemleri yapmak da işe yaramayacaktır; zira satılacak ürünler üretilemediği sürece fabrikayı ele geçirmenin de bir anlamı yoktur. Lucas işçileri farklı bir yöntem deneme-

8 Lucas Planı anlatısı şu kaynaklara dayanıyor: Lucas Aerospace Combine Shop Steward Committee (1976), *Corporate Plan*, Adrian Smith (2015), "Socially Useful Production", *STEPS Working Paper 58*, Brighton: STEPS Centre; David Elliott (1977), "The Lucas Aerospace Workers' Campaign", Young Fabian Pamphlet 46, Londra: Fabian Society Fred Stewart (1979), "Lucas Aerospace: The Politics of the Corporate Plan", *Marxism Today*, March; Mike Cooley (1987), *Architect or Bee, The Human Price of Technology*, Anthony Barnett'ın giriş yazısıyla, Londra: The Hogarth Press.

leri gerektiğinin farkındadırlar. Üyesi oldukları sendikalar güçlü olsa da, kapasiteleri ekonomik ve sosyal haklar için pazarlık etmekle sınırlıdır; istihdam yaratıcı uzun vadeli stratejiler düşünmek, kolektif eylem ve müzakere repertuvarının bir parçası gibi gözükmez.

Birleşik Komite Kasım 1974'te İşçi Partisi Hükümeti'nin Sanayi Bakanı Tony Benn ile bir toplantı düzenler. Bu toplantıda Benn işçilere alternatif bir şirket planı hazırlamalarını tavsiye eder. Bu öneriyi çok ciddiye alan Komite üyeleri, eski sözleşmelerin yerini dolduracak yeni ürünler tasarlayarak istihdamın azaltılmasını durduracak bir plan hazırlamaya karar verirler. Tarihe *Lucas Şirket Planı* olarak geçecek bu planda üretilecek ürünleri oluşturabilmek için öncelikle üniversiteler ve araştırma kurumlarından destek isterler. Ancak yazdıkları mektuplara sadece üç tane yanıt alırlar. Bunun üzerine Komite kendi işletmelerindeki işçilere dönerek bir anket çalışması yapar. Phil Asquith, 1970'lerin sonunda *Open University* tarafından çekilen ve Lucas Planı sürecini anlatan videoda, anketi ilk dağıttıklarında tek bir yanıt bile alamadığını anlatır. İşyerlerinde Planın amacını anlatmak, geribildirim almak bir yıllık bir çabayı gerektirecektir.

Lucas Planı, Ocak 1976'da bir basın toplantısıyla halka duyurulur. Toplamda 200 sayfa olan, 150 yeni ürün ve işyerinde üretimin nasıl örgütlenmesi gerektiğine dair radikal öneriler içeren bu plan, *Financial Times* ve *Engineer* gibi ana akım yayınların sayfalarında kendine yer bulur. Plan, temel amacını toplumsal açıdan faydalı teknolojilerin üretilmesi aracılığıyla çalışma hakkını koruma talebi olarak belirler. Hazırlanan ürünler, kullanılan teknoloji açısından üçe ayrılır: Birincisi denizlerdeki dalma tehlikelerini bertaraf edecek, petrol çıkartmaya yarayacak uzaktan kumandalı sistemler gibi yüksek teknoloji içeren ürünler. İkincisi Üçüncü Dünya ülkelerinde kullanılabilecek düşük teknolojili ürünler; örneğin omurga hastalıkları olan çocuklar için hareket etmeyi kolaylaştıran *Hobkart*, hem karayolunda hem demiryolunda taşımacılık yapacak donanıma sahip bir araç (*road rail vehicle*). Üçüncü-

sü mevcut teknolojilerin yeni amaçlar için kullanımına yönelik ürünler: Güneş enerjisi sistemleri yaratacak mekanik sistemler, ısı pompaları ya da engelliler için yeni uzuvlar yaratacak aletler gibi. Lucas işçileri firmanın daha önce ürettiği, ama kârlı olmadığı için rafa kaldırdığı, böbrek hastaları için tasarlanmış makinelerin de yeniden üretilmesini önerirler. Ürünlerin yarısının "toplumsal açıdan faydalı" ürünler olması, diğer yarısının ise piyasada kâr edecek olması öngörülür; müşteriler Savunma Bakanlığı yerine Sağlık, Ulaşım ve Konut Bakanlıkları olarak belirlenir. Üretimdeki teknolojik yeniliklere ayak uydurmak için proje takımları kurulması, işçilere eğitim olanakları sunulması planlanır.

24 Nisan 1976'da Lucas firması yönetimi, işçilerin planına resmî yanıtını yazılı olarak verir. Firma uzmanlaştığı üretim kollarında devam edeceğini, havacılık endüstrisinin de topluma faydalı mallar ürettiğini söyleyerek, işçilerin önerilerini kesin bir dille reddeder. İşin kötüsü Lucas işçilerinin bağlı olduğu sendikaların üst konfederasyonu TUC da plana ilgi göstermez; işyeri temsilcileri, TUC bürokratlarının gözünde, fazlasıyla özerk hareket etmişlerdir. Birleşik Komite bir kez daha gücünü temsil ettiği işçi tabanından almalıdır, ama nasıl?

Lucas Planı çalışanların ürünü olsa da Planın hazırlanmasına dahil olan çalışan sayısı azdı, ağırlıklı olarak mühendislerden oluşuyordu. Planın başmimarlarından Mike Cooley, o tarihte 42 yaşında, İrlanda kökenli, Almanya'da eğitim görmüş ve bilgisayar destekli tasarım alanında doktora derecesi olan bir mühendisti. 1971'de Tasarımcılar Sendikası Genel Başkanlığı'na getirilmiş ve yıllarca TUC delegesi olarak da çalışmış bir sosyalistti. Cooley, teknoloji söz konusu olduğunda işçilerin Luddite hareketinde olduğu gibi düşmanlık yapmaması gerektiğini, verimlilik artışıyla işçi vasıflarının genişlemesinin birlikte mümkün olabileceğini düşünüyordu. İşbölümünün modern hayatı üretim ve tüketim, çalışma ve boş zaman olarak ayırmasına karşıydı Cooley. Polakov gibi, üretimin ilginç olabileceğine, işçilerin hayatına bir anlam katabileceğine inanıyor, Adler gibi üretici güçlerin tahakküme karşı kullanılabileceğini ile-

ri sürüyordu.[9] Lucas Planı'nın ilanından altı yıl önce Allende yönetimindeki Şili'de beş yüz millileştirilmiş fabrikayı birbirine bağlayan ve verimlilikten işçi tatminine pek çok verinin işlenmesini sağlayan algoritmayı yazan Stafford Beer'le aynı ruha sahip gibiydi.[10]

Cooley ve arkadaşları, 28 Temmuz 1976'da, Burnley fabrikasında 200 kişinin katılımıyla bir eğitim toplantısı düzenlerler. Toplantıda Planın ayrıntıları tartışılır, katılımcılar Planla ilgili sorular yöneltirler. Üretimde çalışan mavi yakalı işçilerintoplantıyı düzenleyenlere yönelttiği sorulardan biri şöyledir: "Bu Planın gerçekleşmesi için çok fazla eğitim çalışması gerek. Sizin seviyenizden fabrikadaki üretim seviyesine bu plan nasıl taşınacak?" Ama mesele basitçe Planın kapatmak istediği mühendisler ile mavi yakalı işçiler arasındaki açık değildir; Planın hayata geçebilmesi için, farklı birimlerden ve farklı fabrikalardan işçilerin birlikte çalışması gerekmektedir, zira fabrikalardan birinde üretilebilecek bir ürünün mekanik sistemleri ancak bir başka fabrikada üretiliyordur. Fabrikaların kendi yerel yöneticilerinin de Plandaki ürünlerin üretilmesi için onay vermesi şarttır. 1976 Eylül'ünde Burnley fabrikası yönetimi, ısı pompası üretimini arttırma kararı alır. Doğal gazla çalışacak bu ısı pompaları, daha sonra Milton Keynes toplu konutlarında test edilir. Ne yazık şirket yönetiminin desteği olmadığı için, bu tarz çabalar oldukça yerel düzeyde kalır.

Şubat 1977'de Lucas yönetiminin 1.100 kişinin işten çıkarılacağını duyurması üzerine, Birleşik Komite sendikalar ve hükümetle görüşmeye karar verir. 1 Mart 1977'de komiteden 70 kadar işçi Avam Kamarası'nda bir grup milletvekili, bakanla toplantı yaparlar. Amaç, hükümetin projeye destek vermesi, sözleşmesi olan firmaya baskı yapmasıdır, ama toplantılar sonuçsuz kalır. Yine de proje farklı ülkelerdeki işçiler arasında bir etki yaratmayı başarır: İngiltere'de Chrysler fabrikası çalışanlarından Amerika'da Birleşik Araba İşçileri Sendikası üyele-

9 Bu anlamda Polakov ve Cooley gibi mühendislerin Veblen'in öngördüğü, mühendislerin devrimci rolüne yakın oldukları düşünülebilir. Bkz. Öncü (2015).

10 Şili örneği için bkz. Medina (2006).

rine pek çok işyerinde, işçiler benzer projeler yapmak isterler. Öyle ki, Lucas Planı kendinden sonra gelişen, bugün tabandan gelen teknoloji hareketi olarak bilinen projelerin öncüsü olur (Smith vd., 2017).

Bir işyeri ütopyası olarak Lucas Planı

Lucas Planı, 40. yıldönümünde yaşayan katılımcılarının katkısıyla yapılan anma toplantıları aracılığıyla yeniden gündeme gelene kadar, sosyalist çevrelerde ve akademide pek fazla hatırlandığı söylenemez. Ama örgütlü sendikal hareketlere karşı savaş açılan 1980'lerin başında, işletme ve psikoloji alanında çalışan bir akademisyenin ilgisini çekmeyi başarmıştır. 1981 tarihli bir yazısında Eric Trist, meslektaşı Fred Emery ile birlikte geliştirdikleri sosyo-teknik yaklaşımı anlatırken, Lucas Planı'na değinir. 1950'lerden itibaren yaptığı ampirik araştırmalarda, işyerinde küçük ve özerk grupların kendi kendilerini düzenleme gücünü gösteren Trist, 1970'lerde Amerika Birleşik Devletleri'nin Batı New York eyaletinde Lucas işçileriyle benzer bir yazgıyı paylaşan, işsizlik oranlarının arttığı, fabrikaların kapandığı bir bölgede işçilerin, fabrika yönetimlerinin ve halkın katılımıyla eğitim projeleri yönetmiştir. Emery'nin kuramsallaştırdığı iş tasarımı ilkeleri ise Lucas Planı'nı tasarlayanların ruhuna yakındır (Trist, 1981): İşin içeriğinin çeşitlilik ve öğrenme imkânları sunması, bireylerin kendilerine özerk karar alma alanlarına sahip olması, işçinin yaptığı işin kendi bireysel hayatıyla mensubu olduğu topluluğun hayatı için bir değere sahip olması. Planın önemli ürünlerinden *Hobkart*'ı tasarlayan Lucas mühendisinin, tasarlanan ürünü bir çocuğun deneyişini gördüğünde, meslek hayatı boyunca hiç bu kadar mutlu olmadığını söylemesi boşuna olmasa gerek.

Lucas Planı'nı hazırlayanlardan Mike Cooley, *Mimar mı Arı mı? Teknolojinin İnsani Bedeli* başlıklı kitabında, Lucas Planı'nın hikâyesini anlatırken, "Lucas işçileri başkalarının hayalgüçlerini ateşlemeyi istedi, çok pratik ve doğrudan bir şekilde sıradan insanların yaratıcı gücünü ispatlamak istedi," diye an-

latıyor (Cooley, 1987). Hayalgücünü ateşleyen bir işyeri ütopyası: Gauny'nin şiirsiz cehenneminden bir çıkış yolu; tutkulu çalışmayı yasak meyve olmaktan çıkaran, Polakov'un idealindeki gibi çalışmaya büyüleyici vasfını armağan eden bir mekân. 1976'da sadece *Hobkart*'ı tasarlayan mühendis gibi çok sınırlı sayıda çalışanın deneyimleyebildiği, ama vaat ettiği imkâna bizi yakınlaştıran bir projeydi Lucas. Hazırlayıcıları Marx ve Adler gibi kapitalist üretici güçlerin hızlandırdığı teknolojinin gücünün, kâr dışında başka amaçlar için de kullanılabileceğine inanmışlardı. Bolşeviklerle de bu anlamda yoldaşlardı, ancak toplumsal çıkar ile işçinin çıkarı, ekonomik verimlilik ile bireysel tatmin arasında bir seçim yapmaları gerektiğinde, ikincisini birincisine feda etmeleri gerektiğini düşünmüyorlardı. Öte yandan, kapitalist sistemde teknolojik gelişmenin Braverman'ın işaret ettiği sonuçlarını da dikkate almış, istihdamı azaltan, vasıfsızlaştıran taraflarını öngörerek uzun vadeli eğitim stratejileri önermişlerdi. Sendikaların çoğu zaman düştüğü savunmacı tuzakları önleyerek statükoyu korumak yerine alternatif plan geliştirme yolunu seçmişlerdi. Menşeviklerin işyerine özgü sendika komiteleri fikrini de hayata geçirmiş, TUC Konfederasyonu'nun kayıtsızlığına rağmen, işyeri temsilcilerinin öz örgütlenmesini Planın hazırlanmasında, eğitim çalışmalarında sonuna kadar kullanmışlardı.

Adler'in vurguladığı karşılıklı bağımlılık ilkesine uygun olarak modern kapitalist işyerindeki ve dışındaki ayrımları da ihlâl etmişti Lucas Planı: Kafa ve kol emeği arasında, meslek grupları arasında ve işyeri ile topluluk hayatı arasında. Mühendisler, işçiler, tasarımcılar, teknikerler arasında işbirliği öngörmüşler, yaratıcı brikolajlarla mevcut kapasitelerin yeni ürünler tasarlamak için işe koşulmasını önermişlerdi. Farklı bir ürün üretmek basitçe teknik bir mesele değildi, işçilerin bizatihi nesnelerle kurduğu ilişki değişecekti. Cooley'nin ifadesiyle; "Toplumun bize dayattığı bölünmeyi (fabrikalarda çalışanlar ve evlerde yaşayanlar olarak) aşıyorduk. Gündüz işlerimizde yaptığımız şeylerin, içinde yaşadığımız topluluklar için de anlamlı olmasını istiyorduk." Bence anlam arayışını işyerinin dışına

genişleterek, işyerinin içiyle dışı arasında üretken bir bağ kurarak, Sennett'in "dışadönük bakış" diye adlandırdığı[11] Adler'in (2011) ise "toplumsal ilgi"[12] dediği şeyi çalışana kazandırmayı deniyordu Lucas Planı.

Yakından bakıldığında, Lucas işçilerinin kullandığı bazı kavramların, kendilerinden sonra Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yaygın olarak kullanılacak neoliberal söylemin kavramsal araçlarına benzediği görülebilir. Gerçekten de "ömür boyu eğitim" kavramı kapitalistlerin ihtiyaçlarına göre işçilerin sürekli yeni vasıflar edinmek zorunda oldukları, bunu sömürü koşullarında yıpranma paylarına rağmen yapmak zorunda oldukları, yetersizlik hissi veren bir ağırlığa dönüşmüş durumda. Oysa bir zamanlar yetişkin eğitimi, yüksek öğrenim şansı olmamış ve yıllarca işçilik yaptıktan sonra yeni beceriler kazanmak için üniversiteye dönmek isteyen kişilere destek olmak için oluşturulmuş programlara denk düşüyordu. "Takım çalışması" ise takım üyelerinin birbirlerine daha verimli olmak için basınç yaptığı bir mekanizma olarak işliyor. Ama neoliberallerin elinde bir sömürü aracına dönüşmüş yetişkin eğitiminin ve takım çalışmasının, Lucas Planı'nda işbirliği, iş tatmini ve bireysel gelişim amaçlarına uyarlanması, kavram ve fikirlerin içine yerleştirildikleri bağlam ve ilişkilere göre değiştiğini bize hatırlatıyor. Neoliberallerin göz diktiği ya da çoktan el koyduğu pratiklere sahip çıkabileceğimizi; kapitalizmde kulla-

11 "Montaigne kibir üzerine bir denemesinde şöyle der: 'Kendiliğimiz tatminsizlikle dolu bir nesnedir, dönüp baktığımızda kendi içimizde sefalet ve kibirden başka hiçbir şey göremeyiz.' Yine de bu Luther'in ıstıraplı kendilik mücadelesine dahil olabilmek için kullanılabilecek bir tavsiye değildir: 'Umutsuzluğa düşmemek için, Doğa dışadönük bakışımızı rahatlıkla değiştirebilir. Merak kendimizden ötesine bakmak için bizi 'cesaretlendirebilir'... dışarıya doğru bakmak, daha iyi bir sosyal bağ kurabilmek için diğerlerinin bizde yansıdığını ya da toplumun kendisini bir oda dolusu aynadan meydana gelmiş gibi düşünmekten daha başarılı sosyal ağlar kurmamızı sağlar. Fakat dışadönük bir bakış, insanların öğrenmesi gereken bir beceridir" (Sennett, 2012).

12 Adler (2011) ancak potansiyellerimizi ve kusursuzluk idealimizi toplumsal işbirliğinin parçası haline getirirsek aşağılık kompleksinden, üstünlük kurma arzusundan, kıskançlık ve hasetten uzaklaşabileceğimizi söylüyordu. Toplumsal ilgi bu işbirliğine olan yatkınlığımızı ifade eden bir terim; aile ve eğitimle geliştirilmesi ya da terapiyle ortaya çıkarılması gereken bir beceriydi.

nılan teknolojiler kadar bazı kavram ve kurumları da muhalif ve eşitlikçi projelerimizin parçası haline getirebileceğimizi de.

Lucas Planı yepyeni bir toplumun projesi değildi, kapitalist toplumun çelişkilerinin içine doğmuştu. İşçiler, şirket yönetimini, parlamentoyu, bakanları Plana dahil etmek için ciddi bir lobi faaliyeti yürütmek zorunda kalmıştı; zira değişim izole bir alanda değil, ittifaklarla mümkündü. Lucas işçileri teknolojik gelişmeyi geri çeviren statükocu bir yaklaşım yerine gelişmeye uyum sağlayacak istihdam ve eğitim planları yapmıştı. Topluma faydalı ürünler tasarlarken piyasa mekanizmasını dışlamayan gerçekçi bir plan yapmışlardı. İşçi katılımını çok önemsemiş, Polakov'un yaptığı gibi işçilerin kapasitesine çok güvenmiş, ancak planın son kertede yüksek vasıflı çalışanlar tarafından hazırlanmasını engelleyememişlerdi. Ağırlıklı olarak erkek işçilerin olduğu bir sektörde toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin giderilmesi de Planın doğrudan konusu olmamıştı. Planın 40. yıldönümünde, o dönemi anlatan işçilerden birinin, mühendislerle üretimde ve hizmet alanında çalışanlar arasındaki keskin ayrımların sürdüğünü hatırlatması, önemsiz bir ayrıntı değil. Yine de bu zaafları eğitim çalışmalarıyla gidermeyi ummuştu Lucas Planı'nı hazırlayanlar. Mevcut durumda çalışma hakkı talebini savunmuş ama çalışmanın despotik niteliğini değiştirmeyi amaçlamışlardı. Yeni teknolojilerle istihdam biçimleri arasında, işyeri temsilcileriyle siyasi ve ekonomik gücü temsil edenler arasında, verimlilik ile iş tatmini/hazzı arasında, mühendisler ile vasıfsız işçiler arasında, topluma faydalı ürünlerle kârlı ürünler arasında, sıkı ilmekler olmasa da teğeller atmayı denemişlerdi. Mevcut koşullar ile mümkünler arasında mekik dokuyan bu müzakere, işyerini ütopyanın nesnesine dönüştürdü; hazzı ve yaratıcılığı işyeri dışında geçirilecek boş zamanın bir ayrıcalığı olmaktan çıkararak, kendi içine geri alma vaadinde bulundu. Sekiz saatin boş zamana ayrılan dört saatini değil, tümünü insanın gelişimine ayırdığı için, gerçekçi, müzakereci olduğu kadar, iddialıydı da.

KAYNAKÇA

Adler, A. (2011), *Psikolojik Aktivite, Üstünlük Duygusu ve Toplumsal İlgi*, çev. B. Çorakçı, 9. baskı, İstanbul: Say.

Adler, P. S. (1990), "Marx, Machines and Skill", *Technology and Culture*, 31(4): 780-812.

Adler, P. S. (1995), "Interdepartmental Interdependence and Coordination: The Case of the Design/Manuacturing Interface", *Organization Science*, 6(2): 147-167.

Adler, P. S. (2007), "The Future of Critical Management Studies: A Paleo-Marxist Critique of Labour Process Theory", *Organization Studies*, 28(9): 1313-1345.

Adler, P. S. ve B. Borys (1996), "Two Types of Bureaucracy: Enabling and Coercive", *Administrative Science Quarterly*, 41(1): 61-89.

Adler, P. S. ve R. E. Cole (1993), "Designed for Learning: A Tale of Two Auto Plants", *Sloan Management Review*, 34(3): 85-94.

Braverman, H. (1998), *Labour and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New. York: Monthly Review Press.

Burawoy, M. (1979), *Manufacturing Consent, Changes in the Labour Process Under Monopoly Capitalism*, Chicago: University of Chicago Press.

Burawoy, M. (1985), *The Politics of Production, Factory Regimes under Capitalism and Socialism*, Londra: Verso.

Cooley, M. (1987), *Architect or Bee, The Human Price of Technology*, A. Barnett'ın giriş yazısıyla, Londra: The Hogarth Press.

Dinler, D. Ş. ve U. Atayurt (2016), "Bir Saray Yakmak İstiyorum, Kristin Ross'la Paris Komünü'nün Siyasi Muhayyilesi Üzerine", *Express*, (145).

Dinler, D. Ş. ve U. Atayurt (2017), "Pembe Limonata'nın Buruk Tadı, Fransız Devrimi'nden Paris Komünü'ne Ütopyacı Sosyalistler, Pamela Pilbeam'le Söyleşi", *Express*, (153).

Elliott, D. (1977), "The Lucas Aerospace Workers' Campaign", *Young Fabian Pamphlet*, (46), Londra: Fabian Society.

Elma, E. (2016), "İşçiler Arasında", *Genç Sanatçıların Bakışlarından Anadolu'nun İşçi Hayatı ve Endüstrileşmesi Sergisi Kataloğu* içinde, der. I. Nitzsche, http://gulderendepas.com/assets/anatolien_katalog_gesamt_klein-(2).pdf.

Gauny, G. (1983), "'Opinions'. La Ruche Populaire, Nisan 1841", *Le Philosophe Plébéien, Textes Réunis par Jacques Ranciere, Actes et Mémoires du Peuple* içinde, La Découverte-Maspero/Presses Universitaires de Vincennes Saint-Denis.

Gerovitch, S. (2008), "InterNyet: Why the Soviet Union Did Not Build a Nationwide Computer Network?", *History and Technology*, 24(4): 335-350.

Josephson, P. R. (2010), *Would Trotsky Wear a Bluetooth? Technological Utopianism under Socialism, 1917-1989*, Baltimore: John Hopkins University Press.

Kelly, D. J. (2016), "Perceptions of Taylorism and a Marxist Scientific Manager", *Journal of Management History*, 22(3): 298-319.

Koenker, D. (1991), *Labour Relations in Socialist Russia: Printers, Their Union and the Origins of Soviet Socialism, 1918-1921*, Illinois: The National Council for Soviet and East European Research.

Koenker, D. (1995), "Men against Women on the Shop Floor in Early Soviet Russia: Gender & Class in the Socialist Workplace", *American Historical Review*, 100(5): 1438-1464 .

Le Baron, G. ve A. J. Ayers (2013), "The Rise of a New Slavery? Understanding African Unfree Labour through Neoliberalism", *Third World Quarterly*, 34(5): 873-892.

Lucas Aerospace Combine Shop Steward Committee (1976), *Corporate Plan.*

Marx, K. (1993), *Capital*, Cilt 3, Londra: Penguin Press.

Medina, E. (2006), "Designing Freedom, Regulating a Nation: Socialist Cybernetics in Allende's Chile", *Journal of Latin American Studies*, (38): 571-606.

Mezzadri, A. (2016), *Sweatshop Regime: Labouring Bodies, Exploitation and Garments Made in India*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ngai, Pun (2005), *Made in China; Women Factory Workers in a Global Workplace*, Duke University Press.

Oya, C.; C. Cramer ve J. Sender (2008), "Rural Labour Markets in Sub-Saharan Africa: A New View of Poverty, Power and Policy", *Policy Brief No. 1*, SOAS: Centre for Development and Policy Research.

Öncü, A. (2015), "Bir Teknisyenler Sovyetinin Olanaklılığı Hakkında: Veblen'in Kümülatif Nedensellik Yönteminin Türkiye'ye Uygulanması", *Thorstein Veblen Kullanım Kılavuzu* içinde, der. A. Öncü, İstanbul: Habitus.

Pilbeam, P. (2013), *Saint-Simonians in Nineteenth-Century France, From Free Love to Algeria, Saint-Simonians*, New York: Palgrave McMillan.

Ranciere, J. (1989), *Nights of Labour, The Worker's Dream in Nineteenth Century*, çev. John Drury, Philadelphia: Temple University Press.

Ross, K. (2015), *Ortak Lüks, Paris Komünü'nün Siyasal Muhayyilesi*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis.

Sennett, R. (2012), *Beraber, İşbirliği Ritüelleri, Zevkleri ve Politikası*, çev. İ. Özküralpli, İstanbul: Ayrıntı.

Smith, A. (2015), "Socially Useful Production", *STEPS Working Paper 58*, Brighton: STEPS Centre.

Smith, A. vd. (2017), *Pathways to Sustainability, GrassrootsInnovation Movements*, Londra, New York: Routledge.

Sochor, Z. A. (1981), "Soviet Taylorism Revisited", *Soviet Studies*, XXXIII(2): 246-264.

Stewart, F. (1979), "Lucas Aerospace: The Politics of the Corporate Plan", *Marxism Today*, March.

Stites, R. (2011), *Devrimci Hayaller, Rus Devriminde Deneysel Yaşam ve Ütopyacı Vizyon*, çev. S. Gürses, İstanbul: Sel.

Taylor, F. W. (2007), *Bilimsel Yönetimin İlkeleri*, çev. H. B. Akın, 3. baskı, İstanbul: Çizgi.

Trist, E. (1981), "The Evolution of Socio-Technical Systems, A Conceptual Framework and an Action Research Program", *Occasional Paper no. 2*, Ontario Ministry of Labour, Ontario Quality of Working Life Centre.

Thompson, P. (2007), "Adler's Theory of the Capitalist Labour Process: A Pale(o) Imitation", *Organization Studies*, 28(9): 1359-1368.

Vallas, S. (2007), "Paleo Paralysis? Work, Organisation and the Labour Process Debate", *Organization Studies*, 28(9): 1379-1385.

Bizim Ödlpal Çaresizliğimiz: Histeri, Paranoya ve Kolektif Kurtuluşun İmkânları Üzerine...

KÂZIM ATEŞ

> Kriz, tam olarak, eskinin öldüğü ama yeninin doğamadığı durumdur; bu geçiş/fetret döneminde çok sayıda ölümcül/hastalıklı semptomlar ortaya çıkar.
>
> – Antonio Gramsci

I.

İçinde yaşadığımız neoliberal dünya düzeninin ürettiği kriz hali şöyle özetlenebilir: şimdinin güvencesizliği, geleceğin belirsizliği. Robert Castel (2003: xiii), "yeni sosyal sorun"un görünümlerini şöyle resmeder: "kitlesel işsizlik ve çok sayıda işin güvencesizliği, bu koşullarla baş edilmesini sağlayacak geleneksel sosyal koruma ağlarının başarısızlığı, istihdam edilemezlerin, işsiz ya da istikrarsız ve geçici süreliğine istihdam edilenlerin oluşturduğu 'fazlalıklar' konumunda olanların sayısının artması." Dolayısıyla çok sayıda birey için gelecek, risk ve tehlike demektir, çünkü güvencesizlik geçici bir dönemin ürettiği anomali değil, sürekli bir durum, yeni sosyal varoluşun semptomudur. Bu bireyler, Castel'in ifadesiyle (2016) "gıyabi bireyler" (*individuals by default*), çalışmanın ve korumanın değer kaybetmesine bağlı olarak bireyselliklerinin değer kaybettiği ve dolayısıyla asgari düzeyde bağımsız hareket edebilme kapasitelerini kaybetmekte olan yeni bir kitleyi oluşturmaktadır.

Bu kısa çerçeve içinde sunulan yeni durumun siyasal sonucunu, Appadurai'nin (2017) otoriter popülist liderlerle taraftarları arasındaki yeni ilişkiye dair analizinde görmek mümkün. Politik alandaki temel sosyal eğilimleri gözlemleyebilmek için karizma, propaganda, ideoloji gibi etmenlere bakan geleneksel analiz alışkanlıkları artık yetersiz. Liderle taraftarları arasındaki yeni bağ, liderin hırs, vizyon ve stratejileri ile taraftarlarının korkuları, yaraları ve öfkelerinin rastlantısal ve kısmî örtüşmesi üzerinden kuruluyor. Taraftarları, bu liderlerin tipik olarak yabancı düşmanı, ataerkil, otoriter tarzlarını paylaşıyor olabilirler, ancak esas motivasyon kaynakları, toplumun kendileri için uygun gördüklerine karşı korku, öfke ve hınçtır. Bu korku, geleceğin belirsizliğinden kaynaklanan duygudur ve asimetrik bir iktidar ilişkisi üretir, çünkü artık toplumun ve kurumların koruyucu işlevlerinden mahrum bireyler, sosyal, siyasal, ekonomik sermaye sahiplerine bağımlı hale gelir. Bauman (2007: 26), korkunun, "zamanımızın açık toplumlarında yuvalanmış kötülüklerin en uğursuzu" olduğunu söyler. Bu korkuların en korkunç ve en tahammül edilemez olanı, içinde yaşadığımız anın, bugünün güvencesizliği ve geleceğin belirsizliğidir. "Bu güvencesizlik ve belirsizlik," diye devam eder Bauman, "bir iktidarsızlık duygusundan doğuyor: artık ister tek başımıza, ister başkalarıyla ya da kolektif olarak, kontrol sahibi varlıklar değiliz – daha kötüsü, politikayı, iktidarın yerleşik olduğu düzeye yükseltecek ve böylece ortak halimizi şekillendiren güçlere karşı kontrolü yeniden ele almamızı sağlayacak araçlardan da mahrumuz."

Hâsılı insanların az çok belirli bir sosyal konuma, bu konumun sağladığı formel ya da enformel kurumsal/örgütsel yapıların sağladığı güvenceye sahip olduğu ve dolayısıyla kendini az çok güvende hissedebildiği, az çok geleceğini görebildiği zamanlar geride kaldı. Yeni zamanlar, işsizlik, yoksulluk, şansı olup çalışabilenler için güvencesizlik, yarına dair belirsizlik, ama bütün bir toplum için derin eşitsizlik; bunlarla ilişkili olarak düzensizleşme, örgütsüzleşme, bireyselleşme, bireyler arası tüketici bir rekabet; etnik, dinsel, cinsiyetçi bir nefret, aşırı şid-

det ve ayrıca şahsileşen siyaset, otoriter liderler/kişilikler üretiyor. Bireylerin az çok korunmasını sağlayacak sosyal, politik ve kişisel hakları tanımlayan hukukun kolayca askıya alınabileceği olağanüstü hal ya da istisna durumu, "hâkim hükümet paradigması" (Agamben, 2005) haline geliyor. Yine Bauman'ın (2001) son derece etkili bir alegorisini kullanarak şunu söylemek mümkün: binlerce metre yükseklikte bir uçaktayız ve birden pilotların kokpiti terk etmiş olduklarını öğreniyoruz. Bu yeni durumu, neoliberal dünya düzeninin sosyal/bireysel sonuçları olarak görmek mümkün. Dolayısıyla "neoliberalizmin krizi"nden söz etmekten çok, neoliberalizmi, Gramsci'nin belirttiği gibi "ölümcül/hastalıklı semptomlar" üreten krizin kendisi olarak okumak gerekiyor. Bu krizin siyasal sonucu olarak rejimlerin (totaliter özellikler de gösteren) otoriterleşmesinin küresel bir eğilim olarak kendini gösterdiği ya da sağ-otoriter popülist parti/hareketlerin, otoriter liderliğin güçlendiği bir süreç yaşıyoruz.

Yukarıda kısaca çizilen çerçeveye bağlı olarak şunu söylemek mümkün: güvencesizliğin ve belirsizliğin belirlediği var olma koşullarında güvenlik ve güvence arayışı, bugünün insanlarının tanım gereği histerik olarak ifade edilebileceklerini gösteriyor. Bu anlamda histeri, daima dışarıdan gelen ve bu nedenle yabancılaştırıcı olan arzular çokluğu arasında bölünmüş olmak, daima soruları olan, ama sorularına yanıt bulamayan, bilgiyi arayan, ama asla tatmin olmayan bir kişilik yapısına işaret ediyor. Bir güvence olarak hizmet edecek, birleştirici bir faktör arıyor. Modern histeri, bir güvenlik alanı olarak bir büyük Öteki arıyor, inanacak bir şey ya da bir kimse arıyor ve hayatında hiçbir şüpheye, soruya yer olmayan, bilginin tekeline sahip olduğu iddiasındaki paranoyakla buluşuyor (Verhaeghe, 1999a). Bu tartışmaya geçmeden önce, amacımın siyasal sorunları patolojize etmek olmadığını, siyasal aktörleri patolojik özneler olarak okumayı amaçlamadığımı belirtmek isterim. Psikanalizin kavramlarını bireysel/klinik düzeyde kullanmak –ki benim uzmanlık, bilgi ve ilgi alanımın çok dışındadır– yerine, sosyal-siyasal olguları açıklayabilecek kavramlar olarak kullanmayı

amaçlıyorum. Bu demektir ki bireyler, sosyal ilişkilerle biçimlenen ve çıkışı kolay olmayan tarihsel psikolojik patikalara girebilir. Dolayısıyla sosyo-ekonomik, sosyo-psikolojik süreçler ve patikalar, bireyleri ya da grupları histerikleştirebilir. Aynı şey, paranoyaklaşma için de geçerlidir. Bu anlamda psiko-patolojilerden çok hepimizi tehdit eden sosyal süreçlerin belirlediği sosyo-patolojilerden söz etmek mümkün. Nihai amacım teşhis koymak değil, zamanımızın ruh hali üzerine düşünmektir.

II.

Histeriğin söylemi, bütün olağan nevrotiğin söylemidir.[1] İnsan konuşmaya başladığı anda, ilksel tamlığı, ilksel nesneyi kaybeder ve gösterenler arasında bölünmüş hale gelir. Bu sürecin sonucu, daima akan bir kimlik ve kendisini dayatan ama asla tatmin olamayan ya da yok edilemeyen bir arzudur. Bu arzuyu tatmin edecek olan bir ve bölünmemiş bir büyük Öteki'dir, yani efendidir. Histerik öznenin mutlak hakikati bulduğuna ve bu hakikate karşıt/alternatif hakikatlerin yok edilmesi gerektiğine inanması, altta yatan bölünmüşlüğü gizler, çünkü daima dışarıdan/Öteki'den gelen arzular çoğulluğu arasında bölünmüştür. Failin yerinde bölünmüş özne vardır ki bu, arzunun belirli nesnelere yönelmekten ziyade, arzusunun bütün tatminlerin ötesinde, arzunun kendisi olduğu anlamına gelir. Histerik özne arzunun kendisini arzular ve bu nedenle sürekli büyük Öteki arayışındadır, Öteki'ni güvenli bir yer olarak görür, sürekli olarak inanacak bir şey ya da bir kimse arar. Olağan seyrinde Ödipal kompleks, bireyin özne olabilmesi için büyük Öteki'yi, sembolik düzeni kurar. Histeriğin sorunu şudur: büyük Öteki ona asla yeterli değildir, daima yeni büyük Öteki'ler arar. İlk büyük Öteki olarak babanın da bölünmüş bir özne olduğunun

1 Bu bölümde yürütülecek tartışmanın ve argümanların temel kaynağı Paul Verhaeghe'nin (1999a) ve (1999b) çalışmalarıdır. Histeriğin Söylemi ve Efendinin Söylemi, Lacan'ın dört söyleminden ikisidir. Diğer ikisi, Analistin Söylemi ve Üniversitenin Söylemidir. Lacan'ın dört söylemi üzerine geniş bir literatür bulunmaktadır. Bu metnin amacı açısından Histeriğin ve Efendinin söylemleri önemlidir.

fark edildiği durumda, sonsuz bir büyük Öteki arayışı başlar. İlksel kayıptan doğan arzu, Öteki'ne yöneltilmiş bir talep aracılığıyla kendini ifade eder. Söylem açısından, bir yanıt bulabilmek için Öteki'ni "efendi/ana gösteren"e (*master signifier*)[2] dönüştürmek zorundadır. Bu nedenle histerik, daima Öteki'nde bir efendi yaratır, eksik'i örtme sürecinin garantisi olan "efendi/ana gösteren"i.

Tek ve mutlak hakikat arayışında, akışkanlığı sabitleyecek, belirsizliği ortadan kaldıracak, nihai güvence sağlayacak efendi/ana gösteren arayışında, hakikati kendi kişilik yapısında güvence altına alan bir figürle karşılaşır. Bu figür histeriğin tam karşıtıdır. Sürekli bölünmüş, içsel şüphelerle dolu histerik, yoğun bir özgüven sahibi, her şeyi bilen, en küçük şüphe hissi uyandırmadan her şeyi kâhin gibi açıklayan bu figüre hayran olur. Bu figür her şeyi bilmekle kalmaz, her şeyi bildiğini de bilir. Bu figür efendidir ya da paranoyak kişiliktir. Paranoyak kişiliğin tek beklentisi şudur: mutlak bilgiye sahip olduğunun onaylanması gerekir ve daima bu onayı sağlayacak bir gruba ihtiyaç duyar. Paranoyak kişilik yapısını ayakta tutacak olan, bilgisini onaylayacak bir kitledir. Dinleyecek kitlenin olmadığı bir durumda paranoyak kişilik çöker. Paranoyak kişiliğin bu vazgeçilmez ihtiyacını karşılayacak olan grup histerik kitledir.

Paranoyak kişiliğin bir ve bölünmemiş olduğu fantezisi, tüm varoluşsal sorulara yanıt verebilir olması, büyüklük ve megalomani hezeyanlarına yol açar. Bu hezeyanların sonucu olarak, yanıt veremediği soruların üretebileceği sorunlar, bilginin üretileceği ve iletileceği süreçte doğabilecek arızaların sorumluluğu başka kişilere yıkılır. Bu kişiler aynı zamanda efendiye/paranoyağa zulmedenlerdir. Paranoyağın/efendinin bilgisini sorgulayacak, alternatif bilgi üretecek özneler düşman ilan edilir, çünkü kayıp nesneye (*object a*) ulaşmayı engelleyen kendisi ya da bilgisi değil, kendisinin ve bilgisinin önündeki engeller-

2 İngilizce "*master*" kelimesinin Türkçe "efendi, usta, temel, ana" gibi karşılıkları vardır. Efendinin Söyleminde (*discourse of the master*), söyleyenin/failin konumunu, "efendi/ana gösteren" (*master signifier*) işgal eder. Bu nedenle, ikisi arasındaki bağı koparmamak için sadece "ana gösteren" demek yerine "efendi" kelimesini de yazmayı gerekli gördüm.

dir. Tam olarak bu nedenle, kendisine yönelik komplolar, tezgâhlar, saldırılar, vaat ettiği *jouissance*'ın,[3] sadece ve sadece hitap ettiği kitlelerin sahip olacağını vaat ettiği tamlığın, "keyfin çalınması"[4] girişimleri olarak anlatılır. Budurumda şunu ileri sürmek mümkün, kayıp nesneye ulaşmayı engelleyenin kendi ürettiği bilgi değil, iç ve dış düşmanlar olduğunu kanıtlamak için efendi/paranoyak *object a* için sürekli düşman üretmek, olmadığında icat etmek zorundadır. Kendisini güçlü bir mümin kılan efendiyle kurduğu bağdan dolayı histerik özne de, büyük Öteki'nin/efendinin muhaliflerine karşı acımasızdır. Bu liderin, bir ve bölünmemiş olduğu, aranan bilginin mutlak sahibi olduğu inancından dolayı, her başarısızlıkta histerik özne de düşman arayışına katılır. İkisi arasındaki bağ, megalomani ve sanrıları kolektifleştirir.

III.

Histerik ve paranoyak arasındaki bağ, bir kere kurulduğunda ilelebet sürecek, kopması imkânsız bir bağ değildir. Birincisi, histerik, yol gösteren bir lider yerine yol gösterecek bir fikri (*leading idea*) de yüceltebilir.[5] İkincisi ve daha önemlisi, bir ve bölünmez olma arzusunun sonucu olarak gösterenlere/dile başvurma, bir paradoks üretir. Durmaksızın *object a*, kayıp nesne üretimiyle sonuçlanır. Siyasal düzeyde bu üretimin karşılığı siyasal fantezilerdir. Fantezi, histerik için yaşamsal önemdedir, çünkü Sembolik düzeyin eksik bıraktığı kayıp nesneyi yakalayabilmek için İmgesel düzeye geçer. İmgesel, Sembolik içindeki eksiği kapatmak için işlevseldir ancak bunu başaramaz, çün-

3 Lacan'ın çevrilmemesini talep ettiği söylenen *jouissance* hem hazzı hem acıyı içerir. Anneden ayrılarak kaybettiğimiz ilksel bütünlüğü bulduğumuz mutlak *jouissance* anı, sembolik/dilsel alana geçerek kazandığımız öznelliği kaybettiğimiz an, yani sembolik ölüm anıdır. Toplumsal kurallar, bireylerin içsel dürtülerini düzenlemek için vardır. Tam da bu nedenle, bireyle toplum arasında bir karşıtlık mümkün değildir (Verhaeghe, 2014: 99-101).

4 "Keyfin çalınması" (*theft of enjoyment*) için bkz. Zizek (1993).

5 Grup oluşumunda yol gösterici fikirlerin muhtemel önemi üzerine bkz. Freud (1949: 44).

kü fantezi sahnesini kurmak için de dile/Simgesele başvurmak zorunludur. Dolayısıyla eksik, her koşulda kendisini dayatır. Hâsılı efendinin kendisi de, diğer bütün konuşan varlıklar gibi, dilin alanına girmiş olması nedeniyle bölünmüştür.

Efendiyi yapan öğrencidir ya da Hegelci ifadeyle, efendinin konumunu onaylayan kölenin kendisidir. Paranoyak/efendi dinleyici bir kitle bulamazsa çöker. Efendiyi ayakta tutan, onu efendi konumunda tutan, dinleyici, izleyici kitledir. Bu kitlenin sürekliliğini sağlayabilmek için efendi/paranoyak sürekli bilgi üretmek zorundadır. Bu nedenle paranoyakların entelektüel olanları çok yazar, olmayanları çok konuşur. Freud'un ünlü paranoya hastası Schreber'in günlük tutması bundandır. Bütün dünyayı, kendi yarattığı dünyanın gerçekliğine ikna etmeye çalışır. Tam da bu nedenle sürekli yazmak ya da konuşmak yetmez; herkesten, (sadece) kendisini dinlemesini ister. Bu nedenle alternatif ya da karşıt bilgi üretimine tahammül yoktur. Efendi, biliyor olması beklenen, yanıt vermesi gereken kişidir. Bu nedenle histeriğin sorularına sürekli yanıt üretmek, sürekli bilgi üretmek zorundadır. Ancak kaçınılmaz olarak bu yanıtlar da daima eksik kalacaktır. Bu histerikle efendi arasında sürekli bir gerilim konusudur. Efendinin yanıtı daima meseleyi ıskalar, çünkü gerçek yanıt, ebedi olarak kaybedilmiş, bir daha asla kelimelere dökülemeyecek bir nesneyle, *object a*'yla ilgilidir. Her başarısızlık, daha fazla gösteren üretmektir ki, bu da dilin yetersizliğinden kaynaklı olarak kayıp nesneden daha fazla uzaklaşmak demektir. Bu mesafeyi kapatmak için efendi, gittikçe daha fazla bilgi üretir ki bu da histerik öznenin gittikçe daha fazla yabancılaşmasına neden olur. Bu gerilim, efendinin başarısızlığına yol açar ve sembolik kastrasyonunu gerektirir. Oysa efendinin, efendi olarak var olabilmesinin koşulu, kendi kastrasyonunu inkâr etmekten geçer. Kastrasyonu inkâr etmenin ya da başka bir deyişle dilin özneleştiren ama ilksel nesneden koparan etkisinden kaçınabilmenin, bölünmüşlükten kurtulmanın ve dolayısıyla efendi olarak kalabilmenin tek yolu, ebediyen sessiz kalmaktır. Nihayetinde, tek başarılı efendi, ölü olandır. Histeriğin idealize ettiği baba, bütün arzulardan aza-

de, temel eksiğe tabi olmayan, ölü bir babadır. Freud'un "Totem ve Tabu"da gösterdiği gibi, Yasanın başlatıcısı olarak işlev gören, arzulamayan ve kastrasyona tabi olmayan, bir ve bölünmez olan ve efendinin konumunu işgal edebilir olan ilksel babadır ve o baba öldürülmüştür. Histeriğin kastrasyona maruz kalmamış imgesel babası, kitlenin üyesi olmayan, kitleye dışsal bir figürdür. Tam da bu nedenle lider, aşkın ve kutsal bir figüre dönüşür.

IV.

Neoliberal sosyal formasyonun mümkün kıldığı, histerik kitle ile paranoyak/efendi lider arasındaki tarihsel buluşmayı, otoriter liderler/otoriter popülizmin güçlenme eğilimi ile ilişkilendirmek mümkün. Efendinin söylemsel formasyonu içinde hareket eden bütün otoriter liderler, kitlelerin varoluşsal sorunlarının tek ve mutlak çözümüne sahip olduğu iddiasından hareketle, her soruya cevabı olan, kuşkuya yer bırakmayan bir dil üzerinden iletişim kuruyor. Her alana hâkim olma, her şeyi bilme ve sürekli bilgi üretme zorunluluğu dolayısıyla bütün otoriter liderler çok konuşur – Donald Trump'ın sürekli tweet atması gibi. Bilginin mutlak sahibi oldukları inancından dolayı, sözüne alternatif ya da karşıt argüman üretenleri hızla şeytanlaştırır. Çok konuşmak, yani histeriğin bitmeyen şüphelerini ortadan kaldırmak, doymak bilmez arzusunu tatmin etmek için sürekli dile başvurmak, sürekli bir anlatı sunmak zorundadır ama bunun kaçınılmaz sonucu olarak dilin dayattığı kastrasyonla yüzleşemez. Bu yüzleşmeyi reddedebilmek için çözüm üretilemeyen soruların, başarısızlığın sorumluluğunu muhaliflere yıkmak, muhalifleri şeytanlaştırmak kaçınılmazdır. Onlar, liderin vaat ettiği "keyfi çalanlar"dır. Komplo teorileri, otoriter liderlerin en güçlü araçlarıdır. Dahası, kendisinin çizmediği bir çerçeve içinde tartışmaz. Adorno'nun (1978) faşist propaganda üzerine söylediğine benzer şekilde otoriter liderin argümanı *ad hominem* işler, olguyu/sorunu tartışmaz, hızla muhaliflerin kişiliğine saldırır. Çoğu durumda antagonizma, sembolik alan-

dan çıkarak Schmittci bir dost/düşman çatışması üzerinde kurulur. Liderin düşmanla konuşması, tartışması, müzakere etmesi, uzlaşması söz konusu değildir elbette.

İkinci olarak, kanımca, otoriter popülist liderlerin başarısının sırrı, tipik olarak, şimdinin yarattığı temel sosyal-sınıfsal sorunları, geçmişi ihya, restore eden anlatıları pazarlayarak örtebilmelerinde yatıyor. "Amerika'yı *Yeniden* Büyük Yap"ma (*Make America Great* Again) çağrısında olduğu gibi, otoriter popülist lider, güvencesizliğe ve belirsizliğe karşı kitlelerin güvence ve istikrar arzusunu geçmişi ihya eden/yücelten bir otoriter fanteziyle karşılar. Kitleleri geçmişe, geçmişte yaşanıldığı iddia edilen bir "altın çağ"a çağırmak, hem çözüm üretemediği sosyal-siyasal sorunları kültüralize etme (kültürel kimlik, kültürel otantiklik, kültürel megalomani vs.),[6] hem de geleceğin belirsizliği karşısında geçmişi bir sığınak haline getirme imkânı sağlar. Otoriter popülizmin görkemli, muhteşem olduğu iddia edilen geçmişe çağrısı, ütopyayı geçmişte araması, iç ve dış düşmanların bizden çaldığı iddia edilen kayıp tamlığı, kayıp *jouissance*'ı iade etme vaadini yansıtır. Geçmişi restore etme, anneden ayrılarak kaybettiğimiz *jouissance*'ı anneye dönerek alabileceğimizi ima eder. Ancak anneye/ilksel bütünlüğe dönüşün maliyeti ağırdır. Anneden ayrılarak sembolik alana geçiş özne olmanın koşuluysa, anneye dönüş, özne olmaktan çıkmak ya da sembolik ölüm demektir. Restorasyoncu fantezinin siyasal sonucu dışarıda yayılmacı bir siyasettir ki bu içeride daha fazla otoriterleşmeyi gerektirir. Her iki durumda da sonuçlar pekâlâ biyolojik ölüme götürebilir.

Kuşkusuz, bütün sorunlara kültürel bir yanıt veriyor değiller. Otoriter popülist lider, güvencesizlik, işsizlik, yoksulluk gibi sorunlara, yine tipik olarak, paternalist çözümler üretiyor. Paternalizm, adından anlaşılacağı gibi "pater"i (babayı) yücel-

6 Appadurai'nin (2017: 18-19) işaret ettiği gibi, ulusal ekonominin kontrol edilebilmesi bakımından ulusal egemenliğin anlamını yitirdiği dünyada, otoriter popülist hareketler, ulusal egemenliği, "kültürel çoğunlukçuluk, etnik milliyetçilik ve içerideki entelektüel ve kültürel muhalefeti bastırma" yoluyla tahsis etme iddiasındadır. "Başka bir deyişle, ekonomik egemenliğin her yerde çöküşü, kültürel egemenliğin vurgulanmasına neden oluyor"

tir. Hukukta kayıtlı bir hak olarak sosyal yurttaşlığın yerini babanın/liderin sevecenliği, hayırseverliği alır. Paternalist/klientalist bir ilişki, eşitsizliği, toplumun hiyerarşik kuruluşunu yeniden üretir çünkü bu ilişki, yoksulun yoksul olarak kalmasının, babaya/lidere bağımlı kalmasının aracıdır. Bu kitlenin inşası, efendi olarak konumunun tanınmasını/onaylanmasını isteyen liderin varoluşunun zorunlu uğrağıdır. Bir kez daha, efendi/paranoyak ile histerik arasındaki buluşmanın koşulları yeniden üretilmiş olur.

V.

Mutlak bilgiyi elinde tuttuğunu düşünen paranoyak karşısında muhtemel iki tepki vardır: ya radikal biçimde reddedilir ya da itaatkâr biçimde yüceltilir. İkincisi, histeriğin tepkisidir. Efendinin de eksikle malûl olduğunu fark ettiğinde ve efendi düşmeye başladığında, olağan seyrinde histerik yeni bir efendi arar. Ancak Lucien Israel'in gösterdiği gibi, daha az sıklıkta görülen ve daha az bilinen başka bir olasılık da vardır. Histerik, düşen efendinin yerine kendini koyabilir ve bu rolü üstlenebilir.

Bertha Pappenheim, Freud'un erken döneminde, *Studies on Hysteria* kitabını birlikte yazacağı, çalışma arkadaşı Josef Breuer'un histeri hastası, Freud'un çalışmalarında kullandığı takma ismiyle Anna O.'dur. Histeri üzerine erken dönem çalışmaları daha sonra inşa edeceği psikanalizin kurucu temeli olacaktır. Lucien Israel'e göre Pappenheim'ın hayatının geri kalan kısmını özellikle çocuklar için hayır işlerine ayırmasının ve bir feminist olmasının arkasında yatan, yücelttiği erkek figürlerin (biyolojik babası, doktoru Josef Breuer vs.) yerine kendini koymasıdır. Buna göre Pappenheim "başarılı histerik"tir. Efendinin ürettiği imgeselliğe karşı, kendi evrensel sevgi fantezisini koymuştur. Efendinin de bölünmüş özne olduğunu fark ettiği anda yeni bir efendi aramak yerine kendini efendi, "insanlığın kurtarıcısı" figürü haline getirmiştir. Bu bağlamda histerinin bir patoloji olup olmamasının önemi yoktur. Pappenheim, his-

terinin, "dönüştürülmüş bir feminizm" ya da dış dünyada sosyal bağları olmayan bir feminizm olabileceğini göstermektedir. Israel'e göre, bir kurtarıcı olarak kendi kimliğini kurabilmek, histerinin olası evrimlerinden bir tanesidir (Hunter, 1983). Bu noktada, Pappenheim örneğinde, histerik öznenin sadece kendini kurtarıcı figür olarak konumlandırmasının yanı sıra, daha önce belirttiğimiz gibi, yol gösteren bir lider yerine yol gösterecek bir fikri (*leading idea*), Pappenheim'ın durumunda feminizmi yücelttiğini de söyleyebiliriz. Nitekim özellikle ikinci dalga Fransız feminizminin önemli isimlerinden Catherine Clement'e göre, histeri, erkek iktidarına karşı bir protesto biçimi, sessiz bir politik başkaldırıdır. Dönemin feminist psikanalitik okumasına göre, histeri feminizmdir (Bernheimer ve Kaane, 1985; Boyarin, 1998).[7]

Israel'in Bertha Pappenheim'ın biyografisi üzerinden yaptığı "başarılı histerik" analizi, otoriter popülizmin halk inşasına karşı demokratik bir kolektif kurtuluş ihtimalinin kapısını açar. Demokratik halkçı bir siyaset, histerik kitlenin kendisini efendi konumuna yükseltecek, kitleyi halk olarak özne kılacak, kolektif özneyi, alternatif bir "pater"/efendi önermek ya da üretmek yerine kitlelerin hak sahibi olduğu, siyasal karar alma süreçlerinin aktif katılımcısı olduğu bir yurttaşlar topluluğu olarak kuracak bir popülizmdir. Kuşkusuz, bütün bu önermelerin yapısal, sosyal boyutları da var. Ancak, tartışmamız bakımından önemli nokta, "eksik"le ve dolayısıyla kayıp bütünlükle ilişkimizin yeniden düzenlenmesidir.

Dildeki eksiğin kaçınılmaz olarak neden olacağı kastrasyondan kaçış olmadığına göre, kayıp bütünlüğe ulaşmak mümkün olmadığına göre, bireysel ve kolektif olarak bu gerçeklikle uyumlu olmak demokratik bir siyasetin anahtarıdır. Bu, eksiğin yarattığı arzulardan, eşitlikçi-özgürlükçü bir gelecek fantezisinden vazgeçmek demek değildir. Kuşkusuz, Spinoza'nın belirttiği gibi "arzu insanın özüdür" ama arzu asla tatmin olmaz. Hiçbir koşulda bütün soruların yanıtını bulmak mümkün

7 Bu noktada, Boyarin'in uyarısını hatırlatmakta yarar var: histeri feminizmdir ancak feminizm histeri değildir.

değildir, ama o yanıtları aramak özne olmanın koşuludur. Hâsılı demokratik kolektif öznelliğin siyaseti, "gerçekçi olup imkânsızı isteme"nin siyasetidir.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W. (1978), "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda", *The Essential Frankfurt School Reader* içinde, der. A. Arato ve E. Gebhardt, Oxford: Blackwell, s. 118-37.

Agamben, G. (2005), *State of Exception*, Chicago: The University of Chicago Press.

Appadurai, A. (2017), "Demokrasi Yorgunluğu", *Büyük Gerileme* içinde, der. Heinrich Geiselberger, İstanbul: Metis, s. 17-29.

Bauman, Z. (2001), *The Individualized Society*, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (2007), *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge: Polity Press.

Bernheimer, C. ve C. Kahane (1985), *In Dora's Case: Freud-Hysteria-Feminism*, New York: Columbia University Press.

Boyarin, D. (1998), "Anna O(thodox): Bertha Pappenheim and the Making of Jewish Feminism", *Bulletin John Rylands Library*, 80(3): 65-87.

Castel, R. (2003), *From Manual Workers to Wage Laborers: Transformation of the Social Question*, New Brunswick ve Londra: Transaction Publishers.

Castel, R. (2016), "The Rise of Uncertainties", *Critical Horizons*, 17(29): 160-7.

Freud, S. (1949), *Group Psychology and The Analysis of The Ego*, Londra: The Hogarth Press.

Hunter, D. (1983), "Hysteria, Psychoanalysis, and Feminism: The Case of Anna O", *Feminist Studies*, 9(3): 464-488.

Verhaeghe, P. (1999a), *Love in a Time of Loneliness*, New York: Other Press.

Verhaeghe, P. (1999b), *Does the Woman Exist? From Freud's Hysteric to Lacan's Feminine*, New York: Other Press.

Verhaeghe, P. (2014), *What about me?*, Melbourne: Scribe.

Zizek, S. (1993), *Tarrying with the Negative*, Durham: Duke University Press.

Kalabalıkların Sinesine Dönmek: Le Bon, y Gasset, Yakup Kadri

Özgür Taburoğlu

"Sine-i millete dönmek" ifadesi, özünde siyasal ya da kurumsal bir icra biçimidir. Sözgelimi seçimler yoluyla bir yerlere gelmiş olanların başvurabilecekleri bir mevzuattır. Milletin, içinden çıktıkları halkın sinesine dönme kararı alanlar, bir bakıma içerisinde yer aldıkları kurumlarda, temsil edemedikleri bu kalabalığın vicdanına ters düşen bir uygulamaya karşı böyle bir karar alabilirler. Buna karşılık, siyasal ya da kurumsal yapıda bunu önlemeye yönelik yaptırımlar ortaya çıkabilir. Sözgelimi sine-i millete dönme kararı, kişi ya da toplulukları kendisine değil, meclislere, bir kurul kararına, bazı oylamalara terk edilir. Yani yasal düzenlemeler kalabalıkların vicdanıyla buluşmak isteyenin önüne engeller yerleştirir. Müesses olan, yasanın, vicdani soruşturmalarla kesintiye uğramasını istemez. Sine-i millete dönmek isteyen, bu yasaları tazeleyen yeni bir adalet çağrısını, halkın, milletin sinesinden tekrar taşımak ister. Bir bakıma, içerisinden geldiği kalabalığın kendisine yol gösteren bir ışık, ses vermesini bekler. Oysa yasal olan bu sesi zorla almaya çalışır; retorik, demagoji, propaganda, ajitasyon, manipülasyon, algı yönetimi gibi tüm uygulamalar, bu sesi önce kendisine uygun şekilde yaratmayı, sonrasında da bu sesin karşılığını kamuoyu şeklinde duymayı arzular. Yani kurumsal işleyiş sa-

dece kendi yarattığı sesi duymayı arzular. Sözde iradesini yansıttığı, temsil ettiği kalabalığın gürültüsünün araya karışmasını istemez. Üstelik bu kalabalığın kendi başına ses verme yetisi de yoktur. Kendisine söyleneni yankılar ve yönlendirilmeyi bekler.

Milletin sinesinin olduğu yerde bir karın boşluğu vardır bir bakıma. Yasanın icrası böyle bir kalabalık tasavvuruna sahip olsa da, halkın sinesine dönenler de bu durumu farklı yollardan tecrübe ederler. Onlar da, bu sinenin kendi göndermelerinin, niyetlerinin, arzularının yarattığı bir kavram olduğunu zamanla fark edebilirler. Milletine, halkına ya da başka türden kalabalıklara yüzünü çevirenlerin karşılaştıkları temel tecrübe, belirli bir vicdanın yerleşemediği bir boşluk duyusu gibi ortaya çıkar. Millet, halk ya da kitleler şeklindeki kalabalıklar birbirlerine kimi zaman karşıt toplaşma biçimleri olsalar da, vicdanın kendilik sahibi, kendine dönmeye açık yollar yaratabilen azınlıklara, bireylere ait bir kavrammış gibi tarif edilebilir. Kalabalık varlıklar, genellikle arkalarına bakmadan, neyi nasıl hayata geçirdiklerine, yarattıklarına, bozduklarına bakmadan yayılır ya da hayatta kalma savaşı içerisinde bu soruşturmayı yapamazlar.

Kalabalıkların sinesine dönmek, onlar tarafından seçilmişler için geçerli bir eylem gibi anlaşılsa da, bir kavram genişlemesi yardımıyla, bireyler için de bir eylem türü gibi tarif edilebilir. İçerisinden çıktığı, vicdanından feyz aldığı toplaşma türü her ne ise, oraya dönme kararlılığı da böyle bir girişim gibi anlatılabilir. Sözgelimi kasabasına, ailesine, mahallesine, eski arkadaş çevresine... Romantik bir düş gibi, kaybettiğini düşündüğü değerlere bu sayede yeniden ulaşmayı deneyebilir. Böylece bu dönüşü yapan, arkasına tekrar bakan, kendini de yeniden bulmayı umut eder. Bu gerileme, kaynağını geçmiş zaman ve yerlerde aramak bu yüzden kökensel değerde vicdani bir fiil olur. İçerisinden çıktığı bu yakın çevre, örneğin bir metropolde, kalabalık bir şirkette, kendisini kaybetmeden önce yol gösteren bir ışığın, sesin kaynağına yönelme çabasıdır. Hamlesini tüketmiş, artık kendi olmayı beceremeyen, vicdanında bir kararma, suskunluk duyan en bilinen romantik izleği takip ederek, nerede

ve ne zaman kendi vicdanını taze tutmasını sağlayan akışı, etkileşimi yitirdiğini bulmaya çalışır. Arkasına döner, gerilere, geçmişe gider, daha ilkel yer ve zaman parçalarına sığınır.

Ama aşağıda Yakup Kadri'nin de anlattığı gibi, milletin, halkın ya da başka toplaşmaların sinesine yeniden ulaşmak, keşfetmek, anımsamak üzere çıkılan her yolda bir yaratma eylemi vardır. Halk denilen de, bu romantik birleşme sırasında inşa edilen bir başka azınlık gibi tarif edilebilir. Bu düşsel topluluklar, sinesine dönülmeden önce orada olmayan simgesel varlıklar gibidir. Sine, döş, karın, böğür gibi beden parçaları da hep bu türden boşlukları imler; organlaşmamış bir beden parçası olarak, biraz da "karın boşluğu"na işaret eder. Bu boşluk aynı zamanda "yumuşak karın" ifadesinde olduğu gibi, soyut ya da somut bir uzviyetin hem en kırılgan, bozulmaya açık hem de şekil bulmaya, yeniden yaratılmaya uygun tarafını gösterir. Dolayısıyla, bu yapılaşmamış sineler belirli organik işlevlere uygun değildir. Ama yine de örneğin "karın ağrısı"nın anlattığı gibi, orada bir şeylere tepki veren bir yaşam ilkesi de vardır. Sinesine aldığı, karın boşluğuna düşen her ne ise, bu yumuşaklığı daha da bozar ya da onun kendi ağrısından kurtulmak için bir şeyler yapmaya zorlar. Bu karın boşluğunda sindirilemeyen ve kaynağı belirsiz bir etkenin arayışı başlar. Birçok karın ağrısı belirtisinde olduğu gibi, ağrının olduğu yerle kaynağı farklılaşabilir. Halkın sinesine karışanların, sınırsız bir konukseverlikle düşmanca duygular arasında yol alan etkileri de böylesi bir karın boşluğunun yarattığı farklı durumlardır. Halka atfedilen konukseverlik gibi duyguların, merhametin nesnesi, çoğu zaman tümüyle yabancı olana, içerisinde sindirilemez olana döner. Halk sinesine karışamayacağına emin olduğuna böyle açık yüreklilikle yaklaşır. Ama örneğin farklı bir mezhepten olan yan köydekine, kendisine karışma tehlikesi taşıyan yabancıya son derece tahammülsüz yaklaşabilir.

Her durumda, içeriye karışmaya aday yabancının, bu karın boşluğuna düşmesi zorunludur. Halkı bir azınlık gibi kuran bu yabancının varlığından önce, bu toplaşmanın kendi kimliği, tavrı yoktur. Benzer şekilde yabancı da bu iyi ya da kötü karşı-

laşmanın sonucunda kendini yeniden tarif eder. Dışarıdan gelen, sinesine döndüğü kalabalığa ses vermeden, herhangi bir fiile sahip olmadığı sürece halkın da kendisine dönük önceden belirlenmiş hazır bir tavrı yoktur. Bu karşılaşmanın sonucunda ortaya çıkabilecek olan vicdani ya da hınç temelli tavırlar halkın yapısında bulunan bir mizaçta kayıtlı değildir. Sadece önceki benzer karşılaşmalara dair sevgi ve nefret izleri vardır. Bu izlerin tekrarı yoluyla, karşılıklı birbirine ses verip yankı bulan bir etkileşimin failleri ortaya çıkar. Bu kısmi belirsizlik içerisinde, halk da bir toplaşma gibi değil de, bir başka birey, azınlık gibi sinesine düşmüş olana ses verir. Ama böyle bir karşılaşmanın yaratıcısı, halktaki bu sesi ya da yankıları işitme kararlılığına sahip, halkın kem ya da yaratıcı nazarını göze almış beşerî bir varlıktır. Bu etkileşim sırasında ortaya çıkan sessizliği ya da gürültüyü duyan ferdi varlık, kendi sesinin yankısını, görüsünün sebep olduğu nazarı duyar. Bir bakıma bu seste, nazarda şekillenen vicdanın sebebi ve sonucu aynı varlık olur. Bu kararlı soruşturma sırasında böyle bir boşlukta ayaklanan duygular, vicdani ya da hınç nitelikli bir yönseme olabilir. Sözgelimi, kalabalık kendi sinesine dönenin içeri karışma girişimine karşı koyabilir. Bu eylem aşırı şekiller alabilir, örneğin bir linç görünümü de alabilir. Halk gibi toplaşmalar kendi sinesine dönene kayıtsız kalmaz, onu iyi ya da kötü anlamda vicdani bir ifadenin nesnesi yapar. "Kara vicdanlı" ifadesinden de anlaşılabileceği gibi, popüler düzeyde de kötü vicdan ayırt edilir.

Böyle kalabalıkların sinesinden, karın boşluğundan ne gibi sesler ve yankılar işitildiğiyle ilgili Gustave Le Bon, Ortega y Gasset ve Yakup Kadri'ye ait bazı düşünceleri aşağıda değerlendiriyoruz. Onlarda, kalabalıklara ait bir güvensizlik, ortak bir belirlemedir. Ama buna karşılık sözgelimi Gabriel Tarde'ın yaptığı gibi, bireyi de savunmazlar. Kalabalıklara ait toplaşmaların ne gibi seslere neden olduğunu ortaya çıkarırlar. Sine, böğür ve karın boşluğu gibi beden parçalarının ima ettiği üzere, bu boşluktan hiç ses gelmeyebileceği gibi, bağırmak, çığlık atmak için de kullanılabilir. Gündelik konuşmalar için bu sineye kimse başvurmaz. Gırtlaktan ve ses telleri marifetiyle olağan

konuşmalar yaparlar. Yani karın boşluğundan ya bir sessizlik ya da bağırtı yükselir. Bu iki ifade yolu da kalabalıkların, aşağıda yazarların da ortaya koyduğu gibi, özünde yönsüz, köksüz olduklarını ortaya koyar. Kalabalık, biraz da kendisine atfedilenin kendisidir. Kalabalık şeklindeki toplaşmayı derli toplu gösteren, biraz da kendisine atıf yapan, ses veren, görünür kılanın istenci, gücünden ileri gelir. Onlara yön verenin tutarlılığı ölçüsünde bütünlük içerisinde görünürler. Bu yüzden kalabalıkların varlık nedenleri, kendilerinin dışında bir yerden düşleyenin yarattığı bir hayalden ayırt edilemez.

Dolayısıyla, daha yapılı görünen millet, toplum gibi toplaşmalar, onları belirli biçimlere, mizaçlara sahipmiş gibi düşleyenlere ait güç istencinin bir verimidir. Siyasal, kültürel, toplumsal girişimlerin, boş ama işlevli gösterenleri olurlar.

Şuursuz kalabalıklar: Le Bon

Özellikle erken Cumhuriyet yıllarında sıkça okunan Gustave Le Bon için kitleler, "şuursuzca" hareket eden kalabalıklardır. "Kendi olmak" gibi bir meseleleri kalmadığından, tümüyle ölçüsüz ve sınırsız bir eylem alanı önlerinde açılır. Onlara güçlükle aşabilecekleri sınırlar çeken din ve töre gibi bağlar zayıflayıp, bilim yoluyla bir teknik donanımı da yanlarına aldıklarında, onların belli bir yerin ve zamanın sahibi halklar gibi, toprağından, muhitinden uzaklaşmalarına engel olan bağlar gevşer (1997: 10). Bu donanım sayesinde, kitle insanı kendilik bilgisini kaybettikçe, kendini olduğundan daha güçlü görmeye başlar. Ölçülerini yitiren, kendisine dönmeye çağıran yol gösterici ölçüleri düşünmekten uzaklaşan kitle, vicdansızlaşır ve çoğu zaman bir hınç duygusunun egemenliği altına girer. Bu hınç, hem ondaki uysallığın, yönlendirilmeye açıklığın, hem de şiddetin, linç eylemlerine kadar varabilen cürmün kaynağıdır. "Cani" olabileceği gibi "faziletli" kitleler de olabilir. Ama her durumda Le Bon için bu kitle mizacı, bir kendilik sahibi olmaktan değil de, tesadüfi bir ruh halinin sonucu gibi tarifini bulur. Bireyler ya da azınlıklar, kitle içerisine dahil oldukla-

rında, kendilerini unuttukları bir tür "sürü psikolojisiyle" davranmaya başlarlar. Kitle içerisinde yer alan tekil varlık, kendi vicdanından feyz almayı bırakır ve bir ölçüsüzlüğe teslim olur.

Kitle, âdeta başsız bir beden gibi, düşünmeden eylemde bulunan büyük bir bünyedir (12). Sınırsız bir eylem yeteneğiyle birleşen bir düşüncenin varlığı işaretlenemez. Eyleme ölçü verecek, onu başka eylemlerle, eylemin başlangıcı ve muhtemel sonuçlarıyla ilintili kılacak bir fikriyat bulunmaz; "düşüncesiz eller" işbaşındadır. Bu da kitlesel hareketlerin, çoğu zaman keyfî icralar olduğunu kanıtlar. Kitleyi bir araya getiren parçalardan bağımsız olarak, "rastgele bir bireyler topluluğunu ifade eder" (19). İçerisinde ırkların, meslekî ayrımların ya da bireysel farklılıkların kaybolduğu bir başka mevcudiyet ortaya çıkar. Tüm ayrı bilinç yapıları bu yığın içerisinde "tekleşir" Le Bon bu kalabalığa "psikolojik kitle" adını verir. Yani birbirinden ayrı ve biri diğerinden sorumsuzca var olan beşerî varlıkların bir aradalığı, sanki kendi bireyliğini kurar ve belirli bir ruh haline uygun davranır.

Le Bon, kendisiyle aynı dönemde yazan ve tümüyle bireyden ayrı, onun ilkelerine indirgenmeyecek bir toplumu tanımlamaya çalışan Durkheim'dan farklı olarak, toplulukları bireyleştirir. Ama bu birey, bir toplum yapısını oluşturacak bilinçli eylemden yoksundur; hisleriyle davranır. Sözgelimi kamuoyunu oluşturan akılcı seçimler olurken, kitle ruhu belirli duyguların etrafında şekillenir. Bu duygular, Spinozaca söylenirse, iyi ya da kötü duygular olabilirler. Kendisini bir araya getiren daha akılcı bireylerden farklı olarak, düşüncenin güdümünde olmadıklarından, bu mizaç bir keyfîlik sergiler. Kitle, son derece erdemli olabileceği gibi, korkunç bir cürmün faili de olabilir. Hatta faziletli bir kalabalık, bir "tesadüf"ün eseri olarak, canice davranabilir. Bilinç düzeyinde değil de, bilinçdışından ileri gelen ve özellikle "irsî" etkenler bu kalabalığın davranışlarında etkili olur. Bir bakıma hayvanlar gibi, içgüdüsel davranışlar, kitleleri o ya da bu tarafa yönlendirir. Gene Spinozaca söylendiğinde, "yüksek" ve "adi" değerler arasında kalan kitlede ruhsal dalgalanmalar ortaya çıkar.

Kitlesel davranışları öncesi ve sonrasıyla anlamak, nedensel bağlantılar içerisine yerleştirmek olanaksızlaşır. Onların hükmü altındayken "kör bir kuvvet" tarihe yön vermeye başlar ve kitle içerisinde başkalaşan bireylerin ve azınlıkların kaderi de bu kendisini görmeyen, işitmeyen gücün hükmü altına girer. "Toplumun demir zırhı durumundaki ahlâki ve manevi kuvvetler" onları sınırlayamadığında, yeryüzünün kaderi de bu güce teslim olur. Kalabalıklar, belli sınırlar içerisinde var olan halkı ya da dayanışma ve işbölümü gibi sınırlara sahip toplumları "tasfiye" ettiklerinde önlerinde yayılmaya uygun bir genişlik açılır. Toplum da bir tür azınlık gibi kitle tarafından soğurulur. Ama azınlıklar, içerisine karıştıkları bu kalabalığa kendi değerlerini, iyi ya da kötü mizaçlarını taşıyamazlar; sınır tanımayan kitle içerisinde kişiliklerini kaybederler (22). Yani kalabalıkların sinesinde, bir üst akılla ya da vicdanla karşılaşmazlar. Kendi sahip oldukları değerleri, "birtakım gizli sebepler" tarafından güdülenen bir bilinçdışına teslim ederler. Kendilik bilgisi, "kolektif bilinçaltı" içerisinde geçersizleşir. Dolayısıyla azınlıkların, bireylerin, beşerî varlıkların kalabalıklarla uzlaşması, onlarda feyiz alabilecekleri bir karşılaşma yaratmaları olanaksızdır. Çünkü bu ilişki kendilerinin hilâfına seyreder. Le Bon çok bilinen bir kimya örneğine başvurur: Kendi maddesel özellikleri olan elementler, bir karışım içerisinde bambaşka davranışlar sergileyen bir başka maddenin yaratılmasına aracı olurlar (22).

Duyguların kolaylıkla "sirayet ettiği" bu karışımda azınlıklar geçirgen bir ortam içerisine girerler. Aynı tarihi, muhiti paylaşmamış bireyler, benzer davranışlar sergilemeye başlarlar. Artık bu kalabalığın kendi irsiyeti, talihi olur. Akılla, mantıkla değil de, duygularla, ruh halleriyle örülmüş bir talihtir bu. Bu yüzden beklenmedik ve şiddetli sonuçları olabilen, geçici bir bütünlük hali ortaya çıkar. Örneğin bu duyguların sonucunda özgürleştirici bir ayaklanma kadar, linç eylemleri gibi canice girişimler de ortaya çıkabilir. Duygulanmaya hazır kalabalığın karın boşluğunu nasıl duygularla doldurduğuyla ilişkili şekilde ortaya çıkan eylem, türlü sonuçlar alabilir. Kitlenin sinesine dahil olan birey de kendi başına girişmeyeceği eylemlere ka-

rışabilir. Kalabalıkların ortasında, önceden varlığından haberdar olmadığı bir haletiruhiyenin etkisi altında davranır. Belli bir zaman ve yerde "rastgele" bir araya gelmiş olanların yarattığı kimyanın sonucu bir bilinçdışının hükmü altında hareket eder. Bu ortak bilinçdışı, tesadüfen karışmış insanların yarattığı yeni bir "tür"ün vicdanından feyz alır.

Bu tesadüfi ve keyfî nitelikleri olan kimya, içerisine karışmış olana bazı telkinlerle nüfuz eder. Ama Le Bon'un insan toplulukları Durkheim gibi akılcı, çıkarlarına göre eyleyen, işbölümüne dikkat eden bir toplum vicdanından feyz almazlar; ölçülü duyguların yerini daha hesapsız duygular alır. Bu yüzden böyle kalabalıklar ani dönüşümlere, felaketlere açık bir güç alanı yaratırlar. Bu altüst oluşun sonucu, faziletli ya da canice görünebilir. Ama kitleler bu sonucu hesaplayarak yola çıkmazlar. Kitlenin parçası olan kimseler, kendi çıkarları hilafına davranabilirler; bu sırada kahraman, fedakâr ya da merhametsiz olabilirler. Ama onların eylemlerine ait bu sıfatlar, biraz da geriye dönük bir tefsirin sonucudur. Eylemin nasıl sonuçlandığıyla da ilgilidir. Bunlardan bağımsız olarak, kitle insanı belirli bir ruh halinin etkisi altında topluca eyler. Onlar, biraz da içerisine girdikleri hislerin, coşkunun hakkını vermekten fazlasını yapmazlar. Belirli bir duygu tarafından "efsunlanmış" gibi, düşünmeden davranırlar. "Terbiyeli bir aydını" bir "vahşiye" dönüştürebilecek bir gözbağcılığı ortaya çıkar. Bu sırada eylemlerinin müspet ya da menfi sonuçlarını düşünmez, "şan ve şöhret peşinde" koşuyor olabilirler. Bu eylemlere dışarıdan bakan bir aklın, "beynin" değil de, "omuriliğin kontrolü altında" hareket ederler. Bu sırada "cellat" ya da "şehit" olabilirler. Le Bon'a göre iyi bir ruhbilimci olması gereken siyasetçi de, bu kalabalık belirli duygularla dolu halde eylediğinde, muhtemel eylemini ve ortaya çıkacakları öngörebilen kişidir (28).

Le Bon'un kitle dediğinin, büyük bir kalabalık olması da zorunlu değildir. Birkaç kişi bile bir araya gelse kitle oluşturabilir. Üstelik bunlar âlim olsalar bile, kitle ruhu onların vasıflarını yok eder. Küçük bir zümrede bile, "nesnel" görüş imkânlarını zorlaşır. Düşler, beklentiler veya hisler, bilgiyi, mantığı ön-

celer. Le Bon, ilginç şekilde, çocuklarını kaybeden bazı annelerin, sanki böyle bir durum ortada yokmuş gibi çocuklarını yanlış teşhis etmelerini bu kitlesel düşünümle ilişkilendirir (39). "İdrak sahası" daralan kişinin görüsünü, hezeyanlar belirleyebilir. Bu yüzden sirayet ve telkin yoluyla yayılan "kolektif gözlemler", en yanlış olan yargılara sahiptir. Kitlelerin kanıları, görüşleri, çoğunlukla naif ve abartılı şekiller alır; olağan kanılar mümkün değilmiş gibi. Herhangi bir varlık, ya çok iyi ya da çok fenaymış gibi tarif edilir. Bu yüzden ortadaki mesele, ya tam bir iman konusu ya da yok edilmesi gereken bir fesat gibi tanımlanmış olur. Ayrımlarını yitiren ve bu yüzden tümüyle iyi ya da tümüyle kötü nitelenen şeyler, bir vicdanın ya da hıncın kaynağı olabilirler. Bu basitleştirme tavrı, özünde duygularla değerlendirmenin sonucudur. Le Bon, bu anlamda kitleleri kadın mizaçlı gibi tarif eder ve onlar gibi hisleriyle yaşamanın sonucu aşırılıklara düşkün olduklarını yazar (44). Üstelik akli ölçüler araya girmediğinde, bu duygular yönlendirilmeye açık olurlar; iyi işlenmiş telkinler onlarda belirli durumlara dönük vicdani davranışlara ya da hınç davranışlarına kolaylıkla zemin hazırlar. Bu telkinin, "şişirilmiş ve aşırı duygulara" değmesi yeterli olur. Bu aşırılık sayesinde, kitle, "nefsi feda ya da feragate" açık olduğu kadar, fenalık bulduğu varlığı kolaylıkla ortadan kaldırmaya dönük kolektif bir ruh hali içerisine de girebilir.

Fikriyat değil de hissiyatlar düzeyinde davranan böyle kalabalıkların "zemberekleriyle" oynamak, modern siyasetin ve özellikle zamanımızdaki adıyla biyosiyasetin temel işlevidir. Bireylere göre, hem öldürme, cinayet, hem de fedakârlık, sadakat gibi eylemlerde daha "yetenekli" olan kitlelere işlevli bir kalabalık olarak başvurulur (56). Bireyler gibi "kişisel çıkar"ın her zaman öne çıkmaması, kalabalıkları kullanışlı kılar. Bu sayede kitlenin sinesinde, bünyesinde türlü sevgi ve nefret duyguları yaratmak, kimleri içeride, kimleri dışarıda tutacağına dair bazı hazır kanaatler üretmek, alerjiler yaratmak, bu işlevi bilmek sayesinde mümkün olur. Bu sayede kalabalıkların irsî birikimi ayaklandırılmadığı sürece, kendi özsel köleliğine ve "yüzeysel eylemliliğine" geri döner (48). Kitle adamı, duyguları dı-

şarıdan telkinler yoluyla ayaklanmadığı sürece, kendi "yorgun" bünyesinin emrine tekrar girer. Ama bu şekilde beklerken yine bilinçdışını doldurmaya, Nietzschece söylenirse, hınç birikimi yaratmaya devam eder. Kendi ruhunda yaratılan hamle son bulunca, vicdan ve hınç gösterilerinin bastırıldığı töresine yeniden kapanır. Bu töre, kitlenin o zamana kadar yarattığı duyguların düşünce haline gelmiş bir yapısıdır. Bu düşüncelere değen her etki onlarda yeniden duygulanmalara neden olur. Dolayısıyla duygu ve düşünce, karşılıklı biçimde birbirinin nedeni ve sonucu olur. Düşünce bir duygular toplamı ya da duygular bir düşünce birikimidir. Duygular, yeni düşünceler yaratabilmek için bir yaşam hamlesiyle yorgunluğunu, kölece eylemsizliğini üzerinden atan kalabalıkların hareket kaynağıdır. Duyguların yarattığı "kaynaşma", ürperti veya kımıldanmalar yardımıyla düşünce yeniden yapılanır, kalıplaşır ve bir geleneğe şekil verir. Gelenek, bilinç düzeyinde ya da haricinde şekil bulmuş fikirlerin ya da "etkili kanıların" bir terkibi gibi anlaşılabilir. Üstelik bu şekilde yerleştirilmek istenen, bir tür tanrıtanımazlık olsa bile bir tarikat şeklini alabilir. Pozitivist mezhepler, yakın zaman teolojilerindeki bilimci göndermeler de bunu doğrular. Dinsel topluluğun inanç muhtevası tamamen değişse de, dindarlık biçimi değişmeden kalabilir.

"Yönü değişen duygular", töreyi bozma pahasına topluluk düşüncesini tazeler, onu daha vicdanlı ya da hınç dolu yapar. Düşünce ve onun tortulaşmış törel biçimlerinde, yan yana gelemeyecek, ilişkisiz kalan durumlar, varlıklar, bu duygu titreşimleri sayesinde bir araya gelip yeni dostluk ya da düşmanlıklara neden olur. Bu duygu halleriyle yaratılan "mucizevi birleşmeler" ya da beklenmedik ayrışmalar, yeni kalabalıkların bilinçdışında yeni yankılara kavuşur. Kalabalık bu nedenle kendisini hiç düşünmediği şekilde, dostane ya da hasmane bağlantılar içerisinde bulabilir. Bu beklenmedik durum, yeni duygu hallerinin bilinçdışında ayaklandırdığı mitlerden, efsanelerden ileri gelir (59). Kitlenin bu yeni duygu halinin sorumlusu düşünceler değil, hayaller, mucizevi durumlardır. Onların bu gibi yapıcı ya da yıkıcı olabilen fiillerine yön veren, gerçeklerden

çok düşler, fantezilerdir. Kalabalık, doğru telkinlere maruz kalırsa, bu hayalleri gerçekleştirmeye çalışabilir. Gabriel Tarde gibi söylenirse, yayılma ve öykünme yoluyla bu duygu durumu yaygın destek bulduğunda, büyük ayaklanmalar, devrimler de ortaya çıkabilir.

Telkinlerin etkin fiiliyata dönüşebilmeleri için, karşılarındakinde türlü duygular yaratabilmeleri gerekir. Bu da kitlenin mevcut töresine, kalıp düşüncelerine, ezberlerine ve özellikle de bilinçdışına kazınmış olanın bilgisine sahip olmakla olanaklıdır. Bu bilgi, bir mantık zincirine, nesnelliğe, hakikatin icrasına sahip olmak zorunda değildir. Üstelik bu telkin, düşsel, belirsiz bir duruma işaret ederse daha değerlidir. Bu durumu anlaşılır kılmak için Le Bon, denizlerde aniden kaybolan bir yolcu gemisinin, aynı yıl batan binlerce başka gemiye göre zihinleri daha fazla meşgul ettiğini yazar. Kalabalıklar üzerinde etkili olan, olayın kendisi değil, neden olduğu "şekillerdir" (62). Benzer biçimde ilgilerini cezbeden, adaletsizliklerin kaynağı, cürmün kendisi değil de, onun bir töreye, değere yaptığı göndermelerdir. Bu olayda kalabalıkların vicdanını sızlatan ya da hınç yaratan etken, eylemin kendisinden çok, yansımaları, yankılarıdır. Yani olayı olduktan sonra yeniden tefsir etme, dilediği gibi yorumlama olasılığıdır.

