cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 43 - Yaz 2005

Çer-Çöp



Odak: Feminizm ve Hukuk

YKY

cogito 43 · Çer-Çöp

YKY

cogito

Çer-Çöp

Sayı: 43 Yaz 2005

Yapı Kredi Yayınları: 2231

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 43 Yaz, 2005
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
ALİ İHSAN KARACAN
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
E. EFE ÇAKMAK

Yayın Kurulu:
ESRA AKCAN (Columbia University),
ŞEYLA BENHABİB (Prof. Dr., Yale University),
E. EFE ÇAKMAK, BESİM F. DELLALOĞLU (Doç. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi), ZEYNEP DİREK (Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi), EKREM IŞIN, FERDA KESKİN (Yard. Doç., Bilgi Üniversitesi), KAAN H. ÖKTEN (Yard. Doç., Bilgi Üniversitesi), EYÜP ÖZVEREN (Doç. Dr., Ortadoğu Teknik Üniversitesi), GÜVEN TURAN
Katkıda Bulunanlar:
HAZAL GÜNDÜZ (kutular)
Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Yayın Sekreteri:
GÜLAY KANDEMİR

Renk Ayırımı / Baskı:
ÜÇ-ER OFSET
Yüzyıl Mah. Massit 5. Cad. No: 15 Bağcılar / İstanbul
Tel.: (0212) 629 03 15

Halkla İlişkiler:
ARZU HAKSUN
Reklam:
SERKAN KALKANDELEN

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 285 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr
E-posta: ecakmak@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
www.teleweb.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Fiyatı: 15.- YTL - 15.000.000.- TL

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Çer-Çöp

Rüzgâr Gülü

8 • Paul Ricœur ve Bir Başkası Olarak Ben • Küresellik Karşıtı Köpekbalıkları • İkinci Kanal ve Diğerleri • Abject: Bedenin Okunamazlığının Gücü • Pers Kültürü, Hint Gırtlağı • Canlı Hakları, Barınma, Korunma Bir Türün Yok Edilmesi: Barınaklar • Kütleleşmek • Çöp Müzayedeleri

Klasik

22 • Ebû Osman Câhız • Cimri ve Çöp Arasındaki Güçlü İlişki Üzerine

Yeni Perspektifler

29 • Alain Badiou • Demokrasi Kavramı Üzerine Hayli Spekülatif Bir İrdeleme

41 • Norman Swazo • Kimin Kültürü? Hangi Haklar? Batı'nın Marjiniyle "Konuşması"

47 • Esra Akcan • Melankoli ve "Öteki"

61 • Armağan Öztürk • Radikal Demokrat Önerinin Eleştirisi

Söyleşi

28 • Mit, Söz ve Yazı • Jack Goody ile Söyleşi – E. Efe Çakmak & Myth, Word and Writing • An Interview with Jack Goody – E. Efe Çakmak

Dosya: Çer-Çöp

121 • Gündüz Vassaf • Benim Çöp Bayramım

130 • Murat Yalçın • Çöplük Yazılar

137 • Galip İsen • Bir Paradigma Sorunu Olarak Çöp

156 • Ertan Keskinsoy • Halının Altına Süpürülen Çöp

162 • Bülent Somay • Çöp Nereye Gider?

171 • Zeynep Direk • Bataille: Tarih, Egemenlik ve Çöp

181 • Ali Akay • Sanatın Dışkı-Atıklarla Başkaldırısı
189 • David Haney • "Atık Ağacı" *[Der Abfallbaum]:* Leberecht Migge'nin Biyolojik Yerleşim Kavramı & "The Tree of Waste" *[Der Abfallbaum]:* Leberecht Migge's Concept of Biological Dwelling
222 • Catherine Pinguet • Çöpçü Köpek: Efsane mi, Gerçek mi? &Le chien éboueur: mythe ou réalite?
244 • Zeliha Burtek • Çöp Yaşamlar

Odak: Feminizm ve Hukuk
262 • Aksu Bora • Kamu Yeniden Kurulurken Kadınlara Ne Olacak?
270 • Sibel Eraslan • Üç Kadın, Üç Meydan Okuma
283 • Şebnem Balcı • Kadın Yoksulluğu ve Hukuk

Kitap
292 • E. Efe Çakmak • Collingwood ve Tarihin İlkeleri

Geçen Sayıdakiler
299 • Sayı 41-42: Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant

301 • Yazarlar Hakkında

Çer-Çöp

Elinizdeki sayıyı hazırlarken, aklımızda hep Immanuel Kant Özel Sayısı ve öncesindeki ağır –ve bir o kadar eğlenceli– hazırlık süreci vardı; "nasıl edip de bir o kadar güçlü bir sayı daha hazırlarız" sorusu kafalarımızı epey meşgul etti doğrusu. Bu vesileyle, gerek Kant Özel Sayısı'nın hazırlık aşamasında gerekse sempozyumda emeği geçen herkese bir kez daha teşekkür etmek istiyorum, öncelikle de sevgili hocamız Doğan Özlem'e.

Cogito'nun bu sayısında, Bilgi Üniversitesi'nin davetlisi olarak, "The Theft of History" [Çalıntı Tarih] adlı bir ders vermek üzere İstanbul'a gelen Jack Goody ile yaptığım söyleşiyi bulacaksınız. Cambridge'li ünlü antropologla, yazının ve "ad"ın anlam dünyamızdaki işlevinden Avrupa kavramının eleştirisine, Levi-Strauss ve öğrencileriyle tartışmasından insan bilimlerinin kökenlerine farklı konularda oldukça zevkli bir söyleşi yaptık.

Yeni Perspektifler bölümünde genel izleğimiz Batı demokrasisi ve temel kavramlarının eleştirisi oldu; Alain Badiou'nun ufuk açıcı spekülasyonlarından Norman Swazo'nun insan hakları tartışmasına, Esra Akcan'ın ötekilik bağlamında bir "melankoli" kavrayışı öne sürdüğü yazısından Armağan Öztürk'ün radikal demokrasi eleştirisine gidiyoruz.

Dosya Gündüz Vassaf'ın çöpün neliği üzerine kaleme aldığı renkli çeşitlemelerle açılıyor, hemen ardından, Murat Yalçın çöpe atılan yazıları anlatıyor; Galip İsen, kendisinin de söylediği gibi, çöp üretme ve çöp toplama konularında birinci elden tanıklığının yardımıyla, çöpün çağdaş yaşamın farklı alanlarında nasıl yer ettiğini sorguluyor. Greenpeace'ten Ertan Kenkinsoy çevre kirliliği ve atık konularına eğiliyor, Bülent Somay çöpün dışlanmışlığını, çöpe dönüşmenin anlamını ele alıyor. Zeynep Direk Bataille bağlamında, yine çöpün "dışsal"lığını tartışıyor, ardından Ali Akay, çağdaş sanatın çöpün nasıl malzeme edildiğini ve bununla nereye varabileceğimizi anlatıyor. Esra Akcan'ın davetiyle Cogito için kaleme aldığı yazısında David

Haney, Migge'nin biyolojik yerleşim kavramını ve bu kavramı besleyen kaynakları ele alıyor. Catherine Pinguet, bir oryental efsaneyi, İstanbul'un çöpçü köpeklerini inceliyor ve bu köpeklerle İstanbullular arasındaki ilişkiyi sorguluyor. Son olarak Zeliha Burtek, yaşamını çöpten kazanan hemşehrilerimizle yaptığı söyleşilerle, onları biraz daha yakından tanımamıza yardımcı oluyor.

Bu sayının Odak bölümündeyse, Zeynep Direk'le birlikte *Cogito* etkinlikleri kapsamında düzenlediğimiz sekiz haftalık "Kadınlar, Kimlikler, Hafızalar" başlıklı diziden seçtiğimiz üç konuşmanın metinleri bulunuyor; Aksu Bora ve Şebnem Balcı'nın "Hukuk ve Feminizm" oturumunda yaptığı konuşmalarla, Sibel Eraslan'ın "İslam ve Feminizm" başlıklı oturumda yaptığı konuşma. Son olarak, kitap eleştiri bölümünde, R.G. Collingwood'un yakında YKY'den çıkacak olan *Tarihin İlkeleri* kitabıyla ilgili kısa yazımı bulacaksınız.

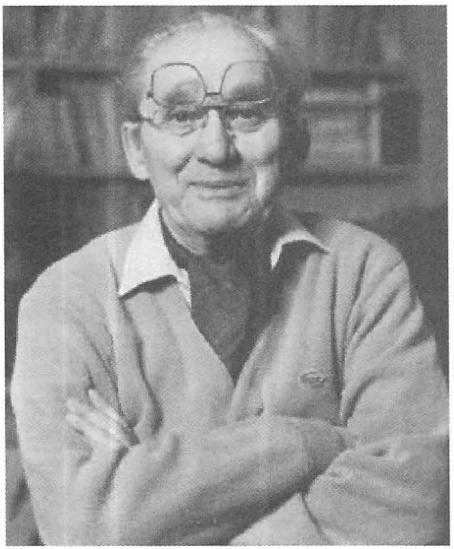
Cogito'nun bir sonraki sayısının dosya konusu "Ten" olacak; bu yılın sonunda ise, bir süredir hazırlıkları süren bir "Ezoterizm" dosyamız var.

E. Efe Çakmak



Ujung Pandang, Endonezya, 1996.

Paul Ricœur ve Bir Başkası Olarak Ben



Paul Ricœur'ün 20 Mayıs 2005'te 92 yaşındayken öldüğünü öğrenince, birden ve hızla "Ben"deki Paul Ricœur'ün retrospektifi geçti aklımın gözleri önünden. P. Ricœur'ü enstantanelerle yeniden yaşarken, kendimi de bir Başkası olarak görmeye başlamış oluyordum:

• P. Ricœur' den okuduğum ilk kitap Freud üstüne yazdığı ve 1965'te yayımladığı denemeydi. Göstergebilimle ilgilenmeye başladığım 1968-1970 yıllarıydı. Metindeki Konuşan Özne'nin dingin ses tonundan etkilenmiştim.