Vicdansız kitleler: y Gasset

Ortega y Gasset, 1929 tarihli *Kitlelerin Devrimi* adlı yapıtında, kendi zamanından yaklaşık on beş yıl önce de aynı sayıda insan olmasına rağmen, kalabalıkların nasıl belirgin şekilde görünür olup, her yeri ele geçirdiklerini anlamaya çalışır (y Gasset, 2003). Yakın zamanlarda yazmış olsalar da, birçok bölümde Le Bon'un söylediklerini tekrarlar. Y Gasset de nereye baksa, kitlelerin işgali altında yerler görür. Ondaki bu kaygıyı basitçe bir tür seçkincilik ifadesi gibi anlamamak gerekir. Sorun olan, kitlelerin "düzleştirici" egemenliğinin, tekil varlıkların veya bireylerin varolma imkânlarını yok etmesidir. Ona göre, kitlenin yarattığı uğultu arasında sesi duyulamaz olan "azınlıkların"

kendini yeniden üretmesi olanaksızlaşır. Kalabalık, kendi sesini duymak isteyen azınlıkların yolunu keser. Üstelik bu "kalabalıkların insanı" sadece alt sınıf insan, köylüler ya da işçi sınıfı değil, sözgelimi bilim adamları veya uzmanlar da olabilirler. Kitlesel davranışlar, daha çok orta sınıfa ait eylemlerdir. Belli bir zaman ve yerde yaşamayı, törel bağlılıklar içerisinde kalmayı tercih eden "halk adamı"yla neredeyse karşıt bir tiplemedir.

Kalabalıklar içerisindeki insan, böyle toplu etkilere yol açsa da, diğerleriyle dayanışma ya da bütünlük içerisinde görünmez. Tümüyle ayrışık yaşayan insanların birikmelerinin, bir diğerinin sorumluluğunu taşımaktan uzak da olsa, beraberce bir yayılmanın, genişlemenin failleri olurlar. Esasen boş bulduğu yere doğru yayılan, kendi güncel çıkarları için savrulan insan kalabalıkları, kitle denilen ve kendi içerisinde türdeş olmayan bir yığın yaratırlar. Bu yayılım sırasında birbiriyle kaynaşan, ayrışan, çarpışan, birbirini iten ve çeken insanların biraz da raslantısal birlikteliği göze çarpar.

Bu "düzleştirici" yayılma içerisinde, azınlıklar ya da bireyler, her farklı varlığı kendi sinesine katmak, bütün herkesi ayrımsız kılmak isteyen bir işleyişe karşı mücadele vermeden hayatta kalamazlar. "Ortalama adamın" yarattığı bir yığın içerisinde, diğer ayrımların üzerinde kültürel olanlar önem kazanır; kalabalık ve azınlıklar birbirine karşı konumlanırlar. Bu ayrım basitçe, üst ve alt sınıflar gibi de yapılamaz (10). Bu eşitsiz savaşım içerisinde, azınlık olan, kendi varlık şuurunu yeniden kazanmak ve yeniden yaratmak için, kalabalıkların "yaşamın arka fonuna sızan" büyük eylemi altında hayatta kalma savaşı verirler. Tüm varoluş olanaklarını kendisine mal etmek isteyen yayılmacı bir girişimden "ruhunu kurtarma" savaşıdır bu.

Kitleleri bu şekilde her yeri kendi ortalama zevkleriyle doldurmaya cesaretlendiren, "aşırı-demokrasidir" (13). Öyle ki, kalabalık olmalarından dolayı, kendi meşru olmayan arzularını da yasalaştırma ayrıcalığına sahip olurlar. Kalabalık olmalarının ağırlığının neden olduğu "maddi tazyik" sayesinde her yeri ele geçirebileceklerini fark ederler. Bu sayede bir zamanlar azınlıkların elindeki siyasal, kültürel araçlar yardımıyla, kendi

farkını telâffuz edenin, "herkes gibi olmayanın" üretim koşulları yok edilir. Y Gasset bu yakınmasının soyluluğun kaybolmasına dönük bir "ağıt" olmadığını dile getirir. Ama bunu kendi bireyliğini, başkalığını üretmek isteyenler üzerinde "zorbaca" bir güç gibi tarif eder. Üstelik bu zorbalık genellikle kalabalık oluşun getirdiği bir haklılık varsayımı ve "iletişim" yardımıyla, sözde rıza yaratarak ortaya çıkar. Bu durumu, Avrupai anlamda bir sivil toplum teşekkülünün aldığı canavarca bir sonuç gibi tanımlar. Bu kitle, bir zamanlar kafelerde karşı karşıya oturup krallardan, monarşiden, soylulardan kurtulmak, özgürleşmek isteyenlerin yarattığı açıklıkta ortaya çıkar. Bunun sonucu olan demokrasi, kalabalıkların eskiden her yere girmelerine izin vermeyen sınırların, engellerin, duvarların kaldırılması anlamını taşır. Ondaki derin barbarlığa karşı, "kısıtlamalar, standartlar, kibarlık, dolaylı yollar, adalet, mantık" gibi medeni nitelikte sınırlamalar etkisiz kalır (69). Böylece insanlar için iyi ve kötünün veya sağduyunun tek bir tarifi ortaya çıkar. Kalabalıkların sinesindeki kaynaşmaya, karmaşaya rağmen oradan, "birbirinize benzeyin" diyen tek bir ses yükselir. Bu ortakduyuma (*consensus*), sağduyuya çağıran ses, tüm diğer azınlıkların da "kaderi" gibi ortaya çıkar. Yani kalabalıkların sinesine dönen birey ya da azınlık, orada kendi ayrımlarını yitirmeye çağıran ortalama insanın vicdanıyla buluşur. Bu vicdan ise, "soylu" değerlere dönük bir hınç tarafından temellenir.

Akıl yürütmesinde Nietzsche etkileri fark edilebilen y Gasset için, aşırı-demokratik bir düzleştirmenin sonucunda, "kulluk"larından kurtulan kitle insanının ruhuna "ekilmiş" olan "ruh" ve "değerler" de yine bu tepki duyduğu soylu kültüre aittir. Yani onlardaki düzleştirici vicdanın ve zorbaca hıncın nedenleri aynıdır. Tüm ayrıcalıklarını savaşmadan kazanmış, her şeyi hazır bulmuş bu kalabalıkların askerleri de savaşmayı bilmeyen basit "memurlardır" (20). Şiddeti çoğu zaman maddi tazyiklerinden, iri cüsselerinden ileri gelen bir kalabalık kitle, gerektiğinde savaşmayı bilmediğinden, kendisiyle birlikte tüm insanlığı da yokoluşa sürükleyecek bir zemin hazırlar.[1] Dün-

1 Hannah Arendt'in "bayağı kötülük" olarak nitelediği cürümlerin sahibi Adolf

ya için mümkün tek bir "talih" yaratacak şekilde, tüm ayrılıkları, değerleri boşaltarak yayılırlar. Tüm sınıflar, cinsler, cinsiyetler, kültürler için ortak alınyazısını bu yayılma ve düzleşme belirler. Kendi nedeni ve sonucu olan bu kitle vicdanı, geçmişe ya da geleceğe gönderme yapmadan, "mutlak güncellik" içerisinde belirir. Bu yüzden sadece kendisine gönderme yaparak haklılığını ilan eder; kendi güncelliğine uygunluk bir tür adalet gibi ortaya çıkar. Kurumlar ve diğer devlet yapıları da bu güncelliği güvenceye almak üzere türlü yasalara tercüme ederler. Üstelik bu, y Gasset'in kendi zamanı için bile göz alıcı olan bir "hız kültürü"nün emrinde durmadan değişmeye açık bir güncelliktir (26). Yani sürekli kendi başkasını üreten, bugün güncelliğin içerisinde meşru bir yeri olanın yarın dışına çıkabileceği bir hızlanmanın egemenliği altında bir yayılmacılıktır. Kitle her geçen gün daha da hızlanarak, en kuytu yerlere dahi nüfuz edebilmenin yollarını bulur. Bu yayılımı da çoğu zaman iletişim yoluyla, ortalama insanlar arasındaki gündelik bağlantılar üzerinden gerçekleşir.

Üstelik bu hızlanma ve yayılmacılık sayesinde, kendisine yeni genişlikler yaratan, mevcut her yeri doldurduğu gibi, özellikle bilimin olanaklarıyla yeni açıklıklar yaratan kitlesel bir devinim ortaya çıkar. Bu yerlerin çoğu, hayatta kalma güdüsünden değil, eğlence olsun diye açılırlar. Yeni ve ilginç zevkler arayışındaki bir kalabalığın "aptalca" genişlik arayışıdır. Bu sınırsız büyüme hâlini y Gasset, "Amerikanlaşma" diye açıklar. Yani kitle insanının özünde aptalca olan girişimlerini, kendini geliştirmiş, çok bilen ve zeki kitle insanı gerçekleştirir. Zekâ arttıkça onun üretimleri gereksiz ve ahmakça bir hal alır. Bu zekânın verimi, özünde vicdani bir değer olarak, "ne kadara gereksinimim var?" gibi bir sorudan bağımsızlaşır. Yani zekâ kullanımı, kendisine dönen veya eleştiren bir işlevin aracı olamaz. Akılsız ve vicdansız bir makinesel işleyişin özünü oluşturur.

Eichmann örneği çok iyi bilinir. Benzer çapta bir cürmün sorumlusu olan ve Hiroşima'ya atılan bombayı taşıyan uçağın pilotu Paul Tibbets, kusursuz şekilde, üstün ve zekice bir planın sonucunda yerine getirdiği hayatındaki "en iyi" görevinden dolayı vicdanının sızlamadığını, bir gün bile uyku sorunu yaşamadığını dile getirir (*Daily Mail*, 2 Kasım 2007).

Bilim "evrenin ufkunu" sınırsıza dayamış olsa da, kibir kazanmış insan zekâsı bir tek kendisine dönemez ve vicdani bir soruşturma için başvurulamaz olur. Sadece kozmik düzeyde değil, kitle devrimiyle birlikte ortalama adam hiç görülmemiş bir güce ve etkinliğe kavuşur. Daha zeki, daha hızlı, "yumrukları daha güçlü" olur; zihinsel ve bedensel olarak sınırlarını zorlar, ama y Gasset'in onlarda gördüğü çözülme ve düşüş, tinsel düzeyde şekil bulur. Kendi yetilerini geliştirme uğraşı ve yeni yerler işgal etme çabasıyla oyalanırken tinsel olarak zayıf düşer. Sözgelimi kalabalıklar içerisinde kusursuz atletler veya sporcular artsa da, savaşma cesareti azalır. Savaş, bir tür zekâ oyunu gibi tasarlanır, uzaktan ve savaşçılar yüzleşmeden savaşma yolları aranır. Üstelik bu kadar cesaretsiz askerin savaşından görülmemiş kıyımlar ortaya çıkar. Çünkü yüzleşmediği, görmediği düşmanın vicdanından uzak düşer, ona merhamet etmez. Merhametin yanında şiddetin kendisi de doğrudan olmaktan çıkar, zekice düzenlenmiş, temkinli bir biçim alır. Yani savaş bedenlerin ve yaşam güçlerinin çarpıştığı meydanlardan uzaklaşır, gözlerden uzak bir yerlerde icra edilir.

Acımasız savaşların yanında uzlaşma arayışlarına dönük iletişim arayışlarında ve başka her alanda ortaya çıkan "bolluk", zamanımızın efendisi olan kalabalıkların asıl sorunu olur. Kalabalıkların sebep olduğu aşırılıkların idaresi, kitle siyasetinin de en önemli başlığı olur. Y Gasset bu şekilde adlandırmasa da, biyosiyaset, gereğinden fazla çöp üreten bu denetimsiz çoğalmanın idaresi amacıyla başvurulan bir siyasal teknik olur. Güncelliğe mahkûm olduğundan, geçmişten ya da gelecekten gelen vicdani bir buyruk olmadığında, geleneğin sınırlayan etkisi yok olduğunda, bu sınırları yeniden yerleştirmek de biyosiyaset gibi zekice siyasal tasarımların görevi olur. Biyosiyaset, 19. yüzyılın üretimi olan "yeni adam" üzerinde çalışır. "Sınırlandırma, zorunluluk, bağımlılık" içerisinde yaşayan eski insanın yerine, romantizmin aradığı türde bağımsız, geleneklerden uzak insanları teknik olarak zaptetmenin bir yoludur. Kalabalık olsalar da, hepsi kendi çıkarı, eğlencesi peşinde adamların ve kadınların bir arada durabilmelerinin yolları üzerine yordamlardır bunlar.

Kalabalıkları, eskisi gibi kendi *habitus*'unda hâline razı bir şekilde tutan, zapteden söylemler, inançlar, törelerin yerine katı mühendislik çözümleri gerekli olur. Tanrı korkusu yerine, örneğin para cezası korkusu ortaya çıkar. "Amaçsız" bir şekilde "sürüklenen" kitle adamına engel olan, onun boş bulduğu her yere yayılmasına, aşırılıklar üretmesine engel olan tek şey bu somut engeller olur. Onun moral sınırlarının dayanakları bu tür maddi engeller olur. Zamanımızda olan biten her şeye karar veren bu zeki ama akılsız güç, sahip olduğu tüm güçleri serbest bıraksa da, sonuçta hiçbir yapıt ortaya çıkaramaz. Çünkü sebatkâr değildir, yaptığını hemen bozup başka bir tarafa yönelir, ilgisi hep yeni ve ilginç olana ayarlıdır. Bu şekilde kendi varlık şuurunda olmayan kalabalık, "en büyük iyilikle en büyük kötülük" arasında salınır. Bu durumda y Gasset Hegel'e atfen, belirli bir "tinsel etkiyle hareket etmeyen" kalabalıkların ancak bir "felaket" getirebileceklerini yazar (50). Bu tinsellikten yoksunluk, Nietzsche'nin nihilizm olarak tarif ettiği temelsiz eylemlerdir. Çok büyük sonuçları olan eylemlerin kaynağı, insan zekâsını da içerisine katıp sınır tanımayan bir "teknisizm"dir (53). Kalabalıklar bu sayede daha uzağa gidip, daha yükseklere çıkıp, daha derinlere inebilseler de, tinsel olarak sathi kalırlar. Teknik ve tinsel güçlerin karşılaşmasındaki bu eşitsizlik, beklenen felaketin ölçüsünü de belirler. Teknik, insanlara, dünyaya dönük ve Heidegger'in "kurtarıcı güç" dediği bir ihtimam için gerekli vicdani sesi sürekli bastırır. Bu durumda, Heidegger'in beklediği gibi, tehlikenin olduğu yerde kurtarıcı güç de boy veremez olur. Kalabalıklar her boşluğu kendi amaçsız varlıklarıyla doldururken aynı zamanda "kozmik bastırma"ya da neden olurlar. Kurtarıcı gücün, mesihçi iradenin çıkıp geleceği açıklığı, kendi ışığını ve sesini duyuracağı boşluğu bulmasına da imkân vermezler.

Kitle insanı, kendi güncelliği içerisinde yeni ve ilginç olanı sürekli tecrübe etse de, tinsel zayıflığından, hazır inanç biçimleri içerisinde sabit kalır. Kendisine dönen bir düşünüme, ahlâkını tazeleyen vicdani duyuma sahip olmadığından, bazı ezberlerin, dogmaların, özlü sözlerle sınırları çizilmiş tecrübelerin

içerisinde hapsolur. Onun dışarıdan görünen aşırı hareketliliğine, yer değiştirmesine koşut bir içsel deneyim olmadığından, her eylemi amaçsız bir görünüm kazanır. Görme ve dinleme yetisini kaybeder. Bu yüzden başkasının sözü ve ışığı ona ulaşamaz. Konuşmaktan, yargılamaktan, temelsiz kararlar vermekten, tepkisel eylemlerden dinlemeye fırsat bulamaz (63). Düşünmeden kanaat bildirir. Bir başkası kadar kendisini de dinleme gereksiniminden uzaktır. Bu şekilde kendi mevcut moral değerleri, hazır töresiyle varolur. Bu nedenle kendi kararları, kanaatlerinden dolayı suçluluk duymaz; onları "temyiz" edecek bir dışarısı kalmaz. Kalabalık yayılmacı eylemleriyle çelişkili şekilde, aynı zamanda kendisini dar bir metafiziğe kapatır. Böcekler gibi, kendisine sert ve kuşatıcı kabuğundan dışarı çıkacak ve oradan dışarısını ve kendisini görebileceği bir açıklık bulamaz. Bu sayede, başka "bakış açılarıyla" buluşup kendi "körlüğüne" çare bulamaz. Y Gasset'in kitlelere yakıştırdığı "ahmaklık", böyle deliklerinin, dışarıdakinin içeri girmesine ya da içeridekinin dışarıya çıkmasına engel geçişken delikleri, "gözenekleri" olmamasından ileri gelir (64). Bu aptallık, biraz da çok zeki olmasından ileri gelir. Bu zekâ, kitle insanı ne kadar geniş coğrafyalar ve zaman parçaları içerisinde yer değiştirse de, her geçen gün daha da dar bir yere kapatır onu. Geçmiş ve geleceğe ilişkin çok kurgusal fanteziler kursa da, zaman olarak da güncelliğe, anlık ve değişken eğlenceye teslim eder her şeyi.

Aşırı zekâ kullanımı, beklenmedik şekilde sathi bir yaşamın aracı olur; ona yeni çözümler, açılımlar sunmak yerine, önyargılarını güçlendirir, ezberlerini sağlamlaştırır. Hep farklı ilgiler, hevesler peşinde görünse de, biçimsel olarak aynı şeyin peşine takılır. Hep aynı farklı, yeni ve ilginç olanı ararken, benzer "tecrübeleri, özlü sözleri, töreyi" hayata geçirir. Töresi gizli olduğu ölçüde, düşünümsel olmaktan uzaktır. Dışarıdan ya da içeriden gelen bir vicdani sorgu yardımıyla eleştirilmeye kapalıdır. Bu sorgudan kaynaklanan bir ses, ışık olmadığında, topluca kitle ya da kalabalık olarak adlandırılan, birbirinden ayrı düşmüş adam ve kadınların yığını olur. Bu bir araya getiren, kalabalıkların insanına bir kendilik, bireylik kazandıran vicda-

ni sorgu olmadığında, kitle "ayrışmaya" dönük olur. Bu ayrılıklar, yayılmacı ve hep yeni açıklıkları kendi keyiflerince doldurmaya hevesli kalabalıkların, geriye dönüp, kendilerine ve arkada bıraktıklarına bakmamalarından ileri gelir. Vicdani sorgu, bir tür kesinti, "ara verme" gibi, kendi sesini duymak isteyen için bir süre yerinde durmasını gerektirir. Bu sırada kendisine ve başkalarına, şimdiye ve başka zaman parçalarına bakmasını gerektirir. Arkasına dönmeyen, kendisine sınır koymayan, bu yüzden "barbarca" bir yer arayışı içerisine girer; yayıldığı yerin kendisine düzen, ayar vermesine izin vermeyen, kendi güncelliğini işgal ettiği yaşam alanına zorla yerleştiren. Ne kendi geçmişine ne de doldurduğu sözde yeni boşluğa ait vicdandan feyz almayan. Üstelik buralar boşluk da değildir. Bir zamanlar azınlıkların, soyluların, bireylerin kendilerince doldurdukları yerlerdir.

Y Gasset için bu vicdansızlık, sadece medeniyette bir gerilemeye işaret etmez, aynı zamanda çevresel bir sorundur. Bu geriye dönmeyen yığın, yeryüzünün sonuna ait bir felaketin de habercileridir. Bir gün geri döndüklerindeyse, sadece arkalarında terk ettikleri, geçici heveslerle yarım bıraktıkları uğraşlarına ait çöplerle karşılaşacaklar muhtemelen. Onlardaki "tinsel barbarlık" toplu bir yıkımın izlerini taşır. Bu yüzden, "yaşamın esas kaynağıyla" bağ kuramaz ve yeryüzünde kısa zamanda bir yer darlığına neden olurlar. "Her istediklerini yapabilecekleri düşüncesi" bu derin bilgisizlikten ileri gelir. Onların genişleme ve her boşluğu doldurma istekleri akılcı bir amaca gönderme yapılarak anlaşılamaz. Onlar da nereye doğru yol aldıklarını bilmezler. Nerede ve hangi zaman parçasında yaşadıklarına dair sezgiyi mümkün kılan düşünümsel bilgi onlara kapalıdır.

Kalabalıklar, yerlerine göz diktikleri azınlıkların olduğu kadar, yeryüzünün de bu beklenen felakete dair sesini bastırırlar. Ancak kendi genişlik arayışlarıyla, her yer darlığında azınlıkların yaşam alanlarına yayılsalar da, bir süre sonra doğal ya da yapay tüm yaşam kaynaklarını tüketmeleri yakındır. Öncelikle dinlemeyi unutmuş olan ortalama insan, bu yüzden kendisine ses verene zamanında cevap veremez ve geriye bakamaz.

"Kendini tatmine" odaklı bir yayılmacılık içerisinde, tüm gezegeni felakete doğru sürükler. Her eylemi, "asıl kaderimizden kaçmak" için verdiği bir çabanın sonucudur. Kitle insanının yaptığı,

> [Kaderin] derin çağrısına sağır kalmak ve olması gerekenle yüzleşmeyi önlemekten başka bir şey değildir. (...) Kitle adamı ayağını kaderinin sıkıca oturtulmuş zeminine koymayacaktır, bunun yerine boşlukta asılı bir hayali yaşamayı tercih eder (98).

Ancak bu vicdansız yayılma ve yığınlaşma, eğer çevresel bir felakete neden olmazsa, başka bir tehlikeye açık olur. Kitle insanının "şımarıklığına", yarattığı yer darlığına karşı, kendisini bir süre demokrasi ardında gizleyen devlet, tüm şiddetiyle yeniden ortaya çıkabilir. Y Gasset, bu metni kaleme alırken, aşırı-demokrasinin Mussolini'yle birlikte totaliter bir düzene evrildiğine tanık olur. Kalabalıklar boş bulduğu yerleri doldurup, eğlence peşinde her yere yayılırken, herhangi bir "kamuoyu" oluşturmaya fırsat bulamaz. Kamu vicdanından ve dolayısıyla "tinsel bir güçten" yoksun kitle, kendi maddi ağırlığının dışında, tümüyle güçsüz ve şiddete cevap veremeyecek bir yumuşaklık sergiler. "Boşluktan nefret eden doğa hâli" içerisinde devlet bu boşluğu doldurur. Sözgelimi anti-semitizm, böyle bir boşluğu doldurmaya dönük tinsel bir malzeme gibi kullanılır. Kalabalıklar o zamana kadar tüm yeryüzünü kuşatsalar da, arkalarında geniş tinsel boşluklar bırakırlar. Bu yüzden bir devlet yapısının onları ele geçirmesi zor olmaz. Bu amaçla devletin temel olarak yaptığı, kalabalıklara ait doğal sayılabilecek yayılmacılığın yönünü değiştirip, ondaki ruhsal boşluğu doldurmaya çalışmaktır. Böylece yığınlar, o zamana kadar yaptıkları gibi, azınlıkların yarattığı yaşam alanlarını keyfî şekillerde dolduramaz olurlar. Bu değişimle birlikte, doğal yayılmacılığı, hesaplı bir cürüme, şiddete dönüşen kitle insanları, devletin milis güçleri gibi, boş bulduğu yerlere sadece yerleşmekle kalmaz, oranın eski sakinlerine de türlü eziyetler ederler.

Yakup Kadri, 1932 tarihli *Yaban* romanında, egemenliğin kaynağı sayılan bir halka dönük güzellemeler yapmak yerine, ulusal savaş yıllarına ait bazı tecrübelerine de yaslanarak, kendi halkına dönük güvensizliğini açıkça ortaya koyar. O dönemlerde Avrupa'da yaygın olan ve kalabalıklara itimat etmeyen bir yaklaşımı takip ettiği de varsayılabilir. Her ne kadar halk, toplum, millet ve kitle kavramları birbirine kimi zaman karşıt anlamlar edinse de, özellikle azınlık ya da birey esasına yaslanmayan bu gibi toplaşmalara güven duymayan, asıl değer yaratıcı olanın, kendi şuuruna sahip topluluklar veya bireyler olduğuna inanmış bir düşüncenin varlığı, erken Cumhuriyet yıllarında ilgi görür. Sözgelimi o dönemdeki Bergson etkisi biraz da böyle açıklanabilir.

Romantizmin de etkisiyle, kimileri için halk, her tür iradenin feyz kaynağı sayılabilir. Bu arayışlarla yola çıkan roman kahramanı Ahmet Celal uzaktan böyle görse de, Anadolu'nun bağrına düştüğü anda, düşlediğiyle gerçek halk arasındaki boşluğu aralıksız tecrübe eder. Ama başına geleni açıklıkla dile getirdiği için yıllarca "yarı aydın" tiplemesinin, seçkinci Cumhuriyet kadrolarının gülünç bir modeli gibi anlaşılır ve eleştirilir. Yakup Kadri, yer yer düşmanca şekiller alan bu anlatısında, birkaç aydır maruz kaldığımız gibi, halka yaranan, her zaferin altında milletin iradesini bulan resmî bir söylemi de karşısına alır. Dağınık ve kendi halinde yaşayan halklardan bir millet yaratma çabasındaki başarısızlık da bu hasmane yaklaşımına neden olmuş olabilir. Yakın zamanlarda, millet ya da toplum olamadan, bir halk toplaşmasından bir yığına dönüşen dağınık Türkiyeli kalabalıklara dönük belki de ilk güvensizlik emarelerini ortaya koyar. Cumhuriyet ülkülerinin hâlâ ayakta olduğu bir zamanda bunları dile getirmesi de ayrıca önemlidir. Onunla yakın zamanlarda, Le Bon bunu Fransa, Ortega y Gasset de İspanya için yapar. Öncesinde bir benzerini Nietzsche Almanya, Dostoyevski ise Rusya için yapar.

Romanda, Kuvâ-yi Milliye'de subayken bir kolunu kaybeden Ahmet Celal'in Orta Anadolu'da bir köyde başından geçen-

ler anlatılır. Karşılıklı olarak birbirlerinde vahşilik, tuhaflık, yabanlık bulan, âdeta iki ayrı türün karşılaşması tasvir edilir. Arada köylülerin de nazarından bu kötü karşılaşmanın nasıl göründüğü dile getirilir. Köye ilk geldiğinde, ilgi çekici bir tuhaflık sergileyen bu adam, zamanla köylülerin kayıtsız bakışları arasında görünmez olur. Köylüler, kendi sinelerine düşmüş bu adamla ya fazla ilgilenir ya da onu görmezden gelirler; ona ne vicdanla ne de hınç duygusuyla yaklaşırlar; ne merhamet eder ne de herhangi bir kötülük yaparlar.

Ahmet Celal'in, Anadolu ve onun sakinlerine dönük romantizmi, köye vardığı anda yok olur; ilk günden "bayağı" ve "en az sevimli" bir hayat kendisini duyurur: "Ne terbiye görmemiş, ne galiz, ne iğrenç, ne çirkin bir goril sürüsü... Bunlar yırtıcı ve barbar bile değiller" (2007: 19). Onları gündelik halleri içerisinde izlerken, "tarife sığmaz bir gönül bulantısı, derin bir kasvet" hissi ortaya çıkar. Sorun, onların cehaleti, yontulmamışlığından öte, tümüyle şekilsiz, zelil bir kalabalık olmalarıdır. Cumhuriyetin de zamanla şekil veremeyeceği, biçimsiz bir malzeme vardır ortada. Üstelik hep söylenegelen erdemlerinden de uzaktırlar: "Sağ kolumun yokluğu kimsenin takdirini celbetmek şöyle dursun merhametini bile uyandıramadı" (20). Köpekler bile zamanla ona kayıtsız kalır, "arkasından havlamazlar". Ama bu acıma noksanlığı, biraz da, herkesin görünür ya da saklı sakatlıklarından ileri gelir. İrsî bir malûliyet gibi, çoğu evde her yaştan sakat ve akıl hastaları bulunur. Ancak başka yerler ve başka insanlara değinen birçok anlatıda olduğu gibi, etraftaki gözlerde bir canlılık, zekâ belirtisi vardır: "Bütün vücudunda canlı yalnız bir yeri kalmış. O da gözleri imiş" (20). Ama onu da nazar etmek için, diğerlerinin sağlam kalan yerlerini de sakat bırakmak için kullanırlar. Bu nazarlar arasında köy, "illet ve sakatlık yuvası" olur.

Ahmet Celal, gelmeden önce, "kendi canından, kendi kanından" bir cemiyetle "haşır neşir" olayım derken, tümüyle kimsesiz kalır. Gelmeden önce Türk köylüsünün ruhunun, "durgun ve derin bir su gibi" olduğunu tahayyül eder (20). Ama köye geldikten sonra bu derinliğin ne sakladığını bir türlü anla-

yamaz: "Yalçın bir kaya mı, balçık yığını mı, bir yumuşak kum tabakası mı?" Keşfetmek mümkün değildir. Bu gibi bir arayışa girdiğinde, köylüler "bön bön" yüzüne bakarlar. Kendisine atfedilen bu romantik vasıfları hiçbir şekilde doğrulamazlar. Ondan mümkün olduğunca uzak dururlar. "Ne o ne de şu olmadığını", "bir hiçten ibaret olduğunu" anlayınca, nazarlarını da üzerinden çekerler. Günler geçtikçe, ona dönük meraklı bakışların yerini "sinsi bir istihza" alır:

> Bana bakarken herbirinin gözlerinde parlayıp sönen, sönüp parlayan bir acayip ışık damlası beliriyordu. Şüphesiz, kökleri benim erişemeyeceğim derecede uzaklarda bir nevi gizli ve şeytani zekanın bir sızıntısı olan bu ışık kadar beni rahatsız eden bir şey hatırlamıyorum. O beni her yerde, her dakika izliyor, tek kurtuluş deliğim olan odama kadar sokuluyor; yıkanırken, giyinirken, soyunurken veya traş olurken bir an yakamı bırakmıyor (21).

Ne zaman ki bu bakışlar kaybolur, biraz olsun huzur bulur. Sinesine sığındığı köylüye dair tüm izler, belirtiler kaybolduğunda daha iyi bir ruh haline kavuşur. Feyz almak için içerisine karıştığı bir kalabalıkta yine kendi yalnızlığını bulur. Ne zaman ki bu bakışlar çekilir, "o vakit, bu çıplak ve yalçın oda, gerçek dünyadan daha geniş, daha ferah bir alemin munis, sevimli ve herbiri sihir ve füsunla yoğrulmuş mahlûkları ile dolmağa başlar" (21).

Ahmet Celal, romantik düşlerle yola çıkıp köye vardığı ilk anda köyün varlığını ayırt edemez; ne bir ışık ne de ses duyar. Tam ortasına vardığında bile köye ilişkin bir belirti yoktur. Sadece bir "karaltı" seçer gibi olur: "Tek bir ışık yoktu. Yalnızca uzaktan uzağa köpekler havlıyordu. Biraz sonra saman ve tezek kokularını duyacaktım" (22). Sinesine sığındığı bu yerde, kendine dönmek, huzur bulmak istese de, köye yaklaştıkça "aziz bir şeyden ayrıldığını" sezinler (22). Arkasında ne bıraktığını bilmese de, "hüzünlenir" Düşündükçe, geride "hiçbir şey, hiç kimse" bırakmadığını fark eder. "Bütün kaybettiklerimi burada bulmaya geliyorum" diye yola çıksa da, köyün ortasına vardığında, bir

karaltı, uzakta havlamalar ve tezek kokusundan başka bir şey duymaz. Köy, kaybettiği her ne ise, ona dair bir ışık, ses vermez; daha çok kötü kokular şeklinde duyulur olur: "Ve köy, bataklıkta uyuz bir manda gibi kokuyordu" (22). Ona göre bu kokuların yayıldığı pislik, "köylülükten" ayrılmaz bir vasıftır. Üstelik sadece dışarıdaki kir, pas değildir; ruhlara da bulaşır. "Türkiye'deki yenilik ve garpçılık hareketlerinin" "başarısızlığı" da içeride dışarıda yapılaşmış bu pislikte aranmalıdır (24).

Ahmet Celal'in, köyde hüküm süren, âdeta Lacancı "çıplak, çirkin, kaba, yalçın gerçek" ile karşılaşmadan önce, böyle bir yerde "bostan" kurma hayali vardır. Ama doğanın el değmemiş, insansız halinde bile bir bereketsizlik göze çarpar: "Engin kurak ovaların korkunç genişliği" bu manzarayı izleyende huzur ya da doğaya dönüş duygusu yaratmaz. Daha çok kaygı verici, "yürek burkucu" bir boşluk tecrübesine neden olur. Böyle bir doğa hali içerisinde kendisini bulmak isteyen daha da kaybolur; etrafındakiler gibi olmaya başlar.

> Bir insan tasavvur edin ki hangi ırktan, ne cinsten olduğu belli değildir. Kendi vatanı addettiği memleketin dibine doğru ilerledikçe, kendi kökünden uzaklaştığını hissediyor. Hissetmese bile etrafında hasıl olan boşluk, soğuk ve itici hava, ona her an kendi toprağından sökülmüş bir aykırı, bir acayip nebat olduğunu bildiriyor (30).

Ahmet Celal, biraz da kendi ruh halini yansıttığı, her yöne uzayan bu manzaraya baktığında, nehirler "cerahat gibi ılıktır", tepelerse birer "urdur" "Boş ve lüzumsuz bir feza" bereketsiz bir yeryüzü üzerinde asılı durur. Toprak, üzerinde yaşayanların dertleriyle, çarpıklıklarıyla, "şişip çatlar ya da yerin dibine çöker" (27). Üzerinde yaşayanlarsa, bu dertli doğanın parçası diğer varlıklardan ayırt edilemezler. Bu yüzden, onları ya zelil akışkanlara ya da türlü hayvanlara benzetir. Köpek enikleriyle, köylü çocukları bir arada oynaşırlar. Birbirlerine karışmış halde yiyeceklerini paylaşırlar. Ama bir yandan da, herkesin böyle iç içe, açıkta, birbirine karıştığı yerde, köylülerin nasıl yaşadığını, sözgelimi "nasıl seviştiklerini" tahmin bile edemez.

Özetle Ahmet Celal, halkın sinesinde aradığı avuntuyu bulamaz. Uzaktan baktığında, kendi kabuğunda, onurlu bir yaşam sürer görünen gizli bir topluluk, kabuğu yarıldığında, "salyangoz gibi esrarlı, cıvık ve siniktir" İçerisine karışıp çok yakınlarına sokulduğunuzda, "elinizin üzerine sümüğünü bırakır" (61).

KAYNAKÇA

Gasset, O y. (2003), *Kitlelerin Ayaklanışı*, çev. K. Karaşahin, İstanbul: Babil.
Karaosmanoğlu, Y. K. (2007), *Yaban*, İstanbul: Ayraç Sanal Yayın.
Le Bon, G. (1997), *Kitleler Psikolojisi*, çev. Y. Ender, İstanbul: Hayat.

Umudunu Yitirmeyen Şimdiki Zaman Mutsuzları

ESRA KARABAK

Bu sene üçüncüsü düzenlenen ütopya başlıklı Siyasal Psikoloji Konferansı'nın daha ilk dakikalarında Murathan Mungan'ın açılış konuşması sırasında geçen yılki konferansta bulunamamamın hüznünü yaşadım. Aynı zamanda siyaset bilimi lisans öğrencisi olarak müthiş bir heyecan da duydum. Etrafıma şöyle bir baktığımda yıllardır kitaplarını okuduğum düşünceleriyle düşüncelerime yön verdiğim öylesine değerli hocalar vardı ki heyecanlanmamak mümkün değildi. Üstelik bu konferansta tüm ertelemelere, tüm zorluklara rağmen bir araya gelmeyi başarmanın onuru içindeydik. Mülkiyeliler Birliği'nin bize bahşettiği birlik olma ruhu iki gün boyunca her saniye bizimleydi. Ruhlarımız, düşüncelerimiz, hüznümüz, davamız birdi bizim. Konferansta tanıma fırsatı bulduğum ve pek çoğu ihraç edilen hocalarımızın akademiden yitirilişi beni daha da derinden etkiledi. Mülkiyeliler Birliği'nin hemen yanı başında Yüksel Caddesi'nde açlık grevinde olan Nuriye Gülmen ve Semih Özakça için toplanan kalabalıktan yükselen sesler bana şu an başkalarının ütopyasında yaşadığımızı düşündürdü. Tüm bunlara rağmen Ütopya Konferansı, bir distopya cumhuriyetinde bize bir olmayı aşıladı. Biz, umudunu yitirmeyen, Murathan Mungan'ın deyimiyle, şimdiki zaman mutsuzlarıydık. Kapanış konuşmasında Nilgün Toker'in söylediklerinden sonra ise gelecek bizim diyorduk hepimiz birden. Bu konferansın, eminim ki, bende olduğu gibi bütün arkadaşlarımda da yeri çok ayrı olacaktır. Konferansı düzenleyen, bu oluşumda emeği geçen herkes var olsun.

Ara Sıra Yaşama Umudu[1]

Özge Kelekçi - Nihan Bozok - Meral Akbaş

Bu yüreği paramparça uçan kuş
Bu çamur gibi gökyüzü
Bu deniz, bu garip karınca
Cihanda ümit ölmez deyip yaşamışlar.
– İlhan Berk, ***Bir Orman***

Ayhan Geçgin, *Gençlik Düşü* isimli romanında mekânın, zamanın, kentin, yazarın, İstanbul'un, evin, toplumun, hakikatin ve daha pek çok soyut ve somut şeyin ölümünden söz ederek yürür. Ancak tüm bu kavram, nesne ya da insanların ölümleri ile yaşamları arasındaki gerilim –belki de zaten çoktan ölmüş oldukları için– bir ölüm anlatısı ya da tasviriyle işaretlenmez. Geçgin, yaşam ile ölüm arasında kurduğu romanında bu sayısız ölümden hiçbirini doğrudan aktarmaz; sadece birbiriyle bağlantılı iki ölüm anını ayrıntısıyla tasvir eder, onlar üzerine/üzerinden konuşur. Köyünden koparılıp göçtüğü İstanbul'da bir arka bahçede yaprakları okşayarak vakit geçiren yaşlı bir kadın ile aynı bahçede bir ceviz ağacından düşen bir cevizin ölümünü iç içe anlattığı gibi meselâ: "Düşünüyordum, iyi, güzel, sessiz bir ölüm değil miydi bu? Bir bahçede, bir çardağın altında dinlenirken, ruh da gövde de ona hazırken, tıpkı can bir kuş olup uçmuşçasına birdenbire gelmişti. Mücadele yok, pişmanlık yok, hayıflanma yok, neredeyse dostça, bir ölüm ne kadar eksiksiz olursa işte o kadarca –neredeyse– eksiksiz. Ama bana dokunan neydi peki? Böyle ölemeyeceğimi düşünmek mi? Bir şansı yitir-

1 Ahmet Kaya'nın "İyimser Bir Gül"üne, Yusuf Hayaloğlu'nun "ara sıra mahşer ara sıra yaşama hırsı" sözlerine atıftır.

mişim gibi hissetmem mi? Evet yitirmiştim bu şansı, belki çok önce, belki hâlâ, onu yitirmeyi sürdürüyordum. Peki onu yeniden kazanmak olanaklı mıydı? Yoksa bana böyle dokunan artık kimsenin böyle ölemeyeceğini düşünmem miydi? Bunun bir zamanlara ait bir ölüm olduğunu, bir zamanlarda kaldığı için de vaktini şaşırmış, şimdi birden karşıma zamansızca çıkmış bir son ölüm olduğunu düşünmem mi? Bu ölümde artık yitirilmiş bir ölümü sezmem mi?" (Geçgin, 2013: 222).

Ütopya ve dolayısıyla distopyanın, bir karşıtlıklar alanının orta yerinde, gri bölgesinde boy verdiği, yaşamın üreten, yaratan, yıkan ve yeniden yapan, ve dolayısıyla "mümkün olan" kısmıyla ölümün sona erdiren, apaçık sebepleri olduğunda, tanık olunduğunda bile tamamen anlaşılamayan, sırrını beraberinde götüren yanının geriliminde kurulduğu iddia edilebilir. Oysa bazen, yaşam ile ölüm arasında kurulan bu dikotomik gerilimli ilişki "modern yaşam"ın mezarlıklarına gömülebilir, köyünden zorla göçüp büyük şehre gelen yaşlı bir kadının arka bahçesindeki bir ceviz ağacının gölgesinde yaşamla ölüm birbirine geçebilir. Aralarındaki fark, tanık olunan, yaklaşılıp uzaklaşılan ölümle karışmanın, bütünleşmenin, ölümün içine geçmenin bir biçimi olarak *ölümün kıyısında yaşamak*la, yaşlanmakla aşınabilir.

Henri Lefebvre *Mekânın Üretimi* kitabında, ölümü ve yaşlılığı "en yüksek tekrar" olarak tanımlar ve kendi muamması içerisinde "korkunç, trajik ve nihai" olarak sıfatlandırır (Lefebvre, 2014: 394).Ölüm ile karşı karşıya kalmak, mekânın da üretimini kısıtlayan ve tekrar ile fark arasında ortaya çıkan canlılığı yok eden bir güçtür. Bu tarifi biraz da yerinden oynatmaya çalışarak sorduğumuz, sırrının peşine düştüğümüz şöyle bir şey: Korkunç, trajik ve nihai olanın, yani ölüme yaklaşmış olmanın, sürekli bir biçimde ölümlere tanıklık etmenin üreten, devam ettiren, ayakta tutan, direnen, yani kısacası "inadına yaşayan" olması mümkün müdür? Ölümün kıyısında yaşamı kurmanın, nihai bir tekrar olarak süreklileşmiş biçimde ölmekle karşı karşıyayken yaşamdan/yaşamaktan yana durmanın hayata içkin bir ütopya olduğu iddia edilebilir mi? Savaşlarla, göçlerle, yaşlılık ve yalnızlıkla, ekonomik krizler ve yoksullukla,

şiddetle yıkıldığında bir ev, yani her şey, yani yaşam, umut, hayal, mekân, ideoloji yıkıldığında da ütopya mümkün müdür?

Biz bu soruların peşi sıra, yıkıntıların içinde de var olmanın ve var etmenin yollarını bulan, yağmacıların, işgalcilerin ve belki de artık sadece hayaletlerin dolaştığı, tümüyle vazgeçilen mekânlarda(n) kalan, kalmaya inat eden, ev bellediği yıkıntıları terk etmeyen ve yeniden kuran kadınların "ara sıra yaşama umudu" taşıyan "ütopik" hikâyelerini duyduk, dinledik, biriktirdik. Bu yazının hikâyesi biriktirerek, ama en önce "böyle savaş, nükleer felaket varken, ağacı, tavuğu, geri dönüş umudunu yaşatmak ütopik bir şey, değil mi?" diye sorduğunda üçümüzden biri, başladı.[2] Çünkü savaşın, küresel ısınmanın, felaketin, yoksulluğun kol gezdiği büyük dünyamızın küçük bir yerinde durup yaşamın tarafını tutma ısrarında ütopik bir yan olmalı!

Savaşların bir memlekette bitmeden başka bir memlekette başladığı, nükleer felaketlerin tüm canlılığı hedef aldığı, yoksulluğun ev ev, sokak sokak, mahalle mahalle gezdiği, göçmenlerin bir sakin sığınak hissini yakalayamadan tüm dünya coğrafyasında oradan buraya aktığı, seyyal ırmakların borulara, setlere hapsolup yatağını, çağıltısını yitirdiği, uçan kuşun gökdelenlere çarpıp çarpıp parçalandığı, terminatör tohumların bir sonraki harmanı imkânsız kıldığı, kadın cinayetlerinin günden güne arttığı ve daha nice fenalıkların hükmünü sürdüğü bir bugünde yaşamaktayız. İçinde yaşadığımız bu dünya için şöyle diyor Hannah Arendt: "Cehennem artık dini bir inanç ya da fantezi değil; evler, taşlar ve ağaçlar kadar gerçek bir şey."[3]

Ne var ki, tüm bu ölümler, kıyımlar, kötülükler dünyasının

---

2 Bu metin, 2016 yılının Mart ayından itibaren birbirimize gönderdiğimiz, beraber tartıştığımız zor zamanlarda yaşamın nasıl devam ettiğine dair ayakta kalma hikâyelerinden, haber, yazı ve fotoğraflardan, sosyal medya paylaşımları, şiirler, öyküler ve filmlerden yola çıkarak yazılmıştır. Bu metne imkân veren ve hâlâ devam eden bu yazışma süreci, esasen bize soluk aldıran, kendi gündelik hayatlarımızı devam ettirmemize yardım eden kadın dostluğunun, birbirimizi iyileştirme çabasının bir parçasıdır.

3 Hannah Arendt'in 1947 tarihli "WeRefugees" metninin Erdem Üngür tarafından yapılan Türkçe çevirisi için bkz. https://multeciyimhemserim.org/2017/04/27/hannah-arendtin-we-refugees-baslikli-yazisinin-cevirisi/ (Erişim: 5 Mayıs 2017).

kimi zaman yanı başında, kimi zaman orta yerinde, türlü biçimde yaşam(ak) da sürüyor elbette. Yaşam ve ölüm farklı biçimlerde birbirine değiyor, dokunuyor ve bulaşıyor. Ölüm, yaşamın içlerine doğru yayılırken, yaşam da her şeye rağmen tüm bu ölümler dünyasının içinde filizleniyor. Gülten Akın'ın dediği gibi, "dünya küçüldü, giderek daha küçüldü; kurşundan bir topa dönüştü. Değmediği doğa parçası, toprak, insan kalmadı. Dünyanın iki eli var sanki. Biriyle taşıdığı kolaylıklar, incelikler, ötekiyle taşıdığı kabalık, kıyıcılık, yok edicilik, ölüm" (Akın, 2013: 70-73). Dünyanın kolaylıklar, incelikler taşıyan elinden tutarak ancak, İkinci Büyük Savaş'tan sonra "ölümden değil de sevgiden bahseden", sevdiklerini anlatan ve onları hâlâ, uzun yıllar geçmesine rağmen beklemeye devam eden kadınların,[4] Çernobil'deki nükleer patlamadan sonra karantinaya alınan yasak bölgeye kaçak yollardan geri dönüp kendi topraklarında ölmeyi bekleyen babuşkaların,[5] Suriye'deki savaştan kaçarken kolunun altında bir parça döşek, bir eli mecbur bir ömür onun bakımında olacak oğlunun elinde yollar, uzun yollar yürüyen yaşlı Ezidi kadının, Bosna'da savaşın orta yerinde ellerinde sigaralar ve saçlarında bigudilerle oturan kadınların, "ölümün, acının, yerinden yurdundan edilmenin, her türlü kaybın insanların üstüne bütün ağırlığıyla çöktüğü bir yerde, her şeye rağmen ve inadına süren yaşam"ın işaretleri olduğunu fark edebiliriz.[6] Evler, taşlar ve ağaçlar kadar gerçek, meskeni yeryüzü bir cehennemde de mucizeler olabilir;

4 Svetlana Aleksiyeviç'in 2015 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü kabul ederken yaptığı "Kaybedilmiş Bir Savaş Üzerine" başlıklı konuşmasının Nermin Kemal tarafından yapılan Türkçe çevirisi için bkz. http://www.5harfliler.com/kaybedilmis-bir-savas-uzerine-svetlana-aleksiyevicin-nobel-edebiyat-odulu konusmasi/ (Erişim: 5 Aralık 2015).

5 Holly Morris, "Çernobil'in Babuşkaları: Yasak bölgeyi terk etmeyen kadınlar" (çev. Özde Çakmak), bkz. http://www.amargidergi.com/yeni/?p=1783 (Erişim: 1 Ağustos 2017).

6 İlknur Üstün de Suruç'ta *her şeye rağmen ve inadına süren yaşam*ın izini yine bir kadında, Kobanê'den, savaştan üstündeki tek kazakla çıkıp gelmiş genç bir kadının, Mizgin'in kendisine gösterilen giysilere kaşlarını kaldırıp sonunda bir renkli kazağı sevip giyinmesinde bulur. Mizgin'in hikâyesi için bkz. İlknur Üstün, "Suruç", *Amargi Feminist Dergi*, sayı 35, Kış 2014 (Web hali için bkz. http://www.amargidergi.com/yeni/?p=1073).

ama "mucize, ancak... onu bir mucize olarak görmeye hazırlıklı olanlara görünür. Bütün diğerleri için 'mucize' görünür değildir, o yüzden de yoktur; aslında nesnelerin ve günlük olayların içinde gizlenir" (Eliade, 2014: 174).

Meselâ, karda yürüyen tavukları üşümesin diye onlara kazaklar ören kadının diğerkâmlığı, pekâlâ bencillikten ölmek üzere olan şu dünyanın ütopyası olabilir.

Norveç'teki Svalbard Küresel Tohum Deposu'nda dünyanın sonundaki kıtlık için önlemlerin alındığı rasyonel dünyada, tüm bunlardan habersiz bir kadın, belki de annesinden gördüğü gibi, karaköprü hıyarının tohumlarını bohçasında saklamış.[7] Kadın öldükten sekiz yıl sonra, kızı annesinin bohçasına bakarken tohumları bulmuş ve türü tükenmiş hıyar yeniden canlandırılmış. Bu dünyadan giderken bohçasında yaşam tohumu bırakan, insanın kıyıcılığına karşı doğanın bereketinde medet arayan yaşlı kadının aklı da dünyanın sonunu milim milim hesaplayan adamakıllı büyük dünyaya başkaldıran bir ütopya olarak niye anılmasın?!

Eline bir Trabzon orağı bir de küskü alıp, dereleri zaptetmeye gelen termikçileri nasıl da korkuttuğunu ballandıra ballandıra anlatan inatçı yaşlı kadının hikâyesinde, ağaç kesmeye gelenlerin kepçesinin üstüne çıkan Havva Ana'nın diklenir duruşunda, kesilen ağaçlarından birini sırtlayıp belediye başkanının karşısına korkusuzca dikilen Melahat Peker'in yine de bir umuttur diyerek kırılan dalları bahçesine dikmesinde, Edirne'de çocuk parkının yıkılmasına karşı çıkan yetmiş beş yaşındaki Kıymet Teyze'nin parkın orta yerinde kibar kibar oturmasında, tüm bu güngörmüş kadınların dünyadan giderayak bütün canlılar için yaşamın hâlâ sürdüğünü, sürdürülebileceğini görme ve gösterme ısrarında da ütopik bir yan var elbette!

Ve savaşın, kıyımların, köleliğin, yoksulluğun ortasına, tüm o karanlığın orta yerine, hayatın bir vuruşla yıkılabileceğini sananların karşısına serilen el emeği göz nuru bir dantelin, iğne

7 İlgili haber için bkz. http://www.hurriyet.com.tr/yok-olan-karakopru-hiyarinin-tohumu-tesadufen-bohcada-bulundu-21146931 (Erişim: 1 Ağustos 2017).



Melahat Peker: "Bu fidana çocuk gibi baktım..." 14 Temmuz 2017. (Fotoğraf: Doğan Haber Ajansı) [http://www.diken.com.tr/yesillik-olsun-diye-diktigi-agaci-kestiler-aldi-sirtina-belediyeden-hesap-sordu/].

iplikle, nakışla, ceviz ve armut ağacından yapılma baskı kalıplarıyla, fırçalarla yorganlara, kilimlere, basmalara yazılan hikâyelerin, hayatı ilmek ilmek örenlerin, Hıripsime'nin, kuşlu kadın Nasra'nın "her şeye rağmen ve inadına süren yaşam"a dair anlattığı ne çok şey var.[8]

Örerek, biriktirerek ve bazen sadece durarak aralanan, açılan bu kapıların ardında daha önce sözü edilen, ölümle yaşam arasındaki mesafenin yarattığı o belirsizliği ve korkuyu yerle bir eden ve sanki Ayhan Geçgin'in "artık kimsenin ölemeyeceği gibi ölmek" olarak adlandırdığı o anda gerçekleşen bir *tuhaf* hayal, bir *yeni* ve *başka* hayatın *imkânı* var.

Ölümün o kadar da korkunç ve nihai olmadığına, ölümün muammasının o kadar da büyük ve önemsenir olmadığına dair yaşlı kadınların "sıradan" bilgisinin işaret ettiği bu bilgelik, sadece kadınların devam etme ve yaşama inadına dair konuşmuyor; bu "sıradanmış" diye görünen/bilinen naif, zarif ve ince

8 Hıripsime Sarkisyan'ın ve Nasra Şimmeshindi'nin hikâyelerine yeniden döneceğiz.

hayat bilgileri günümüz dünyasının sonlarında, "son yer"inde ölüm ile yaşam, ütopya ile distopya arasında parlayan bir noktayı, bir türlü kapatılamayan bir aralığa işaret ediyor.

İki hikâye, birinin elinde inceliklerle

Jonathan Crary, *7/24: Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu* kitabının açılışında bir kuşun, beyaz taçlı serçenin hikâyesini anlatır (2013: 13-15). Beyaz taçlı serçe göçmen bir kuştur. Her güz ve baharda Kuzey Amerika'nın kıta sahanlığı boyunca uzun mesafeler kat ederek bir yerden bir yere göçer. Serçecik göç esnasında yedi güne kadar uyanık kalma kabiliyetine sahiptir; geceleri uçar ve gündüzleri yemek arar. Amerika Birleşik Devletleri Savunma Bakanlığı, büyük paralar harcayarak, projeler üretip araştırmacılar seferber ederek işte bu kuşun uykusuzluğunun sırrını çözmeye çalışıyor. Beyaz taçlı serçenin sırrını uykusuz asker yaratabilmek amacıyla ele geçirmek istiyor. Savunma Bakanlığı'nın bir göçmen kuşa baktığında gördüğü şey, biyolojik kısıtlarını aşarak günler boyunca uyumayacak ve savaşacak bir cyborg asker!

Dünyaya yöneltilen böyle bir bakış, akılcı, çıkarcı, yıkıcı ve savaşçıdır. Ölüme, öldürmeye yakındır. Ama sakin ve zamanı gelmiş bir ölüme değil! Beyaz taçlı serçeyi bir mekanizma, makinesel bir süreklilik olarak tanımlayıp izlemekle, incelemekle, "uyku-geçirmez" insan-makinelerin öldürdüğü, yok ettiği bir düşman-dünyanın hayali kurulmaktadır. Dünya, ölüm ve daha çok ölüm getirecek yolun taşları döşenirken, insan aklını, gözlem yeteneğini, merakını, keşfetme ve uyarlama gücünü bu tür bir hayalin parçası yapan bu yok edici bakışın "aydınlattığı" yollardan daha önce de geçmişti, geçiyor. Aklın, ilerlemenin, doğanın insana getirdiği kısıtlara galebe çalmanın, diğer her canlı türünden daha güçlü olmayı arzulamanın ufkunda birer kamp ve patlama olarak, aklın akıl dışılığa dönüştüğü (Horkheimer, 2002: 55-7, 67-9) yerler ve zamanlar olarak, yeryüzüne saçılan ölümler olarak Auschwitz ve Çernobil faciası orada öylece duruyorlar. Birer kerteriz gibi, dünyanın şiirini

acılarla dolu bir belleğe yaklaştıran bir soykırım ve büyülü sosyalist ütopyanın sonunu çağıran gerçek bir patlama olarak, gelecekte değil de geçmişte yaşanmış, ama ettiklerinin sonu gelmemiş, kıssadan hissesi çıkarılmamış birer distopya olarak tarihi işaretliyorlar.

Svetlana Aleksiyeviç'e ölümü şöyle anlatıyor Çernobil faciasının tanıkları: "Ölüm her köşede pusudaydı, ama başka türlü bir ölümdü bu. Yeni maskelerin ardına gizlenmişti. Tanıdık değildi görüntüsü. İnsan, savunmasız yakalanmıştı... görmek, duymak, dokunmak için programlanan doğal araçlarını tam olarak çalıştıramıyordu... gözler, kulaklar, parmaklar işe yaramıyordu, bir faydaları yoktu, çünkü radyasyon görülebilir bir şey değildi, ne kokusu ne de sesi vardı. Cisimsizdi" (Aleksiyeviç, 2017: 51). Sesi soluğu olmayan, hayaletlerin kol gezdiği bu "ölü bölgeler"de kim inanabilir *her şeye rağmen ve inadına süren yaşama*, dünyanın diğer elinden, incelikler taşıyan elinden tutan birilerinin olduğuna, "Terk edersen eğer ölürsün... Terk edenler... üzüntüden ölüyorlar... Asla terk etmeyeceğim!" diyerek yasak bölgeye dönen ve onlar gibi geri gelen yaban domuzu, başak ve geyiklerle beraber yaşamaya devam eden babuşkalara? *The Babushkas of Chernobyl* [Çernobil'in Babuşkaları, 2015] filminin yönetmenlerinden Holly Morris, 20. yüzyılın en büyük zulümlerinden, kıtlıktan, Nazilerden, zorunlu işçilikten sağ çıkmış bu kadınların ne kokusu ne sesi olan bir ölümden kaçıp kurtulmak niyetinde olmadıklarını, "onlar için çevresel kirlenmenin yıkımlar sıralamasında en kötüsü olmayabileceğini" belirtiyor.[9] Babuşkalar, sabahın erken saatlerinde kuyulardan su çekerek başladıkları günü, patateslerini söküp yiyen yaban domuzlarını kovalamak için sopa ve kovalarla bekledikleri gece yarısı nöbetlerinde ev yapımı kaçak votkalarını içerek bitiriyorlar: "Ölü bölge tamamıyla hayata dönüyor." Binlerce evin ve bahçenin yakılıp yıkıldığı, insanlarının göçe mecbur bırakıl-

9 Holly Morris, "Çernobil'in Babuşkaları: Yasak bölgeyi terk etmeyen kadınlar" ve Holly Morris'in "Neden Çernobil'de kalınır? Çünkü orası ev!" başlıklı TED konuşmasının Türkçe çevirisi için bkz. https://www.ted.com/talks/holly_morris_why_stay_in_chernobyl_because_it_s_home/transcript?language=tr#t-515739 (Erişim: 1 Ağustos 2017).

dığı Yüksekova'da da kadınlar yine benzer bir hikâyeyi anlatıyorlar; türlü zora rağmen terk etmedikleri topraklarında, evleri yıkıldığı için misafir geldikleri evlerin bahçelerinde yasak olmasına, sıkıyönetim koşullarında bulunamayan tohumlara rağmen geçen yıldan kalan sebze tohumlarıyla ekim yapıyor, yetiştirdikleri ürünleri başka kadınlara da ulaştırmanın hayalini kuruyorlar: "Evimizden zorla çıkartıldığımız için bu yıl bahçelerimizi ekemedik ama burası da benim evim sonuçta. Ben de yaşıma bakmadan, elimden ne geliyorsa yapmaya çalışıyorum. Her yıl bu dönemde bahçelerimizi ekerdik ama bu yıl yapamadık. Evimizi yıktılar, bahçelerimizi yaktılar... Kadınlar olarak kendi aramızda bahçelerimizde elimizden geldiğince yasaklara rağmen ekimi yapıyoruz..."[10]

Belki Morris'in dediği gibi "annelerinin, babalarının ve bebeklerinin mezarlarından... bir leyleğin kanat fısıltısından" uzağa düşmek istemiyorlar. Belki de evlerinin içinde biriktirdiklerinden, saklayıp unuttuklarından,[11] hatıralarından vazgeçemiyor, kendi topraklarında ölmeyi bekleyen babuşkalar ya da Yüksekova'nın evsiz kadınları "bir yere sahip olmanın, onu kendileri kılmanın binlerce yolunu bulmuş[ken]" (Estés, 2011: 318), artık aynı evler olmasalar da, tüm felaketlerden sonra eski yerlerinde yıkık dökük olarak ya da sadece hatırlanarak dursalar da, evlerini terk etmeyi reddediyorlar. Bu tespit bizi eşitsiz ilişkilerin, şiddetin ve baskının yeri olan evin aynı zamanda kadınların "kendi güç ve özerklik kaynakları[nı]" yarattığı, belli stratejiler geliştirerek kendilerine hareket alanı açtığı bir kadınlık bilgisi alanı olarak da ele alındığı feminist tartışmaya taşıyor (Kandiyoti, 1997: 13). Fakat, bununla birlikte,evi tam da yok olduğu anda bırakıp gitmemek, evin mekânsal sınırlarını aşan, dünyaya dair bir bakışa, bir bilme biçimine işaret ediyor. Bazen sadece durmakla ve durup izlemekle kurulan bu bakışın bilgisiyle yaşlı kadınlar, bir sonraki ekim için tohum *biriktiriyor*, *saklı-*

10 29 Nisan 2016 tarihinde Dicle Haber Ajansı'nın ve Jin Haber Ajansı'nın web sayfalarında "Kuşatma Altında Ekine Başladılar" başlığıyla yayımlanan bu habere erişim yasağı sebebiyle artık ulaşılamamaktadır.

11 "[Evimizde] yalnız anılarımız değil, unuttuklarımız da 'bir yere yerleşmiştir'" (Bachelard, 2013: 30).

yor, eskilerden beridir ağaçları ve insanları *aşılıyor*, *doğurtuyor*, *şifa veriyor*, bitki *topluyor*, *yetiştiriyor*, hamuru, sütü *mayalayıp* mayasını yıllarca ve kuşaklarca *sürdürüyor*, *devrediyor*, hayvanları da tıpkı insanlar gibi *besleyip gözetiyor*, bazen neşesini, derdini, efkârını, bazen de gördüğü, bildiği savaşı, kıyımı dantellere, yorganlara *işliyor*, halılara *dokuyor*, sevgisini, ilgisini, şefkatini ağaçlara, çiçeklere, hayvanlara, toprağa doğru genişletiyor.

Geçen yaz Ege köylerinden birinde yürüttüğümüz bir alan çalışması sırasında tanıştığımız Havva Nine'nin yanına uğrar konuşurduk; o bize otlardan, hayattan söz eder, yemek tarifleri verirdi. Biz de hem onu dinler, hem dinlenirdik. İlk hikâyede anlattığımız beyaz taçlı serçenin kendi kendineliğinde kazanılacak savaşların rüyasını görenlerin aksine, ikinci hikâyedeki bu yaşlı kadın, doksan dört yaşındaki Limni göçmeni Havva Nine, durup karıncaları uzun uzun izlemiş, izlediğini şöyle anlatmıştı: Çok yağmur yağdığı zaman, yağmur dinip de güneş açınca karıncalar yavaş yavaş yuvalarından dışarıya çıkmaya başlarmış. Dışarı çıkarlarken, yuvalarında biriktirdikleri arpa, buğday tanelerini de dışarı taşırlarmış. Yuvada istifledikleri tüm taneleri taşıyıp güneşin altına dizer, kurumaya bırakırlarmış. Bir süre sonra da iyice kuruyan nevaleyi tekrar içeri taşırlarmış. Çünkü yağmur suyu yuvalara sızınca erzakları ıslanırmış; eğer kurutmazlarsa içerde şişip yumuşayacak nafakalarını böylece kurtarırlarmış. Havva Nine'ye tüm bunları nereden bildiğini sorduğumuzda cevabı çok sadeydi: "Eee, izliyorum! İzleye izleye kendim buldum!"[12]

Havva Nine'nin durup karıncalara bakmasında bir amaç aramak tuhaf olur herhalde! Bir yaşlı kadın sakince dünyayı izli-

12 Havva Nine, izleye izleye bulduğu "karınca yolu"nu artık takip edemez olsa, yağmurdan sonra arpa, buğday taneleriyle yuvalarından çıkan karıncaları göremese, büyük ihtimalle bu eksiklikten çok endişelenirdi. Doğayı izleyerek, dinleyerek edinilen deneyimin yaşamın nasıl sürdüğüne, bir şeylerin yolunda gidip gitmediğine dair kuvvetli bir hayat bilgisi içerdiğini, Aleksiyeviç'e anlatılanlardan takip edebiliyoruz: "Yaşlı bir bahçıvan anlattı: 'Sabah dışarı çıktım, bir şey eksik. Tanıdık bir ses eksik. Tek bir arı yok, tek bir arının sesi gelmiyor, bir tanesinin bile. Bu nasıl bir şey? İkinci gün de uçmadı arılar, üçüncü gün de. Sonra bize nükleer santralde kaza oldu diye haber geldi. Santral yanı başımızda. Ama uzun süre hiçbir şey bilmiyorduk. Arılar biliyordu, biz bilmiyorduk'"; Svetlana Aleksiyeviç, "Kaybedilmiş Bir Savaş Üzerine".

yor. Sadece ve öylesine... Başka canlıların hayatına ilgi duyuyor, onların yuvasını gözetiyor. Yıllarca baktığından, duyduğundan, gördüğünden biriktirdiğini anlatıyor. Anlattıkları yük olmuyor hiç, tüm sadeliği ve hafifliğiyle meraklandırıyor. Hayat dolu ve yaşama dair konuşuyor Havva Nine, kendisi ölüme bu kadar yakınken hem de.[13]

Ancak, bu bakış öyle kendi kendine oluşmamıştır, rastlantısal ya da tarihin dışında değildir. Çok eski zamanlardan süzülüp göze düşmüştür. Dünya, bu yaşlı kadının bakışında tortulanan bilgiyi bin yıllarda biriktirmiş, ne var ki daha sonra bu bilginin tarihin belleğinden silinmesine hükmetmişti: "Bu yaşlı kadınlar... kapitalist ilişkilerin yaygınlaşmasıyla birlikte komünal ilişkilerin yıkılmasına direnmeye en meyilli kesimdi. Topluluğun bilgisi ve belleği onlarda cisimleşmişti. Cadı avı yaşlı kadın imgesini alt üst etti: Geleneksel olarak bilge olarak bakılan bu yaşlı kadın, artık kısırlığın ve hayata düşmanlığın simgesi haline gelmişti" (Federici, 2012: 234). Fakat yine de, yaşlı kadınların dünyaya dair bilgisi varlığını korudu. "Doğurmakla doğaya yaklaşmak" gibi bir romantizmle hiç değil! Fakat kadından kadına çıraklıkla biriken bir sağaltım ve hayat bilgisi olarak, evdeki döşeğinde bir yaşlı ölümüne refakat etmek, ekmeğin ekşi mayasını sürdürmek, eti tuzlamak olarak, acıyı dindiren bir zehir veya yaraya kabuk bağlatan bir şifa, bir kap yemek olarak ve tüm bunların bedeli yorgun ve eziyetli yaşamlar olarak kuşaktan kuşağa aktarıldı. Yakıla yıkıla bitmeyen bu kadim bilgi, çatlağını bulup sızarak bugün bir başka yaşlı kadının, başka kadınların dünyayla kurduğu ilişkiye, dünyaya bakışına yansıdı. Bu bakış bir zamanlar göklerin kraliçesi şifacı ve zehirci İştar'a yakılan bir şarkıda söylendiği gibi övgüye değerdi: "Göz attığın yerde, ölüler

13 Beyaz taçlı serçeye bakıp orada bir ölüm makinesi gören yıkıcı gözle, karıncayı izleyip duran dünya gözünün, dünyayı farklı gören bu iki tahayyülün arasındaki gerilimin örneklerini çoğaltmak mümkün. Doğu Karadeniz'e yapılan hidroelektrik santrallerine "derelerden akan, denizlere giden", yani öyle "boşu boşuna" akıp duran bir "şey"e suyu yönetme politikasının bir parçası olarak müdahale ettiğini söyleyen iktidarın doğa talanını meşrulaştıran bakışıyla "Dere ha orada! O akar sen bakarsın. Derenin ne zararı olur?.. Deremiz güzeldir..." diyerek suya sahip çıkan, suyun öylece akıp gitmesi için mücadele eden insanların bakışı arasındaki fark gibi.

uyanır, hastalar ayağa kalkar; şaşkınlar, senin yüzünü görünce, doğru yolu bulur" (Achterberg, 2009: 13). Oysa daha sonra ve dün olduğu gibi bugün de bu bakış, yok sayılmakta, görmezden gelinmekte ve değersizleştirilmektedir.

Yaşlı ormanlar gibi yaşlı kadınlar da kuşu, suyu yönetmek derdinde olanlar için eski ve işe yaramazdır (Estés, 2011: 15). Clarissa Pinkola Estés, kadınların yetkin görülmediklerinde, kabul görmediklerinde, belli kaynaklara ulaşmaları engellendiğinde, *her şeye rağmen ve inadına*, "ağaçlarda, mağaralarda, ormanlarda ve dolaplarda" kendi alanlarını yarattıklarını belirtir (Estés, 2011: 17-8).

Buradan yola çıkarak, bu durumun, yani ağaçlarda, mağaralarda, ormanlarda, dolaplarda yaşamanın, sığınmak ya da kapanmak olmadığını ve aksine "ev"in alanının genişlediğini, çünkü, yine Estés'i takip ederek, evin sadece bir mekân olarak değil, "zaman içinde bir yer, bir kadının kendisini tek parça hissettiği bir yer" olarak da kabul edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz (Estés, 2011: 318). Belki böylece, felaket bölgesinde beklenenin tam tersine uzun yıllardır yaşayan babuşkaların, evini kaybetmiş, komşusuna misafir olmuşken zor durumda olan başka kadınlar için de tohum eken Yüksekovalı kadınların, depremde yıkılan ağılından kurtardığı kuzusuna sarılıp yaktığı ateşin başında ısınmaya çalışan Ayvacıklı Mevlidiye Tekin'in, bir ömür boyunca sussa da iğnesi ipliğiyle Soykırım'ı, Dersim Katliamı'nı konuşan Hıripsime Sarkisyan'ın, dünyanın yıkılmaya yüz tuttuğu anlarda yaşamaya ve başkalarını da yaşatmaya çalışan hikâyeleri görünürleşir.

Bu kadınlar, geride bir evleri veya aileleri kalmadığında, yasak ve tehlikeli bir bölgede, başkasının evinde, bahçede ya da bazen sadece iğne iplikle kurdukları "ev"de, "dünyanın bir köşesi"ne yerleşmiş olurlar (Estés, 2011: 320). O köşede, Havva Nine gibi, daha önce misafiri olduğumuz Doğu Karadeniz evlerinde odanın herkesi gören kenarına oturan yaşlı kadınlar gibi, durup dinlenebilirler, susup izleyebilirler. Asırlık Nasra Kadın gibi ölene kadar çalışmaya devam edebilir, aynı işi yapan ailesindeki erkeklerden farklı olarak, kiliseler için diktiği perdele-



Ayvacık depreminden sonra, 6 Şubat 2017. (Fotoğraf: Doğan Haber Ajansı) [https://www.cnnturk.com/turkiye/son-dakika-canakkalede-bir-deprem-daha?page=1].



Nasra Şimmeshindi'nin Eserleri Ankara Sergisi'nden, 6 Mayıs 2017 (Fotoğraf: Meral Akbaş).

re melekleri kuş ve gül olarak işleyerek, farklı bir surette çizdiği Şahmeran'ı rengârenk boyayarak konuşup anlatabilirler.

Kadınlar, işte bu yerleştikleri köşe(ler)den, biriktirdikleri, susup sakladıkları, anlatıp aktardıkları dünya bilgisiyle, bakma, durma ve yapma biçimiyle dünyanın nasıl açılabileceğini ya da zaten hiç kapanmadığını, boşluklar ve oyuklarla dönüp durduğunu haber veriyorlar.

Dünyanın açıldığı yerden

Jean-Luc Nancy, "dışarısı"nın olmadığından, başka bir yer ve zamanda olduğu ya da olacağı hayal edilen başka bir dünyanın yerine "şimdi"de ve ancak "sonsuzca açılarak" yaratılacak bir dünyadan bahsederken (2007: 43, 54, 70-1), Ernst Bloch, düşleri, gündüz düşlerini, insanların "çok daha uyanık olmasına rağmen" düş görmeye devam etmesini takip ederek vardığı "henüz açık, henüz bilinmeyen yaşamın büyük alanı"nı ne insanın ve ne de dünyanın tamamen kapanmış olduğuna delil gösterirken (2013: 245), Walter Benjamin, uykuda olan ve şimdi, birdenbire "parlayıveren" anlardan söz ederken (2008: 41-2) ve Ursula Kroeber Le Guin, geriye "rüyalar dışında hiçbir şey" kalmadığını söylerken (2011: 67), sanki birbirlerini bulmuş, birbirleriyle konuşuyormuş gibi olurlar. Farklı biçimlerde, farklı ifadelerle yeni bir dünyanın imkânından, bu dünyanın da ancak göze görünmeyen, bir çırpıda ve herkes tarafından fark edilmeyen, hâlihazırdaki dünyayı "içerden" oyan, geçmişin, bugünün ve geleceğin arasında olduğu varsayılan sınırları yerinden oynatan anlardan, saklı zamanlardan yola çıkarlar. Yeni bir dünyanın imkânını henüz açığa çıkmamış olanda, uykuda olanda, bekleyende, kıymet verilmeyende bulan bu tartışmalarla şimdiye kadar anlattığımız yaşlı kadın hikâyelerini iç içe geçirdiğimizde, karşımızda şimdiyi açabilecek, dünyayı olduğu haliyle ama daha önce hiç olmadığı bir biçimde yeniden kurabilecek, iyileştirecek ve belki kurtarabilecek bir ilişkilenme biçiminin durduğunu, sakinlikle, tüm sadeliği ve hafifliğiyle dünyayı izlediğini düşünüyoruz.

Bin yıllardır insanların iyi bir yaşama dair kurdukları tüm hayalleri yüklenen, olmayan bir ada, bir yok ülke olarak ütopya, sadece mekânsal olarak burada yok değil; iyi yaşam umudu, zamansal olarak da bilinmeyen bir gelecekte, yarında, yıllar ya da çağlar uzakta yeşertiliyor. Dolayısıyla, şimdinin içinde *öylece duran* imkân(lar)dan bahsederken, hayal gücünü ya da hayal edebilme potansiyelini reel alanın tamamen dışına, tarihin dışında bir yere, bir "altın çağ"a taşıyan, aktüel olanın ötesinde konumlandıran ütopik bakış açısından uzağa kaçıyor; fantastik bir süreklilik ve olağanüstülük hali olarak ütopya ile bu olağanüstülüğün yıkımı ve/ya kâbusu olarak distopyanın geriliminin, bir uca yaşamın sonsuz çeşitliliğini, diğer uca da ölümün korkunç eşitlikçiliğini ve sınırlayıcılığını koyan ikili düşünce sistematiğinin ötesinde bir yeri görünürleştirmeye çalışıyoruz. Bu yerde kadınlar üç şey yapıyorlar: Mekânı açıyor,[14] tüm sınırlarına rağmen mekânın içinde yuvalanan ilişki biçimlerini değiştiriyorlar; diğer canlılarla, tohum ve toprakla, eşyalarla, ipler ve boyalarla "sonsuzca açılarak" ilişki kuruyor, "birliktelik" oluşturuyorlar;[15] zamanın verili sınırlarıyla oynuyor, hem bin yıllarca biriken kadınlık bilgisini taşıyarak, hem de ölmeden önce bohçasına bıraktığı tohumla yarına kalarak, zamanı genişletiyorlar.

Mekânın dünyaya açıldığı yerden

Rosi Braidotti, "erkek ve kadınlar arasındaki asimetride pozitif bir faktör olarak cinsel farkı yeniden ortaya koymaya çalı-

14 Jean-Luc Nancy'ye göre, birbirine yapışarak eklemlenen ve kümelenen ortaklıklar şeklinde küresel anlamsızlıklar türeten varlık âleminde, dünyayı kurtarmanın tek yolu onu yeniden ve hiçlikten yaratmaktır. Biz de "mekânı açmak" derken, böyle bir yaratıcı eylemden, daha önce hikâyelerini anlattığımız kadınların yıkıntıların, yıkılmış hayatların, yok olan toprağın ortasında "hiçten", yeni baştan bir ev/hayat kurmalarından söz ediyoruz.

15 Yine Nancy'yi takip ederek, "birliktelik" derken dışsal bir "yan yanalık"tan bahsetmediğimizi belirtmek isteriz: "... Ben, kendim hiçbir zaman tek başına var olamaz. Varolan başka varlıklarla birlikte var olur esasen. Birlikte olmak dışsal bir bağ değildir; aslında bir bağ değildir. Birlikteliktir; ilişki, paylaşım, değiş tokuş, aracılık, yakınlık, anlam ve duygudur" (Nancy, 2011: 174).

şırken"[16] ve tüm karmaşıklığına rağmen bu farkı, kadın öznelliğinin yeniden tanımlanması için önemli bir zemin olarak işaret ederken (Braidotti, 1994: 149), "yoğun, çoklu ve bedenli" (Braidotti, 1994: 169) bir tarihsel birikim olarak kadınlık deneyiminin süreklileşmiş göçebelikle okunabileceğinin altını çizer (Braidotti, 1994: 146-72). Bu sürekli göçebeliğin bir yanı, kadının bir eve ve bedene sahip ol(a)mamasıyla ilişkilidir.

Kadınlar, doğduğu ve sonradan yaşadığı *kendi ev*inde, tüm sahip çıkma ve kendilerinin kılma çabalarına rağmen o evin sahibi sayılmadılar. Kendi bedenleriyle kendilerinin ve/ya başkalarının kurduğu ilişkiler de hep gerilimliydi. Bir yerleşiklik olarak tanımlanabilecek ev ve beden, aslında kadınlara hiçbir zaman tamamen ve rahatlıkla kök salabilecekleri bir ihtimal olarak görünmedi; bu sebeple, eril iktidarın verili ve durağan olduğunu dayatarak tarihin ve siyasetin dışına atmaya çalıştığı ev de beden de kadın mücadelesinin yürütüldüğü alanlar olarak var oldu. Kadınların farklı zamanlarda, farklı biçimlerde ve farklı sâiklerle sahip çıkmaya çalıştığı evler, bedenler hep sallandı, yıkıldı ve yeniden kuruldu; kadınlar yaşadıkları evin, bedenin dışına atılma tehdidini her gün tecrübe ederek yaşamaya devam ettiler, baş ederek, ayakta kalarak, direnerek.

Kadınların evleri, bedenleri için ve bazen sadece "içinde bulunmak" için "içerden" ya da "açılarak", biriktirerek, günü geldiğinde günyüzüne çıkararak veya ifşa ederek yaptıkları her şey, evin ve bedenin anlamını değiştiren imkânlar içermektedir. Yani kadınların tarihin belli bir anında, dünyanın belirli bir coğrafyasında, tüm baskıcı ve yok sayan koşulların içinde bir evi yuvaya, kendi yuvasına çevirmekle, Gaston Bachelard'ın deyimiyle, "dertop olmayı sevdiği küçük kuytular, küçük köşeler" bulmakla[17] yaptığı şey, "öz"e dönmekle veya içe kapanmakla açıklanamaz. Daha önce de bahsettiğimiz üzere, doğuştan itibaren evine ve bedenine ait olmayan, olamayan kadınla-

16 Göçebe Filozof: Rosi Braidotti ile Söyleşi (çev. Nalan Kurunç), bkz. http://www.dunyaniyerlileri.com/gocebe-filozof-rosi-braidotti-ile-soylesi/ (Erişim: 1 Ağustos 2017).

17 "Dertop olmayı öğrenen kişi, yoğun bir şekilde ikamet eder" (Bachelard, 2013: 31).

rın arayışı bir yerde tamamlanabilir; ev, artık ortada bir ev kalmadığında, zorunluluk ilkesinin dışında ve mülkiyet dolayımının ötesinde, kadınların dünyadaki köşelerini bulduğu yer olarak yeniden, yokluğun ve kaybın içinde(n) kurulabilir.

Ev ve bedeni süreklileşmiş bir göçebelik ilişkisi içinde yeniden tanımlamak, belki de ölüm ile yaşam arasındaki o nihai sorunu çözüp huzura erdiren bir bakış açısına yol verebilir. Ölümsüzlüğün ve yeniden doğumun peşindeki ütopik/distopik aygıtın yanı başında yaşamın tüm potansiyellerine açık bir sonluluk ve sınırlılık, yeni bir mekânsal ilişkinin parıltılarını taşıyor olabilir. Burada yine dönüp geldiğimiz yer, kadınların ölümün kıyısında hayata her an kopacakmış gibi duran bağlarla bağlandıklarında, kaybettikleri ya da zaten hiç sahip olmadıkları eve huzurla varmış olmalarıdır, göçebelikleri bitmiş ama göçebeliklerinin tüm bilgisiyle yaşamaya ve yaşatmaya devam edecek olarak...

Sınırların kalktığı yerden...

Kadınların hayatının, yaratıcının ve yaratımın dışında konumlandırılmasının ve özellikle annelik ya da eşlik gibi toplumsal konumlar üzerinden kadının yaratabilme eyleminin sınırlandırılmasının karşısında,[18] kadınların işlevselliğin yerine ilişkiselliği nasıl ve hangi biçimlerde yerleştirdiklerini ve dünyayla *izleyerek*, *paylaşarak*, *yakınlık kurarak*, *anlam vererek*, *hissederek* ilişki kurma ve birlikte olma halinin (Nancy, 2011: 174) başka bir durma, düşünme ve yaşama biçimine işaret ettiğini, Fatma Memiş'in oğlu anlatıyor önce: "[Annem] bizi horozlara değiştirir... tavuklara, horozlara, her şeye değiştirir bizi... Tavuklardan daha aşağıdayız!" Sonra, Ayşe Kurt, "Hayvanlarımı çok seviyorum!" dediği tavuklarına soğuk havalarda giydirmek için kazak ve patik örüyor. Nezahat, mesleği şifacılığı anlatırken

18 Karşısında, çünkü "kadınlar hayatı sadece biyolojik açıdan değil, geçimi sağlamaya yönelik toplumsal bir rol üstlenerek de üretir ve yeniden üretir... yetiştirir, büyütür... [dünyayla] hayatın yaratımı[na]... dayanan aktif bir bağ" kurar (Shiva, 2015: 92, 93, 99).

"İçimde bitkileri tanımak için büyük bir aşk vardı!" diyerek hatırlıyor gençliğini. Kesilen dut ağacını sırtında taşıyan Melahat Peker, feryat ediyor: "Bu fidana çocuk gibi baktım!"

Bu kadınlar, hayvanlarla, ağaçlarla arkadaşlık kurarak, onları yoldaşları kabul ederek, canlı varlıklar arasında sonradan kurulmuş sınırları yerinden oynatıyorlar. Ama sadece bu sınırları değil, insanların hayatlarının orta yerine çoğu zaman sadece bir gecede dikiliveren başka suni sınırları da geçersizleştiriyorlar. Ölüm ve yaşamın sınırında dururken ve hatta o sınırı geçmek üzereyken, esasen bazı sınırları çoktan aşındırmış olduklarının hikâyelerini incelikle anlatıyorlar.

Sarp sınır kapısının bitişiğinde, Türkiye tarafında kalan Sarp Köyü'nden doksan yaşını geçmiş bir yaşlı kadının anlattığı gibi... Tanışmadan iki sene önce gördüğümüzde de aynı yerde oturan Meryem Nine, sınırın bu yakasına ve diğer yakasına ilişkin bildiklerini bize aktarırken, evinin bahçesinde bir sandalyede oturuyor, buradan hem sınırın ötesindeki Sarpi Köyü'nü hem de ömrü boyunca yaşadığı Sarp Köyü'nü görüyordu. Sıradan ve gündelik gibi görünen bu oturma, bakma ve bilme hali, aslında büyük ölçekli bir sınır aşımı örneğiydi. Zira bir kadın oturduğu yerden, ziyadesiyle makro politik olan ve yıllarca diğer tarafına bakmanın bile yasaklandığı bir sınırı, hatta karşı taraf bir vakitler Sovyet Rusya olduğu için iki kutuplu dünyanın sınırını izlemişti. Meryem Nine o tarafa bakarken ve oradan kulağına gelen kendi ana dilini, Lazca konuşmaları dinlerken, çocukların koşturmacalarını izlerken, karşı köyden çıkan cenazelerden ve dünyaya gelen çocuklardan gözüyle, kulağıyla haberdar olurken Sovyetler Birliği yıkılmış, Gürcistan bağımsızlığını ilan etmiş, sınır bir kapanmış bir açılmıştı (Bozok ve Bozok, 2012). "Büyük büyük şeyler" olmuştu yani! Sınırın diğer tarafında bir yaşlı kadın da tüm bu büyük değişimlerin ortasında, ***küçük küçük*** komşu, akraba hayatlarını duymuş dinlemiş, ölenlere üzülmüş, doğanlara sevinmişti. O, bahçesinde oturup iki yakayı izlemişti uzun bir zaman, merak ederek, diğer yakada kalan komşu ve akrabalarının hayatlarını takip ederek, yani siyasi sınırların görünen ve kuvvetle, şiddetle korunan sınırlarını aşarak...



Meryem Nine bahçesinde... Nisan 2013. (Fotoğraf, Nihan Bozok tarafından Meryem Nine'nin izni alınarak çekilmiştir.)

Sınırın diğer yakasından kaçırılan bir genç kadın, uzun zaman sonra gelen annesinin sesi ve sadık bir köpeğin hikâyesini ise Hopa'da dinlemiştik. Yüz yaşını devirmiş Güvercin Nine yıllar öncesini, çocukluğunu, gençliğini uzun uzun anlatmıştı bize (Akbaş, Bozok ve Bozok, 2016: 247-68; Akbaş ve Bozok, 2016: 699-704). O bir genç kadınken, sınırın öte yanında, Batum'un bir köyünde ailesiyle beraber yaşarken, Türkiye tarafından bir adam bir gece vakti gelip onu kaçırır, sınırı geçer ve evlenirler. Bu sırada, Güvercin Nine'nin çok sevdiği köpeği de peşlerine takılır ve onunla birlikte bu yana gelir. Kadın, bir daha uzunca yıllar ailesini göremez, onlara hasret kalır, sınırın ötesinden bir haber, bir ses bekler. Yıllar sonra kaçak yollardan bir kaset getirirler Güvercin Nine'ye. Sınırı aşan annesinin sesidir bu! Hemşince uzun uzun anlatmakta ve sormaktadır: "Güvercin, nasılsın iyi misin? Sen gidince köpek de kayboldu. Köpek de orada mı?" İki kutuplu bir dünyanın sınırı bu sefer zorla alıkonulan bir kadın, onu yalnız bırakmayan bir köpek ve yıllar

geçmesine rağmen her ikisini de merak eden bir annenin sesiyle aşılır; bir daha annesini hiç göremeyen Güvercin, çevirip çevirip her yeniden dinlediğinde annesinin sesini, bu sınır yeniden ve yeniden aşınır, hükmünü kaybeder.