• O günlerde P. Ricœur'le ilgili olarak Fransız aydın çevrelerindeki fısıltılar şöyleydi: Freud üstüne çalışmasını yayımlamadan önce, P. Ricœur Lacan'ın seminerine de katılarak Freud yorumlamasını sunmuş, ancak kitap basılıp piyasaya çıkınca Lacan "kükremiş", ve P. Ricœur Lacan'cıların hışmına uğramış. Gerekçelerden biri de psikanalizi yorumbilimin eklentisi durumuna getirmiş olması. (Oysa P. Ricœur o çalışmasında yorumbilimi psikanalize kattığını ileri sürer.) Bu arada Lacancılar P. Ricœur'ü "intihal"le bile suçlarlar.

• P. Ricœur aynı yıllarda Sorbonne Üniversitesi'nden ayrılarak yepyeni bir Üniversitenin, Nanterre Üniversitesi'nin kuruluşuna katılır, dekan olur. Ama 1970'te görevinden ayrılmak zorunda kalır. Bu kez de üniversite çevrelerinde hakkında en çok konuşulan kişi olur: Üniversiteden ayrılışının temelinde yatan üç neden şöyle sıralanır: Birincisi Maocu bir öğrencinin, kafasına çöp tenekesini boşaltmasıdır (vicdan azabı çeken öğrenci ancak 1991 yılında P. Ricœur'den özür dileyecektir); ikinci neden, bütün karşı çıkışlarına rağmen üniversite yönetiminin kampus içine güvenlik görevlilerini çağırmasıdır; üçüncü nedense o dönemdeki üniversite öğretim üyelerinin aşırı derecede siyasallaşmış olmalarıdır.

• 1960-1970 yılları, P. Ricœur'ün moda akımlardan ve okullardan uzak durmaya çalışması nedeniyle bir bakıma o çevrelerce dışlandığı yıllar olur. Ve P. Ricœur daha önce birçok kez ders vermeye gittiği Amerikan üniversitelerine bu kez çok daha uzun süre kalmak üzere hareket eder.

• Bunlar benim o yıllarda okuyarak edindiğim bilgilerdir. Daha sonra doktora çalışmalarımı sürdürdüğüm 1973-1977 yılları arasındaki dönemde P. Ricœur'ün eğretileme konusunda yazdığı kitap (1975) okumalarım arasında yerini alır.

• 1978 ve onu izleyen yıllar ise Paris'te doktora sonrası göstergebilim araştırmalarımı sürdürdüğüm, yaşamıma yön verecek yıllardır. Ve birden kendimi, 1979 yılının ortalarında Paris'te bir Protestan papazının doktora savunmasını izlerken görüyorum: Tezin yönetmeni Greimas, jürinin öbür iki üyesinden biri P. Ricœur, diğeriyse kutsal metin yorumcusu bir teoloji profesörü. Göstergebilim ile yorumbilimin kaynaşma-

sını, bir başka deyişle Greimas ile P. Ricœur'ün yakınlaşmasını bir kez daha sergileyen bir tez savunmasıdır bu. Gerçekten de karşılıklı saygıya dayanan ama eleştirel yanı ağır basan düşünsel dostluğun bir örneği daha yaşanır bu toplantıda. İlerki yıllarda da P. Ricœur Greimas göstergebilimini yorumlayacak, Greimas da P. Ricœur'ün yorumbilimindeki söylemi kendi göstergebilimsel çözümleme çerçevesi içinde değerlendirecektir.

P. Ricœur'ün yıllar önce Freud çalışmasını okurken duyduğum "Konuşan Özne'nin dingin metin sesi", bu kez doktora savunması sırasında, jüri üyesi olarak söz aldığında, yerini "Konuşan Özne'nin erinç ve mutluluk dolu sesi"ne bırakır.

• ABD'den dönen P. Ricœur 1980'li yıllarda, moda akımların tek tek eski güçlerini yitirmesiyle Fransa'da da hak ettiği ilgiyi görmeye başlar. Eski kitapları yeniden basılır, yeni çalışmaları art arda yayımlanır. P. Ricœur artık "kültür medyası"nın gündeminde ve doruğundadır.

• *Zaman ve Anlatı*: Üç cilt. 1983-1985. Yorumbilim, göstergebilim ve anlatıbilim iç içe. "Okumanın ve Yorumlamanın Devi" Paul Ricœur'ü okuyarak-yorumlayarak geçirdiğim yıllar. Bende kalan tortusu: "Yorumlamanın verdiği haz"

• Yıl 1993. *Homo Semioticus* adlı kitabımın ilk baskısı. P. Ricœur'e "Benim Homo Semioticuslarım" arasında yer vermişim.

• 1997-1998. Bir gece Paris'ten gelen telefondaki ses bana P. Ricœur'ün *Zaman ve Anlatı* adlı başyapıtının bir yayınevi için çevirisini öneriyor. Ve ben o gün böyle bir öneriyi geri çeviriyorum.