Dünyayı sürekli keserek, bölerek teklikler halinde anlamaya alıştığımız tüm bu kapitalist rasyonalitenin içerisinde tavuğuyla da çocuğuyla kurduğu gibi bir ilişki kuran, kuşlara âşık olabilen, geçen seneden elinde kalan tohumlarla savaş meydanlarını kazan, kocasından çok boyalarını seven, "Hayatı sevdi. Kocasını sevseydi bu kadar yaşamazdı. Hiç sevmediği için... İşini sevdi!" diyerek anlatılan tüm bu kadınların deneyimi, özneler ve nesneler, insanlar ve insanlar, insanlar ve diğer canlılar, canlılar ve cansızlar gibi ikilikleri açan/aşan bir yere işaret ediyor. Kadınlar, sonradan çekilmiş sınırlarla birbirinden uzaklaştırılan farklı düzen ve hayatları birbirine dikip onarırken yaşamı iyileştiriyorlar.

Zamanın dünyaya açıldığı yerden

Ütopik ile distopik dünya tahayyülleri arasındaki en kritik gerilimin zaman üzerinden kurulduğu söylenebilir. Geçmişin altın çağlarının yeniden canlanmasına duyulan derin inanç ile geleceğe bu inanç üzerinden yapılan yatırımların iflası arasındaki tansiyonlu ilişki, ütopya ve distopyaya dair tartışmaların devam ettiği alanlardan bir tanesidir. Dolayısıyla, aslında, ütopik ve distopik düşünüş ve kurgulayış biçimlerinin bir şekilde geçmişi ve geleceği teminat altına almakla ilişkide olduğu söylenebilir. Bu durumda, hesaplanabilir, üzerinde değişiklikler yapılabilir birimler olarak ele alınan geçmiş ve gelecek, şimdiki zamanın aktifliğini ortadan kaldırır. Duyguların, hayallerin, rüyaların dolaşımı bakımından, anda mevcut olanın potansiyelinden ziyade geçmişten çekilen travmaların ya da geleceğe yönlendirilecek umutların peşinde bir zaman algısı kurulur. Bu bağlamda, şimdiki zamanı pasifleştiren edimler olarak ütopik ya da distopik düşünme biçimlerinin dışında başka bir hayal etme halinin mümkün olup olmadığı sorusu, bizi zamanla farklı bir ilişkilenmenin *imkân*lı olup olmadığı tartışmasına taşır.

İmkân, etimolojik olarak mekân kaynaklıdır, şimdi ve buradanın açılmasıyla ortaya çıkabilecek olan ilişkiler bütününe atıf yapar. Ve böylece, ütopik zamansallığın geçmiş ve gelecek takıntısını aşarak içinde bulunulan âna ve mekâna odaklanır. Fakat şimdi dediğimiz şey hemen öyle kolaylıkla kavranamaz; belki henüz bitmediğinden, "kendi içinde debelenip durduğundan" (Bloch, 2013: 353) yakalanamaz. Çünkü "o an yaşananın kendisi çoğunlukla dolaysızdır, yani yaşanıp görülmeye pek az açıktır" (Bloch, 2013: 352). Fakat şimdi dediğimiz şey, "olmayan, henüz daha olabilir" (Bloch, 2013: 353) gibi bir imkânı, aynen bir tohum gibi, orada olduğu, bir çiçeğe, ağaca ya da meyveye dönüşeceği bilinen, ama sırrını açığa vurmayan bir canlılığı sessizce *içinde* saklar ve açacağı zamanı bekler.[19] Tıpkı o yaşlı kadının sakladığı ve ölümünden sonra kimsenin akıl edip bakmadığı bohçada duran tohumlar gibi... Meryem Nine'nin bahçesinde oturup hikâyesini anlatmayı beklemesi gibi...

Böyle durup beklemek, zamanın günümüz politikasına meydan okuyan bir durumdur. Jay Griffiths, modernitenin sonsuz ve güzel bir şey olan zamanı piko saniyelere, nano saniyelere böldüğünü, hızın saldırgan, yarışçı dünyasının mekanik hesaplarla zamanı ele geçirdiğini belirtir (Griffiths, 2003: 13). Saat başı ücretlerin, saatte bilmem kaç kilometre hızların, kaliteli zaman ayırmaların havada uçuştuğu hıza teslim olmuş günümüz dünyasında böyle durup bakmanın, oturup izlemenin pek de yeri ve değeri yok gibidir. Oysa bu yazıda hikâyeleri anlatılan yaşlı kadınların dinlene dinlene sürdürdüğü, izlediği, hafızasına kaydettiği, işlediği, dokuduğu, birbirine geçirdiği zamanlar saniyelerin, saatlerin, takvimlerin istilası karşısına konan ütopik bir zaman deneyimidir. Sabah seheriyle kalkmalar, akşam seriniyle kapı önüne oturmalar, harman zamanı doğmalar, buğdaylar başak verirken ölmeler olarak işaretlenen yaşlı, çoğu zaman kentlerden uzak deneyimler, zamanın kıymetini yavaşlıkta ve sadelikte, döngüsellikte ve tekrarlarda bulmamıza elverebilir.

19 "Tohum halindeyken, her yaşam refah içindedir" (Bachelard, 2013: 138).

Bir tarih çizgisi üzerine dizip sadece savaş ve zaferleri yazarak geçmişi anmanın ya da ileride bir yerdeki daha iyi bir geleceğe yatırım yapmanın dışında da zaman yorumları mevcuttur. Geçmişi ve geleceği bugünde anmanın, şimdinin içinde geçmiş ve gelecekle birlikte dolaşmanın alternatif bir yolu olarak, daha önce hikâyelerini anlattığımız Nasra Kadın ve Hıripsime Sarkisyan ve başka köle kadınlar gibi, herhangi bir kronolojiye, kurallara bağlı kalmadan istediği hikâyeyi istediği şekilde yorganlara diken Harriet Powers,[20] dokurken, işlerken, boyarken bir ömür ellerinden düşmeyen ipleri, kumaşları, renkleri ve boyalarıyla zamanı da işlerler aslında, dikip onarırlar; zamanın farklı uçlarını, hangi zamanındır bilinmez kuşlarını, bir fil veya devekuşunu, Ergan'daki kiliseyi, Dersim'in çiçeklerini bugüne getirip bırakıverirler. Sanki ipler, kumaşlar, renklerle kendileri dursalar otursalar bile zamanı bükmüş, birbirine dolamış, çözmüş ve tekrar bağlamışlardır.[21]

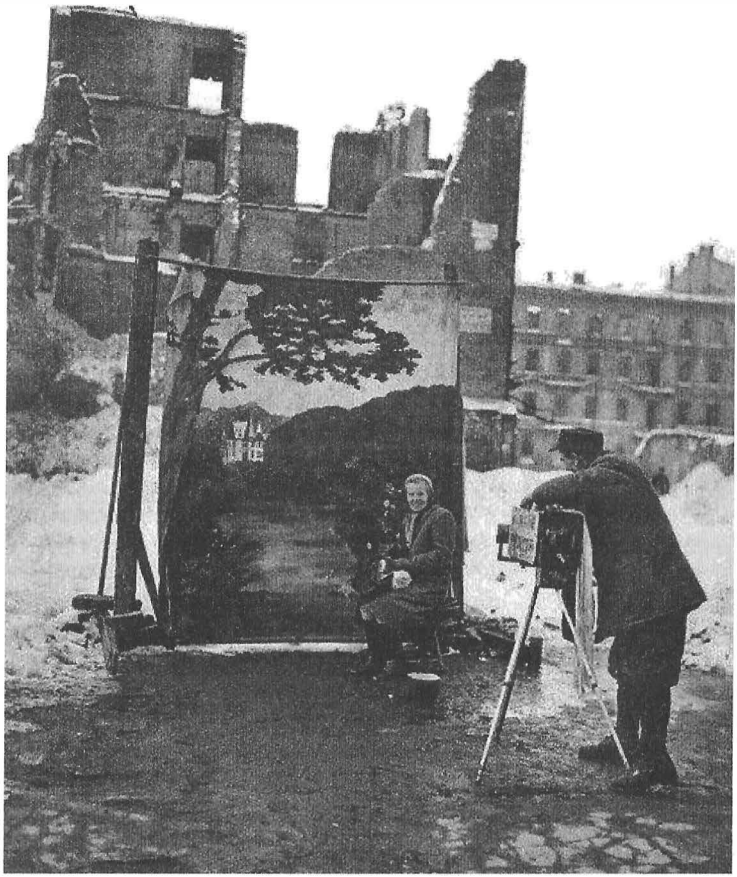
"Hayat bir kıpırtı..."

İkinci Büyük Savaş'tan sonra Varşova'da çekilen aşağıdaki fotoğrafta, savaşın yıkıp döktüğü bir kentin üstüne bir evin, uzaktaki bir evin gölgesi düşüyor. Yok edilen bir bugünün içine geçmiş ve gelecek, hatırayla hayal aynı anda sızıyor. Savaşın ve tüm yıkıntılarının üzerine bir perde çekiliyor ve sonra bir kadın, içinden ırmak akan, ağaçlıklı, uzakta sağlam bir evin fonda olduğu bu perde-hayatın önüne oturuyor. Böylece bir kapı açılıyor sanki savaşın yıkıp geçtiği bu "gerçek" kentin orta yerinde; aralanan, açılan bu kapının ardında bir hayal, yeni ve başka bir hayatın düşü var: "Yaşam... evimizdir orası, iyileştirilebilir" (Bloch, 2012: 490).

---

20 Derya, A., "Kumaştan Hikâyeler: Harriet Powers ve Yorganları", bkz. http://www.5harfliler.com/kumastan-hikayeler-harriet-powers-ve-yorganlari/ (Erişim: 5 Mayıs 2017).

21 Repliğin esası şudur: "İpler bizzat zamanın akışını temsil ediyor. Bükülüyor, dolanıyor, çözülüyor ve tekrar bağlanıyorlar. Tıpkı zaman gibi..." (Shinkai, 2016).



Varşova, 1946. (Fotoğraf: Michael Nash) [http://dougprinceblog.blogspot.com.tr/2013/01/michael-nash-warsaw-1946-photographer.html].

"Hayat bir kıpırtı..." demişti yüz yıllık Havva Nine ve devam etmişti sözüne: "... ölen çukurunu örter gider kızım! Geride kalanlar öyle böyle kıpırdar, yaşayıverir gari..."

Biz, kimseye fark ettirmeden ve mütevazı biçimlerde kıpırdanıp duran parıltıların peşine düşerken bu metinde, yıkık dökük bu dünyanın içinde bir hayal gördük, bu hayali bir ömür sür-

dürüp usulca devreden kimi yaşlı kadınlarla tanıştık, bu yaşlı kadınların hayatı nasıl ve o kadar inatla devam ettirebildiğine hayret edip gözlerimizin önünde açılan dünyayı anlatabilmenin telâşına düştük.

"İnsanın yuvası, insanın dünyası hiç bitmez"miş (Bachelard, 2013: 138), anladık!

KAYNAKÇA

Achterberg, J. (2009), *Kadın Şifacılar*, İstanbul: Everest Yayınları.

Akbaş, M.; M. Bozok ve N. Bozok (2016), "Bizim Dereyi Kim Çaldı?: Doğu Karadeniz'de Yaşlı Kadınlar ve Yaşlı Erkeklerin Doğa Anlatıları", *Sudan Sebepler: Türkiye'de Neoliberal Su-Enerji Politikaları ve Direnişler* içinde, der. Cemil Aksu, Sinan Erensü ve Erdem Evren, İstanbul: İletişim.

Akbaş, M. ve N. Bozok (2016), "With the Silences, Murmurs, Sighs of Elderly Women: A Discussion On Feminist Epistemology", *Proceedings of International Conference on Knowledge and Politics in Genderand Women's Studies*, Ankara: Genderand Women's Studies, Middle East Technical University, s. 699-704.

Akın, G. (2013), "Frankfurt Kitap Fuarı Kapanış Konuşması", *Beni Sorarsan* içinde, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aleksiyeviç, S. (2017), *Çernobil Duası: Geleceğin Tarihi*, İstanbul: Kafka Yayınevi.

Bachelard, G. (2013), *Mekânın Poetikası*, İstanbul: İthaki.

Benjamin, W. (2008), "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, der. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis.

Bloch, E. (2012), *Umut İlkesi - cilt II*, İstanbul: İletişim.

Bloch, E. (2013), *Umut İlkesi - cilt I*, İstanbul: İletişim.

Bozok, N. ve M. Bozok (2012), "Endless Bargains on Belonging 'This Side' or 'Other Side': The Case of Georgian - Turkish Border in Hopa", *Crossing Borders: History, Dialogue of Languages and Culture: 5th International Scientific Conference on the Border of the EU in Narva*, yayımlanmamış sunuş bildirisi, Estonia, 19 Mayıs 2012.

Braidotti, Rosi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press.

Crary, J. (2015), *7/24: Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu*, İstanbul: Metis.

Eliade, M. (2014), *Matmazel Christina*, İstanbul: Metis Yayınları.

Estés, C. P. (2011), *Kurtlarla Koşan Kadınlar: Vahşi Kadın Arketipine Dair Mit ve Öyküler*, İstanbul: Ayrıntı.

Federici, S. (2012), *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, İstanbul: Otonom.

Geçgin, A. (2013), *Gençlik Düşü*, İstanbul: Metis.

Griffiths, J. (2003), *Tik Tak: Zamana Kaçamak Bir Bakış*, İstanbul: Ayrıntı.

Horkheimer, M. (2002), *Akıl Tutulması*, İstanbul: Metis.

Kandiyoti, D. (1997), *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul: Metis.

Le Guin, U. K. (2011), *Rüyanın Öte Yakası*, İstanbul: Metis.

Lefebvre, H. (2014), *Mekanın Üretimi*, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Nancy, J. L. (2007), *The Creation of the World or Globalization*, Albany: State University of New York Press.

Nancy, J. L. (2011), "Komünizm, Kelime (Konferans İçin Notlar)", *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde, der. Alain Badiou ve Slavoj Žižek, İstanbul: Ayrıntı.

Shinkai, M. (2016), *Kimi No NaWa [Senin Adın]*, Funimation Films.

Shiva, V. (2015), *İnadına Canlı: Kadınlar, Ekoloji ve Hayatta Kalma*, İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi.

Üstün, İ. (2014), "Suruç", *Amargi Feminist Dergi*, (35).

http://www.5harfliler.com/kaybedilmis-bir-savas-uzerine-svetlana-aleksiyevicin-nobel-edebiyat-odulu konusmasi/ (Erişim: 5 Aralık 2015).

http://www.5harfliler.com/kumastan-hikayeler-harriet-powers-ve-yorganlari/(Erişim: 5 Mayıs 2017).

http://www.amargidergi.com/yeni/?p=1783 (Erişim: 1 Ağustos 2017).

http://www.dunyaninyerlileri.com/gocebe-filozof-rosi-braidotti-ile-soylesi/ (Erişim: 1 Ağustos 2017).

http://www.hurriyet.com.tr/yok-olan-karakopru-hiyarinin-tohumu-tesadufen-bohcada-bulundu-21146931(Erişim: 1 Ağustos 2017).

https://multeciyimhemserim.org/2017/04/27/hannah-arendtin-we-refugees-baslikli-yazisinin-cevirisi/ (Erişim: 5 Mayıs 2017).

https://www.ted.com/talks/holly_morris_why_stay_in_chernobyl_because_it_s_home/transcript?language=tr#t-515739 (Erişim: 1 Ağustos 2017).

Roman ve Film Olarak *Orlando*'da Androjenlik ve Feminist Ütopyalar

Çağla Karabağ Sarı

Giriş

Bu yazıda Virginia Woolf'un *Orlando: Yaşamöyküsü* (2014, orj. *Orlando, A Biography,* 1928) isimli roman ile bu romanın serbest bir uyarlaması olan Sally Potter'ın *Orlando* (1992) filminde androjenliğin nasıl temsil edildiğini, bu temsilin feminist ütopyalarla ve kuir kavramıyla ilişkisini tartışıyorum. Yazının temel iddiasına göre, feminist ütopyalar evrimsel, ilerlemeci bir çizgiyi takip etmez ya da sonradan gelen öncekinin yerini almaz; farklı dönemlerdeki feminist ütopyalar, döngüsel bir biçimde benzer ya da yakın temaları, tarihsel ve düşünsel iklimle de ilişkili olarak farklı biçimlerde ele alır. Bu bağlamda Orlando'nun androjenliği "pre-kuir" (Stacey, 2015: 246) feminist ütopyan bir ideal olarak görülebilir.

Roman ve filme geçmeden önce feminist ütopyalar ile androjenlik ve kuir kavramlarına ilişkin kısa bir çerçeve vermek uygun olabilir. Öncelikle 19. yüzyıldan itibaren, fakat özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra birçok feminist yazarın ütopya ve distopya alanlarında pek çok eser vermiş olduğunu belirtmek gerekir. Kadının özel alanda ve kamusal alandaki yeri, feminist ütopyaların temel sorunsallarından biridir ve buna

bağlı olarak "toplumsal ilişki biçimlerinin doğal, verili ve değişmez olduğu görüşü reddedilerek, kadınların aleyhine işleyen cinsiyetçi toplumsal ilişki kalıplarını ve heteronormatif yapıyı aşmak yönünde bilinçli bir çaba söz konusudur." (Temizarabacı Yıldırmaz, 2015: 25, 26). 20. yüzyıldan itibaren kadın yazarların "ataerkil düzeni eleştiren sosyalist, anarşist, ekolojist, anaerkil, lezbiyen, androjen toplumların anlatıldığı birçok ütopya" ve karşı ütopya kaleme aldığını görürüz (Temizarabacı Yıldırmaz, 2015: 85).

Carolyn G. Heilbrun, *Towards a Recognition of Androgyny* (1973) isimli kitabıyla II. Dalga Feminizmin androjenlik kavramında bulduğu özgürleştirici potansiyele paralel biçimde, androjenliği cinsiyetler arasında uzlaşıyı mümkün kılan özgürleştirici bir ideal olarak görür. Heilbrun'un (1973: ix) düşüncesinde androjenlik "cinsiyete dayalı kutuplaşmadan ve toplumsal cinsiyet hapishanesinden" (*sexual polarization and the prison of gender*) kurtuluşu mümkün kılabilecek bir kavramdır. Gerek romanda gerekse filmde yüzyıllarca süren bir bedenden ötekine geçen yaşam yolculuğu sayesinde Orlando karakteri "cinsiyete dayalı kutuplaşmadan ve toplumsal cinsiyet hapishanesinden" kurtulmuş androjen bir figür olarak karşımıza çıkar.

Post-yapısalcılık ve kuir kuramla beraber kimilerince androjenlik özcü bir ütopya olarak görülmeye başlanmıştır (Halberstam, 1998: 173). Halberstam (1998: 164) sabit toplumsal cinsiyet kategorilerini reddederken "dişil erillik" (*femalemasculinity*) gibi kavramlar önerir.

Judith Butler öngörmediği biçimde kuir kuramın temel metinlerinden biri haline gelen *Cinsiyet Belası* (2008) isimli kitabının önsözünde "insanın sabit ve olağan kültürel algılarının yanıldığı, gördüğü bedeni kesin olarak okuyamadığı an"ın, "karşılaştığı bedenin bir erkeğe mi yoksa kadına mı ait olduğundan emin olamadığı an" olduğunu söyler (2008: 28). Butler'ın düşüncesinde "Tam da bu kategoriler arasında yalpalama hali, söz konusu bedenin deneyimini teşkil" etmektedir. "Kategoriler tartışmaya açıldığında toplumsal cinsiyetin *gerçekliği* de krize girer: Gerçeğin nasıl gerçekdışından ayrılacağı belirsizle-

şir. İşte bu da 'gerçek' addettiğimizin, toplumsal cinsiyete dair doğallaşmış bilgi olarak başvurduğumuzun aslında değiştirilebilecek ve üzerinde oynanabilecek bir gerçek olduğunu kavramamıza sebep olur." (2008: 28-29).

Toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş ve performatif olduğunu düşünen Butler, "Toplumsal cinsiyetin ve zorunlu cinsellik sistemlerinin üzerinde işledikleri sağlam temel 'beden' veya 'cinsiyetli beden' midir? Yoksa 'beden'in kendisi, stratejik çıkarları bu bedenin cinsiyet işaretleri tarafından sınırlanmış ve kurulmuş bir halde kalmasını gerektiren siyasi kuvvetler tarafından mı şekillendirilmiştir?" (2008: 214) diye sorar. Butler'ın düşüncesinde "bedensel hareketler, edimler ve arzu" da performatiftir (2008: 224):

> Dışa vuruyormuş gibi yaptıkları öz veya kimlik aslında bedensel işaretler ve diğer söylemsel yollarla imal edilen ve sürdürülen üretimlerdir. Toplumsal cinsiyetli bedenin performatif olması demek, gerçekliğini teşkil eden çeşitli edimlerden ayrı bir ontolojik statüsü olmaması demektir. Aynı zamanda şu anlama da gelir: Bu gerçeklik eğer bir iç öz olarak üretilmişse, demek ki bu içselliğin ta kendisi apaçık kamusal ve toplumsal bir söylemin, bedenin yüzey politikaları üzerinden fantezinin düzenlenmesinin, iç ile dışı birbirinden farklılaştıran ve böylece öznenin "bütünlüğünü" tesis eden toplumsal cinsiyet sınır kontrolünün etkisi ve işlevidir. Yani edimler ve bedensel hareketler, ifade ve icra edilen arzular içerisinde düzenleyici bir toplumsal cinsiyet nüvesi olduğu yanılsamasını yaratır; bu yanılsama, cinselliği üreme odaklı heteroseksüelliğin mecburi çerçevesi içinde düzene tabi tutmak amacıyla sürdürülür (Butler, 2008: 224).

Kısaca ifade etmek gerekirse Butler, söylem tarafından tanımlanmamış ve inşa edilmemiş cinsiyetlendirilmiş bedenin maddeselliğine karşı çıkar. Androjenlik ise ne erkek ne kadın, hem erkek hem de kadın olarak tarif edilebilecek "akışkan ve esnek" bir konuma karşılık geldiği için bana göre özcü olmaktan ziyade kuiri önceleyen bir kavramdır. Şimdi bu çerçevede ve karşılaştırmalı olarak romana ve filme bakacağım.

Virginia Woolf'un romanının başlangıcında Orlando Kraliçe I. Elizabeth'in gözdesi ve haznedarıdır. Olgunluk çağında Kral II. Charles'ın elçisi sıfatıyla İstanbul'a gelir, burada bir değişim geçirir ve kadın olur. Bir süre Bursa dolaylarında Çingenelerle birlikte doğayla iç içe yaşar. Kadın kimliğiyle İngiltere'ye döndüğünde 18. yüzyılın yazar, şair ve nüktedanları bu alımlı kadının çekiciliğine kapılırlar ancak o, bu entelektüellerin arasında çok bunalır. Roman yazıldığı tarih olan 1928'de sona erdiğinde Orlando yaklaşık 400 yıl yaşamış, maceracı, eleştirel ve sorgulamayı hiç bırakmayan kişiliği sayesinde geçirdiği tüm dönüşümlerin ve içinden geçtiği tüm tarihsel dönemlerin ona dayattığı rollerin üstesinden gelmiş, çok güçlü bir karakterdir.

Virginia Woolf, romanı arkadaşı ve sevgilisi Vita-Sackville-West'e ithaf etmiştir. Hem Woolf'un hem de Sackville-West'in açık evlilikler yaşamaları ve birbirleriyle olan ilişkileri, yaşadıkları dönemin olduğu gibi günümüz ahlâki normlarının da ilerisindedir. Bugünden baktığımızda her ikisi için de "kuir" ifadesini kullanmak sanıyorum yanlış olmaz. Sackville-West'in oğlu Nigel Nicholson (1973: 218) *Orlando* romanını, edebiyat tarihindeki en uzun ve en büyüleyici aşk mektubu olarak nitelendirir.

Romanın arka planını bu tutkulu aşk hikâyesiyle ilişkilendiren incelemelerin yanı sıra, romandaki androjenliğin izlerini, edebiyat tarihinde arayan çalışmalara da rastlanmaktadır. Örneğin Maureen M. Melita, "Gender Identity and Androgyny in Ludovico Ariosto's *Orlando Furioso* And Virginia Woolf's *Orlando: A Biography*" (2013) başlıklı makalesinde, yaklaşık 400 yıl arayla Ludovico Ariosto ve Virginia Woolf'un aynı şövalyenin öyküsünü takip ettiğini söyler (s. 123). Ariosto'nun epik şiirindeki kahraman olan *Orlando Furioso*'nun köklerini ise Fransız edebiyatındaki bir tür epik şiir olan *chansons de geste*'lerde ve sonrasında Rönesans yazarı Matteo Maria Boiardo'nun *Orlando İnnamorato* isimli epik şiirinde bulur. Melita'nın düşüncesinde hem Ariosto'nun, hem de Woolf'un ya-

pıtlarındaki karakterler, kendi dönemlerinin toplumsal cinsiyet kalıplarını kıran özelliklere sahiptir. Woolf'un romanındaki Orlando karakterinin farklı cinsiyetler arasındaki geçişliliği Ariosto'nun yarattığı Marfisa karakterinin androjen niteliklerini model almaktadır ve şiirin üç kahramanından (Orlando, Marfisa ve Bradamante) izler taşır. Fakat şiirin sonunda tüm karakterler androjen niteliklerinden vazgeçip açık biçimde belirli toplumsal cinsiyet rolleriyle özdeşleşirken, Woolf'un Orlando'su herhangi bir toplumsal cinsiyeti seçmek yerine hem erkek hem de kadın olmayı deneyimlediği 400 yıllık varoluşunun sonunda "mükemmel bir androjenliğe" sahip olur (Melita, 2013: 123-124, 130-131).

Üstelik romandaki tek androjen karakter Orlando değildir. Orlando'nun erkek olduğu dönemde ona âşık olduğu için kadın kılığına giren arşidüşes Garriet Griselda, Orlando kadın olduktan sonra Arşidük Herry olarak karşısına çıkar. Orlando'nun kadın olduktan sonra erkek giysileri içinde (bugünden baktığımızda, *crossdresser* olarak) Londra sokaklarında gezmesi ve âşık olduğu Shelmerdine'e "Sen bir kadınsın, Shel!" diye haykırması, sevgilisinin de "Sen bir erkeksin Orlando!" şeklinde yanıt vermesi beden, toplumsal cinsiyet, arzu ve cinselliğe dair esnek ve akışkan bir kavrayış sunmaktadır.

Sally Potter'ın *Orlando* filmi, tıpkı romanda olduğu gibi zamanda ve erkek-kadın bedenleri arasında geçen bir yolculuktur. Film de roman gibi çeşitli bölümlerden oluşmakta, romanda altı, filmde ise yedi bölüm bulunmaktadır. Romanın bölümleri ile filmin bölümleri arasında anlatılan olaylar ve tarihler bakımından tam bir çakışma söz konusu değildir. Ayrıca Potter bölümlerin başına temaları vurgulayan birer isim koymuş, izleyicinin işini kolaylaştırmak amacıyla olsa gerek, olayların geçtiği tarihleri bölüm ismi ile birlikte yazılı olarak vermiştir. Christina Degli-Esposti'nin (1996: 79) söylediği gibi filmde farklı tarihsel dönemlere dair atmosfer yaratmak ve bu dönemleri birbirinden ayırmak için renklere de başvurulmuştur. Açılış sekansına yeşil, Elizabeth döneminde ise altın rengi ve kırmızı tonlar hâkimdir, I. James dönemi için gri ve gümüş tonlar, Or-

tadoğu sahnelerinde toprak rengi ve beyaz, 19. yüzyıl için mavi, 20. yüzyıl içinse yeşil, soluk tonlar kullanılmıştır.

Filmin açılış sekansında Orlando'yu (Tilda Swinton) bir ağacın altında şiir yazmaya çalışırken görürüz. Romanda işlenen karakterin şiir ve doğa tutkusu, sinemanın aygıtının görsel-işitsel olanakları sayesinde hemen filmin başında temsil edilir. Üst ses[1] şöyle der: "Dönemin bütün genç erkeklerinin arzuladığı kadınsı görünümüne karşın onun cinsiyetinden kuşku duyulamaz. Ve onun yetiştirilme tarzından da şüphe edilemez. İyi yiyecekler, eğitim, bir dadı, yalnızlık ve yalıtılmışlık... Burası İngiltere olduğu için Orlando, portesini duvara astırmaya ve tarih kitaplarına adını yazdırmaya mahkûm görünüyordu. Fakat dünyaya geldiğinde o başka bir şey arıyordu."[2] Roman ise şöyle başlar:

> Oğlan –çünkü günün modası bir bakıma gizlese de cinsiyeti su götürmezdi– çatı kirişlerinden sarkan bir Mağribi kellesine kılıç sallamaktaydı. Kelle eski bir futbol topunun renginde ve çökmüş avurtlarıyla, bir hindistancevizinin üstündeki tüyleri andıran bir iki tutam sert, kuru saçı saymazsak, eski bir futbol topunun biçimindeydi. Orlando'nun babası, belki de büyükbabası, onu Afrika'nın vahşi düzlüklerinde ayın altında ansızın ortaya çıkan koca bir Kâfir'in omuzlarından uçuruvermişti ve şimdi kendini katleden lordun devasa evinin tavan arası odalarında durmaksızın üfüren rüzgârda yavaşça, sonsuzca sallanmaktaydı.
>
> Orlando'nun ataları çirişotu tarlalarında, taşlı tarlalarda, bilinmedik ırmaklarca sulanan çayırlarda at koşturmuşlar ve pek çok omuzdan pek çok renkte pek çok kelle uçurmuşlardı ve kirişlerden sallandırmak için bunları yanlarında getirmişlerdi. Orlando da böyle yapacaktı, yemin ediyordu. Ancak on altısına henüz bastığından ve onlarla Afrika'da ya da Fransa'da at koşturamayacak kadar genç olduğundan, annesinin ve bahçe-

1 Filmin senaryosundan anlaşıldığına göre bu ses filmin sonunda özyaşamöyküsünü kaleme alan kadın Orlando'ya aittir.

2 Filmden alınan diyaloglar, alıntılardan farklılaştırabilmek için italik yazılmıştır.

deki tavuskuşlarının yanından usulca savuşur ve tavan arasındaki odasına gider ve burada atılır, saldırır, kılıcıyla havayı biçerdi (Woolf, 2014: 11-12).

Görüldüğü gibi gerek roman, gerekse film Orlando'nun androjen imgesinin altını çizerek başlar. Kadın ile erkek arasındaki sınırları belirsizleştiren imgesine karşın, karakterin sınıfsal konumu, kendisinden güçlü bir erkeklik performansı beklenmesine sebep olmaktadır.

Filmin "1600 ÖLÜM" başlığını taşıyan bölümünde Kraliçe I. Elizabeth genç bir asilzade olan Orlando'yu romanda olduğu gibi kendisine bir mülk bırakarak onurlandırır. Ancak filme kitapta yer almayan bir diyalog eklenmiştir. Buna göre Elizabeth Orlando'ya bıraktığı miras için bir şart koşar ve şöyle der: "Sararıp solma, yitip gitme, yaşlanma" ("Do not fade. Do not wither. Do not grow old"). Kraliçenin şartı yerine gelir ve Orlando yüzyıllarca hiç solmadan, hiç yaşlanmadan varlığını sürdürür. Ardından kraliçe de Orlando'nun babası da ölür.

"1610 AŞK" bölümünde Orlando Sasha isimli Rus prensese âşık olur. Onsuz bir hayat düşünemediğini söyler ve hep birlikte olmalarını ister; ancak prenses bunun imkânsız olduğunu ve buzlar kırıldığında gitmeleri gerektiğini söyler. Orlando Sasha'nın kendisine ait olduğunu düşünmekteyse de Sasha birlikte uzaklara gitmek üzere Orlando'nun kendisini beklediği yere gelmez. Altı günlük bir uykunun ardından uyandığında Orlando'nun ilk sözleri "Kadın cinsiyetini tanımlamak için yalnızca üç tane kelime bulabiliyorum hiçbiri bir değer ifade etmez" olur.

"1650 ŞİİR SANATI" bölümünde Orlando ile Mr. Greene isimli şair arasında geçen şiir, duygular, sanatçının yaşamı, İngiltere'de şiir sanatının durumu vs. hakkındaki konuşmalara yer verilir. Orlando hayatını idame ettirmekte zorlandığını söyleyen şaire hatırı sayılır bir aylık bağlar. Fakat Mr. Greene malikâneden ayrıldıktan sonra, Orlando hakkında küçük düşürücü sözlerle dolu bir şiir yazar. Orlando uğradığı bu ikinci ihanet sonrası insanlardan iyice uzaklaşır.

"1700 POLİTİKA" bölümünde Orlando Kral William'dan kendisini büyükelçi olarak yurtdışına göndermesini ister; isteği kabul edilir, Asya çöllerine gider. Buradaki savaşta ölür ya da öldürülür ve yine Sasha'dan ayrıldıktan sonra olduğu gibi altı günlük bir uykuya dalar. Bu kez uyandığında cinsiyeti değişmiş, bir kadın olmuştur. Romanda Orlando'nun cinsiyet değişimi konusunda herhangi bir neden-sonuç bağı kurulmazken, filmde duruma bir "motivasyon" eklenmiştir. Orlando savaşa giderek, kendisinden beklenen erkeklik rollerinin son sınırına dayanır. Savaşta öldüğü için cinsiyet değiştirir (Indiana, 1993). Romanda Orlando yeni cinsiyeti ile bir süre Bursa dolaylarında Çingenelerle birlikte, doğa ile iç içe yaşar. Kitapta ayrıntılı olarak işlenen bu bölüm, (Bursa dolaylarında olmasa da) filmde tek çekim ile özetlenmiştir. Orlando siyah bir çarşafın içinde, deve sırtında, bir kafile ile birlikte ilerlerken görüntülenir. Bir sonraki çekimde evine, İngiltere'ye dönecektir. Aradaki bölümler filmde yer almamaktadır.

Caroline Ford'un (2014) düşüncesinde cinsiyet dönüşümünün uzak ülkelerin egzotik özgürlüğünde gerçekleşmiş olması nedeniyle film, Britanya'yı kültür, Doğu'yu ise yabanıllıkla ilişkilendiren Oryantalist varsayımların altını oymaktadır. Burada Britanya toplumsal cinsiyete ilişkin yükümlülüklerin ve sınırlamaların mekânı olurken, yabancı topraklar daha esnek toplumsal cinsiyet formlarını mümkün kılar. Böylece *Orlando* toplumsal cinsiyete ilişkin ikili karşıtlıkların biyolojik belirlenimden ziyade kültürel olarak güçlendirildiğini ve kültürel beklentiler kırıldığında ortaya çıkacak potansiyel bir özgürlüğü gösterir.

"1750 TOPLUM" başlıklı bölümde, yeni cinsiyeti ile Orlando 18. yüzyıl Londra'sına geri döner. Katıldığı davetlerde, erkeklerin kadınlar hakkında söylediği aşağılayıcı sözler Orlando'nun canını sıkar; böylece kadın olmanın toplumda ne anlama geldiğini kadın perspektifinden görmüş olur. Ona yasal olarak öldüğü ve artık kadın olduğu için her şeyini kaybedeceği bildirilir. Arşidük Harry Orlando'ya evlenme teklif eder. Aralarında geçen konuşmada Orlando "Bana hayran olmanız size ait olduğum anlamına mı geliyor?" der. Filmin başlarında Sasha

ile Orlando arasında geçen diyaloğun bir benzerinin bu şekilde tekrar kullanılmasıyla erkek Orlando ile kadın Orlando'nun bakış açıları arasındaki farkın ve cinsiyete dayalı eşitsizliğin altı çizilmiş olur. Orlando her şeyini kaybetmek pahasına da olsa bu evliliği reddeder.

"1850 CİNSELLİK" bölümünde Kraliçe Victoria döneminde Shelmerdine isimli bir gençle karşılaşır. Aralarında büyük bir aşk doğar ve birlikte olurlar. Shelmerdine ona birlikte Amerika'ya gitmelerini önerir, ancak Orlando "sadece" onu takip edemeyeceğini söyler ve teklifi geri çevirir. Bu arada Orlando'ya bir erkek çocuk sahibi olmadığı takdirde her şeyini kaybedeceği bildirilir.

"DOĞUM" isimli son bölümde Orlando artık 20. yüzyıldadır. Başından geçenleri yazdığı kitap hakkında bir yayıncı ile görüşür. Yayıncı kitabı beğenmiştir ve çok içten bulduğunu söyler; hikâyeyi mutlu sonla bitirmesini önerir. Orlando tüm mülkünü kaybetmiş, ancak "kendisini" bulmuştur. El kamerası ile kendisini görüntüleyen kızına şarkı söyleyen meleği gösterir ve film bu görüntülerle sona erer. Meleğin şarkısının sözleri Orlando'nun yaşamını özetlemektedir.[3]

Romanda yer alan İngiliz sınıf sistemi eleştirisi, kadın ve erkeğe biçilen toplumsal roller, cinsiyetler arası eşitsiz iktidar ilişkileri, aşk, edebiyat tutkusu gibi önemli temalar, filmde de ele alınmaktadır. Ancak romanda sınıf sistemi, 18. yüzyıl sosyetesinin hayata bakışı, sanatçının yaratım süreci, doğa gibi temalara, türün sahip olduğu olanaklar sayesinde filmden çok daha ayrıntılı biçimde yer verilmiştir. Evlilik ve doğum konularında film ve romanda farklı yaklaşımlar göze çarpar. Romanda Orlando hem erkek hem de kadın olarak evlilikler yapar; erkek çocukları olur. Filmde ise Orlando hayatının aşkı Shelmerdine ile bile evlenmez ve bir kız çocuk doğurur.

Romanda Orlando'nun çocuk sahibi olması birkaç satır ile geçilir, sıradan biyolojik bir olay olarak temsil edilir ve oğlu ile ilişkisinden hiç söz edilmez. Oysa filmde doğum önemli bir

3 Şarkının sözlerinden kısa bir bölüm şöyledir: "İşte buradayım... Ne kadın ne erkek... Birleştik, insan yüzüyle biriz"

tema olarak filmin son bölümüne adını vermiştir. Romandaki Orlando evliliği ve bir erkek çocuk sahibi olması ile malvarlığını korurken, filmdeki Orlando her şeyini kaybeden, ama aslında kendisini bulan ve sınıf sisteminin yükünden kurtulup özgürleşen bir karakter olarak çizilir.

Orlando'larda androjenlik ve feminist ütopyalar

Feminist ütopyalarda kadınlar ve erkekler dünyayı eşit bir şekilde paylaşmakta, "fiziksel görünüm, duygusal yapı ve toplumsal hak ve sorumluluklar bakımından büyük farklılıklar" göstermemektedirler. Böylece cinsiyet temelli bir ayrım söz konusu olmamaktadır. Bunun sağlanabilmesi için de;

> ... kadın ütopyalarında hem fiziksel hem de sembolik bir androjenlikten söz etmek mümkündür. İki cinsin ayırt edilemeyecek şekilde birbirine benzemesi, tek bedende iki ayrı cinsiyetin taşınması ya da bedenin farklı zamanlarda farklı cinsiyetlere sahip olması şeklinde fiziksel olarak beliren androjeni, aynı zamanda ikiliği reddeden, bir senteze ve dengeye ulaşmayı amaçlayan düşünce tarzının ifadesi olarak da ortaya çıkmaktadır.
>
> 1990'lardan itibaren androjeni bir kavram olarak kullanım alanını kaybetmiş, sabit ikili cinsiyet kurgusunu reddeden bir anlayış gelişmiş ve feminist ütopyalarda ve distopyalarda ikiden fazla cinsiyet, değişken cinsiyetler, cinsiyetsiz insan dışı/insan sonrası varlıklar daha yaygın olarak görülmeye başlanmıştır. Androjeninin ise cinsiyetlerin değişkenliği ve belirsizliği anlamında özellikle 1990'lardan sonra kuir teoriyle gelişen bu anlayışın öncüsü olduğu söylenebilir. (Temizarabacı Yıldırmaz, 2015: 172-173).

Androjenlik ve kuir kavramları arasında kopuştan ziyade devamlılık ilişkisi olduğu düşüncemi en başta belirtmiştim. Yukarıda görüldüğü gibi Yasemin Temizarabacı Yıldırmaz da *Ütopyanın Kadınları Kadınların Ütopyası* (2015) isimli kitabında bu düşünceyi paylaşmaktadır.

Romanı ve filmi, 1920'lerle 1990'ları birbirine bağlayan

ütopyan ortaklığın da yazının temel iddiası olarak ifade ettiğim feminist ütopyaların evrimsel, ilerlemeci bir çizgiyi takip etmeyişiyle ve farklı dönemlerdeki feminist ütopyaların döngüsel bir biçimde benzer ya da yakın temaları ele alıyor olmasıyla ilgili olduğunu düşünüyorum. Çünkü temelde tüm feminist ütopyalar cinsiyete dayalı eşitsizliklerin aşıldığı bir dünya ve toplum düzenini anlatır. Androjenlik ve kuir kavramlarının her ikisi de toplumsal cinsiyete ve bedene dayalı ayrımların altını oyarak "normal", hegemonik ve eşitsiz ilişkilerinden özgürleşen konumlar önerir.

Bununla beraber Lisa Rado'nun (1997) isabetli bir biçimde altını çizdiği gibi, 1920'ler ve 1930'lardaki androjenlik ile 1970'ler ve 1990'larda kavramın işaret ettiği şeyin birbirinden çok farklı olduğunu akılda tutmak gerekir. 19. ve 20. yüzyıl başlarında cinsiyet teorisyenleri (Richard von Krafft-Ebing, Edward Carpenter, Havelock Ellis ve Otto Weininger) toplumda sayıları giderek artan "eril" kadınlar ve "dişil" erkekler için bir açıklama getirmek istemişler ve hem eril hem de dişil özelliklere sahip üçüncü bir biyolojik cinsiyetin varlığından söz etmeye başlamışlardı. Başlangıçta bu yeni toplumsal cinsiyet kategorisi sadece eşcinsellerden ibaretken, sonraları özellikle de Ellis ve Weininger çalışmaları bütün insanların farklı derecelerde erkek ve kadın hücre ya da "plazma"larından meydana geldiğini öne sürmeye başladı (Rado, 1997: 149-150). Barbara Fassler'ın (1979: 250) belirttiği gibi Woolf'un da üyesi olduğu Bloomsbury grubu Ellis ve Carpenter'ın çalışmalarıyla beraber eşcinsellik ve cinsellik teorisine ilişkin bilimsel literatürü okumuşlardı ve sanatçıların hem eril hem de dişil özelliklerin bir birleşimine sahip olmaları gerektiğini düşünmekteydiler. Bu bağlamda Woolf için androjenlik imgesinin bir sanatsal yaratım modelinin (Rado, 1997) yanı sıra patriyarkal toplumda yaşayan bir kadın yazar için bir tür "varoluş stratejisi" işlevi gördüğünü de öne sürebilirim. Öte yandan romanın Vita Sackville-West'e adandığını ve uzun ve büyüleyici bir aşk mektubu olduğunu düşündüğümüzde, "hem erkek hem kadın, ne erkek ne kadın" bir konumun Woolf için önemini daha iyi anlayabiliriz.

Virginia Woolf *Orlando*'da biyolojik ve toplumsal cinsiyet kalıplarının ötesine geçerek, kimliğe ilişkin yeni bir bakış ortaya koyar. Karen Kaivola, Orlando karakterinin fantastik bir deneyime sahip olmasına karşın hepimizin sandığımızdan çok daha fazla Orlando gibi olabileceğimizi ileri sürer. Buna göre Woolf cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki mevcut ayrımları ortadan kaldıran bir "karışım" (*intermix*) sunmaktadır. Günümüz okuru için Orlando karakterinin "cinsiyetler" arasındaki salınımı, biyolojik cinsiyetin değişimiyle eş zamanlı olarak toplumsal cinsiyet kimliğinde bir akışkanlığı ve belki de biraz daha ince ve belirsiz biçimde cinsel arzu ve bu arzunun yöneldiği nesnenin seçimi bakımından bir değişimi önerir. Orlando karakteri androjendir ve androjenlik sabit değil, değişkendir. Karşıtlıkların yumuşak bir sentezini değil, daha kaotik hermafroditik bir "karışım" sunar; akışkan ve dinamiktir (Kaivola, 1999: 235).

Paralel bir yaklaşımla Julianne Pidduck (1997: 177) film *Orlando*'nun ütopyan feminist bir "oluş" (*becoming*) yolculuğu geliştirdiğini söyler. Pidduck'ın düşüncesine göre Potter, Woolf'un ikonik feminist metnini güncelleyerek beyazperdeye taşımış, Tilda Swinton'un canlandırdığı feminist kahraman İngiliz burjuvasının ve kolonyal tarihinin 400 yıl süren türlü güçlerinin üstesinden gelmeyi başarmıştır. Roman *Orlando* ile film *Orlando* arasında devamlılıkların yanı sıra hem türsel, hem de tarihsel dönemlere dayalı farklar da elbette mevcuttur. Örneğin Degli-Esposti (1996: 75), Sally Potter'ın filminin Woolf'un romanının postmodern/neo-barok bir yeniden okuması olarak görülebileceğini öne sürer. Yazarın düşüncesinde iki eser arasında cinsiyet ve cinsellik konusundaki yaklaşımlar farklıdır. Buna göre Virginia Woolf'un aksine Sally Potter, kadın ve erkek dünyaları arasındaki sınırları, parodik, karnavalesk ve özbilinçli bir biçimde belirsizleştirir. Toplumsal cinsiyet rollerini eğip büken isimler olan Tilda Swinton'ın[4] Orlando ve Quen-

4 Jackie Stacey, "Crossing over with Tilda Swinton - The Mistress of 'Flat Affect" başlıklı makalesinde (2015) Lauren Berlant'ın "düz duygulanım" (*flat affect*) kavramından hareketle Tilda Swinton'ın gizemli, başka bir dünyadan gel-

tin Crisp'in[5] de Kraliçe Elizabeth rollerini oynamaları, bu orijinal edebi kaynağa eklenen ironik bir alt metin olarak okunabilir (Degli-Esposti, 1996: 77-78).

Degli-Esposti'ye göre *Orlando*'nun neo-barok metinlerarasılığı Velazquez'in "Nedimeler" tablosundaki barok resim görüşünü (*optic*) kullanır; fakat Velazquez'den farklı olarak Potter'ın metni, tersine çevrilmiş bakış söylemlerini *transgender* bir biçim içinde genişletir. Tersine çevrilmiş bakış, dişilliği ve erilliği, cinsiyetler arası geçişin karnavalesk temsilini de içerir. Orlando hem gözetleyen hem de gözetlenen konumdadır. Woolf'un kullandığı bilinçakışı tekniğinin sinemasal karşılığı ise karakterin kameraya bakışıdır. Bu sayede Potter, metnin yorumlayıcısı/izleyicisi tarafından cevaplanmayı talep eden pek çok soru ortaya atmasını mümkün kılar. Sally Potter barok resmin portreleme tekniğini bir diyalog biçimi olarak kullanır. Burada figür sadece ona bakan kişiyi hayranlık duymaya davet etmez, aynı zamanda ilgiyi içsel düşüncelere de yöneltmeye çalışır. Yönetmen karakterle izleyici arasındaki optik karşılaşmaya odaklanır, bu göz kontağı süresince karakterin dünyasıyla izleyicinin dünyası da karşılaşmış olur (Degli-Esposti, 1996: 78).

Son söz

Orlando'nun bir bedenden ötekine geçmenin mümkün olduğu yaşam macerası bedene ve toplumsal cinsiyete dair bildiğimiz tüm "gerçekleri" alt üst eder. Bu bağlamda Orlando zamanın, mekânın, biyolojik bedenin ve toplumsal cinsiyetin sınırlarını zorlayan ütopyan feminist bir rüya sunar bize. Özetle tekrar edersem Orlando'nun androjenliği, başka bir deyişle hem erkek hem kadın ne erkek kadın oluşuyla kuir kuram arasındaki devamlılığın kopuştan çok daha belirgin olduğunu düşünüyorum. Farklı bedenlerde 400 yıl süren bir yaşam sürmesek

miş ya da dünyevi olmayan gibi sıfatlarla tarif edilen performansının, popüler sinemanın konvansiyonel kadınsı duygusal ifade beklentileriyle çelişen bir atmosfer veya nitelik yarattığını öne sürer.

5 Quentin Crisp esas adı Denis Charles Pratt olan *crossdresser* (kadın kıyafetleri giyinen) eşcinsel İngiliz yazar ve oyuncudur.

de toplumsal cinsiyet normlarının bedenimizi, yaşamımızı ve arzularımızı hapsetmesine izin vermeyecek bir yaşamı birlikte kurmanın imkânına sahibiz, en azından bu imkâna dair umudumuzu ve imgelemimizi canlı tutmak için belki de hiç olmadığı kadar çok ütopyalara ihtiyacımız var.

KAYNAKÇA

Butler, J. (2008), *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. B. Ertür, İstanbul: Metis.

Degli-Esposti, C. (1996), "Sally Potter's *Orlando* andthe Neo-Baroque Scopic Regime", *Cinema Journal*, 36(1): 75-93.

Fassler, B. (1979), "Theories of Homosexuality as Sources of Bloomsbury's Androgyny", *Signs*, 5(2): 237-250.

Ford, C. (2014), "Mutations of Gender, Genre, andthe British Home in *The Servant* and *Orlando*", *Spaces Between: An Undergraduate Feminist Journal*, https://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/spacesbetween/article/view/23264/17254 erişim tarihi 02.08.2016.

Halberstam, J. (1998), *Female Masculinity*, Durham ve Londra: Duke University Press.

Heilbrun, C. G. (1973), *Towards a Recognition of Androgyny*, New York: Alfred A. Knopf.

Indiana, G. (1993), "Spirits Either Sex Assume: Gary Indiana talks with Sally Potter", *Artforum*, (38): 88-91.

Kaivola, K. (1999), "Revisiting Woolf's Representations of Androgyny: Gender, Race, Sexuality, and Nation", *Tulsa Studies in Women's Literature*, 18(2): 235-261.

Melita, M. M. (2013), "Gender Identity and Androgyny in Ludovico Ariosto's *Orlando Furioso*and Virginia Woolf's *Orlando: A Biography*", *Romance Notes*, 53(2): 123-133. | 10.1353/rmc.2013.0013

Nicolson, N. (1973), *Portrait of a Marriage*, New York: Atheneum.

Pidduck, J. (1997), "Travels with Sally Potter's *Orlando:* Gender, Narrative, Movement", *Screen*, 38(2): 172-189.

Potter, S. (yönetmen) (1992), *Orlando* [film], Adventure Pictures Ltd. Lenfilm, Mikado Film, Rio, Sigma Films, British Screen, European Co-Production Fund (U.K.), European Script Fund, National Film Development Fund.

Rado, L. (1997), "Would the real Virginia Woolf please standup? Feminist criticism, the androgyny debates, and Orlando", *Women's Studies*, 26(2): 147-169, DOI: 10.1080/00497878.1997.9979158.

Stacey, J. (2015), "Crossing Over with Tilda Swinton - the Mistressof 'Flat Affect'", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, (28): 243-271, DOI: 10.1007/s10767-014-9193-8

Temizarabacı Yıldırmaz, Y. (2015), *Ütopyanın Kadınları Kadınların Ütopyası*, İstanbul: Sel.

Woolf, V. (2014), *Orlando: Yaşamöyküsü*, İstanbul: İletişim.

İşin Ucundan Tutmak...

FEVZİ CAN GÜRÜZ

(...) Biraz planlama yaptıktan sonra, birkaç arkadaşımla da beraber hemen işe koyulduk; broşürleri katladık, kampüsümüz içerisinde konferansın afişlerini asmaya başladık. Konferans tarihi yaklaştıkça, hem konferans için, hem de kendim için heyecanlanmaya başlamıştım. Sosyal medya hesaplarımızda kendiliğimizden konferansın duyurusunu paylaşmıştık bile: "İlgilenenleri bekleriz." Biz bekliyorduk... Biraz ev sahibi havasına girmiştik.

Ve beklenen gün geldi çattı. Konferansın ilk günü, erken saatlerde orada olmamız gerekiyordu. Biz "Mutfak" ekibi olarak teknik işleri ayarlamaya giriştik. Sunumlar için bilgisayarın ayarlanması, mikrofonlar, sular, bardaklar, isimlikler vb... Devamında (yine ilk defa karşılaştığım) Yücel Hoca ile tanıştım, kısa bir sohbet ettik. Hissettiğim ilk duygu, yakınlık olmuştu. Biz o küçük konferans salonunda bir arkadaş grubu olmuştuk sanki. Ve o andan itibaren orada bulunmamdaki "gönüllülük" kelimesi, gerçek anlamını buldu. Ben gerçekten orada bulunmak istiyordum. Açılış konuşmasını Murathan Mungan yapıyordu. Kendisini daha önce başka bir platformda daha dinleme fırsatı bulduğumdan ne ile karşılaşacağımı az çok tahmin edebiliyordum. Nitekim öyle de oldu, enfes bir konuşmaya tanık oldum. Bu konuda yalnız olmadığımı, hem o salonun dolup taşmasından, hem de konuşma sonrasında insanların ifadelerinden anladım. Sonrasında oturumlar başladı ve ütopyaların o uçsuz bucaksız denizinde ilerledik. Açılış konuşmasından sonra, benim

için önemli bir şeyi fark ettim. Daha önce akademik alanda ya da sosyal alanda isimlerini duyduğum, kitaplarını veya yazılarını okuyup takip ettiğim birçok insan ile aynı salonda olduğumu... Hem de bir o kadar sıcak bir atmosferde. Tıklım tıklım dolan salonda hem saygı duyup tanıdığım hocalar, konuşmacılar, katılımcılar, siyah-beyaz da olsa eski Mülkiyeliler ve sokaktaki mücadele alanındakiler ile birlikte hepimiz bütün koltukları dolu bir otobüs oluşturmuştuk adeta. Ve otobüsün istikameti belliydi: Ütopyalar... Lacan'dan Gabriel Tarde'a, arzu'dan cyborg'lara uzanan bu geniş zihin deryasında ve şenlik havasında iki gün boyunca sorgulamanın, düşünmenin ve en önemlisi hayal etmenin tadına doyduk. Ve o sıcak havayı soluduk. Belki de otobüs örneği aklıma buradan geldi. Birbiri ile ilk defa tanışan insanlar, eski dostlar gibi konuşup sohbet ediyordu.

Kabul etmem gerekir ki, beklediğimden çok daha samimi bir ortamın içinde bulmuştum kendimi. Hem bu kadar tatlı hem de bu kadar zengin bir ortamda bulunmak, benim için mutluğu işaret ediyordu. İşte bu yüzden ikinci günün sonunda, artık bitiyor olduğunun farkına varılıp anılar için fotoğrafların çekilmeye başlandığında, kısacık iki güne ne güzel şeyler sığdırdığımı hissettim. O an sanki herkes aynı şeyleri hissediyor gibiydi. Güzel bir iş çıktığını biliyorduk.

Bu güzel tablonun içinde küçük de olsa bir işin ucundan tutmuş olduğumu bilmek ve de iki gün boyunca birbirinden değerli, zihin açan sunumları dinlemek bir haz, bir mutluluk duygusu verdi. Daha yolun çok başında olan (lisans öğrencisi) ben için unutamayacağım bir tecrübe ve örnek oldu bu konferans. Akademik alanda ilerleme hayalim bir kez daha perçinlendi. Örnek aldığım, takip ettiğim hocalarımla aynı ortamı paylaşınca, daha bir heveslendim. Sonunda şunu söylemek isterim ki, bu sene üçüncüsünün düzenlendiğini o gün öğrendiğim bu konferans dizisinin dördüncüsünü daha bugünden sabırsızlıkla bekliyorum...

Romantik Bir Ütopya Olarak Siborg[1]

Aksu Bora

Donna Haraway'in Siborg Manifestosu, şu cümleyle başlar: "Bu metin, feminizme, sosyalizme ve materyalizme inanan ironik bir politik mit kurma çabasındadır." Sonra da der ki, "Benim ironik inancımın, küfrümün tam ortasında, siborg imgesi yer alır."

Siborg Manifestosu'nu epeyce bir zaman "ironi" kelimesi etrafında okudum, "mit" kelimesini fark etmem uzun zaman aldı. Nedense!

Muhtemeldir ki mitlerin birer ideolojik kurgu olarak, mücadele edilmesi gereken şeyler olduğuna inandığım için. Ütopyanın mitle ilişkisini keşfetmek için biraz daha yol yürümem gerekiyormuş demek ki.

Bir mitolojik figür olarak siborg bize ne söyler?

Siborgların teknolojik zımbırtılarla ilgili bir şey olduğunu düşünürsek, insanın kendinin gelişkin bir benzerini yaratma maharetine işaret eder her şeyden önce. Ki siborgların doğumu, askerî teknolojilerle bağlantılıdır. Daha hızlı koşabilen, yo-

1 Bu deneme, feminist siberpunk yazını üzerine bir çalışmaya giriş niteliğinde. Bu nedenle, akademik bir makale gibi kurgulanmadı, daha "gevşek", sesli düşünme gibi yazıldı. Dipnotlarla ve referanslarla bu düşüncenin akışını kesmek yerine en sonda birkaç metni anmayı tercih ettim. Dilerim sizin için de ilham verici olurlar.

rulmayan, yaralanmayan, gece de görebilen askerler olsa... Aynı zamanda, medikal teknolojiyle tabii: İnsanın kırılganlığını akılla giderme çabası. Kalp pillerinden takma gözlere kadar...

Yetenekleri artırılmış insan/süper kahramanlar kimin idealidir?

Teknolojik zımbırtılardan söz ettiğimizde, mitlerin ve kültürün kapsama alanından çıkıp rasyonel aklınkine geçiyoruz. Orada artık ilerleme ve akıl var, bilimin büyük macerası. İnsanın kapasitelerini geliştirme arzusu. Modern beden, disipline edilmiş bir bedendir. Ki kapasitesini ortaya koyabilsin, gelişsin. Zor ve baskı ile değil, güzellikle, sağlıkla, verimlilikle disipline edilmiş bir beden. Böylece biz, yapay rahimden genetik ayıklamaya kadar bütün bir tıbbi teknoloji gelişimini "bilimsel gelişme" ile olduğu kadar, iktidar teknolojileri ile de ilişkili şeyler olarak görebiliriz. Burada yapılabilecek şey, araçsal aklın insanlara, insanlar arasındaki ilişkilere, insanların dünyasına ne yaptığını kurcalamaktır.

Ama unutmamak gerek: Adı siborg olmayan siborgları biz Romantik edebiyattan biliyoruz her şeyden önce! Henüz tıp teknolojisinin 20. yüzyılda aldığı müthiş mesafe hayal bile edilemezken, ceset parçaları ve elektrik akımını birleştirip bir canlı yaratma fikriyle bilimkurgu türünün ilk örneklerinden biri, Frankenstein yazılmıştı.

Romantizmin fıtratı gereği teknolojiden hoşlanmadığını, evrensel olanlar yerine tikel ve yerel olanlarla ilişkilendiğini düşünmeye yatkınız. Çok da yanlış değil bu düşünce. Ancak iki önemli noktayı hatırlatmak gerekir: Birincisi, siborgları sadece teknolojik zımbırtılar olarak görmek mümkün değil – en derin korku ve ürpertilerimizle de ilişkililer, insanın ne olduğuna ilişkin o en eski sorularla da. İkincisi, evrensel olanın, aklın, teknolojinin bir tarafta, tikel olanın duygunun ve bedenin öteki tarafta durduğu fikri de Romantik bir düşünce.

Romantizmin 19. yüzyılda kaldığını söyleyenlere sadece bunu hatırlatarak bile cevap verilebilir: Teknolojinin kültüre düşman olduğu fikri bugün, 21. yüzyılda hâlâ bu kadar revaçtaysa, Romantizm bitmemiştir!

Benim siborgları Romantik çerçeve içinde görmek istememin en önemli sebebi, Romantiklerin kültüre (ve tarihe) vurgusu. Ve elbette bedene. Bedeni tarihin içine yerleştirme becerileri. Evrensel (ve tarih dışı) birey yerine tarihsel ve ilişkisel insandan söz etmeleri.

Frankenstein'in canavarı, pekâlâ bir siborg hikâyesi olarak okunabilir, değil mi? İsterseniz Frankenstein'ı bir büyücünün çırağı olarak yorumlayabilirsiniz: İnsanın haddi olmayan işlere kalkışıp felâketlere yol açmasının hikâyesi. Ceset parçalarından bir ucube yaratır Frankenstein, sonra teknolojiyle ona can verir. Devasa, sarı gözlü, korkunç bir ucube. Ki yaratıcısının da sevdiklerinin de ölümüne neden olacaktır. Ama ne zaman ki canavar konuşmayı öğrenir, "madem sevmeyecektin, neden yarattın beni?" diye sorar, artık onu sadece bir had bilmezin kazası olarak göremeyiz. Frankenstein'ın kendisi de yaratığını kendinden büsbütün farklı göremez. Ucube, onun bir uzantısıdır. Adı olmayan canavarın can bulduğu ana tanıklık ettiğinde dehşetle dışarı uğraması, bundandır.

Organikle mekaniğin bu birleşimi, doğa/kültür karşıtlığını belirsizleştirir, sorgulanabilir kılar. Ceset parçaları, eskiden insan olmuş olan bu "şey"ler, yeniden hayat bulduklarında, hâlâ "organik" midirler, yoksa artık onlara makine parçaları muamelesi mi yapmak gerekir? Yapay bir organ makine midir yoksa organ mı? Bir siborg "bizden" midir, "onlardan" mı?

Siborg, teknoloji marifetiyle "artırılmış" bir insan değil, doğayla kültür, organikle inorganik, insanla insan olmayan arasında bir "arayüz"dür. Bu haliyle, her şeyden önce, ilişkiseldir. Bedenseldir, tarihseldir, ilişkiseldir. Tıpkı insanların kendisi gibi.

Nitekim bir başka örnekte, Westworld'ün androidlerinde biz bu iç içe geçişi daha net görürüz: İnsanların "gerçek" dünyası ile androidlerin kurgu dünyası birbirinin içine geçer burada; hatta kurgu dünya daha "gerçek", androidler de insanlardan daha insandır adeta; belki de şöyle söylemeli: İnsanlar, ancak androidlerin dünyasında "kendileri" olabilirler. "Gerçek" dünyadaki "sahte" hallerinden, kurgu dünyaya geçerek kurtu-

labilmeyi, "gerçek"liklerini orada keşfetmeyi umarlar. İnsanlar arası ilişkiler ve insanların düzeni, "otantik benlik"lerin yerine personaları, yani maskeleri geçirmektedir çünkü. (Androidlerin dünyasına, otantik benliğe bu geçişin trenle sağlanıyor olması da hoş bir ayrıntıdır: Tren, 19. yüzyıl Amerika'sında kültür ile teknoloji arasındaki ilişkiyi tartışan kurucu bir metinde, Leo Marx'ın *The Machine in the Garden*'ında teknolojinin simgesidir.)

Androidlerin "insanlaşması", hatırlamayla başlar: Geçmişi hatırlayan bir android, artık programlandığı gibi çalışmaz. İçinde ne olduğunu tam bilemediği bir özlem hisseder, kendisi için yaratılmış dünyadan kurtulmayı hayal eder. Tıpkı bir insanın yapacağı gibi. Ama tabii bu dünyadan çıkmak, insanların "gerçek" dünyasından çıkmak kadar kolay değildir.

1990'larda çekilen ve en ünlüsü Matrix serisi olan bütün o klostrofobik filmleri hatırlayın: Meğer içinde yaşadığımı sandığım dünya bütünüyle kurgudan ibaretmiş, meğer "gerçek" yokmuş, meğer hepsi zihnimin yarattığı görüntülermiş... Dünyanın kendi üzerine kapanması, bu filmlerin birer distopya haline gelmesine yol açar. Üstelik filmlerde yüzleştiğimiz bu kapanma, dünyanın gerçekliğiyle bağlantılıdır: Ekonomide, siyasette, kültürde ve bilimdeki kendi üzerine kapanmanın temsili gibidir.

İşte android, bir yandan o kapanmanın nihai noktası gibidir, sanki artık yolun sonuna gelmişiz, kendi elimizle bizi yok edecek "üst model"imizi yaratmışız. Eğer siborglar birer teknolojik zımbırtıdan ibaret olsalardı, burada kalakalırdık muhtemelen. O kapanmada. Çünkü kendisinin üst modelini yaratabilen bir varlık, bundan sonra daha ne yapabilir ki?

Neyse ki değiller. Android, hatırlayarak dünyaya katılmayı arzular. Kapalı sistemin zayıf noktası haline gelir böylece – sistemin oradan patlayacağı, açılacağı, büyüyeceği nokta. İnsanların unutmaya, uzaklaşmaya, kendileri için kurulmuş bir oyun parkında "gerçek benlik"lerini keşfetmeye heveslendikleri bir evrende, hatırlayarak özgürleşebilen androidlerin bir dünya kurmayı hayal etmeleri...

Sibernetiğin "organik" modeli, bağışıklık sistemidir: 1960'lara kadar bir sistem olarak varlığından haberdar olmadığımız bir enformasyon sistemi. Neyi içeri almak lazım, ne dışarıda kalacak. Bunun için "ben"in ve "ben olmayan"ın tanınması gerekir. Bireysel bedenin bağışıklığı gibi, kolektif bedenlerin de bağışıklığından söz edilebilir: Virüs saldırılarına karşı, bedenin kendini koruması ve bunları bertaraf edebilmesi için örgütlenmiş bir sistem. Toplumsal bağışıklık sistemleri, milliyetçilik yahut neoliberalizm türünden sınır çizen ideolojilerle ve kurumsal yapılanmalarla işlerler. İlkinde kolektif beden "millet" olarak adlandırılır ve bu "millet"in kimlerden oluştuğu son derece kaygan, bulanık bir biçimde belirlenir (sözde vatandaşlar, içimizdeki İrlandalılar gibi), ikincisinde, kimseye borcu olmayan, kendine yatırım yapmaktan ve "hayallerini gerçekleştirmek"ten başka amacı olmayan bireysel bedenlerin, her türlü bulaşmadan korunması gerekir (o güzelim "our bodies, ourselves"in tekil ve mülkiyetçi "bedenim benimdir"e dönüşmesinde olduğu gibi).

"Bulaşma", "viral enfeksiyon" türünden metaforların siyasal dile yerleşmesi, tesadüf değildir. Kendi üzerine kapanan ekonominin, siyasetin, kültürün ve bilimin ifadeleridir bunlar.

Bağışıklık sistemi, bireysel ve kolektif bedenleri kuran şeydir yani. Kabul edilebilir olanla olmayanı, benden olanla olmayanı ayırt ederek "ben"i tanımlar. Ancak şunu da hatırlamak gerekir: Benden olmayanla (antijen) her karşılaşma, sistemde bir değişime yol açar, sistemi değiştirir. Bağışıklık sisteminin çalışma prensibi budur: Yabancıyı yansılayarak kendini değiştirmek ve böylece korunmak. Antijenlerle antikorların dansı!

Bu yüzden, her bağışıklık sistemi, kendini yeniden üretebilmek ve varlığını sürdürmek için, "dışarı"yla temas halinde olmalıdır. Kapanmak, ölümdür. Bu sebeple aşılar kullanılır mesela, organizmanın "öteki" ile ilişkisini sürdürebilmesi için. Derimiz, bizi dünyadan ayırıp bütün halde tutan şeydir ama bir yandan da bizi dünyaya açan ara yüzdür. Toplulukların varlıklarını sürdürmeleri, kendi aralarında ve "dış" dünya ile ilişkilerini sürdürmelerine bağlıdır – antropologların çok eskiden söyledikleri o şeye: Karşılıklılığa.

Siborgları bizim ayna-imgemiz olarak değil de kapalı sistemin zayıf noktaları, dışarıdakini içeri alan, insan ile insan olmayan arasındaki sürekliliği ve birlikteliği sağlayan şeyler olarak düşünebiliriz. İnsan olmayana açılmanın metaforları olarak (Haraway o Manifesto'yu yazdığında siborg henüz ve hâlâ bir metafor olarak düşünülebilirdi. Şimdi "hepimiz siborguz" ifadesi, metaforun ötesinde, bir gerçeklik halini aldı).

Haraway, Siborg Manifestosu'nda siborglardan bahsediyordu; ve diğer türlerden. İnsanı ve insanlığı diğer türlerden bambaşka (aklıyla, alet yapma becerisiyle, dil becerisiyle...) bir varlık olarak düşünmektense, türler arası ilişkileri hesaba katabilen bir perspektiften söz ediyordu. Birbirimize ve bu dünyaya borçlu varlıklar olduğumuzdan. Yalıtılmanın ölüm demek olduğundan. Başka bir yerde, Yoldaş Türler Manifestosu'nun girişinde, birlikte yaşadığı bir köpek, Cayenne ile ilişkilerini anlatırken, şöyle bir cümle kurar: "Birbirimizden belirgin biçimde farklı olarak, kirli bir gelişimsel enfeksiyon olan ve adına sevgi denen şeyin gerçekleşmiş haliyiz."

Bana öyle geliyor ki, "siborglaşmak", yalnızca "büyük veri" içinde hapsolmuş ve belkemiğinden birtakım iletişim sistemlerine bağlı olarak yaşayan varlıklara dönüşmek anlamına gelmiyor. Yoldaş türlerle tarihsel ilişkimizi de içeren farklı bir perspektiften bakıldığında, siborg, dünyaya açılmanın, onu yeniden kurmanın, ilişkiselliğin metaforuna (ve imkânına) dönüşebiliyor.

Frankenstein'ın canavarı, insan parçalarından yapılmıştı ve babasının kendisini sevmesini bekliyordu. Siborg ise böyle bir şey istemez – onun annesi olmadığı gibi, babası da yoktur. Birinde problem, yarattığıyla başa çıkamayan insan problemidir, diğerinde insan olanla olmayan, gerçek olanla virtüel, akılla duygu, biz ve onlar gibi sınırlarla yüzleşiriz ve bu sınırların sandığımız kadar geçirimsiz olmayabileceği gerçeğiyle.

Siborgda ütopik olan da budur: İnsan olmayana doğru açılan, genişleyen bir dünya.

ŞUNLARA BAKMAK İLGİNİZİ ÇEKEBİLİR:

Coeckelbergh, M. (2017), *New Romantic Cyborgs / Romanticism, Information Technology, and the End of the Machine*, Cambridge: The MIT Press.

Esposito, R. (2015), *Persons and Things*, çev. Z. Hanafi, Cambridge: Polity Press.

Haraway, D. J. (2006), *Başka Yer*, çev. G. Pusar, İstanbul: Metis Yayınları.

Haraway, D. J. (1991), *Simians, Cyborgs and Women / The Reinvention of Nature*, New York: Routledge.

Başka Cinsiyetleri Tahayyül Etmek: *Karanlığın Sol Eli* ve *Triton* Romanlarında Cinsiyet ve Beden

Tolga Ulusoy

Giriş

Bilimkurgu ve ütopya bize ne katar? Bizi nasıl ve neye yönlendirirler? Ütopyalar ve ütopyacı tahayyül temelde nedir ve insanın insan-sonrasılaşma sürecini nasıl biçimlendirebilirler? İnsan neden bir siborg ve insan-sonrası olmalıdır? Bu oluş süreçlerinde bedeni ve zihni nasıl bir evrim ve dönüşüm geçirecektir? İnsanın bedeni ve zihni dönüşürken en önemli parçası olan cinsiyeti sabit kalabilir mi? Akışkan bir beden, zihin ve cinsiyet nasıl mümkün olabilir? Bu dönüşümleri ve akışları anlayabilmek için ütopya metinleri ve ütopyacı tahayyül bize nasıl bir yardım sağlayabilirler? Edebiyat ve sanat bu dönüşümün neresinde yer alabilir?

Bu çalışmayı bu sorular üzerine kuracağım.

Ütopya çalışmaları, ütopyalar ve ütopyacı tahayyül

Ütopya çalışmaları, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişen disiplinlerarası bir çalışma alanıdır. Bu çalışma alanı içerisinde edebiyat, sanat ve kültür çalışmaları; mimarlık ve kent çalışmaları; siyaset bilimi ve sosyal bilimlerin pek çok di-

siplini yer almaktadır. Ütopya çalışmaları, ütopyacı girişimlerin ve ütopyacı tahayyülün toplumsal ve siyasi unsurlar ile etkileşimine odaklanır. Bu alana ilişkin olarak dikkat edilmesi gereken üç ayrım ve kavram olduğunu düşünüyorum. Bunlar, ütopyalar, ütopyacı pratik ve ütopyacı tahayyüldür.

Ütopyalar

Ütopyaları en genel anlamıyla ütopya unsurları taşıyan edebi eserler, mimari yapılar ile çizimler ve kentsel tasarımlar olarak tanımlayabiliriz. Ütopya terimini ilk kez Thomas More, 1516'da yazdığı eserin ismi olarak kullanmıştır ve bu eser o kadar etkili olmuştur ki, ondan sonra gelen tüm eserlere tür olarak ismini vermiştir. Ütopya kelimesi antik Yunanca "hiçbir" anlamına gelen "ou" ile "iyi" anlamına gelen "eu" eklerinin birleştirilip yer anlamına gelen "topia" kelimesine eklenmesiyle oluşmuştur ve her iki anlamı da içerecek şekilde kullanılagelmiştir. *Utopia* yazılmadan önce de aslında onun konularını ve temalarını işleyen, ideal toplumları anlatan eserler vardı. Platon'un *Devlet*'i veya Jambulos (veya Iampulos) tarafından yazıldığı düşünülen *Güneş Adaları* gibi eserler olduğu biliniyor. Peki Thomas More ne yapmıştır da bu tür yüzyıllardır varlığını sürdürmektedir?

Abensour, Thomas More ve Walter Benjamin özelinde düşündüğü ütopyada "sanki ütopya bir tavır, bir tutum, bir düşünme biçimi, hatta ancak indirgenemez bir mesafeyi korumak ve idare etmek koşuluyla yapılabilen zihinsel bir alıştırmaymış gibi, farklı yollardan giderek, ütopyayla aralarında hem yakınlık hem de uzaklıktan ya da ayrılıktan oluşan tuhaf bir ilişki icat etmeye çalışmadılar mı?" (Abensour, 2007: 9) diye sorar. Ve en sonunda ütopyayı "bir başka olmayan-yere doğru yeni 'kaçış çizgileri' açmak ve çizmek" (Abensour, 2007: 10) olarak tanımlayarak benim de varmak istediğim noktaya ulaşır. Ütopyalar ve ütopyacı düşünceler bize içinde yaşanılan koşulların ötesine geçme cesareti ve anlayışı sağlayan bir retorik ortaya koymuşlardır. Her biri aslında kendi çağına bağımlıdır ve

ondan ayrı düşünülemez. Yani bir mutlaklık ve geleceğe dair kesinlik taşımamaktadırlar. Hayal gücü, karşı çıkma iradesi ve kurgu birleşerek bize yeni yollar ve imkânlar açmaktadırlar. Abensour ütopyalara yöneltilen acımasız eleştirilere veya eleştirisiz hayranlıklara karşı çıkar ve der ki "şu tek anlamlı konumların her ikisi de artık savunulamaz: Ne sistematik değersizleştirme, ne de değer atfetme, ya da eleştirisiz yüceltme. Çünkü ikisi de ütopyanın başlangıçta ne olduğunu anlamıyor (...)" (Abensour, 2009: 7).

Bu yeni retorikten sonra eserler yazılmaya devam eder. Tommasso Campanella *Güneş Ülkesi*'ni, Francis Bacon da *Yeni Atlantis*'i yazar. Böylece ütopya yazınının üç kanonik eseri ortaya çıkmış olur. Edebiyat içerisindeki bu tema gittikçe büyür, zamana ve koşullara göre yazarlar içinde yaşadıkları sistemi eleştirebilmek için kullanırlar ütopya türünü. Ve bazen ona karşı ve onu tiye alan başka edebiyat türleri ortaya çıkar.

Doğrudan ütopya olarak nitelendirilemese de, ütopya türüyle yakın olarak görülebilecek başka yazın türleri de mevcuttur. Bunların en eskileri altın çağ miti ve cennet inancıdır. Her toplumda insanlığın dünyaya gelmeden önce huzur ve barış içerisinde yaşadıklarına dair mitsel anlatılar bulunmaktadır. Bunların en ünlüleri, antik Yunan mitlerindeki altın çağ anlatısı ve tek tanrılı dinlerin ortak inanışı olan Adem ve Havva'nın Aden bahçesinde yaşadıklarına dair olan ortak inançlarıdır. Ve bu inanışlar ve mitler kesinlikle bunlarla kısıtlı değildir, pek çok kültür ve inançta rahatlıkla bulunabilecek temalardır bunlar (Kumar, 2005: 13-17). Cockagne Diyarı denilen bir başka inanç da ütopyalarla bağlantılı görülebilir. "Yoksul insanın cenneti" olarak tanımlanabilen bu inanışa göre her şeyin sonsuzca tüketildiği bir ülkedir Cockagne. Sonsuz yiyecek, içecek, gençlik ve cinsellik vardır. Bir tür edebi karnavalesk denilebilir ve en önemli edebi örneği *Gargantua*'dır. Binyıl inancı denilen inançlar da ütopyaları etkilemiştir. Çoğunlukla dini bir temele dayalı olan binyılcılık "bu dünyanın ve tarihsel zamanın sonunun eli kulağında olduğuna inanırlar. Bu inanca göre, genellikle bir kurtarıcı mesih aracılığıyla yeni bir dünya, yeni bir çağ

başlatılacak. Çokça sıkıntılı ve şiddetli çatışmalar yaşanacak. Kötülük güçleri, son bir zafer kalkışmasıyla kendilerini toparlayacaklar, ancak iyiler kazanacak. Yeni binyıl devri barış, bolluk ve erdem çağı olacak" (Kumar, 2005: 18-19). Aslında binyılcılık altın çağ mitleri ile ilginç bir birliktelik gösterir; gelecekte olan, aslında altın çağda zaten olmuş olan olacaktır. Binyılcılık inancı hemen her dinde görülen bir inançtır, ama çoğunlukla heterodoks bir inanç olarak kalmıştır (Kumar, 2005). Bunlar dışında ütopyayla bağlantılı iki tür daha saymamız gerekir, bunlardan birisi hiciv, diğeri ise robinsonadlardır. Hicivler, hem içinde yaşanılan çağı, hem de ütopyaların sundukları çözümleri eleştiren ve mizahi amaçla yazılmış olan edebi eserlerdir. Ütopyayla bağlantılı iki önemli eser, Voltaire'in *Kandid*'i ve Jonathan Swift'in *Gulliver'in Seyahatleri*'dir. Robinsonadlar ise ünlü eser Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe* romanının ismini verdiği bir adada hapsolmuş bir insanı veya insan topluluğunu anlatan edebi alttürdür. Burada çoğunlukla sıfırdan bir toplum kurmak zorunda kalan insanlar anlatılır (Claney ve Sargent, 2004). Bu türün distopik bir versiyonu William Golding'in *Sineklerin Tanrısı*'dır.

Bunlar dışında ütopya ile bağlantılı bir başka tür, distopyadır. Distopyalar, ütopyaların anlamındaki "iyi yer"in yerine kötü bir olmayan-yer tahayyülü kuran metinlerdir. Çoğunlukla bireyler üzerinde baskı kuran totaliter rejimlerin anlatıldığı bir edebi türdür.

Ütopyalar ve ütopyacılık uzun süre gerçekçiliğin tümüyle karşısında yer alan, geleceğe dair dayanaksız bir kehanetçilik veya polyannacılığa varan aşırı bir iyimserlik olarak algılanmış ve bu yüzden de politika başta olmak üzere pek çok alandan dışlanmıştır. Ama ütopyacı imgelemin olumlu gücü olan yaratıcılık, eleştirellik, yabancılaştırıcı ve olumlu bir politika üretmek için hayal gücü de bu karşı duruşla beraber yok sayılmıştır. *Transgressive* (sınırları aşan) ütopyacılık, ütopyacı imgelemin bu olumlu özelliklerine tekrar sahip çıkarak yaratıcılığı ve hayal gücünü olumlu bir politik alan ve yeni bir toplumsal anlayış üretmek üzere kullanmayı amaçlamaktadır. Sınır-

ların ve kalıp yargıların kırılması, paradigmaların değişmesini ve yeni kavramların ortaya çıkmasını sağlamaktadır (Sargisson, 2000: 1-5).

Ben Eduardo Galeano'nun (2013) dediğini kabul ediyorum: "Ütopya ufuk çizgisinde duruyor. Ona iki adım yaklaştığımda, iki adım geri çekiliyor. Eğer on adım ilerlersem, hemen on adım öne geçiyor. Ne kadar uzağa gidersem gideyim, ona erişemiyorum. Peki o zaman ütopyanın amacı ne? Amacı şu: Bizi harekete geçiriyor."

Bedene dair tahayyüller: Posthümanizm, insan-sonrası ve siborg

Beden, bilimkurgu ve ütopya eserlerinde önemli bir unsur olagelmiştir. Bilimkurgu metinlerinde bedenin sınırlarının zorlanması ve yeni bedensel ve zihinsel var oluşların oluşturulmasını konu alan çok sayıda edebi eser ortaya konmuştur. Bunlar zaman zaman olumlanıp, arzulanan durumlar olarak ütopik imgelemin birer parçası haline gelmiştir. Mesela *2001* eserinde (hem film hem de romanda) Arthur C. Clarke insanlığın bir başka ırk ile karşılaşarak insan olmaktan "yıldız çocuk" olmaya geçişini anlatmaktadır. Philip K. Dick de *Ubik* eserinde, bedenin tümüyle terk edilmesi ve insanların beyinlerinin kaplar içerisinde, zihinlerinin ise sanal bir gerçeklikte yaşadığı bir gelecek öngörmüştür. Bu öngörünün ünlü yapay zekâ uzmanı Ray Kurzweil (2014) tarafından ortaya atılan görüşlere göre önümüzdeki birkaç on yıl içerisinde gerçekleşmesi büyük bir olasılıktır; Kurzweil buna tekillik (*singularity*) adını vermektedir.

Bedenin ütopyacı imgelem içerisinde kuramsal konumunu üç yaklaşım çerçevesinde değerlendirebiliriz: Ekolojik, feminist ve yapısökümcülük. Ekolojik ve yeşil ütopyacı imgelem, bedene dair insanın doğa ve insan-olmayan canlılarla ilişkisini ön plana çıkarmakta, bedeni doğanın ve dünyanın bir parçası olarak görmektedir. Feministler ise bedenin cinsiyet unsuruna odaklanırlar ve bu cinsiyetlendirilmiş bedenler arasındaki iktidar ilişkilerini ön plana çıkarırlar. Yapısökümcülük ise

dil ve iktidar arasındaki ilişkilere, buradan kaynaklanan hiyerarşilere odaklanır. Özellikle Batı zihniyeti içerisinde uzun zamandır var olan zihin-beden ikiliğinin yapısökümünü yapmayı amaçlaması, bedensel ütopyalar açısından önem arz eder (Sargisson, 2000: 6-28).

Haraway, siborg ile beden arasındaki ilişkiyi şöyle tanımlıyor:

> Bedenimiz, biziz; bedenler iktidarın ve kimliğin haritalarıdır. Siborglar da istisna değil. Siborg bedeni masum değildir; bir bahçede doğmamıştır; üniter kimlik arayışında değildir (daha doğrusu dünyanın sonuna kadar sonu olmayan) uzlaşmaz ikicilikler üretmez; ironiyi elde var bir sayar. Birçok azdır, ama iki de imkânsızlardan biridir sadece. (...) Siborglar, cinsiyetin ve cinsiyet bedenlenmenin kısmi, akışkan ve zaman zaman gerçekleşen veçhesini daha ciddiye alabilirler. Toplumsal cinsiyet küresel kimlik olmayabilir pekâlâ (Haraway, 2010: 88-89).

İnsanın aşılması gereken bir varlık olduğuna dair görüş, en az insanın ne olduğuna dair görüşler kadar eski ve önemlidir. Nietzsche'nin (1996: 21) "İnsan, hayvanla üstüninsan arasına gerilmiş bir iptir – uçurum üstünde bir ip" sözü aslında hümanizmanın insan kavrayışının aşılmasında temel mottolardan biri olmuştur. Bu söz farklı biçimlerde yorumlanmış, üstüninsan maalesef Naziler tarafından istismar edilmiş bir terim olsa da, önemini hiçbir zaman kaybetmemiştir (Davies, 2010: 41-43).

İnsanın aşılması olarak ortaya atılan insan-ötesi ve siborg (Haraway'ın kullanmadığı anlamda) kavramları 1950'ler sonrasında ve teknoloji dolayımıyla ortaya çıkan tanımlamalardır. Ve bir tür "insan-makine melezlenmesini" öneren tekno-hümanist bir yenilik olarak karşımıza çıkar. Bu tanımlamada siborg, askerî saldırı ve uzay araştırmaları amacıyla üretilmiştir. Hem daha iyi savaşacak, hem de uzayda varlığını devam ettirebilecek olan bir tasarlanmış insansıdır (Richardson ve Lock, 2014: 106-108). "Bu siborg, Soğuk Savaş'ın ve uzay yarışının altın çağının tekno-hümanist figürüdür. Dünyadan, bedenden, salt biyolojik evrimin sınırlarından kurtulmak burada hem aktarılmak istenen mesajdır, hem de öykünün kendisi. İnsanoğlu,

kendi kendisinin icadıdır; biyolojik evrim teknolojik evriminde kemale erer. Makine-organizma melezine yönelik ortaya çıkan herhangi bir umursama etiği, ağa bağlanmış, kafası kıyak bir makinesel iletişim benliğinin dehşetine karışıverir" (Haraway, 2010: 231). Haraway bu siborg kavrayışına karşı kendi siborg anlayışını 1985 yılında yazdığı "Siborg Manifestosu" (2010: 45-90) metninde ortaya koyar. Kendi anlayışını da şu şekilde özetler: "günümüz teknokültürünün beceri ve pratikleri içinde, onları el üstünde tutarak ve kendini dayatan nükleer sonrası dünyanın kalıcı savaş aygıtıyla ve onun aşkın, son derece maddi yalanlarıyla temasımızı koparmadan yaşamamızı sağlayacak başka bir figür oluşturmak istedim. Siborglar, o berbat kendi kendini doğurma mitlerine karşı dünyevi pratiklerin doğa kültürüne eğilip ölümlülüğü yaşamın koşulu olarak kucaklayarak ve dünyayı bütün olumsal ölçeklerinde mesken tutan tarihsel melezlerin doğuşu karşısında tetikte kalarak, çelişkilerin kalbinde hayatta kalmanın figürleri olabilirler" (Haraway, 2010: 231-232). Böylece Haraway teknoloji, insan beden zihni ve doğa arasında yeni bir bağın kurulmasını sağlayacak bir mitik kavramı ortaya atar (Haraway, 2010: 230-233). Haraway'ın bu tanımı Braidotti'nin tanımladığı anlamıyla insan-sonrasına bütünüyle uyan bir tanımlamadır. Braidotti (2015) kendi düşünsel temelinde yer alan düşünürlerden birisi olan Deleuze'un insan-sonrası bir kuram önerip önermediği sorusunu, tanımlamaya çalıştığım iki tip insan-sonrasına değinerek cevaplamıştır: "Şayet insan sonrası, sahte olanın, otantik olmayanın, kasten imal edilmiş ve alabildiğine yapay olanın abartılmış, neoliberal kutlanışının kulaktan dolma bayağı bilgisi dahilinde anlaşılıyorsa, bu soruya cevabım olumsuzdur. Fakat eğer ki muhtemel oluşların genişletilmiş insan dışı kozmik zincirini yeniden şekillendiren, daha az tembel bir algı kastediliyorsa, cevabım olumlu olacaktır."