• Yıl 2005: 26 Mayıs. Yaklaşık yedi-sekiz yıl sonra aynı kitaba yönelik çeviri önerisi bu kez bir başka yayınevinin yayın yönetmenince tarafıma iletiliyor: Ve yanıtım bu kez birdenbire olumlu oluyor. Peki neden? Belki P. Ricœur'ün öldüğünü yeni öğrenmiş olmanın hüznünden, belki yedi-sekiz yaş almamın getirdiklerinden ya da götürdüklerinden, belki de öneriyi aldığım an *Yazın Kuramı: Rus Biçimcilerinin Metinleri*'ni (T. Todorov'un derlemesi) Türkçe'ye taşıyan çevirimin (çevirimizin) gözden geçirilmiş ikinci baskısının (kızıl-kara-beyaz kapağıyla) o anda, karşımda duran kitaplıkta gözüme çarpmasının getirdiği o "geciktirilmiş sevinç"ten; belki de P. Ricœur'ü Türkçe'de kendi Türkçemle okumanın zamanının gelmiş olmasından.

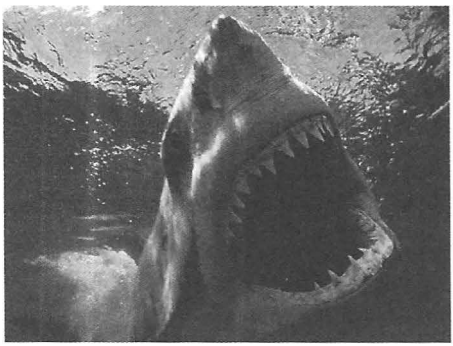
• Paul Ricœur'ü "daha iyi anlayabilmek için" onu " daha fazla açıklamam" ve "daha fazla yorumlamam" gerekiyor. Bunu gerçekleştirmenin en sağlıklı yollarından biri de "Çeviri Edimi"nden geçmez mi!

MEHMET RİFAT

Küresellik Karşıtı Köpekbalıkları

Hayvanbilimcilerin, yakın zamanda Amerika kıyılarında kıyıya birkaç metre uzaklıkta yüzen silahsız insanlara saldırmaya başlayan köpekbalıklarının olağandışı yırtıcılıklarını küreselleşmenin bir sonucu olarak gösterip göstermeyeceklerini bilmiyorum. Yine de, iklim problemlerinden, Kyoto Sözleşmesi'ne gösterilen kayıtsızlıktan ve genel olarak gözlemlenen çevresel değişimlerden başlayarak, varoluşumuzun sadece ekonomik değil, basitçe "doğal" yönlerini etkileyen global teknoloji ile arasında bir bağlantı kurmak hiç zor ya da abartılı olmaz. Sakın küresel insanın sadece bitkilerin, havanın ve suyun değil, hayvanların da ezeli düşmanı olduğunu keşfetmeyelim? Köpekbalıklarının küresellik karşıtı şiddet eylemleri örgütlemeleri tasvip edilecek bir şey değil tabii ki; fakat bu yeni davranış biçimi, yakın zamana kadar sadece insanların kullanımına bıraktıkları bölgelere karşı gerçekleştirdikleri bu kanlı işgal, toplum genelinde giderek yaygınlaşan şiddet olgusunun sıra dışı bir örneği olmasının yanı sıra, doğa ile ilişkili olarak ele alınmalıdır.

Gerek kişisel (stadyumlardaki şiddet) gerekse kolektif ve siyasal özelliklere sahip olan (Filistinli intihar bombacıları, Afrika ve Sırbistan'daki soykırım, trafiğin açılması için intihar müteşebbisini tezahüratla destekleyen New Yorklu sürücüler) ve haber sayfalarını işgal eden "aşırı" şiddet patlamaları, bütün bu teknolojik ve bilim-



sel unsurlarla inşa ettiğimiz dünyanın doğaya daha doğrudan ve daha zalimce yaklaşmasının bir işareti olmasın? Büyük balığın küçük balığı (hatta denk getirirse küçük bir insanı) yediği böyle bir doğa düzeninde güçlüler zayıflara karşı her zaman üstün geliyor. Ve tabii ki, diyor bazıları, zaten bu tür bir "doğal" seçilimdir zenginlik ve gelişmeyi sağlayan.

Belki abartıyoruz ama, gerçekten, yüzen insanlara saldıran köpekbalıkları sorunu, köpekbalıklarını uzak tutacak ya da bütünüyle yok edecek bir buluş ile çözülebilecek bir sahil muhafaza problemi midir? Burada da soruyu çok zorlamıyoruz. Çünkü, eğer hayvanlar bu teknolojik insan tarafından yaratılmış yeni iklim ve doğa koşullarına karşı ayaklanıyorlarsa (belki de onlara sağladığımız besinlerden dolayı delirerek), o zaman, kendimizi korumak için geliştireceğimiz teknikler yeni dengesizliklere, bu dengesizlikler de yeni şiddet olaylarına sebep olmaz mı? Zor bir yol gibi görünse de, küreselleşmiş köpekbalığının uyguladığı şiddet ile toplumumuzun içinde artan şiddetin aynı problemin farklı ortaya çıkış biçimleri olduğu şüphesini de hemen rafa kaldırmayalım. Belki köpekbalıkları da, daha barışçıl ve çatışmasız bir insan toplumu örneğine tepkisiz kalmazlar.

GIANNI VATTIMO

İkinci Kanal ve Diğerleri...

Modern Türkiye Cumhuriyeti kuruluşunda vatandaşı Türk'ü tanımladı ve böylece kendi standart ideal tiplemesini yaratmış oldu. Bu yaklaşıma göre, Türkçe konuşup modern devletin yarattığı çağdaş değerleri benimseyen Sünni Müslümanlar "Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı" olarak tanımlandı. Hele bu normal vatandaşlar dini vecibelerini yeterince yerine getirmiyorlarsa daha da idealdiler. Tanımlanmış özelliklere sahip olmayan *öteki* "vatandaş Türkçe konuş"turuldu. Gün geldi, "öteki vatandaş" gazete manşetlerinde "halk" olarak kılık değiştirdi, "plaja akın etti, vatandaş denize giremedi". Böylece topluma öğretildi "müşterek kültürel değerler" İdealin dışında tanımlananlar ideal olmaya zorlandı. Hukuk önünde Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olsalar da "ideal vatandaş" olmadıkları sürece yok sayıldılar; ötekileştirildiler. Yok oldukları için de maruz bırakıldıkları acılar görülmedi.

Kahta, Urfa, Mardin, Nusaybin, Diyarbakır'da dolaşmak "aynı ülkede kaynaşmış kitle olarak yaşayan Türk vatandaşları" yaklaşımın mit olmaktan öteye gidemeyeceğini devamlı hatırlatıyor. Çünkü, bu miti uygulamak uğruna geliştirilen devlet politikaları burada yaşayanları ötekileştirmekle kalmayıp, bu mitle beslenen şiddet, acı ve tepkiyi insanların yüzüne vurmuş. Şehirlerin sokaklarında insanlarla sohbet ettikçe, karşındakinin acısı insanı yaralıyor, eziyor ve eğiyor.

Kahta sokaklarında konuşulan dil, öteki dil; Kürtçe. Eğer, karşıdaki söze Türkçe başlarsa, hemen değiştiriliyor konuşulan dil. Bir esnafın dükkanında ağırlanırken şöyle bir soruyla karşılaşılabilir: "İkinci kanal var mı sizde?" Kısa bir şaşkınlıktan sonra anlaşılır hemen ikinci kanalın varlığının, Kürtçe bilinip bilinmediği olduğu... Ve tereddütsüz cevap verilebilir bu soruya: "Malesef biz fakirleşenlerdeniz. Memleket dillerinden sadece Türkçe biliyoruz." Sınıra yaklaştıkça Kürtçe ve Türkçe'nin yanısıra Arapça da konuşulan diller arasına giriyor.

Davasını barışçı yollarla anlatmak için çocuklarını okutmuş Şükrü'nün, gözleri dolu dolu anlattıkları akıldan çıkacak gibi değil: "Benim dedelerim de bu topraklar için savaşmıştı, ben ne yaptım da fişlendim? Hiç-

bir olaya karışmadım, göz altına alındım. Üniversiteye devam etmek istedim, fişlendiğim için alınmadım. Devlet memuru olamadım. Silaha sarılanların öfkesini anlıyorum ama, silah da çözüm değil. Kız, oğlan bütün çocuklarımı okuttum. Onlar okuyup arasınlar haklarını." Haykırarak devam ediyor Şükrü: "İnsanın içi acılarıyla doludur da anlatılamıyor işte... Bir namusumuz vardı bizim!" Ve susuyor. Şükrü'nün tek "kusuru" Kürt olması. O an batıdan gelmiş ideal Türk vatandaşı olarak, kişiye eğilmekten başka bir şey düşmüyor. Türklük adına aşağılanmayı bir kenara bırakın, insanlık adına aşağılandığını hissediyor kişi...

Sadece ikinci kanaldan bahsedip, diğer kanalları da unutmamak lazım. Kiliselerinin iskeleti kalmış ve artık sadece hatıralarda kalan Ermeniler. Yeniden bir araya gelmeye ve kültürlerini korumaya çalışan Süryaniler. Ve hatta "kanalı" henüz çözülemeyen çocuklar. Özellikle büyükşehir Diyarbakır'da, İstanbul'daki gibi sokakta dolaşan çocuklar hep suçlu. Suç işleyenlerin de hangi ötekileştirilme politikasının sonucu olarak suça itildikleri konuşulmuyor. Sıra nedenler ve çözümleri konusuna gelemeden cezalarını çekerek geri dönüşü olmayan bir yola itiliyorlar.

Şimdi buralarda yaşayan insanların gözüyle "ideal vatandaş, Türk" olmanın nasıl bir pratiğe tekabül ettiğini anlamaya çalışalım: Dilini konuşamamak, kültürünü devam ettirememek. Tüm bu baskı karşısında direnmek. Direndiği için acı çekmek. "Vatandaş" olarak destek görmemek. Hatta "ideal değerleri" taşımadığı için kendini ideal vatandaş olarak görenler tarafından aşağılanmak.