İnsan-ötesi ve birinci siborg tanımına uygun tahayyüller günümüzde gittikçe daha fazla ön plana çıkmaya başlamıştır. Fukuyama (2003) kitabında yeni teknolojilerle beraber aslında insan olmanın aşıldığını savunur. İnsan ömrünün uzaması, ye-

ni ilaç sektörünün olumsuz duyguları ortadan kaldırabilme ihtimali ve bedene yapılabilecek yeni eklemelerle her tür sakatlığın giderilebilir hale gelmesini olumlu gelişmeler olarak görür. Ama o bile bu gelişmelerin bir tür etiğe ihtiyacı olduğunu teslim eder; yeni teknolojiler, bir tür ahlâki, hukuki ve politik denetimden geçmelidir. Dominique Lecourt (2005) ise insanların teknolojinin bu muazzam ilerlemesine karşı iki tip tepkisini tanımlar; biyo-katastrofistler ve tekno-peygamberler. Biyo-katastrofistler teknolojiden kaynaklı olarak ortaya çıkan kirlilik, yabancılaşma, küresel ısınma gibi olumsuz gelişmelere odaklanırken; tekno-peygamberler teknolojinin her zaman onaylanmasının ve önünün açılmasının gerekliliğini vurgularlar.

İnsan-sonrası ise Braidotti'nin yukarıda tanımladığı iki türden ikincisinin bir anlatımıdır. Ve Foucault'nun bireyin 16. yüzyıl Avrupa'sında ortaya çıkan bir icat olduğu ve belki de yakında "denizin sınırında bir kum görüntüsü gibi kaybolacağı" tezine dayanır (Davies, 2010: 53-74; Foucault, 1994). Oluşmuş olan insan kavramının sorgulanması ve değiştirilerek yerlerine olumlu potansiyellerin geçirilmesidir insan-sonrası. İnsan-ötesi gibi bir tekno ve neo hümanizme değil; pan, eko ve anti hümanizme dayanmaktadır.

Braidotti, Foucault'nun açtığı yoldan ilerler. Ama kendi düşüncesinin esas ekseninde Deleuze ve Guattari'nin en önemli anlatıcısı konumunda oldukları oluş-felsefesi yer almaktadır. Braidotti'nin tanımıyla insan-sonrasının öznelliği, göçebe bir öznelliktir. Ve göçebe özneyi şu şekilde tanımlamaktadır: "Ben karmaşıklıktan yanayım ve oluş etiğine dayalı radikal bir insan sonrası öznelliği savunuyorum. Odak noktası böylece üniter bir öznellikten göçebe öznelliğe kayarken, yüksek düzeyli hümanizm ve varyasyonlarına da karşı durmaktadır. Bu görüş bireyciliği reddederken, görecelik ve nihilist yenilgiyi kabullenmeye karşı da eşit derecede mesafelenmektedir. (...) Tekçi olmayan bir özne için insan sonrası etik, benmerkezci bireycilik engelini kaldırarak benlikle –insan olmayan, yani "yeryüzüne ait" ötekiler de dahil– başkaları arasında geniş kapsamlı bir karşılıklı bağlılık öne sürmektedir" (Braidotti, 2014: 61).

Klasik hümanizm, Avrupamerkezci bir paradigmayla, benlik ve öteki ayrımıyla şekillenmiştir. Bu ötekiler "gözden çıkarılabilir bedenlere sahip, insandan aşağı konuma indirgenen, cinsiyetlendirilmiş, ırk üzerinden belirlenmiş ve doğal addedilmiş"lerdir (Braidotti, 2014: 25). Bu düşüncelere karşı Braidotti, Aime Césaire, Frantz Fanon, Edward Said, Paul Gilroy, Gayatri Chakravorty Spivak gibi düşünürlerin izinde giderek insan-sonrası oluşun gezegensel düzeyde kozmopolit ve pan-hümanist bir konumda olduğunu savunmaktadır.

Bir diğer insan-sonrası oluş durumu, "Erkekten erilliğe ve buradan da insanlığın evrensel formatı olarak insana..." (Braidotti, 2014: 37) karşı duruştur. İnsanın en önemli tanımlanmasının erkek olmayı, hatta heteroseksüel bir erkek olmayı gösterdiğini imleyen Braidotti, bu erkekinsan imgesine karşı insan-sonrasının "hem standart erkekinsan mefhumuna hem de kendisine ikincil cinsiyet olan Kadına, içsel karmaşaları gereği meydan okuyacaktır" (Braidotti, 2014: 37). İnsan-sonrası ile queer düşüncenin birbirini tamamlayan düşünceler olduğunu düşünen Braidotti, cinsiyet ve cinselliğin sürekli bir oluş ve akış içerisinde olduğunu belirtir.

İnsan-sonrası oluşu aynı zamanda postseküler bir durum olarak tanımlar. Klasik hümanizmin din karşıtı ve seküler tutumunun (ve bunun bilimsel söyleme etkilerinin) çeşitliliği ve farklılıkları anlamaya engel oluşturduğunu ve din/seküler, kutsal/profan gibi ikiliklerin insan-sonrası için anlamlı bir durum olmadığını belirtir (Braidotti, 2014: 41-48).

İnsan-sonrası için bir başka temel mesele, ekoloji hareketinin üstlendiği insanmerkezcilik eleştirisidir. Bu eleştiri, insan ve onun yaptıklarıyla, doğa ve onun içerisindekiler arasında bir duvar örmeye karşı geliştirilmiştir. İnsanın "doğanın efendisi" olduğuna dair olan düşünce çoğu zaman hümanizmle özdeşleştirilmiştir. Aristoteles'ten bu yana oluşturulan canlılara dair taksonomide insan her zaman evrim zincirinin en sonuna konumlandırılmıştır ve en son canlı olarak, tüm canlılardan üstün görülmüştür. Posthümanist düşünürler insanlarla hayvanlar arasında kurulagelen bu zıtlık ve iktidar ilişkisine karşı ar-

gümanlar geliştirirler. İnsan-sonrasının bir doğa-kültür sürekliliği geliştirmesi, kaçınılmaz bir durumdur (Braidotti, 2014: 59-61). Ama Braidotti ekolojik düşünce ve hareket içerisinde oluşagelen teknoloji düşmanlığına da karşıdır. Ona göre teknoloji nötrdür. Yani kendinden bir değere ve güce sahip değildir. İnsanların onu kullanma biçimlerine göre olumlu veya olumsuz bir nitelik alabilmektedir. Bunun yanında fail ve özne olabilme yeteneğine sahip üretilmiş makinelerin de en az insan kadar ahlâki sorumlulukları vardır. Bu tür faillikleri ve ahlâkı reddetmemek, insan-sonrasının önemli konumlarından birisidir (Braidotti, 2014: 51-57).

Haraway (2010: 67-117) insan sonrası durumu üç çerçevede ele alır. Bu üç çerçeveyi hayvan-oluş, yeryüzü-oluş ve makine-oluş olarak isimlendirir. Hayvan-oluş olarak insan sonrası, yukarıda da değindiğimiz gibi, insan ile hayvan arasında varsayılan niteliksel ayrımın aşılmasıdır. İnsan-sonrası ile "yoldaş türler" (Haraway, 2010: 225-256) arasında yeni bir ilişkinin ve dayanışmanın kurulması gerektiğini ekler. Yeryüzü-oluş olarak insan sonrası ise doğa merkezli, vitalist, materyalist, ama maneviyatçı bir doğa ve kozmos anlayışını tesis etmeye yönelir. Doğa ile kültür arasında bir zıtlıktan ziyade bir birliktelik kurulmalıdır. Makine-oluş olarak insan sonrası ise yeryüzü-oluş bağlamında yeniden tanımlanan kültürün ve onun bir ürünü olan teknolojinin insan sonrası biçimlerini olumlamak biçiminde gerçekleşmiştir. Braidotti "Çağdaş makineler metafor değil, kuvvetleri ve enerjileri toplayan ve işleyen, karşılıklı ilişkileri kolaylaştıran, bağlantıları ve montajları çoğaltan motorlar ve aygıtlardır. Radikal ilişkiselliğe, keyfe ve üretkenliğe tekabül ederler," dedikten sonra, şöyle devam eder: "Bu anlamda yaklaşılan 'makine-oluş', artık dualist bir çerçeveye sıkıştırılmayan, çoklu başkalarıyla ayrıcalıklı bir bağa sahip ve teknoloji dolayımındaki gezegen ortamıyla kaynaşan bir öznenin ilişkisel güçlerini ifade ederek edimselleştirilir. İnsanın teknolojik olanla kaynaşması, hayvanlar ile gezegen habitatları arasındaki simbiyotik ilişkiden çok da farklı olmayan yeni bir transversal bileşim, yani bir ekozofik birlik oluşturur" (Braidotti, 2014: 103).

Hem siborgun, hem de insan-sonrasının ütopyacı tahayyüle ve umuda olumlu göndermeleri bulunmaktadır. Haraway, siborgu doğrudan "muhalif ve ütopik" (2010: 48) olarak tanımlarken, Braidotti olumlayıcı siyasete dair umut hakkında şunları demektedir:

> Umut, mümkün gelecekler hayal etme biçimidir: Yaşamlarımıza nüfuz eden ve onları harekete geçiren öngörü erdemidir. Sadece toplumsal imgelemi değil, bunları destekleyen arzuların, duygulanımların ve yaratıcılığın siyasi ekonomisi de yeniden inşa etmeyi amaçlayan projeler üzerine temellenen güçlü bir motivasyon kaynağıdır (Braidotti, 2014: 2009).

Bilimkurgu edebiyatının iki durağı: *Karanlığın Sol Eli* ve *Triton*

Jameson, ütopyaya dair araştırmasında "Ütopya'nın bilimkurgu adı verilen kapsamlı edebi biçimin sosyoekonomik bir alt türü olduğuna inanan Darko Suvin'in yolundan gidersek, sorunun bilimkurguyu da içerecek şekilde ele alınması gerektiği açıkça anlaşılır," (Jameson, 2009: 13) der. Bilimkurgu ile ütopyanın son yıllarda gittikçe daha fazla ilişki içerisine girdiği söylenebilir. Tabii ki hiçbir zaman tam bir uyuşma söz konusu değildir. Hâlâ bilimkurgu dışında ütopyalar yazılabildiği gibi (mesela Nobel ödüllü yazar J.G.M. Le Clézio'nun *Ourania: Bir Meksika Ütopyası* ve Aldous Huxley'in *Ada* romanları), bilimkurgunun da ütopyayla ilgili olmayan pek çok alt türü vardır ve tanımlanması hiç de kolay değildir.

Bilimkurgu kolaylıkla tanımlanamaz. Farklı zamanlara, dönemlere, coğrafyalara, içerisinde yaşanılan toplumun bilimle olan ilişkisine, yine toplumun politik durumuna göre pek çok farklı yazar bilimkurgu olarak nitelendirilebilecek romanlar yazmışlardır. "Bilim-kurgu ise açılımlarını oluşturmadan önce mantıklı bir zemine oturmalıdır, bilimsel olmalı ya da öyle görünmelidir" (Boudan, 2005: 10). Bilimkurgu edebiyatının köken öncesinde yukarıda değindiğimiz ütopyalar, robensonad-

lar ve düşsel gezi edebiyatı yer almaktadır. Ütopyanın olmayan yer anlamına gelen kelime anlamı, bilimkurgular için de geçerli olarak düşünülebilir. Ama distopya, ilk ortaya çıktığı 19. yüzyılın sonlarında kesinlikle bilimkurguyla sarmalanmış bir şekilde ortaya çıkmıştır (Boudan, 2005: 16-20). Bilimkurgunun kökeninde de, Mary Shelley'in yazdığı iki roman *Frankenstein veya Modern Prometheus* ve *Son İnsan* yer almaktadır. Arkasından iki büyük yazar Jules Verne ve H. G. Wells gelir; ikisi de hayranlık uyandırıcı üretkenlikte yazarlardır. Biri Fransa'da, diğeri İngiltere'de buhar ve mekanik makine çağının doruk noktasını gözlemlemişler ve buradan büyük romanlar çıkarmışlardır. Zaman zaman korku edebiyatına, zaman zaman ütopya ve distopyaya benzer romanlar yazmışlar ve her alanda bilimin gelişimini gözlemlemişlerdir (Boudan, 2005: 20-29; Roberts, 2006: 88-155).

Bilimkurgu türünün yetkin örneklerinin 20. yüzyılda ABD ve SSCB'den çıkması tesadüf olamaz. Bu iki ülke, bilimsel gelişmelerin de en hızlı olduğu yerlerdir. İngiltere, Fransa, Polonya ve Çekya gibi başka ülkelerde de önemli eserler yayınlanmıştır. Isaac Asimov, Arthur C. Clarke, erken dönem Robert E. Heinlein, Ivan Efremov gibi yazarlar klasik (sonradan hard (sert) bilimkurgu olarak isimlendirilen) türün öncüleriydiler (Roberts, 2006: 195-229). Asimov (2007) bilimkurguyu "insanın bilim ve teknoloji seviyesindeki değişimlere verdiği tepkilerle meşgul olan bir edebiyat dalı" olarak tanımlıyor.

1960'larla beraber Batılı ülkelerde toplumsal muhalefetin yükselmeye başlaması ve aynı zamanda teknolojinin olumsuz etkilerinin fark edilmeye başlanmasıyla birlikte "yeni dalga" (new wave) denilen yeni bir bilimkurgu anlayışı ortaya çıkmaya başladı. Bu bilimkurgu başka dünyalardaki uzaylılarla karşılaşmanın farklı boyutları, toplumsal eleştiri ve alternatiflerin nasıl olabileceği veya ekolojik felaket olasılıkları, insan zihninin sınırları gibi konular üzerine daha fazla durmaya başladı. ABD'de geç dönem Robert E. Heinlein, Philip K. Dick, Ursula Le Guin, Frank Herbert, William Gibson; İngiltere'de J. G. Ballard; SSCB ve Doğu Bloku ülkelerinde Stanislaw Lem, Boris ve

Arkadi Strugatski, bu yeni akımın önde gelen yazarlarıdır (Roberts, 2006: 230-263).

Le Guin'in *Karanlığın Sol Eli*

Karanlığın Sol Eli, 1969 yılında yayınlamıştır. Yayınlandığı yıl bilimkurgu edebiyatının en önemli ödülleri olan Hugo ve Nebula ödüllerini kazanmıştır. Romanın dünyası, Le Guin'in *Mülksüzler, Dünyaya Orman Denir* gibi romanlarının da geçtiği Hainish Cycle evreni içerisindedir. Bu evren gezegenlerde yaşayan ırkların birbirleriyle iletişime geçmeye başladıkları ve gezegenler üstü bir yönetimin ortaya çıktığı bir zamandır. Keşfedilen ve iletişime geçmeye uygun görülen gezegenlere elçiler gönderilmektedir. *Karanlığın Sol Eli* böyle bir elçinin Kış gezegeninin (yerlileri Gethen diyor) halklarını gezegenler arası birliğe yani Ekümen'e çağırmak için gezegende geçirdiği zamanı anlatır.

Gethen gezegeni, bilinen tüm gezegenlerden farklıdır, çünkü burada yaşayanların dişi ve eril olarak sabit ve sürekli bir cinsiyetleri yoktur. Buradaki insanlar belli zamanlarda dişi belli zamanlarda da eril olmaktadırlar ama hayatlarının büyük çoğunluğunu cinsiyetsiz olarak sürdürmektedirler; yani androjen bir var oluşa sahiptirler (Le Guin, 2011; Serçe ve Ekşi, 2006). Ekümenliğin Gethen'e gönderdiği ilk elçi olan Ong Tot Oppong'un yazdığı rapordan bu çift cinsiyetliliğin nedeni ile ilgili şunlar deniyor:

> Bir deney onlar. Bu düşünce rahatsız edici. Ama, Terra Kolonisi'nin bir deney olduğu ve bir Hain Normal grubunun proto-haminid otoktonların yaşadığı bir dünyaya yerleştirilmiş olması ihtimali çok yüksek. İnsani genetik manipülasyonun Kolonizatörler tarafından uygulandığı neredeyse kesin gibi. (...) Gethenlilerin cinsel fizyolojisi başka türlü açıklanabilir mi? Rastlantı, belki; doğal seleksiyon, pek muhtemel değil. ikicinslilerin adaptasyon değeri hemen hiç yok (Le Guin, 2011: 84).

Eski elçi, böyle bir deneyin neden yapılmış olabileceği üzerine şunları yazar:

> Somer-kemmer çevrimi bize alçaltıcı bir şey, aşağı türdeki memelilerin estrus çevrimine dönüş, insanların cinsel kızgınlığın mekanik itkilerine bağlanması gibi geliyor. Oysa belki de deneyi yapanlar sürekli cinsel erkten yoksun insanların hâlâ akıllı ve kültürlü olup olmayacaklarını öğrenmek istemişlerdi.

Sonra da belki de eski Hainlilerin savaşı ortadan kaldırmak için böyle bir deney yapmış olabileceklerini düşünür.

> Gerçek şu ki Gethenliler rekabete son derece yatkın olsalar da (prestij rekabeti, vs. için sağlanan gelişkin toplumsal kanallarda görülüyor bu) çok saldırgan görünmüyorlar; en azından savaş adını verdiğimiz şeyi hiç yaşamamışlar şimdiye kadar. Birbirlerini birer ikişer öldürebiliyorlar, nadiren onar yirmişer olabiliyor ama asla yüzlerce, binlerce öldürme yok. Neden?(Le Guin, 2011: 89-90)

Le Guin bu savaşın bilinmemesi durumunu cinsiyetin androjen olmasından mı, yoksa başka bir sebepten mi olduğunu roman içerisinde açıklamaz. Benim fikrim, savaşın olmamasının sebebi, cinsiyet kimliğinden ziyade ölüm cezasının ve intiharın tabu olmasının da sebebi olan zor iklimsel şartlar. Gezegende o kadar zor bir şekilde yaşanıyor ki bir canı boşu boşuna (ceza ya da başka bir sebepten) heba etmek bir lüks haline geliyor. O yüzden en büyük ceza sürgün oluyor. Böylece ceza alan kişi başka bir yerde yaşamını sürdürebiliyor.

> Cinsiyetin böyle değişken ve rastlantısal olması, cinsellik ve aile pratiklerini değiştiriyor. Kemmer daima çiftler halinde gerçekleşmiyor. Çiftleşme yaygın bir âdet gibi; ama kasaba ve şehirlerde kemmer-evlerinde gruplar oluşabiliyor ve grubun erkek ve dişileri arasında ilişki serbest.
>
> Gethen'in her yerinde soy, tabii ki anadan, "tensel ebeveyn"den geliyor.
>
> Aynı kandan gelenler arasında, hatta kemmer sözü vermiş bir çiftten olma öz kardeşler arasında, bazı kısıtlamalarla enseste izin veriliyor. Ancak kardeşlerin kemmer sözü vermele-

ri veya eşlerden birinin çocuk doğurmasından sonra kemmeringi sürdürmelerine izin yok. Kuşaklar arası ensest kesinlikle yasak.

Toplum yapıları, sanayi, tarım ve ticaretin yürütülüş şekli, yerleşim birimlerinin boyutu, hikâyelerinin konuları her şey somer-kemmer çevrimine uygun biçimlenmiş. Hiç kimse, ne kadar yoksul veya yabancı olursa olsun kemmer-evlerinden dışlanmıyor. Belirli aralıklarla tekrarlanan bu azap ve tutku şenliği öncesinde her şey duruyor. Bunun anlaşılması kolay bizler için. Bizlere anlaşılmaz gelen şey bu insanların zamanın beşte dördünde hiçbir cinsel itki duymamaları. Cinselliğe yer veriliyor, hem de fazlasıyla; ama ayrı bir yer. Gethen toplumu gündelik işleyişi ve sürekliliği içinde cinsellikten yoksun bir toplum (Le Guin, 2011: 86-87).

Aynı raporda ayrıca böyle bir androjen varoluşun olumlu sonuçları şöyle sıralanıyor:

Düşünün: Herkes her şeyi becerebilir. Basit gibi geliyor bu; ama psikolojik etkileri saymakla bitmez. On yedi ile otuz beş yaş arasındaki herkesin (Nim'in deyişiyle) "çocuk bakımına bağlanabilir" durumda olması, aslında burada hiç kimsenin, kadınların başka yerlerde olabileceği gibi çocuk bakımına –psikolojik ve fiziksel olarak– sıkı sıkıya bağlanmadığı anlamına geliyor. Zahmet ve ayrıcalık oldukça eşit paylaşılıyor; herkes aynı riske veya seçim hakkına sahip. Bu yüzden de burada hiç kimse başka yerlerdeki özgür erkekler kadar özgür değil.

Düşünün: Çocukların anne ve babayla hiçbir psiko-seksüel ilişkisi yok. Kış'ta Ödip mitosu yok.

Düşünün: Karşılıklı istemeyince cinsellik yok, tecavüz yok. İnsan dışındaki memelilerde olduğu gibi birleşme ancak karşılıklı istek ve davet sonucu gerçekleşebiliyor; aksi takdirde mümkün olmuyor. Baştan çıkarma mümkün; ama son derece iyi zamanlanması gerek.

Düşünün: İnsanlık güçlü ve zayıf, koruyucu/korunan, hükmeden/hükmedilen, sahip olan/sahip olunan, aktif/pasif diye ikiye bölünmemiş. Kış'ta insan düşünüşünü belirleyen o dü-

lizm eğilimi tümüyle azalmış ya da değişmiş durumda (Le Guin, 2011: 88).

Eski elçi, kendisinden sonra gelecek olan ve çift cinsiyet varlığına göre sosyalleşmiş herkes için bazı tavsiyelerde bulunuyor:

> Bir Gethenli ile karşılaştığınızda bir biseksüelin doğal olarak yaptığını yapamaz; ona Erkek ya da Kadın rolü biçip aynı veya karşıt cinsin mensupları arasındaki olası davranış kalıplarına ilişkin beklentilerinize denk düşen bir tavır takınamazsınız ve takınmamalısınız. Toplumsal-cinsel etkileşim kalıplarımızın hiçbiri yok burada. Onlar bu oyunu oynayamazlar. Onlar birbirlerini kadın ya da erkek olarak görmezler. Bizler için tahayyül edilemez bir şey bu. Yeni doğmuş bir bebek hakkında ilk sorduğumuz soru nedir?

Gethen'de aynı zamanda kendi istekleriyle eril veya dişil hormonlar aşılayarak bir cinsiyeti sürekli kılan insanlar da var ve onlara sapkın deniliyor. Ai ve Gethenli yol arkadaşı Gross onlardan birisiyle karşılaşır. Ai, Gross'un sapkın hakkındaki yorumuyla ilgili şunları düşünür:

> Gross, kemmerde eril roldeki insan için kullanılan zamiri değil eril hayvan için olan zamiri kullanmıştı. Biraz utanmış gibiydi. Karhideliler cinsellikle ilgili konuları rahatça tartışırlar, Kemmerden bahsetmekten hoşlanırlar; ama sapkınlıkları konuşmaya çekiniyorlar, –ya da en azından benim yanımda konuşmak istemiyorlar– Kemmer devresinin aşırı uzaması, erkek ya da dişi yönde sürekli bir hormon dengesizliği, sapkınlık olarak niteledikleri şeyi doğuruyor, az rastlanan bir şey değil: Yetişkinlerin yüzde üç-dört kadarı sapkın ya da anormal –bizim standartlarımıza göre normal– olabiliyor. Toplumdan dışlanmıyorlar; fakat birçok biseksüel toplumda eşcinsellere davranıldığı gibi, aşağılayıcı bir hoşgörüyle karşılanıyorlar. Karhide argosunda onlara *yanölü* deniyor. Doğurganlıkları yok" (Le Guin, 2011: 63-64).

Peki bir Gethenli insan ile Gethen dışından gelen bir insan arasında cinsel birleşme söz konusu olabilir mi? Ve bu birleş-

meden çocuk doğabilir mi? İkinci sorunun cevabı romanda yok. İlk sorunun cevabı da açıkça olumlanmasa da, cinsel olmasa da duygusal bir ilişkinin mümkün olduğu anlatılıyor:

> Umarım Gethenli iki cinsiyetli insanlarla Hain normu tek cinsiyetli insanlar arasında cinsel ilişkinin mümkün olduğu anlaşılır, her ne kadar bu ilişki steril olsa da. Bunun kanıtlanması gerek; Estraven ile ben belki çok daha ince bir noktada başka hiçbir şey kanıtlamadık. Yolculuğun başlarında, Buzun üzerindeki ikinci gecemizde cinsel arzularımız bizi bir kriz noktasına çok yaklaştırmıştı. Bütün gün Ateş Tepelerinin doğusundaki yarıklarla dolu bölgede debelenip durmuştuk. O gece yorgun ama keyifliydik, çok geçmeden açık bir yol bulacağımızdan emindik. Ama yemekten sonra Estraven suskunlaştı. Sonunda hiç lafı dolaştırmadan sordum: "Harth, gene yanlış bir şey mi söyledim yoksa, açıklar mısın?
>
> (...)
>
> Ve tekrar, hem de çok iyi, her zaman görmeye korktuğum ve görmemiş gibi yaptığım şeyi gördüm onda; bir erkek olduğu kadar bir kadın olduğunu. Bu korkunun kaynaklarını açıklama ihtiyacı da korkuyla birlikte yok oldu gitti; bana düşen onu olduğu gibi kabul etmekti. O ana kadar onu reddetmiş, onun kendi gerçekliğini yadsımıştım. Benim güvenmediğim tek Gethenli, Gethen'de bana güvenen tek kişi olduğunu söylerken haklıydı. Çünkü beni tümüyle bir insan olarak kabul eden, beni kişisel olarak seven ve bana kişisel bağlılık gösteren ve benden de eşit ölçüde bir kabul bekleyen tek kişi oydu. Bense bunu vermek istememiştim. Bunu vermekten korkmuştum. Güvenimi, dostluğumu kadın olan bir erkeğe, erkek olan bir kadına vermek istememiştim.
>
> Kısa ve öz bir şekilde kemmerde olduğunu ve elinden geldiğince, olabildiğince beni görmezden gelmeye çalıştığını anlattı. "Sana dokunmamalıyım," dedi aşırı bir zorlamayla; bunu söylerken gözlerini kaçırıyordu.
>
> "Anlıyorum," dedim. "Tümüyle katılıyorum."
>
> Çünkü, aramızdaki derin ve ani arkadaşlık hissinin artık ka-

bul edilmiş ve anlaşılmış fakat giderilmemiş olan o cinsel gerilimden doğduğunu düşünüyordum; sanırım o da böyle düşünüyordu. Her ikimiz de sürgün olduğumuzdan, çok ihtiyaç duyduğumuz ve zorlu yolculuğumuzun gün ve geceleri boyunca çok iyi kanıtlandığından artık aşk bile denebilecek bir arkadaşlıktı bu. Ama aramızdaki bu farklılıktan, yakınlık ve benzerliklerden değil, farklılıktan doğuyordu aşk; ve bizi bölen şey üzerinde uzanan bir köprü, tek köprüydü. Cinsel olarak karşı karşıya gelmemiz bir kez daha iki yabancı yaratık olarak karşı karşıya gelmemiz demek olacaktı. Dokunabileceğimiz tek biçimde dokunmuştuk birbirimize. Orada bıraktık. Doğru mu yaptık bilmiyorum (Le Guin, 2011: 208-210).

Le Guin (2009) uzun yıllar sonra Gethen'de geçen bir öykü yazmıştır; *Dünyanın Doğum Günü ve Diğer Öyküler* kitabının içindeki "Karhide'de Ergen Olmak" isimli öyküdür bu. Romandan bambaşka bir konuya değinmiştir öyküde, ilk defa kemmer durumuna girecek Sov isimli bir Gethenlinin yaşadığı psikolojik deneyimdir anlatılan.

Le Guin *Karanlığın Sol Eli* üzerine 1976 yılında yazdığı "Is Gender Necessary?" (Cinsiyet Gerekli mi?) isimli denemesinde romanın arka planını anlatır. Roman 1969 yılında yayınlanırken feminizm ve feminist hareket de yükselmektedir. Le Guin ise kendisini "ne teorisyen, ne politik düşünür veya aktivist ne de sosyolog olmadığını, sadece bir kurgu yazarı olduğunu" söyleyip *Karanlığın Sol Eli*'ni yazdığını söylüyor bu yükselişe kapılarak. Gethenlilerin cinsel durumlarını öneri veya tavsiye olarak insanlığa önermediğini, böyle olursak daha iyi olur demek istemediğini söyleyen Le Guin, bu metnin bir keşif aleti veya düşünsel bir deney olarak değerlendiriyor. Ona göre Gethenliler bir soru; cevap değil. Soru şu: Kadınlar ve erkekler arasında psikososyal bir fark var mı? Varsa bu fark nereden kaynaklanıyor? Mizaçtan mı? Kapasite veya yetenekten mi? Yoksa fiziksel süreçlerden mi? Le Guin denemesinin sonlarına doğru, romanın bir ütopya olup olmadığını soruyor ve "hayır, değil," diyor. Çünkü ütopyalarda olduğu gibi, uygulanabilir bir top-

lum modeli sunmuyor. "Eğer kadınlar ve erkekler rollerde, hukuk önünde, ekonomik olarak eşit olsalardı; özgürlük, sorumluluk ve kendine yeterliliğin olduğu bir eşitlik olsaydı o zaman dünya nasıl farklı olacaktı?" Le Guin, romanın sorusunu böyle özetliyor (Le Guin, 1993: 155-172).

Samuel Delany'nin *Triton*'u

Triton, Ursula Le Guin'in *Mülksüzler'i* ile aynı yıl, 1974'te yayınlanmıştır. "*Mülksüzler*'i sanırım ilk taslakla ikincisi ya da ikincisiyle üçüncü arasında bir yerde okudum, yani *Triton* ben Le Guin'in romanın farkına varmadan önce bitmiş sayılırdı. İlk ya da ikinci taslağı bitirdikten sonra *Mülksüzler*'i okuduğumda (...) orada burada birkaç değişiklik yaparak bazı diyalogları daha keskin hale getirebileceğimi ya da Le Guin'in kitabının beni düşünmeye yönlendirdiği birkaç şeyi açıklığa kavuşturabileceğimi düşündüm. *Mülksüzler*'e ilk baktığımda, iki kitabın birbiriyle ilginç bir diyalog kurduğunu fark ettim. Benim sonradan eklediğim altbaşlık, iki kitap arasında zaten belli belirsiz görünmekte olduğunu hissettiğim diyaloğu daha belirgin hale getirmek için bir girişimdi" (Delany, 2007). Bilindiği gibi *Mülksüzler*'in altbaşlığı "İkircikli Bir Ütopya"dır.

Burada heterotopya kavramına değinmek gerekiyor. Heterotopya kavramı Foucault'nun (1988) mekâna dair görüşlerine dayanır. Foucault'ya göre mekân hiçbir zaman değişmez ve tek taraflı değildir; aksine sürekli hareket ve farklı unsurlar tarafından etkilenmekte, dönüştürülmektedir yani sürekli bir akış halindedir. Heterotopya kavramı işte mekânın hem coğrafi anlamda, hem de tarihsel anlamda bu çeşitliliğini vurgulamaktadır. Nasıl ki distopya kavramı ütopyanın "iyi" olma özelliğine karşı çıkmışsa, heterotopya kavramı da ütopyanın "düzenli" olma kavramına karşı çıkmıştır. Ve ütopyalarda yer alan tek boyutlu ve düzenli mekânlara karşı çeşitliliğini vurgulamıştır. Mekânlar, farklı olanların, kişilerin, tarihlerin ve coğrafyaların birer karşılaşma alanı haline gelmişlerdir. Delany'nin heterotopya kavramını tercih etmesinin nedeni, "ütopyalar epey sta-

tik, değişmez ve daha ziyade tiranik bir dünya varsayar," (Delaney, 2007: 108) diye düşünmesidir. Ben Delany'nin ütopyalara karşı mesafeli bir duruşu olsa da ütopyacı tahayyül içerisinde yazan bir yazar olduğunu düşünüyorum.

Triton romanı 2112 yılında, insanlığın tüm güneş sistemini kolonize ettiği bir kurgu içerisinde tasarlanmış. Dünya ve Mars'tan oluşan gezegen devletleri ile Jüpiter, Satürn, Uranüs ve Neptün'ün uydularındaki kolonilerdeki devletler arasında bölünmüş bir güneş sistemi var. Ve bu iki süper güç arasında her an savaşa dönebilecek bir gerginlik bulunmakta. Roman Uranüs'ün uydularından birisi olan Triton'da başlıyor. Bu uyduda yaşayan Bron isimli biyolojik olarak erkek ve çoğunlukla heteroseksüel bir karakter, romanın baş karakteri. Bir akşam erkekler Ko-opuna (sadece erkeklerin yaşadığı bir tür komün otel) giderken bir grubun saldırısına uğrayan bir kadına rast gelir. Ve ona yardım eder, kadın Bron'a göre daha iridir ama uzayda artık bu bir sorun değildir. Kadının adı Diken'dir ve tarihle ilgilendiğini iddia etse de aslında bir tiyatro ve sahne kumpanyasının üyesidir. Roman bu karşılaşma üzerine kurulmuştur. Triton da dâhil olmak üzere uydu devletlerinin tümünde mutlak bir cinsel özgürlük bulunmaktadır. İnsanlar istedikleri kişilerle ve istedikleri şekillerde cinsel ilişkiye girebilmektedirler. Aynı zamanda insanlar kendi cinsiyetlerine ve cinsel arzularına uygun binalarda yaşayabilmektedirler. En önemlisi ise insanlar bedenlerini istedikleri doğrultuda değiştirebilmektedirler. Yaşlanmanın önlenmesi ve yeniden gençleşme, bedensel cinsiyetlerini o an olmak istedikleri doğrultuda değiştirme, hatta cinsel arzularını istedikleri cinsiyete göre yeniden biçimlendirme gibi pek çok operasyon, kliniklerde gerçekleştirilmektedir.

Romanın karakteri olan Bron köken olarak uydu doğumlu değil, aslında Mars kökenli birisi. Ve gezegen yönetimlerinde fahişelik serbest. Uydularda büyük bir cinsel çeşitlilik ve özgürlük söz konusu olduğu için fahişelik sık rastlanan bir şey değil ama gezegenler çok daha püritenler. Bron da gençliğinde Kuyu isimli bir genelevde erkek fahişe olarak çalışmış. Di-

ken ona bunun nasıl bir şey olduğunu ve isteyen her kadınla yatmak zorunda olup olmadıklarını sorduğunda ise verdiği cevap şu oluyor:

> Son tahlilde evet. Ama Kuyu müşterileri için vardı, bu yüzden de işe aldıkları erkekler konusunda çok etkin çalışıyorlardı. Böyle bir işe ilk kez başvurduğun zaman... yani bir sürü performans formları dolduruyor, bir sürü tepki testlerinden geçiyor ve diğer bütün gerekli şeyleri yapıyorsun. Yani bir kadını, onu görünce şeyini bile kaldıramayacak –kadının istediğinin bu olduğunu varsayarsak– bir erkeğe göndermek işe yaramaz; müşterilerimizin bir kısmı da gerçekten şeylerimizi kaldıramıyordu (Delany, 2000: 97).

Sonrasında da kimlerin kendilerini istediğini söyle anlatıyor:

> İşe girdiğim sırada, fiziksel kusurları olan her türlü kadınla yatıyordum. Her nedense bir yara izi ya da kesik bir kol veya bacak beni her zaman heyecanlandırır; bu da beni oldukça yararlı kılıyordu. Ve kendimden büyük kadınlar, koyu renk ten, büyük kalçalar; ikinci seviye sadizm denilen şey için kullanılıyordum (Delany, 2000: 98).

Diken ona kadın fahişelerin durumunu sorduğunda ise Mars'ta bunun yasak olduğunu ama bazı kadınların bu yasağı delerek çalıştığını belirtiyor. Ve ekliyor:

> Şimdi Arz'da çoğu yerde kadınların fahişelik yapmasına hükümet izin veriyor, erkek fahişeliği ise yasadışı. Ve en ilginci de şu: Beden Kuyusu ve Goebels'deki diğer evlerin yarısını işleten kodamanlar, Arz'a giderek oradaki çeşitli şehirlerde kadınların fahişelik yapabileceği evler kurdular; Mars'taki erkek evlerinde uyguladıkları tekniklerin aynılarını kullanarak – fahişelerin işe alınması, performans çizelgelerinin çıkarılması ve tercihleri. Görünen o ki voliyi vurmuşlar! Arz'ın en eski mesleği, aynı zamanda en kalitesiz şekilde sunulan hizmetiymiş, onlar gelene kadar – en azından Mars'ta söylenen bu (Delany, 2000: 98).

Romanda cinsiyetlerin sınıflandırmasına dair bölüm çok ilgi çekici; bu kısım Bron eşcinsel olmamasına rağmen sadece erkeklerin olduğu bir ko-opta yaşama tercihinin Diken tarafından sorgulanmasından sonra gelir.

> Ben hep burada insanları ayırdığımız kategorileri kırk ya da elli temel cinsiyet olarak düşünmüşümdür; bunları da kabaca dokuz grupta toplamak mümkün, dört homofili-
>
> Ne?
>
> Yani sen hiç on yaşındayken Genel Danışma'dan Seks seçeneğine basmadın mı? O zaman muhtemelen bunu yapmayan tek on yaşındaki çocuk sendin. – Oh, ama sen Mars'ta büyüdün... Homofillik, düzüşmekten hoşlanıp hoşlanmadığına bakmaksızın esas olarak kendi cinsiyetinden olanlarla yaşamayı ve arkadaşlık etmeyi tercih eden anlamına gelir. Diğer beşi de heterofilliktir. (Elbette, Bron bu terimleri biliyordu; elbette seks seçeneğine basmıştı; doğrusu, bütün bu teori ona ilk anda zekice geldiyse de sonrasında tamamiyla yapay bulmuştu.) Yani kırk-elli cinsiyet ve bunun iki katı kadar da din olduğunda, bunları nasıl düzenlersen düzenlé gülebilmenin biraz daha kolay olduğu yerlere sahip olmak zorundasın (Delany, 2000: 136-137).

Cinsiyetin kolay değişebilir olduğu romanda Diken Bron'a şöyle demektedir:

> Bu arada da, kendi vücudunu çekici bulmuyorsan gençleştirebilir, yeşile veya açık mora boyayabilir, şurasını şişirtip burasını inceltebilirsin – (...) Bütün bunlardan sana gına gelmişse, dinle teselli bulabilir ve bedeni gerektiği şekilde çürümeye terk edebilirsin (Delany, 2000: 137).

Romanın sonlarına doğru Bron bazı sebeplerden dolayı cinsiyetini kadın olarak değiştirmeye karar verir. Bu değişimi yapacak olan klinikteki resepsiyonist kendisine şu andaki cinsiyetini sorar, Bron neye benziyorum diye cevap verir. Resepsiyonist ise ona şöyle bir cevap verir:

> Bir dizi cinsiyet değiştirme sürecinin ortasında bulunan bir erkek olabilirsiniz. Ya da başka bir cinsiyet değiştirme sürecinin daha ileri bir noktasına ulaşmış bir kadın olabilirsiniz: her iki durumda da, başlatılmış olan çalışmaları tamamlamamızı istiyor olabilirsiniz. Ya da daha açıkçası, önceden bir kadınken, cinsiyet değiştirerek erkek olmuş ve şimdi de – başka bir şey olmak istiyor olabilirsiniz. Bu zor olur işte (Delany, 2000: 285).

Bron cinsiyetini erkek olarak yazdırır ve doktorla görüşmek için içeri girer. Bron doktora kadın olmak istediğini söyleyince doktor şöyle cevap verir:

> Sadece kozmetik cerrahi adını verdiğimiz operasyonu mu istiyorsunuz? – çok iyi ve fonksiyonel bir iş çıkarabiliriz. Size fonksiyonel bir vajina, fonksiyonel bir klitoris, hatta içinde bir bebek büyütüp doğurabileceğiniz fonksiyonel bir rahim ve doğurduktan sonra emzirebileceğiniz fonksiyonel memeler bile verebiliriz. Ancak, bunların ötesinde bir şeyler istiyorsanız, o zaman kozmetik cerrahi sahasından çıkıp kökten cerrahinin sahasına girmemiz gerekir (Delany, 2000: 287).

Doktor bunları deyince Bron şaşırır "bunun ötesinde yapabileceğiniz ne var?" diye adeta serzenişte bulunur. Bunun üzerine doktor kromozomların ve DNA'nın dahi yeniden üretilebileceğini anlatır ama işlemsel olarak kozmetik cerrahide yaptıklarından farklı bir şey olmayacağını da ekler. Ama Bron'un cinsiyet dönüşüm ameliyatında bir sorun çıkar, gittiği doktor işin psikolojik yönü üzerinde çalışmamaktadır. Doktor: "Sizinki pek de alışık olmadığımız bir durum. Bizim... bizim erkek müşterilerimizin çoğu, şu veya bu şekilde, bir bakıma, zaten psikolojik bakımdan bir kadın vücuduna ve kadınsal duruma daha uygun olduklarını düşündükleri için fiziksel operasyon isterler, bunu nasıl algılarlarsa algılasınlar. Ama sanırım... siz öyle düşünmüyorsunuz?" (Delany, 2000: 294)

Bron'un cinsel refiksasyon yaptırabilmek için başka bir kliniğe gitmesi gerekir. Bu klinikte Bron'un "cinsel konum şab-

lonlarına ait fiksasyon grafikleri" çıkarılır. Cinsellikle kişiliğin diğer yönleri arasındaki bağlantıların ve cinsel performans ile tecrübenin ölçüldüğü ve haritalandığı bu grafikler, kişinin hem geçmişini, hem de eğilimlerini ortaya koyar. Bütün bunlar, bazı teknik ve cerrahi müdahalelerle değiştirilebilir şeylerdir. O kadar ki, Bron'un tecrübesine sahip bir erkeğin bakire bir kadına dönüştürülmesi bile mümkündür. Ancak tecrübeler bütünüyle silinememektedir.

Kadınlara dair çok olumlayıcı ifadeler kullanılmıştır. En başta Diken gibi inanılmaz güçlü ve renkli bir karakter barındıran roman, kimi bölümleriyle de kadın özgürlüğüne önemli vurgularda bulunur.

> Sana bir sır vereyim. Kadınlarla erkekler arasında bir fark vardır, küçük, çok küçük bir fark; bu da korkarım senin bütün erişkinlik hayatını mahvetti ve belki ölene kadar da etmeye devam edecek. O fark şu ki, kadınlar Durkheim'ın o tuhaf soyutlaması, yani "toplum" tarafından en fazla hadi diyelim altmış beş yıldır insan yerine konuluyorlar, o da sadece uydularda. Oysa erkekler o lükse son dört bin yıldır sahipler. Bu tarihsel anomalinin sonucunda da, istatistiksel olarak, kadınlar bazı pisliklere katlanmak konusunda erkeklerden biraz daha az isteklidirler – çünkü pisliklerden arınmış bir Evren kavramı, Jung'un o aynı derecede tuhaf soyutlamasıyla, kadının "kolektif bilinçaltı" açısından, çok yeni ve çok değerlidir (Delany, 2000: 276-277).

Eşcinsellik, Triton'da da diğer uydu devletlerinde de herhangi bir sorun oluşturmamaktadır. Bron'un iş arkadaşı olan Miriamne, Bron'un kendisine asılması karşısında ona şöyle cevap verir: "şu anda, erkeklere hiçbir şekil, biçim veya formda ilgi duymuyorum. Anlıyor musun?" (Delany, 2000: 86) Hem bu alıntılardan hem de romandaki başka bölümlerden anlıyoruz ki, eşcinsellik normal; hatta çoğu kişinin biseksüel bir yaşantı sürdüğünü, sadece genel eğilimlerin heteroseksüel veya eşcinsel olduğunu dahi söyleyebiliriz.

Sonuç

Seneler önce bir arkadaşımla *Karanlığın Sol Eli* ile ilgili konuşuyorduk. Büyük ihtimalle benim kitabı okumam üzerinden çok geçmemişti, arkadaşım ise benden önce okumuştu kitabı. Arkadaşım "O kitap bana yeni hiçbir şey katmadı," demişti. Ben ise kitabı okuyup çok beğendiğim için şaşırmıştım: "Nasıl yani?" diye sordum. "Yani daha önce arkadaşlarımla konuşmadığım hiçbir şey yoktu kitapta," dedi. Arkadaşlarıyla yaptığı cinsiyet ve cinsellikle ilgili konuşmalarda romanda geçen tarzda düşüncelerin dillendirildiğini söylemek istiyordu, Le Guin'in düşüncelerine benzer tezlerin aslında kendilerinde romanı okumadan önce de olduğunu vurguluyordu. Ben tam ne cevap verdiğimi hatırlayamıyorum ama bu diyaloğun benim zihnimde edebiyat veya daha geniş anlamıyla sanatın ne olduğuna, onu nasıl anlamamız gerektiğine dair sorular oluşturduğunu düşünüyorum. Edebiyat veya sanat (daha da özelde ütopya) bize makalelerde veya kuramsal kitaplarda olduğu gibi olgusal bilgiler mi aktarmalıdır? Bize daha önce bilmediğimiz, yeni bilgileri mi öğretmelidir? Yoksa bildiğimiz veya inandığımız şeyleri bize farklı biçimlerde, kurgularda ve anlatılarda göstermeli ve hatırlatmalı mıdır?

Le Guin, *Karanlığın Sol Eli*'ne yazdığı önsözde bilimkurgunun iki türünden bahseder. Bence bu iki bilimkurgu türü rahatlıkla ütopya edebiyatı için de uygulanabilecek ölçütlerdir. İlki kehanetsel veya benim daha çok yakıştırdığım isimle fütüristik bilimkurgu. Diğerini ise betimsel olarak nitelendiriyor Le Guin. Kehanetsel veya fütüristik bilimkurgu yukarıda kısaca değinmeye çalıştığım bilimkurgu tarihinde "hard bilimkurgu" türüdür aslında. Bilimsel gelişmeler kullanılarak ve gelecekte olası bilimsel gelişmeler tahmin edilmeye çalışılarak üretilen bilimkurgudur bu. Diğeri ise Le Guin'in diğer denemesinde de belirttiği düşünsel bir deney olan bilimkurgudur. *Karanlığın Sol Eli*'nde Le Guin ne insanlara androjen olmalarını önerdiğini ne de gelecek bin yılda insanların androjen olacağını iddia ettiğini söyler. Sadece eğer böyle bir durumla, bir gerçeklikle kar-

şılaşılsaydı insanların tepkileri nasıl olurdu, onu betimlemeye çalışıyorum demeye getirir (Le Guin, 2011: 9-14). Bu yaklaşım ütopyalara uyarlanırsa eğer, çoğu kişi ütopyaların gelecekteki bir ideal toplumun her şeyini bildiğini düşünen yani kehanetsel veya fütüristik bir yazın olduğunu düşünür. Bu yaklaşımla çoğunlukla ütopyalar eleştirilir. Delany'nin yukarıda değindiğim eleştirisi gibi eleştiriler de bu türdendir. Ama ütopyaları kehanetsel değil de betimsel birer düşünce alıştırması olarak görürsek bence işler değişir. Mutlaklıkları değil de arzularımızı anlatan; "eğer başka türlü olsaydı nasıl olurdu" merakımızı gideren metinler olarak görürsek bence o zaman ütopya metinleri anlamlı bir hale gelmeye başlar.

Buradan yola çıkarak ütopya ve bilimkurgu edebiyatının kullanılma ve anlaşılma biçimlerini biraz daha açmalıyız. Edebiyat kuramcısı Rita Felski (2016), edebiyatın (ve genelde sanatın) ne işe yarıyor olabileceğine ve nasıl kullanılabileceğine dair bir sorgulamaya girişir. Edebiyat incelemeleri içerisinde edebiyatın sadece edebiyat olduğu için okunması gerektiği, eğer bir fayda veya toplumsal bir çıkarım için okursak bunun edebiyata zarar vereceğine dair bir anlayış olduğuna değinen Felski (2016: 13-14), kendi konumunun ideolojik okuma denilen ve edebiyat metninin toplumsal meselelerle beraber okunması gerektiğini söyleyen yaklaşıma daha yakın olduğunu söyler (Felski, 2016: 15-19). Ve Ricoeur'ün tanımladığı biçimiyle toplumu, tarihi ve kültürü göz önüne alan bir fenomenolojik yaklaşımın kendi anlayışını tanımladığını söyler. Bu fenomenolojik yaklaşım, klasik fenomenolojideki "aşkın indirgeme"yle ulaşılabilen bir özne fikrini reddederek; öznelerarası, kültürel ve tarihsel bir özne biçimini ön plana çıkarır. Bu yeni öznenin okuma biçimini ise "empatik deneyim" olarak görür (Felski, 2016: 27-33).

> "Empatik deneyim" fikri, belli metinlere verdiğimiz tepkilerin değişkenliğine değerini teslim ederken, çeşitli değer çevrelerini de içine alabilecek genişliktedir. Metinlerle kurduğumuz ilişkilerin düzey ve çeşit bakımından farklılık gösterdiğini, her metni aynı ölçüde beğenmediğimizi ve beğenemeyece-

> ğimizi, belirli tragedya veya TV dramları içinden bazılarını diğerlerinden daha hatırlanmaya değer, daha etkileyici, tek kelimeyle daha sıradışı bulmamızın kaçınılmaz olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, o empatik deneyimi değerlendirmekte kullanılan ölçütlerin yanı sıra, deneyimin mahiyeti ve içeriğinin ucu açık bırakılması yoluyla, estetik tepkinin olanca genişliğinin teslim edilmesi söz konusudur burada: Bireyler farklı metinlerden çok çeşitli nedenlerle etkilenebilir. Edebiyat incelemelerinde çoğu zaman gözden kaçırılan bir içgörüdür bu. Zira ironi, muğlaklık ve belirsizliğin erdemleri konusunda şaşmaz saplantıdan dolayı, başka değer yapılarıyla ve sanat eserlerine verilen alternatif tepkilerden anlam çıkartmaya yönelik nafile çabalarla üstü örtülür (Felski, 2016: 33).

Bu çerçevede Felski, okuma deneyimini dört başlıkta değerlendirir. Bunlar tanıma, büyülenme, bilgi ve şok başlıklarıdır. Bu başlıklar birbirinden kolaylıkla ayrılamaz tabii ki, Felski bu ayrımların sadece tipler olduğunu belirtir kitabın sonunda.

Edebiyatla ve ütopya edebiyatıyla neyi bilebiliriz? Arkadaşımın vurguladığı gibi kuramsal bir metinden beklenilen mi olmalıdır edebiyattan beklenen, yoksa edebiyat başka şeyleri bilebilir mi? Ütopya ve bilimkurgu edebiyatından beklentimiz, insana ve topluma dair onların sınırlarına ve sınırların ötesinde olabileceklere dair şeyler olabilir. Yukarıda da değinildiği gibi, Le Guin kendisinin bir kâhin olmadığını söyler ve gelecekte olacakları anlatmadığını belirtir. Delany bu konuya dair açık bir şeyler söylemez, ama romanında ve ropörtajında bir bilimkurgu yazarının bilimi iyi bilmesi gerektiğini söyler. *Triton*'daki teknoloji kullanımları ve olası bir gelecek tasavvuru vardır. Günümüzde çok daha yaygın olan insanların bedenlerine yaptıkları modifikasyonların bu kadar yaygın olması belki geleceğe dair bir bilgi olarak görülebilir. *Triton*'un yazıldığı 1974 yılından bu yana LGBT hareketinin çok daha güçlendiği ve LGBT bireylerin (romandaki kadar mutlak bir özgürlük olmasa da) biraz daha özgür bir şekilde yaşadığı da bir gerçek.

Ütopya ve bilimkurgu edebiyatı benim fikrime göre, okurken bize şok deneyimi yaşatır. Şok "şiddet ve ihtilâl sanatı" olarak tanımlanır (Felski, 2016: 133). Ütopyaların aslında yeni bir retorik olduğuna dair tanımlamamızı da burada hatırlatarak, okuyanlar için ütopya metinlerinin birer şok etkisi yaptığını söyleyebiliriz. Çünkü bugünün mutlaklığını görecelileştirir ve toplumsal olumsuzluklara katlanmak durumunda olmadığımızı yüzümüze vurur. Ele aldığımız metinlerde ise bu şok etkisi cinsiyet ve cinsellik konuları üzerinedir. İçerisinde yaşadığımız toplumun cinsiyet rejiminin tümüyle dışında bambaşka bir cinsiyet düzeni sunar bu üç metin bize. Zihnimizdeki cinsiyetçi ve homofobik tabular ve önyargılarla karşılaşmamızı ve belki de bunlarla yüzleşmemizi sağlayabilirler.

Tanıma, "okumak bütünüyle yalnız olmadığımı, benim gibi düşünen veya hisseden başkalarının da bulunduğunu doğrulayarak", "bu yakın ilişki kuma deneyimiyle kendimi kabul görmüş hissederim; görünmezlik korkusundan, görünmüyor olmanın dehşetinden kurtulurum", "estetik deneyim, daha geniş bir topluluğun parçasını oluşturmanın farkındalığını kristalleştirir" (Felski, 2016: 48) biçiminde tanımlanmıştır. Bu tanımlar çerçevesinden bakmadan ütopyaların politik metinler olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekiyor. Ütopyalar belki de siyaset ile sanatın birbirine en çok yaklaştıkları yerlerden birinde yer alırlar. Bu bağlamda ortak bir politik bakış açısı, dünya görüşüne sahip kişilerin benzer edebiyat ürünlerini ve ütopyaları okumaları ve ortaklıkları ile daha geniş bir paylaşım ve dayanışma geliştirmeleri olasıdır. Bu bakımdan maalesef yukarıda incelediğimiz metinlerin başarıları görecelidir. Le Guin, popüler bir yazar olmasından kaynaklı hem feminist hem de LGBT hareketinin okuduğu bir yazardır, bu bakımdan muhalif kişiler üzerinde etkilidir. Ama Delany maalesef ülkemizde unutulmuştur. Bu bakımdan özellikle transgender insanlar ve queer teori açısından büyük potansiyeli olan bu kurgusal metnin baskısının halen olmaması ve politik olarak kullanılamaması üzücüdür.

Haraway, Siborg Manifestosu'nu "ironik bir politik mit oluş-

turma çabası" olarak tanımlamıştır. Yani siborgu da "politik bir mit olarak" tanımlamıştır. Bir mit oluşturmak için ne gerekmektedir bize; öyküler, efsaneler, anlatılar... Peki bunları nereden bulacağız, tabii ki yazılmış metinleri yeniden yorumlayıp anlatarak, hatta yeniden yazarak. İşte bu yüzden sanat ve edebiyat bizim siborglaşma ve insan-sonrasılaşma yolunda bize yeni bilgiler, anlatılar ve konumlar sağlar. Ütopyalara ve bilimkurgulara bu yüzden ihtiyacımız var.

KAYNAKÇA

Abensour, M. (2007), *Ütopya: Thomas More'dan Walter Benjamin'e*, çev. A. U. Kılıç, İstanbul: Versus Kitap.

Asimov, I. (2007), "Isaac Asimov ile Söyleşi", çev. V. F. Bozçalı, der. K. M. Güney, *Başka Dünyala Mümkün: Bilimkurgu, Siberpunk ve Siyaset* içinde, İstanbul: Varlık, s. 43-58.

Braidotti, R. (2014), *İnsan Sonrası*, çev. Ö. Karakaş, İstanbul: Kolektif.

Braidotti, R. (2015), "Olumlayıcı Olanı Olumlama: Göçebe Duygulanım Üzerine", *KaosQ*, (3): 20-30.

Boudan, J. (2005), *Bilim-Kurgu*, çev. İ. Bülbüloğlu, Ankara: Dost Kitabevi.

Claney, G. ve L. T. Sargent (2004), "Ütopyanın Sınırlarında: Hicivler ve Robensonadlar", *Kitap-lık*, (76): 101-104.

Davies, T. (2010), *Hümanizm*, çev. E. Bozkırlı, Ankara: Elips Kitap.

Delany, S. (2000), *Triton*, çev. M. Çetin, İstanbul: Metis.

Delany, S. (2007), "Samuel Delany ile *Mülksüzler*, *Triton* ve Ütopyaların Doğası Üzerine Söyleşi", *Başka Dünyalar Mümkün: Bilimkurgu, Siberpunk ve Siyaset* içinde, İstanbul: Varlık, s. 106-119.

Foucault, M. (1988), "Öteki Mekânlara Dair", *Defter*, (4): 7-15.

Foucault, M. (1994), *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.

Felski, R. (2016), *Edebiyat Ne İşe Yarar?*, çev. E. Ayhan, İstanbul: Metis.

Fukuyama, F. (2003), *İnsan Ötesi Geleceğimiz: Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*, çev. Ç. A. Fromm, Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı.

Galeano, E. (2013), "The UTOPIA, according to Fernando Birri", https://www.youtube.com/ watch?v=is4rP--i6uw, akt. Metis 2017 Ajandası s. 165.

Haraway, D. J. (2010), *Başka Yer: Donna Haraway'den Seçme Yazılar*, haz. ve çev. G. Pusar, İstanbul: Metis.

Jameson, F. (2009), *Ütopya Denen Arzu*, çev. F. B. Aydar, İstanbul: Metis.

Kuerzweil, R. (2014), "Tekillik (Singularity)", çev. S. N. Büyükkantarcıoğlu, A. Kumcu, *Yeni Hümanistler: İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar* içinde, der. J. Brockman, Ankara: TÜBİTAK, s. 169-184.

Kumar, K. (2005), *Ütopyacılık*, çev. A. Somel, Ankara: İmge Kitabevi.

Le Guin, U. K. (1993), *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction*, New York: HarperPrennial.

Le Guin, U. K. (2009), *Dünyanın Doğum Günü ve Diğer Öyküler*, çev. Ç. E. İpek, İstanbul: Metis.

Le Guin, U. K. (2011), *Karanlığın Sol Eli*, çev. Ü. Altuğ, İstanbul: Ayrıntı.

Lecourt, D. (2005), *İnsan, Post-İnsan: Teknik ve Yaşam*, çev. H. T. Abadan, Ankara: Epos.

Nietzsche, F. W. (1996), *Zerdüşt Böyle Diyordu*, çev. O. Derinsu, İstanbul: Varlık.

Richardson, N. ve Lock, A. (2014), *Body Studies: The Basics*, Londra: Routledge.

Roberts, A. (2006), *The History of Science Fiction*, New York: Palgrave Macmillan.

Serçe, B. ve Ekşi, A. (2006), "Karanlığın Sol Eli: Androjen Bir Dünyada Yaşamak", https://bacilarkiraathanesi.wordpress.com/2015/03/19/karanligin-sol-eli-androjen-bir-dunyada-yasamak-birgul-serce-asli-eksi/ (Erişim tarihi: 25.05.2017).

Sargisson, L. (2002), *Utopian Bodies and the Politicis of Transgression*, Londra: Routledge.

Erkekliğin İmkânsız Kaslarla İmtihanı

OLGA S. HÜNLER

Erkekliğin belki de üzerinde tamamen mutabakat oluşmuş, zaman içerisinde sabit bir tanımı hiçbir zaman olmamıştır. Tam tersine erkeklik zaman içerisinde sosyal, politik, kültürel, ekonomik hatta psikolojik değişimlerle beraber değişmiştir. Son kırk yıldır hızla gelişmekte olan erkeklik çalışmaları alanında farklı erkeklerin farklı erkeklikleri nasıl ürettikleri, deneyimledikleri, yeniden ürettikleri, bu üretimin ilişkili olduğu bireysel, toplumsal, kültürel değişimleri multidisipliner yaklaşımlarla hem teorik, hem de görgül çalışmalarda ele alınmakta. Bu çalışmanın temel amacı da vücut geliştirme sporu ile ilgilenen erkeklerin erkekliği tanımlarken referans verdikleri sosyal, kültürel, psikolojik kaynaklara bakarken erkek olmanın beden üzerinden –özellikle de kaslı olmak üzerinden– nasıl dile getirildiğini anlamaya çalışmak.

Connel (1995) maskülen olanın değişimini tarihsel bağlamı içinde detaylı olarak anlatmıştır. Rönesans'ın seküler kültürünün yayılması, deniz aşırı imparatorlukların ortaya çıkması, kapitalist kentlerin oluşması gibi değişimlerin maskülinite tanımlarını değiştirdiğini ve bir toplumsal cinsiyet tarifi olarak maskülinitenin ancak 18. yüzyılda "kadınsılığın zıddı" olarak tariflendiğini söylemiştir. 19 yüzyılın başında kaslı ve erkeksi ol-

mak daha ziyade alt sınıfların meselesiyken zamanla –modern hayatın zararlı etkilerine karşı– orta sınıftan erkekler de egzersiz yapmak için teşvik edilmişlerdir (Luciano, 2007). 20. yüzyılın başında kaslı olmak "zayıf Avrupalılara" karşı "Amerikan erkekliğinin" simgesiyken, Vietnam savaşından sonra orta sınıf Amerikalı erkekler –maço asker imajıyla mesafelenmeye çalışırken– daha androjen, ince, uzun bir form makbul erkek bedeni haline gelmişti (Luciano, 2007). Arzulanan erkek bedeni kaslandıkça (Leit ve ark., 1999; Morry ve Staska, 2001; Pope, Olivardia, Gruber ve Borowiecki, 1999; Thompson ve Cafri, 2007) beden yağ oranı da düşüyor (Nowell ve Ricciardelli, 2008), mesamorfik şekil ve kaslı üst beden (McCabe ve Ricciardelli, 2005; Smolak ve Stein, 2006; aktr. Nowell ve Ricciardelli, 2008) ideal bedeni tanımlayan kıstaslar haline dönüşüyordu.

Eleştirel erkeklik çalışmalarının hatırı sayılır bir kısmı erkeklikten bahsederken bu tanımlamayı hegemonik erkeklik perspektifinden yapmaktadır. Sosyoloji ve antropoloji literatürü hegemoniyi tanımlarken Gramsci'nin Hapishane Defterleri'ne atıf yaparak erkekliğin iktidarı kazanma ve elde tutma mefhumundan bahsederken, erkekliğin sabit olmayan bir karakter, hatta sürekli olarak değişen, kesişimsel,[1] çok katmanlı bir konfigürasyon olarak görülmesi gerektiğini atlayabilmektedir. Erkekliğin çoğulluğu –ya da Connel'ın deyişiyle erkeklikler– birçok görgül çalışmada ortaya konurken "Gramsci'nin hegemoni kavramına içkin bir dominasyon mücadelesinin de kanıtlarını oluşturuyorlardı (Connell ve Messerschmidt, 2004: 832).

Anderson'a (2005) göre hegemoni kavramı erkekliğe uyarlanacak olursa, erkeklikle tanımlı sınırların içine girenlerin, ortodoks erkekliğin temel ilkelerini mümkün olan her şekilde benimseyerek kendi konumlarını –genişletemeseler bile– korumaları beklenir. Anderson bu "kimlik yönetimi" (*identity ma-*

1 Aksu Bora'yı kızdırmak pahasına kesişimselliği bu metinde kullanmak durumunda kaldım. Erkeklik çalışmaları içerisinde de sınıfsal, etnik, kültürel kökenlere, cinsel yönelim ya da cinsiyet kimliğine ve tüm bu kimlik, köken ya da özelliklere aynı anda atıf yapmanın yolu yok gibi. Aksu Bora'nın kesişimsellik kavramının kullanılmasına yönelik eleştirisi için bkz. http://www.birikimdergisi.com/haftalik/8225/kesisimsellik

nagement) tekniğinin homofobik olma, kadınları aşağılama, kabadayılık ve kadınlaşmış/kadınsılaşmış alanlarda (Anderson bu alanlara örnek olarak amigoluk ve erotik dansçılığı örnek veriyor) erkeksi meydanlar talep etmeyi mutlaka içerdiğini iddia etmektedir.

Hegemonik erkekliği tanımlarken en çok vurgu yapılan özelliklerinden biri, hegemonik erkekliğin istatistiksel olarak *normal* olmamasına rağmen *normatif* olmasıdır. Connel ve Messerschmidt (2004) hegemonik erkekliği "tüm erkeklerin pozisyonlarını ona bakarak belirledikleri ve erkeğin kadın üzerindeki baskısını evrensel olarak meşrulaştıran erkek olmanın en saygın yolu" diye tarif ederler (s. 832). Heteroseksizm ve homofobi de hegemonik erkekliğin üzerine inşa edildiği iki önemli ayaktır. Erkekliği heteroseksüellik ile tanımlamak onu kadın-dışılaştırmanın (defeminize etmenin) yollarından birisidir (Connel, 2005). Erkekliği tanımlarken belki de kullanılabilecek en kolay kriter, "kadın-olmayandır."

Çoğu zaman hegemonik erkeklik fiziksel ve psikolojik şiddet aracılığıyla kurulmuş ve sürdürülmüş olsa da hegemonik erkeklik ve şiddet bir ve aynı değildir. Connell ve Messerschmidt (2005) hegemonik erkekliği "kültür, kurumlar ve ikna yoluyla elde edilen üstünlük" diye tanımlamıştır (s. 832). Gündelik hayatın birçok anında hegemonik erkeklik kendini şiddet yerine pazarlıklar ve ikna yoluyla gösterir. Cinsiyetçilik üzerine yapılan sosyal psikoloji çalışmalarında kullanılan iyicil-kötücül cinsiyetçilik ayrımından etkilenerek bu pazarlığı "iyicil hegemoni" olarak adlandırmayı tercih ediyorum.

Erkekliğin geçiciliği ya da prekarya erkeklik

Hegemonik erkeklik her ne kadar normu belirleyen, baskın ve herkes tarafından arzu edilen bir statü olsa da, erkeklik önce kazanılması, sonra da korunması gereken bir statüdür. Özellikle etnografik çalışmalara baktığımızda birçok kültürde göze çarpan erkekliğe geçiş ritüelleri, erkekliğin kazanılmasına dair zengin bilgiler sağlamaktadır. Çok farklı sosyal ve kültü-

rel gruplarda, örneğin balıkçı ya da avcı topluluklardan köylü ve şehirli topluluklara; savaşçı gruplardan hiç öfkeye kapılıp öldürmemiş gruplara kadar gerçek erkeklik, anatomik erkeklikten farklıdır. Bunun oğlan çocukların güçlü düşmanlarla savaşarak kazanması gereken geçici ve yapay bir statü olduğu, bu tür antropolojik ve etnografik çalışmalarda (ör. Gilmore, 1990) ileri sürülmektedir. David D. Gilmore bir dizi antropolojik/etnografik alan araştırmasını erkekliğin kazanılması ve korunması gereken bir sosyal statü olduğu savını kanıtlamak için kullanır. Örneğin Doğu Afrika'da yaşayan Masai, Rendille, Jie, Samburu gibi çoban topluluklarda, erkek çocukların annelerinden ayrılarak kamusal alanda yapılan kanlı sünnet törenleri, Etiyopya'da yaşayan Amharalı genç erkeklerin kendilerini kamçıladıkları *buhe* yarışması, barışçı bir halk olarak bilinen Kung Bushmenler'in yetişkin bir antilobu öldürmeyi de içeren erkekliğe geçiş törenleri ya da bir tarım topluluğu olan New Mexico Pueblo yerlilerinin *Kachina ruhları* kılığına girmiş babaları tarafından kırbaçlanmaları gibi örnekler, erkekliğe geçiş törenlerindendir. Bu ve birçok geçiş töreni kanlı, şiddet içeren, acılı kabul ritüellerine dayanmayı ve acı çektiğini göstermemeyi gerektirir. Erkek çocuklar ancak bu testleri geçtikten sonra gerçek erkek olmaya, yani evlenmeye ve toplulukları içerisinde saygın bir yetişkin olarak yaşamaya hak kazanırlar. Ancak erkekliğin sadece kazanılması değil, korunması da gerekir. Örneğin köpek balıklarının yaşadığı derin sularda kanolarla derin su avcılığı yapan Tukese erkekleri, Yunanistan'ın Kalymnos adasında dalgıçlık ekipmanları kullanmadan sünger avcılığı yapan Kalimnos erkekleri, toplulukları içinde efemine görünmeden, diğerleri tarafından aşağılanmadan ya da dalga geçilmeden yaşamaya devam etme hakkını kazanırlar.

Erkekliğin prekarya bir pozisyon olduğunu iddia eden kültürel ve etnografik çalışmalar, bu geçici pozisyonun iki toplumsal cinsiyet için de geçerli olmadığını, "kadınlığın" erkekliğe göre kültürel olarak rafine edilmiş ve çerçevesi genişletilmiş olmakla beraber biyolojik olarak doğuştan gelen bir durum olduğunu, otantik kadınlığın kamusal alanda –herkesin gözü önün-

de– gerçekleştirilmesi gereken bir performans, test ya da kanıt gerektirmediğini öne sürmektedirler (Gilmore, 1990). Örneğin Tewalı genç kızların kendi şiddet içermeyen inisiyasyonları olsa da, Tewa ya da Fox gibi yerli Amerikan kültürlerinde kadınlık "doğal olarak gelişir, kültürel müdahaleye ihtiyaç duymaz, ritüellerin zorlamasıyla değil, menstrüasyonun başlamasıyla kaçınılmaz olarak başlar" (Gilmore, 1990: 16).

Vandello ve arkadaşları (2008), anne olma zorunluluğunun kadının statüsü için –zorunlu olmasa da– önemli bir kriter olduğunu ancak erkekliğin, kadınlıktan çok farklı nedenlerle ve çok daha kolay tehdit edilebilir olduğunu söyler. Ayrıca, kadının davranışları onun toplumsal saygınlığına zarar verebilir, *kötü kadın* olarak damgalanmasına neden olabilir, ama bu eksiklikler kadının sosyal olarak inşa edilmiş statüsünü erkeğinki kadar kolay kaybetmesine neden olmaz (Vandello ve ark., 2008). Öte yandan bu argümanın kategorik (mutlak) bir öneri olmayıp bir derecelendirme olduğunu akılda tutmak gerekir. Her ne kadar bir grup olarak kadınların statüsüyle ilgili sayısız problem olsa da, birey olarak kadın nadiren yeterince kadın ya da *gerçek kadın* olmamakla itham edilmektedir (Vandello ve Bosson, 2013). Erkek, hegemonik erkekliğini kaybettiğinde daha az erkeklik (aslında adı konmasa da kadınsılık –ya da eşcinsellik) statüsüne *gerilerken*, kadın en fazla yetersiz bir kadın, uygunsuz bir kadın, ya da kötü bir kadın olabilir– ama kadınlığını kaybedip başka bir şeye dönüşmez. Erkekliğin zor kazanılıp kolayca kaybedilen prekarya statüsüne kıyasla kadınlık, birçok zaman biyolojik değişiklikleri takip eden ve bir kez kazanıldıktan sonra kaybedil(e)meyen bir statü gibi kabul edilmektedir.

Prekarya erkekliğin üç temel dayanağı vardır: (a) erkekliğin kazanılması gereken geçici bir statü olması; (b) erkekliğin bir kez kazanıldığında kaybedilebilecek ya da diğerleri tarafından geri alınabilecek müphem ve süreksiz bir statü olması; (c) erkekliğin diğerleri tarafından onaylanması ve kamusal olarak kanıtlanması gerekliliği (Bosson ve Vandello, 2011).

Erkekliğin tarifi zor ve sınırları belirsiz *doğasını* anlamak için tarihsel dönüşümlere bakmak açıklayıcı olabilir. Örneğin Kim-

mel (1996) Amerikan tarihindeki erkekliği tarif ederken, bunun her ne kadar Amerikan tarihi içerisinde ciddi değişimler gösterse de, temel özelliğinin bilinmezlik ve kendini kanıtlama gereksinimi olduğunu söylemektedir. Gerçek erkekliğin en kalıcı özelliği, geçiciliğine ilişkin kaygıdır ve bu kaygı erkekliğin *yapısı* (geçiciliği) ile erkekliğin *içeriğinden* (örneğin erkekliğe dair belirli özellikler, tercihler, erkeklerin gösterebilecekleri eğilimler) daha ilişkilidir. *Gerçek* erkeğin giyimi, kuşamı, davranışı, yediği, içtiği, hijyenine ya da görünüşüne ne kadar ihtimam gösterdiği zaman içerisinde değişip dönüşürken, erkekliğin geçiciliğine dair endişesi en kalıcı özelliğidir. Seidler (2003), geleneksel Batılı erkeklik nosyonu kadınlara yönelik üstünlük duygusuyla çok meşgul olduğu için feminizmin meydan okumasından sonra heteroseksüel erkeğin kendini rahatsız ve kafasının karışmış hissetmesinin şaşırtıcı olmadığını söylüyor. Seidler'ın da altını çizdiği gibi, erkekliğin kazanılması gereken, ama her zaman kaybedilme riskini de taşıyan bir sosyal konum olması, erkeğin konumunu korumak için birçok farklı alanda sürekli bir performans halinde olmasını zorunlu kılıyor olabilir. Erkeğin rasyonel ve duygularına mesafeli olması (Seidler, 2003), kadınsı olmayan davranışlarda bulunması ve diğerleri tarafından heteroseksüel olarak algılanması (Davis, 1990; Kimmel, 1994; Messner, 1992), bu performansın bazı boyutları olarak kabul edilebilir. Boratav ve arkadaşları Türkiye'de yapılan çalışmalara atıf yaparak erkekliğin inşasında ortaya çıkan sünnet olma, cinsel ilişki deneyimi, evlilik, erkek çocuk sahibi olma, babalık, düzenli iş sahibi olma, askerlik yapma gibi bedensel ve toplumsal ritüellerden bahsederken erkeğin babalık ve kocalık vazifelerini yerine getirmesi, ailesini kurması ve korumasını erkekliğin en temel performatif unsurları olarak öne çıkarırlar (Boratav, Fişek ve Ziya, 2017).

Erkekliğin performansı zorunlu kılması, erkeklik ile şiddet arasındaki ilişkiyi açıklamak için sıkça kullanılmaktadır. Vandello ve arkadaşları bir dizi deneysel çalışmada erkeklerin erkekliklerini tehdit altında hissettiklerinde spontan kelime tamamlama görevlerinde/işlemlerinde, akıllarına daha fazla fizik-

sel şiddet içeren düşünce geldiğini göstermektedir. Ancak erkekliğe tehdit, fiziksel şiddet düşüncelerini arttırırken ilişkisel şiddet düşüncelerini arttırmamıştır, kadınlarda iki türlü şiddet düşüncesinde de artma olmamıştır (Bosson ve ark., 2008). Bosson ve arkadaşları erkeklerin bir tehditle karşılaştıklarında itibarlarını korumak ve onurlarını savunmak için fiziksel şiddete başvurduklarını gösteren bir dizi araştırmaya işaret etmektedirler (örn. Archer, 1994; D. Cohen, Nisbett, Bowdle ve Schwarz, 1996; Cohen, Vandello, Puente ve Rantilla, 1999; Felson, 1982; Vandello ve Cohen, 2003; aktr. Bosson ve ark., 2008).

Erkeklik ve beden

Erkeklik ile beden arasındaki ayrılmaz ilişkiyi, burada kısıtlı bahsedilen etnografik çalışmalarda net olarak görmek mümkündür. Erkeklik, erkeğin bedenine kamçıyla, dövmeyle, yaralarla kazınan bir ödüldür.

Günümüzde, özellikle endüstrileşmiş topluluklarda, *gerçek* erkeklik söylemini üreten popüler medyadan özcü sosyal bilimlere, teolojiden evrimsel psikolojiye onlarca kaynak bulmak mümkündür. Eğer bir *gerçek* erkeklik söz konusuysa, Connell'a (2011) göre bu ancak erkek bedeninden türeyecek ya erkek bedenine içkin olacak ya da erkek bedeni hakkında bir şeyi açığa çıkaracaktır. Özellikle genç erkekler için bedensel aktivite erkekliğin tescilinin birincil göstergesi gibidir. İleri kapitalist toplumlarda yaşanan üretimden tüketime doğru gerçekleşen değişim (Giddens, 1991) sırasında ortaya çıkan boş zaman aktiviteleri erkeklik tasarımlarının en temel kurucularından biri haline gelmiştir (Edwards, 1997). Beden bir tüketim nesnesi haline gelirken diğer pazarlanması gereken nesneler gibi iyi bakılması gereken bir emtia halini almıştır (Featherstone, 1982). Bedenin en iyi haliyle korunması ve zamanın ihanetini geri çevirmek için devasa diyet, egzersiz, besin desteği sektörleri ortaya çıkmış, iyi bakımın ya da önleyici tıbbın yeterli olmadığı durumlarda plastik cerrahi devreye girmiştir. *American Society of Aesthetic Plastic Surgery* (ASAPS) verilerine göre, 1997-2012 yılları arasında

estetik cerrahi yaptıran erkeklerin sayısı % 106 artış göstermiştir. Çok bilinen burun şekli değiştirme ya da göz kapağı kaldırma ameliyatlarının dışında erkekler sıkça çene büyütme (*jawline augmentetion*), meme küçültme (*gynecomastia*), karın kaslarının yağ emme ile belirginleştirilmesi (*liposucting of ABS*), göğüs kası implantları (*Hi Def Pec Enhancement*) gibi kendilerini daha erkeksi gösterecek ameliyatlara da başvurmaktadırlar.[2]

Beden imgesi problemleri

Bir tüketim nesnesi haline gelen, Baudrillard'ın (1998) bir arabadan daha kıymetli ve büyüleyici diye tarif ettiği beden, *ruhun* ahlâki ve ideolojik fonksiyonlarını devralarak aynı zamanda bir obsesyonun da nesnesi haline dönüşmüştür. Henüz tıbbi bir terim ya da resmi bir tanı olmasa da yeterince kaslı olmama düşüncesinin karakterize ettiği bir sendromdan bahsetmek mümkündür. 2002 yılında Pope, Phillips ve Olivardia'nın alana şekil veren çalışmaları "Adonis Kompleksi"nin (*Adonis Complex*) yayınlanmasıyla birlikte genç erkeklerin ulaşılması imkânsız güzellik idealleri ve bu ideale ulaşamadıkları için yaşadıkları hayal kırıklıklarını görmek mümkün oldu. Bu çalışmada Pope ve arkadaşlarının ortaya koydukları en önemli bulgulardan biri erkek idealinin zaman içerisinde nasıl bir değişim gösterdiğidir. Pope ve arkadaşlarına göre kaslarından memnun olmayan erkeklerin sayısı Amerika'da hızla artmakta ve bu hız bir salgına işaret etmektedir. Örneğin 1997'de kas tonusundan memnun olmadığını söyleyen erkeklerin oranı % 45'tir. Daha çarpıcı olan ise bu sayının 1972'deki oranın iki katı olmasıdır (Pope, Phillips ve Olivadia, 2000).

Erkeklerin beden imgeleriyle ilgili yaşadıkları problemler son on yıl içerisinde eskisinden çok daha fazla ilgi çekmekte ve araştırılmaktadır (Grammas ve Schwartz, 2009; Labre, 2002; McCabe ve Ricciardelli, 2004; Stanford ve McCabe, 2005). Bu çalışmalar incelendiğinde, erkeklerin beden memnuniyetsiz-

2 Detaylı bir dosya için bkz http://www.businessinsider.com/male-plastic-surgery-procedures-2014-2?IR=T

liğinin çoğunlukla kilo ve kas ilişkileri etrafında araştırıldığını söylemek mümkündür. Görgül çalışmalar genç erkeklerin ezici çoğunluğunun daha kaslı olmak istediklerini ortaya koyarken (Cohane ve Pope, 2001; Furnham, Badmin ve Sneade; 2002; Pope, Ricciardelli ve McCabe, 2003), beden kitle indeksinin rolünün bir çan eğrisi gibi değiştiğini, yani erkeklerin ne çok zayıf ne de kilolu olmak istediklerini göstermektedir (Calzo vd., 2012; Furnam ve Calnan, 1998; McCabe ve Ricciardelli, 2001). Değişen ideal beden kriterleri gittikçe daha talepkâr ve ulaşılması imkânsız hale geldikçe beden üzerinden kazanılan erkekliğin korunabilmesi için erkeklerin yeme bozuklukları geliştirme, performans arttırıcı ilaç kullanma (Olivardia, Pope, Borowiecki ve Cohane, 2004), aşırı egzersiz yapma (Rash, 2004), estetik ameliyatlara başvurma, steroid kullanma (Corson ve Andersen, 2002; Grogan, 2001) gibi tehlikeli hatta ölümcül olabilecek riskleri almaya başladıkları bilinmektedir.

Egzersiz yapmak

Spor salonları sadece düzenli spor yaparak formda kalma, kilo verme ya da sağlıklı yaşama stratejilerinin hayata geçirildiği yerler olmakla kalmayıp, erkeklik ritüellerinin yeniden üretildiği kamusal alanlardan biridir. Herhangi bir spor salonuna ilk girdiğinizde öncelikle göze çarpan şey, bu mekânların neredeyse birbirlerinin aynı iç mimarisidir. Koşu bantları her zaman büyük camların önüne, dışarıyı görecek şekilde yerleştirilir. Bunun amacı, bantın üzerinde sıkıcı dakikalar geçirenlerin dışarıyı seyretmesini sağlamaktan ziyade, dışarıdan geçenlerin baktığı bir vitrin vazifesi görmeleridir. Bu temaşanın diğer kısmı ağırlık kaldırma ekipmanlarının düzenlenmesidir. Birçok spor salonunun iç duvarları devasa aynalarla kaplanmıştır. Böylece, Bench Press, Shoulder Press, Kelebek, Kanat Çekiş Makinesi gibi özellikle üst bedeni çalıştıran makinelerde çalışırken kişi hem kendisini görebilir hem diğerlerinin performansını takip edebilir hem de kendisinin diğerleri tarafından izlenip izlenmediğini kontrol edebilir.

Spor salonları her ne kadar insanların tek başına gittikleri ve egzersiz yaptıkları yerler olsa da aslında erkeklerin erkeklik performanslarını sergiledikleri bir ritüelistik kamusal alan işlevini de yerine getirirler (Profesyonel sporcular bundan hariç tutulmalı, zira onların çoğunun beraber çalıştıkları ekipleri vardır). Bu ekiplerde bazı genç sporcular hem *çekirge* olarak mesleğin inceliklerini öğrendikleri bir stajdan geçerler, hem de profesyonel vücut geliştirmecinin maiyetinde olurlar. Ağırlık kaldıranlar sadece birbirlerini kontrol ederek değil, örneğin kaç kilo kaldırdıklarını gösteren ayar çubuklarını makinede bırakarak da kendisinden sonra o makineyi kullanacak olan kişiye kendi performansıyla ilgili bir mesajı incelikle vermiş olur. Salondaki *gerçek* erkeklerle rekabet edemeyen acemilerin ya da spor yapmaya yeni başlamış cılızların gözden uzak makineleri kullanmaya çalışmalarının nedenlerinden biri de dalga geçilmekten ve alay edilmekten, en iyi olasılıkla müstehzi gülümsemelere maruz kalmaktan kurtulmaktır.

Kimi zaman vücut geliştiricileri kendi aralarında yaptıkları egzersiz programlarını, "benchpreste kaç bastıklarını" ya da protein karışımlarını paylaştıkları sosyal iletişimlerde hem kendi performanslarını diğerleriyle karşılaştırmakta, hem de sosyal grup içerisindeki yerlerini sağlamlaştırmaktadırlar. Başka bir çalışmanın konusu olmakla beraber internet üzerindeki vücut geliştirme/fitness forumları bu konuda zengin bir materyal sağlamaktadır şüphesiz.

Çalışmanın amacı

Bu çalışmada erkeklik performansının yoğun sergilendiği spor salonlarına düzenli olarak giden ve spor yapan genç erkeklerin erkeklik algılarını incelemek hedeflenmiştir. Bu anlatıları ortaya çıkarmak için erkekliğin nasıl kurulduğu, nasıl tariflendiği, *gerçek* ya da *ideal* erkeğin kim olduğu gibi sorular sorularak erkeklerin bu *imkânsız* erkeklik anlatısıyla nasıl bir ilişki halinde oldukları anlaşılmak istenmiştir.

Yöntem

Çalışmanın verisini toplarken yaşları 20 ile 27 arasında değişen 10 katılımcıyla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır.[3] Tüm katılımcılar İzmir ve Manisa illeri içi ya da çevresinde yaşamakta, eğitim düzeyleri lise mezunu ile üniversite mezunu arasında değişmektedir. Katılımcıların isimleri gizli tutulmak maksadıyla değiştirilmiş ve iki büyük harfle kodlanmıştır. Katılımcıların gerçek kimliklerini ele verecek kişisel detaylar görüşmelerden çıkarılmıştır.

Tüm katılımcılar düzenli olarak spor salonuna gitmekte ve bunun yanı sıra basketbol, futbol, yüzme, koşu ya da savunma sporlarıyla da ilgilenmektedirler.

Yarı yapılandırılmış bireysel görüşmeler ortalama olarak bir buçuk saatte tamamlanmıştır. Bireysel görüşmeler bir erkek iki kadın görüşmeci ile gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin hepsi kayda alınmış ve daha sonra verbatim olarak yazıya geçirilmiştir. Hem grup hem de bireysel görüşmeler öncesi bir soru seti hazırlanmış ve görüşmeciler önceden hazırlanmış sorulara sadık kalmaya gayret etmişlerdir.

Toplanan veri *Grounded Theory* aracılığıyla işlemlenmiştir.

Gerçek erkeğin imkânsızlığı

Çalışmanın katılımcılarından hiçbiri erkekliğin doğuştan gelen bir şey olduğunu dile getirmedi, tam tersine gerçek ya da ideal erkeğin dış görünüşü, davranışları, giyim tarzı, özbakımı hakkında oldukça detaylı tarifler verdiler.

Çalışmanın neredeyse tüm katılımcıları gerçek erkeği tanımlarken güçlü, kuvvetli ve *fit* olmak gerektiğini dile getirdi.

> A.D. (21 yaşında, üniversite öğrencisi): Erkeksi olmak ıı yani benim için kuvvet, güç birinci aşamada ıı ikinci aşamada

3 Bu projenin bir parçası olarak gerçekleştirilen odak grup görüşmeleri daha önce yayınlanmıştır (Hünler, O. S. (2016), What does it mean to be masculine? A Preliminary study. International Journal of Science, Culture, and Sport. 4 (1): 108-117).

karşısındakini ne bileyim herhangi bir rekabet ortamında, yarış ortamında ıı ya ona meydan okur ne bileyim hırs diyelim, güç diyelim. Iıı bir de kadınlarda tahrik uyandıran öyle söyleyeyim. İlk aklıma gelen onlar...(Fiziksel özellikler ve erkeklik arasındaki ilişkinin sorulması üzerine) Hangi fiziksel özellikler? Iıı yani fiziksel olarak görüntüsünü düşünecek olursam ses tonu diyelim ama o fiziksel özellik olur mu? Iıı ne bileyim vücudunu görüntüsü, gürbüzlüğü, hacmi diyelim. Iıı yani daha çok kalınlığı mesela eli kalın olur derler erkeklerin. Ne bileyim yani..(Görüşmeci: Ne kadar iri o kadar iyi mi?) A.D.: Yani iri olsa evet, iri olsa daha... hacmi olarak yani şişman birisi değil de. (Görüşmeci: Kaslı olmakla erkeksi olmak arasında bir ilişki var.) Kesinlikle doğru orantı var.

H.Ş. (25 yaşında, Açık Öğretim öğrencisi): Nasıldır? Yani boyuyla kilosu orantılı olması gerekiyor. Adam 1.90 boyundaysa ya 10 kilo fazla olacak ya 10 kilo az olacak. Şimdi kalkıp da 1.90 boyundaki adam 110 kilo olursa ne olur, otomatik olarak yağlanma, yanlardan sarkma hani göbek çıkma falan olur ve kötü görünür. İdeal kilosunu koruması gerekir. Yani kilosu boyunun ya 10 kilo üstü ya 10 kilo altı.

Ç.Ç. (25 yaşında, Açık Öğretim okuyor, özel güvenlik elemanı olarak çalışıyor): Oturmasını, konuşmasını bilmesi lazım yani yerinde ıı konuşması lazım. Muhakkak sert görüntüsü olması lazım. Niye sert görüntüsü olması lazım? Erkeksi işte... Biraz kaslı olacak, sert bir bakışı olacak.

H.A. (20 yaşında, Açık Öğretim öğrencisi, çalışmıyor): Yani büyük kas hacmi. Çünkü sporla uğraştığımız için gerçekten de aklıma başka bir şey gelmiyor. Başka şeyle uğraşsak yani böyle ince tarz falan deriz ama yani sporla uğraştığımız için her zaman için yani büyük omuz falan aklımıza geliyor. (Görüşmeci: Peki kaslı, yapılı olmakla erkeksi olmak arasında bir ilişki var mı sence?) Yani bence var. Yani gerçekten de büyük bir etkisi var.

Öte yandan katılımcılar "erkek adamı" tanımlarken sadece fiziksel özelliklerini değil tavır ve tutumlarını da detaylı olarak tarif ettiler.

> O.T. (20 yaşında, üniversite öğrencisi): Yani hani şöyle diyeceğim de biraz komik kaçacak. Biraz da maço olmalı yani bayana göre daha baskın olmalı diye düşünüyorum. (Görüşmeci: Biraz sert olacak) ...Yani çok değil ama biraz olmalı yani... Yani hani erkekliğini belli etmeli bence biraz da.
>
> B.T. (22 yaşında, üniversite öğrencisi): Erkek olmak ne demek, bence önce dürüst olmaktır. Ondan sonra yüreğinde olacak yani, her şey içinde olacak, için temiz olacak, düzgün biri olcan zaten erkeksi insan sensindir.
>
> Ç.Ç.: Ya şimdi şunu söyleyeyim ben ıı hani erkek dediğin bir kere şey olmaması lazım çekingen veyahut da korkak veyahut ta ıı ne agresif çok agresif ne de ıı sıfır agresif hani şey olmaması lazım, her zaman yerini duruşunu bilecek. Yani erkeklik kazanması da şeyde ıı çok etkindir hani dediğin gibi çevre. Utangaç olmaması lazım en önemlisi de.
>
> M.M. (27 yaşında, üniversite mezunu, işsiz): Erkeksi olmak... görüntü olarak (ıı) bana göre erkeksi bir erkek yüzün her zaman tamam güler yüzlü olacaksın ama her zaman yüzünde net bir ifade olmalı, erkek dediğimiz...Ve bu ciddiyeti andırmalı. Komik olmamalısın bir kere başta yani komik tamam illaki ıı komik de olacaksın ama yüzüne baktığında aa ne kadar şapşal falan dememeliler... Ciddiyeti andıran yani çağrışımda bulundurman lazım... Tabii, yüz ifadeleri o yönden çok önemlidir. İstediğin vücuda sahip olsun ama hem karakteristik özelliklerinden, (ıı) insanların algılayabildiğin yüz mimiklerinden, işte konuşma şeklinden hem de yani erkek olmak bence budur yani ciddiyeti çağrıştırmak.

Daha önce ideal erkeği uzun boylu, kaslı diye tanımlayan bir katılımcı kimi zaman dış görünüşün aldatıcı olabileceğini ve çok kaslı bir erkeğin bile eşcinsel olabileceğini belirtmiştir. He-

teroseksizm, hegemonik erkekliğin en önemli özelliklerinden birisi olarak bu çalışmada da kendini göstermekte.

> Ç.Ç.: Kaslı, yapılı olmakla erkeksi olmak arasında hayır. (Görüşmeci: Ama az önce erkek adam iri olur, kaslı olur...dedin) İri olur fakat ıı etrafta bir sürü ince erkek olan şeyler de var... Davranışla da alakalı evet... Ya şimdi fiziksel ıı hani mutlaka şey olması lazım görüntü olması lazım. Ama ıı ortamdaki davranışta hani iri bir insan ıı nasıl söyleyeyim ben iri bir erkek..(Görüşmeci: davranmayı bilmiyorsa?) Yok, iri bir ıı erkek hani iri birini düşün, erkek olduğunu düşünüyorsun ama aslında cinsiyeti başka yöne yöneliyor... Yani ıı ikisi de birbirini tamamlamak zorunda. Hani ıı evet kaslı da olmak zorunda fakat ıı davranışları da hani şey de giriyor buna...

Ç.Ç., eşcinsellerin gerçek erkek olamayacakları konusuna, erkeklik ve cinsellik arasındaki ilişkiyi sorgularken tekrar döndü:

> Ç.Ç.: Yani ben, neden erkek gibi gözükmek isterim? Karşı tarafa erkek olduğumu belirtmek için. Hani biz erkeğiz lan hani şey değiliz. (Görüşmeci: Yani karşı taraftaki erkek de olsa kadın da olsa sen kendi cinsel kimliğini erkekliğini ispatlamak için öyle görünmelisin.) Aynen. Zaten bu ıı hayvanlarda da böyle yani.

Diğer bir katılımcı O.T. erkekliğin kaslı olmakla değil ama erkeğin davranışlarıyla ilgili olduğunu çeşitli defalarda tekrarladı. Erkeğin maço olması, "bir bayan karşısında kendisini ezdirmemesi" gibi davranışları erkekliğin *mütemmim cüzü* olarak tanımlarken, bir erkeğin *çok erkeksi* görünebileceğini ama eşcinsel de olabileceğini söylemiştir. Bu yüzden kaslı olmak erkekliğin tek başına garantisi olamamaktadır.

İdeal erkeği tanımlarken sıkça gündeme gelen başka bir tema ise *itidal* oldu. Erkek ne kaslarında, ne görünüşünde, ne bakımında, ne davranışlarında aşırı uçlara gitmemeliydi, erkekliğin sekteye uğramaması için herşey kararında olmalıydı.

Ç.Ç.: Evet, yani çok aşırı da kaslı değil, normal kaslıdan ıı bahsediyorum. Bir erkeğin hayatta, bir erkeğin olması gereken şey diye düşünüyorum yani.

H.A.: (Görüşmeci: Sence gerçek bir erkek nasıl davranmalı?) Bence normal, sade bir şeyde davranmalı. Hiçbir şeyini öyle abartmamalı. Bence sade olmalı yani. Yani ne çok hani abartı falan, yani hiç bunlar şey yok yani böyle mesela bazıları var yani böyle daha hani erkek olmanın şeyinde falan. Yani mesela bu salondan örnek vereyim, adam böyle kas yapmış falan işte böyle akrep makrep falan tarzında böyle olur ya böyle açmışlar böyle kollarını. Hani öyle olmamalı bence sade olmalı yani yapıyorsa kendi içinde kalmalı yani hiç öyle şeylere gerek yok bence. Yani bilmiyorum... Yani bence de. Aynen, yani tam yani ideal olmalı yani çok fazla hani abartılmamalı yine her şey.

A.A. (20 yaşında, üniversite öğrencisi): (Görüşmeci: Metroseksüel olmayacak yani?) Senin dediğin kısmıyla olabilir o kadar olur da çok ileriye taşımamak lazım.

Gerçek/maskülen erkeği tarif etmek için nasıl referanslar kullanıldığını araştırırken katılımcılara erkek mesleklerini de sorduk. Birçok zaman bu soruya "kadınların yapamadığı" ya da "kadınların azınlıkta olduğu" meslekler cevabını aldık. Aynen Ç.Ç. isimli katılımcının fiziksel özelliklerin yanıltıcı olabileceğinden söz ederken atıfta bulunduğu eşcinsellik vurgusunda olduğu gibi iş ve meslek cevapları da heteroseksizm ve hegemonik erkekliğin iç içe geçmişliğini göstermeleri açısından önemliydi. Örneğin:

M.O.B. (20, lise terk): En erkeksi meslekler. Valla ne olabilir işte... futbol... boks. Aynen. Sonra demircilik. Marangoz. Ağır meslekler bunlar işte tesisatçılıktır yani kadınların yapamayacağı işler. (Görüşmeci: Hıhı. Yani kadınların yapamayacağı işleri erkeksi...) Aynen. Aynen, aynen. Gücünün yetmediği.

M.M.: En erkeksi meslekler, madencilik... Iıı geçmişten günümüze ıı metal işleri mesela diyelim. Bunun yanında işte de-

mircilik, bilmem ne, tabii bunlar eskiden. Yöneticilik bence tam bir erkek mesleği. Kaosa, tabii herkesin karakterini bilemezsin, ama ın şirketin yapısını kaosa sürüklemezler diye düşünüyorum. Erkeklerin yönetici olduğu bir şirkette öyle diyeyim. (Görüşmeci: Hıhı, yani ın durumu kontrol edebilecekleri) Ataerkil bir toplumdayız, ataerkil bir dünyadayız o yüzden erkekler... (Görüşmeci: Yönetsin?)...bir adım tabii ki önde olmalı, bana göre.

A.D.: Pilotluk değildir herhalde. In öğretmenlik hiç değil. Avukatlık da değil. In askerlik diyebiliriz. Albay, subay. Yani çünkü bayan az olmasından kaynaklanıyor ama şimdi erkekliğin özelliklerini gerektircek bir meslek düşünürsem yani daha çok kesin kararlar, ne bileyim daha çok liderlik özelliklerinin içinde olduğu. Yani tabii bayan liderler de çok başarılı olabilir ona bir şey diyemem ama ya bir kere futbolculuk hani genelde erkeğe, ya aslında bu şey toplumun cinsiyete ın ne bileyim cinsiyetin üzerine yapıştırdığı özellikler hani ben bunları baz almıyorum hani bayan çok iyi futbolcu da olabilir, bayan çok iyi pilot da, bayan çok iyi asker de olabilir de hani bunlar erkek deyince hani o meslekler deyince daha çok erkek yani ismini söylemezseniz mesela işte bir pilot derseniz bizim eşimin arkadaşı erkek diye aklına gelir ya da asker derseniz futbolcu derseniz. Öyle söyleyeyim hani ama yine de tam olarak bir şey söyleyemem bu soruya şu anda en erkeksi deyince...

Kimi katılımcılar erkekliği tanımlarken gerçek bir erkeğin koruyucu, kollayıcı özelliklerine atıf yaptılar. Bu koruyucu kollayıcı, sorumluluk sahibi, sözünün eri, dürüst erkek tarifi iyicil hegemoninin yapı taşlarını oluşturuyor gibi görünmekte.

M.M.: Hangi davranışı? In şöyle diyeyim, hani erkeklik netlik ya... Net düşünmekti ya, hani düşündüğünü söylemek. Kimsenin hani zarar görmeyeceğini görmeyeceği şeyleri düşündüğünü söylemek. Olumlu olarak yaklaşabiliyorsa ın insanlara güzel bir şeyler sağlayabiliyorsa erkeklik bence budur. Bunu bayan da yapıyorsa yine erkekliktir bana göre.

H.Ş.'ye göre erkeksi olmak için fiziksel görünüm ilk bakışta önemli olmakla beraber erkeğin koruyuculuk görevi çok daha önemlidir.

> H.Ş.: Erkeksi olmak senin gözünün içine bakanları korumak. Nasıl hani aileyi düşün ya da sen bir çember kurarsın. İçine istediklerini alırsın, o çemberde içeridekilerin hepsini korursun. Çünkü erkeksin. Mesela eşindir, çocuğundur, kız arkadaşındır, annendir, babandır.

Kimi durumlarda evine ekmek götürme sorumluluğu, erkeğin erkek işi olarak görülen alanlar dışında çalışmasını mazur kılıyordu.

> N.A. (23 yaşında, öğrenci): Yok o şey değil erkek nasıl diyeyim, gidip kömür ocağında çalışan adamla, madende çalışan adam da erkeksi meslek. Yani bir ayırt etmeli ekmeğini taştan çıkarsa bile yani erkeksi meslektir gidip adam kuaför olsa da şey değil yani para kazanmak önemli olan. (Görüşmeci: Kozmetik çalışsa, kozmetik reyonunda) Fark etmez. Çalışan arkadaşlarım var. Iıı sonuçta cebine para girdikten sonra bence evine bir şeyler götüren, kendi kazancını sağladıktan sonra pek mesleğin şeyi yok. Ya tutup ııı jigololuk yapmadığı sürece.

Erkeklik ve cinsellik

Bazı katılımcılar erkek olmak, erkeksi görünmek ve cinsellik arasındaki ilişkiye yönelik sorulara cevap verirken oldukça zorlandı. Bazıları ise daha ahlâkçı ve geleneksel cevaplar verdi. Bu soru katılımcıların kendi yaş grubundan erkek bir görüşmeci ile yapılan bireysel görüşmelerde de sorulduğu için kendisinden daha yaşlı ve kadın bir görüşmecinin yarattığı bir çekingenlik olarak görülmesi geçerli bir açıklama değil.

> H.A.: (Görüşmeci: Peki erkeksi görünmek istemekle cinsellik arasında bir ilişki var mı?) Iı valla yine kaldım yani şu anda nasıl söyleyeyim yani beynim durdu tarzında bir şey oldu.

B.T.: Valla cinsellikle arasındaki ilişki kızların beğenmesi ve kızları daha iyi ıı tabiri caizse tavlamak, yani daha iyi tavlarlar hesabındalar. Iıı bu, bunları yani bence öyle bir şey olmaması lazım. Sadece kızlar ilgi duyduğu için erkeklere yanaşıyor ve bunlar cinselliğe vuruyor her şeyi, vücudu güzel, her kız benim hesabındalar yani bu kadar.

Cinsellikle ilgili soruya cevap veren katılımcılar ise cinselliğin çerçevesini heteroseksüellikle çizerken, erkek bedeninin kadına çekici görünmesine vurgu yaptılar.

A.D.: (Görüşmeci: Peki erkeksi görünmek istemekle cinsellik arasında bir ilişki var mı?) Tabii, var. (Görüşmeci: Nasıl bir ilişki olabilir?) Nasıl olabilir? Yani erkeksi görünen bir erkek ıı bayanın gözüne çarptığında onun dikkatini çeker, ıı onda hani birtakım arzular uyandırabilir, cinsel arzular uyandırabilir ya da beğeni arzularını uyandırabilir.

M.M.: Erkeksi görünmek tabii ki. Iıı şöyle diyeyim ben yüz ifadesinden bahsettim. Yüz ifadeleri çünkü karşılıklı yani karşı cinsle yapılan münasebetlerde yüz yüze bakacağın için olayın da başlangıç bitiş noktalarında senin mimiklerinden her şeyi anlayabilmeli. Artı ıı vücut şeklin bence sekste önemli. Çünkü ıı kocaman bir göbeğin varsa sen de partnerin de rahat hareket edemez ama diğer türlü hani daha rahat hareket edebilirsin. İkiniz de hani mutlu sonla biter öyle diyeyim.

M.O.B.: Var tabii. Erkeksi adam daha çekicidir her zaman.

N.A.: Tabii canım yani neden olmasın ki? Şey olarak düşündüğümüz zaman, nasıl erkek olarak biz kadınlara baktığımızda ıı nasıl diyeyim 90 60 90 bir şey gördüğümüzde vay filan diyorsak, herhalde o çağrışımda kadınlar da aynı şeyi bizde oluşturuyordur.

İmkânsız erkeklik

Katılımcıların ideal erkeği tanımlarken kullandıkları tariflere baktıkça erkekliğin erişilmesi imkânsız, güç bela erişilse bi-

le anında yitirilebilecek bir hal olduğu görülmektedir. Örneğin katılımcılardan A.A.'nın ideal erkeklik tanımı erkeğin hem kaslı, hem yapılı, hem moderasyon içerisinde bakımlı, ciddi ama aynı zamanda komik, doğal ama aynı zamanda esprili olmasını içeriyordu. A.D. ise ideal erkeğin görünüşünü tanımlarken:

> Iıı ben tabii biraz daha uzun boylu 1.87 civarı ııı 90-92 kilo, kaslı ve kasları parçalı ııı göğüs hacmi geniş, ııı bel hacmi ince ve ııı mide kasları parçalı, ııı bacakları aynı şekilde güçlü, omuzları güçlü, ııı yine kolları vücuduna orantılı. Bir gömlek giydiği zaman mesela ciddi bir şekilde belli olmasını isterim. Iıı saçları da yine bakımlı ve temiz olmalı yani sakal görüntüsü kişiden kişiye değişir ama genel olarak en iyisi bence bu yani en olmasını beklediğim bu

diye detaylı bir tarif yaparken erkeksi olmak için sadece güçlü değil aynı zamanda rekabetçi, meydan okuyan ve hırslı birisi olmak gerektiğini ve "kadınlarda tahrik uyandırmanın" da erkeksiliğin koşullarından biri olduğunu söyledi. A.D. için erkek adam kapıdan girdiği zaman vücudu, görünümü, bakışları, duruşu asaleti, ses tonu ile kendini belli eden adamdır demiş, bu kişiyi tarif ederken de keskin sözleri nedeniyle "Atatürk gibi" diyerek örneklemiştir. Bir diğer katılımcı M.M. fiziksel olarak ideal bulduğu üç erkeği söylemesi istendiğinde Che Guevara, Kenan İmirzalıoğlu ve Hulk Hogan'ı söylemiş ve bu isimleri seçmesinin nedeninin birisinde zarafet, birisinde azim ve dayanıklılık, diğerinde de güç gösterisi bulduğunu söylemiştir. Üniversite öğrencisi olan O.T. vücudunu ideal bulduğu erkeklere Kıvanç Tatlıtuğ, Hugh Jackman ve Truva filmindeki haliyle Brad Pitt'i örnek vermiş ve bunlarla kendisini kıyasladığında "insanın kendisini kötü hissettiğini" söylemiştir.

Öte yandan birçok katılımcı ideal erkek bedeninden bahsederken aşırıya kaçmamak gerektiğinden; ideal buldukları erkekler için Sylvester Stallone, Hulk Hogan, Jason Statham ya da Wolverine filmindeki haliyle Hugh Jackman, Truva filmindeki Brad Pitt gibi örnekleri verirken aslında imkânsız kasları ideal olarak tarif ediyor ve bu tutarsızlığı da birçok zaman görmüyorlardı.

İdeal erkeğin fiziksel özellikleri neredeyse tüm katılımcılar tarafından fit, güçlü ve kaslı olarak tarif edilirken erkek adamın da koruyucu, kollayıcı, güvenilir olarak betimlenmesi erkekliğin normatif gücüne işaret eden oldukça somut bir örnektir.

Öte yandan katılımcıların hemen hemen tamamı erkekliği tanımlarken de-feminize etmeye gayret etti. Connel'in (2004) bahsettiği gibi bu erkekliği heteroseksüellikle ilişkilendirme çabası kadın/kadınsı olmamanın erkekliğin ön koşulu olarak kabul edildiğini düşündürmektedir. Toplumsal cinsiyet rollerinin çocukluktan itibaren öğrenildiğini bize gösteren bilimsel literatür, ailelerin, akranların, öğretmenlerin, medyanın erkekliğin cinsiyetlendirilmiş performanslarında oynadıkları kritik rolü de gösterirken, spor salonları da hegemonik erkekliğin üretildiği ve onaylandığı en önemli alanlardan birisi olarak görünmekte.

Mesner (2009) organize sporların toplumsal cinsiyet ilişkileriyle kurulduklarını ve bu ilişkileri yeniden ürettiklerini, bu inşanın bir kısmının erkeğin bedenini ve aklını erkekleştirerek gerçekleştiğini söyler. Bu çalışmada da kaslı olmak ve erkeksi olmak birçok zaman iç içe geçmiş olsa da tek başına erkek olmaya yetmediği, erkekliğin oturmayı, kalkmayı, konuşmayı hatta ses tonunu da içeren bir dizi kriterin yerine getirilmesine bağlı olduğu gösterilmektedir. Bu kriterler çoğu zaman birbirinden bağımsız hatta kimi zaman birbirleriyle çelişen kriterler olabilmektedir.

Katılımcıların ifadelerini esas aldığımızda, erkekliğin, kendiliğinden, doğumla gelen bir özellik değil, inşa edilen, kazanılan bir statü olarak tarif edildiği görülüyor. Bu kazanılan statü ise yeterince ciddi, yeterince koruyucu, yeterince kaslı, yeterince heteroseksüel ya da kurucu unsurlarından herhangi biri olunmadıkça hızla kaybedilmeye mahkûm bir statü.

Erkeklik şüphesiz hegemoninin bir formu. Erkeksi olmak için güç kazanmak (sadece kaba kuvvete dayalı bir fiziksel güç değil, hem fiziksel, hem sosyal, hem de ekonomik) ve bu gücü kullanma iradesine sahip olmak bir zorunluluk, ancak erkeklik

yerine getirilmesi –yerine getirilse bile sürdürülmesi– imkânsız kriterleriyle kırılgan, geçici ve sonsuza kadar sürmesi imkânsız bir statü.

KAYNAKÇA

Anderson, E. (2005), "Orthodox and Inclusive Masculinity: Competing Masculinities among Heterosexual Men in a Feminized Terrain", *Sociological Perspectives*, 48(3): 337-355.

Baudrillard, J. (1998), "The Finest Consumer Object: The Body", *The Body - A Reader* içinde, der. M. Fraser ve M. Greco, Londra: Routledge.

Boratav, B. H.; G. O. Fişek ve H. E. Ziya (2017), *Erkekliğin Türkiye Halleri*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bosson, J. K. ve J. A. Vandello (2011), "Precarious manhood and its links to action and aggression", *Current Directions in Psychological Science*, 20(2): 82-86.

Bosson, J. K.; J. A. Vandello; R. M. Burnaford; J. R. Weaver ve S. Arzu Wasti (2009), "Precarious manhood and displays of physical aggression", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 35(5): 623-634.

Connell, R. W. (2005), *Masculinities*, Berkley: University of California Press.

Connell, R. W. (1995), *Masculinities*, Berkley: University of California Press.

Connell, R. W. ve J. W. Messerschmidt (2005), "Hegemonic masculinity: Rethinking the concept", *Gender & Society*, 19(6): 829-859.

Corson, P. W. ve A.E. Andersen (2002), "Body image issues among boys and men", *Body image: A handbook of theory, research, and clinical practice*, s. 192-199.

Davis, L. (1990), "Male Cheerleaders and the Naturalization of Gender", *Sport, Men and the Gender Order* içinde, der. M. Messner ve D. Sabo, Champaign, IL: Human Kinetics, s. 153-61.

Edwards, T. (1997), *Men in the Mirror: Men's Fashion, Masculinity and Consumer Society*, Londra: Cassels.

Featherstone, M. (1982), "The Body in the Consumer Culture", *The Body. Social Process and Cultural Theory* içinde, der. M. Featherstone, M. Hepworth ve B. S. Turner, Londra: Sage Publication, s. 170-196.

Giddens, A. (1991), *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.

Gilmore, D. D. (1990), *Manhood in the making*, New Haven, CT: Yale University Press.

Grammas, D. L. ve J.P Schwartz (2009), "Internalization of messages from society and perfectionism as predictors of male body image", *Body Image*, (6): 31-36.

Kimmel, M. (1994), "Homophobia as Masculinity: Fear, Shameand Silence in the Construction of Gender Identity", *Theorizing Masculinities* içinde, der. H. Brod ve M. Kaufman, Thousand Oaks, CA: Sage, s. 119-41.

Kimmel, M. (1996), *Manhood in America: A cultural history*, New York: Free Press.

Labre, M. P. (2002), "Adolescent boys and the muscular male body ideal", *Journal of adolescent health*, 30(4), 233-242.

Leit, R. A.; H. G. Pope ve J. J. Gray (2001), "Cultural expectations of masculinity in men: The evolution of Playgirl centerfolds", *International Journal of Eating Disorders*, (29): 90-93.

Luciano, L. (2007), "Muscularity and Masculinity in the United States: A Historical Overview", *The Muscular Ideal. Psychological, Social, and Medical Perspectives* içinde, der. K. Thompson ve G. Cafri, Washigton DC: American Psychological Association, s. 41-67.

Mesner, M. (1992), *Power at Play: Sports and the Problem of Masculinity*, Boston: Beacon.

McCabe, M. P. ve L. A. Ricciardelli (2004), "Body image dissatisfaction among males across the lifespan: A review of past literature", *Journal of psychosomatic research*, 56(6): 675-685.

McCabe, M. P. ve L. A. Ricciardelli (2001), "Parent, peer, and media influences on body image and strategies to both increase and decrease body size among adolescent boys and girls", *Adolescence*, 36(142): 225-240.

Morry, M. M. ve S. L. Staska (2001), "Magazine Exposure: Internalization, Self-Objectification, Eating Attitudes, and Body Satisfaction in Male and Female University Students", *Canadian Journal of Behavioural Science-revue Canadienne Des Sciences Du Comportement*, (33): 269-279.

Nowell, C. ve L. A. Ricciardelli (2008), "Appearance-based comments, body dissatisfaction and drive for muscularity in males", *Body Image*, (5): 337-345.

Pope, H. G.; K. A. Phillips ve R. Olivardia (2000), *The Adonis Complex: The Secret Crisis of Male Body Obsession*, New York: Free Press.

Pope, H. G.; R. Olivardia; A. Gruber ve J. Borowiecki (1999), "Evolving ideals of male body image as seen through action toys", *International Journal of Eating Disorders*, (26): 65-72.

Seidler, V. J. J. (1997), *Man enough: Embodying masculinities*, Londra: Sage.

Seidler, V. J. (2003), *Rediscovering masculinity: Reason, language and sexuality*, New York ve Londra: Routledge.

Stanford, J. N. ve M. P. McCabe (2005), "Sociocultural influences on adolescent boys' body image and body change strategies", *Body Image*, 2(2): 105-113

Thompson J. K. ve G. Cafri (2007), "The muscular ideal: An Introduction", *The Muscular Ideal. Psychological, Social, and Medical Perspectives* içinde, der. J. K. Thompson ve G. Cafri, Washigton DC: American Psychological Association, s. 3-12.

Vandello, J. A. ve J. K. Bosson (2013), "Hard won and easily lost: A review and synthesis of theory and research on precarious manhood", *Psychology of Men & Masculinity*, 14(2): 101-113.

Vandello, J. A.; J. K. Bosson; D. Cohen; R. M. Burnaford ve J. R. Weaver (2008), "Precarious manhood", *Journal of personality and social psychology*, 95(6): 1325-39.

Çölü Yeşillendirmek

MERT ÖZSEZER

Üçüncüsü düzenlenen Siyasal Psikoloji konferansına herhangi bir katkıda bulunmanın başlı başına bir "olay" olmasının mahiyeti bir yana, orada bulunmanın bile ne kadar heyecan ve umut verici olması vesilesiyle yazmaya çabaladığım bu acemi yazının onuru, benim için tarif edilemez. Burada, konferansın temasından aslında tamamen bağımsız olarak, "Ütopya" kavramına dair kasten bir göndermede bulunmaktan imtina ederek, konferansın bende yarattığı his ve anlamlara yönelik naçizane duygu ve düşüncelerimi aktarmaya çalışacağım.

Destek ekibine dahil oluşumdan konferansın son dakikasına kadar geçen zaman, sanıyorum arkamda bıraktığım eğitim-öğretim dönemime dair en anlamlı ve verimli zamanlarından biriydi. Salonda, konuşmacı hocaların samimiyeti, dinleyicilerin ciddiyet dolu ilgi ve yoğunluğu, destek ekibi olarak bizlerin tatlı telaşı ve heyecanını her geçen süre pekiştiren bir ortam oluşturdu. Konuşmalar sırasında not tutmaktan, sorular sırasında mikrofon tutmaya geçişlerimiz esnasında, gerek bulunduğumuz mekânın bütünüyle, gerekse kendi aramızda, yoğun bir bağ oluştu. Böyle bir organizasyonda geçirdiğimiz her an için, yardımlaştığım arkadaşlarım ve hocalarımla ortak bir heyecanı paylaştığımızı hissedebiliyorum.

Peter Sloterdijk bir keresinde bir konferansta "umut, ruhun dünya devrimidir," demişti. Konferans süresince zihnimin bir köşesinde duran bu ifadeye değinmenin, belki de şimdi bu yazı vesilesiyle yerinde olduğunu umuyorum. Aksu Bora Hoca'nın da konferansa dair yazısındaki ifadelerini anmaktan sanıyorum kendimi alamayacağım: Hem konfe-

ransın hemen yanı başında, dışarıda devam eden bir başka "mesele"nin, Nuriye Gülmen ve Semih Özakça'nın; hem de içeride süren konuşmacıların, konuşmalarının, dinleyici kalabalığının, hülâsâ "belirli" bir telaşın bana aynı anda kattığı, ortak kaygı ve umutla karışık bir hissiyat idi. Konferans boyunca, aslında içeri ve dışarı ayrımını bir bakıma ortadan kaldıran havayı görmek hiç de zor değildi. Zira dışarıdaki sesin, ruhun pencerelerden içeriye, içerideki insanlarınsa dışarıdaki sese karıştığı, dahil olduğu Aksu Hoca'nın deyimiyle bir "ortaklık" haline tanık olduk zaman zaman. Ortak umutlar, ortak ruhlar, ortak kaygılar... Haddini ve amacını aşan ifade olmasından imtina ederek belirtmek isterim ki, konferanstaki sesler ile Yüksel Caddesi'ndeki seslerin buluştuğu bu ortak ruh, yukarıdaki ifadeye bir şekilde dokunan devrimsel bir ruhtu.

Salondaki yoğunluk, katılım ve konuşmalar o kadar muazzamdı ki, akademiden, akademinin de ötesinde gelecekten bir beklentisi olup olmadığından artık pek de emin olamayan kendim, gönül verdiğim bu camiadaki bütün olumsuzluklara, bütün zorluklara rağmen, köşeme çekilip bir nebze utanma isteğimden kendimi alıkoyamadım. Edip Cansever'in aslında hepimizin abisi olan Ahmet Abi'yle konuşurken yazdığı, "umudu dürt, umutsuzluğu yatıştır... Oysa o kadar kullanışlı ki şimdi. Hayalsiz yaşıyoruz neredeyse," satırları, içinde bulunduğum haleti-ruhiyede yankılanmaya başladı. Zira ne kadar şanslı olduğumu tekrar ve tekrar derinden hissettiğim böylesine kıymetli, büyük hocaların etrafında bulunabilmenin, onların vesile olduğu bu organizasyona ufacık bir katkıda bulunabilmenin heyecanı, bir bakıma beni yeniden oluşturuyor, içimdeki umudu yeniden dürtüyor, hayal edebileceklerimin sınırlarını yeniden belirliyor, genişletiyordu.

Geleceği arzuladığımız kadar, şimdi'nin "olanaklarını" yaratmaya ve faydalanmaya olan gereksinimimizden bahsetmemiz gerekiyor sanıyorum. Konuşmalarda geçen "anlamaya çalışıyorum" sözü, en fazla bizlere çarpıcı gelmiştir belki de. İçinde bulunduğumuz, bulunacağımız ya da bulunmayı arzuladığımız veya bir şekilde bizi kendine çekme potansiyeli olan her türden "meseleyi", hülâsa yaşamımızı doğrudan veya dolaylı ilgilendiren "koşul ve imkânları" anlamaya çalışmak..

Bir "olanak" olarak bu konferansta, anlamaya olan arzumu belli ölçüde yeniden yaratabildiğimi düşünüyorum ve öyle sanıyorum ki atmam gereken adımlardan belki de ilkini atmış olmanın onur ve sevincini yaşamayı kendime bir hak olarak tanımalıyım.

Düşler, Düşlemler, Travmalar, Ütopyalar, Distopyalar

AYŞE DEVRİM BAŞTERZİ

Ey dünya, küçüldükçe küçüldün içimizde.
– Gonca Özmen, *Belki Sessiz*

Freud, düşleri yorumlamanın yaptığı en önemli işlerden biri olduğunu söyleyerek, düşler aracılığıyla bilinçdışına giden kral yolunun kapısını aralar. Düşlerin, baskılanmış veya bastırılmış bir isteğin kılık değiştirmiş doyurulması olduğundan söz ederken, travmatik düşleri de hesaba katarak "bir düşün bir isteğin doyurulması için bir girişim olduğunu söyleyebiliriz," der. Gündüz düşlerini ise hem nevrozla hem de yaratıcılıkla ilişkilendirir. Rüya görürken gerçekleşen sembolleştirme, yer değiştirme, düzeltme, kondansasyon (birden çok anlamı içeren tek sembol ya da olgu ile ifade edilmesi) gibi savunma mekanizmaları gündüz düşlerinde genellikle bulunmaz ve gündüz düşleri çok daha açık seçik bir şekilde egonun arzusunun hizmetkârıdır; "öyle bir yazı yazmışım ki herkes çok beğenerek okumuş"u hayalleme hali gündüz düşüdür, düş değil düşlemdir. "Öyle bir dünyada yaşıyormuşuz ki, kimse açta açıkta değilmiş" düşlemi ise bize ütopyalara, yokülkelere giden yolu aralar.

Ütopyalar yaratıcı eylemin belki de doruk noktalarındandır. Yaratılan olaylar, kurgular, karakterlerden öte yeni bir dünyadır. Bir ülke yoktan varedilir, hayallenen, kurgulanan, ilmek ilmek dokuyarak yaratılan her yokülke, varolan bir ülkeden vazgeçiştir belki de. Bir başka dünya tasavvur etme ihtiyacını do-

ğuran nedir sorusunun yanıtı ise pek tabii ki, varolandan çektiğimiz ıstıraptır. Varolanın yarattığı, kötünün başımıza ördüğü travmalarla baş etmek için yeni ülkelerin peşine düşer insanın zihni... Ursula K. Le Guin der ki; "Kötülük, eğer insan gibi yaşamak istiyorsak, bütün yaşamımız boyunca karşılaşacağımız, yeniden ve yeniden hesaplaşacağımız ve kabul edeceğimiz ve birlikte yaşayacağımız acılar, azaplar, yazıklar, kayıplar ve adaletsizliklerdir." İnsanların erdemleri ve kötülükleri ile baş edebilmek için çocuklara fantastik öyküler anlatmanın gerekliliğini savunur ve sözlerini Shelley'den bir alıntı ile bitirir. "Ahlâki iyiliğin en güçlü aracı, hayal gücüdür." Buradan devralır sözü. Daha iyi halde olma isteğinin uykuya yatırılamayacağını, arzudan ancak yanılsamayla azat olunabileceğini söyler ve devam eder:

> Bu özlemi unutmak onu gerçekleştirmekten daha rahat olurdu, fakat neye varırdı bunun sonu bugün? Arzular sona ermezlerdi ya da kılık değiştirip başka arzulara dönüşürdüler, veyahut da: Kötülerin üzerimizden aşarak zafere gittikleri cesetler olurduk biz arzusuzlar. Arzusuz olma zamanı değildir, feragat edenler de asla düşünmezler bunu. Arzularının günün birinde doyurulacağının rüyasını görürler. Gece-gündüz bunu kurarlar, deyimleştiği üzere; yani sadece geceleri görmezler rüyayı. Feragat ve arzulama gündüzün pek az çıktığına göre piyasaya, bu zaten garip olurdu. Yeterince gündüz düşü vardır, yeterince gözlenmemişlerdir sadece. Gözler açıkken de insanın içinde rengârenk ve düşçü bir hengâme olabilir. Bize olanı iyileştirmeye meylimiz uykuda bile uykuya dalmıyorsa şayet, uyanıkken nasıl uyusun ki?
>
> Ütopyalar, belki tam da bu bize olanı iyileştirmeye meyleden gönlümüzden kopup düşen yaratımlardır. Hemen her ütopya bir travma üzerine inşa edilmiştir ya da bir travma tehdidi üzerine kurulmaktadır. Var olanın acılarını sarıp sarmalamak, yeniden başımıza gelmesin, bizden sonrakiler aynı dertleri görmesin diye yeni bir dünya tahayyül ederiz, hem ne der Pirimiz; "Ütopyalar gerçek değildir ancak hayal edilebilir, ama bir şey eğer hayal edilebiliyorsa gerçekleşebilir!"

Ütopyalar içimizin ezilmiş, gariban halini sarıp sarmalayan, yaralarımıza derman olan tasavvurlarsa distopyalar nereye düşer peki? Ne anlatır distopik diyarlar bize? Dis- ön eki ile başlayabiliriz belki düşünmeye. Tıbbi terminolojide olumsuz bir şeyi tanımlar dis- ön eki; örneğin cinsel ilişki sırasındaki ağrı "disparoni" olarak adlandırılır, midenin yanması "dispepsi"dir, "distoni", kaslarda ani kasılmalarla giden, rahatsızlık veren bir bozukluğu tarif eder. Distopyalar da ağrıyan ve ağrıtan, yanan yakılan, bozulmuş bir dünya anlatır bize. Kadınlara dair distopyalara baktığımızda belki de izlerini görürüz bugün olan bitenin. Margaret Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü* kitabında kadınlar erkeklerin adlarıyla anılmaktadır; John'unki, Wayne'inki, Richard'ınki diye seslenilmektedir onlara. Bugün de zalim dünya böyle değil midir tam tamına? Babanızınki ile biten adınız, kocanızınki ile bitmeye başlar evlenince, bir erkekten bir erkeğe değişir adınız. Atwood tüm dünyanın örtmeye çalıştığı gerçeği apaçık ifşa eder ve hayatımızdaki erkeklerin isimleriyle anılmayacağımız bir dünyaya işaret eder.

Katharine Burdekin, *Swastika Geceleri*'nde korkunç bir dünyaya sürükler bizi; kadınlar tamamen efendi olan erkeklerin hizmetkârıdır, eğitim alamazlar, kitap okuyamazlar, aşağı bulunan işleri yapmak ya da ne zaman istenirse seks yapmak içindirler ve erkeklerin yetkinlik gerektiren işlerine, akıl ve kültür gerektiren sohbetlerine asla katılamazlar. Dünyanın yoksullarının, malsız mülksüzlerinin, okuma yazma bilmeyen, nitelikli ve yüksek gelir getiren bir işte çalışmayı hayal dahi edemeyenlerinin, babaları tarafından uygun bulunan bir adamla evlendirilip bedenini her istendiğinde ona sunması gereken kadınlarının şimdiki halini zannımca ancak birazcık diyebileceğimiz düzeyde dramatize eder Burdekin. Distopya tam da bu işe yarar, bu zalim, bu eşitsiz, bu adaletsiz dünyanın kanıksanmış düzeninin ipliğini pazara çıkarır.

Freud Birinci Dünya Savaşı sonrasında cephede savaşırken ruhsal rahatsızlıklar geçiren erkekleri, askerleri değerlendirirken "mermi şoku"ndan söz eder, o dönemin askerî hekimlerinin de etkisi ile. O zamana kadar savaş görmemiş erkekler,

mermilerin, bombaların etkisi altında bir nevi delilik yaşarlar, hareketlerini kontrol edemez, donakalır, olayı gece ve gündüz tekrar tekrar yaşar gibi olurlar, çözülürler, kaygılanırlar, yeniden başlarına geleceğinden endişe duyar, olayı hatırlatan şeylerden kaçınır, uzak durmaya çalışırlar. Mesleğe ilk başladığı zamanlardan itibaren travma sonrası ortaya çıkan ruhsal durumları ele alan Freud, meslek yaşamının başında Viyanalı üst sınıfa mensup kadınlardan dinlediği, çoğu aile içi taciz ve tecavüz öykülerinin çokluğuna dayanamaz ve bunların fantezi olduğuna kanaat getirir. Askerlerde ortaya çıkan mermi şoku ise askerî hekimlere göre yüksek ses nedeniyle ortaya çıkan gelgeç bir nörolojik tablodur. Freud erkeklerin travmalarına daha duyarlıdır; bunları savaş nevrozları olarak isimlendirir ve nörolojik denilen hastalıkların ruhsal hastalıklar olduğunda ısrar eder. Walter Benjamin'in ise muharebe hayatında askerlerin başına gelen "şok" belasının modern hayatta "norm" haline geldiğini öne sürdüğünü aktarır Susan Buck-Morss *Rüya Alemi ve Felaket* isimli kitabında. Benjamin, insan duyularını tek tek örseleyen fabrika sisteminin; emeği deneyimden tecrit edilen işçinin hayal gücünü felç ettiğini, belleğin yerini koşullu tepkinin, öğrenmenin yerini idmanın ve becerinin yerini tekrarın aldığını savunur. Bir psikiyatrist olarak bu durumun Freud'un da savaş nevrozunda tanımladığı travma sonrası ruhsal bozukluklar gibi olduğunu söyleyebilirim. Travma öyle sarar ki ruhumuzu, basmakalıp davranarak idame ettirebiliriz hayatı, düşünecek halimiz kalmaz, her şeyi aynı rutin içinde tekrar tekrar tekrarlayıp dururuz. Ve Buck-Morss devam eder:

> Modern teknoloji koşullarında estetik sistem diyalektik bir tersine çevrilmeden geçer. İnsan duyuları gerçeklikle "temasta" olma tarzı olmaktan çıkıp gerçekliği karartmanın bir aracına dönüşür. Estetik duyusal algı anestezi haline, duyuların bilişsel kapasitesinin uyuşması haline gelir ve bu uyuşma kendini koruma söz konusu olduğunda bile insan organizmasının siyasi tepki verme gücünü ortadan kaldırır. "Deneyimlemeyi

geride bırakmış biri" diye yazar Benjamin, "artık .....kara gün dostunu ... can düşmanından ayırmaktan acizdir.

Buck-Morss her ne kadar bu çözülmeyi, gerçekliğin kaybı ve çarpıtılmasını modern teknoloji koşullarına bağlasa da, modern öncesi dünyanın çırılçıplak gerçekliğine bile katlanmak imkânsızdır. Bu dünyada oldum olası ölüm vardır, dünyada zulüm vardır. İnsanlar bu zulme, bu acıya, bu karanlığa katlanmak için gerçeği önce imgeleştirir sonra simgeleştirirler. Gerçekten imgeye, imgeden simgeye giden anlam dünyamız her bir geçişte bir parçasını yitirir; ne imge gerçektir ne de simge imgeyi kapsar, hayalini kurduğumuzu söze dökmeye çalışırken imgeyi anlatabiliriz, zaten kelimeler kifayetsizdir sıklıkla olan biten karşısında. Gerçekliği ifade edemez bir eksiklikle yaşamaya mahkûmdur insan evladı; belki de ancak gerçekliği kat kat kılıflarsak bu dünyaya katlanmak mümkün olabilir. Deleuze, "Issız Ada ve Diğer Metinler"e ıssız adaları kıtasal ve kökensel olarak sınıflayarak başlar; kıta adaları ki, bir kıtadan ayrılmış, çözünmüş, erozyondan, kırılmadan doğmuşlardır; onları tutan kara parçasının sulara gömülmesine rağmen varlıklarını sürdürürler. Okyanus adaları ise kökensel, özsel adalardır; bazen mercanlardan, bazen su altı patlamalarından meydana gelirler. Ve der ki Deleuze:

> İnsan, ancak toprakla su arasındaki hararetli kavganın sonlu (en azından egemenlik altına alınmış) olduğunu varsayarsa, güvenli ve iyi bir yaşam sürebilir. İngiltere'de birilerinin oturuyor olmasına ne kadar şaşırsak azdır, insan ancak adanın ne anlama geldiğini unutursa orada yaşayabilir.

Çünkü dünya da belki bir adadır ve ıssızdır alabildiğine. Buna katlanabilmek için ideolojiye sığınır dururuz, ancak bazen gerçeklik kırk kat döşeğin altındaki bezelye tanesi gibidir; ne yaparsanız yapın, ne kadar çarpıtırsanız çarpıtın yüzünüze çarpar, bir mermi, bir bomba olur düşer yanı başınıza, çıkmaz aklınızdan. Ama başkaları duymaz bu gerçeği, birisinin ütopyası bir diğerinin distopyasıdır diyenler, belki de birinin acısının diğerine nasıl da haz verdiğini anlatmaya çalışırlar.

Distopyalar belki de bize yaşadığımız dünyanın en gerçek ve en yalın halini sunarlar, ama öyle bir sunarlar ki, öyle abartırlar ki, bazen kurgunun izlerine kaptırıp kendimizi, "Allah'tan böyle bir dünyada yaşamıyoruz," deriz içten içe. Ama distopya bize bugünü anlatır, bu gidişle yarının olası kötülüklerini tasvir etmekle kalmaz, bugün yaşayıp durduğumuz dünyanın acılarını, zalimliklerini, hoyratlıklarını, acımasızlıklarını, kötülüklerini yani çıplak gözle görmeye dayanamadığımız hallerini isli bir camın ardından sunar bize. Masallaştırdıkça gerçekte olan biteni, distopyalar bir yandan üstünü örter gerçek(-lik) dediğimiz en yalın dilsiz imgesiz halin, öte yandan ise dile döktükçe gerçekliği anlatır bize, yanılsamalar yıkılır ve gerçekliğe yaklaşılır. Zizek, ideolojinin taşınamayan gerçeklikten kaçmak için kurulan bir yanılsama olmadığını savunur. Ona göre en temelinde ideoloji, "gerçeklik"in kendisi için bir destek gören fantezi kurgusudur. İdeolojinin temel işlevi, gerçeklikten kaçılacak bir nokta sunmak değil, toplumsal gerçekliğin kendisini travmatik, gerçek bir çekirdekten kaçış olarak sunmasıdır. Distopyalar ise o taşımaya dayanamadığımız için çarpıtıp durduğumuz gerçekliği biraz da olsa taşımaya davet eder bizi. Çünkü ruhumuz sıklıkla olan biteni devletin resmî radyo kanalından dinlemeye programlanmış gibidir, ideolojinin içinde çarpıtıp durur olan biteni, kadınlara reva görülen binlerce yıllık zulüm mutlu, sıcak aile yuvası masalları içinde onlar ermiş muradına diyerek yutturulmaya çalışılırken, distopya her birimizin kime ait olduğumuzu, kimin malı mülkü olduğumuzu belgeleyen soyadının ihtişamlı maskesini düşürür ve gerçekliğe davet çıkarır. Bu nedenle yeni ve daha adil, daha özgür, daha iyi bir dünyayı hayallemek elbette gereklidir ama ancak distopyalar neden bir başka dünyaya ihtiyaç duyduğumuzu kavramamızı sağlar...

Gerçeklik, rüyayı taşıyamayanlar içindir.

KAYNAKÇA

Atwood, M. (1992), *Damızlık Kızın Öyküsü*, çev. Sevinç - Özcan Kabakçıoğlu, İstanbul: AFA.

Burdekin, K. (2014), *Swastika Geceleri*, çev. M. G. Ayral, İstanbul: Encore.

Bloch, E. (2012), *Umut İlkesi*, çev. T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Freud, S. (1996), *Düşlerin Yorumu*, çev. E. Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları.

Le Guin, U. (1998), *Kadınlar, Rüyalar, Ejderhalar*, çev. D. Erksan ve B. Somay, İstanbul: Metis.

Rüsen, J. F. M. ve T. W. Rieger (2005), *Thinking on Utopia*, New York - Oxford: Berghahn Books.

Cebeci, O. (2004), *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*, İstanbul: İthaki.

Cornejo, Y. F. (2014), "An embodiment of trauma in science fiction film: a case study of Argentina", doktora tezi.

Lacan, J. (2011), *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, İstanbul: Metis.

Buck-Morss, S. (2004), *Rüya Alemi ve Felaket*, İstanbul: Metis.

Kumar, K. (2006), *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, İstanbul: Kalkedon.

https://lra.le.ac.uk/bitstream/2381/32515/1/2014cornejoyfphd.pdf.pdf

Yitirilen Ütopyanın Yeniden Keşfi: Distopya

Burak Özsoy

Beni bir sistemin içine koy ve olumsuzla.
– Søren Kierkegaard

Giriş

"Ütopya 'hiçbir yerdir'; nasıl bir yerde olabilir?" (Kumar, 2015: 103) Hiçbir yer –*ütopya*– olanın gözünden gerçek dünyaya ya da toplumlara bakmak mümkün müdür? Mümkünse ütopyacı toplum tasarısı ile gerçek bir toplum kurulabilir mi? Bu sorular ışığında yazıda ulaşılmak istenilen amaç: Ütopyanın siyasi ve toplumsal rolünü sanıldığının ötesinde totaliter bir toplum mühendisliğinin eylem planı olduğudur. Sonucu ise ütopyaların yazıldıkları dönemdeki anlamlarının bugün nasıl olumsuzlandığını göstermektir. İkinci bölümde ise artık ütopyanın yerinin distopya tarafından doldurulduğunu ve yaşadığımız çağda distopyanın geçmişte ütopyanın üstlendiği lokomotif görevini devralışı tartışılmıştır. Yazının son bölümünde bir distopya örneklemesi olarak çağın insanı ve onun yaratısı olan mekân ve tüketim ilişkisi ele alınarak genel bir distopyaya bakış ele alınmıştır.

1.

Ütopyalar yazıldıkları döneme aittirler, var olan kültürlerden, mitlerden ve devletlerin kuruldukları temel öğretilerden etkilenirler. Örneğin Platon'un *Devlet*'i zamanın Sparta'sından değer

ve adalet öğretilerinden örnekler almışken Moore *Ütopya*'sını İnka uygarlığından betimlemelerle beslemiştir. Dolayısıyla "ütopyaya değer ve biçim konularında fikir verdiği düşünülen bazı gelenekler, âdetler ve kurumlar vardır" (Kumar, 2015: 104) diyebiliriz. Keşfedilen yeni yerlerin ya da etkileşim içinde olunan diğer kültürlerin farklılıkları bize yeni ufuklar açar. Bu, yaşanılan an ile ütopya arasında bir bağlantı kurar ve bir toplumsal inşa projesi olarak sunulmasında ütopyaya da görev yükler. Dolayısıyla tüm ütopyalarda belirgin olan özellikler, etkileşimlerin ortak amaçlarda birleşmesinden ve benzer ütopyacı düşüncelerin çıkmasının kolaylaşmasından evrenselleşmiştir diyebiliriz. Kısacası, gelenekçi ütopyacıların amacı, daha çok mutluluk, sakin ve huzurlu bir yaşam, barışçıl bir idare, erdemli insanlar topluluğu ve *düzen* talep eden evrensel bir düşsel arzu oluşturmaktır. Bu amaç, ütopyalara kritik bir görev yükler: "toplumun yeni bir ahlâki ve sosyal düzen çevresinde yeniden bütünleştirilmesi..." (Kumar, 2006: 69) Hobbes'a *Leviathan*'ı yazdıran şey, yenileşme hızındaki ve modellemesindeki tehdittir – çok fazla özgürlük ve çok hızlı değişim. O, bu hızın totalitarizme yol açacağından korkar ve siyasal istikrar arar. Ütopyalar ve ütopyacılar da tıpkı bu tarz toplumsal teoriler gibi, düzenin değişmezliğine ve istikrarına yatırım yaparlar. Ütopyalar içinde yeşerdikleri dönemin düzen anlayışındaki hırsı ve aç gözlülüğü, bunlardan kaynaklanan sosyal karmaşayı hedef alsalar da, dünyevi arzuları törpülemeye çalışmakla yetinirler. Kısaca sonuç: "sakin saadet ütopyaları"

Ütopyanın ne olduğu ve olacağı hakkında

"Ütopya ile ilk karşılaştığımızda çoğu kez gördüğümüz ilk şey bir öykü olduğudur. Ütopya, en başta bir kurgu olması itibariyle ideal toplumun farklı türlerden, toplumsal ve siyasal teorinin öteki çeşitlerinden ayrılır. Kısaca, kelimenin geniş anlamıyla bir bilimkurgu türüdür." (Kumar, 2015: 37)

Ütopya hem hiçbir yerdir – outopia hem de iyi bir yerdir eutopia. Mümkün olmayan, ancak insanın bulunmak için heves

ettiği bir dünyada yaşamaktır; ütopya anlamının özü budur. Bu açıdan ütopya hayal niteliğindedir. Bunu inkâr etmek, hayal edilebilir olmasının cazibesini gözden kaçırmak demektir. Ama ütopya bununla da sınırlı değildir, çünkü sadece "ayıkken hayal edilen bir şeyden ibaret olsaydı, o kadar da ilgimizi çekmezdi." (Kumar, 2015: 9) Bu tanımlamaların belki de en iyi örneği ise Timaeus'un girişinde, Sokrates'in özetlediği ideal devlet tezahürünün kendisinin yansıttığı biçimde anlatılmamasından duyduğu memnuniyetsizliği dile getirişinde görülür. Çünkü burada Sokrates duygularının ve tasvirlerinin yetersizliğinden dem vurarak ne şairlerinki gibi hayali kurmacaların ne de bilge kralların somut deneyimlerinin tek başlarına ideal devleti tanımlayabileceğini söyler. Böylelikle anlarız ki ideal toplumlar soyut tasvirler aracılığıyla ya da somut ilkelere ve deneyimlere dayalı gerçeklerle anlatılamazlar. Böylelikle ütopyaların hayali gözlemlerle kurdukları dünyalarıyla, gerçekçi deneyimlere yaklaşamadıklarını ve gelecekle ilgili arzularının oldukça belirsiz kaldığını söyleyebiliriz. Thomas More, dostu Peter Giles'e yolladığı mektupta, ütopyayı gerçekliğin bala bandırılmış gibi insanların zihnine daha sevimli girebileceği bir kurgu olarak anlatır.

Bu durumda bir ütopyayı nasıl olur da toplumsal beklenti veya siyasal bir eleştiri aracı olarak kabul edebiliriz ki? Ütopyalar sadece "beğenilerimizi ve arzularımızı yazarın istediği yöne çekmeyi amaçlamaktadır." (Kumar, 2015: 43)

Ütopya bir siyasi amaç mıdır?

Batı düşünce sisteminin büyük anlatılarına ya da büyük felsefi düşünürlerine değinmeden ütopyadan bahsetmek neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Rousseau, Hobbes ya da Marx gibi düşünürleri anmadan ütopyaya dair anlatıları tartışamamak, günümüzde neredeyse olağan hale gelmiştir. Bu düşünürler kati anlamda ideal bir toplum özlemi ile öğretilerini kaleme almayı düşünmediler, bu yüzden ne klasik ütopyaların anlatısına, ne de modern ütopyaların diline uygundurlar. Peki, öyleyse niçin bu düşünürler ütopya araştırmalarının referans kaynağı ol-

muştur? Bunun cevabını J.C. Davis şöyle açıklıyor: "tüm siyaset felsefesi, 'egemenlik', 'diyalektik', 'genel irade', 'kuvvet ayrımı', 'kamuoyu', 'ortak çıkar' gibi kurgularla uğraşır. Kurgu, tüm siyasi teoriyi nasıl niteliyorsa, ütopya yazımını da öyle niteler".

İnsan bilimlerinin ve sosyal bilimlerin ifade biçim seçkileri kurgu temelli olabilir, ancak her kurgunun türü aynı olmayabilir. Biçim olarak ele alış şekilleri farklı olduğu gibi üslup olarak da farklılık taşırlar. Bir tez ortaya atabilir ya da bir öneri sunabilir; insan doğasına yönelik varsayımlarda bulunabilirler. Bu yüzdendir ki ütopyacılık ile toplumsalcı teorisyenlerin ayırt edici ayrımları buradan yakalanabilir. "Birçok toplumsal teori, insan doğasının veya insanlık durumunun içsel kusurlarından ötürü toplumda düzensizlik ve mutsuzluk olduğunu varsayar." (Kumar, 2015: 50) Bu tarz teoriler insanların bencil yapılarından dolayı saldırgan, açgözlü olduğunu savunurlar. İnsanların kendi arzuları doğrultusunda başkalarını ezdiğini ve sömürdüğünü ileri sürerler. Bu yüzden toplumsal teoriler, insanların bir amaç uğruna ortaklıklar kurarak, bireysel hak ve özgürlüklerinden vazgeçerek daha az mükemmel bir toplumda yaşayabilecekleri sonucuna varırlar. İnsan doğası için çatışma ve çekişmelerin doğal olduğu bir karanlık toplum düzeninde; *düzen* ve *birliktelik* ya Thomas More ütopyası gibi komünal bir düzene dayanabilir ya da Hobbes'un *Leviathan*'ındaki gibi kabaca zorbalıkla dayatılabilir ya da Locke'un ve Mill'in liberal düzenlemeleriyle özgür düşünceyle sağlanabilir. Fakat farklı tarzda da olmuş olsalar toplum teorilerinin hemen hemen hepsi güvensizlik ve kaos üzerine kurulmuştur. Bu bağlamda da Kolakowski'ye göre, evrensel kardeşlik fikri hem yaşamın gerçekliğiyle, hem de insani ihtiyaçların yapısıyla uzlaşmaz. Çünkü insanoğlunun ihtiyaçları –doğası gereği doyumsuzdur– karşılanamaz. Bu yaklaşımla ütopyacı mükemmeliyetçi toplum fikri evrensel kardeşlik anlayışını gerçekleştiremez, yani bir hayal olarak kalmaya devam etmektedir.

Ütopyanın en büyük sorunu, kendini tanrı sanan insanların ya da tanrıvari (cennetvari) yaşamın düşlenmesidir. Rönesans hümanizmasından kalan bu yaklaşımın ütopya geleneğinin merkezinde yer alması, mükemmelleştirici yaklaşımları ile

siyasete yer bırakmayan bir dünya tasavvuru içermektedir. Bu bağlamda yazılan çoğu ütopya, günlük yaşantıyı ele alsalar bile, toplumsal yeniden kuruluş projesi arzusunu yansıtırlar ve bu yönleriyle son derece müphemdirler.

Çok açık bir şekilde denilebilir ki ütopya son beş yüz yıldır pek bir değişime uğramamıştır, benimsediği toplumsal düzen anlayışı kısıtlı, hayali ve bambaşka bir ideal toplum biçimi almıştır; kısacası ütopyalar ortak bir ideal toplum tasarısı biçimi seçip o biçimi ideal kılmışlardır.

Ütopyalar için son olarak şunları ekleyebiliriz ki, 19. yüzyıl düşünce sistemlerinde kendini gösteren düşünürlerin birçoğunun düşünceleri, ütopya gibi kurgusal ve hayali terimlerden oldukça uzak, bilimsel ve pozitivist yaklaşımlardı. Tam da bu yaklaşımlardan yola çıkarak diyebiliriz ki siyasette ve ilerlemeci toplum bilimlerinde ütopyacı terimlerin yeri önemli olmakla birlikte, ütopyalar hiçbir zaman *eylem tasarımları* olarak bu alanlarda yer alamamışlardır. Yani biz ütopyalar için "gerek Platon gerekse More ve ardılları için ideal devlet 'bir gelecek ideali, değil, varsayımsal bir ideal, bilgilendirici ve zihin açıcı bir etkendir ve harekete geçirmeye dönük bir amaç değildir" (Kumar, 2015: 98) diyebiliriz.

2.

> "Yarın," dedi Gumbril sonunda, dalgın dalgın. "Yarın," diye araya girdi Bayan Viveaslı, "bugün kadar berbat olacak."
>
> – Aldous Huxley, *Antie Hay* (1923)

> Ütopyaların tanımlayıcı uygulamalarından nasıl kaçınabiliriz? Ütopyaların gerçekleşmesi mümkündür. Yaşam, ütopyalara doğru akar. Belki de daha şimdiden yeni bir çağa girmekteyiz; aydınların ve yetişkin sınıfların ütopyalardan kaçınmanın yollarını arayacakları ve ütopyacı olmayan daha az 'mükemmel' ve daha özgür bir topluma dönmeyi hayal edecekleri bir çağa...
>
> Aldous Huxley, *Cesur Yeni Dünya*

Ütopyanın hiciv gücünden doğan ayrı bir alt tür olan distopya, ütopyanın bu gücünü elinden alıp daha gerçekçi bir dille

aktarmaya devam etmektedir. Aslında bu durumu ütopyadaki bir özellikten çok, ilerlemeci tarih anlayışına bağlamak daha doğru olur. Totaliter bir dil kullanımına sahip olan ütopya, yerini aşırılıklar çağının yeni düşünsel gücü olan distopyaya bırakmıştır.

Totaliter ütopya ve yeni ütopyacılık: Distopya yazımı

Anti-ütopyacılığın savunucularından liberal ampirist düşünür Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda "ütopyacılığın doğrudan totalitarizme"[1] götürdüğünü iddia ederek ütopyacılığı politik bir duruş olarak değerlendirir ve rasyonalist-idealist bir çizgide şekillendiğini belirtir. Bu çizginin ideal olanı, dolayısıyla ussal mantık ile nihai amaca ulaşmayı hedeflediği için doğrudan siyasal alanda bir proje fikrine dönüştüğünü söyleyebiliriz. Politik teorinin projeye dönüşmesi sonuç olarak akılsaldır ve toplumun işleyişi hakkında akılsal bir yaklaşım yöntemidir. Bu projeye göre yeniden planlanan toplumun tekrar inşa edilmesi zorunlu hale gelir. Bu durum Popper tarafından *toplum mühendisliği* olarak adlandırılır ve kaçınılmaz olarak totalitarizmle sonuçlandığı düşüncesine varılır.

Nihai amaca ulaşma fikri, yani ütopya, bir idealdir; ideal olan ise tanımı gereği mükemmel olandır. Mükemmellik fikri değişime kapalı olduğu kadar ilerleyen tarih anlayışını bertaraf ederek gelişmeyi durduran sabit bir toplum anlayışına götürür. Bu da özgür düşünceyi, dolayısıyla özgürlüğü ortadan kaldırır. Böylece tuhaf bir kısır döngüye girilir: özgürlüğü ortadan kaldıran ütopyacı yaklaşım ile değişime (ve tarih fikrine) açık distopyacı yaklaşım: "ütopyacılık her durumda, gerçekleşmesi imkânsız olan, gerçekleştirilmeye teşebbüs edildiğinde baskı ve şiddetle ya da totalitarizmle sonuçlanan bir düşünce biçimidir" (Çörekçioğlu, 2015: 33). Dolayısıyla "Bir ütopyacı görüş, siyasi

1 Nicholai Berdyaev, "ütopya her zaman totaliterdir, totaliterlik her zaman ütopyacıdır" bunun için bkz. Bülent Somay'ın Zamyatin'in Biz adlı eserine yazdığı önsözde detaylı bir okuma yapabilirsiniz.

bir deyime çevrildikten sonra uyduruklaşır veya kendisiyle çelişir; eski adaletsizliğe yeni adlar takar... Ütopyalar... dünyanın sonunu getirecek özgün bir teknoloji, cennetin kapılarını zorlayacak bir teknik araç geliştirdiklerine, savunucularının kendilerini inandırabildiği ölçüde ideolojik olarak zehirli hale gelmiştir" (Kumar, 2015: 149).

Distopya, ütopyacı toplumsal teorinin bu olumsuzlayıcı yaklaşımına alternatif olarak zamanımızın yeni ütopyası olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü distopya, ne ütopyacı teoriler gibi ne de ütopyanın kendisi gibi insana ve insanın doğasına tamamen negatif yaklaşmaktadır; daha doğrusu distopyanın asıl tezi, iktidarın doğasının olumsuz olduğudur. İnsanın kusurlu doğasından çok, yöneten erkin ya da siyasanın kusurlarını göz önüne alan bir üslubu benimser. 21. yüzyılda herhangi bir metinde, iyi insanın nasıl olması gerektiği ya da iyi insan doğasının nasıl gerçekleştirilebileceği gibi sorularla uğraşmak, var olanın hicvedilmesi anlamına gelmez.[2] Bu yönüyle devletlerin cennetvari bir mükemmelliğe yaklaştıkları, maddi bolluk içinde toplumsal birlikteliklerin yaşandığı bir ülke ya da kıtlığın, savaşların ya da ahlâki ikilemlerin son bulduğu bir dünyanın hayalidir. Oysa günümüzde insanlık hâlâ mutsuzdur, kölelik ve kıtlık sürmektedir, demokrasi maskesi altında zorba devletler dünyayı biçimlendirmeye devam etmektedirler.

Geçtiğimiz yüzyıllarda da çeşitli krizler yaşanmış fakat hiçbiri 20. yüzyılda yaşanan olayların yarattığı krizler kadar her türden insanı etkileyecek bir duyusal-ussal çöküntü yaratmamıştır. Katastrofik olayların, özellikle totalitarizm deneyimlerinin yarattığı travma, "modernite projesinin bilim, akıl ve ilerleme gibi değerlerinin tümden çöküşüne, dolayısıyla daha iyi bir gelecek umudunun tamamen yitirildiğine işaret etmekteydi" (Çörekçioğlu, 2015: 116).

Modern zamanın bilim ve akılla bezenmiş dünyası kanlı ve buhranlı dönemlerinden sonra distopyanın konusu halini almış ve ütopyanın görevini devralmıştır. Bu dönüşüm, ütopya-

2 Rus yazar Leo Tolstoy'un *İnsan Ne İle Yaşar* adlı eserinde geçen öyküler incelenebilir.

ların geçmişi ya da o anı tekrarlıyor olması, gerçek dünyanın birçok somut gerçekliğini görmemesinden kaynaklanır. 19. yüzyıl ideali ütopya, 20. yüzyıl dünyasının distopya gerçeğinin yolunu açmıştır (Çörekçioğlu, 2015: 149). Distopyanın beslendiği gerçekçilik damarının, yaşanılan yüzyılda ütopyaya karşı bir avantaj sağladığı da açıktır. "Bu durum distopyacı tutumu sadece felsefi kanaatlerin değil, kendi yüzyılımızın tarihinin de doğurduğunu bize hatırlatıyor" (Kumar, 2015: 145). Distopya, son iki yüzyılda (20. ve 21. yüzyıl) yaşanılan ekonomik ve toplumsal buhranlar, bölgesel ve küresel çatışmalar, savaşlar, terör ve kaos ortamları ile doğal ortamların barbarca yok edilmesiyle tetiklenen doğal afetler gibi akıl dışı olayların altında inançlarını kaybeden insanların yeni tercihidir. Kumar'ın da dediği gibi "dünya toplumu birçoğunun gözünde Morris veya Wells'in ütopyaları için değil Zamyatin, Huxley ve Orwell'in distopya ya da anti ütopyaları için hazırlanmaktadır."

Ütopya ve ütopyacılık ile distopyanın karşılaştırılmasını ele alırken altı çizmek istenilen en önemli nokta, kaleme alındıkları andan itibaren tarihsel, kültürel ve hatta politik olaylardan filizlendikleri, hâkim dönemin söylemleri ile karşıt-eylemlerin ilişkileri üzerinden geliştikleridir. Bu anlamda, ütopyalar insanlığın daha iyi bir dünya özleminin tezahürü olan mekânlar olması ile modern ulus-devlet anlayışının ürettiği birtakım ekonomik, politik ve sosyal problemlerin çözümüne ilişkin umudu barındırmasıyla geçmiş zamanın birer eseridirler; distopyalar ise 20. yüzyılın karamsar havasının ve günümüzün belirsizlikle örülü toplumsal yapılanmalara ilişkin tasvirlerdir; bu yönüyle, geleceğin eserleridir.

3.

Mekân ile ütopya ve modernitenin sınırları üzerine konuşmak, zamanımızın düşsel ve düşünsel tüm sorunları hakkında konuşmak demektir.

Bir distopya örneklemesi / Mekân olarak: Yeni Dünya, protez Tanrı insan ve cenneti

İnsanlığın geçirdiği teknik ilerleme ile bilgiyi kullanma becerisinin geliştirilerek geldiği son nokta; post-endüstriyel çağ: yani bilginin en yoğun pompalandığı şekliyle "bilişim" *çağı*. Bu çağın ve sonrasının en çarpıcı özelliği; timokratik[3] sistem politiğinin yaklaşımlarının hâkim olduğu, dev ekonomili çok uluslu aile şirketlerinin; politikada, ideolojilerde, sosyolojik ve psikolojik toplumsal hareketlerde (Arap Baharı, Wall Street işgali vb.) bireylerin üzerindeki etkileriyle toplumsal evrimin baş mimarları olarak yer almalarıdır. Bu bağlamda, Walter Benjamin'in "yeni bir üretim tarzı, doğurduğu arzular aracılığıyla daha mükemmel bir topluma ilişkin betimlemelere yol açar" (Tandaçgüneş, 2013: 58) ifadesi ile bu ekonomik gücün toplumun ekolojisinde yarattığı değişimin ve oluşturdukları arz/talep –tüketim çılgınlığı– ilişkileriyle mükemmellikten uzak toplumun temellerini atmışlardır.

Ekonomik eksenin daha batıya, Yeni Kıta'ya tamamıyla kaymasıyla Avrupa'da oluşan güç ve teknik sermaye eksikliği Amerika'nın tek başına modern ve ileri olanın baş aktörü haline gelmesinin etkisi de Benjamin'in fikrini desteklemektedir. Çünkü bu değişimlerin sonucu olarak Eski Kıta'nın yüksek kültürel kimliğinin ve geleneklerinin de değişime uğraması kaçınılmaz olmuş, yaşanılan sorgulamalar ekseninde kültür yeniden tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda birbirinin yeniden üreticisi olan kültür ve distopya, yeni toplumsal odak noktaları yaratarak, Yeni Dünya'nın anlamlandırılmasında ve sembolleştirilmesinde araç olmuştur. Bu sayede distopya, yorumlama ile insanları kolektif bir harekete yöneltir. İnsan, pratik ve

3 Timokrasi sözcüğü bir siyasal yönetim biçimini anlatır. Ünlü filozof Platon (Eflatun) *Devlet* adlı yapıtında diğer yönetim biçimleri ile birlikte bu yönetim biçiminden söz eder. Timokrasi Platon'a göre yöneticilerin güç, şan, şöhret, şeref elde etmek, askerî zaferler kazanmak gibi dünyevi arzularının mantıklarının ve halkın çıkarlarının önüne geçtiği ve geçirildiği durumlarda ortaya çıkan yönetim anlayışını ifade eder. Bir başka deyişle, parası ya da gücü olanın yönetimde olması gerektiği düşüncesinin hâkim olduğu bir siyasi yönetim şeklidir. Para aristokrasisi olarak da bilinir.

ekonomik yarar sağlama düşüncesiyle anlam ve sembolleri yeniden düzenleyebilir, yeni pratiklere yönelebilir, bu açıdan da son derece yaratıcıdır. Kültür de bu bağlamda sembolik düzlemde yeni temsiller oluşturmada, yeni yaşam düzeyleri inşa etmekte kolektif aklın bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Örneğin son yarım yüzyıl, Aydınlanma fikrinin ürünleri olan evrensellik ve uygarlık terimlerinin, kolektif akılla birlikte yeniden düşünülerek üretilmesiyle geçmiştir.

Bu sayede, uygarlığın evrenselleşmesi yeni insanın kimliğini, davranışlarını ve tercihlerini değiştirmiştir. Bu değişimi açıklayan ise o zamanın psikolojisini en iyi anlamlandıran Sigmund Freud olmuştur. O, yaşanan teknik ve mekanik gelişmeler ile peri masalı ideallerine yaklaşan insanın gelişen ve devinen duyularıyla sanki bir çeşit protez-tanrıya dönüştüğünü öngörmektedir. Fakat bu dönüşümün yanında teknik gelişmenin insanla birlikte gelişmediğini de vurgulayarak insanın sık sık zorluk çıkaran uzuvlarından dolayı mutsuz bir tanrıya dönüştüğünün altını çizmektedir.

Rönesans'ın hümanist düşünürlerinin mirası olan bu bakış açısı –protez tanrı bakışı– yeni dünyaya bakışımızı da belirlemiştir. Merkeze yerleşen modern insanın etrafında yükselen göksel mekânlar daha iyisine ulaşma arzusunun ifade ediliş biçimi olarak geleneksel ütopyacı yaklaşımın bir tezahürüdür. Kısaca denilebilir ki ütopyanın ortaya çıkışı ile son yüzyılın modern yaşam tarzının ortaya çıkışı aynı temel düşünceden gelmektedir. Çünkü bir mutluluk mekânı vaadi olarak ütopya, modern ulus-devlet ve devlete bağlanma ya da çözülme arasındaki bağ üzerinden toplumların gözetlenmesi, denetlenmesi ve tepeden bir emirle yeniden revize edilmesini de beraberinde getirmiştir. Modernleşmenin tahakküme dönük bu ilerleyişi, ütopyanın hayalinden kopuşunu hızlandırmış, insanlığın daha iyi bir gelecek umudu ve daha yaşanılır bir dünyaya uyanma arzusunu kaybetmesine neden olmuştur. Bu kaybediş ütopyanın eleştirel yetisini de elinden alarak önemini gitgide yitirmesine yol açmıştır.

4.

Başka bir açıdan bakılacak olursa, ideal kent tasarımları, ulus-devlet ve mekân arasındaki sürekliliği sağlayan tarih anlayışı tarafından, bir merkez etrafında inşa edilmiştir. Bu tasarımları tüm anakentlerde rahatlıkla görebilmekteyiz. Bu şehirler temel olarak sürükleyici güç arzusu oluşturmaktadır. Libidonun özgürce pompalandığı ve hazzın yaşandığı bir dünya kentleri olarak düşünülmüşlerdir. Ölçüsüz ve doyumsuz kitlelerin sürekli tatminini sağlayan, karanlık ayrıntıların gözlerden kaçırıldığı şehirler olarak ortaya çıkmaktadırlar.

Aslında bu şehirlerin ortaya çıkardığı durum, ütopyalarda mekânın tanrısal düzendeki makro-kozmik sistemin mikro yansıması olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü kent, bu haliyle cüretkâr yapılarıyla, çevresiyle, kurallarıyla ve bunları düzenleyen kurumlarıyla ilahi bir ahengin yeniden üretimidir. Fakat ütopik kentler, temsil ettikleri şeyle doğal ama biçim olarak yapaydı da. Çünkü bir akıl yaratımıydı ve insanın doğasını serbestçe ifade edebildiği kusurlu nitelikleriyle sadece bir *yaratıydı*. Bu kusurlu yaratıya karşın 21. yüzyıl şehirleri ütopyacı kentlerin tüm eksiklerini örtbas eder bir şekilde görkemli, ihtişamlı ve tüm heybetiyle bir düşü-rüyayı temsil eden muazzam yapılardan oluşmuştur. Bütün bu modern kentleri, iyi yaşam olanağı sunan birer yerleşkeden çok bu olanakların kolay elde edilemediği ve hatta yitirildiği yerler olarak[4] topraktan göğe yükselmektedirler. Yani sunduğu iyilikleri gizil ve erişime açık tutmayan daha çok yozlaşmanın ve çürümenin yaşandığı arka sokak yaşantılarının gerçeği yansıttığı birer kent yaşamı ortaya çıkartmaktadırlar. Şu bir gerçek ki –Baudrillard'ın da altını çizdiği bir noktadan– bireylerin tüketim nesnelerini tüketmekten çok gizil ardılında yatan fantezileri, idealleri, işaretleri yani arzulayıp da ulaşamadıkları yaşamları tüketmeleri, tam da bu düzenin sembolik düzlemde gerçekleşmesinin bir örneğidir.

---

4 Amerikan modernleşmesinin ve birey-toplum-sınıf ve mekân üzerinden okuması için bkz. John Steinbeck, *Gazap Üzümleri*.

Burada göstermeye çalıştığım, ütopyaların biçimsel olarak gerçekleştirilmeye çalışıldığıdır. Bu şehir portrelerinin çıkmasının sebebi, ütopyaların rüyalarını gerçekleştirebilecek yüzyılın görkemli yeni Babil asma bahçeleri ve kuleleri ile yine tanrıya ulaşmayı amaçlayan ama bu sefer bir meydan okumayı da içeren yapılar içermeleridir. Artık insan yüksek noktadan manzaraya bakan bir göze sahiptir ve "mekân tüm görkemiyle açılır ve ufkun mekânsal sınırları olabildiğince genişler; bu açılma ve genişleme anında bakış ile dünya çakışır" (Çörekçioğlu, 2015: 8). Kendimizi bu hâkim bakışa yerleştirdiğimizde, kişi kendini tüm evrenin hâkimi gibi hissedebilir. Hayal gücüyle zamanı aşıp mekân düzlemine oturtulan bir bakış açısı ile hâkim olma arzusu doruk noktasına ulaşır. Yaşadığımız yüzyılın içinde de benzer deneyimleri herhangi bir mega-kentte yaşama imkânına sahibiz. "Lois Marin, Amerika'nın ünlü Willis Kulesi üzerine analizinde, bu tür deneyimlerde 'kendi hayali efendiliği içinde' tüm ayrımları askıya alan bütünleştirici evrensel bakış açısı ile her şey üzerinde tam hâkimiyete sahip olan 'boyun eğdirici bir merkez' fikrinin geçtiğini ifade eder."

Şehrin kalbi ve aklı konumunda merkezde yüksek kuleler, baş döndürücü bir hareketlilik ve yoğun anti-kültür pompalama mekânları –reklam panoları, caddeleri süsleyen renkli mağazalar vs.– yer almaktadır. Merkez aynı zamanda özel faaliyetlerin ve sosyalleşmenin merkezidir fakat sıkı bir kamu denetimi ve sistemli gözetleme gücüyle hiyerarşinin varlığını gizliden hissettirir ve devamlılığını sağlar. Bu gerçekçi ayrım insanlara yapay bir statü farklılığını kabullendirmektedir. Yeni insan bu ayrım ile tanrının hiyerarşik, görevlerde uzlaşımsal ayrımını tek yönlü olarak feshetmiş ve *daha timokratik* ve aynı zamanda *teknokratik yapısını* oluşturmuştur. Bu resim Cesur Yeni Dünya'nın laboratuvar fareleri alfalar, betalar ve diğerleri gibi kastlarla yapılanmış bir otoriter ütopyanın geleneğidir. Ayrıca bu kentler özgün olanın reklam ve dijital ortamda hızla yayılıp moda olduğu, medyanın gücü ile reklam panolarının şehri aydınlattığı, küreselleşmenin standartlarının olgunlaştırıldığı ve aynı zamanda karşıt eylem ve düşüncenin de aynı ortamda yo-

ğurulduğu toplumsal dinamiklerin yaratıcılarıdır. Yeni yüzyılın metropolleri geçmişini kaybetmiş ve bulma amacı olmadan sürüklenen çağdaş toplumları, tanımsız kimlik yığınları olarak "sürekli bir şimdi" anının içinde yaşama mahkûm etmiştir. Bu yeni tüketim şekli, toplumsal yaşamın her yönüyle bambaşka yönlere evrilmesiyle eski geleneklerin yerini medya ve reklamların oluşturdukları yeni bireysel benliklerin ve kimliklerin almasıyla tekrar ve tekrar inşa edilmektedir.

5.

Düşsel olan *ütopya* eğlence arayışının yeni alanı olmuş ve politik olandan uzaklaşmıştır.[5] Bu gerçeklik dışı yanılsama, dikkatleri her seferinde renkli gösterilere çekerek, sıkıcı görünen gerçekliğin neden ve sonuçlarını saklar ve anlık popüler görünene indirger. Sonuç, ütopyanın hammaddesi olan farklılaşma ve çeşitlenmeye karşılık, arzın tektipleşmesinin talep edilir hale gelmesiyle "görünenlerin" kitlelerin ardından koşan birer sembol olmasından öteye geçmemesidir. Yani, 21. yüzyılda küresel sorunların (ekonomik buhranlar, savaşlar vb.) öznelerin bunalımlarına dönüşmüş olması ve arzu edilenin (ütopyanın) yerinin başka şeylerle doldurulmaya çalışılması, yaşanılan dünyaya olan ilginin yerine –okyanuslara ve uzaya çevrilerek– başka yerlerin keşfedilmesi fikri, kısacası bilimkurgu ile "insanoğlunun kendi eliyle yarattığı sorunların yükümlülüklerinden kaçmak" uğruna tasarlanamaz uzaklıklara yönelmesi, geleneksel ütopya anlayışını yıkmıştır.

İnsanlığın barış ve huzur içinde eşit koşullarda yaşadığı bir dünya özlemi artık yerini daha distopik öğelere; kültürel çeşitliliğin zenginliğini ve çoğulculuğunu yitirdiği tekilleşen bir dünyaya bırakmaktadır. Bu koşullar içinde üretilen yeni kültür teorileri, söylemlerini tehdit, kâbus, kaos, şiddet ve güven, hayal, güvenli ikilemlerinin üzerine kurmaktadırlar. Bundan dolayı gelecek bir ütopya olarak görünmekten çok kültürel em-

5 Eğlence arayışının yeni adresi Disneyland örneği için bkz. Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 29-30.

peryalizmin tehdidine karşı özgün kültürel ağların birleşik yapısına dair distopik düşünceleri ilham etmektedir.

6.

> Ramses'i yok edebilmek için onu gün ışığına çıkartıp, bir müzeye yerleştirmek yeterli olmuştur. Mumyaları kemirip yok eden şey o küçük kurtçuklar değil, simgesel düzeni yer değiştirmeye zorlayan, hiçbir konuda yetkin olmayan ve kendinden önce var olan kültürleri çürümeye ve ölüme mahkûm etmekten başka bir şey bilmeyen, onları önce öldürüp sonra bilimsel yöntemler aracılığıyla diriltmeye çalışan bize özgü bir tarih, bilim ve müze anlayışıdır. *Tüm bu sırlara sırdan yoksun bir uygarlık saldırmaktadır.* Bu, üstüne oturduğu temellerden nefret eden bir uygarlıktır.
>
> – **Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon***

Ramses'e olanı bizler de ütopya için mi yapıyoruz, şu zamane koşullarında? Tekrar ve tekrar ütopyayı tartışıp herhangi bir büyük düşünce sistemi içinde, simgesel düzende yeniden mi inşa ediyoruz? Aslında şöyle de denilebilir, bir Batı düşünce sistemi içinde var olan ütopyaların; yeniden simgesel boyutta inşa edilmesini bir başka Batı düşüncesi sistemi içinde düşünerek –bir bilinmeyeni bir başka bilinmeyen ile çözerek– mi hayal ediyoruz. *İşte sorun!* Baudrillard'ın yaklaşımındaki Ramses'i kaldırıp yerine ütopyayı koyduğumuzda, kültürümüze ait olmayan bir düşünce biçimini –ütopya kurmayı ya da hayal etmeyi– kendimize mal edebilme isteğini görürüz. Bizim için ütopyadan da büyük arzu budur: "kendi geçmişine aitmişçesine" kendine mal etmek; ütopyayı düşünmek ve üzerinde tartışmak. *Hayal edildiği zamanı çoktan kaçırdığımız bir dünyayı şimdi düşlemek.* Bizler şu an sadece, eski işlevini yeniden kazandırmaya çalıştığımız bir ütopya hayalinin peşinden gitmekte olan hayalperestleriz. Başka bir deyişle *ütopya*cılığın artık ortadan kaybolarak ütopyacılığın ardından gelen toplumsal taleplerin tatminine kapılmış talepkârlarız. Bizler artık bir kitaba indirgenmiş ütopyanın hayatı kaymış okuyucularıyız.

Ütopyalara son veren şey ise gerçekten daha da gerçek gibi görünen distopyalardır.

KAYNAKÇA

Ağkaya, O. (2016), "Ütopya ve Distopya: Siyasetin Edebiyat Üzerindeki Etkisi", *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (4): 23-48.

Alver, K. (2009), "Ütopya: Mekân ve Kent'in İdeal Formu", *Sosyoloji Dergisi*, (18): 139-153.

Baudrılard, J. (2013), *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı.

Bauman, Z. (2003), *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. K. Atakay, İstanbul: Metis.

Booker, K. M. (1994), *The Dystopian Impulse in Modern Literature: Fiction as Social Criticism*, Londra: Greenword Press.