TCK'da Türklük ve Diğer Kanallar...

TCK'nın 1 Haziran'da yürürlüğe girecek son halini incelerken kanunun eskiden beri gelen 301. maddesi dikkatimi çekti (Türk Ceza Kanunu'nun 1 Haziran 2005'te yürürlüğe girecek yeni haline, eleştirileriyle *Açık Sayfa Hukuk Dergisi*'nden ulaşmak mümkün...):

MADDE 301.

(1) Türklüğü, Cumhuriyeti veya Türkiye Büyük Millet Meclisi ni alenen aşağılayan kişi, altı aydan üç yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır.

(2) Türkiye Cumhuriyeti Hükûmetini, Devletin yargı organlarını, askerî veya emniyet teşkilatını alenen aşağılayan kişi, altı aydan iki yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır.

(3) Türklüğü aşağılamanın yabancı bir ülkede bir Türk vatandaşı tarafından işlenmesi hâlinde, verilecek ceza üçte bir oranında artırılır.

(4) Eleştiri amacıyla yapılan düşünce açıklamaları suç oluşturmaz.

Ulus devleti kişiselleştirip, kutsallaştıran kanun maddesinin tümü başlı başına bir tartışma konusu olabilir. Ancak, özellikle Türklük mitinin etrafımızı sardığı şu günlerde, meselenin barındırdığı çelişkileri tartışmak yerinde olacaktır. 301. maddenin 4. fıkrası bize bu açıklığı sağlamış da!

301. maddenin çelişkisi burada bitmiyor. Maddenin gerekçesi Türklüğü Türkiye Cumhuriyeti sınırında da kapsıyor: "Maddede geçen Türklük deyiminden maksat, dünyanın neresinde yaşarsa yaşasınlar Türklere has müşterek kültürün ortaya çıkardığı ortak varlık anlaşılır. *Bu varlık Türk Milleti kavramından* geniştir ve Türkiye dışında yaşayan ve aynı kültürün iştirakçileri olan toplumları da kapsar. Cumhuriyet deyiminden, Türkiye Cumhuriyeti Devleti anlaşılmalıdır."

Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde aşağılanabilecek "müşterek" bir Türklük'ten bahsetmek oldukça zorken, bu gerekçe Türkiye içinde çözülememiş kavramsal karmaşayı sınır ötesine taşıyıp derinleştirmekten başka bir işe yaramıyor. Üstelik bir ırka gönderme yaptığından oldukça ırkçı. Gerçek olan, Türklüğe ve "sözde" müşterek kültüre derinden inanmanın sadece bir ezber olduğu ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının tümünü kapsamadığı.

Türklüğün aşağılanmasını kime karşı kimden koruyoruz. Elinde gücü bulunduranların Türklük adına yaptığı davranışlar hali hazırda Türklüğe yeterince zarar veriyor.

Türklük dediğimiz kavram "normal Türk"ün dışındakileri kapsamadığı sürece kavramı aşağılamak değil, görmezden gelip yok saymak geliyor insanın içinden sadece. Belki yok saymak var sayıp, yaptıklarını güçlendirmekten daha etkili bir direniş yöntemi olabilir.