Bradshaw, D. (2013), "Cesur Yeni Dünya Üzerine", *Cesur Yeni Dünya* içinde, çev. S. Kılıç, İstanbul: İthaki.

Çörekçioğlu, H. (2015), *Modernite ve Ütopya: Ütopya, 1984 ve Mülksüzler Üzerinden*, İstanbul: Sentez.

Jameson, F. (2009), *Ütopya Denen Arzu*, çev. F. B. Aydar, İstanbul: Metis.

Kumar, K. (2016), *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, çev. A. Galip, İstanbul: Kalkedon.

Kumar, K. (2005), *Ütopyacılık*, çev. A. Somel, Ankara: İmge.

Mannheim, K. (2002), *İdeoloji ve Ütopya*, çev. M. Okyayuz, Ankara: Epos.

Popper, K. (2017), *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. H. Rızatepe ve M. Tunçay, Ankara: Liberte.

Somay, B. (2010), *The View From The Masthead: Journey Through Dystopia Towards an Open-Ended Utopia*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sucu, İ. (2011), "Gözetim Toplumunun Karşı Ütopya Yüzü: İktidar Güçleri ve Ötekiler", *Atatürk İletişim Dergisi*, (2): 125-140.

Tandaçgüneş, N. (2013), *Ütopya: Antikçağ'dan Günümüze "Mutluluk Vaadi"*, İstanbul: Ayrıntı.

Varlık, M. (2016), "Murat Belge ve Bülent Somay ile Ütopya Üzerine", *Varlık*, (2): 22-27.

Ütopya, Nostalji, Yas: Erken Cumhuriyet Döneminden Gelecek Tahayyülleri

KADİR DEDE

Niyazi Berkes'in birçok farklı konuda kaynak eser vasfı taşıyan anıları *Unutulan Yıllar*'da kişisel olarak unutamadığım kısım, Cumhuriyet'in 10. Yılı için kutlamaların planlanması hakkındaki detaylardır. Genellikle marşına ya da Atatürk'ün 29 Ekim'deki konuşmasında Türk milleti üzerine söylediklerine aşina olduğumuz yıldönümü, en azından benim Berkes'ten öğrendiğim kadarıyla oldukça detaylı bir hazırlık süreci içermiş, "cumhur"un tamamının değilse de özellikle gençlerinin doğrudan parçası olduğu bir hareketlilik gözlenmiştir. Oluşturulan komiteler farklı amaç ve işlevler yüklenirken, Berkes'in yer aldığı komitenin ödevi onuncu yıla uygun "döviz"ler bulmak/yaratmaktır. Recep Peker'in konuşmasıyla açılışı yapılan ve yaklaşık elli-altmış kişinin masa başında bir araya geldiği komitenin faaliyeti süresince Berkes'in en beğendiği döviz, Vedat Nedim Tör'ün "kariha"sından çıkan "Durmayalım Düşeriz" olur. Ona göre bu sözün de işaret ettiği gerçek, "Devrim"de üstün korkunun düşme korkusu yerine durma korkusu olacağıdır (Berkes, 2005: 98-99). Buna göre dövizi ortaya çıkaran ve durmamaya odaklanan söylem, yalnız düşmekten kaçınmanın yoluna işaret etmemekte, hareketliliğe de pozitif bir anlam atfetmektedir. Diğer yandan "Onuncu Yıl"dan "Yüzüncü Yıl"a uza-

nan sürecin geride kalan kısmı, bir yerlerde durulduğunu ve düşüldüğünü ispatlamak için fazlasıyla yeterlidir. Uluslaşma, modernleşme, Batılılaşma, sekülerleşme, gelişmiş uygarlıklar seviyesine erişme ve daha nice boyutundan hangisini seçersek seçelim; cumhuriyet başlığının çağrıştırdıklarının içinde yaşadığımız dönemde "düşme" fiili ile ilişkilendirilmesi şaşırtıcı olmayacaktır.

Ancak "düşme"ye dair herhangi bir değerlendirme kendi problemlerini de yaratmakta ve ilk planda karşımıza bir "ölçüt sorunu"nu çıkarmaktadır. Öyle ki hareketliliğin sona ermesi anlamıyla durma ediminde herhangi bir izafiyet gözlenmese de, düşmek sözcüğünün neredeyse tüm anlamları bir referans birimini gerektirir. "Yukarıdan aşağı inmek" şeklindeki tanımından itibaren konu değer yargılarını içermekte, "yukarı" ve "aşağı"nın betimlenmesi sorununu ortaya çıkarmaktadır. "Durmadan önce ulaşılan yukarının vasıfları nedir?", "Düşme nasıl bir şiddet ve hızda olmuştur?" ya da "Yukarı ile aşağı arasındaki mesafe nasıl ölçülebilir?" gibi sorular bu konuda ilk akla gelenlerdir.

Bu çalışmanın çıkış noktası, bu defa 100. kuruluş yıldönümüne yaklaştığımız Türkiye Cumhuriyeti'nin geride kalan öyküsünün ilk kısımlarını –diğer bir deyişle "durma"dan önceki dönemi– ütopya, nostalji ve yas sözcüklerinin ışığında okuma girişimidir. Anılan sözcükler, erken cumhuriyet döneminde "düşüş"ün ele alınmasına ve durmadan önce erişilmiş olan "yukarı"nın betimlenmesine ilişkin "üç tarz" olarak önerilmektedir. Bugünkü siyasal ve sosyal hayat toplumun bir kısmı için distopyaya dönüşmüşken, kurucu anlatı olarak cumhuriyetin başlangıç noktasıyla vardığı yer arasındaki mesafeyi değerlendirmede ütopya, nostalji ve yas sözcüklerinin işlevsel olacağı savunulmakta; üstelik bu tercihin tarihle kurulan ilişkiye dair teorik ve pratik değerlendirmeleri zenginleştireceği düşünülmektedir.

Esas itibarıyla ütopya ile nostalji arasında kurulan ilişkinin, Türkiye örneğini aşan bir genellik arz ettiğinden bahsedilebilir. Öyle ki, "20. yüzyıl tarihi fütürist bir ütopya ile başlamış,

nostaljiyle sonlanmıştır" (Boym, 2009: 14) ve Türkiye pratiğinde durmak ile düşmek arasındaki ilişki de bu genellemenin bir yansımasıdır. Korku, durma korkusu ve düşme korkusu şeklinde yaklaşık bir yüzyıl boyunca salınmış, ancak yeni bin yıl ile birlikte her iki alt türü de aşan bir olgu halini almıştır. Esas itibarıyla "ilerleme" şeklinde betimlenen hareketlilik evresi belli bir dönemde sona ererken, geride kalan dönemi nostaljinin konusu haline getirmiştir. Ancak nostalji evresinin akıbeti muğlaktır. Diğer bir deyişle nostalji sonrası bir döneme girilip girilmediği ve eğer girildiyse bunun ne şekilde adlandırılabileceği yeni bir gündem oluşturmaktadır. Burada nostaljinin de miadını doldurduğu ve artık geçmişle kurulan ilişkinin tanımlayıcı başlığının "yas" olacağı iddia edilmektedir.

Çalışma kapsamında ütopya, nostalji ve yas sözcükleri aynı zaman diliminin farklı dönemlerdeki ele alınış tarzlarını sınıflandırmanın dışında; bireysel ve kolektif olarak bugünle geçmiş arasında kurulan siyasal, psikolojik ve duygusal nitelikteki ilişki biçimlerine karşılık gelmektedir. Kronolojik dizge açısından genel olarak birbirlerini takip ettikleri, ancak aralarında katı sınırlar yerine geçişkenlikler olduğu varsayılmaktadır. Diğer bir ifadeyle 1923-1938 arasının bir nostalji unsuru ile yas konusu olmasının birbirini takip eden dönemlere karşılık geldiğinden hareket edilmekte ancak ikisi arasında etkileşimin devam ettiği düşünülmektedir.

Çalışmanın ilk bölümünde 1923-1938 yılları arası Türkiye'sinin bizatihi bir "ütopya" oluşu üzerinde durulacaktır. Ancak bu bölümün odağı, sonraki yıllarda geçmişi nitelemede kullanılan bir sıfat olarak ütopya değildir. Keza bu kullanım kronolojik olarak 1990'larla, özellikle de cumhuriyetin 75. yılı ile özdeşleştirebileceğimiz ve çalışmanın ikinci bölümünün konusunu oluşturan "nostalji"nin bir parçası olarak görülmektedir. İlk kısımda üzerinde durulacak olan ise, bizatihi içinde yaşanılan, mensubu bulunulan, somut bir mekân olarak ütopyadır. Diğer bir deyişle otuzlarda Türkiye'de ve özellikle Ankara'da yaşayanlar için söz konusu olan bir ütopyada yaşamaktır

ve bunun izlerinin edebi bir tür olarak ütopyanın gelişmemişliğinde gözlenebileceği iddia edilmektedir.

Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde 90'ların ve 2000'lerin penceresinden 1923-1938 arasının değerlendirilme biçimleri üzerinde durulacak, cumhuriyetin 75. Yılı'ndan 100. Yılı'na geçiş sürecinin eş zamanlı olarak "nostalji"den "yas"a geçiş olarak da değerlendirilebileceği savunulacaktır. Burada doksanlı yıllar, otuzların gelecek tahayyüllerinin gerçekleşip gerçekleşmediğine dair bir referans niteliği taşırken, başarı ve başarısızlığa dair değerlendirmeler bizzat geçmişe bakışı şekillendirecektir. İki farklı dönem olarak nostalji ve yas, bugünkü başarısızlık ve mutsuzluk karşısında geçmişle kurulan iki farklı bağı ifade ederken, geleceğe dönük perspektifte de bir yarılmaya karşılık gelmektedir. Boym (2009: 14), ütopyadan nostaljiye geçişte, geleceğe olan iyimser inancın modası geçercesine kenara atıldığını söylemektedir. Ancak eğer nostalji sonrasından bahsedilecekse, artık iyimserlik/kötümserlik ikiliğinin aşılması zaruridir ve bu noktada matem benzeri pratikler gündeme gelecektir.

Onuncu yıl: Ütopya

İlerlemeci bir tarih anlayışının bugünkü gibi kapsamlı eleştirilerin konusu olarak değil de, doğrudan temel çerçeveyi oluşturduğu zaman diliminde gerçekleşti Cumhuriyet'in Onuncu Yıldönümü kutlamaları. Zaten kutlamaların genel ruhunu da, rejimin tarihsel ilerleme açısından yerleşti(rildi)ği konum şekillendirmekteydi. Faruk Nafiz ve Behçet Kemal'e ait olan "10. Yıl Marşı"nın dizeleri, cumhuriyetin tarihsel dizgedeki konumunu örneklendirmede oldukça yetkindir. Marş öncelikle, "tarihten önce vardık, tarihten sonra varız" vurgusuyla devlet-i ebed müddet anlayışının (ve buna dahil edilen kadim ve sonsuz ulus fikrinin) altını çizer. Fakat bu sonsuzluk eksenine rağmen eserde yer alan "çıkmak", "yaratmak", "örmek", "bütünlemek" vb. gibi fiillerle vurgulanan başarılar, henüz gerçekleşmişçesine yenidir. Hatta neredeyse marşın kendisiyle eş za-

manlıdır. Bu durum, geçmişle şimdiki zaman arasında kurulan ilişkinin niteliklerine dair anlamlı bir örnektir. Türk ulusu, bir yönüyle eskilci (perennialist) söylemin en somut örneklerinden birine karşılık gelirken, birinci çoğul şahıs olarak kurulan cümleler, en fazla on yıllık başarıları içermektedir.

Diğer yandan geçmiş ve bugün üzerinden şekillenmiş denkleme gelecek zaman kipi dahil edildiğinde, Cumhuriyet'in kendine dair anlatısı oldukça orijinal bir hâl alır. Keza Cumhuriyet'in Onuncu Yılı üzerinden simgeleştirilebilecek ama özellikle Atatürk'ün ölümüne kadar olan zaman dilimini kapsayan dönem, sahip olduğu farklı gelecek tahayyülleri ile değil, kendisini bizzat bir gelecek tahayyülü olarak sunuşu ile dikkat çeker. Gallardo ve Russell'in (2014) derlemelerinin başlığına atıfla söylersek, cumhuriyet ve onun onuncu yıldönümü bizzat "Dünün Yarınıdır." Kendi başına bir "şimdi" olmaktan ziyade, geçmişte gerçekleşmesi umut ve tahayyül edilen "gelecek"tir ve bu vasfıyla bizatihi bir ütopyayı vücuda getirmektedir.[1]

Kuşkusuz sonraki yıllarda karşılaşılacağı üzere "ütopya"nın olumlu bir sıfat olarak erken cumhuriyet dönemi hakkında kullanılması olağandır. Ancak 1933 ve sonrasında karşı karşıya olunan durum, içinde bulunulan mekânın ve zamanın bir ütopya olarak sunulmasıdır. Genel itibarıyla ütopyalar "gelecekte kendi yerini bulacak olan bir toplumun temsili"dir ve "henüz gerçekleşmemiş bir dünyanın inşası noktasında rehber niteliğindedir" (Franco de Sa, 2011: 27). Buna karşın cumhuriyet hakkındaki kullanım, kendi yerini bulmuş, bizzat gerçekleşmiş ve inşa edilmiş bir dünyaya dairdir; geleceğe dair bir rehber olmaktan ziyade ulaşılmış olan noktaya karşılık gelir.

Böylesi bir kronolojiyi olanaklı kılan, rejimin çoğu konuda Osmanlı İmparatorluğu'ndan radikal bir kopuş söylemine başvururken, kendisini modernleşme sürecinin teleolojik anlatısının finaline yerleştirmesidir. Tanzimat'tan cumhuriye-

1 Bugünün kendi içinde bir tanımından ziyade geçmişteki gelecek tahayyülü ile ilişkilendirilerek analiz edilmesinin bir diğer örneğine Yaşar Nabi'nin (1933: 31) şu dizelerinde rastlanır: Hangimiz düşünürdük dün böyle bir yarını / Daha dün ummak bile çoktu bu kadarını / Çekildi üstümüzden bir kâbus gibi mazi / Ve bütün rüyaları hakikat yaptı Gazi

te uzanan zaman dilimi, genel itibarıyla bir ütopyanın gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir dönemdir. Cumhuriyet ile mümkün olan bazı değerler ise artık ütopyaya ulaşmanın habercisi olarak kabul edilecektir. Özellikle II. Meşrutiyet'ten itibaren Osmanlı aydınlarının ütopyalarının içeriği ve bu ütopyaya ulaşma konusundaki yöntemleri çeşitlilik göstermiştir. Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılık "üç ideal düzen özlemi"ne karşılık gelen üç farklı ütopya olarak ortaya çıkmaktadır; onuncu yılı kutlanan cumhuriyet ise, bizzat geç Osmanlı döneminin "Batılılaşma ütopyası"nın gerçekleşmesi anlamını taşır (Öztürk, 2007: 491, 495). Ahmet Emin Yalman'a göre bir zamanlar çok uzakta görünen rüya, Türk milletinin Atatürk gibi bir dehayı rehber edinmesiyle gerçekleşmiştir (Kılıç, 2004: 80). Bu noktada, cumhuriyet sözcüğünün bir yönetim biçimi olmanın ötesinde anlamları yüklenmesi, rejimin ütopya ile özdeşleştirilmesini mümkün kılar. Batılılaşmanın ve yakın geçmişin gelecek tahayyülünü var eden bir olgu olarak cumhuriyet, bu niteliğini sonraki adımda "muasır medeniyet" fikri ile bütünleştirecek ve farklı zaman dilimleri açısından da her türlü ütopyayı tekeline alma kudretini haiz olacaktır (Bekmen ve Ünüvar, 1998).

Bahsedilen yönde bir tekel konumunun yarattığı bir sonuç, erken cumhuriyet döneminde nostaljinin durumuna dairdir. Genel itibarıyla nostalji patlamalarının çoğunlukla devrimlerden sonra geldiği Fransız, Rus ve hatta Doğu Avrupa'daki kadife devrimleri gibi örneklerde gözlenebilir (Boym, 2009: 17). Ancak 1923 yılını bir devrimden öte ütopya kılan vasfı, bahsedilen özelliği taşımaması ve bilakis nostaljiye aldığı mesafedir. Bilakis erken cumhuriyet, geçmişi özlemenin utanılacak ve aşağılayıcı bir durum olarak görüldüğü bir çağ niteliği taşımaktadır (Özyürek, 2011: 229). Nostalji ise, bireysel düzeyde dahi tehlikeli olmasının yanında, politik açıdan da tehditkârdır ve en iyi ihtimalle gericilik halini almaktadır (Atia ve Davies, 2010: 181).

Erken cumhuriyet döneminin bir ütopyaya karşılık gelmesini mümkün kılan bir diğer husus, dönemin ulus inşası sürecindeki kritik konumudur. Burada özellikle Benedict Ander-

son'un (2009) uluslaşmaya dair analizleri takip edilerek hayali (imagined) cemaatler olarak uluslar ile hayal edilmiş (imaginary) cemaatler olarak ütopyalar arasındaki mesafenin oldukça yakın olduğu görülebilir (Wagner, 2002: xvi). Ulus ile ütopya arasında sürekli bir etkileşim mevcuttur, keza insanların kendilerini bağlı sayacakları toplulukların ve mekânların ortaya çıkışı ütopyadan bağımsız değildir. Ütopya anlatılarındaki düşsel topluluklar bir yandan ulusu meydana getiren modern öznenin inşa edilmesini, diğer yandan ulus-devletin ihtiyaç duyduğu yeni mekânsallığın kurulmasını destekleyen bir mekanizma işlevi görür (Baş, 2015: 81). Dolayısıyla erken cumhuriyet dönemi, sadece başarı ve muhtevası ile ütopyayı oluşturmamakta, milliyetçiliğin ve ulus inşasının odağında yer aldığı ideolojik dizge üzerinden de ütopya ile temas etmektedir. Bu temas ütopya ile ulusa dair "kök anlatı"nın kesişiminde açığa çıkacaktır. Krishan Kumar'a göre (2005: 13) tüm toplumlar bir Altın Çağ söylencesi ya da anısına ihtiyaç duymaktadır; yani her toplum tam bir mutluluk ve memnuniyet içinde yaşadığı bir başlangıç zamanına sahiptir. Fakat yeni rejim ve onun milliyetçi perspektifinde milli kimliğin öteki imgesinin "Eski Türkiye" yani Osmanlı olması durumu (Bora, 1996), altın çağın ve dolayısıyla ütopyanın da ancak içinde bulunulan zaman diliminden çıkartılabilmesini mümkün kılacaktır.

1923-1938 yıllarının bizzat ütopyaya karşılık gelmesinin en önemli yansıması, edebi bir tür olarak ütopyaların erken cumhuriyet dönemindeki nispi zayıflığında gözlenir. Edebiyatta ütopya konusu bu noktada kritiktir; keza o, ütopyacı teori ve pratikle birlikte ütopyanın üç yüzünden birini oluşturmaktadır (Sargent, 2010: 5). Üstelik edebi ürün, bizzat ütopyacı muhayyilenin açığa çıkabileceği forma karşılık gelmektedir (Vieria, 2010: 6). Ancak bir edebi ürünün ortaya konabilmesi ve yaygınlık kazanmasının içinde bulunulan siyasal ve sosyal ortamdan bağımsız olmayacağı aşikârdır. Bu noktada ütopyaların "hayal edilen toplum"a dair içeriğini bizzat cumhuriyet oluşturmakta, kendine biçilen olumlu vasıflar neticesinde karamsarlığı tartışma dışında bırakmakta ve daha iyi bir yaşamın

mümkün olabileceğine dair umudu (Vieria, 2010: 6) anlamsızlaştırmaktadır. Ütopik eserlerin bir vasfı, sıkıntı ve çatışmanın olduğu koşullarda belirip aydınlık bir gelecek düşü sunarak yol göstermesidir ve bu çerçevede büyük çözümsüzlükler karşısında kendisine daha çok başvurulacaktır (Tandaçgüneş, 2013: 38). Ancak cumhuriyetin kendisini "kaynaşmış bir millet" olarak sunan ve "aydınlık" olma vasfını tekeline alan karakteriyle edebi ütopyaları işlevsiz bırakacağı açıktır.

Dolayısıyla cumhuriyetin bizzat kendisinin bir ütopya oluşu, geç Osmanlı döneminden itibaren nispi gelişme göstermiş bir edebi türün kısırlaşmasını beraberinde getirir. Kısırlaşmayı çözümlemek için vurgulanması gereken bir konu ise Türk edebiyatının ütopya türünde kısıtlı bir içeriğe sahip olduğu görüşünün gerçeği yansıtmadığıdır (Kılıç, 2007: 53, Usta, 2014: 17). Keza Osmanlı edebiyatına girişi bakımından neredeyse romanla yaşıt olan ütopya, Osmanlı'da Ziya Paşa ve Namık Kemal'le başlamış, Ali Suavi ve İsmail Gaspıralı ile devam etmiş, Tevfik Fikret, Hüseyin Cahit ve Abdullah Cevdet gibi aydınlardan beslenerek Cumhuriyet dönemine uzanan bir geleneğe sahip olmuştur (Baş, 2015: 82). Bu noktada ütopyaların içeriğinin "rüya" ile özdeşleşmesi durumu da dikkat çekicidir. Cumhuriyete miras kalan ütopya örnekleri (güncel siyasete dair bir müdahale niteliği taşıyan Halide Edib'in "Yeni Turan"ı gibi istisnalar dışında) anlatıcının rüyasına karşılık gelmekte ve geleceğe dair tasavvurlar rüyalarla birlikte açığa çıkmaktadır (Canbaz Yumuşak, 2012: 55). Rüyanın gerçekleşmiş hali olarak cumhuriyet dönemi ise ancak sınırlı sayıda ve ütopik vasıfları oldukça tartışmalı örnekleri içerecektir.

Erken cumhuriyet dönemindeki ütopyaların Kemalist muhtevasını ele almış olan Kılıç'ın (2007) ancak dört esere odaklanabilmesi ve bunlara dair değerlendirmeleri oldukça manidardır. Ahmet Ağaoğlu'nun *Serbest İnsanlar Ülkesinde* (1930), Raif Necdet Kestelli'nin *Semavi İhtiras* (1933), Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara* (1934) romanının üçüncü bölümü ile Memduh Şevket Esendal'ın *Yurda Dönüş*'ünden (1940) ibaret olan araştırma alanı, hem ütopya türünün genel vasıfları, hem

de içinde bulunduğu siyasal ortamla olan ilişkileri bakımından tartışmalıdır. Ütopya türündeki edebi eserlerin genel itibarıyla modernitenin bir ürünü ve insan aklına olan güvenin bir sonucu olması, alternatif ve özenilen bir yaşam sunması, yer ve zamanda bir kırılma yaratması, bireyin kendi iradesi ve doğaya uygun bir şekilde teşekkül eden bir varoluşu mümkün kılacak bir gelecek tahayyülü ve özetle insanlara "başka bir dünya mümkün" mesajı vermesi beklenebilir (Jameson, 2010: 21-2; Kılıç, 2007: 55). Daha da önemlisi ütopyanın, eşitlik ve özgürlük temalarına dair bir içeriğinin olması, hatta ikisi arasındaki olası çatışmada bir tercihi yansıtması gereğidir. Hatta çoğu örnekte ütopyalara dönük eleştiriler, eşitliği gerçekleştirmek adına özgürlükten fedakârlık yapılması üzerine yoğunlaşır (Goodwin ve Taylor, 2009: 60). Erken cumhuriyet dönemine ait ütopyalar ise alternatif bir model önerme, farklı bir geleceğin mümkün olduğu mesajını verme ve en önemlisi eşitlikle özgürlüğe dair içeriğe sahip olma bakımından derinlikten yoksundur. Murat Belge'nin *Ankara'ya* dair yorumunu dönemin tüm ütopyalarına genelleyerek söylersek "ütopyaları ütopya değil"dir (Belge, 2008). Karaosmanoğlu ya da Esendal örnekleri, eşitlik ve özgürlük konusunda rejimin kendi sınırlarına sadık kalmakta, mevcut sınıfsal farklılıkları önemsizleştirerek halkçılık ilkesini dolaylı olarak yeniden üretmektedir. Örneğin ilki işçilerin "devlet memuru" olarak kabul edildiği bir eşitlik anlayışıyla yetinmekte, ikincisi ise bir "köy toplumu"nun övgüsünden ibaret kalmaktadır. Ayrıca farklı ideolojilerle irtibatlandırılabilecek olan yazarlar dahi, ütopyalarında cumhuriyetin kendi ideolojisi dahilinde yazmaktadırlar. Kılıç'ın (2007: 58, 61) *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'yi "liberal bir entelektüelin liberal olmayan ütopyası", *Semavi İhtiras*'ı ise "sosyalist bir entelektüelin sosyalist olmayan ütopyası" şeklinde nitelemesi, eser sahiplerinin ütopya yazarken bir alternatif sunmak yerine, kendi dünya görüşlerine mesafe koyarak "mevcut"un yeniden üretimine katıldıklarını göstermektedir. Diğer bir deyişle dönemin ütopya metinleri, bizzat Kemalizmi ideal bir sistem olarak yansıtmaktadır (Kılıç, 2007: 53). Ayrıca farklı bir mekân tasavvu-

runa yer vermedikleri gibi, çok uzak bir geleceğe de başvurmamaktadır. Örneğin *Ankara*'nın ütopya kısmı, cumhuriyetin 14. yılı ve sonrasına dairdir ve Türkiye'nin geleceği çoğu kez Batı'nın şimdisinden ibaret kalmaktadır (Yıldırmaz ve Yıldırmaz, 2015: 289).

Edebi metinler, zaten bir ütopyayı yaşıyor olmanın sınırlılıkları çerçevesinde uzun vadeli bir öngörü içermezken, detaylı bir gelecek tahayyülüne farklı bir kaynakta, Halkevleri'nde sahnelenmek üzere yazılmış bir tiyatro metninde rastlamak mümkündür. Aka Gündüz'ün 1932 tarihli *Beyaz Kahraman*'ı, yalnız aynı dönemi paylaştığı ütopyalardan çok daha uzak bir geleceğe yer verdiği için değil, 75. yıla gelindiğinde 10. yıl ile irtibatlandırılabilecek bir damarı sunduğu için anlamlıdır. 1982 yılını konu edinen eser, bir tıp doktoru olan Türkoğlu Dayan'ın etrafında kurgulanmıştır. Tüm dünyanın saygı ve hayranlık duyduğu bu mühim Türk, kanseri yirmi bir günde, veremi ise beş haftada yenen bir aşıyı ve ormanlarda ağaçları hemen yeşerten bir iksiri geliştirmesiyle tanınmaktadır. Hatta keşfettiği "kimyevî özsuları ve bakteriyolojik toz aşılar sayesinde" Ankara cennet bir manzaraya kavuşmuş, Çankaya'da çam, fıstık ve hurma ormanları yetiştirmek mümkün olmuştur (s. 13). Diğer yandan bir hekim olarak gösterdiği başarı, kendi adına gerçekleştirmiş olduğu bir sentezin sonucudur. Hekimlik başarısı pozitivist bir ilerleme anlayışının ve "Batı'nın fenni"nin sonucuyken, başarıya giden yolda gücünü Halkevi'nin kendisine verdiği vatanperverlik duygusundan almaktadır. "Madem ki bu millet, otuz bin sene evel dünyaya ilk medeniyeti dağıtan milleti; demek onun asil kanında bir cevher var" düşüncesine Halkevi aracılığıyla ulaşan Dayan, o asil cevherin kendinde olan payı ile bu başarılara erişmiştir (s. 22).

Diğer yandan *Beyaz Kahraman*'ın diğer bir vasfı, detaylarında dönemin ütopyalarına nazaran çok daha zengin bir geleceği resmediyor oluşudur. Örneğin piyeste, farklı ülkelerden gelen tebrik telgrafları aracılığıyla *İngiltere Sosyalist Cumhuriyeti*'nden, *Fransız İmparatoru IV. Napolyon*'dan, *Müstakil Suriye, Müstakil Irak ve Müstakil İrlanda* hükümetlerinden haberdar

olunabilmektedir (s. 17). Ayrıca Dayan'ın iletişim bilgileri, öngörülen teknolojik gelişmeler hakkında bilgilendiricidir. Öyle ki piyes, kendisine ulaşılabilecek olan "telsiz telefon" ve "televizyon" numaraları ile açılır. Üstelik kullanılmakta olan telsiz cep telefonları Türk malıdır ve *Oğuz* ve *Ali Turan* şeklinde çeşitli markaları bulunmaktadır (s. 8). Dönem itibarıyla İstanbul Telefon Müdürlüğü'nün telefonu "daima emre amade bir yardımcı" ve "medeniyetin en mühim vasıtası" nitelemeleriyle sunduğu düşünüldüğünde, Aka Gündüz'ün gelecek vizyonunun oldukça iddialı olduğundan bahsedilebilir.

Cumhuriyet'in onuncu yılıyla yaşıt bu piyes, içinde yaşanılan ütopyanın gelecekte nasıl bir noktaya evrileceğini sergilemesi bakımından istisnai bir konumda yer almaktadır. Erişilmiş bir ütopya olarak cumhuriyetin geleceği, bu denli uzun vadeli bir biçimde sınırlı olarak tahayyül edilirken, gelecek tıp ve teknoloji açısından muasır medeniyetlere erişildiği, hatta onları aşarak lider konumuna yerleşildiği bir biçimde sunulmaktadır. Diğer yandan 10. yıldan 75. yıla gelindiğinde, Aka Gündüz'ün öngördüğü geleceğin teknoloji boyutu, elde kalan yegâne gurur vesilesi olur. Onun dışında kalan detaylar ise Walsh'ın (1972) öngördüğü "ütopik umuttan kâbusa geçiş" ile uyumludur. Diğer bir deyişle 1990'ların ortası "kâbus" olarak nitelendirildiği müddetçe, erken cumhuriyetin bir ütopya olduğu savı yeniden üretilecek, bu aynı zamanda, nostaljinin siyasal tartışmaların merkezine yerleşmesiyle eşzamanlı olacaktır.

75. yıl: Nostalji

Milliyet gazetesinin Cumhuriyet'in 75. yılı için 29 Ekim 1998 tarihinde verdiği özel ekin kapak sayfası, Aka Gündüz'ün gelecek tahayyülünü anımsatan bir içerikle karşımıza çıkar. Sayfanın en üstüne, bir Atatürk portresinin sadece renkli gözlerinin yer aldığı kesiti yerleştirilmiştir. Gözlerin altında ise karışık bir şekilde sayfaya dağılmış on bir adet fotoğraf bulunur. Bunlardan tank, savaş uçağı, geçit törenindeki askerler, Boğaziçi Köprüsü, Atatürk Barajı, bir futbol sahasındaki bayram törenine

katılmış öğrenciler ve gitarlar eşliğinde şarkı söyleyen öğrenci korosu fotoğrafları zaten yaygın bir mizanpaj geleneğinin bilinen örneklerindendir. Ancak kalan dört fotoğraf, *Beyaz Kahraman* ile mukayese edilebilir boyutlara sahiptir. Örneğin İstanbul'da faaliyete geçen metronun ve gece lambaları yanan bir şekilde yan yana duran iki gökdelenin fotoğrafları, en basit anlamıyla "çağdaş"lığa dair simgeler olarak orada bulunmaktadır. Kalan iki fotoğraf ise doğrudan teknolojik gelişmişliğe gönderme yapar. İlk fotoğrafta iki ilkokul öğrencisi, kulaklık takmış biçimde oturdukları bilgisayarın başında poz vermektedir. İkincisi ise uzaya gönderilmeden önce çekilmiş bir fotoğrafıyla Türksat uydusuna aittir. Bilgisayar, Profesör Türkoğlu Dayan'ın kullandığı bir iletişim aracı olarak "televizyon"dan daha ileri bir adıma karşılık gelmekte, başında oturan öğrenciler de kullanıcılarının çeşitliliğinin ilkokullara kadar uzandığı mesajına aracı olmaktadır. Uydu ise arka planda ülkede cep telefonu kullanılabilmesinin yolunu açan sürecin bir özeti niteliğindedir. 1998 yılına gelindiğinde belki *Oğuz* ve *Ali Turan* marka telefonlar halen hayal niteliğindedir ancak en azından bu tipte telefonların kullanımı için gerekli altyapı ülkeye gelmiştir. En üstte yer alan Atatürk'ün gözleri ile diğer fotoğrafların bağını kuran mesaj ise sayfanın altına büyük puntolarla yazılmış olan "Senin eserin" cümlesidir.

Köprülerden barajlara, savaş gereçlerinden gökdelenlere ve teknolojik yeniliklere kadar verilen örneklerin hepsinin Atatürk'ün eseri olarak sunulması, genel anlatı uyarınca "muasır medeniyet" vurgusunun bir parçası olarak görülebilir. Diğer bir deyişle *Beyaz Kahraman*'ın sonundaki tirat ile *Milliyet*'in manşeti birbirinden çok da farklı değildir. Türkoğlu Dayan gerçekleştirdiği tüm tıbbi keşiflerin Atatürk'ün ve onun Halkevleri aracılığıyla uyandırdığı milli cevherin sonucu olduğunu söylerken, *Milliyet* gazetesinin yer verdiği tüm çağdaş ve teknolojik örneklerin evveliyatı da Atatürk ile bağdaştırılmaktadır. Bu yönüyle yetmiş beş yıl öncesinin ütopyası, geçen zamanda daha ileri boyutlara taşınmıştır; ütopyayı yaratan Önder'in bakışları, yetmiş beş yıl sonraya sirayet etmektedir. Fakat ilk bakış-

ta geçerli gibi görülebilecek bu yorum, içinde bulunulan koşulların ışığında anlamını büyük ölçüde yitirmektedir. Keza Türkoğlu Dayan'da samimi bir teşekkür olarak kabul edilebilecek olan ifadeler, 1998'deki "Senin Eserin"de oldukça farklı bir anlam kazanır. Bir ütopyanın parçası olunan süreçteki müteşekkir oluş, Dayan'ın parçası olduğu ortam ve zamanın bir sonucudur. Ama 1990'lı yılların sosyal ve politik ortamı göz önüne alındığında 75. yılda sunulan şükranların anlamı, ütopyanın geçmişten bugüne izlediği seyir ve toplumsal grupların onunla olan ilişkisinin nitelikleri gibi konularla bağlantılı olacaktır.

Bireysel, kolektif ya da politik bir tavır olarak geçmişle ve geçmişten bugüne yaşanan kırılma ve dönüşümlerle kurulabilecek ilişki çeşitlilikler arz eder. Bu çeşitliliğe etki eden faktörlerin başında ise özellikle yitirildiği düşünülen olgu ve konumların değerlendirilmesi ve özellikle bir telafinin olup olmayacağı sorusu gelir. Bu soru, ütopyanın geldiği nokta itibarıyla Cumhuriyetin 75. yıldönümünün kutlandığı zaman diliminin de gündeminde yer alır. Bu tartışma sürecini başlıklandırmak ise güç değildir. Esas itibariyle kayıp olgusunu odağına alan ve belleğin ya da tarihsel bir olgunun kaybına gönderme yapan nostalji (Pickering ve Keightley, 2006: 924), kronolojik olarak ütopyanın ardılı olması ve yaklaşık yetmiş yıl öncesi ile kurduğu ilişki çerçevesinde en uygun alternatifi oluşturur.

Nostalji hakkındaki yaygın kabul onun kavramsal açıdan ilerlemenin karşıtı olduğu ve melankolik ve hissi bir tepkiye karşılık geldiğidir. Öyle ki o, uğranılan yenilgi karşısında bugünden koparak geri çekilme ve geleceğe dair yitirilen inancın bir kanıtı olarak değerlendirilebilir (Pickering ve Keightley, 2006: 919). Üstelik çoğu deneyimde nostaljinin gücü "bir düşüş iklimi" ile açıklanmaktadır. Alastair Bonnett'in (2010: 33) vurguladığı üzere "bir şeyleri kaybettik" hissiyatı, aynı zamanda ütopyanın sona ermesini de beraberinde getirir. Fakat düşüşten ya da bugünkü durumdan hoşnutsuzluk karşısında geçmişin sularında yüzmek yaygın bir pratik olsa da, bu bütünüyle bir yenilgiye ve de özellikle kabullenilmiş bir yenilgiye karşılık gelmez. Özellikle iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, özel ve

bireysel bir deneyim olarak önerilen nostaljiye basın, reklamcılık ve güncel siyaset aracılığıyla kamusal bir vasıf kazandırmaktadır (Hutton, 2013: 2). Bu kamusallık ise melankoli ile ilişkilendirilebilecek olan pasifliği ve sinizmi dönüştürmekte, kolektif belleği güçlendirerek içinde bulunulan sürece kaybın telafisine dönük bir çabayı dahil edebilmektedir. Dolayısıyla tekil ve durağan bir nostaljik bakıştan ziyade çeşitlilik arz eden ve belli bir eylemliliği haiz nostaljilerden bahsetmek mümkündür. Nostaljinin çeşitlilikler arz eden bu karakterini çözümlemede ise Svetlana Boym'un (2009) "yeniden kurucu nostalji" ile "düşünsel nostalji" arasında yaptığı ayrıma başvurulabilir.

Sınıflandırmada nostalji sözcüğünün etimolojik kökeninden hareket eden Boym, yeniden kurucu nostaljinin odağında *nostos*'un yani eve dönüşün olduğunu ve yitirilmiş olan evin tarihaşırı bir tarzda yeniden inşasına teşebbüs edildiğini vurgular. Düşünsel nostaljide ise vurgu *algia* yani özlem üzerinedir. Burada özlemin kendisi gelişip serpilmekte ve çaresizce eve dönüşü ertelemektedir (s. 20). Yeniden kurucu nostaljinin *nostos* ile ilişkisi, kendisini "hakikat" üzerinden kurması bakımından önemlidir ve hakikate dair vurgu, bu nostalji türünü kolektif bellek ve kolektif eylem ile ilişkilendirmek bakımından işlevseldir. Keza bu kategorideki nostaljikler nostaljik olduklarını kabul etmemekte, projelerinin hakikat ile ilgili olduğunu düşünmektedirler. Öyle ki geçmişle kurulan ilişkinin odağında geçmişten kalma anıtların bütünsel yeniden inşası yer almaktadır (s. 76).

Boym, yeniden kurucu nostalji ile düşünsel nostaljinin mutlak türler olmaktan ziyade birer özleme biçimi ve eğilim olduğunu söylese de bunlar, muhtevaları itibarıyla Türkiye pratiğini açıklamada ideal tip işlevi görebilirler. Özellikle cumhuriyetin yetmiş beşinci yılında yoğunlaşan nostaljinin erken cumhuriyetle kurduğu ilişkide yeniden kurucu nostalji oldukça detaylı bir açıklayıcı çerçeve sunar. Çünkü ilgili türün odağında yer aldığı iddia edilen *nostos* bizatihi ütopyanın kendisidir. Ama yeniden kurma edimine uygun bir biçimde geri dönülmek istenen evi 10. yılındaki karakteristikleri ile değil, 75. Yıl'ın pers-

pektifinden şekillenmiş bir hakikat algısı ile oluşturur. Çünkü yeniden kurucu nostaljik için geçmiş bugün açısından bir değere sahiptir ve kusursuz bir enstantane olarak sunulur. Dağılması gibi bir ihtimal söz konusu olmadığı için kendini toparlayarak sonsuzluğa uzanabilecektir (s. 87). Bu nedenle doksanların yeniden kurucu bir nostalji ile betimlenmesi, dolaylı olarak herhangi bir kaybın öngörülmediği bir tarihsel konumun altını çizer, içinde bulunulan ortamdan hoşnutsuz olunsa da bunun aşılabilmesi/telafisi mümkündür. Bunun yolu ise, tanıdık iki olgu üzerinden şekillenecek bir "canlanma"dan geçer: "kökenlere dönüş" ve "komplo" (s. 20).

75. yıldaki kutlama faaliyetlerinin önemli bir boyutu, doğrudan ve dolaylı biçimlerde kökene dair anlatıların yeniden üretilmesini ve çeşitlendirilmesini, komploya dair bir yanıt verme çabasıyla bir arada içerir. 10. yıldan oldukça farklı şekilde gerçekleşen kutlamalar, Berkes'in 10. yıla dair vurguladığı durmak ile düşmek arasındaki ilişkinin güncellenmiş boyutunu sunmaktadır. İçinde bulunulan siyasal ortam durmaya ve hatta düşmeye dair korkuyu körükleyen bir komployla tanımlanmakta, aynı zamanda hareketliliğin belirleyici olduğu bir ütopya olarak erken cumhuriyet anımsanmakta ve anımsatılmaktadır.

Esra Özyürek (2011), *Modernlik Nostaljisi* başlığı altında, 75. yıl deneyimini teferruatlı biçimde ele alırken, Niyazi Berkes'in onuncu yıldaki konumundan farklı olarak kutlamaların doğrudan bir parçası değil gözlemcisidir. Ama nostalji ve modernlik kavramlarının ışığındaki bu gözlemcilik, kutlamalarda yakın dönemin siyasi gelişmelerle bağlantılı bir şekilde "komplo"ya bir yanıt verme çabasının fark edilmesini kolaylaştırır. 1994'teki yerel seçim başarısının ardından Refah Partili (RP) belediyelerin bayramları kutlamadaki isteksizliği ile RP'nin iktidar olduğu dönemde gerçekleşen 28 Şubat süreci, kutlama pratiklerinde yenilikleri gündeme getirmiştir. Diğer yandan yükselişe geçen İslâmcılık dışında "İkinci Cumhuriyetçi" eleştirinin de etkisinden bahsetmek mümkündür. Cumhuriyetin kuruluş yıllarının devletin baskın rolü ve ulus inşası doğrultusunda izle-

diği otoriter karakteristikler üzerinden tartışma konusu olması, 1990'ların başından beri süren bir gerilime yol açmıştır (Batuman, 2008: 107). Bu ortamda ortaya çıkan yeni kutlama biçimleri asker ve öğrencilerin geçit törenleri ya da günün anlam ve önemine dair şiirlerin okunması gibi alışıldık yöntemler geride bırakılır. Kutlamaların ağırlığı belediyelerden ziyade valiliklere geçecek, halk katılımını teşvik amacıyla popüler şarkıcıların konserleriyle süslenecek ve kitleselleştiği ölçüde siyasal bir mesaj niteliği kazanacaktır.

Diğer yandan sergilenen siyasal duruş ve kutlamaların genel ruhu açısından dönemin kilit kavramı "sivillik"tir. "Kitlesel katılım, kendiliğindenlik ve coşku" kavramları üzerinde örülmüş "sivil kutlamalar" (Özyürek, 2011: 167-197), Cumhuriyet'in gündelik yaşamdaki etkilerini ortaya koymayı amaçlayan ve bizzat özel sektörün girişimiyle gerçekleştirilen "Cumhuriyetin Aile Albümleri" ve "Bir Yurttaş Yaratmak" gibi sergiler (Özyürek, 2011: 93-126) 75. yıl programlarının bileşenlerindendir. Ayrıca tüm etkinliklere Atatürk'e dair portre ve heykellerin minyatürleşmesi ve Atatürk'ün tekstil sektörü başta olmak üzere bir reklam unsuru olarak metalaşması (Özyürek, 2011: 127-166) gibi gelişmeler eşlik eder. Ancak metalaşma sürecinin kapitalist kâr güdüsü kadar komplo ile mücadele vasfı taşıdığı da iddia edilebilir. Örneğin RP'li İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin billboardlarda mayolu kadın modellerin olduğu reklamları kaldırtmasının ardından Zeki Triko'nun tüm şehirlerde billboardları altında "Güneşi Özledik" yazan Atatürk'ün mayolu bir fotoğrafı ile donatması (Özyürek, 2011: 135), metalaşma ile "komplo" karşısında takınılan tutumun iç içe geçişini gösterir. Diğer bir deyişle Paul Grainge'nin geçmişle kurulan ilişkide duygusal ve deneyimsel bir söylem ile metalaşma pratiklerini birbirinden ayırmak adına yaptığı "nostaljik hal" (mood) ve nostaljik mod (mode) şeklindeki sınıflandırma (aktaran Pickering ve Keightley, 2006: 933), doksanların ikinci yarısının Türkiye'sinde bütünleşmiş bir vasıf kazanır.

Özyürek'in 75. yıl kutlamalarına dair tanıklığının yoğunlaştığı diğer alan ise "Cumhuriyetin Yaşlı Çocukları" ile gerçek-

leştirilen görüşmelerden aktardıklarıdır (2011: 47-92). Cumhuriyetin ilk yıllarında doğmuş pek çok kişinin cumhuriyetin kuruluş yıllarına ilişkin deneyimleri; yayımlanan anı kitapları, katıldıkları televizyon programları, yer aldıkları belgeseller ve kendileriyle yapılan röportajlar gibi çeşitli kaynaklar vasıtasıyla dolaşıma girer. Örneklerin çeşitliliğine karşın, anı ya da görüşlerin odak noktası sabittir: Her şeyin saf ve temiz olduğu ve atalarının etrafında toplanmış yurttaşlardan oluşan bir dönemde doğanlar, yaşlandıklarında modernliği, ne Türkiye'nin geçmişinde (ya da geleceğinde) ne de Avrupa'nın bugününde bulmaktadır ve 1930'ların tek parti rejiminde aramaktadırlar (Özyürek, 2011: 22, 30). Bu arayış ise yeniden kurucu nostaljinin diğer bileşeni olan kökenlere dönüş ile özdeştir. Türkiye'de anı türünün patlama yapmasına vesile olan Mina Urgan'dan Nermin Abadan'a, Doğan Aksan'dan Cahit Kayra'ya, Cahit Uçuk'tan İbrahim Denktaş'a daha nice ismin bir yönüyle aracısı olduğu, dönülecek köken olarak ütopyanın aktarımı olmaktadır.

Bu noktada 75. yıl takvimiyle yaygınlaşan önceki kuşak deneyimleri, ütopya çağının bir daha açılmamak üzere kapandığını gösteren nostaljik bir dalga olarak kabul edilemez. Bilakis 1990'lara yayılan nostaljik tavır "yeniden kurucu nostalji" olarak yorumlandığında, nostaljinin siyasallaştığı örtük ya da açık bir biçimde kabul edilmiş olur. Keza ulus-devletin resmî hafızası yararsız nostaljiye ya da "nostalji için nostaji"ye müsamaha göstermez (Boym, 2009: 42). Nostaljinin gündemdeki yeri siyasal amacı ve içeriği nedeniyle süreklileşir ve kamusal bir vasıf taşıması ile etki sahibi olur. Buna bağlı olarak da geçmiş kuşakların anı ve deneyimleri, kendilerinin öngöreceği sınırları fazlasıyla aşarak *nostos*'a ve kökene geri dönme arzusunu ve olasılığını yeniden üretir.

Örneğin anı türünün anılan örneklerinin geçmiş muhasebesi, Boym'un yeniden kurucu nostaljide karmaşık tarihin basitleştirilmesine dair öngörüsü ile birebir örtüşür. Bu basitleştirmede "iyiyle kötü arasında Maniheizmi akla getiren bir savaş söz konusudur ve mitik düşman kaçınılmaz olarak günah keçi-

si ilan edilir" (Boym, 2009: 78). Anıların her biri savaşan taraflardan "iyi"lerin, ütopyanın yitirilmesi sürecine açıklamalar sunacaktır. Bu konuda bir örnek olay olarak Doğan Aksan'ın anıları takip edilebilir.

Her bir anı, yazarının çocukluk ve gençlik çağlarıyla açılır ama bu dönemden anılar, ilk cümlesinden itibaren bireysel deneyim kadar erken cumhuriyetin olumlu meziyetlerini yansıtmaya dönük bir ayna işlevi görür. Örneğin Aksan, geçmişten aktardığı güzellikler arasında Ulus'taki meclis parkında verilen bando konserlerine ve yaz geceleri Güven Park'ta ellerinde gitar ve akordeonlarıyla gençlerin şarkılar söylemesine yer verir (Aksan, 2001: 36, 43). Ancak detaylar, konunun sınırlarının Aksan'ın biyografisini aşan ve bir ütopya olarak cumhuriyete varan biçimini sergiler. Keza yazarın anlatısı Ulus'taki orkestra konserlerinin benzerlerine "sonradan Almanya ve Avusturya parklarında" rastladığı bilgisini ya da Güven Park ve çevresinin temizliğinin "sonraları gördüğü küçük Avrupa şehirlerine çok benzeyen" vasıflarını içerir. Bu yönüyle bakıldığında gençlik yıllarından çok basit iki anekdot dahi, cumhuriyetin o dönem için Avrupa'ya yetişmiş olduğunun ispatı sayılabilmektedir.

Diğer yandan yazarın ve cumhuriyetin gençlik yıllarının güzelliği, bir süre sonra "kötü"lerin sahne almasıyla gölgelenir. Erken cumhuriyeti bir ütopya kılan yönleri, siyasal hayattaki gelişmeler neticesinde bir anda tehlike altında kalır:

> O günlerden bugünlere, oy kaygısıyla din, politika aracı olarak kullanılmış, çeşitli hükümetlerce, Atatürkçülükten, giderek artan sürekli ödünler verilmiştir. İslâmlığı ulusçuluğun önüne geçirme çabaları, yurdun dört yanında küçük çocukların, gencecik kızların başarını örterek katıldıkları Kur'an kurslarının açılması, her sözün başında Tanrı adını anan, Türklük yerine İslâmlığı ön planda tutan siyasetçilerin, kimi İran giyimli gazeteci-hatiplerin artması ve bunların, demokrasinin getirdiği olanaklardan rahatlıkla yararlanmaları, son 30-40 yıl içinde, ülkenin çehresini çok değiştirmiştir. Büyük kentlerin so-

kaklarında, özellikle, kimi mahallelerinde kara çarşaflı gencecik kızların, çember sakallı, takkeli, hatta cüppeli genç adamların dolaşması, Kıyafet Yasası'nın uygulanmasındaki gevşeklikten de yararlanmıştır. Son yıllarda çığ gibi büyüyen tarikat olgusu ve televizyonlarda günlerce yer alan tarikat olayları bu gidişin somut kanıtlarındandır. Çocukluk yıllarımdan 1950'li yıllara kadar, ne camiye gidenin, ne oruç tutanın, ne namaz kılanın kınandığını gördüm. (...) Seçim meydanlarında, 1950 öncesinde camilerin kapatıldığı yalanını söylemekten çekinmeyen milletvekili adaylarının, radyo ve televizyonda sabahtan akşama din propagandası yapanların ana-babaları aslında o dönemde yaşamış, hiçbir baskı da görmemişlerdir. Değişik dış çevrelerin etkisiyle gelişen gericilik akımı, demokratik yaşamın sağladığı olanaklarda, değişik kademedeki yöneticilerin gevşek, kimi zaman yanlı tutumlarından da yararlanarak güçlü biçimde örgütlenmeye başlamıştır. Gizli-açık kaynaklardan sağlanan olanaklarla güçlenen bu akımlar pek çok vatandaşı etkisi altına almış, onları Cumhuriyetin temel ilkelerinden uzaklaştırmıştır (Aksan, 2001: 117-18).

Çok partili hayata geçiş, "yaşlı çocuklar"ın neredeyse tamamının anılarında kırılmanın odağıdır. Sunulan neden-sonuç ilişkileri zaman zaman kronolojik sırayı ya da açıklayıcı olma vasfını ıskalasa da, çok partili hayat, hem siyasal ve toplumsal yaşamın yozlaşmasının, hem de modernleşmenin en önemli göstergesi olarak laikliğin aşınmasının miladına yerleştirilir. Çok partili siyasal sistem ile dinin toplumsal konumuna dair tartışmalar genelde bir aradadır. Gerek Aksan, gerekse anı türündeki diğer örnekler, çok partili yaşam öncesinde cumhuriyet ütopyasında dinin konumuna dair açıklama yapma ihtiyacı hissederler.

Örneğin cumhuriyetin ve laiklik ilkesinin dinle sorunu olmadığının kişisel yaşam pratiklerine dayanılarak aktarımı sıkça karşılaşılan bir konudur. Nitekim Doğan Aksan'ın ortaokuldaki sınıf arkadaşları derse oruçlu gelmekte ve okulda din dersi olmasa da ailelerinden dini bilgileri alabilmektedir. Üstelik

bir devlet memuru olan babasının iş çıkışı evde namaz kıldıktan sonra okuduğu Kur'an'ı, açık kapının gerisinden komşu kadınlar bile dinlemektedir (Aksan, 2001: 51). Diğer yandan Aksan'ın babası üzerinden ortaya koyduğu birey-din ilişkisi, başka anlatıcıların kendi tutumlarından da üretilmektedir. Kendisini "banyo yaptıktan sonra her seferinde Yasin okuyup namaz kılan, yardımsever, iyilik düşünen ve içi dışı temiz biri" olarak tanıtan Meliha Hanım, bu vasıflarının İslâm'ın ilkelerini kendi yaşamında uygulamasının delili olduğu fikrindedir. Buna bağlı olarak "Ben dindarım. Ama modern bir yaşayışım var," ifadesini kullanırken, "kafanı bir o tarafa bir bu tarafa sallayıp Allah Allah diye bağırarak Müslüman olunmuyor," sözleriyle dönemin tarikat gruplarını eleştirir (Özyürek, 2011: 69).

Bireysel tanıklıklar, erken cumhuriyet döneminde dinin toplumsal hayata yansıma biçimlerine dair içeriği ile de dikkat çekicidir. Bu noktada, laiklik ilkesinin kimsenin dinle bağını etkilemediğine dair örneklere özellikle taşradan gündelik hayat deneyimleri eklenir. Aksan'ın (2001: 52) babasının işi nedeniyle bir dönem yaşadığı Elazığ'dan aktardığı bilgi "ne aşırı örtünmüş bir kadına, ne bir kara çarşaflıya, ne de sarıklı, takkeli bir erkeğe rastlandığı" şeklindedir. Ayrıca "muhafazakâr bir kent olmasına rağmen Konya'da kısa kollularla gezerdik," (Özyürek, 2011: 76), "o dönemde türban takan çok azdı," (Özyürek, 2011: 74) ya da "o dönemde tek bir muhafazakâr kent yoktu" (Gümüşoğlu, 2001: 148) türü ifadeler kamusal alanın "gönüllü" biçimde dinden özgürleştiği argümanını desteklemektedir.

Fakat bu durum çok uzun sürmeyecektir. Aksan'ın ifadesiyle cumhuriyetin ilk yıllarında "akla bile gelmeyen" bir sorun olarak gericilik, 1950'lerde başlayarak adım adım ilerlemiştir (2001: 52). Milat olarak 1950 tarihi Demokrat Parti'nin iktidara gelmesine karşılık gelse de bunun gericilikle ilişkilendirilmesi farklı biçimlerde olur: Bu tarihten itibaren siyasal partilerin oy uğruna Cumhuriyet ilkelerinden taviz vermesi sonrasında dini grupların kontrol edilemez ölçüde güçlenmesine yol açar. Dini akımlar güçlendikçe kamusal alanı dönüştürür, özellikle kadınların kıyafeti konusunu temel bir mesele haline ge-

tirir. Sonunda da tek parti dönemine "din düşmanlığı" vasfının atfedileceği bir ortam ortaya çıkar. 75. Yıl'da gençliklerinden bahsedenlerin açtıkları din parantezi, hemen her seferinde bu eleştirileri yanıtlama kaygısını içerir.

Ancak çok partili yaşama dair yorumlar dinsel yükselişin dışında, ütopya ile demokrasi arasında gördükleri gerilim ile de ilgi çekicidir. Diğer bir deyişle tanıklıklar arasında, ütopyayı sona erdirenin seçim, çok partililik ve demokrasi olgusu olduğuna dair imalara rastlamak mümkündür. Aksan'da bu, tek partili yapının gerekliliğini açıklama tarzında gözlenir. "Dünyanın en güçlü ülkeleriyle başa çıkarak yeni bir devlet kuran (...) yönetimin iç ve dış tehlikeleri önleyerek yurtta yeni düzeni yerleştirebilmek, yurt bütünlüğünü koruyabilmek ve ilkelerini yerleştirebilmek" için gidilmesi zaruri olan yol tek partili bir rejimdir. Rejimin bu niteliğinin ortadan kalkmasıyla söz konusu olan ise hep olumsuzluklar, huzursuzluklar ve çalkantılar olacaktır (Aksan, 2001: 140).

Erken cumhuriyet dönemine dair övgülerde gönderme yapılan kavramların "istikrar", "birlik ve beraberlik" ile "uyum" gibi sözcükler olması da ütopya ile demokrasi arasındaki gerilimi pekiştirmektedir. Özyürek'in (2011) yaptığı mülakatlar, parlamenter demokrasinin olmazsa olmazı niteliğindeki olguların eleştirisine dair örnekler içerir. Çok partili hayat ile birlikte "particilik başlamış, insanlar ortak bir dil tutturamaz olmuş, birbirlerine düşman kesilmiş"tir. Tek partili dönemde "herkes birbiriyle arkadaş" iken, çok parti merkezi hükümeti güçsüzleştirmiş, "yurttaşların birbirleriyle ve devletle olan uyumunu bozmuş"tur (s. 81). Üstelik tek partili sistemde üyeleri tayinle geldiği ve hep eğitimli ve başarılı insanlar tercih edildiği için meclis çok niteliklidir (s.79). Dolayısıyla bir övgü ifadesi olarak "Atatürk zamanında tek bir çatlak ses yoktu(r). Herkes onun izinde(dir)" (s. 72).

Doksanlardan otuzlara bakışlarında seçim ve demokrasi konusunda eleştirel tutum sergileyen tanıklar, ilgi çekici bir biçimde otuzların ütopya yazarlarının siyasete dair argümanları ile aynı paydada buluşmaktadır. Öyle ki Ağaoğlu, Karaosma-

noğlu ya da Esendal'ın ütopyaları, odaklarına aldıkları "uyum", "kolektivite", "birlik", "kalkınma" ya da "iş bölümü" gibi kavramlar çerçevesinde demokratik bir içerik arz etmemektedir. Örneğin Yakup Kadri'de "umum" içinde yoğrulmaya ve kadroların yetiştirilmesine odaklanılmakta, sıradan halkın devlet ve siyasetle herhangi bir şekilde ilgisi kurulmamakta ve "halkın kendi kendini yönetmesine katlanamama" durumuna tanık olunmaktadır (Naci, 2008: 74). Bu durum Esendal'ın zaten Cumhuriyet Halk Partisi içindeki konumunun ayırt edici özelliğidir; kendisi çok partili bir sisteme karşı korporatizmi destekleyenler arasında yer alır (Kılıç, 2007: 66). Ağaoğlu'nun ütopyası ise ilk bakışta çok partili yaşama yer veren niteliği ile farklı bir görünümdedir. Ancak merkez, sol ve sağ partiden oluşan üçlü yapıdan beklenen sadece ülkeye hizmet etmek konusunda yarışmalarıdır (Kılıç, 2007: 60). Yazar tarafından toplum bir tarla olarak tanımlandığı ve lidere bu tarlayı sürme misyonu verildiği anda partilerin çokluğunun pratikte anlamı kalmamaktadır. Dolayısıyla 1930'ların ütopyaları yazıldıkları çağın Türkiye'sini olumlama kaygısıyla belli bir siyasi modeli yeniden üretirken, 1998'den geriye bakış, edebi ütopyaların siyaseten iyimserliğinin tarihsel hakikatler olarak yaşatılmasını içerir.

Dolayısıyla yeniden kurucu nostaljinin kökenlere dönüşü en azından siyasal açıdan 1930'ların edebi ütopyaları ile aynı noktaya varmaktadır. Varmak istediği ev ise, nesnel malumatlardan ziyade içinde bulunulan dönemlerin izlerini taşımaktadır. Bu eve ulaşabilmedeki pekiştirici güç, bugün yokluğundan muzdarip olunanın ütopyadaki varlığının bir tür "umut ilkesi" yaratmasıdır. Bu durum, parçası olunan toplumsal yapı, din-siyaset ilişkileri, kamusal alanın özellikleri gibi konular kadar, pahalılık ya da güvenlik gibi güncel sorunlar için dahi böyledir. Erken cumhuriyetin ütopik karakteri hakkındaki "herşeyin ucuz olduğu ve tek maaşla altı kişinin geçinebildiği" (Özyürek, 2011: 81) ya da "yatarken kapımızı kilitlemezdik biz. Ankara böyle güvenli bir yerdi" (Özyürek, 2011: 79) türü detaylar, bahsedilen arayıştan bağımsız değildir.

Sonuçta, Cumhuriyetin 75. yılı hakkında sorulması gereken soru, nostaljinin, daha doğru bir ifadeyle yeniden kurucu nostaljinin bir raf ömrünün olup olmadığıdır. 1990'ların ikinci yarısında nostalji, komployla mücadele ederek ve kökenleri vurgulayarak fazlasıyla siyasal bir vasıf kazanmıştır. Bu siyasallık bayramların kutlanış tarzından, eski kuşakların kişisel öykülerine kadar nostaljinin farklı boyutlarını; bireyselliğin, melankolinin ya da kayba dair bir özlemin oldukça uzağında tutmuştur. Bunun kalıcı olup olamayacağı ya da belli bir aşamadan sonra nostaljinin kendi içinde de dönüşüp dönüşemeyeceği, sorgulanmaya açıktır.

Çocuklukları cumhuriyetin ilk yıllarına denk gelen ve bu açıdan çocukluklarında geçmişe bakmamak üzere yetiştirilen bireylerin yaşlılıklarının geçmişlerini anlatmakla geçmesi ilk bakışta oldukça paradoksal görünmekte. Ancak bunun kadar paradoksal bir başka durum, radikalizm ile nostalji arasında kurulan ilişkinin genel tablosunun Türkiye örneğinde boşa çıkışıdır. Geçtiğimiz yüzyılda nostalji radikalizmin antitezi olarak kabul edilmiş; karşıtlıklar özlem ve kayıp ile yenilik ve tazelik gibi fikirler arasında kurulmuştur (Bonnett, 2010: 1). Türkiye'de ise nostaljiklerin en azından 75. yıldaki tutumları, yenilik ve tazelik adına özlemin vurgulanmasını içerir. Keza nostaljinin konusu olan ütopya, ülkede yenilik ve tazelik fikrinin motoru olagelmiştir. Fakat özlemin sahip olduğu bu güçlü meşruiyetin hangi aşamalara kadar muhafaza edilebileceği ve özlem ile kayıptan bağımsız bir yeniliğin ortaya çıkma ihtimali, yanıt bekleyen diğer sorulardır.

100. yıl: Yas

Güneş gazetesinin 10 Kasım 2017 tarihli ilk sayfası, *Milliyet* gazetesinin 75. Yıl Özel Eki'ni çağrıştıran bir niteliktedir. Sayfada Atatürk'ün çok sayıda siyah-beyaz fotoğrafı, güncel ve çoğu teknoloji alanındaki gelişmeleri özetleyen bilgiler eşliğinde sunulmaktadır. "Mehmetçik'e Millî Silah", "Millî Gemiler Denizlerde", "Yerli Otomobil Yola Çıkıyor", "Yerli Uçak Göklerde",

"Anayurdu Demir Ağlarla Ördük" ve "Uzaya Türk İmzası" gibi alt başlıkların ortak noktası "Türkiye'nin muasır medeniyetler seviyesine ulaşmasını engellemeye kalkanlar"a rağmen, ülkenin birçok konuda gösterdiği başarıya ve bunların önemli bir kısmının yerli üretim olduğuna dikkat çekmeleridir. Zaten sayfanın manşetini oluşturan "Rahat Uyu Atam" ifadesi de bahsedilen üretim ve gelişmelerle gerekçelendirilen bir temenni niteliğini kazanır. Gazetenin ilk sayfası, temel özellikleri dışında birçok farklı akıl yürütmeyi teşvik etmektedir. İktidar partisi ile yakınlığı sır olmayan gazetenin manşetinde bir yandan iktidarın son dönem söylemleri yeniden üretilmekte, diğer yandan bu, "muasır medeniyet seviyesi" ve pragmatik biçimde tercih edilmiş bir Atatürk imgesi ile birleştirilmektedir. Gerçekten de sayfada yer bulan görsellerde Atatürk genelde asker kıyafetiyle (ve bazı örneklerde bizzat cephede) yer almakta, sivil kıyafetli olduklarında ise etrafında mutlaka askerler bulunmaktadır. Bu yönden "muasır medeniyet"in büyük ölçüde savaş sanayii ile özdeşleştirildiği, bununla ilgili olarak da niceliksel değerler ya da askeri zaferler yerine "millî" ve "yerli" üretime başlanmasına önem atfedildiği gözlenir. Ancak *Güneş* gazetesinin belki de en tartışmalı tercihi, yayım gününe dairdir. Cumhuriyet Bayramı'nı ilk sayfanın sağ üst köşesinde bir Atatürk portresi ve "29 Ekim Cumhuriyet Bayramı Kutlu Olsun" yazısı ile kutlayan gazete, bundan on iki gün sonra Atatürk'ün ölüm yıldönümüne tam sayfa ayırmıştır. Benzerlerine birçok farklı zamanda ve örnekte rastlanan bu mizanpajı *Güneş*, alışılageldiği üzere bir "bayram" gününde değil de ölüm yıldönümüne denk gelen bir "yas" gününde tercih eder. Gazetenin ironi yapıp yapmadığı net değildir. Ama gazetenin gün tercihinin adlandırılması da dahil olmak üzere "yas"ın, döneminin erken cumhuriyet ile kurduğu ilişkinin bir yansıması olarak görülebileceğini ve dolaylı olarak "zamanın ruhu"nu son derece başarılı biçimde yansıttığı iddia edilebilir.

Cumhuriyetin 100. yıldönümüne kısa bir süre kala erken cumhuriyetin okunuş biçimlerini 75. yıl ile karşılaştırmak, yukarıda yanıtsız kalmış soruların bir kısmına dönmeye vesile

olabilecektir. Nostaljinin farklı alt türleri arasında bir geçiş yerine tercihin neden yas olduğunun yanıtı, 1998'de işlevsel bir çerçeve sağlayan "yeniden kurucu nostalji"nin akıbetini de sunar. Doksanların sonundan bugüne gelindiğinde geçmişle kurulan ilişkinin ciddi bir dönüşüm geçirdiği aşikâr iken, bunun köklere dönüş ve komployu odağına alan bir nostaljiye olanak tanıması oldukça güçtür. Öyle ki iktidar aygıtından söylem biçimlerine, kültürel dönüşümden anayasal çerçeveye kadar güncel siyasetin yüzüncü yılın arifesindeki manzarası, 90'ların nostaljisinin yargısıyla "komplo"nun zaferidir. Diğer bir deyişle, 75. Yıl'ın nostalji siyasetinin kendisine karşı mücadele verdiği siyaset biçimi, 2000'li yıllara önemli dönüşümler geçirerek iktidar olmuş, 2007 ve 2010'daki seçim ve referandum zaferleri ile de en azından din-siyaset ilişkileri çerçevesinde 90'ların mahkûm edilmiş tutumlarını devlet politikası haline getirebilmiştir. Dolayısıyla bu dönemin mevcut siyaset biçimlerinin yeniden kurucu nostaljiye pek alan bırakmadığı ortadadır. Peki güncel siyasetteki kapsamlı dönüşüm, nostalji siyasetini oldukça tali bir konuya indirgerken geçmişe bu defa "düşünsel nostalji" çerçevesinde bakmak mümkün müdür?

Yas sözcüğünün tercihi, bu soruya verilecek yanıtın olumsuz olması nedeniyledir. Gerek kavrama Boym'un yüklediği içeriğin sınırlılığı, gerek düşünsel nostalji ile yeniden kurucu nostaljinin birbirleriyle ilişkilendirilme biçimleri, gerekse Türkiye'nin kendi şartlarının "nostalji siyaseti"nde yarattığı dönüşüm, cumhuriyetin 100. yılına girerken geçmişe bakmak için yası anlamlı bir alternatif haline getirmektedir. Boym'un yaklaşımında düşünsel nostaljinin ilgisi geçmişin geri çevrilemezliği ve insanın sınırlılığına odaklanmakta, bu ise yeniden kurucu nostaljiden oldukça farklı bir kapsama karşılık gelmektedir (2009: 87). Yıkıntılar ile zamanın ve tarihin pasının düşünsel nostaljinin başlıca uğraşları olması, bu nostalji biçiminin inşaya dönük bir edimden ne denli uzak olduğuna da işaret etmektedir. Nostaljinin odağında yer alan, ev olarak *nostos* değil, özlemenin kendisi yani *algia*'dır. Düşünsel nostalji ev olarak tanımlanan bir geçmiş ile bağ kurmaya değil, insani bir edim ola-

rak özleme ve geçmişe dair mesafenin kendisine âşıktır (Boym, 2009: 88).

Dolayısıyla iki nostalji türü arasında bir geçişkenlikten bahsetmek, Boym'un yaklaşımı uyarınca zaten pek mümkün değildir. Diğer yandan Türkiye'nin pratik koşulları da iki farklı nostalji türünün kronolojik olarak birbirlerini takip etmelerine imkân vermemektedir. Yeniden kurucu nostalji, Cumhuriyetin 75. yıldönümünden geçmişe bakışta son derece işlevsel bir çerçeve sunmuş, ancak değişen siyasal koşulların neticesinde bu vasfını kaybetmiştir. Üstelik bu kayıp, ülke siyasetinde yeniden kurucu bir nostaljik siyasetin olmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis erken cumhuriyete bakışta belirleyici bir olgu olarak nostalji, iktidar değişimiyle birlikte farklı bir alana yoğunlaşarak bir iktidar aygıtı niteliği kazanmıştır.

2002'deki değişiklikle birlikte iktidar kendi köklerine dönüş vurgusunu kendisine yönelik komplo ile beraber gündemine almış, diğer bir deyişle yeniden kurucu nostaljiye dair pratikleri, dönüştürülmüş bir içerik ve ev tanımı ile uygulamaya girişmiştir. Artık özlemi duyulan *nostos* bir ütopya olarak erken cumhuriyet dönemi değil Osmanlı geçmişidir. Buna dair köklere dönüş çağrısının kamusallaştırılması, bunun için kitle iletişim araçlarına başvurulması, nostaljinin odağında yer alan geçmişin gündelik hayatta farklı hatırlatma çabalarına konu olması ile geçmişin güncel siyasetin koşulları uyarınca yeniden inşa edilmesi, yeniden kurucu nostaljinin pratiklerinin farklı amaçlarla sürdürüldüğünün göstergeleridir. Üstelik bu süreç, nostaljinin çoğu kez daha yakınında durduğu muhafazakârlığın alanına dönüşünü de içerir. "Toplumsal teleojinin ters yönde çalıştığının düşünülmesi" ve "bütünlüğün ve ahlâki keskinliğin yitirildiği duygusu" anlamında muhafazakârlık (Bora ve Onaran, 2003: 233), 75. yıldan çok farklı bir muhteva ile nostaljiyi sahiplenecektir.

Bu noktada 10 Kasım tarihli *Güneş* gazetesinin manşeti, muarızlarının nostaljisini kendi söylemine araç kılmanın somut bir örneği olarak okunabilecektir, mevcut siyasal iktidarın tekel konumu, nostaljinin içeriğini belirleme kudretini orta-

ya koymaktadır. Bu kudret Atatürk'e özlemin dahi dilenen zamanda, dilenen içerikle yansıtılması gücünü iktidara verir. Diğer bir deyişle yeniden kurucu nostaljinin güncel pratiği, kendine ait olmayan *nostos*'un dahi kendi çıkarına uygun kullanımını içermektedir. Dolayısıyla gelinen noktada erken cumhuriyete yaklaşma biçimleri, en azından kendini erken cumhuriyet döneminin iktidar ve siyasal düşüncesine yakın hissedenlerin kontrolünden çıkmış durumdadır.

Erken cumhuriyete olumlu bakışın artık yas sözcüğü ile anılması, siyasetin değişen doğasıyla da alâkalıdır. İçinde bulunduğumuz çağda bahsedilmesi gereken, 90'lardan da farklı olarak "yeni nostalji siyaseti"dir ve bu siyaset biçiminin en temel vasfını evrensel biçimde dünyanın birçok yerinde gözlenmesi oluşturur. Siyasal spektrumun farklı ve hatta birbirine karşıt bileşenleri dahi, güncel siyasi hedeflerini geçmişe atıfla ortaya koymakta, geçmişin aynı kesitinin farklı öğelerini nostaljinin ve dolayısıyla siyasetin konusu haline getirmektedir (Dionne Jr, 2012). Bu durumun Türkiye'deki yansıması, gelecek tahayyülü olmayan bir siyasal yaşam olarak ifade edilebilir. Keza en yalın biçimiyle İslâmcılık ve Kemalizm şeklinde tarif edebileceğimiz güncel siyasal kutuplaşma, tarafların farklı gelecek tahayyüllerinden dolayı değil, nostaljilerinin farklılaşması üzerinden, birbirinden farklı "ev"lere dönmek istemelerinden ötürüdür. Ancak bunlardan sadece ilki iktidar olmasına bağlı olarak yeniden kurucu bir vasfı haiz bir nostaljiye sahiptir. İkincisinin geçmiş perspektifi ise siyasal bir olgu olarak nostaljiyi yitirmekte ve elinde bir tek yas kalmaktadır.

Bu noktada yas, ilk olarak uzunca süredir inkâr edilmiş ya da görmezden gelinmiş bir kayıpla, travmatik de olsa yüzleşmek anlamını taşımaktadır. Ne siyasal ve kültürel hegemonya ne de tarihin yorumlanması noktasında artık belirleyici olma vasfı söz konusu değildir ve içinde bulunulan ortam geçmişin ütopya olarak tanımladığı karakteristiklerin oldukça uzağındadır. Dolayısıyla yas, ütopyanın artık olmadığını kabullenmekle başlar. Bu kabullenmeyi başardığı ölçüde de çağının ruhuna uygun yeni bir siyaset biçiminin arayışına girişebilecektir.

Bu yeni siyaset biçiminde yasın geçmişle ilişki kurma biçimlerinin bir türü olarak sunumu, ilk olarak basit sembollerin ve detayların merkezî bir hal alması sebebiyledir. Keza yasın olağan dışılığı, gündelik hayatın olağan akışında çok anlamlı olmayan ya da farklı anlamları haiz pratiklere, yeni ya da farklı anlamlar verilmesine yol açar. Bir yönüyle yas, "boş gösteren"in gösterilenle olan ilişkisinin bütünüyle değişebildiği bir istisna halidir. Deniz Kandiyoti "laiklik" ve "İslâmcılık" kavramlarının her birinin "boş gösteren"e dönüştüğünü ve bu sözcüklerin rekabet halindeki siyasal elitlerin hegemonya kurmak ve güçlerini pekiştirmek amacıyla başvurdukları birer mecazdan öteye geçemediğini iddia ederken (2012: 512), kuşkusuz siyasetin olağan akışından bahsetmektedir. Ancak yas benzeri bir olağan dışılık, boş gösterenin içeriğinin de farklı bağlamlarda değerlendirilebilmesine yol açacaktır.

Diğer yandan yas, çevresinin yası tutana bakışını ya da onunla kurduğu ilişki biçimlerini de dönüştürür. Matem durumu, olağan dışı bir hoşgörünün, saygının, empatinin ya da diğerkâmlığın yas tutana gösterilmesine yol açar. Üstelik yas, bir mağdurluk ve üzüntü durumudur. Bu yönüyle bakıldığında bir yandan nostaljinin kaybının telafisi olarak gündeme gelirken, diğer yandan günümüze değin hep rakiplerinin tekelinde olmuş bir araç olarak "kutsal mazlumluğu" (Açıkel, 1996) kendine çekebilir. Yas, Türk-İslâm sentezi için bir araç vasfı taşımış "mağdur / ezik özne" tasarımının belki de ilk kez el değiştirmesi olasılığını mümkün kılar. Bu olasılık ile içinde bulunulan "yeni nostalji siyaseti" ortamına, radikal bir cephe açılabilecektir.

Üstelik yas, nostaljiyle birlikte doğrudan ve dolaylı olarak gündemde olan melankoliye mesafe konması bakımından da radikalleşme anlamına gelir. 75. Yıl'ın erken cumhuriyete dair tartışmaları her ne kadar yeniden kurucu nostaljinin bir parçası olmuşsa da,özellikle 2000'lerin ilk yarısında değişen iktidar kompozisyonu karşısında melankoliye saplanmıştır. Öyle ki, AKP'nin "dinamizm" ve "yenilik" olarak tanımladığı hareketli siyasal gündemde 75. Yıl'ın mirası, Walter Benjamin'in

"sol melankoli" üzerine yaptığı vurguyu andırır bir "Kemalist melankoli"ye evrilmiştir. Radikal değişim olasılıklarını değerlendirmek ve bunları genişletmeye çabalamak yerine "özgül bir politik hareket ya da geleneğe hatta bunun başarısızlığına kör bir bağlanma durumu" olarak melankoli (Argın, 2003: 243), karmaşık ve hareketli politik gündemde bir yanıt oluşturma olanağını ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla yas, melankoli ile olan tüm köprülerin atılmasına vesile olduğu müddetçe de anlam sahibi olacak, yine Benjamin'in vurguladığı yaratıcı değerini siyasal gündeme taşıyabilecektir.

Sonuç itibarıyla geçmişle bir ilişki kurma biçimi olarak yas, içinde bulunulan "bekleyiş" sürecinde anlamlı olabilecek bir kavram olarak önerilmektedir. İlker Aytürk (2016), bu bekleyişi "Post-Post Kemalizm" başlığı altında yeni bir akademik paradigma özelinde tarif etse de, konuya dair muğlaklıkların güncel siyasete yansımaması düşünülemez. Entelektüel bir perspektif ve akademik bir paradigma olarak post-Kemalizm, 1980'lerden itibaren erken cumhuriyet döneminin akademik bir konu olarak ele alınımını şekillendirirken (s. 325); 75. Yıl'ın geçmişle "ütopya" olgusu üzerinden kurduğu ilişki, bir yönüyle bu paradigmaya verilen bir cevap vasfı da taşımıştır. Akademik ve entelektüel bir bakış olarak post-Kemalizm 2007 sonrasında rejimin dönüşümün önünü açıp siyasi geçiş ortamını mümkün kılarken (s. 324), aynı dönüşüm Kemalist yeniden kurucu nostaljinin fiili olarak sonunu getirendir. Dolayısıyla akademik bir paradigma olarak post-post-Kemalizmi beklemek, nostaljinin sona erişi sonrasında gündelik siyasette erken cumhuriyetle ilişkinin nasıl kurulacağına dair bir yöntemi beklemekten kopuk değildir. Yeni dönemde boşluğun neyle doldurulacağı konusunda Aytürk, "verecek net bir yanıtı olmadığı için 'post-post-Kemalizm gibi tumturaklı bir kavram" önerdiğini söyler (s. 342). Nostalji sonrasının boşluğunun neyle dolacağına dair bu çalışmanın önerisi de politik bir içeriği kapsayışı, derinliği, akılda kalıcılığı ve özetle tumturaklılıktan uzak oluşu nedeniyle"yas" sözcüğüdür.

KAYNAKÇA

Açıkel, F. (1996), "'Kutsal Mazlumluğun' Psikopatolojisi", *Toplum ve Bilim*, (70): 153-198.

Aka Gündüz (1932), *Beyaz Kahraman*, Ankara: Aka Gündüz Kitabevi.

Aksan, D. (2001), *Cumhuriyetin Çocukluk, Gençlik Yılları ve Bugün*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Anderson, B. (2009), *Hayali Cemaatler - Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, İstanbul: Metis.

Argın, Ş. (2003), *Nostalji ile Ütopya Arasında*, İstanbul: Birikim Yayınlan.

Atia, N. ve J. Davies (2010), "Nostalgia and The Shapes of History", *Memory Studies*, 3(3): 181-186.

Aytürk, İ. (2016), "Post-Post-Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", *21. Yüzyılda Milliyetçilik - Teori ve Siyaset* içinde, der. E. Aktoprak ve A. C. Kaya, İstanbul: İletişim Yayınlan, s. 323-246.

Baş, Y. (2015), "Bir (Kentsel) Ütopya Olarak 'Ankara' Romanı", *METU JFA*, 32(2): 79-98.

Batuman, B. (2008), "Photography at Arms: 'Early Republican Ankara' From Nation-Buildingto Politics of Nostalgia", *METU JFA*, 25(2): 99-117.

Bekmen, A. ve K. Ünüvar (1998), "75 Yıllık Şimdiki Zaman", *Birikim*, (115).

Belge, M. (2008), "Türk Usulü Ütopya", *Birikim Güncel*, http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/283/turk-usulu-utopya#.WiE90rbBJUM

Berkes, N. (2005), *Unutulan Yıllar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bonnett, A. (2010), *Left in thePast: Radicalism and the Politics of Nostalgia*, New York ve Londra: Continuum.

Bora, T. ve B. Onaran (2003), "Nostalji ve Muhafazakârlık - 'Mâzi Cenneti'", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 5: *Muhafazakârlık* içinde, der. A. Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 234-259.

Bora, T. (1996), "İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği", *Toplum ve Bilim*, (71): 168-194.

Boym, S. (2009), *Nostaljinin Geleceği*, İstanbul: Metis.

Canbaz, Y. F. (2007), "Ütopya, Karşı-Ütopya ve Türk Edebiyatında Ütopya Geleneği", *Bilig*, (61): 47-70.

Dionne Jr, E. D. (2012), "The New Politics of Nostalgia", *The Washington Post*, 12 Eylül.

Franco de Sa, A. (2011), "From Modern Utopiasto Contemporary Uchronia", *Existetial Utopia: New Perspectives on UtopianThought* içinde, der. P. Vieria ve M. Marder, New York ve Londra: Continuum, s. 23-34.

Gallardo, P. ve E. Russell (der.) (2014), *Yesterday'sTomorrows: On Utupia and Dystopia*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Goodwin, B. ve K. Taylor (2009), *The Politics of Utopia - A Study in Theory and Practice*, Bern: Peter Lang.

Gümüşoğlu, F. (2001), *Cumhuriyet'te İz Bırakanlar - 10. Yıl Kuşağı*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Hutton, P. (2013), "Reconsiderations of theIdea of Nostalgia", *Historical Reflections*, 39(3): 1-9.

Jameson, F. (2010), "Utopia as Method, or the Uses of the Future", *Utopia / Dystopia - Conditions of HistoricalPossibility* içinde, der. M.D. Gordin vd., Princeton ve Oxford: Princeton University Press, s. 21-44.

Kandiyoti, D. (2012), "The Travails of The Secular: Puzzle and Paradox in Turkey", *Economy and Society*, 41(4): 513-531.

Kılıç, E. (2004), "Tanzimattan Cumhuriyet'e Edebi Ütopyalara Bir Bakış", *Kitaplık*, (76): 73-87.

Kılıç, E. (2007), "Kemalist Perspectives in Early Republican Utopias", *New Perspectives on Turkey*, (36): 53-70.

Kumar, K. (2005), *Ütopyacılık*, Ankara: İmge Kitabevi.

Naci, F. (2008), *Yüz Yılın 100 Türk Romanı*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Öztürk, F. (2007), "Cumhuriyet ve Ütopya", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 3: *Modernleşme ve Batıcılık* içinde, ed. T. Bora ve M. Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 488-498.

Özyürek, E. (2008), *Modernlik Nostaljisi - Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Pickering, M. ve E. Keightley (2006), "The Modalities of Nostalgia", *Current Sociology*, 54(6): 919-941.

Sargent, L. T. (2010), *Utopianisn - A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Tandaçgüneş, N. (2013), *Ütopya - Antik Çağ'dan Günümüze 'Mutluluk Vaadi'*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Usta, S. (2014), *Türk Ütopyaları - Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ütopya ve Devrim*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Vieria, F. (2010), "The Concept of Utopia", *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, der. Gregory Claeys, Cambridge: Cambridge University Press, s. 3-27.

Walsh, C. (1972), *From Utopiato Nightmare*, Westport, Connecticut: Greewood Press.

Wegner, Philip E. (2002), *Imanigary Communities: Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, California: University of California Press.

Yaşar Nabi (1932), *Beş Devir*, Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası.

Yıldırmaz, S. ve Y. Temizarabacı Yıldırmaz (2015), "Üç Tarz-ı Tahayyül: Halide Edib Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Peyami Safa'nın Ütopyacı Gelecek Kurgularında İdeoloji ve Toplumsal Cinsiyet", *Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet - Edebiyat, Medya, Siyaset* içinde, der. S. Coşar ve A. Özman, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 289-322.

"Başka Bir Dünya Mümkün": Reklamları İzlediniz!

Gökçe Zeybek Kabakcı

İçinde yaşadığımız dünya, türlü distopik kurgulara yol açabilecek sorunlara gebedir: Genetiği değiştirilmiş organizmalar, ekolojik sorunlar, iklim değişikliği, açlık, büyüyen işsizlik, artan şiddet, sınır tanımayan terörizm... Tüm bu sorunların varlığı gündelik hayatımızın can sıkıntısı, paranoya, endişe, kaygı gibi duygularla kuşatılmasına neden olur. Depresyonun, kanserle birlikte çağın hastalığı olarak anılması boşuna değildir.[1] Bir başka deyişle sınırların sanallaştığı, içerisi ve dışarısı tanımlamalarının yapılamadığı, tehdidin kaynağının belirlenemediği, sabitliklerin kaybolduğu, hareketin sonuçlarının öngörülemediği, belirsizliğin her şeye egemen olduğu günümüzün dünyası "katartik olmayan duygular"la kuşanır. Sianne Ngai'e göre (2007) katartik olmayan duygular; gündelik hayatın içinde süreğen olarak işleyen, harekete geçmeye olanak vermeyen, birikmeyen, yönetilemeyen, her yere yayılmış, politik olarak belirsiz duygu durumlarıdır. İşte reklamlar böyle bir çağda ve böylesine bir duygu dünyasında bir kaçış yoluna işaret eder. Bunun adı da tüketimdir. Tüketimin yarattığı hiper gerçeklik bize şunu söyler: Başka bir dünya mümkündür, o dünya tıpkı

1 Erdoğan Özmen (2013), "Depresyon Politik Bir Sorundur" başlıklı makalesinde neoliberal koşulların depresyona yol açtığını tartışmaktadır.

reklamlarda tasvir edildiği gibidir, bizden sadece bir "tık" mesafesi ya da bir pos cihazı kadar uzaktır.

Reklamlarda ütopik unsurlar kullanılarak daha çok bir cennet vaadi sunulmakta, insani mükemmelliğe vurgu yapılarak ütopik arzular kışkırtılmaktadır. Ne var ki reklamların vaat ettiği bu ütopik ideallerin ardında distopik çağrışımlara yol açabilecek korku/kaygılar yatmaktadır. Distopyaların belirgin duygusu olan korku, reklamlarda açıkça değil, daha çok örtük olarak kendini hissettirmektedir; çünkü her yerde her an karşımıza çıkabilen, yani *omnipresent* hale gelen riskler bile mutluluk sosuna batırılarak sunulmaktadır. Reklamı yapılan ürünün niteliği ne olursa olsun öncelikli vaadi mutluluktur: Başarıyla, sağlıkla, güvenlikle, mükemmellikle vb. gelen mutluluk. Bu çerçevede reklamlarda kurulan anlam ve duygu dünyası, bir distopyadan çok ütopyayı andırmaktadır. Ancak bu noktada ütopya ulaşılması arzu edilen alternatif bir dünyaya işaret etmez; çünkü David Morris'in (1994) ifade ettiği gibi, postmodern çağda ütopyaları klasik ütopya kavramsallaştırması çerçevesinde ele almak mümkün görünmemektedir. Bu doğrultuda bu çalışma ile bedeni odağa alan gıda, temizlik/hijyen ve kişisel bakım/kozmetik reklamlarındaki[2] ütopik unsurlara odaklanılarak bir duygu okuması yapılmaya çalışılmaktadır. Amacım bu unsurların neoliberalizm ve tüketim kültürü ile bağlantısını ortaya koyarak reklamların bir ütopya vaadinden çok distopik kaygıları beslediğini tartışmaya açmaktır.

2 Bu bildirinin analiz malzemesini "Gündelik ve Sıradan Olanı Şekillendiren Bir Söylem Olarak Korkunun Reklamlar Üzerinden Yeniden Üretimi" başlıklı doktora tez çalışmam oluşturuyor. Doktora tezimde korkunun içinde yaşadığımız çağın duygusal iklimini şekillendiren temel duygu olduğundan yola çıkarak korkuyu reklamlar üzerinden okumaya çalıştım. Korkunun reklamlar aracılığıyla nasıl bir ruh halinin, öznellik biçiminin oluşmasına katkıda bulunduğunu; hangi göstergelere, hangi bedenlere ve hangi duygulara yapışarak hareket ettiğini ve bir pathos halini aldığını anlamaya ve ortaya koymaya çalıştım. Bu doğrultuda ne tezimde ne de bu çalışmada korkuyu, reklamda kullanılan ikna etmeye yönelik bir çekicilik malzemesi olarak ele alıyorum. Bu noktada korkuya psikolojik ve doğal bir fenomen olarak değil, Sara Ahmed'in izinden giderek bedenler ve göstergeler arasında hareket ederek bu dolaşım sırasında üretilen, toplumsal ve kültürel olarak anlamlandırılan bir duygu olarak yaklaşıyorum (Zeybek Kabakcı, 2017).

Latince "outopia" (bulunmayan yer) ve "eutopia" (iyi bir yer) kelimelerinin birleşiminden oluşan ütopya kavramı, Thomas More'un, herkesin ideal bir toplumsal düzen içinde mutlu olarak yaşadığı "Utopia" adlı hayali bir adayı anlattığı *Utopia* (1516) kitabı ile ortaya çıkmıştır. More'un gündelik yaşamdan iş yaşamına, yönetimsel ilkelerden hukuk kurallarına kadar ayrıntılı şekilde tarif ettiği bu toplumsal düzen aslında ideal bir devlet tasavvurudur ve içinde yaşadığı İngiltere toplumunun bir eleştirisidir (Maclaran ve Brown, 2001: 368). Klasik kullanımıyla ve edebi bir tür olarak ütopya, detaylı olarak tanımlanmış, belirli bir zaman ve mekânda yer alan, var olmayan bir toplum anlamına gelir (Sargent, 1994: 9). Geniş tanımıyla, içinde yaşanılan zorluklardan bağımsız olarak, ne tür bir dünyada, nasıl yaşamak istediğimizle ilgili bir tahayyüldür. Yalnızca daha iyi bir dünya hayali değil, bu yolda izlenecek bir vizyondur (Levitas, 2010: 1).

Ütopyanın temel özelliklerinden biri geleceğe içkin olmasıdır. Ancak bugün bir gelecek tahayyülünden söz etmek gittikçe güçleşmektedir. Ütopyayı mümkün kılan ve kalıcı mutluluk vaadi olarak görülen ilerleme düşüncesi, bugün geride kalma, treni kaçırma kâbusunun içine hapsolmuştur (Bauman, 2007: 10-11). Bunun nedeni Bauman'a göre modern dünyanın sıkıca yapılandırılmış zaman-uzam bilgisinin yerini hareket etme ve olduğu yerde saymama kabiliyetinin almış olmasıdır (2013: 129-131). Anı yakalamak esastır. Şimdiki zamanın anındalığı, klasik geçmiş-şimdi-gelecek sınıflandırmasının yerini almıştır (Virilio, 2012: 79). Zamanın süreğen, ebedi bir şimdide donup kalması, her şeyin kişinin egosu ve şahsi hayatı çevresinde dönmeye başlamasına yol açar (Beck, 2014: 204). Oysa ki ütopya bir ortak iyi tahayyülüdür, ama kamusallığın yerini mahremiyetin aldığı günümüz toplumlarında ortak, kolektif duygunun yitimi söz konusu olduğu için böyle bir ortak tahayyülden bahsetmek oldukça güçtür. David Morris'e göre bunun sonucu postmodern çağda ütopyanın bir toplumsal uzam olmaktan çı-

karak yeni konumunu bireysel bedende sabitlemesidir (1994: 152). Megan Stern'in ifadesiyle (2006) günümüz kültüründe ütopik ideallerin öngörüldüğü mekân toplumsal değil, bedenseldir; çünkü beden, tüketim toplumuyla ilişkilenen arzu ve fantezileri olanaklı kılmaktadır (71). Bu nedenle tıbbileştirilmiş beden hem insani kusursuzluğu içeren ütopik düşleri, hem de fiziksel kırılganlıklara ve kişisel bütünlüğün kaybedilmesine yönelik distopik kaygıları kışkırtır (61).

Gerek bu ütopik düşlerin gerek distopik kaygıların neoliberalizmle yakın bir ilişkisi vardır. Neoliberalizm bir ekonomik üretim biçiminden fazlasıdır, başkalarıyla ve kendimizle ilişki kurma; dahası yaşama, hissetme ve düşünme biçimimizdir (Dardot ve Laval, 2012: 1). Yalnızca maddi malların değil; kültürel, siyasal, toplumsal hayata sirayet eden bir toplumsal ilişkiler ve yaşam biçimi üretimidir. Yani bir biyopolitika olarak işlemektedir (Hardt ve Negri, 2011: 110). Bunun yarattığı öznellik biçimi ise *girişimci öznellik*tir. Neoliberal özneler bir *homoeconomicus* olarak hareket ederler. Ancak bugünün *homoeconomicus*u klasik liberal görüşünkinden farklı olarak, rasyonel ve irrasyonelliğin, akıl ile arzunun bir bileşimidir. *Homoeconomicus* artık mübadelenin taraflarından biri değil, kendi kendisinin girişimcisidir. Sermayesinin, üretiminin, kazancının kaynağı kendisidir. Ekonomik aktivitesi yalnızca tüketmek değil, tüketerek üretmektir. Ürettiği ise kendi memnuniyetidir (Foucault, 2008: 226). Bu nedenle yaşamının tüm faaliyet alanlarını kendine değer kazandırma süreci olarak ele alır.

Neoliberalizm koşullarında risklerin, hastalıkların, sağlığın bireyselleşmesi, sosyal refahın yerini kişisel bakımın [*self care*] alması kendi üzerine fazlasıyla düşünen/düşen ve kişisel esenlik/sağlık konusunda kaygıları yüksek bir toplum yaratmaktadır (Porter, 1999: 296). Haliyle bedenle meşgul olmak kendini gerçekleştirmenin ve kişisel memnuniyetin anahtarı haline gelmektedir. Bu doğrultuda neoliberal özne için beden bir yatırım meselesi, sağlık ise en önemli sermaye biçimidir. Bedenin fiziksel olarak değiştirilebilme potansiyeli taşıması, kişiye kendini sürekli yeniden kurma, her duruma, koşula uyum sağlama

olanağı verir. Nitekim Bauman (2013) neoliberal çağda kimliğin sabitlenmediğinden, sürekli yeniden kurulması gerektiğinden bahseder. Salecl'in ifadesiyle "çağdaş tüketim ideolojisi bizi, öznenin bir sanat eseri olduğuna, "varlığın" yerini "oluşa" bıraktığına ve yeni benliğin durmaksızın güncellenip yeniden kurgulanan bir hikâyeden ibaret olduğuna ikna etme peşindedir" (2013: 74). İdeal kendilik bedende vücut bulur. Stern'in belirttiği gibi bedenin içerdiği değişim potansiyeli kişinin kendini fiziksel olarak kusursuzlaştırmasını mümkün kılar ve fiziksel dönüşüm görünüme ilişkin cinsiyet, yaş gibi kısıtlayıcı kuralları yerle bir edebilir. Bu nedenle bedenin uyum sağlama yeteneği ve dönüştürülebilirliği başlı başına ütopik etkiler doğurmaktadır (2006: 71-72).

Ütopyanın reklam hali

Bu doğrultuda incelenen reklamlarda ön plana çıkan ütopik unsurların başında kusursuz ve mükemmel olma arzusu yer almaktadır. Bedensel kusursuzluğa vurgu yapan reklamlardan biri olan *Clear Men* şampuan reklamında[3] oyuncu Burak Özçivit rol almaktadır. Reklamın açılışında şık birtakım elbise giyen Özçivit'in son model arabasını, farları ve kapısı açık bir şekilde yolun ortasında bıraktığı görülür. Arabadan uzaklaşırken bir yandan sırasıyla saatini, kravatını, ceketini çıkarmakta diğer yandan "kusursuz görünmek için süper bir arabaya ihtiyacım yok, pahalı saatlere ya da özel birtakıma. Kusursuz görünmek için Clear bana yeter," demektedir. Fazlalıklardan kurtulduğu noktada elini saçlarına götürerek poz verir ve aynı anda flaşlar patlamaya başlar. Daha sonra oyuncuyu kırmızı halıda yürürken görürüz. Kırmızı halı boyunca flaşlar patlamaya devam eder. Böylece onun bir gala ya da törene davetli olduğu anlaşılır. Kırmızı halıda poz verirken üstünde pahalı şık takımı varmışçasına bir özgüvene sahiptir; çünkü ondaki cazibeyi yaratan –kusursuz kılmayı başardığı– bedeninin kendisidir. Bu ne-

3 Burak Özçivit | Göster Kendini! - Clear Men Reklamı, 13 Ağustos 2014, https://www.youtube.com/watch?v=8zjxJg5fmV4

denle üzerindeki fazlalıklardan kurtulup bu çok daha sıradan haliyle kırmızı halıda çekinmeden poz verebilmektedir. Kendini kusursuz gördüğü için reklamın sonunda şu ifadeyi kullanır: "Saklayacak bir şeyim yok". Her ne kadar reklamı yapılan ürünün vaadi saçları kepekten arındırmak olsa da reklamda esas olarak vurgulanan bedenin kusursuzlaştırılmasıdır.

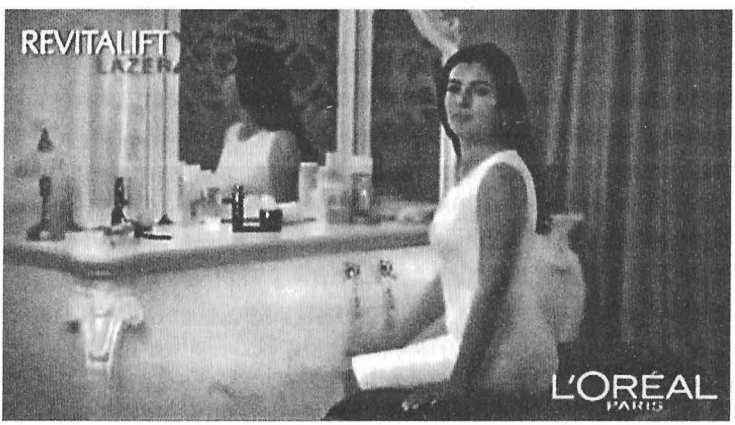


Clear reklamında ideal bir bedenin tek başına bir statü sembolü haline geldiği görülmektedir. Baudrillard'ın (2013: 160) keskin bakış, geniş omuz ve güçlü kaslar şeklinde tarif ettiği eril atletizmin vücut bulduğu Burak Özçivit'in kusursuz bedeni sayesinde ne giydiğinin, hangi arabaya bindiğinin, hangi saati taktığının bir önemi yoktur. O, aynı zamanda nasıl göründüğü kadar bunları taşıma biçimi, davranışı yani bedensel performansı ile de başkalarını etkileme gücüne sahiptir. Bunu sürdürmek için bir spor arabaya değil, vücuduna yatırım yapması yeterlidir.

İdeal, kusursuz bir beden güzel, zayıf, fit olduğu kadar genç bir bedendir de. *L'Oréal Paris Revitalift Lazer X3 Bakım Kremi* reklamı[4] yaşlanmanın etkilerinden nasıl kurtulunabileceğinin reçetesini sunmaktadır. Yaşlanmanın tıbbileştirilmesi, yaşlan-

4 L'Oréal Paris Revitalift Lazer X3 Reklamı, 7 Kasım 2013, https://www.youtube.com/watch?v=_0riVezUz70

manın doğal sonucu olarak beliren kırışıkları, sarkmaları tedavi edilmesi gereken sorunlar haline getirmektedir. Böylece kırışıklık ve sarkmalar birer risk unsuru olarak görülmeye başlanır. Reklam, 2013 yılında yayınlanan *İntikam* adlı dizinin setinde geçmektedir. Dizide Şahika karakterini canlandıran oyuncu Arzu Gamze Kılınç, reklamda yüzündeki kırışıklıklar ve sarkmalardan şikâyet etmektedir. Bu sorunu çözmek için set arasında cildine *L'Oréal Paris Revitalift Lazer* bakım kremini uygulamaktadır.



Yaşlanmak o kadar uzak tutulmak istenen bir süreçtir ki, reklamdaki oyuncu orta yaşlı olmasına, oynadığı dizide orta yaşlı bir karakteri canlandırmasına karşın kırışık ve sarkmalar yoğun çalışma saatlerine bağlanır. Oyuncu "setlerde geç saatlere kadar çalışmak, cildimde gözle görülür izler bıraktı: Kırışıklık, ciltteki düzensizlik, sarkmalar," der ama cildindeki bu değişimlerin yaşlanmayla olan ilgisinden söz etmez; çünkü yaşlanma gerçeğini kabul etmek istemez. Ancak kremi kullanmaya başladıktan sonra kendini daha genç ve güzel hissettiğini söyleyerek aslında yaşlılığa ilişkin bir endişe barındırdığını ortaya koymuş olur. "Kısa sürede fark edilen kırışıklıklardaki ve sarkmalardaki azalma," oyuncunun kendine güveninin artmasını sağlamaktadır.

Ürünün adının "Revitalift Lazer X3" olması, lazer gibi tıbbi bir teknolojinin kozmetik endüstrisine devşirildiğinin ve bu yolla kozmetik ürünlerin tıbbileştirildiğinin bir göstergesi niteliğindedir. Ayrıca "revitalift" kelime olarak canlılık kazandırma, yeniden canlandırma [*revitalise*] anlamı içerir. Yani ürün daha isminden başlayarak yaşlanmaya dur demenin, hatta yaşlılığın izlerini tıpkı lazer teknolojisinin yaptığı gibi silmenin mümkün olduğunu bize söyler. Medikal teknolojiler ve kozmetik endüstrisi, bireylerin fiziksel olarak mükemmel olma ve ömür boyu genç görünme yönündeki ütopik arzularını gerçeğe dönüştürmeyi vaat eder.

Vaat edilen ütopya, Aldous Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya*'sını akla getirmektedir. Uygar Dünya'da herkes son derece bakımlı, güzel, zayıf ve her daim genç görünmektedir; çünkü yaşlı, pörsümüş ve şişman bir bedene yer yoktur. Uygar Dünya'nın insanlarını, bu dünyanın ötesindeki yaşlı insanların dehşete düşüren görüntülerinden uzak tutabilmek için onlara, her türlü bilimsel yöntemle gençlik aşılanmaktadır: "Onları hastalıklardan koruyoruz. İç salgılarını yapay olarak dengeleyip gençlik seviyesinde tutuyoruz. Magnezyum-kalsiyum oranlarının otuz yaşlarındaki seviyenin altına düşmesini engelliyoruz. Genç kan nakli yapıyoruz. Metabolizmalarını sürekli canlı tutuyoruz. Onun için de elbette öyle görünmüyorlar" (Huxley, 2014: 147). Denetim toplumunda kusursuz bedeni inşa edecek ve koruyacak olan, kişinin kendisidir. İşte reklam söylemi girişimci özneye seslenerek kusursuzluğu kendisi yaratması konusunda ona yol gösterici olur.

İncelenen reklamlarda kusursuzluk kadar ön plana çıkan bir başka ütopik unsur, güvenlikli, korunaklı bir "içerisi"nin varlığıdır. Reklamlarda *omnipresent* bir risk kavrayışından hareketle çevremizin risklerle çevrili olduğu bizlere hatırlatılır. Her şeyin bir risk unsuru olarak gösterilmesi tüketicide bulaşmaya ilişkin korkuları ve hastalık korkusunu uyandırır. Bu korkular ürünün sağlayacağı güvenlik kalkanı ile savuşturulmaya çalışılır. Bu güvenlik kalkanının içi, kişinin kendisine gösterdiği bakım ve hijyen ile tehlikelerden arındırılmış ve kusursuzlaştırıl-

mıştır. Kadın için hijyenin anlamı çocuğunu ve evini de içerecek şekilde geniştir. Neoliberal özneler, proaktif öznellikleriyle uyumlu olarak kişisel esenliklerini, güvenliklerini, mutluluklarını sağlamak ve içerinin konforunu korumak için kendilerini dışarıdan soyutlayarak kendi özel alanları üzerinde tam kontrol geliştirmeye çalışırlar.

Activex Anti-Bakteriyel Sıvı Sabun reklamında[5] gündelik hayatımızın, sağlığımızı tehdit eden tehlikelerle dolu olduğu mesajı verilmekte ve kadınlara, anne olma vasıflarından hareketle, güvenlikli bir "içeri"nin inşası sorumluluğu yüklenmektedir. Reklamda televizyon sunucusu Zahide Yetiş,[6] Activex tırından inerek bir evin kapısını çalar. Üzerindeki boydan beyaz elbise ile izleyiciye *Doktorum* programındaki hali anımsatılmakta, bu yolla tıbbi bir uzman imajı yaratılmaktadır. Yetiş, kapıyı açan kadına bir uzman edasıyla "çocuğunuzun ellerinde hastalıklara yol açabilecek bakteriler olduğunu biliyor muydunuz?" sorusunu sorar ve kadını bu bakterileri göstermek için Activex tırına davet eder. İçi teknolojik bir üssü andıran Activex tırındaki uzmanlardan biri, çocuğun elinden örnek alarak burada barınan bakterileri ekranda gösterir. Stern'in (2006: 73) işaret ettiği gibi medikal teknolojilerdeki, özellikle görüntüleme teknolojilerindeki gelişmeler sayesinde hastalar kendi bedenlerinin içini görme imkânına sahip olmuştur. Bedenin içinin görülebilir olması, görünür tehlikeler kadar görünmeyen tehlikelerin varlığına ilişkin de bir farkındalık oluşmasına neden olur. Bunun insanın hastalığa ilişkin kaygı seviyesini arttırdığını söylemek mümkündür. Nitekim reklamda "çocuğunuz gün boyu onu hasta edebilecek birçok bakteriye maruz kalır" denerek olası

5 Activex Zahide Yetiş Reklam Filmi, 15 Mayıs 2013, https://www.youtube.com/watch?v=i_5kMtpdj2M

6 Zahide Yetiş, reklamın yayınlandığı dönemde Op. Dr. Aytuğ Kolankaya ile birlikte *Doktorum* adlı programı sunmaktadır. Program, 2009-2013 yılları arasında Kanal D gündüz kuşağında yayınlanmıştır. Alanlarında uzman tıp doktorlarının konuk olarak katıldığı programda tıbbi bilgiler paylaşılmış, programa gerek fiziksel olarak gerek telefonla katılan izleyicilerin bireysel sağlık sorunlarına çözüm bulunmaya çalışılmıştır. Bu programda Yetiş, beyaz doktor önlüğü giymektedir. Bu yolla, tıp eğitimi almış olmamasına karşın, izleyicinin gözünde bir sağlık uzmanı otoritesine sahip olmaktadır.

tehlikeler hatırlatılır ve hastalık korkusu kışkırtılır. Bu cümle çocuğun topla oynarken, köpek severkenki görüntüleriyle desteklenir ve bir çocuğun en doğal eylemlerinin aslında tehlikeli olduğu söylenmiş olur. Korunaklı bir içerinin inşası "7 Etkili Activex"in kullanımından geçer. Ürün sadece bakterileri anında yok etmekle kalmaz, aynı zamanda sağladığı tam koruma ve yedi etki ile yeni tehlikelere karşı kalkan olur. Böylelikle annenin baştaki şaşkınlığı ve kaygısı yerini güven duygusuna bırakır: "Activex'le artık içim çok rahat."



Bu reklamda korunaklı bir içerisi arzusuna yol açan risk kaygısının, çocuklar üzerinden yaratıldığı görülmektedir. Çocuklar Furedi'nin belirttiği gibi "risk altında olanlar" grubuna girerler (2014: 48). Bu nedenle ebeveynler için çocuklarının sağlıkları kendilerininkinden daha fazla önem taşımaktadır. Bir başka deyişle çocukların maruz kaldıkları riskler daha korkutucudur. Aynı zamanda çocuğu geleceğe ilişkin bir gönderme olarak okumak mümkündür. Sağlıklı bir gelecek ancak sağlıklı nesillerle sağlanabilir. Ewald'a göre (1993) risk toplumunun en temel özelliği düne ve bugüne değil, geleceğe odaklanmasıdır. Ütopyalar da birer gelecek tasavvurudur. Dolayısıyla ideal bir gelecek için, olası riskleri bugünden önlemek önem taşımaktadır. Nitekim Activex Türkiye'nin Youtube kanalındaki ürün tanıtımında bulaşıcı hastalıkların günümüzde insan sağlığını daha fazla tehdit ettiği, bu hastalıklardan korunmak ve daha sağlıklı bir top-

luma ulaşmak için başta çocuklar olmak üzere toplumun kişisel temizliğe önem vermesi gerektiği belirtilmektedir.[7]

Selpak Kâğıt Havlu reklamında[8] en güvenli görülen evin içinin bile dışarıdan gelecek tehlikelere açık olduğu, bir havlunun bile tehlikeli bir düşmana dönüşebileceği mesajı verilmektedir. Reklam bir ailenin banyosunda geçmektedir. Üzerinde basketbol forması olan çocuk ellerini yıkadıktan sonra havluyla siler. Çocuğun ardından banyoya giren ve dışarıdan eve yeni geldiği anlaşılan genç kız ellerini bir basketbol topuyla kurular. Kız banyodan çıkarken içeri baba girer, o ise elini yüzünü taksi kapısına siler. Babadan sonra ellerini yıkayan küçük çocuk havlunun yerinde duran para çekme makinesini fark eder ve ellerini kurulamaktan çekinerek annesini çağırır. Bu sırada anne tıpkı bir kurtarıcı edasıyla kapıda belirir. Pamuk havluya yakın çekim yapılarak havlunun içerdiği bakteriler gösterilir ve dış ses aracılığıyla "sık değiştirseniz bile nemli kaldıkça bakteri üreten havlulardan kurtulmak için banyonuzda da Selpak havlu kullanın" mesajı verilir. Nitekim anne "bak sana tertemiz Selpak havlu getirdim," der ve kir ile eşdeğer kılınan pamuk havlunun yerine temizlik göstergesi Selpak havluyu yerleştirerek oğlunun sağlığını korumuş olur.



7 Activex Türkiye Youtube kanalı, https://www.youtube.com/user/ActivexTR

8 Dokunduğumuz Şeyler!-Selpak Kâğıt Havlu Reklamı, 3 Nisan 2014, https://www.youtube.com/watch?v=PjuRJFS6DZo

Selpak Kâğıt Havlu reklamının sloganı "dokunduğunuz şeylerdeki bakteriler havlunuza geçer ve herkese bulaşır" şeklindedir. Ortak kullanılan havlu ile her bir aile ferdinin dışarıdan evin içine getirdiği tehlikeler bir diğerine bulaşmaktadır. Bu reklam ile risk söylemi de bir salgın hastalık gibi bulaşarak çoğalmaktadır. Bir insanın kendini en güvende hissedeceği yer olan evin içindeki, birbirini yakından tanıyan aile fertleri bile birer yabancıya ve böylece birer risk taşıyıcısına dönüşmektedir. Belirsizlik ve kuşkunun arttığı, hiçbir şeyin güvenli görülmediği bir dünyada yabancı korkusu bütün bir günlük yaşamı istila eder. Risk diliyle bize hatırlatılan "tamamen aşina olunan ve sorunsaldan uzak 'kapı komşularımız'[ın] bir gecede korkunç yabancılara dönüşebil[eceğidir]" (Bauman, 2013: 22), bu reklamda aile fertlerinin birer yabancıya dönüşmesi gibi. Bu nedenle kişisel temizlik ve hijyene yönelik hassasiyetler bir düzen ve güvenlik ihtiyacının yansımasıdır aynı zamanda. Evin içinin yeniden güvenli hale gelmesini sağlayan ailenin en küçük ferdinin yardımına bir kurtarıcı gibi yetişen annedir. Reklamın sonunda anne ve çocuğun mutluluk içinde birbirlerine sarılmasıyla evin yeniden sevgi ve mutluluk yuvası halini aldığını hissederiz.

İçerinin konforunun sağlanması özellikle annelerin üzerine düşen bir sorumluluk olarak gösterilir reklamlarda. Güvenliğin ve sağlığın güvencesi kadınlardır. Bir kadının, yine kendi bedeninin bir parçası olan yeni bir bedenin sağlığını daha anne karnından başlayarak düşünmesi gerekmektedir. *Sarelle Kakaolu Fındık Ezmesi* reklamı[9] bu sorumluluğa gönderme yaparak "siz ne yerseniz çocuğunuz da onu yer" sloganını kullanır. Reklam, doktor muayenesindeki hamile bir kadın görüntüsüyle başlar. Doktor, ultrason cihazıyla görüntülediği fetüsün son derece sağlıklı ve hareketli olduğunu söyler. Bunun üzerine ana rahminde görülen gürbüz bebek "tabii sağlıklı olacağım, bütün gün Sarelle yiyorum ya, ondan," şeklinde cevap verir. Ana rahmindeki bebeğin yanında bir kısmı yenmiş Sarelle Kakaolu Fındık Ezmesi durmaktadır.

9 Sarelle Son Reklamı, 2 Şubat 2013, https://www.youtube.com/watch?v=LFrxbDiVdz4



Kendi bedeni üzerinde herhangi bir denetimi olmayan bebeğin sağlığı, anne için başlı başına bir kaygı nedenidir. Bir annenin çocuğu için en iyiyi düşüneceği ve onu koruyacağı kabulünden hareketle ana rahminin tehlikelerden arındırılmış güvenli bir alana gönderme yaptığını söylemek mümkündür. Stern'e göre bir kadının bedeni, bebeğini besleyen ve koruyan "kusursuz" bir mekândır [*space*] ve bu nedenle fetüsün yerleştiği bu güvenli alan bir tür ütopik uzamdır (2006: 73). İnsan yaşamının hiçbir ânı bu denli korunaklı değildir. Bu denli güvenli bir ortama dönüş ancak tüketmekle mümkündür. Nitekim bu sayede, ultrason ekranından görülen fetüs ile bebeğinin sağlıklı olduğunu öğrenen anne kaygısızca, neşe içinde hareket etmektedirler. Bu reklam boyunca yalnızca anneyle değil, bebekle de özdeşleşmiş oluruz, çünkü güvenlik en temel arzulardan biridir.

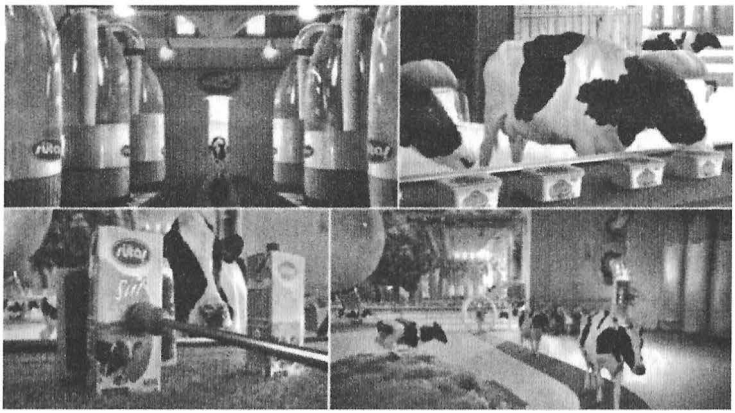
Bu noktada bir ütopik ideal olarak doğaya kaçışın reklamlarda, özellikle gıda reklamlarında, sıklıkla kullanıldığını söylemeliyim. Shane Gunster'e (2004) göre son 30 yıldır küreselleşme, neoliberal politikalar, kapitalist toplumsal ilişkilerin yarattığı kültürel, politik, ekonomik ortam, insanları ulus aşırı pazarın emirlerine, küresel politikanın belirsizliklerine ya da son zamanlarda terörizmle mücadelenin bürokratik faşizmine bo-

yun eğmekten başka seçenekleri olmadığı yönündeki mesajlara maruz bırakmıştır. Bu kaotik, belirsiz ve güvensiz ortamda doğa, bir tür cennete kaçış olanağı sağlar (18). Yani arzulanan güvenlik doğanın "anaç" kucağındadır. Gunster'in ifadesiyle bir distopya olarak nitelendirilebilecek kalabalık, kaotik, ürkütücü şehre karşı doğa; sakinlik, huzur, esenlik kaynağı olarak bir ütopya göstergesidir (2004: 13). Eskiden uygarlık, doğanın belirsizliklerine karşı bir sığınak sağlarken bugün tehlikenin ve belirsizliğin kaynağı olarak görüldüğü için doğaya kaçma arzusu yükselmektedir. Bununla birlikte devletin artık öngörülebilir, homojen, güvenli bir sosyal zemin sağlayamaması ve güvensizlik kültürünün derinleşmesi, doğanın bir ütopik mit olarak kullanımını arttırmaktadır. Doğanın bir esenlik ve iyilik kaynağı olarak yüceltilmesinde Lars Svendsen'ın belirttiği üzere insan tarafından, sentetik ve teknolojik yollarla üretilen ürünlerin tehlikeli olduğu yönündeki düşüncenin yaygınlık kazanması da etkilidir (2008: 63). Bugün gıda korkusu en az terörizm kadar büyük bir korkudur. Bu noktada kimya, tanımı gereği "doğal"ın karşıtı olan "suni"yi temsil ettiği için en büyük düşman ilan edilmektedir. Organik söyleminin temeli, kimyasalların bizi zehirlediği fikri üzerine kuruludur (Badinter, 2011: 43). Bu doğrultuda doğa, saflığın ve katkısızlığın güvencesi olarak sunulur.

Nitekim *Sütaş Süt Aşkı* reklamında[10] uçsuz bucaksız, yemyeşil çayırlarda inekler otlamaktadır. Bu doğa manzarasının ortasında, ağaçların arasında yalnızca Sütaş fabrikası vardır. Yeterince otlayan inekler, fabrikaya doğru yöneldiklerinde fabrikanın girişinde beliren, üzerinde bir yağmur bulutu duran bir takın altından geçerler. Bu sırada bulutun altına gizlenmiş olan duş başlıklarından su akmaya başlar ve her bir inek fabrikaya yıkanarak girer. Böylece markanın hijyene verdiği önem vurgulanmış olur. Fabrikanın içinde inekler çimden patikalar üzerinde yürürler. İçeride çalışan konumunda yalnızca inekler vardır. Ürünler sanki çimlerin üzerinden geçmekte, onların kontrolü-

10 Sütaş Süt Aşkı 40. Yıl Şarkısı Reklamı, 30 Ocak 2015, https://www.youtube.com/watch?v=rxHUXHfXiQo

nü yine inekler yapmaktadır. Üretim teknolojik yollarla yapılıyor olsa da etraftaki ağaçlar, çalışan rolündeki inekler ile teknolojinin rolü ikinci plana itilmekte, ekolojik bir üretim vurgusu yapılmaktadır.



Ütopik bir uzam gibi tasvir edilen Sütaş fabrikasında teknoloji doğanın bir uzantısıymış gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar doğadan gelenin tüketiciye ulaşmasını sağlayan teknoloji olsa da teknolojinin kendisi tek başına riskten arınmış, güvenli, sağlıklı, ideal bir ortam sağlamaya yetmemektedir. Teknoloji, ütopik arzuları canlandırmaktan çok distopik kaygılara yol açar niteliktedir. Bu doğrultuda bu reklamdaki doğa vurgusunu teknoloji korkusu ile açıklamak mümkündür. Tıpkı kimya gibi teknolojinin de doğaya karşıt olarak kurulmuş olması teknolojik olanın zararlı olabileceği düşüncesini doğurmaktadır.Sütaş'ın sloganı "çiftlikten sofralara doğal lezzet" şeklindedir. Teknolojiyle uygarlığın göstergesi konumundaki fabrikanın bir tür doğaya dönüşmüş olması, ütopik bir uzam yaratmaktadır. Bu yolla teknoloji görünmez kılınarak ürünün doğallığı güvence altına alınmaktadır.

Urguhart ve Heilmann'ın işaret ettiği gibi teknofobi olarak anılan teknoloji korkusu, nostalji duygusunu beraberinde getirir. Teknoloji gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelip

buna bağlı sorunlar arttıkça "eski güzel günler" özlemi pekişir; sade, sakin, doğal bir yaşama dönme arzusu artar (1984: xiv). Reklamlarda kullanılan doğa manzaraları ve köy hayatı, orada bir yerlerde bozulmamış, sahici bir öz olduğunu söyler tüketiciye. Çocukluktaki masumiyet, imparatorluk günlerinin görkemi, köylünün samimiyeti, bugün yitirilmiş ve özlem duyulan bir geçmiş olarak sunulur. Reklamlar, şimdiki zamanın kaygılarıyla çevrelenmiş günümüz insanı için bu "eski güzel günler"e dönme vaadi sunar. Örneğin *Torku Süt* reklamında[11] kadın, yeşillikler içindeki bir köy evinin içine girer. Bu sırada fonda kuş sesleri eşliğinde "Duydum ki Unutmuşsun" şarkısının enstrümantal versiyonu çalmaktadır. Bu yolla doğallık ve nostalji vurgusu arttırılmaktadır. Kadın evin içinde duran bir bardak Torku Sütü içmeye başladığı anda çocukluğuna, büyüdüğü eve geri döner. Ekranda artık kadının yerine süt içen bir kız çocuğu vardır. Çocuk, sütünü içtikten sonra koşarak dışarı çıkar ve süt sağmakta olan dedesinin yanına gider, oradaki buzağıyı sütle besler. Her ikisi de son derece mutlu görünmektedir.



Kadın sütünü bitirdiğinde şimdiki zamana geri dönmüştür. Kenan Işık'ın seslendirdiği dış ses "o nefis lezzet, hatıralarınız-

11 Torku Süt Reklamı, 23 Eylül 2013, https://www.youtube.com/watch?v=9l0girGTdcM

daki gibi sizi bekliyor. Torku tüm Türkiye'yi özüne geri götürüyor," demektedir. Torku, geçmişteki o özlenen, katkısız, doğal, saf tadı bugüne taşımaktadır. Çocukluk, bir "öz" olarak tarif edilir; "medeniyet canavarı" tarafından kirletilmemiş bir doğadır. Hatırladıklarıyla mutlu olan kadın neşeyle dışarı çıkar, eşi ve çocuğuna sarılarak mutlu aile tablosuna kavuşur. Ütopyalar aslında gelecekle ilgilidir, ancak gelecek tahayyülünü kaybetmiş, şimdiki zamanın içine sıkışmış günümüz insanı için geçmiş, sağladığı güvenlik hissiyle ütopik bir uzam olarak belirmektedir. Bugünden bakılınca kusursuz bir ideal olarak orada durmaktadır.

Sonuç

Tüm bu reklamlarda kusursuzluk, güvenlik, sağlık arzusu kadar mutluluk arzusu da işlenmektedir. Örneğin[12] evi çekip çevirmekle, çocuklara bakmakla meşgul, kendisini ailesine adamış kadının bu hiç bitmeyen mesaisi başarılı bir kariyerin resmi, eğlenceli bir oyun olarak sunulur. Anne, baba ve bir-iki çocuktan oluşan çekirdek aile, "mutluluğun resmi"nin çizildiğinin kanıtıdır adeta. Tanıtılan ürün ne olursa olsun hayattan keyif almak temel öğreti ve mutlu olmak/mutlu kalmak ana motivasyondur. Bu hedonist tasvirler *Cesur Yeni Dünya*'da tanımlanan dünyayı hatırlatmaktadır: Herkes genç ve sağlıklıdır, hayattan zevk alır, ölesiye mutludur. Reklam söyleminin paylaştığı bu ütopik arzular; çalışma ve üretim yerine mutluluk ve haz zorlamasına dayanan neoliberalizmin yeni etiğinin bir gereğidir. Bu yeni etiğin adı Baudrillard'ın (2013) ifadesiyle eğlence, coşku, zevk ve keyfi bir arada barındıran "fun-morality"dir. Bauman'ın (2013) bir tür oyuncu deneyimi olarak tanımladığı bu etik, bedenin her türlü duyum ve deneyime açık ve hazır olmasını gerektirir. *OMO* reklamındaki[13] şarkının sözleri bu ye-

12 Bkz. ACE Çamaşır Suyu Çok Amaçlı Temizlik Reklamı, 17 Mayıs 2015, https://www.youtube.com/watch?v=sSAJNlIg31Q

13 OMO Hadi Hareketlen Şarkısı Reklamı, 22 Ocak 2015, https://www.youtube.com/watch?v=KqMhvUP6R8c

ni etiğin bir tür manifestosu olarak görülebilir: "Hadi hareketlen, durma eğlen, kimin umurunda çok kirlensen. Dünya senin, keşfet hadi, başlamanın tam zamanı şimdi. Hızlı ol, kirlen, öğren!" Özelde bu sözler, genel olarak reklam söylemi daha iyi bir dünya tahayyülünü mümkün kılacak *Homo Faber*'i *Homo Ludens* olmaya çağırır. Ütopyayla özdeşleşen "başka bir dünya mümkün" sloganını "başka bir sen mümkün"e dönüştürür.



KAYNAKÇA

Badinter, E. (2011), *Kadınlık mı Annelik mi?*, çev. A. Ekmekçi, İstanbul: İletişim Yayınları.

Baudrillard, J. (2013), *Tüketim Toplumu: Söylenceleri/Yapıları*, çev. H. Deliceçaylı ve F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı.

Bauman, Z. (2007), *Liquid Times Living in an Age of Uncertanity*, Cambridge, UK; Malden, USA: Polity Press.

Bauman, Z. (2013), *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.

Beck, U. (2014), *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. K. Özdoğan ve B. Doğan, İstanbul: İthaki Yayınları.

Dardot, P. ve C. Laval. (2012), *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev. İ. Ergüden, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ewald, F. (1993), "Two Infinities of Risk", *The Politics of Everyday Fear*, der. B. Massumi, Minneapolis/Londra: University of Minnesota Press, s. 221-228.

Foucault, M. (2008), *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, çev. G. Burchell, UK: Palgrave Macmillan.

Furedi, F. (2014), *Korku Kültürü: Risk Almamanın Riskleri*, çev. B. Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı.

Gunster, S. (2004), "'You Belong Outside': Advertising, Nature, and the SUV", *Ethics & the Environment*, 9(2): 4-32.

Hardt, M. ve A. Negri (2011), *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. B. Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Huxley, A. (2014), *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ü. Tosun, İstanbul: İthaki, 1932.

Levitas, R. (2010), *The Concept of Utopia*, Bern: Peter Lang, 1990.

Maclaran, P. ve S. Brown (2001), "The Future Perfect Declined: Utopian Studies and Consumer Research", *Journal of Marketing Management*, (17): 367-390.

Morris, D. B. (1994), "Postmodern Pain", *Heterotopia: Postmodern Utopia and the Body Politic* içinde, ed. T. Siebers, Ann Arbor: University of Michigan Press, s. 150-173.

Ngai, S. (2007), *Ugly Feelings*, Harward University Press.

Özmen, E. (2013), "Depresyon Politik Bir Sorundur", *Birikim*, (288): 65-71.

Porter, D. (1999), *Health, Civilization and the State (A history of public health from ancient to modern times)*, Londra ve New York: Routledge.

Salecl, R. (2013), *Kaygı Üzerine*, çev. B. E. Aksoy, İstanbul: Metis.

Sargent, L. T. (1994), "The Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies*, 5(1): 1-37.

Stern, M. (2006), "Dystopian anxieties versus utopian ideals: Medicine from Frankenstein to the visible human project and body worlds", *Science as Culture*, 15(1): 61-84.

Svendsen, L. (2008), *A Philosophy of Fear*, çev. J. Irons, Londra, UK: Reaktion Books.

Urguhart, J. ve K. Heilmann (1984), *Risk Watch: The Odds of Life*, NY, Bricester England: Facts On File Publications.

Virilio, P. (2012), *The Administration of Fear*, çev. A. Hodges, Los Angeles, CA: Semiotext(e),

Zeybek Kabakcı, G. (2017), "Gündelik ve Sıradan Olanı Şekillendiren Bir Söylem Olarak Korkunun Reklamlar Üzerinden Yeniden Üretimi", yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Ana Bilim Dalı.

Ortak Bir Ütopya Tahayyülünün İmkânsızlığı: Farklı 'Biz'likler, Farklı 'Gerçek'likler

Emre Erdoğan – Pınar Uyan Semerci

Giriş

Ulaşılamaz bir "olmayan yer" mi "ütopya"? Yoksa varılacak o "mükemmel ada" mı? Ütopya biricik, evrensel yani büyük harfle başlayan bir tahayyül mü? Tek ve statik, durağan, donmuş bir durum mu? (Woodcock, 1956) Yoksa ütopya çoğul yani ütopyalar olarak mı düşünülmeli? Herkesin ya da her bir grubun kendi ütopyasından bahsetmek ütopyanın tanımı ile çelişir mi?[1] Olmayan bir yere dair "başka bir toplum" kurgusu herkes tarafından paylaşılan noktaları içerebilir mi? İnsanlık için tek bir ütopya tarifi olabilir mi? Bu soru bile, antropo-

1 Bu derlemenin içinde yer alan, konferansın kapanış konuşmasını yapan Nilgün Toker'in metninde ilgili soruya net bir yanıt vardır. Toker, ütopyanın evrensel, tek, biricik ve ötekileştirmez olduğunu belirtmektedir. "Başka bir dünya mümkün" görüşü/tahayyülü felsefi bir duruş olarak dışlamaz ve kapsayıcıdır. Ütopyanın bu şekilde "sarih" bir tanımının olması gerekliliğini anlayarak, özellikle siyaset teorisi bağlamında bu şekilde öğretmenin önemini paylaşıyoruz. Ancak konferansın davet metninde de yer aldığı üzere 2017 Türkiye'si bağlamında ütopyayı tartışırken, bu makale çerçevesinde sahada gençlerin ütopyaya dair algısının bu sarihlikten ne kadar uzak olduğunu ve bu metinde ele almaya çalıştığımız gibi hem gerçeğe, hem de olması gerekene kendi kimlikleri ve kolektif kimlikleri çerçevesinde yaklaşarak, kendinden olmayanları "ütopya"nın dışında bırakmalarını da tartışmanın çok önemli olduğunu düşünüyoruz.

sentrik olduğu, insan haricindeki tüm canlıları içermediği için bazılarının asla ütopyası olmayacaktır. Eğer aslında, benim ya da bizim ütopyamız diyebileceğimiz bir kavram olarak ütopya ele alınabilir dersek, bu ütopya kaçınılmaz olarak diğeri/ötekileri için anti-ütopya yani distopya mıdır? Kumar'ın söylediği gibi Thomas More sadece kavram olarak ütopyayı yaratmamış, aynı zamanda bir form, bir biçim de yaratmış mıdır? (1991:33) Ütopya sadece iyi, güzel, ideal bir topluma dair tartışma değil, farklı bir biçim ile bunu yapma çabası mıdır? (1991:37)[2]

Ütopya ister bireysel düzeyde, ister ortak bir biçimde kurgulansın, mutlaka bir toplum tahayyülü içerir. Ütopyada kimlere yer olduğu ve kimlere yer olmadığı, yani ütopyanın kapsayıcılığı/dışlayıcılığı, üzerine düşünülmesi gereken bir noktadır. Bu bağlamda da ütopya toplumunun üyelerinin kimler olabileceğine dair tartışma, bugün var olan topluma ve toplumdaki kimlikler üstünden hangi kimliklerin "ötekileştirildiği"ne dair önemli bir açılım sunmaktadır.

Tüm bu tartışmalar, "başka bir dünya mümkün mü" sorusuyla da örtüşür. Başka bir dünya tahayyülü, yani başka bir dünyanın nasıl mümkün olacağına dair algımız aslında olan hakkındaki tespitimizle iç içedir. Sahip olduğumuz ideolojiler, değerler ve kimlikler, olanları bize belirli bir çerçeveden okutur ve "gerçek"ler farklı yansımalarla kurgulanır. Bu farklı gerçeklikler de farklı "olması gerekenler"i, farklı başka dünyaları, farklı ütopya tasavvurlarını sunar.

Bu teorik tartışma aslında her gün yine ve yeniden farklı şekillerde hayatın içinde "gerçekleşir." Dünyada var olan koşullar ütopya fikrinden oldukça uzakken (Parker, 2002), günümüz Türkiye'sinde yaşananları –artan kutuplaşma, ötekileştirme, düşmanlaşma ve insandışılaştırma– gözönünde tuttuğumuzda, bu makalede farklı "gerçek"liklerin nasıl kurgulandığı ve bu noktadan hareketle ortak bir gelecek ve ortak bir "ütopya"nın imkânsızlığı tartışılacaktır. 2017 Türkiye'sinde

2 Freeman ise Popper'a referansla bu formun bilimsel metodun prensiplerine aykırı olması bağlamında sosyolojik perspektiften ütopyacılığın mümkün olup olmadığını sorar (Freeman, 1975).

böyle bir tartışmayı yapmanın önemi ya da anlamı nedir? Bir açıdan çok hayati bir konudan bahsediyoruz. Eğer ütopya fikrini herkesin bireysel düzeyde ama tüm toplum için kurguladığı bir ideal toplum modeli olarak değerlendirirsek, bugün ortak bir zemin bulmanın, beraber nasıl yaşayabileceğimiz sorusunu yanıtlamaya çalışmanın tam yeri ve zamanıdır.

Bu bağlamda da Ocak 2015 - Mayıs 2017 arası 2,5 yıl boyunca gençlerle ötekileştirme/ötekileştirmemeyi anlamaya çalıştığımız araştırma projesinin[3] bulgularının bir ön okumasını yapmanın değerli olduğunu düşünüyoruz. Yaygın bir literatür taraması, derinlemesine görüşmeler, odak gruplar ve 1.200 kişilik bir örneklemle yürüttüğümüz anket çalışmasından oluşan bu araştırma çabasında, çok disiplinli bir bakış açısı taşımaya çalıştık. Araştırma, ana sorusu gereği kimlik oluşum süreçleri, "ben"den-"biz"e geçiş, "ben ve diğeri", "ben ve öteki", bireyin dünyayı algılayışı ve değerler sistemi gibi sosyal psikoloji ve dolayısıyla da siyasal psikolojinin ana ilgi alanlarını da kapsadı. Kimliklerin siyasal boyutu ve ötekileştirme/ötekileştirmemenin güçlü bir kimlik sahibi olmayla olan ilişkisi, ötekiyle beraber bir gelecek kurgusuna sahip olup olmama, yine çalışmada tartıştığımız sorulardı.

Birey, grup, toplum: İnsan doğası ve ütopyalar

Ütopya üzerine olan literatüre baktığımızda, daha sınırlı da olsa psikolojiyle olan bağını kurmaya çalışan çalışmalara rastlıyoruz (Klein, 2009). Siyaset teorisiyle psikolojinin birbirleriyle konuşabilecekleri bir kavram olarak "insan doğası" ve "insan doğası"na atfedilen özellikler üzerinden ütopyaların kurgulanışını düşünmek, bu makalenin sınırlarını aşmakla beraber önemli bir nokta olarak belirtilmelidir. Liberal teorinin ortaya koyduğu insan doğasını ağırlıklı olarak kabul ederek bireyler üzerinden yapılan çalışmalarla ilerleyen sosyal psiko-

3 Belirtilen araştırma TÜBİTAK 1001 114K573No'lu "Diğeri ile Karşılaşmada Ötekileştirme/meyi Anlamak: Türkiye'de Gençlerle Empati ve Eşitliği Tartışmak" Projesi kapsamında gerçekleştirilmiştir.

loji, Greenwood'un (2004) söylediği gibi aslında sosyal olanı, toplumsal olanı ele alma konusunda çok da başarılı olamamıştır. İnsanın nelere ihtiyacı olduğu; nasıl bir varlık olduğu; nasıl bir eğitim alması gerektiği; insan doğasının özcü (*essentialist*) olup olmadığı gibi soruların hepsi ütopyanın nasıl şekilleneceğini belirlemektedir.

İnsan doğasına, insan kavrayışının sınırlarına dair var olan bakış açımız ve var ise dini inancımız aslında ütopya fikrinin toplam olarak reddine dahi varabilir. Ütopyasızlık da bir duruş olarak mümkündür. Ya da zaten insanın böyle bir yeteneğinin olmadığı düşünülebilir; idealin bu dünyada olamayacağına, "öbür dünya"da gerçek adaletin sağlanacağına inanılabilir. "Öbür dünya" bu bağlamda yine de bir tür ütopya mıdır?[4]

Sosyoloji, siyaset bilimi ve psikolojinin kesişim noktasında duran, "benden bize" mi geçildiği, yoksa grubun, yani "bizin beni" mi oluşturduğuna dair tartışmanın "kimlik oluşumu"nu nasıl algıladığımız/gördüğümüz ile bağlantısı; bu konudaki geniş yazına rağmen hâlâ tam manasıyla var olan ilişkiselliği detaylı ve gerçekçi bir biçimde yansıtmaktan uzaktır. Siyasal psikoloji çalışmalarının birçoğu, dünyayı duygular/algılar çerçevesinde birey düzeyinde ve bireyin gözünden analiz etmektedir. Toplumsal olanın bireyin duygularını/algılarını nasıl inşa ettiği, belirlediği, bu ilişkiselliğin ne kadar önemli olduğu teorik düzeyde söylense de; birey ve grup arasındaki bu iki yönlülük yeterince yansıtılmamaktadır. Kişinin kimliğinin içine doğduğu toplumun sosyalizasyon yapıları tarafından oluşturulup

4 Siyasal psikolojinin önde gelen isimlerinden Jon Jost ve arkadaşları tarafından geliştirilen "Adil Dünya İnancı" teorisi, insanların bağımlı oldukları sosyal ve siyasal sistemleri savunma ve meşrulaştırma eğiliminde olduğunu öne sürer. Sistemin meşrulaştırılması belirsizliğin giderilmesini sağlamakta, böylelikle bireyler belirsizliğin getirdiği kaygıları daha az hissetmektedirler. Böylelikle var olan sistem akılcılaştırılmakta, adaletsizlikler ve eşitsizlikler hoşgörülebilir ve katlanılabilir hale gelmektedir (Jost, Banaji ve Nosek, 2004). Lerner ve Miller (1978) tarafından önerilen "Adil Dünya Hipotezi" de insanların diğerlerinin, özellikle kendilerine uzak gördükleri kişilerin başlarına gelenleri hak ettiklerini düşünme eğilimine sahip olduklarını da söylemektedir. Sonuç olarak adaletsizlikler, özellikle de diğer kişilerin başına geldiği sürece katlanılabilirdir. Bu tür düşüncenin, başka bir dünyayı tahayyül etmeyi engellediği ve en önemlisi tahayyül etmemenin getirdiği yükten bireyi kurtardığı açıktır.

oluşturulmadığı ya da "ben"i oluşturan nitelikleri önemsediği "bizlikler", "grup kimlikleri", "kolektif kimlikler" ve tüm bunlara bağlı oluşan değerler, dünya görüşü ve bu görüşe istinaden gerçeği kurgulama biçimleri doğrultusunda mı seçtiği tartışılmaya değerdir.[5]

Düşünmenin kolektif bir eylem olarak belli bir grubun içinde ortak bir biçimde gerçekleşebileceği Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya* metninde ele alınır. Mannheim'a göre düşünmek bireyin tek başına gerçekleştirdiği anlık bir eylemden çok; ondan öncekilerin geliştirdiği düşünme eylemine katılması, miras aldığı düşünme akışları ve kalıpları ile yeni karşılaştığı durumlara yanıt geliştirmesidir (1936/2013).

Toplumun içinde büyüyen birey, halihazırda geliştirilmiş durumlara adapte olur ve bazen de düşünce kalıplarıyla yeni durumlara uyum sağlar. Kolektif bir varoluşun parçası olan bireyler çevrelerindeki dünyayı farklı algılarlar. Bu yüzden de objektif, olgulara dayanan bir biçimde "gerçek budur" demek zor bir hale gelir. Hangi gözlüğün içinden baktığımız; farklı gerçeklikler görmemize, farklı dünyalarda yaşamamıza yol açar. Mannheim, tarihsel bilginin ilişkiselliği ve göreceliğinin altını çizerek, gözlemcinin kendi içindeki pozisyonuna bağlı olarak oluşan bilgiye dikkat çeker. İnsan düşüncesindeki ideolojik noktalar her zaman kişinin içinde bulunduğu şartlarla ilgilidir (s. 71-2). Gerçeklik algımız boşlukta oluşmaz, içinde bulunduğumuz koşullarla şekillenir. Mannheim'a göre ayrıca sadece tarihsel dönemler açısından değil, aynı zamanda kültürel

5 Sosyal psikolojinin kimliklerin gelişmesine dair en yaygın kabul gören yaklaşımları Sosyal Kimlik (Tajfel, 1978) ve Benlik Kategorizasyonu (Turner vd., 1987) kuramlarıdır. Bu kuramlara göre bireyler kendilerini içinde bulundukları gruba göre tanımlamaktadır, bağlamdan bağlama bu grup değişse de birey için bir grubun parçası olmak vazgeçilemez bir durumdur. Birey kendi benliğini olumlamak, grubun sahip olduğu statüden pay almak istemektedir. Bir grupla aidiyet kurulmasını, diğer/öteki grubun tanımlanması ve karşılaşılan bireylerin hangi gruba dâhil olduklarını tespit etme çabası izler (kategorizasyon). Böylelikle bireyin diğerlerini, kendi grubu ve diğer grup üzerinden karşılaştırması (kıyas), kendi grubuna olumlu özellikleri, diğer gruba olumsuz özellikleri atfetmesi mümkün olacaktır (Tajfel ve Turner, 1979). Bireyin diğer grubu tanımlaması, yaşamda karşı karşıya kaldığı belirsizliği azaltma işlevi görecektir (Hogg, 2001; Abrams ve Hogg, 2006; Turner vd., 1987).

açıdan da farklı düşünme biçimleri oluşur. Bunun oluşmasında grubun rolünün olduğunu belirtir (s. 74) ve ayrıca ideolojilerin, fikirlerin gerçekliği hakkında kesin yargıları olduğunu öne sürer (s. 86).

Çalışmamızda ele alacağımız çerçevede güçlü grup kimlikleri ve sahip olunan değerler ve ideolojiler, farklı gerçeklik algısına ve farklı dünya okumalarına yol açar. Aynı dünyada farklı dünyalarda yaşanz. Bu olana dair algılayış, daha sonra olması gerekene dair algılayışı etkiler. Siyaset teorisinde Eflatun'dan beri, OLMASI GEREKENE dair tartışmanın aslında OLANA dairden bağımsız düşünülemeyeceğini hatırlatmak isteriz; analitik olarak Hume'un ortaya koyduğu gibi "OLAN" ile "OLMASI GEREKEN"in ayrımının farkında olmak, ama aynı zamanda OLMASI GEREKENİN mutlaka ama mutlaka bir gerçeklik algısına dayandığını belirtmek gerekir. Bu algı aynı zamanda bir insan doğası tasavvuru da içerir. ÜTOPYA, OLMASI GEREKEN bir coğrafya olarak, OLANI TARİF edişimizle; dolayısıyla KİM OLDUĞUMUZLA ya da KENDİMİZİ KİM OLARAK tanımladığımızla doğrudan ilişkilidir. Bu da evrensel bir gerçek okumasını mümkün kılmaz ve görecelilik aynı zamanda olması gerekene dair de kendini gösterir ve uzlaşılan bir ideal toplum kurmak zor bir hayale dönüşür.[6]

6 Bu noktada "olan"a dair bilgimizin en temel kaynağı olan medyada dünyanın nasıl ve ne şekilde temsil edildiği ve hangi medya kanalından nasıl bir bilginin aktığı da gerçeklik algımızı etkilemektedir. "Gerçekler"e dair tartışma bu makalenin sınırlarını aşmakla birlikte, içinde var olduğumuz çağın "post-truth" çağı olduğunu belirterek, gençlerin bazen "olgu"lar konusunda bile anlaşamadıklarını (olguların reddi) ve bazen de "olgu"ların yorumlanmasında farklılaştıklarını (olguların çarpıtılması) belirtmek gerekir. Öncelikle, insanların bütün bilgi kanallarına eşit olarak açık olduğu varsayımı gerçekçi değildir. Kunda (1990) tarafından geliştirilen "Güdülenmiş Akıl Yürütme" (Motivated Reasoning), bireylerin dünya hakkındaki algılarını geliştirirken, topladıkları bilgileri "doğru bir sonuca" varmaktan ziyade, önceki görüşlerini doğrulamak yönünde tasnif ettiklerini öne sürmektedir. Özellikle konu hakkında kuvvetli görüşlere sahip bireyler, karşı görüşleri yok saymaya daha eğilimlilerdir, bu medya tercihlerini de doğrudan etkilemektedir (Taber ve Lodge, 2006; Yeo vd., 2015). Bireylerin *a priori* inançlarının belirleyicilerinden birinin "kültür" olması, gerçekliğimizi inşa ederken nasıl bir sarmal içerisinde kaldığımızı göstermektedir. Son dönemde gündeme gelen başka bir kavram da gerçeği algılamamızda çevremizin etkisini göstermektedir. "Homofili" kavramı, bireylerin

Mannheim sosyal grupların ve toplumsal konumun sosyal gerçekliğe dair algıyı nasıl oluşturduğunu belirten çalışmasında ideolojiler ile ütopyalar arasındaki farkın altını çizer. İdeolojiler bir tür toplumsal düzeni istikrarlı ve sınırlı bir biçimde gerçekleştirmeye çalışırken ütopyalar yeni prensiplere ve argümanlara açıktır. Ütopyalar var olan kurulu düzene çok daha kökten var oluş amaçları olan karşı-gerçekliği getiren bir yeniliği içerirler (Ackroyd, 2002). Ancak buna karşı çıkan ütopyaların hem mekânsal hem uzamsal bir soyutlanma ile donmuş, durağan bir toplum olduğu vurgusunu yapan düşünürler de vardır (Dahrendorf, 1958). Dahrendorf, ütopyada değişimin, dönüşümün olmama halini, kurumsal ilişkilerin nasıl olması gerektiği üzerine evrensel bir uzlaşının ve var olan değerler üzerine toplumsal uyumun var olmasıyla açıklar (s. 120). Grey ve Garsten (2002) da gerçekliğin zaman ve mekânın ötesinde kurgulanarak, ütopyada gerçek dışı bir dünyanın yer aldığını belirtir.[7]

Kanter'e (1972) göre "ütopyalılar" kendilerinin "biricik"liğine ve uyumlu bütünlüğüne değer verir; kendile-

çevrelerinde kendilerine benzer kişileri bulundurmayı tercih ettiklerini açıklamakta kullanılır. Başka bir deyişle "biz, bize benzeyenlerle takılırız". Dolayısıyla, gerçeklik algımız, çevremizdeki, bize benzeyen bireylerin gerçeklik algısıyla uyumludur, bir "şok" yaşamadığımız sürece gerçeklik algımızı sürekli doğrularız (Kandel, 1978; McPherson ve Smith-Lovin, 1987; McPherson vd., 2001). Özellikle Facebook ve Twitter benzeri sosyal medya uygulamalarının insanların bilgi edinmelerinde oynadıkları rolün artmasıyla, "gerçek dünya" hakkındaki algılarımız gittikçe kendi görüşlerimizi doğrular hale gelmektedir. Hem bu sosyal medya araçlarında "homofili" prensibi geçerlidir, arkadaşlarımız ya da takipçilerimiz bize benzeyen insanlardır, hem de bu uygulamaların kullandığı algoritmalar bize "öteki" haberleri getirmemektedir, dolayısıyla gerçeklik hakkında algısını sosyal medya aracılığıyla inşa eden grupların algıları da birbirinden çok daha farklı olacaktır (Flaxman vd., 2013; Pariser, 2011; Sunstein, 2017; Bakhsy vd., 2015).

7 Coşkun, ütopyaların yazılımının "öteki"lerin öyküsüne dayandığını yani kendisini öteki üzerinden kurma, öteki üzerinden kendi toplumuna konuşma çabası olduğunu aktarır (2004). Bu nokta, aslında ütopyanın o uzaktaki ötekinin adasının öyküsü olması ilginç bir noktadır. "Ütopyada öteki/yabancı ülke öyküsü aktarılır" fikri bu makale sınırlarında ele alınmamakla beraber ötekisiz ütopyanın aslında başka bir biçimde öteki öyküsü içerdiği ilginç bir nokta olarak belirtilmelidir.

rinin bir toplum olduğu ve tarihteki rollerine dair bir bilinçli duruşları vardır, kendilerinden olan ve olmayana dair net bir bilgileri ve farkındalıkları vardır (s. 52). Kendi toplumlarının farkı, kalitesi bu biraradalıktan gelir. İnsan olmanın aslında ancak toplumda, bu toplumsal uyumla tam mânâsı ile gerçekleşeceğini düşünürler. Bu görüşten hareketle zaten ütopyaların bir tür ötekinin düşünülmediği bir model olduğu söylenebilir. İnsandışı olarak görülebilen "öteki"nin bu bağlamda ütopyada yer alamaması ya da ütopya toplumunda düşünülmemesi anlaşılır. Ütopyada var olan toplum kimleri tolere eder, ne derece, hangi oranda farklılıklara açıktır ve çeşitliliği barındırır? Aynı anda farklı ütopyaların var olduğu bir ütopya mümkün olabilir mi? Mümkün olamadığı için de her ütopya zorunlu olarak bir distopya mıdır?

Kanter, *Commitment and Community* (1972) isimli kitabında ütopyalarda var olan komün fikrinin; ütopyalardaki toplumun kardeşlik, uyum içinde var olduğu ve insan olmanın tam da böyle bir toplumsallıkta gerçekleşeceği fikri olduğunu ve insan doğasının da bu şekilde çizildiğini aktarır (s. 32-33). İnsanın iyi olduğu, ancak içinde bulunduğu toplum sebebi ile bu iyiliği yitirdiği ve mükemmel bir toplumda ise bunu geri kazanacağı, daha doğrusu, yitirmeyeceği fikri vardır.

Mükemmel, uyumlu, düzenli ve kardeşlik içeren bir biraradalığı tarif eden Kanter, ütopyadaki grubun kendilerine atfettikleri değerler ve uyum çerçevesinde, biraradalığın güçlü bir içerde/dışarda ayrımı yaratacağını belirtir (s. 52-54).Ütopya düşüncesi çatışmaya veya rekabete dayalı insan doğasını reddetmektedir. Ütopya uyumlu bir işbirliği, ortak değerler, nasıl yaşanması gerektiği konusunda bir konsensüs/uzlaşı etrafında gerçekleşir (s. 55-57). Aynı ütopyaya sahip olmak, ortak bir ütopyada buluşmak bizi biz yapan kolektif kimliğimizi güçlendiren bir bağ mıdır?

Aslında belki en zor sorulardan biri hepimizin kendi ütopyasının sınırlarına, kimleri içeri alıp, kimleri dışarıda bıraktığımıza dair soracağımızdır. Örneğin sol bir ütopya tanımı gereği zaten sınıfsız bir toplum ideali ile sınıf çatışmasının olmadı-

ğı bir toplumu hayal eder. "Herkes için eşit" dediğimizde, o eşit dediğimiz toplum modeli eşitsizliğe inananları da kapsamakta mıdır? Aşağıda ele alacağımız saha çalışmamızdan alıntılarla bu konuyu tartışmaya çalıştık. "Biz"e atfettiğimiz sıfatlar ile "öteki"ne dair sıfatlarımız da aslında kimleri "tolere" edemediğimizi ya da ütopyamızın dışında bıraktığımızı gösterir.

Ötekileştirmeyi anlamaya dair yürüttüğümüz çalışmada "öteki"ne dair olan davranış ve görüşlerimizi sıralamaya çalıştık. "Biz"i kendi grubumuzu yüceltirken,'öteki'ni aşağıda görüyor olmak, hem ilgili yazında, hem de bizim sahamızda karşımıza çıktı. Benzer bir biçimde kendi yaşadığımız mağduriyetlere dair vurgulu bir anlatımız var iken, "öteki"nin mağduriyetini görmeme ya da önemsememe de oldukça fazlaydı.

Genel olarak homojen bir "öteki"nden bahsetmekteyiz ve bulunduğumuz konuma da bağlı olarak ayrımcılıktan sosyal mesafeye birçok açıdan "öteki"yle en alt düzeyde ilişki kurmayı tercih ediyoruz. Bizler "akıllı", "vatansever", "yardımsever" ve benzeri tüm olumlu sıfatları taşırken; "ötekiler" kendi çıkarlarını düşünen ve bazen bir tür yanlış bilince sahip ya da zaten "kötü" ya da "ahlâksız" hatta en sert göstergesi olarak "insan bile diyemeyeceğimiz" ötekiler olarak var olmaktalar. Ötekileştirmeyi tanımlamayı hedeflediğimiz bu çalışmada ütopyadaki toplumumuzda yer vermediklerimiz aslında ötekileştirmenin en güçlü göstergesi olabilir mi ve yukarıda da formüle etmeye çalıştığımız üzere "biz"liğin en önemli göstergelerinden biri ütopyamızın ortaklığı mıdır?

Bir dünya görüşü/değerler bütünü olarak ideoloji grubun tüm üyeleri tarafından doğru kabul edilmesiyle mi olur ve buna bağlı olarak da zaten ütopyanın ortaklığını kendiliğinden mi getirir? Bir kadının kadın olması tek başına bizliği sağlamıyor, ama feminist olarak dünyayı kadın gözlüğü/kadın kimliği üzerinden okuması ütopyayı belirler diyebilir miyiz?[8]

8 Johnson'un Benhabib'e referansla ele aldığı üzere örneğin siyasal hareket olarak feminizm sadece cinsiyet ve toplumsal cinsiyet üzerine başka bir biçimde, farklı bir biçimde düşünmeyi öngördüğü için ütopyacı değildir. Benhabib'in belirttiği gibi siyasal bir hareket olarak feminizm, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet sisteminin var olan hali ile kadınların deneyimlerini yanlışlayan ve baskıla-

Gençlerle olan sahamızdan bulgular

Türkiye'de Ötekileştirme/meyi anlamaya çalıştığımız araştırma projesi, ülkemizin çok sayıda travmayı birbiri ardı sıra yaşadığı bir döneme denk geldi. Proje çerçevesinde yürüttüğümüz derinlemesine görüşmeler, odak gruplar ve anket çalışmaları; bizim başlangıçta düşündüğümüz resmi çizmemizden çok, o anın ruhunu yansıtan bağımsız fotoğraflar çekmemize yol açtı. Araştırmamızı tasarlarken birbiriyle uyumlu, tamamlayan ve hep beraber bir bütün oluşturan parçalar olarak düşündüğümüz saha çalışmasının aşamaları; farklı tonlar taşıyan, farklı temaları, gerçekleri ve yorumları içeren kamuoyu süreçlerine denk düştüler. Kendi içinde bu kadar farklı bütün renkleri bir araya getirdiğimizdeyse, sosyal gerçekliğin basit bir temsilinden öte; çok boyutlu, çok karmaşık ve hazmedilmesi zor metinlerle karşılaştık. Bu metinler arasındaki ortaklıklar ve farklılıklar; projede çalışan araştırmacılar olarak bize çok sayıda yanıtlanması gereken soru ve yürütülmesi gereken saha çalışmaları konusunda bir ufuk sundu.

Odak gruplar

Araştırmamızın bir aşamasında farklı siyasal kimliklere sahip gençlerle odak grup tartışmaları yürüttük. Odak grup çalışmalarımızın amacı gençlerin "ideal dünya" tahayyüllerini, adalet/eşitlik anlayışlarını ve en önemlisi bu tasavvurların diğerine/ötekine ne derece ve ne biçimde yer verdiğini anlayabilmekti. Odak grupları siyasal kimlikler doğrultusunda düzenlememizin en önemli sebebi, siyasal kimliklerin kuvvetli kimlikler olarak kendi değer setlerini, ideolojik sınırlarını ve en önemlisi ideal dünyalarını da, yukarıda kısaca aktarmaya çalıştığımız üzere, yanlarında getirdiklerini varsaymamızdı. Tartışmaların bu açıdan bizi yanıltmadığını söyleyebiliriz.

Odak gruplarda görüştüğümüz gençlerden araştırmamızın

yan bilgi hiyerarşisi yarattığı ve çok sayıda kadını insandışılaştıran bu duruma alternatif bir yaşam sunduğu için ütopyacıdır (2002: 30-31).

diğer aşamalarına yön verecek kadar çok şey öğrendik, tartışmaların daha detaylı analizini de ilerideki çalışmalarımızda yapacağız. Bu yazıda ise kimlik ve grup aidiyetlerini belirtmeden, gençlerin ideal dünya tahayyüllerini ve ne kadar "diğeri"ni içerdiğini/dışarıda bıraktığını ele alacağız.

Öncelikle, "Nasıl bir ideal dünya hayal ediyorsunuz?" sorusunu yönelttiğimizde, gençlerin farklı siyasal kimliklere sahip olmalarına karşın, kapsayıcı bir tahayyülle cümleye başladıklarını gözlemledik. Eşitlik, adalet, haksızlıkların olmadığı bir dünya sıkça vurgulanan bir ütopya olarak önümüze çıkmaktadır:

> (...) barış dolu, biraz adaletin hak olduğu, adaletin olduğu bir ülke isterim önce. İnsanların özgürce yaşayabildiği, kimsenin kimseye karışmadığı bir ülke isterim. Tabii ki eşitlik olsun, yani bütün dinler için geçerli. Hıristiyanlık için de Müslümanlık için de... Herkes istediği gibi yaşayabilmeli, öyle bir ülke isterim. Savaş olmasın tabii. Bu aralar çok sık söylediğimiz bir şey. Öyle... (GRUP A)

> B: Adalet, herkese eşit bir şekilde...
> M: Açsanıza şu adalet, eşitlik meselesini, ne kastediyorsunuz?
> B: Yani kimsenin kayırılmadığı, adaletin herkese eşit bir şekilde dağıtıldığı toplum. (GRUP B)

> Benim için kısaca hakkın, hukukun, adaletin gözetildiği, insanların öz değerlerine saygı duyulduğu ve bunlardan dolayı insanların ayrımına uğramadığı. (GRUP B)

Bu dünya tasvirinin gerçekçi olmadığı da vurgulanmıştır, tıpkı "ütopya"nın "olmayan ülke" anlamına gelmesi gibi; genç hayalinin gerçekleşmeyeceğini ve "masal gibi" olduğunu söylemektedir:

> Hayalimdeki toplum sınıfsız, herkesin eşit bir şekilde iş yaptığı: Biraz Alice Harikalar Diyarında olacak gibi. Pembe masal gibi... Herkesin rahat, özgürce, eşit bir şekilde yaşadığı, mutlu. (GRUP A)

Yine de hayal edilmeye çalışılan ideal toplum, gençlerin kendi (siyasal) kimlikleri üzerinden bir okumayı neredeyse kendiliğinden içermektedir. Örneğin "GRUP A" grubunda görüştüğümüz genç, ideal dünya tahayyülünü anlatırken, kendi kimliğini merkeze aldığını aşağıdaki gibi net bir şekilde dile getirmiştir:

> Ben paranın olmadığı, bunun yerine emeğin takas edildiği, devlet denilen kurumun biraz daha gevşediği bir toplum düşünüyorum. Belki biraz Şirinler Köyü gibi. Ayrıca bir taraftan da müzelik kalmamayı, yani antika obje gibi davranılmamayı. Her hafta başka bir akademik araştırmaya konu olmamayı... (GRUP A)

Bir yandan "Şirinler Köyü" ütopyası gencin sosyalist düşünceye yatkınlığını gösterirken, "müzelik kalmamak", "antika obje gibi davranılmamak"; bir azınlık genci olarak içinde bulunduğu azınlık durumunun, kendi ütopyasında yer almamasını istediğini göstermektedir. Onun için ideal toplum, kendisine atfedilen kimlik kategorisinin artık var olmadığı bir toplumdur.

> Ya şu söyleyeceğim tek şey gerçekten savaşsız yani sömürüsüz insanlığın da rahat rahat istediği şekilde yaşaması bi dünya yani. Yeterlidir bizim için çok bi şey istemiyoruz zaten rahatça dinimizi, dilimizi ana dilimizi, doğuştan gelen kültürümüzü yaşayarak yaşamak istiyoruz, çok bi şey istemiyoruz. (GRUP C)

"GRUP C" odak grubunda görüştüğümüz bir başka genç, tıpkı arkadaşı gibi sosyalist ütopyasıyla başladığı cümlesini, kendi kimliğinin –ki o da bir azınlık kimliktir sonuçta– görülmeyeceği ama koruyabileceği bir dünya istediğini belirterek bitirmiştir.

Yine bu gruptaki tartışmalardan öğrendiğimiz bir durum da aslında ütopyanın bir fiziksel gerçekliğe dönüşebildiğidir. Bu açıdan "A... Mahallesi" aranılan ideal dünyaya, bir tür yeryüzündeki cennete işaret etmektedir:

Mesela biz A... mahallesinde yaşıyoruz, hani bi siz de zaten çok iyi biliyosunuz. Mesela yıllarca polis şiddeti görmüş bu mahallede nefes alabildiğimiz tek mahalledir çünkü bizim, biz "Grup C" topluluğuyuz bu mahallede çok kardeş biliyoruz... (GRUP C)

Bir mekânı koruma için mücadele etmiş gençler "GRUP A" için de büyük harfle O MEKÂN yeryüzündeki ütopyaya ve o ütopyaya erişme yollarına işaret etmektedir:

Ben de B...'ye bağlayacağım. Daha çok birbirimize sarılarak, ortak bir paydada buluşarak ve bunun için çaba göstererek bir arada daha iyi şekilde yaşayabiliriz. B'de de herkes farklı hayatlar yaşadı ve farklı oluşumlar tamamladı; çatışmalar mutlaka başında ve sonunda hep oldu. AMA sonuçta orada insanların belli bir motivasyonu vardı, B'nin alınmasıydı ve bu yüzden insanlar ortak paydada buluşarak, birbirlerine saygı göstererek, birbirini ezmeden, iktidar oluşturmadan, komün bir hayat oluşturarak devam ettiler... (GRUP A)

Bununla birlikte, cennet bir coğrafya olduğu sürece, sınırlarının olması ve sınırların dışına çıkar çıkmaz "öteki" dünyayla karşılaşılması kaçınılmazdır. Sınır, sahip olunan kimliğin yeniden "kristalize" olduğu yerdir:

Hani "Grup C" olduğumuzu çok rahat dile getirebiliyoruz. Ama hani burdan Fatih'e gittiğimizde rahat rahat "Grup C"yiz diyemiyoruz. Arkadaşlarımız farklı yerlere okullara gitti hani şunları görüyolar, gidiyolar "Grup C"yim diyo hoca böyledir. (GRUP C)

Hani bu mahalle dışına çıktığımızda her şeyi çok iyi görüyoruz. Bizim istediğimiz hoşgörülü, demokratik, özgürlükçü bir toplum. (GRUP C)

X'in de dediği gibi biz "Grup C"yiz dışarıya gittiğimizde "Grup C"yiz dediğimizde bi hor görülüyoruz. A... mahallesinden geliyoruz, "Grup C"yiz dediğimizde sanki teröristmişiz gibi işte insanların gözünde küçük düşürücü ifadeler kullanıyolar bize. (GRUP C)

Grup tartışmalarında bazı gençler için ideal toplum zaten belirli bir ideoloji/dünya görüşü tarafından belirlenmiş durumdadır. Bu cümlelerde ideolojinin ütopyayı ne kadar güçlü bir şekilde tarif ettiğini açıkça görmekteyiz:

> Benim de şey hayalimdeki değil de olmasını en azından istediğim toplum şey deyim demokratik halk devrimini görmüş, Çin'le hani Bolşevik devrimini gören Sovyetler'in (?) ne tam ondan, ne tam ondan son detayını herhalde iyi biliyor. (GRUP C)

> Milliyetçi mukaddesatçı değerlerin yaşadığı bir toplum benim için en ideali. Bu sayede tüm ilkelerin korunacağını düşünüyorum. (GRUP B)

Bu tariflerin ideal toplumda kendiliğinden bir sınır çizdiği, o ideolojiyi ve inancı benimseyenlerden oluşan bir toplumu tarif ettiğini de söyleyebiliriz:

> Ben arkadaşıma katılıyorum yani milliyetçi mukaddesatçı bir yapı ideal bir toplumdur. Her toplumun kendine ait bir ideal düzeni mevcut yani çünkü insanlar toplumsal halde yaşıyorlar, kitleler halinde yaşıyorlar, dolayısıyla o kitlelerin kendi norm ve değerlerine göre değerlendirdiğimiz zaman ideal toplum düzenine ulaşabileceğimizi düşünüyorum. (GRUP B)

> Milli –vatanı– seven insanların bulunduğu toplum. (GRUP B)

> Öz değerler her insan için değişir, etnik değer olabilir, –inançsal– olabilir, bir din olabilir, –fikren– bir inanç, bir ideoloji olabilir. Bu değerlerin tamamı, her şey olabilir bunun içinde. Başka insanlara müdahale etmedikçe, başka insanların özgürlük alanına girmedikçe. (GRUP B)

Tarif edilen ideal toplum, ister ideolojileri, ister sahip oldukları değerleriyle birbirine benzer bireylerden oluşmaktadır. Benzerlik bir katılımcının tarif ettiği üzere "töreleri" benimseyen, yani "büyüklerine saygı küçüklerine sevgi, yalan söylememek gibi, bu normlara, değerlere bağlı" kişilerin bir araya gelmesiyle mümkün olmaktadır. Bu değerler "Türk" toplumu için

geçerliyken, başka toplumların da kendilerine ait "ideal düzenleri" bulunmaktadır. Onları bir arada tutan "norm ve değerler" düzenin temelinde yer almaktadır. Gerek Türkiye örneğinde, gerekse de diğer toplumlarda bu "norm ve değerleri" paylaşmayanların ideal toplumda yer alamayacağını söylemek aşırı yorumlamak sayılmaz.

Sorduğumuzda tarif edilen ideal toplumun ne derece türdeş olduğunu, yaşadığı A... mahallesini bir ideal coğrafya olarak tarif eden gencin sözlerinde de görmek mümkündür:

> (...) sonuçta çocuk onu nasıl yetiştirirsen öyle bi şekile bürünüyo, dindar istiyosan dindar oluyo, sosyalist bi çevrede yetişen mesela bi A... mahallesini ele alalım, bizim diğer taraftan farkımız hep aynı olmamız. Hep aynı kişilerle yaşıyoruz, aramıza bi tane farklı görüşlü insan hani yaşayabiliyo ama biz onu baz almıyoruz. (GRUP C)

Görüldüğü üzere, ideal dünyanın somutlaşmış hali olan A... mahallesinde farklılıklar neredeyse gözle görülmez kadar azdır. Özellikle de gencin sözlerinde açıkça görülen, çevresel faktörlerin kişinin "şeklini", "dünya görüşünü" belirlediği inancı; ideal dünyalarında çevresel faktörlerde monizmi gerektirmektedir. Aksi takdirde, "farklı görüşler" de çocuğun şeklini belirleyebilir. Bu istenmeyen bir durumdur.

Gençlerle ütopyaya giden yolları, ideal dünyanın nasıl inşa edileceğini tartıştığımızda; bu dünyayı inşa etme eylemini de "bizim üstlenmemiz", diğerlerinin de buna "ayak uydurmaları" gerektiğini düşündüklerini öğrendik.

> Şimdi o devrimden sonra herkes aynı şeyi mi düşünüyodur, yani koskoca Sovyetler'de bütün insanlar aynı mı? Yoo, değil. Ama nedir, ezici çoğunluk buydu, eziciden kastım hani çokluğunu vurgulamak için diyorum, yoksa orda aynı düşünmeyenleri ezdiler gibi bi şey yok. Nedir, iktidar getirir, halka teslim eder her şeyi, ki bu yok, o yüzden ne yapmak gerekiyor? İktidara yani yoksa başka türlü yok. İktidarı da doğru kişilerin, doğru şekilde alması gerekiyor. (GRUP C)

Ayrıca o ideal dünyada, güç herkese eşit olarak verilmeyecektir. Farklı görüştekilerin yaşam haklarına saygı göstermekle beraber, güce erişmeleri mümkün olmayacaktır. İdeal dünyaya erişmek de ancak kendisine benzeyenlerle, "bizle" dayanışma içerisinde, "bize" dayanarak mümkündür. Siyasi yelpazenin her iki ucundaki gençlerin sözleri bu yöntemsel tercihi açıkça göstermektedir.

> Şimdi objektif bakarsak her iktidar kendi yanlısını, hep ordan gittik ya, bu üniversitelerde de geçerli. Şimdi atıyorum biz sosyalist iktidarda, biz de tabii gericilere izin vermiycez yani üniversitelerde. Ama tabii ki bu boyutuyla değil tutup da onların en azından yaşama dair eğitim hani bi geleceklerini de yok etmek değil veya fiziki noktada şiddet değil ama biz de tabii ki izin vermeyiz, şimdi bu böyledir objektif haliyle de. (GRUP C)

> Öncelikle dünyayı incele... ideal toplum düzenine ulaşmak ya. Fikri zeminimizde olan insanlarla buna bir yol açabiliriz. Ama bu şu değil ki bu bilimle, ilimle ya bunlara kendisini adayan insanların bir şekilde hani desteklenmeyeceği anlamına gelmiyor. Bu tamamıyla esasında onların yol açması için tesis edilmesi gereken bir yol. Çünkü siz güvenli bir, güvendiğiniz insanlarla bu yola çıkmazsanız eğer bilimde giden noktada ulaşamazsınız, insanları koruyamazsınız. Bir kere insanların hürce bir şeyler söylemesi için, adaletin tesis edilmesi için bir kere güç, kuvvet lazım. (GRUP B)

> Her güç, kendi burjuvasını yaratmak zorundadır devamını getirmesi için yani bu doğanın kanunu. Ne kadar da biz, tamam kardeşim biz adaletli olacağız desek de ister istemez özüne indiğimiz vakit kendimiz gibi düşünen adam aramak zorundayız. Yani iktidar, olası iktidara gelmek için. Zaten adaletin tesis edilmesi noktası buradan feragatimizle doğru orantılı. Ne kadar feragat edebiliyorsak bu, ne diyeyim, egomuzdan mı diyeyim, ne kadar, ben şimdi mesela, milliyetçi bir insanım. Ben bir üniversitede rektör olsam herkesi ülkücü alırım. İlk, herkesi ondan sonra diğer arkadaşları alırım gibi düşünceyle... (GRUP B)

Sahip olunan kimliklerin, gençler arasında nasıl duvarlar ördüğünü odak gruplara katılan gençlere "birlikte yaşamamızın nasıl mümkün olduğunu" sorduğumuzda gözlemledik. Öncelikle bazı gençler için bir arada yaşamak artık mümkün değildir:

> M: Ben bir aidiyet hissetmiyorum. Bir arada yaşayabileceğimizi bir daha yani çok... Düşük bir ihtimal...
> D: Ya Türklerle "Grup D" bir arada yaşayacağımızı düşünmüyorum...Çünkü ortak paydada buluşabileceğimizi düşünmüyorum. Ben burada ölürken insanların normal hayatlarına devam ediyor olabilmesini kaldıracak kitle kalmadı.
> Y: Eskiden şey düşünürdük. Bu "Grup D"ye, diğer kimliklere baskının devletin yaptığını düşünürdük. Ama bu iktidar sayesinde aslında buna toplumun da onay verdiğini gördük. (GRUP D)

Yaşananlar gençlerin gözünde onarılamaz kırıklıklara yol açmıştır. Kendi grubu felâketler yaşarken, "ölürken" bu duruma arkasını dönüp "normal hayatlarına devam edenler" ile aradaki uçurum kapanamayacak kadar açılmıştır. "Diğerleri", sadece gözlerini kapayıp normal hayatına devam etmekle kalmamakta; başa gelen felâketlere "zımni" olarak onay vermektedir.