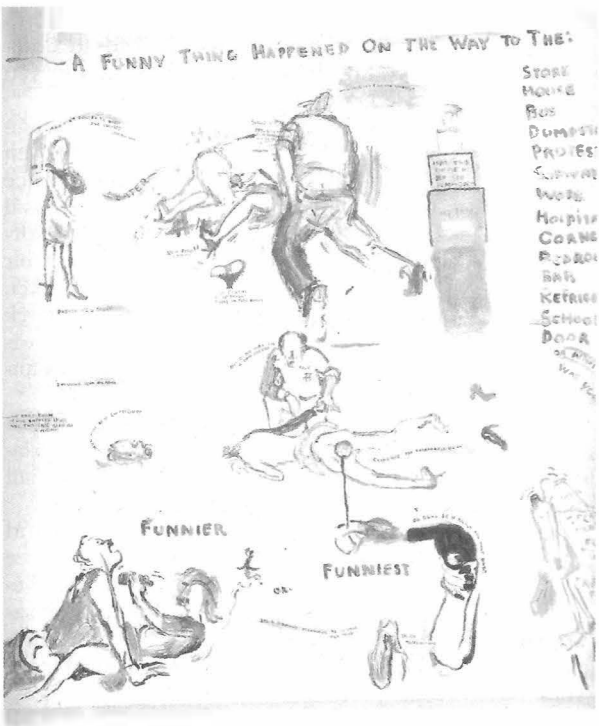
NİL MUTLUER

Abject: Bedenin Okunamazlığının Gücü

Çöp, hastalık, istismar, travma alanı olarak insan bedeni. Kadın sanatçıların feminist kuramdan beslenerek yaptıkları işlerde 1990'lı yıllarda ön plana çıkan bir fikir "abject" Türkçeye tam olarak çevrilmesi zor; dışlanmış, dışarıda bırakılmış, dışarıda, düzenlenemez çöpleşmiş, hastalıklı, tehdit unsuru. Feminist sanatın kişisel deneyimden, bellekten, travmalardan yola çıkan örnekleri Julia Kristeva'nın 1982'de yazdığı "Powers of Horror: An Essay of Abjection"da öne sürdüğü toplumsal kontrol süreçleri tarafından dışlanmış, canavar haline getirilmiş anne bedeni fikrinden derinden etkilendi. Erkek cinsel organının salgıladığı meni soyun devamının ana kaynağı olarak görülürken kadın cinsel organından salgılanan kan pis, kötücül, zararlıydı. Doğuran kadının salgıladığı sıvılar, rahminde taşıdığı sıvı, anne sütü, bedeni sınırları belli bir kap olarak öngören kuramların dışına taşıyordu. O zaman kurgulanmış olan kimlik de bu kabın sınırlarının içine yerleştirilmeye çalışılıyordu.

Kristeva'nın bu sıkça anılan makalesinde öne sürdüğü fikirler antropolog Mary Douglas'ın 1966'da öne sürdüğü saflık/kirlilik yapılarının geliştirilmiş hali. İlk defa Mary Douglas temiz ve temiz olmayan kategorilerini ele alıp, temizin toplumsal kontrol ve düzene işaret ederken temiz olmayanın toplumsal kontrol için tehlikeli ve düzensiz olduğunu gösterir. Bu temiz/temiz olmayan (kirli) karşıtlığının farklı kültürlerde kadın bedenini kontrol altına almak için nasıl kullanıldığını ele alır. Kadınlar işte bu kontrol altına alınma çabasını bertaraf eden gücü keşfettiler. Dışlanmaya, kirli olarak damgalanmaya, çoğu önyargının öngördüğü gibi, pasiflik ve sessizlik eşlik etmeyebilirdi.

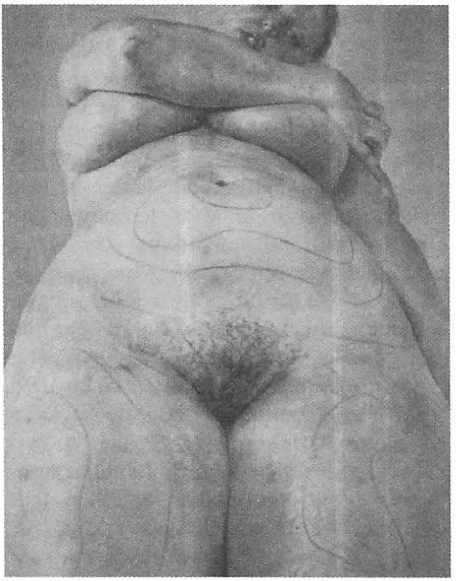
Döneme baktığımızda AIDS salgını ile birlikte değişen, farklı bir travmaya dönüşen ölüm olgusunun 'abject' fikrinin tekrar ele alınmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Düzenin dışında kalan, düzen tarafından iyileştirilemeyen, kontrol dışındaki hastalıklı bedenlerin o dönemde göz ardı edilmeye çalışılması, kadın sanatçıları bu pasiflik ve sessizlikle karşılanması 'gereken' gücün altını tekrar tekrar çizmeye yöneltti. 'Abject' kavramı, her ne kadar beyaz feministlerle renkli feministlerin ortak projelerinde sıkça ele alınan bir kavram olsa da, sadece üzerine baskı uygulanan kadın ve renkli bedenlerle sınırlı değil.



Burada temiz/temiz olmayan ikiliğinden sonra 'abject'e dönüşen bu dışlanmışlık, çöp olma, dışarıda olma durumunun feminizm ve sanat bağlamındaki iki yansımasından söz etmek istiyorum. Biri Lynda Nead'ın 1992'de çıkardığı *Female Nude*

kitabında 'abject' kavramına dayanarak geliştirdiği, yüksek sanatın resmettiği çıplak kadın bedenleriyle ilgili kuramın genel çerçevesi. İkincisi ise kadın bedeninin dışlaşmış, dışkılayan, düzenin dışında olan durumunun duyusal gücünü ele alan bazı işler; Kiki Smith'in balmumundan yaptığı meşhur heykeli *Öykü* (*Tale*,1992) Sue Williams'ın resmi *Komik Bir Şey Oldu* (*A Funny Thing Happened*, 1992), İngiliz ressam Jenny Saville'in adını sanat dünyasına duyuran *Plan* (1993), performans sanatçısı Hannah Wilke'nin ölmeden önce kendi fotoğraflarını Donald Goddard'a çektirdiği *Intra Venus II* (1993) serisi. Bu işlerin hepsinin, feminist sanatın öbür politik duruşlarla birleştiği doksanlı yıllarda gerçekleşmiş olması çok manidar.