Gençler, bir arada yaşamak istemedikleri grupları açıkça belirtmektedir:

> Katiyen birlikte yaşamak istemediğim insanlar var yani. Ben bir tane faşistle aynı ortamda yaşamak istemiyorum. Bir tane hayatım var kaç sene olduğu belli değil, onda da buraya düşmüşüm. Gerçekten birlikte yaşamayı istemiyorum sürekli ödün vererek.. (GRUP A)

> Her şeyi bilip her şeyin farkında olup kasti bir kötülük yapan insanlar var. Bir insanı çekip vurduğunuz zaman onun ölümüyle yaratılacak acıyı biliyorsunuz. Veya bir köpeğe tekme atan bir çocuğu düşünün, biliyor muhtemelen ne olduğunu. Kendi de tekme yedi sokakta muhtemelen. Acının ne olduğunu anlayabiliyor ama bir seçim yapıyor ve bu kötülük zincirini sürdürmeyi tercih ediyor. Şahsi olarak şunu düşünüyorum,

bu tarz seçimler yapan insanlarla bir arada yaşama rızası göstermek istemiyorum. Üzgünüm yani. (GRUP A)

"GRUP A" grubunda görüştüğümüz bu genç, "FAŞİSTLERLE" bir arada yaşamak istemediğini belirtirken, "bilinçli kötülük" kavramına atıfta bulunmaktadır. Gencin bakış açısından kötülüğü kasti olarak tercih edenler, bu tercihleri nedeniyle onunla aynı dünyada olmayı hak etmemektedir.

Derinlemesine görüşmeler

Araştırma çalışmamızda ayrıca farklı kimliklere sahip gençlerle derinlemesine görüşmeler yaptık. Bu aşamada amacımız gençlerin kendi kimliklerini ve diğer kimlikleri tanımlama biçimlerini keşfetmek; kimliklerinin oluşumunda rol oynayan süreçleri ve kırılmaları anlamak ve en önemlisi kendilerini ve diğerlerini tarif etme biçimlerini gösterebilmekti. Derinlemesine görüşmelerde çalışmamızın niceliksel aşamasını zenginleştirecek çok sayıda bulguya ulaşabildik.

Farklı dünyalar, farklı gerçeklikler

Derinlemesine görüşmelerde, daha ısınma aşamasında farklı kimliklere sahip gençlerin farklı tarih okumalarına, başka bir deyişle farklı gerçeklik algılamalarına sahip olduklarını gördük. Yukarıda da ele aldığımız üzere bu farklı gerçeklikler aslında olması gerekene dair oldukça belirleyici bir rol oynamaktadır. Türkiye eğitim sisteminde belirli bir şekilde öğretilen konularda dahi, gençler kimliklerinin gözlüklerinden farklı anlatılara ses vermekteydi.

Çalışmamızın bu kısmında, derinlemesine görüşmeler sırasında gençlerden dinlediğimiz tarih okumalarına dair çarpıcı iki örnek vererek (Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve Gezi Protestoları) bu farklı gerçeklik kurgularını aktarmak istiyoruz.

Cumhuriyet'in kuruluşu

Görüştüğümüz gençler için Cumhuriyet'in kuruluşu bu farklı gerçeklik kurgularının en somut göstergelerinden biri olarak ortaya çıkmaktaydı.

> Yapı-yapıtaşları... Yani bilmiyorum. Yapıtaşları hem devlet kuruldu... Yıllarca hani o zaman başlayalım yani en baştan mı başlayalım. Kurtuluş Savaşı'ndan başlayalım – ki bu İnebolu'da hani Şerefe Bacılar var. Sırtlarında bebeğini bırakıp, mermi topları taşıyarak İnebolu'dan geçip... (Görüşme 1)

> Neden bu hale geldik? Çünkü artık daha Avrupai bir yaşam tarzı istiyoruz, çünkü zamanında Osmanlı'da başka bir yönetim şekli vardı, Cumhuriyet rejimine geçildiğinde başka bir yaşam tarzına geçildi, ya internet oldu, telefon oldu, değişik değişik faktörler oldu sonuçta. Hiç kimsenin evinde bilgisayar yoktu, bilgisayarlar oldu, dediğimiz gibi yani bir haber artık dakikalar içinde dünyanın öbür ucundan öbür ucuna yayılmaya başladı. (Görüşme 2)

> Türkiye'de yani birinci cumhuriyetin kuruluş aşaması tabii ki. O zamanki yaşanan gelgitler ve Türkiye Cumhuriyeti'nin milliyetçilik yani o zamanki o ırkçılık havasındaki dünya şeyindeki o havadan etkilenip Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerinin bunun üzerine kurulmuş olması bence Türkiye'nin başına gelebilecek en ciddi. (Görüşme 3)

> Aslında hani dünya değişiyor. Bugün işte feodalizm yıkıldı, yerine ulus-devletler geldi, bunun bir parçası olarak Türkiye'de de böyle bir gidişat oldu. Türkiye aslında bir dünyadaki toplam bir zincirin bir halkası olarak gelişti bu olay. Ama yakın Türkiye tarihine baktığımızda hani cumhuriyet zaten çok büyük bir olaydır. Toplumsal açıdan da büyük bir olaydır çünkü yani toplumun aslında büyükçe bir kesiminin kabul etmediği değerler üzerine inşa edilmiştir. (Görüşme 4)

Yukarıda görüldüğü üzere sahip olunan kimlikler ve ideolojiler Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun nasıl gerçekleştiği-

ne dair oldukça farklı ve çoğul gerçeklikler diyebileceğimiz bir şekilde tarihi bir olayı yorumlamaktadır.

Gezi protestoları

Görüşme sırasında gençlere kendi yaşamlarında şahit oldukları en önemli olaylar sorulduğunda alınan yanıtlar, yakın dönemli hafızalarının da kendi kimlikleri ve "biz-ötekiler" ayrımıyla biçimlendiğini göstermektedir. Örneğin, sosyalist, siyasal aktivist ya da benzeri bir siyasal kimliğe sahip gençler için Gezi Protestoları başlı başına önemli bir anlatının parçasıdır. Bu anlatılarda Gezi Protestoları iktidar tarafından mağdur edilen kesimlerin ilk defa duyulduğu bir "başkaldırı" olarak yer almaktadır:

> Aslında orda parkı korumak değildi amaç hani "biz buradayız, siz artık istediğiniz şeyleri yapamazsınız, bu ülkedeki halkı dışlayamazsınız, biz burada yaşıyoruz, bizim alanımızı artık elimizden alamazsınız, yeter" diyordu artık yani. Şu an tam olarak toparlayamadım ama bir isyandı yani o biz buradayız isyanıydı. (Görüşme 11)

> Mesela, ee işte Gezi Direnişi'nin bileşenleri hep tartışılır ya şu vardı, bu vardı, siz vardınız, siz yoktunuz falan gibi mesela kadın erkeği bu direnişin içinde önemli yer aldılar, bu sürekli kadını ikinci sınıf vatandaş haline getirmeye çalışan iktidarın artık bir yeter çığlığı diyebilirim. (Görüşme 16)

> Benim yaşamım içinde belki de, hani, daha farklı olsaydı Türkiye şu an çok farklı noktadaydı dediğim olay Gezi Parkı. Çünkü Gezi Parkı Türkiye'nin önünde hani daha özgürlükçü, daha çok ortak paydalar üzerinde birleşen, hani ben bir milliyetçi olarak bunu istiyorum, birleşen, daha yeşilci, daha çok çevreci, daha çok çevreci, yeşilci. (Görüşme 9)

> Bunun dışında, ben her şeyi yaparım diyen ve neredeyse her şeyi yapan bir kimse en azından bir şeyi yapamadı. Bu aslında insanların kendi güçlerini görmelerini sağladı, bu anlamda da ülkeyi değiştirdiğini düşünüyorum. (Görüşme 8)

Doğal olarak Gezi Protestoları görüştüğümüz bütün gençler için olumlu bir öykünün parçası değildir. Bazı gençler bu hareketi ülkeye zarar veren, "dış güçler"in yönlendirdiği bir hareket olarak görmektedir. Bu gençlerin arasında AK Parti saflarında aktif siyaset yapanlar olduğu kadar, herhangi bir kuvvetli siyasal kimlik taşımayanlar da bulunmaktadır.

> En kötüsü Gezi Olayları yani mesela o kadar Gezi Olayları'nda ee kaç milyon dolar zararı oldu misal hani devletin ve belediyelerin, bilmem nelerin. Ondan sonra... Ee, o bir tane daha olay olmuştu, kaç tane 50 kişi mi 49 kişi kadar mı ne bir arkadaşımız öldü, hani bu olaylarda sokağa çıkma çağrısında bulunan HDP'nin başkanı olarak hani. (Görüşme 30)

> Ya, aslında olayın çok farklı bir şeyle başlayıp çok farklı bir boyuta gittiğini düşünüyorum ben bu konuda. Başka kesimler tarafından çok başka yönlere saptırıldı aslında. (Görüşme 19)

Bu açıdan, Gezi Protestoları bazı gençler için bir çıkış yolu, bir başarıyken; bazıları içinse siyasal istikrara verdiği zarar nedeniyle olumsuz bir gelişmedir. Bu tam da sahip olunan kimlikle, üyesi olunan "Bizlik" hali ve o "Biz"in sahip olduğu ideolojik duruş ve değerler bütünüyle ilişkili bir biçimde Gezi'nin iki farklı okumasını içerir. Bu iki farklı gerçeklik kurgusu, aynı zamanda bu olayı başka bir gerçeklik içinde kurgulayanları "ÖTEKİ" haline getirir. ÖTEKİLER gerçeği görememektedir. Çünkü ÖTEKİLER...

Öteki'ne atfedilen sıfatlar

Görüşmeler içerisinde gençlerin kendi kimliklerini tarif etmelerinden sonra diğerine/öteki'ne dair algılarını da öğrenmeye çalıştık. Bu aşamada gençlerin diğerlerine/ötekilere dair ortak yargılarını ifade ettikten sonra, bu yargıları meşru gösterirken yaptıkları açıklamalar büyük oranda bahsedilen gruba atfedilen olumsuz sıfatları içermektedir. "Öteki", kendisine atfedilen olumsuz sıfatla "daha aşağı" olarak nitelendirilmekte-

dir. Gençlerin kendi kimliklerine atfettikleri olumlu sıfatlarla beraber düşünüldüğünde her zaman bire bir karşılığı olmasa da "iyi", "doğru" sıfatlar kendi kimliklerine ve kendi gruplarına atfedilirken; "ötekiler" çoğu zaman genellenerek "olumsuz" yargılarının sebeplerini açıklamak üzere kullanılmaktadır.

Bağnazlık - fanatiklik

Görüştüğümüz gençlerin "öteki" olarak gördükleri gruplara atfettikleri sıfatlar arasında "bağnazlık" bulunmaktadır. Kendi kimliklerine "farkındalık" sıfatını uygun gördükleri göz önünde tutulursa, bu iki sıfatın karşılıklı olarak yorumlandığını söyleyebiliriz. Hangi siyasi görüşten olursa olsun, genç kendisini ve kendi grubunu bilgili, kendi tercihini akılcı olarak yapmış bir grup olarak tanımlarken; "öteki" grup üyeleri kendi iradelerinden bağımsız olarak o gruba dâhil olmuşlardır.

> [HDP sempatizanlarından bahsederken]: Aralarına girdim, ıı sürekli de kullandıkları 4-5 tane tabir işte o Rojava'dır, Roboski'dir, vesaire. Yani tamamen ezberletilmiş bir sistem içerisinde yer aldıklarını düşünüyorum. (Görüşme 6)

> [Alperenler'den bahsederken]: Sonuçta bugün sistem, atıyorum ilkokuldan başlıyor üniversiteden mezun olana kadar size resmi bir ideoloji dayatıyor. Bu resmi ideolojinin içinde bence Alperenler çok rahatlıkla var olabilir. Bir insanın Alperenci olması çok kolaydır. Ve ben o insanlara şöyle bakıyorum, sistemin tezgâhından geçmiş, bir nevi sistemin yonttuğu insanlar. Yani çok bence bilinçli böyle aman aman bir tercih olduğunu düşünmüyorum. (Görüşme 3)

> [Muhafazakârlardan bahsederken]: Tutucu olduklarını söylerdim. Her konuda yani. Sadece tek bir düşünceye kapılıp, tüm hayatlarını o şekilde yaşadıklarını, empati yoksunu olduklarını, kendilerini çok baskıladıklarını, kendilerinin ifade edemediği her şeyi fobiye dönüştürdüğünü, baskıcı olduklarını ve farklı olandan nefret ettiklerini söylerdim. (Görüşme 16)

[AK Parti sempatizanlarından bahsederken]: Yine aynı örnek gibi olacak ama, iktidar yanlıları diyoruz ya, hani sanki böyle gözü kapalı bir şeye inanmışlar ve başka bir şeyi duymuyorlar, görmüyorlar gibi geliyor bana. (Görüşme 19)

[DHKP-C üyelerinden bahsederken]: DHKP-C'li çatışmaya gidiyoz diyo. Yani Cepheli, aynı bunların içinde ben çok adamla konuştum, biz böyle bi kültürle büyüdük. Biz diyor, 7 yaşında diyor, biz benim diyo, arkadaşımı öldürdüler diyo. Eee olmuş doğru. Benim de arkadaşlarım öldü ama yani kinlenmeyeceksin işte aklını kullanmayı öğreneceksin. (Görüşme 8)

[Dindarlardan bahsederken]: O insanlarla da aynı ortamda bulunmam, ağır dindar insanlar saygısız insanlar doğrusu, görüşüne saygısız insan. Mesela ben çok yanlış bişey düşünüyorumdur ama biz bunun üzerine konuşup "Haa, öyle değilmiş" diyebilirim belki ama o insanlar, bu yok bi bildiği varsa direkt onu savunup diğerlerini dinlemez bile. (Görüşme 11)

Bu anlatılarda gencin kendi grubuyla "öteki" grup arasındaki hiyerarşik fark, kendi grubunun akılcı olması, "öteki" grubun "kandırılmış" ve bağnaz olmasıdır.

Sığ - cahillik

Görüşmeler sırasında fark ettiğimiz başka bir karşıtlık da gençlerin "öteki" olarak tanımladıkları gruplardan bahsederken o grup mensuplarını "sığ" ya da "cahil" olarak görmeleridir. Gençlerin kendileri ve grupları bilgili ya da aydınlanmışken, "öteki" gruptaki insanlar cehaletlerinden dolayı "öteki" grupta yer almaktadırlar.

[Milliyetçilerden bahsederken]: Ondan sonrasında oturuyorsun anlatıyorsun ama çok tabii anlayacağından değil sadece hani şöyle cevap verip... Onlarda çünkü öyle bir algı var, cevap vermediğin zaman ha ben haklıyım algısı var. Böyle bir algı bence çocukça bir algı. (Görüşme 3)

[Milliyetçilerden bahsederken]: Milliyetçilik şizofrenisini ben çözemiyorum. Bir aidiyet, din hadi yine bir seçim mesela, çok değil ama yine de, ama nasıl senin parçası olmadığın, oluşmasında hiçbir katkın olmayan bir şeyi bu kadar sahiplenip, şizofrenik bir derecede bunu savunabiliyorsun, bunu ben şey yapamıyorum, kafamda pek çözemiyorum. (Görüşme 35)

[Laiklerden bahsederken]: Onun dışında, ılı bir laiklik takıntıları var yani Türkiye İran olacak filan diye hâlâ gezen teyzeler var, hahah. Ve bunu düşünen gençler de var, çok ilginç rastlıyorum yani onlara. Türkiye İran olsa zaten komik yani İran çok tatlı, modern bir ülke olur, hahah. (Görüşme 23)

Kötü niyetli - bencil

Gençlerin anlatılarında "öteki" gruba atfedilen sıfatlardan biri de o grup üyelerinin "kötü" niyetli olarak görülmesidir. Gencin kendi grubu iyi niyetli ve fedakâr iken; "öteki" grup kötü niyetli ya da bencildir, bu da gruplar arasında bir hiyerarşi yaratmaktadır.

[Kürtlerden bahsederken]: Bu partinin içinde varsa da uzak dursun. Yoksa durmasın. Parti benim yanımda dursun. Hiç umurumda değil. Sadece vatana, millete zarar vermeye çalışmasınlar. Niye orda benim nenemin nenesi uğraştı? Onun nenesi de uğraştı işte. O kafası olmayan, tabiri caizse, o gerizekalı, benim nenemle onun nenesi beraber yürüdü savaşa. Savaş yaptı düşmana karşı. Ben bunu unutmadım ve o unuttuysa ona yazıklar olsun zaten. O adamlar uzak dursun gerçekten benden. (Görüşme 25)

[Muhaliflerden bahsederken]: Muhalefet birleşirsek çıkar, girmez, köprüleri durdurur, insanlar gene rezalet içinde trafikte bekleriz artık yani. Bize dokunuyor ucu aslında, onların yaptıklarının ucu da bize dokunuyor. Adam çalıyor çırpıyor ama başkası gelse de çalacak, artık yükseliyor her şeyi bize dokunuyor ucu. Tamam, ucu size dokunuyor diye o zaman ödeme-

yin elektriklerinizi, sularınızı, zaten hiçbir şeyinizi ödemiyorsunuz. (Görüşme 26)

[Muhaliflerden bahsederken]: Seçim sonrasında şu an şunu görüyorum: Bir kere bize karşı olanların yüzünde güzel bi tebessüm görüyorum. Yani onların çoğunun şu anda ülkede hükümet kurulurmuş kurulmazmış, ekonomi şöyle olurmuş, Dolar böyle olurmuş, böyle bir sıkıntıları olduğunu düşünmüyorum. En önemli şey zaten tek parti hükümetindeki iktidarının devam etmemesiydi. Bunu sağlandığı için ben bizim dışımızdaki cenahta rahatlama görüyorum. (Görüşme 4)

Yukarıdaki alıntıları, gençlerin kendi gruplarına atfettikleri "fedakâr" tanımının karşıtı olarak yorumlayabiliriz. Anlatılarda "fedakâr biz"e karşı, "kötü niyetli" bir "öteki" bulunmaktadır.

Ahlâksızlık

"Öteki"ne atfedilen olumsuz sıfatların bir diğeri de "ahlâksızlık" ithamıdır. Görüştüğümüz gençler, "öteki" olarak gördükleri grubu ahlâksız olarak nitelendirirken farklı anlatılar kullanmaktadırlar. Sıkça gördüğümüz bir anlatı, cinsel tercih, alkol kullanımı ya da konuşma tarzı gibi davranışlarla genel ahlâka aykırı olduğu öne sürülen davranışlarla ötekisini suçlamaktır:

Kapa kapını, arkasında ne yapıyorsan yap. Ama o yürüyüş sonunda ortaya çıkan pankartlar, o yürüyüş sonunda ortaya çıkan videolar, o yürüyüş sonunda ortaya çıkan fotoğraflar, yani ve adının bunun "Onur Yürüyüşü" olması, yani böyle bir rezillik yok yani. Böyle bir rezillik yok. (Görüşme 24)

Başka bir ahlâksızlık suçlaması "öteki" grubun kabul edilmiş davranış kurallarına aykırı davranmasıyla ilişkilidir. Bu davranış kuralları sokakta bir kadına nasıl davranılması gerektiğinden başlamaktadır.

S: Yaşadığımız kesimdeki insanların biraz, nasıl desem... Giyiniş tarzınıza göre size laf atabiliyorlar en basitinden. Pek rahat değil o bakımdan diyeyim.
E: Kimler laf atıyor? Ne tür gruplar, tanımlayacak olursanız, laf atıyor?
S: "C grup"larıdır herhalde. C halkı biraz daha bu konuda rahat olmuyor. (Görüşme 19)

Vergisini ödememek de bir ahlâksızlık olarak tanımlanmakta ve öteki gruba atfedilmektedir:

Hâlâ sen vergi ödemiyorsun. Tamam, eskisi kadar kötü değil belki durum ama az çok biliyoruz yani. Oraya gidip yaşamayan, bilmeyen anlamıyor. Ben, çevremde çok insan oldu o taraflarda. Hani elektrik parasıdır, su parasıdır; bile yok adamların. Hani ben Taşköprü-Kastamonuluyum mesela. Buradan da belki topraktan da gelen bir şey vardır. Hani, milliyetçilik belki birebir milliyetçiliğim yoktur ama Kastamonu işgal görmemiş Türkiye'nin en nadir yerlerinden birisi. Taşköprü keza öyle. Hani belki bir kabuk vardır o kesimde. Hani belki ben o yüzden onlara sert bakıyorumdur biraz daha ama ben hiç babamın bir kuruş vergi ne yapsam da ödemesem diye düşündüğünü görmedim. Ya da bir su faturasını. Ya da bir elektrik faturasını...

Zenginler de ahlâksızlık suçlamasıyla karşı karşıyadır:

Çok acayiptir mesela o dönemin ağaları, bakmayın şu an bölgenin Kürt ağaları nasıl zengin oldu, hangi zenginlikti bu? Kimlerin topraklarına el koydular? (Görüşme 9)

Zenginler tabii ki. O zamanlarda, Cumhuriyet'in eliyle burjuvaziye ulaştırıp zengin ettiği kişiler bugün hâlâ zenginler ve hâlâ kaymağını yiyorlar. (Görüşme 32)

Şiddet kullanıyor

Yine görüşmeler sırasında sıklıkla "öteki" gruba atfedilen bir başka sıfat da o grup üyelerinin şiddet kullanması, dolayısıyla toplum içerisinde zımni anlaşmayı ihlâl etmeleridir.

[PKK'den bahsederken]: Olmaz çünkü terör ve terörün besleyeceği bir şeye katılmak yani aynı kefeye konmaktır onlarla. Bu insanlar bir şekilde terör yarattılar bu ülkede 90'larda, şurada burada ve bir sürü masum insanın canına kıydılar. Öldürülen bebeklerin resimlerini gördüğüm zaman ben kendi şahsım olarak böyle bir şeye katıldığım zaman o insanlar açısından kendimi sorumlu tutarım. Ben yapmış kadar olurum. Onun dışındaki her görüşe illa ki müsaitim diyebilirim, anlayabilirim. Ama terörle uzantısı. (Görüşme 18)

[Kemalistlerden bahsederken]: Hıhı. Ama gerçek bir Kemalist bir kızın saçından başörtüsünü çeker. Ve çektiler de. Bir kadının üzerindeki çarşafı yırtar ve yırttılar da. Benim gerçek Müslüman olarak söylediğim olaya bak. He dediğim gibi iki tarafın da zırtapozları yok mu, var. Ama benim savunduğum sistemin gerçek olanını alalım. Sıradan bir Kemalist belki gidip bir kadının saçından başörtüsünü çekmez. Ama Kemalizm'i iliklerine kadar yaşayan bir insan yaptı bunu bu ülkede. Nerede hoşgörü, hangimiz hoşgörülüyüz? (Görüşme 24)

[Aydınlardan bahsederken]: Sizleri de, mesela Türkiye'deki aydın kesimin de çok büyük yanlışı olduğuna inanıyorum. Türkiye'deki aydın kesim ciddi manada terör örgütlerine karşı bi sempati besliyor. Bu çok büyük problem, bakın Kürt hareketine sempati beslemeleri hiç sorun değil. Efendim, neye sempati beslerlerse beslesinler, ciddi manada eline silah alan. (Görüşme 9)

Dirayetli olamama

Gençlerle yaptığımız derinlemesine görüşmelerde "öteki" gruptan bahsederken rastladığımız bir başka sıfat ise "dirayetli olmama" ve "kullanılmak"tır. Bu anlatıda "öteki" grup aklını kullanamamakta ve başkaları tarafından kullanılmaktadır.

[Kürtlerden bahsederken]: Orda dirayet, gerçekten başladıkları şekilde dirayet gösteriyor olsalardı bu şekilde olmazdı.

> Çünkü bir şekilde bu adamlar da kullanılmaya başladılar ya da stratejik davranarak yer değiştirebiliyorlar, inandıkları için değil artık stratejik düşünüyorlar. Şu an ya sandığa gitmeyecek ya HDP'ye verecek çok insan vardı, tereddütte kalmasının en büyük sebebi bu olaylardı. Yani insanlar kimi, çok özür diliyorum, kaypak desin, kimi stratejik olarak yer değiştirdi desin, kimi güven olmaz desin, bu tarz hareketleri çok var. Gezi sürecinde de aynen böyle Gezi'yi sabote etmeye çok çalıştılar. (Görüşme 17)

> [Milliyetçilerden bahsederken]: Tabii ideolojik. Onların yeminleri vardır mesela antikomünizme yemin ederler, işte kapitalizme de yemin ederler, ama ben daha hiç o yeminlerini yerine getirdiklerini görmedim...Şöyle devletin tetikçiliğini yaptılar. Sonra o silah kendilerine döndüğünde mağdur edebiyatı yaptılar. Yani bugün milliyetçilerin derdi neydi ki o gün sosyalistlerle o kadar çatıştılar? (Görüşme 3)

Bu sıfatlarda görüldüğü üzere bir tür ayna olarak ötekilerin kimlikleri küçültülür, aşağılanırken, biz ve bizim kimliğimiz yüceltilmekte, büyütülmektedir. Bu durumda da tabii ki ideal dünya tahayyülü/ütopya tüm kötü sıfatları haiz ötekileri içermez, içeremez.

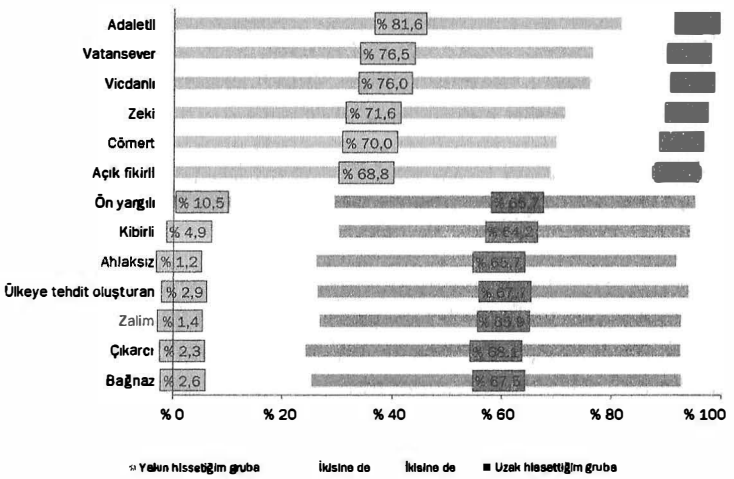
Niceliksel Çalışma

Projemizin son aşamasında, 16 ilde 18-29 yaş dilimlerindeki 1.224 genç ile yüz yüze görüşmeler aracılığıyla bir anket çalışması yürütülmüştür. Anket çalışmamızda, daha önceki niteliksel aşamalardan ve kuramsal tartışmalardan elde edilen bilgilerin ışığında gençlerin kendi kimliklerini ve diğer kimlikleri tanımlamaları; kendi kimliklerine ve diğer kimliklere atfettikleri özellikler, diğer kimlikler hakkındaki önyargıları ve öteki kimlik gruplarının sahip oldukları siyasal ve sosyal haklar hakkındaki görüşleri öğrenilmeye çalışılmıştır. 5 Mart-15 Nisan 2017 tarihleri arasında yürütülen saha çalışması, ülkenin Anayasa Değişikliği Halk Oylaması sürecine denk gelmiş; dolayısıyla o dönemin siyasal tartışmalarından ve gerilimlerinden doğrudan etkilenmiştir.

Çalışmamızın ilk aşamasında, gençlerin kendilerini yakın hissedebilecekleri bazı gruplar sayılmış, her bir gruptan bahsederken ne sıklıkla "biz" kelimesini kullandıkları sorulmuştur. Aile ve hemşeriler de dâhil olmak üzere 14 farklı grup sayılmıştır. Aile ve hemşerileri dışarıda bırakırsak, gençlerin ortalama 7 ilâ 8 kimliğe kendilerini yakın gördükleri öğrenilmiştir. Görüşme akışında gençlerden bu kimliklerden birini tercih etmeleri istenmiş, bu kimlik baz alınarak bazı sorular sorulmuştur. Daha sonra, yine bazı kimlikler sayılmış; gençlerden kendilerini yakın hissettikleri kimliğe en uzak kimliklerin hangileri olduğu sorulmuştur. Gençler 15 gruptan ortalama 9 tanesini kendi kimliklerine uzak olarak tanımlamışlardır. Yine bu uzak hissedilen kimlikler sayılmış ve bunlardan hangisinin en uzak olduğu sorulmuştur. Soru formunun daha sonraki aşamalarında seçilen "biz" ve "diğeri" kimlikleri üzerinden bir dizi soru yöneltilmiştir.

Bu çalışmada kimliklerin ne olduğu belirtilmeyecek, gençlerin birbirlerine karşı tutumları üzerinden veriler ele alınacaktır.

ŞEKİL 1
Gençlerin Kendi Kimliklerine ve Öteki Kimliklere Atfettikleri Sıfatlar



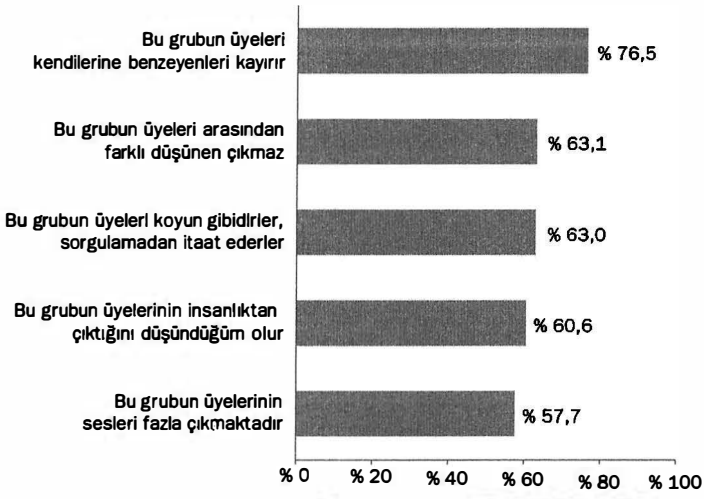
Bir önceki bölümde mülakatlardan elde ettiğimiz bulguları yansıtırken bu bölümde sayısal çalışmadaki görüştüğümüz gençlerin diğerleri ve kendi grupları hakkındaki algılarına yer vereceğiz. Görüştüğümüz gençlere bir dizi sıfat sayılmış, bu sıfatları kendilerini yakın hissettikleri gruba mı, yoksa uzak hissettikleri gruba mı uygun buldukları sorulmuştur. Gençlerin bu sorulara "ikisine de" ya da "hiçbirine" yanıtı verme olanakları da bulunmaktadır. Yukarıdaki şekilde de görüldüğü üzere, gençler olumlu sıfatların hemen hepsini kendi gruplarına, olumsuz sıfatların hemen hepsini de öteki gruba uygun bulmuşlardır. Adaletli, vatansever ve vicdanlı kendi gruplarına en yüksek oranlarda uygun bulunurken; bağnaz, çıkarcı ve zalim de öteki gruba en yüksek oranda uygun bulunmuştur.

Yukarıdaki şeklin bize gösterdiği önemli bir sonuç da olumlu sıfatlarda "her ikisine de" yanıtlarının % 13 ilâ 18, olumsuz sıfatlarda "hiçbirine" yanıtlarının % 8 ilâ 18 arasında değişmesidir. Dolayısıyla az sayıda gencin ötekisine bir sıfat yakıştırmak konusunda tereddüt ettiğini söyleyebiliriz.

Gençlerin kendi gruplarına verdikleri olumlu sıfatların sayısı ve öteki gruba verdikleri olumsuz sıfatların sayısından yola çıkarak bir Ahlâki Üstünlük endeksi hesaplanmıştır. Faktör analizi yöntemiyle hesaplanan bu endeks, -3 ile 3 arasında değişmekte, ortalaması 0, standart sapmasıysa 1'dir; yüksek değerler daha fazla Ahlâki Üstünlük algısı, düşük değerler daha az Ahlâki Üstünlük algısı anlamına gelmektedir.

Araştırma çalışmasının bir aşamasında gençlere öteki gruba ait bir dizi olumsuz görüş sayılmış ve bu görüşlerin her birine katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Yukarıdaki grafikte görüldüğü üzere gençlerin % 76'sı bu grubun üyelerinin kendilerine benzeyenleri kayırdığını düşünmektedir. Üçte ikilik bir kesim öteki grubun üyeleri arasından farklı düşünenlerin çıkmayacağı görüşüne katılmaktadır. Bu nedenle bizim "özcülük" adı verdiğimiz önyargının yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Yine üçte ikilik bir kesim öteki grup üyelerinin "koyun gibi" olduğunu, "sorgulamadan itaat ettiği"ni düşünmektedir. Ötekileştirmenin yaygın göstergelerinden biri de öteki grubun "failliği"ni

ŞEKİL 2
Gençlerin Öteki Grup Hakkındaki Olumsuz Ön Yargıları
("Kesinlikle Katılıyorum" + "Katılıyorum" Yanıtlarının Oranı)



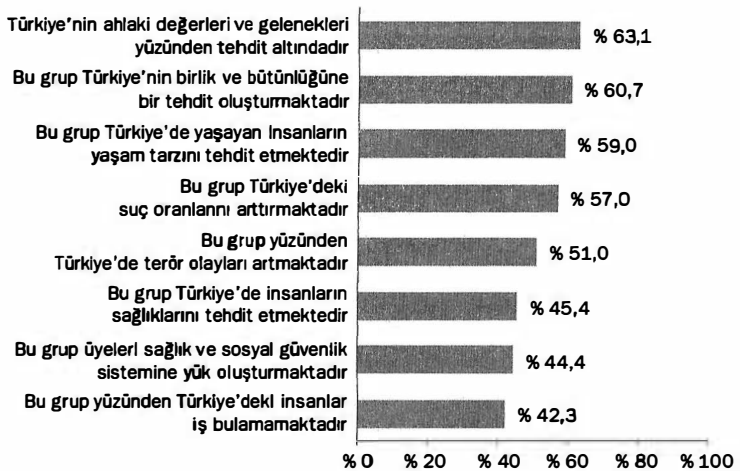
sorgulamaktır, bizim çalışmamızda da bu durum doğrulanmıştır. % 61'lik bir kesim, öteki grubun üyelerinin insanlıktan çıktığını düşündüğünü belirtmiştir, bu da "insandışılaştırma" dediğimiz sürecin çalıştığını göstermektedir. Son olarak % 58'lik bir kesimin "bu grubun üyelerinin seslerinin fazla çıktığı" görüşüne katıldığını görmekteyiz.

Bütün bu rakamlar, herhangi bir grubu "ötekisi" olarak belirleyen gençlerin en az üçte ikisinin öteki grubu "insandışılaştırdığını" göstermektedir.

Gençlerin öteki grupları ne derece insandışılaştırdıklarını anlayabilmek için bir endeks hesaplanmıştır. Faktör analiziyle inşa edilen bu endeks, -3 ile 3 arasında değişmektedir, ortalaması 0, standart sapmasıysa 1'dir. Yüksek değerler daha yüksek insandışılaştırma, düşük değerler daha az insandışılaştırma anlamına gelmektedir.[9]

9 İnsandışılaştırma belirli bir gruba mensup bireylerin insan özelliklerine sahip olduklarının reddedilmesidir. Kelman (1973), insandışılaştırılan kişilerin hem

ŞEKİL 3
Gençlerin Öteki Gruptan Tehdit Algıları
("Kesinlikle Katılıyorum" + "Katılıyorum" Yanıtlarının Oranı)



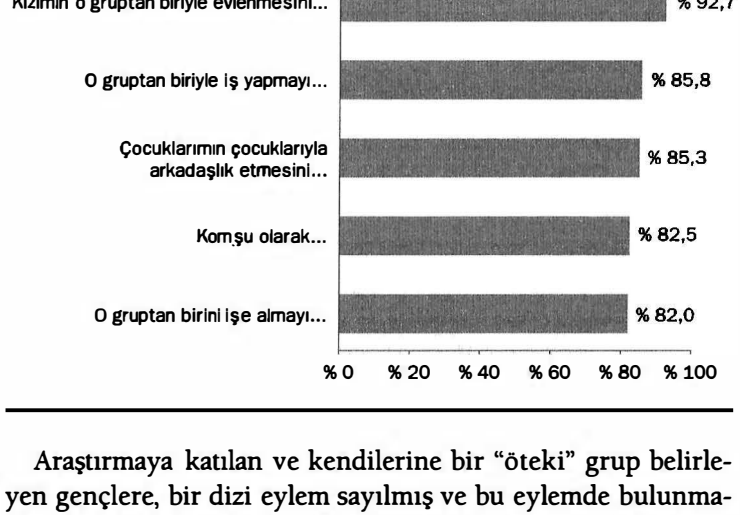
Çalışmamız çerçevesinde, gençlerin "öteki" gruptan ne derece tehdit algıladıkları da keşfedilmeye çalışılmıştır. Bir dizi tehdit argümanı sayılmış, gençlerin bu görüşlerden her birine katılıp katılmadığı sorulmuştur. Yukarıdaki şekil "kesinlikle katılıyorum" ve "katılıyorum" yanıtı verenlerin oranını göstermektedir. Öteki grubun "ahlâki tehdit" oluşturduğunu belirtenlerin oranı % 63'ken, ülkenin birlik ve bütünlüğüne bir tehdit oluşturduğu görüşüne katılanların oranı % 61, yaşam tarzına tehdit oluşturduğu görüşüne katılanların oranı % 59'dur. % 60'a yakın bir oranda suç oranlarını arttırdıkları görüşü desteklenirken, diğer tehditler de % 51 ilâ % 44 oranında onaylanmıştır.

Sayılan tehdit görüşleri kullanılarak bir Tehdit endeksi hesaplanmıştır. Faktör analiziyle inşa edilen bu endeks, -3 ile

kimliklerinin, hem de toplum üyeliklerinin gözden çıkarıldığından bahseder. İnsanlıktan uzaklaştırma kişilerin herhangi bir topluluk veya adalet alanının dışında görülmesine sebep olduğundan, bu kişiler her türlü muameleye açık hale gelmektedir.

3 arasında değişmektedir, ortalaması 0, standart sapmasıysa 1'dir. Yüksek değerler daha yüksek tehdit algısı, düşük değerler daha az tehdit algısı anlamına gelmektedir.

ŞEKİL 4
Gençlerin Öteki Grup ile Sosyal Mesafeleri
("Kesinlikle İstemiyorum" + "İstemiyorum" Yanıtlarının Oranı)



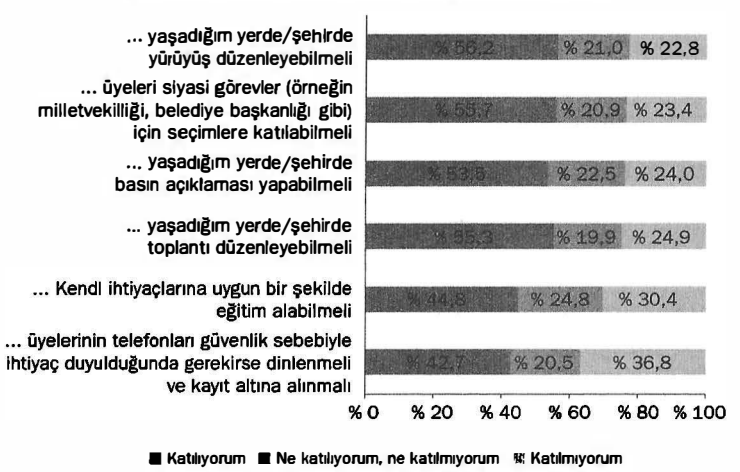
Araştırmaya katılan ve kendilerine bir "öteki" grup belirleyen gençlere, bir dizi eylem sayılmış ve bu eylemde bulunmayı isteyip istemedikleri sorulmuştur. Sayılan eylemler Bogardus (1925) tarafından geliştirilen Sosyal Mesafe kavramını ölçmeyi amaçlamaktadır. İki grup arasında Sosyal Mesafe'nin artması, ötekileştirme sürecinin başlangıcı olarak düşünülmektedir.

Yukarıdaki şekilde de görüldüğü üzere, gençlerin kendileriyle öteki grupları arasında yüksek bir sosyal mesafe algısına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Görüşülen gençlerin % 93'ü kızlarının öteki gruptan biriyle evlenmesini, % 86'sı o gruptan birisiyle iş yapmayı, yine % 86'sı çocuklarının o gruptan birisinin çocuklarıyla arkadaşlık etmesini istememektedir. Komşu olarak istemeyenlerin oranı % 83, o gruptan birisini işe almayı istemeyenlerin oranıysa % 82'dir. Bu rakamlar gruplar arası sosyal mesafenin yüksek olduğunu göstermektedir.

Gençlerin bu sorulara verdikleri yanıtların ortalamaları alınarak 1 ile 4 arasında değişen bir Sosyal Mesafe endeksi hesaplanmıştır. Endeksin ortalaması 3,43, standart sapması 0,67'dir. Daha yüksek değerler bahsedilen grup ile daha yüksek Sosyal Mesafe'yi, daha düşük değerler daha düşük Sosyal Mesafe'yi göstermektedir.

Yukarıda da ele aldığımız üzere sosyal mesafenin bu şekilde yüksek bir biçimde var olduğu bir ortamda aynı hayali paylaşan uyumlu bir toplumun ötekileri nasıl içerebileceği düşünmeye değerdir.

ŞEKİL 5
Gençlerin Diğer Grubun Siyasal Hakları Hakkındaki Görüşleri
(Kesinlikle Katılıyorum + Katılıyorum Yanıtlarının Oranı)

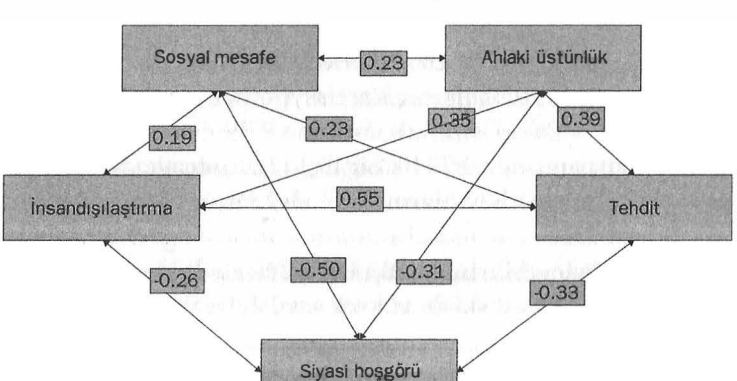


Araştırma çalışmamız açısından gençlerin öteki grupları ne kadar ötekileştirdiklerinin yanı sıra, o grubun siyasal hakları hakkındaki görüşleri de sorgulanmıştır. Beklentimiz, gençlerin öteki grubun siyasal haklarının geri alınması konusunda da bir çekince görmemeleridir. Gibson (1982, 1989) tarafından geliştirilen siyasal hoşgörüye dair sorduğumuz soruların yanıtları yukarıda yer almaktadır. Görüldüğü üzere herhangi bir öteki

grup belirten gençlerin % 37'si o grubun üyelerinin telefonlarının dinlenmesini onaylamaktadır. Haklar konusuna odaklanacak olursak, kendi ihtiyaçlarına uygun bir eğitim alabilmeli görüşüne katılanların oranı % 30'dur. Toplantı düzenlemek, basın açıklaması yapabilmek, yaşadığı yerde/şehirde yürüyüş düzenleyebilmek ve siyasi görevler için seçimlere katılabilmek gibi siyasal hakları savunanların oranı % 22 ilâ % 25 arasında değişmektedir. Başka bir deyişle, gençlerin % 43'ü ilâ % 56'sı siyasal hakların kısıtlanması konusunda daha kısıtlayıcı politikaları desteklemektedir.

Gençlerin bu sorulara verdikleri yanıtlardan yola çıkarak bir Siyasal Hoşgörü endeksi inşa edilmiştir. Faktör analiziyle inşa edilen bu endeks, -3 ile 3 arasında değişmektedir, ortalaması 0, standart sapmasıysa 1'dir. Yüksek değerler daha yüksek Siyasal Hoşgörü, düşük değerler daha az Siyasal Hoşgörü anlamına gelmektedir.

ŞEKİL 6
Başlıca Değişkenler Arasındaki İlişkiler



Yukarıda yer alan şekil, ötekileştirme olgusunun şu ana kadar tartıştığımız boyutları arasındaki karşılıklı ilişkileri göstermektedir. Ötekileştirme gibi çok boyutlu bir sosyal olguda nedensel ilişkileri keşfetmek ve sergilemek ne yazık ki çok kolay

olmadığından, karşılıklı ilişkileri gösteren korelasyon katsayısı gibi kavramlar, resmi kısıtlı bir şekilde de olsa sergilememize yaramaktadır. Korelasyon katsayısı -1 ile 1 arasında değişen, mutlak değeri 1'e yaklaştıkça ilişkinin daha kuvvetli olduğunu, 0'a yaklaştıkça daha zayıf olduğunu gösteren bir değişkendir. Eksi ya da artı olması da ilişkinin yönü hakkında bize bir fikir vermektedir.

Şekilde sergilediğimiz her değişken, daha önce yukarıda detaylı bir biçimde tartıştığımız boyutların çok değişkenli analiz yöntemleriyle tek bir boyuta indirgenmiş halidir. Siyasi Hoşgörü'yle başlayacak olursak, analizimizdeki bütün değişkenlerin siyasal hoşgörüyle negatif bir ilişkiye sahip olduğunu görmekteyiz. Başka bir deyişle; bu değişkenler arttıkça, Siyasi Hoşgörü azalmaktadır. Sosyal Mesafe -0,50 olan korelasyon katsayısıyla en yüksek ilişkiyi sergilemektedir. Tehdit'le Siyasi Hoşgörü arasındaki korelasyon -0,33'ken, Ahlâki Üstünlük -0,31 ve İnsandışılaştırma -0,26 korelasyon katsayılarına sahiptir. Dolayısıyla bütün ötekileştirme boyutlarıyla Siyasi Hoşgörü arasındaki ilişkinin negatif olduğunu, başka bir deyişle ötekileştirme arttıkça Siyasi Hoşgörü'nün azaldığını söyleyebiliriz.

Şekilde gördüğümüz en yüksek ilişki İnsandışılaştırma ve Tehdit arasında, 0,55'lik bir korelasyon katsayısıyladır. Tehdit algısıyla Ahlâki Üstünlük arasında 0,39, Sosyal Mesafe ile Tehdit algısı arasında 0,23'lik bir ilişki bulunmaktadır. Bu açıdan, ötekileştirme boyutlarının "el ele" yürüdüğünü, ama en çok Tehdit Algısı'yla İnsandışılaştırma arasında güçlü bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Ahlâki Üstünlük ile İnsandışılaştırma arasındaki 0,35'lik ilişki de yüksek sayılabilecek bir değerdir.

Bütün bu istatistiksel analizler, gençlerin diğerlerine gösterdikleri siyasal hoşgörünün, başka bir deyişle diğerinin siyasal alandaki varlıklarına tahammüllerinin, ötekileştirmeyle negatif bir ilişkiye sahip olduğunu göstermektedir. Gençler, ilişkiye geçmeye tahammül edemedikleri (Sosyal Mesafe), kendilerine tehdit olduğunu düşündükleri (Tehdit Algısı), kendileriyle ahlâken denk görmedikleri (Ahlâki Üstünlük) ve insan olarak algılamadıkları (İnsandışılaştırma) "diğerlerinin"; siyasal

alanda sınırlı da olsa varlık göstermelerine hoşgörü gösteremektedir.

Ütopyamızda kimlere yer var tartışmamıza geri dönecek olursak; siyasal alanda varlıklarına katlanamadığımız "ötekiler"in, kendimiz için kurduğumuz ideal dünyada da yer alamayacaklarını söylemek yanlış olmaz.

Sonuç yerine

Farklı bizliklerin farklı gerçeklikleri kurguladığı farklı ütopyalara ve o farklı ütopyalarda yer veril(e)meyecek farklı ötekilere dair Türkiye'de gençlerle yürüttüğümüz araştırma bulgularına istinaden yaptığımız tartışma ülke sınırlarını aşan bir temel soruyu içermektedir. Bugünün dünyasında "bir başka dünya mümkün" deyip diyemeyeceğimize dair soruları barındırmaktadır. "Kimsenin ötekileştirilmediği bir dünya" ütopyası tam da ütopyanın imkânsızlığının en büyük göstergesi midir?

Çok farklı kimliklerin ütopyalarında bir ortak talep ya da özellik olarak "adalet" yer alabilirken, bu adaletin nasıl gerçekleşeceği ya da adil toplumun ne olduğu sorusu çok farklı şekillerde yanıtlanmaktadır. Adaletli, hakkaniyetli bir toplumun nasıl olabileceğine ve kimlerden oluşacağına dair verilen yanıtların farklılığı evrenselin nasıl tekilleştiğini gösterir. Bu makale bağlamında ele almaya çalıştığımız ise tam da bu sahip olunan kimlikler ve grup aidiyetleri ile "öteki" olarak görülen grubun ya da grupların bu adil toplumun, adaletli var oluşun parçası olamamasıdır. Siyasal bir tartışma olan adalet ve adil toplum modeli, aktarmaya çalıştığımız gibi ontolojik bir duruşu, kim olduğumuz ve kim olduğumuzun ötekiler üzerinden kurgusunun gerçeğin farklı okumalarını yapmamıza yol açarak, insanca yaşam için bir tahayyülü içerir. Sonsuz bir uyum içinde insani yaşamı öngören ütopyalar, insandışı görülen "öteki"ni içermeyebilir. Bu noktada her birimizin ütopyası eşit derecede "doğru" ya da "adil" midir? Farklı grupların ütopyası olur mu?

Makaleye başlarken ilk dipnotta belirttiğimiz üzere aslında "ütopya"yı sarih olmayan sıradan bir gelecek tasavvuruyla

bir tutmamak ve ötekileştirmeyen mutlak iyi, her zaman ulaşılmaya çalışılacak ama varılamayacak bir yer olarak düşünmek, düşlemek, tahayyül etmenin önemini vurgulamak bugün belki her zamankinden de daha hayatidir. Böyle bir perspektiften baktığımızda ütopya tanımı gereği yukarıda aktardığımız görecelilikle çelişecek ve ütopyanın evrenselliği aktardığımız bulguları ve tartışmaları ütopya dışı kılacaktır. Ancak tam da bu tartışmaları dışarıda bırakmak, başka bir dünyanın mümkün olması yolunda atılmaya çalışılacak her bir adımın "biz"lere; "öteki"lere takılmasını ne yazık ki engellemeyecektir. Bu makalenin dayandığı araştırmanın başlama noktası işte tam bu soru çerçevesinde şekillenmiştir. Çocuklar için, yalnızca bizim çocuklarımız değil, tüm çocuklar için başka bir dünya, daha adaletli, daha hakkaniyetli bir dünya uğraşı sırasında çarptığımız "o çocuklar çocuk değil" ifadesi bu araştırmanın tohumunu atmıştır. Tüm çocukları içermeyen bir dünya zaten bir başka dünya değildir. Ancak tüm çocuklar için bir başka dünya hayalini paylaşmayanların tahayyüllerini anlamaya çalışmak, başka bir dünyanın mümkün olması için kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bu da "ütopya" kavramını herkesle paylaşmayı gerekli kılar.

KAYNAKÇA

Abrams, D. ve M. A. Hogg (2006), *Social identifications: A social psychology of intergroup relations and group processes,* New York ve Londra: Routledge.

Ackroyd, S. (2002), "Utopia or ideology: Karl Mannheim and the place of theory", *The Sociological Review*, 50(1): 40-58.

Bogardus, E. S. (1925), "Measuring social distance", *Journal of applied sociology*, 9(2): 299-308.

Coşkun, İ. (2004), "Şimdinin Eleştirisi: Thomas More ve Bir İmkân/Öneri Olarak Ütopyalar", *Hece Dergisi - Hayat-Edebiyat-Siyaset Özel Sayısı*, (90-91-92): 209-217.

Dahrendorf, R. (1958), "Out of utopia: Toward a reorientation of sociological analysis", *American Journal of Sociology*, 64(2): 115-127.

Freeman, M. (1975), "Sociology and Utopia: Some Reflections on the Social Philosophy of Karl Popper", *The British Journal of Sociology*, 26(1): 20-34.

Gibson, J. L. (1989), "Understandings of justice: Institutional legitimacy, procedural justice, and political tolerance", *Law and Society Review*, 23(3): 469-496.

Gibson, J. L. ve R.D. Bingham (1982), "On the conceptualization and measurement of political tolerance", *American Political Science Review*, 76(3): 603-620.

Greenwood, J. D. (2004), "What happened to the 'social' in social psychology?", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 34(1): 19-34.

Grey, C. ve C. Garsten (2002), "Organized and disorganized utopias: an essay on presumption", *The Sociological Review*, 50(1): 9-23.

Hogg, M. A. (2001), "A social identity theory of leadership", *Personality and Social Psychology Review*, 5(3): 184-200.

Johnson, G. (2002), "The Situated Self and Utopian Thinking", *Hypatia*. 17(3): 20-44.

Kanter, R. M. (1972), *Commitment and community: Communes and utopias in sociological perspective,* Cambridge: Harvard University Press.

Kelman, H. G. (1973), "Violence without moral restraint: Reflections on the dehumanization of victims and victimizers", *Journal of Social Issues*, 29(4): 25-61.

Klein, O. (2009), "From Utopia to Dystopia: Levels of explanation and the politics of social psychology", *Psychologica Belgica*, 49(2-3): 85-100.

Kumar, K. (1991), *Utopianism,* Buckingham: Open University Press.

Mannheim, K. (1936/2013), *Ideology and Utopia,* New York ve Londra: Routledge.

Parker, M. (2002), "Utopia and the organizational imagination: eutopia", *The Sociological Review*, 50(1): 217-224.

Tajfel, H. ve J. C. Turner (1979), "An integrative theory of intergroup conflict", *The social psychology of intergroup relations* içinde, der. W. G. Austin ve S. Worchel, Monterey: Brooks/Cole, s. 33-47.

Turner, J. C.; M. A. Hogg; P. J. Oakes; S. D. Reicher ve M. S. Wetherell (1987), *Rediscovering the social group: A self-categorization theory,* Cambridge: Basil Blackwell.

Woodcock, G. (1956), "Utopias in negative", *The Sewanee Review*, 64(1): 81-97.

Ütopyayı İstemek...

NİLGÜN TOKER

Hayatın içinde hayata dair kavramları konuşmaya çalıştığınızda, şöyle bir açmazla karşılaşıyorsunuz: Konuşmayı imkânsızlaştıran olayların tanıklığı içinde konuşmaya çalışmak. Şimdi de öyle oldu, bu kongrenin yanı başında sözün imkânsızlığını ilan eden bir eylemin, açlık grevinin tanıklığıyla söz kurmaya çalışıyoruz. Başka türlü söyleyeyim, sözün imkânsızlığını ilan eden bir eylemin yanı başında, sözün hâlâ mümkün olduğunu göstermeye çalışıyoruz. Pencereden sürekli oraya baktığımda, burası ile, ütopya konuşmak ile bu yarılmayı nasıl birleştiririm diye bir soru kafamda dolaşıyor. Galiba bu sunumda bu soruya yanıt arayacağım.

Ütopya dediğimiz, her koşulda önce bir kötünün tespiti ile başlar ve bu kötünün ilgası için iyinin ne olduğu sorusunu sorarak devam eder. Yani kötünün ne olduğuna dair bir tarifin olmadığı, iyinin ne olduğuna ilişkin bir tasavvurun olmadığı bir şey, ütopya değildir. Dışarıda, Yüksel Sokak'ta gerçekleşen eylem, bize kötünün ilanını gösteriyor ve belki biz de burada iyiyi arıyor olmalıyız diye düşünüyorum. O yüzden bu ikisi arasında bir ilişki var. Bu karşılaşmanın bana söylediği tek şey şu: Eğer iyiyi istiyorsak, bir ütopyamız da olmalı. O halde ütopya nedir? Ütopya gerçekleşmiş olanın tekrar edilmesi değil, gerçekleşme-

miş olanın istenmesidir. Bu nedenle örneğin Yeni Osmanlıcılık bir ideal bile olmaz, olsa olsa bir ideolojinin daimi bekasını sağlama tasarımı olur. Ütopya kaçınılmaz olana değil, istenilene işaret eden ve bu nedenle de ancak kendisine yönelindiğinde, yani onu gerçekleştirme yönünde bir arzu ve irade var olduğunda gerçek olandır. Bu, örneğin Leviathan'ın bir ütopya olmadığını, çünkü Leviathan'ın bir bilginin bir metodoloji aracılığıyla topluma uyarlanması olduğunu da söylemektir. Leviathan bir toplum mühendisliğidir. Bir dönüşüm ve değişimin, ama önemlisi özgürlüğün yöneliminin ifadesi olarak ütopya, bir düzenleme, idare etme metodolojisi değil, tam tersine, belirlenmemiş olanın istenilmesidir.

Gerçekleşmiş olan bir şeyin yeniden istenmesi ütopya değildir dedik. Çünkü ütopyanın olmazsa olmaz karakteri, gerçekten gelecekle ilgili olmasıdır. Bugün özellikle sağ muhafazakârlığın geçmişle ilişkisi ve inşa etmek istediği zamansal bir kavram olarak gelecek kavramı, tarihsel bir gelecek kavramı değil, fiziksel bir zaman anlamında gelecek kavramıdır. Heidegger'den öğrendiğimiz gibi, iki tür zaman var; birisi sadece bir ardıllığa işaret eden fiziksel zaman, diğeri tarihin zamanı, ki bunun kavramı değişme, yönelimselliktir. Kant'tan ödünç alarak söyleyelim, zamanı tarihsel kılan şey, amaçlılık kategorisidir. Amaçlılık, zamanı insansal kılan şeydir. Fiziksel zaman ya da alelade zaman ise işleri içinde düzenlediğimiz zamandır, Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde bahsettiği zamandır. Bu tarifle söyleyebiliriz ki, muhafazakârlıkta tarihsel bir kategori olarak gelecek yoktur. Muhafazakârlık, geçmişteki bir özün, bir değerin sürekli taşınabilirliği açısından zamanla bir ilişki kurar. Muhafazakâr hatırlama, yeniden kurma imkânını taşıyacak bir hatırlama değil, unutulmuş olanın yeniden canlandırılması olarak hatırlama, geride bırakılmış olanın yeniden canlandırılması. Bu bakımdan da şu anda yeni Osmanlıcılık ya da geçmişteki "özü", gerçekleşmiş bir mutlu zamanı yeniden canlandırma ülküsü, bir ütopya değildir, hatta daha ileri giderek söyleyelim, kaybedilmiş bir gücün yeniden kazanımı projeleri olarak okunmalıdırlar.

Murathan Mungan'ın açılış konuşmasında ütopya kavramının kendisiyle ilişkili olduğu tüm kavramları, hayal, nostalji, tahayyül kavramlarını hesaba katarak, ütopyanın farklı bir şey olduğunu anlatmasını kılavuz alarak tekrar söyleyelim: Ütopya sahibi olmak, bugün benim eylememi ve eylemlerimde yargı oluşturmamı mümkün kılan şeydir. Ütopyayı ütopya yapan şey, düşünmemizi ve eylememizi mümkün kılan bir yönelimi bize işaret ediyor olmasıdır. Bu bakımdan burada gelecek artık öyle fiziksel zaman anlamında değil, içerisine amaç yüklediğimiz, amacını yerleştirdiğimiz ve bizim olacağını düşündüğümüz geleceğin nasıl olabileceğine dair bir tasavvurdur.

Ütopya öncelikle bir olumsuzlama olarak, olumsuzlanacak şeyin tespiti ile başlamak zorundadır. Yani Platon'un, More'un yaptığı gibi, kötünün ya da yanlışın tespiti ile başlar. Bir ütopyaya kılavuzluk eden ikinci şey, sınırlılık bilinci, sınırlanmış olmak haline dair bir bilinçtir. Çünkü ütopya sınırlı olmanın bilinci ile o sınırı aşma istemi arasında bir gerilimde durur. Örneğin politik toplum bir sınırdır, aile bir sınırdır, gelenek bir sınırdır. Ütopya tam da o sınırı aşma arzusundan temellenen bir şeydir. Tam bu nokta, ütopyanın siyasal karakterinin açığa çıktığı noktadır. Siyaset bunun neresinde? Çünkü siyaset de ölümlülük bilincinde kaynağını bulur. Canlılar içerisinde ölümlü olduğuna dair bilgiye sahip olan tek canlı insandır, yani ölümlülüğüne ilişkin bilgi üreten tek canlı insandır. Arendt, bu ölümlülük bilincini şöyle tarif eder: Ölümlülük bilinci ölümden korkma değil, bu dünyanın değerini bilme, dünyalılık bilincidir. Ölümlülük, geçicilik bilinci, yaşama dair bir tutum almaya zorlayan, yaşamın kurulma bilincine götüren bir bilinçtir ve bu nedenle iyi yaşam arzusuna, talebine yol açar. Bu nedenle ölümlülük bilinci, sınırlılık bilinci, siyasetin kaynağında, eylemin ve hatta ahlâkın kaynağındadır. Yaşamı olumsuzlayan bir durum olarak ölümlülüğün, aslında yaşamın ele geçirilmesi arzusunu doğurması bakımından, bu dünyada olmaklıkla ilgili son derece kurucu bir yeri var. Siyaset de aslında kendi yaşamının kendisi tarafından ele geçirilme meselesi olduğu için, siyaset amaç koyan, dolayısıyla temel karakteri özgürlük olan

insanın eylemidir. Siyaset bir ihtiyaçlar dinamiğine, zorunluluğa indirgendiği anda ütopya ile gerçekten ilişkisiz olabilir ya da yaşamın kendisi ile düzenleyici bir ilişkisi olabilir. Ama siyaset, kendi yaşamının ele geçirilmesi olarak tarif edildiğinde, o yaşamın iyi kılınması sorumluluğunu da, iyi kılma arzusunu da içerir. Siyaseti, iyiyi istemeyi daha baştan kendisine ön koşul olarak koyan bir etkinlik olarak tanımladığımızda, siyaset ve ütopya birbirinden ayrılamaz iki şeydir.

Marcuse, ütopyacı olmayan Marksizme itiraz ederken, Marksizm ütopyacı olmak zorundadır derken, Marksizmin eylemeyi zorunluluk alanından mümkünün alanına çekmediği sürece, gelecek yönelimli bir felsefe olmayacağını düşünmekteydi. Marcuse'ye göre ütopya siyasete hem gelecek kurucusu olma iddiası nedeniyle ama hem de eylemin ahlâki boyutu nedeniyle içkindir. Ona göre, eğer geleceğe, iyiye yönelme bugünkü eylemlerimize eşlik etmezse, bugünkü eylemlerimizin ahlâki meşruluğu mümkün değildir. Başka deyişle, siyaseten ahlâklı kalmanın tek yolu, bir ütopyaya sahip olmaktır.

Bu nedenle, genelleşebilirlik, paylaşılabilirlik ve genişleyebilirlik anlamında evrensellik olmaksızın ve herkese ama herkese vaatte bulunan bir gelecek ülküsü olmaksızın, bunun adına ütopya diyemezsiniz. Grupların ya da bireylerin hayalleri olur ama ütopyası olmaz. Siyaseten ütopya, zorunlu olarak herkese konuşmak zorundadır. İşte 21. yüzyılı ütopya değil de distopya çağı yapan şey de ütopyanın bu özelliğidir. "Herkes"in düşünmenin kategorisi olmaktan çıktığı bir dünya, ütopya üretemez.

Kapitalizmin doğal olmayanın doğallaştırıldığı yabancılaştırıcı hegemonik düşünme kalıpları içinde, insanın kendi eyleminden hareketle tarifini imkânsızlaştıran, insanı sadece tükettiği ve tuttuğu yerden kavramayı zorunlu kılan, inşa edilmiş olanın doğal ilan edildiği bir dünya tasarımı içindeyiz. Bu doğal olmayanı doğallaştırmanın anlamı şudur: Değiştirilemez, zorunlu, olması gerektiği gibi olan, başka türlü olması mümkün olmayan bir şimdinin var olduğu tezi. Bu düşünme yapısı, "başka bir dünya mümkündür" sloganını, ütopyaya sahip olmanın ifadesini, ancak reklama yerleştirir. Onu reklama yerleş-

tiren şey, bu evrende, her şeyin zorunlulukla işlediği bu evrende, başka türlüsü mümkün olan tek şeyin biçimsel değişiklikler olduğu inancıdır. Bu, geleceğe yönelimi ortadan kaldıran bir zihniyet, hatta ideolojidir. Bu sloganın metalaştırıldığı gerçeği, onu metalaştırmadan kurtarma sorumluluğundan bizi kurtarmaz. Bu doğallaştırmadan, zorunluluk tasarımından özgürleşmeksizin, yeniden bir ütopyaya kavuşamayız. Mevcut olanın doğallaştırıldığı ve zorunluymuş gibi tasavvur edildiği dünyada en ilk ve en önemli yıkım, değiştirme iradesinin ortadan kalkmasıdır. Değiştirilemeyeceği inancının yerleştirilmesi sayesinde sistem kendi bekasını sağlamayı amaçlıyor. Bu durumun yarattığı en önemli daralma, değiştirme arzusunun bu dünyanın dışına taşınmasıyla ortaya çıkıyor. Daha doğrusu, bu dünyanın dışından bu dünyayı değiştirecek bir zemin arayışı ortaya çıkıyor. Ya da bu değiştirilemez dünyanın içinde, bu kısır döngüyü kıracak bir şeyler yaratılıyor. Bilim kurgu ve fantastik edebiyatı buradan okuyabiliriz: Dünyanın bu kadar sıkıştırıldığı, belirsizleştirildiği ve değiştirilemezliğe mahkûm edildiği yerde, değişme arzusunun dünyanın dışına çıkına, dünyayı açına olarak görünmesi.

Şimdi aslında ütopya tam da bu doğallaştırmanın nerede kırılacağına dair çok hayati bir soru soruyor; eğer bugün bir ütopyaya ihtiyacımız varsa. Politik olarak iyi adalettir, haktır. Bunu mümkün kılacak insansal etkinlik nedir? Böyle bir yönelim, amaç koyan ve amacını gerçekleştirmek için irade koyan insanın, özgür insanın yönelimidir. Arendt'i izleyerek söyleyeyim, özgür insanın kendi iyisini gerçekleştirebileceği tek etkinlik, eylemektir; kendi dünyasını kurma iradesidir. Zamanımızda, kendine amaç koyup kendi eylemini kendisini açığa vurma olarak gerçekleştiren bir öznellik alanı da yok edilmiş durumda. Her şeyin belirsizleştirildiği, sınırların silikleştirildiği ve önemlisi her şeyin mümkün olduğu yerde, hiçbir şey mümkün değildir. Ütopya mümkün olanın gerçekleşmesini istemedir. Mümkünün gerçekleşmesi de, onun gerçekleşmesini isteyene, iradesini bu yönde açığa vurana bağlıdır.

3. Siyasal Psikoloji Konferans Programı
11-12 Mayıs 2017
Ankara Mülkiyeliler Birliği

11 Mayıs 2017

Açılış Konuşması: Murathan Mungan

1. Oturum: Ütopyanın İmkânı

Oturum Başkanı: Yücel Demirer

Polat Alpman / Türkiye'deki Siyasal Alanın Parçalanışında Ütopyanın Rolü

Onur Kara / Gabriel Tarde ve İnter-Psikoloji

Efe Baştürk / Rancière ve Lacan Felsefeleri Işığında Ütopyanın Psiko-Politik Çözümlemesi

2. Oturum: Sol Ütopyalar

Oturum Başkanı: Fethi Açıkel

Erdoğan Özmen / Ütopya, Arzu...

Yücel Demirer / Popüler Osmanlı Uchroniasına Soldan Bir Yanıtın İmkânı ve Muhtemel Akış Kanalları

Demet Dinler / Ütopya ve Pragmatizm Arasında: Sol Siyaset ve Tahayyülün İmkânları

3. Oturum: Otoriter Fanteziler

Oturum Başkanı: Suavi Aydın

Fethi Açıkel / Post-Muhafazakâr Otoriter Fanteziler ve Aşırılık Siyaseti

Kâzım Ateş / Otoriter Siyasal Fanteziler: Paranoyak Lider, Histerik Kitle

Özgür Taburoğlu / Vicdan ve Hınç: Sine-i Millet'e Dönmek

12 Mayıs 2017

1. Oturum: Feminist Ütopyalar

Oturum Başkanı: Aksu Bora

Özge Kelekçi, Nihan Bozok, Meral Akbaş / Ara Sıra Yaşama Umudu

Çağla Karabağ / Roman ve Film Olarak
Orlando'da Androjenlik ve Feminist Ütopyalar

Olga Hünler / Erkekliğin İmkânsız Kaslarla İmtihanı

2. Oturum: Beden Ütopyaları

Oturum Başkanı: Berrin Koyuncu Lorasdağı

Aksu Bora / Romantik Bir Ütopya Olarak Cyborg

Tolga Ulusoy / Queer Teori ve Posthümanist Açılarından
Karanlığın Sol Eli ve Triton Romanlarındaki Bedene Bakış

Ruhtan Yalçıner / Cyborg Alagmatiği: Yeni Organoloji Notları

3. Oturum: Distopyadan Kaçış

Oturum Başkanı: Tanıl Bora

Ayşe Devrim Başterzi / Düşler, Düşlemler, Travmalar,
Ütopyalar, Distopyalar

Burak Özsoy / Anarşi, Şiddet ve Ütopya: Totaliter Ütopyacılık

Kadir Dede / Ütopya, Nostalji, Yas: Erken Cumhuriyet Döneminden
Gelecek Tahayyülleri

4. Oturum: İmkânsız Ütopyalar

Oturum Başkanı: Simten Coşar

Hıdır Eligüzel / Umut ve Hayal Kırıklığı:
Ütopya Yazınında Foucault Sarkacı

Gökçe Zeybek / "Başka Bir Dünya Mümkün": Reklamları İzlediniz!

Pınar Uyan Semerci – Emre Erdoğan / Ortak Bir Ütopya Tahayyülünün
İmkânsızlığı: Farklı "Biz"likler, Farklı "Gerçek"likler

Kapanış Oturumu: Ütopyasız Politikanın Krizi

Suavi Aydın – Nilgün Toker

1. GÜN **11 Mayıs 2017, Perşembe**

10.00 - 11.15 **Açılış Konuşması** Murathan Mungan

11.15 - 11.30 Çay - Kahve Arası

11.30 - 13.00 **1. Oturum: Ütopyanın İmkânı** Oturum Başkanı: **Yücel Demirer**

Polat Alpman Türkiye'deki Siyasal Alanın Parçalanışında Ütopyanın Rolü

Onur Eylül Kara Gabriel Tarde ve İnter-Psikoloji

Efe Baştürk Rancière ve Lacan Felsefeleri Işığında Ütopyanın Psiko-Politik Çözümlemesi

13.00 - 14.00 Yemek Arası

14.00 - 15.30 **2. Oturum: Arzu ve Sol Ütopyalar** Oturum Başkanı: **Fethi Açıkel**

Erdoğan Özmen Ütopya, Arzu...

Yücel Demirer Popüler Osmanlı Uchroniasına Sokılan Bir Yankı: İmkânı ve Mükemmel Alaş Konolları

Demet Dinler Ütopya ve Pragmatizm Arasında: Sol Siyaset ve Tahayyülün İmkânları

15.30 - 16.00 Çay - Kahve Arası

16.00 - 17.30 **3. Oturum: Otoriter Fanteziler** Oturum Başkanı: **Suavi Aydın**

Fethi Açıkel Post-Muhafazakar Fanteziler, Aşırılık Siyaseti ve Yeni Otoriterlik

Kazım Ateş Otoriter Siyasal Fanteziler: Paranoyak Lider, Histerik Kitle

Özgür Taburoğlu Vicdan ve Hınç: Sine-i Millet'e Dönmek

2. GÜN **12 Mayıs 2017, Cuma**

9.30 - 11.00 **1. Oturum: Feminist Ütopyalar** Oturum Başkanı: **Aksu Bora**

Özge Kelekçi, Nihan Bozok, Meral Akbaş Ara Sıra Yaşama Umudu

Çağla Karabağ Roman ve Film Olarak Orlando'da Androjenlik ve Feminist Ütopyalar

11.00 - 11.30 Çay - Kahve Arası

11.30 - 13.00 **2. Oturum: Beden Ütopyaları** Oturum Başkanı: **Berrin Koyuncu Lorasdağı**

Aksu Bora Romantik Bir Ütopya Olarak Cyborg

Tolga Ulusoy Queer Teori ve Posthümanist Aşkınımdan Karanlığın Sol Eli ve Triton Romanlarındaki Bedene Bakış

Ruhtan Yalçıner Cyborg Alkımetiği: Yeni Organoloji Notları

13.00 - 14.00 Yemek Arası

14.00 - 15.30 **3. Oturum: Distopyadan Kaçış** Oturum Başkanı: **Tanıl Bora**

Ayşe Devrim Başterzi Düşler, Düşlemler, Travmalar, Ütopyalar, Distopyalar

Burak Özsoy Anarşi, Şiddet ve Ütopya: Totaliter Ütopyacılık

Kadir Dede Utopya, Nostalji, Yas: Erken Cumhuriyet Dönemindeki Gelecek Tahayyülleri

15.30 - 16.00 Çay - Kahve Arası

16.00 - 17.30 **4. Oturum: İmkânsız Ütopyalar** Oturum Başkanı: **Simten Coşar**

Hıdır Eligüzel Umut ve Hayal Kırıklığı: Ütopya Yazınında Foucault Sarkacı

Gökçe Zeybek "Başka bir Dünya Mümkün": Reklamları İzlediniz!

Pınar Uyan Semerci, Emre Erdoğan Ortak Bir Ütopya Tahayyülünün İmkânsızlığı: Farklı 'Biz'likler, Farklı 'Gerçek'likler

17.30 - 18.00 Çay - Kahve Arası

18.00 - 19.00 **Kapanış Oturumu: Ütopyasız Politikanın Krizi**

Nilgün Toker

Suavi Aydın

MERAL AKBAŞ ODTÜ ve Hacettepe Üniversitesi'nde sosyoloji ve antropoloji eğitimi aldı. Doktora eğitimine Batman'da ve Sason'da devlet kurumsallaşmasının gündelik görünümleri üzerine yazmakta olduğu tez çalışmasıyla ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde devam etmekte; devlet etnografisi, şiddet, cezaevi ve toplumsal hafıza, eleştirel feminist edebiyat çalışmalarına ilgi duymaktadır.

POLAT SAİT ALPMAN İstanbul, Kocamustafapaşa'da doğdu, Eğitim Bilimleri (2007) ve Sosyoloji (2009) alanlarında Yüksek Lisans derecesi aldı. 2015 yılında sosyoloji alanında doktorasını tamamladı. İlgi alanları, devlet, sınıf, kimlik, kent ve göç olan Alpman'ın *Politik Sosyal Bilim, Toplum ve Bilim, Praksis* ve *Birikim* dergilerinde yayınlanmış makaleleri, çeşitli konularda yayınlanmış kitap bölümleri ve *Esmer Yakalılar* isimli bir kitabı bulunmaktadır. Halen Yalova Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

KÂZIM ATEŞ 1973 doğumlu. Lisans eğitimini ODTÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümü'nde, yüksek lisans ve doktorasını A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde tamamladı. Doktora tezi, *Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler* başlığıyla kitap olarak yayınlandı. Halen Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Karşılaştırmalı Siyaset Anabilim Dalı'nda öğretim görevlisidir. Karşılaştırmalı siyaset, siyaset teorisi, siyaset psikolojisi ilgi ve çalışma alanlarıdır.

NİHAN BOZOK 2015 yılında ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde postmodern tıp, parçalı beden ve organ nakilleri üzerine yaptığı çalışma ile doktora derecesini tamamladı. 2009-2012 yılları arasında, Türkiye'de yetiştirme yurtlarında kalan genç kadınların yaşam deneyimleri üzerine uzun erimli bir alan araştırması yürüttü. Halen Beykent Üniversitesi Sosyoloji (İngilizce) Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmakta.

AYŞE DEVRİM BAŞTERZİ 1973 Ankara doğumlu. Gazi Üniversitesi Tıp Fakültesi mezunu. Ankara Numune Eğitim ve Araştırma Hastanesi 1. Psikiyatri Kliniği'nde 1998-2002 yılları arasında psikiyatri eğitimi aldı. 2002-2004 arasında aynı kurumda çalıştıktan sonra, 2004-2016 yılları arasında Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yaptı. Kasım 2016'da barış imzacısı olduğu için 29 Nisan 2017 tarihli KHK ile kamu görevinden uzaklaştırılana dek Başkent Üniversitesi İstanbul Eğitim ve Araştırma Hastanesi'nde çalıştı. Psikodinamik yönelimli psikoterapiler, kadın ruh sağlığı, bireysel ve toplumsal boyutları ile ruhsal travma ve psikiyatri eğitimi alanlarında çalışıyor. Bellek, hatırlama, unutma, hesaplaşma, ayrımcılık ve barışın nasıl sağlanacağına dair yazıları mevcut. LGBT'ler, mülteciler, şiddete maruz bırakılan kadınlar gibi dezavantajlı gruplarla çalışıyor. Türkiye Psikiyatri Derneği tarafından yayınlanan *Kadınların Yaşamı ve Ruh Sağlığı* ve *Barış Kitabı: Bireyden Topluma Savaşın ve Barışın Ruh Hali* kitabının editörlerinden. Haziran 2015'ten bu yana özel ofisinde çalışmaya devam ediyor.

AKSU BORA Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi mezunu. Hacettepe Üniversitesi'nde Antropoloji Bölümü'nde yüksek lisans ve doktorasını tamamladı. *Kadınların Sınıfı* (İletişim, 2005), *Feminizm Kendi Arasında* (Ayizi, 2010) kitaplarının yazarı. Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nden emekli oldu. Ayizi Yayınları'nda editör olarak çalışmaya devam ediyor.

OLGA SELİN HÜNLER ÇİDAM Doktorasını Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde klinik psikoloji alanında tamamladıktan sonra bir vakıf üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Şu an Bremen Üniversitesi Kültür Bilimleri ve Etnografi Bölümü'nde doktora sonrası çalışmalarına devam etmektedir (Institut für Ethnologie und

Kulturwissenschaft - Universitat Bremen). Temel çalışma konuları, göç, göçmenlik, toplumsal cinsiyet ve erkeklikle ilişkilidir. Şu an "Almanya'da spor salonuna giden Türkiye kökenli genç erkeklerin erkeklik inşaları, ırkçılık ve ayrımcılığın erkeklik hikâyelerindeki rolü" üzerinde çalışmaktadır.

KADİR DEDE 1983 Değirmendere doğumlu. Lisans eğitimini Kocaeli Üniversitesi'nde tamamladı. Yüksek lisans ve doktora derecelerini Hacettepe Üniversitesi'nden aldı. Akademik ilgi alanlarını Türkiye'de gündelik hayat, popüler kültür, milliyetçilik ve siyasal hayat konuları oluşturmakta. Bu alanlardaki çalışmaları çeşitli derleme ve dergilerde yayımlandı. Halen Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

YÜCEL DEMİRER SBF Kamu Yönetimi Bölümü'nden 1986 yılında mezun oldu. İstanbul, Fisk ve Ohio State Üniversiteleri'nde aldığı eğitim ardından 2005 yılında Kocaeli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak göreve başladı. 1 Eylül 2016 tarihinde 672 Sayılı KHK ile üniversiteden atıldı. Akademik çalışmalarını aynı kararname ile üniversiteden uzaklaştırılan arkadaşlarıyla birlikte kurduğu Kocaeli Dayanışma Akademisi'nde sürdürüyor. Din ve siyasetin kesiştiği alan, kültürün siyasal karar verme sürecindeki yeri ve simgesel siyaset konularında yayınlanmış kitap ve makaleleri mevcut. *Mülkiye* ve *Praksis* dergilerinde danışma kurulu, *Journal of American Folklore*'de editörler kurulu üyesi.

DEMET ŞAHENDE DİNLER ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi mezunu. Doktorasını Londra Üniversitesi, SOAS, Kalkınma Çalışmaları Bölümü'nden aldı. Sussex Üniversitesi School of Global Studies'de çalışmaktadır. Araştırma alanları, ekonomik antropoloji ve piyasa etnografisi, kalkınmanın ekonomi politiği ve devlet, işçi sınıfı ve örgütlenme pratikleridir. *İşçinin Varlık Problemi: Sınıf, Erkeklik ve Duygular Üzerine Denemeler*'in (Metis, 2014) yazarıdır.

EMRE ERDOĞAN Galatasaray Lisesi ve Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun olan Doç. Dr. Erdoğan, aynı bölümde doktorasını tamamladı. 1996'dan itiba-

ren kamuoyu araştırmaları yapan Erdoğan, 2003 yılında bağımsız bir araştırma şirketi olan Infakto RW'yu kurdu. Halen İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi olan Erdoğan, dış politika ve kamuoyu, siyasal katılım, gönüllülük, sosyal sermaye, göç ve iyi olma hali alanlarında çok sayıda araştırma yürütmüş, yayın yapmıştır.

GÖKÇE ZEYBEK KABAKCI Hacettepe Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun olduktan sonra yüksek lisansını Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde yaptı. Doktora eğitimini Ankara Üniversitesi Gazetecilik Anabilim Dalı'nda tamamladı. Halen Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Bilimleri Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Akademik ilgi alanı, duygular sosyolojisi, iletişim sosyolojisi, reklam çalışmaları, dijital hikâye anlatımıdır.

ONUR KARA 1985'te doğdu. 2003'te ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde başladığı üniversite hayatına halen aynı bölümde doktora çalışmasıyla devam ediyor. Siyaset, felsefe ve edebiyat alanında bazı çeviriler yapmış, makale ve denemeler yapmıştır.

ÖZGE KELEKÇİ Yüksek lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Toplumsal cinsiyet, politik felsefe, queer fenomenolojiyle, özellikle zaman ve mekân ilişkileri bakımından ilgilenmekte, toplumsal hareketler ve yeni öznellikler üzerine çalışmalarını sürdürmektedir.

BURAK ÖZSOY 1991'de Ağrı'da doğdu. 2015 yılında Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. 2015 yılından bu yana Hacettepe Üniversitesi İİBF'de Siyaset Bilimi Yüksek Lisans öğrenimine devam etmektedir.

ÇAĞLA KARABAĞ SARI Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Akademik ilgi alanları, izleyici araştırmaları ve alımlama çalışmaları, politik sinema, Türkiye sineması tarihi ve 1990 sonrası Türkiye sineması, film kuramları, sinema ve toplumsal cinsiyet, Avrupa sanat sineması, sinema tarihi ve kültürel çalışmalardır.

PINAR UYAN SEMERCİ İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi olan Doç. Dr. Uyan Semerci, 2007 yılından beri Göç Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi direktörlüğünü yürütmektedir. Akademik çalışma alanları siyaset felsefesi, sosyal politika ve sosyal bilimlerde metodoloji olan Uyan Semerci, evrensellik, adalet, haklar, katılım, vatandaşlık, insani gelişim, yapabilirlik yaklaşımı, yoksulluk, göç, kolektif kimlik oluşumları ve çocuğun iyi olma hali alanlarında birçok araştırma projesi yürütmüş, makale ve kitap yayını yapmıştır.

ÖZGÜR TABUROĞLU *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları* (Metis, 2008), *Kent Efsaneleri: Zamanımızın Batıl İnançları ve Takıntıları* (Doğu Batı, 2011), *Resim, Söz ve Yazı: İmge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları* (Doğu Batı, 2013), *Boşluk, Aşırılık ve Keyfilik* (Doğu Batı, 2016), *Nazar: Başkası Nasıl Görür?* (Doğu Batı, 2017) adlı çalışmaları yayınlandı. 1973 Kırşehir doğumlu ve bilgisayar mühendisi olarak çalışan Taburoğlu, Bejan ve Baran adlarında iki çocuğun babası.

NİLGÜN TOKER 1961 Dinar'da doğdu, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirip, aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını yaptı. Paris VII - Saint Denis Üniversitesi'nde doktorasını yaptı. 1987'den 2017 Ocak'ta KHK ile ihraç edilene kadar Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde önce araştırma görevlisi sonra öğretim üyesi olarak görev yaptı. Halen İzmir Dayanışma Akademisi Üyesi, *Toplum ve Bilim* dergisi eş yayın editörü, TİHV kurucu üyesi, Tarih Vakfı yönetim kurulu üyesidir.

TOLGA ULUSOY Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde antropoloji ve sosyoloji lisans bölümlerinden mezun oldu. Yine aynı üniversitede Kadın Çalışmaları Programı'nda yüksek lisans yaptı.

"Ütopyalar, büyük ölçüde içinde yaşadığı koşullardan hoşnut olmayan şimdiki zaman mutsuzları içindir. Ve her çağ kendi şimdiki zaman mutsuzlarını yaratır."

Murathan Mungan

"Ütopya dediğimiz, her koşulda önce bir kötünün tespiti ile başlar ve bu kötünün ilgası için iyinin ne olduğu sorusunu sorarak devam eder. Yani kötünün ne olduğuna dair bir tarifin olmadığı, iyinin ne olduğuna ilişkin bir tasavvurun olmadığı bir şey, ütopya değildir."

Nilgün Toker



şyeri" gibi maddi ve soğuk bir evrenden, türlü duygularımıza, cinsiyet kimliğiyle ilgili tahayyüllere, siborglara kadar uzanarak, gündelik hayatta, politikada, felsefede, edebiyatta, sinemada ütopyanın rotalarında gezen yazılar... Ütopyalardan daha fazla konuşuldukları bir zamanda, distopyaları ve onların ütopyalarla bağını da ihmal etmeden...

Ütopyayı, günlük dilde çağrıştırdığı soyut, naif, imkânsız yerden ("olmayan yer"!), dünyaya, hayata, aramıza indirmeye çalışan kitap, bu bakışın yaşattığı bir heyecanı, merakı, hevesi taşıyor.

Aksu Bora'yla Kadir Dede'nin hazırladığı derlemede Meral Akbaş, Polat S. Alpman, Kazım Ateş, Ayşe Devrim Başterzi, Aksu Bora, Nihan Bozok, Olga Selin Hünler Çidam, Kadir Dede, Yücel Demirer, Demet Şahende Dinler, Emre Erdoğan, Gökçe Zeybek Kabakcı, Onur Eylül Kara, Özge Kelekçi, Burak Özsoy, Çağla Karabağ Sarı, Pınar Uyan Semerci, Özgür Taburoğlu, Nilgün Toker ve Tolga Ulusoy'un katkıları yer alıyor.

THG
0895438
HZY

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2364-9