Lynda Nead'in Mary Douglas'ın kirlilik fikrinden geliştirerek oluşturduğu kuram daha sonra üstünde duracağımız işlere de ışık tutuyor. Nead'in yola çıktığı yüksek sanatta temsil edilen çıplak kadın bedenini örneklemek için, Velazquez'in bir markinin sevgilisini karısı tarafından kim olduğu anlaşılmayacak şekilde resimlediği *Rokeby Venus*'ü ele alalım. Nead kadın bedeninin yüksek sanat tarafından mükemmelleştirildiğini, mühürlü bir kaba dönüştürüldüğünü söyler; "kadın bedeninin sihirli bir şekilde düzene konması, kabı tarafından sarılması ve o an için deliklerinin ve gözyaşlarının tamir edilmesi". Çerçeveleme, düzene koyma sadece bedenin çıplaklığının kanvas üzerinde mükemmel biçimde temsil edilmesinden ibaret değildir; bu bedeni çevreleyen çizgiler, çizgileri çevreleyen çerçeve, çerçevenin içinde durduğu söylem, bu söylemi yaratan ataerkil sanat üretimi gibi birbirinin içinden geçen ve birbirini kesen pek çok çerçeveleme bu sürecin içinde ve (eğer dışarısı varsa) dışında sürekli iş başındadır. Velazquez'in *Rokeby Venus*'ündeki gibi kadınlar ağlamaz, terlemez, dışkılamaz, vajinalarından kan gelmez, bir insan da gelmez; onlar şişman değildir, hasta değildir, kimse tarafından tacize uğramazlar. 'İdeal' bir bedeninin kapatılmış, düzenli sınırları içinde var olan bu temsillere karşı Nead sınırları yeniden çizmeyi



önerir, kadın bedenine ilişkin öbür perspektiflerin de görselleştirilmesi gerektiğini söyler, bazı kadın sanatçıların bu yöndeki çalışmalarından örnekler verir. Dışlanmış, kirli, düzene sokulması gereken kadın bedeninin nasıl düzene sokulduğunu gösteren Nead bu kavramın nasıl geliştirilebileceğine ve nereye kadar götürülebileceğine iyi bir örnek oluşturuyor.

Rokeby Venus'e karşı Kiki Smith'in *Öykü*'sü. Yerde kan mı yoksa dışkı mı bıraktığı belli olmaz şekilde emekleyen bir kadın heykeli. Bir arzu nesnesi olmak üzere mükemmelleştirilmiş bir arzu nesnesine karşı, sınırını aşan, düzensiz, kirli bir beden. Smith'in heykelinde dışkılama devam eden bir süreçtir ve dışkılanan heykelin bir parçasıdır. Kadın bedenine ilişkin süregelmiş, yerleşmiş okumalarının artık kontrol edilemediğini gösteren *Öykü*'de kadın bedeni fallik denebilecek ama fallik olma durumunu da kıran bu uzantısıyla birlikte gücünü gösterir. *Komik Bir Şey Oldu* resminde Sue Williams kadın bedeninin kamusal alanda taciz ve tecavüzle cinsel anlamda istismar edilmesini çok ironik bir dille ele alır. Graffitileri andıran bu resimde temsil edilen istismar sahnelerinin etrafında daha da komik, en komik şeklinde ibareler görürüz. Willi-

arns'ın sorunları çözümlemeyen ve açarak yüzümüze vuran ironik dili bu istismarın ses çıkarmasını sağlar.
Saville'in yaklaşık üç metrelik *Plan* resminde ise ideal planlama söyleminin dışında olan ama bu söylemin içine girmeye hazırlanan şişman bir kadın bedeni vardır, yağlarının alınması için ameliyata gireceği belli olan bu kadının vücudunda nerelerden yağ alınacağını gösteren çizgiler vardır. Bu çizgiler haritaya benzer. Bu beden çizilmiş bu haritaya, çerçeveye sığmaz, dışarıdadır, dışlanmıştır. Seyircisini modelinin vajinal bölgesine odaklayarak, sıradışı modelinin cinselliğini de ön plana çıkarmayı ihmal etmeyen Saville, bu taşmışlığı sığdırılmaya çalışılan kaptan dışarı çıkarır, bu çıplak kadın henüz düzenlenmemiştir, henüz dışarıdadır, 'iğrenç'tir. Belki de yağları ameliyattan sonra, zaten oldukları gibi, çöpe atılacaktır. Zamanında güzelliğini performanslarında sıkça sergilediği için eleştirilen ~~Hannah Wilke, k~~anserden ölmeden önce kendisine yöneltilmiş bu eleştirilere çok yerinde bir cevap verir. Kanser tedavisi gören bedenini çektirdiği fotoğraflar, suluboya otoportreler, kemoterapide kaybettiği saçlarıyla yaptığı kolajlar ve medikal nesneheykellerden oluşan *Intra Venus* serisindeki fotoğraflar özellikle dikkat çekici. Kanser tedavisinden hırpalanan bedenini, yaralarını gösteren büyük boy fotoğraflar zaten dışarıda olan, hasta odasında gözlerden uzakta olan düzensizliği gözler önüne seriyor. Hem travma alanı olan bir beden, hem gömülecek, atılacak, içinde tümörler taşıyan bir çöp alanı olarak var olan, sınırları tehdit eden bir beden.
İki taraftan baktığımızda da kadınların "abject", yani çöp, hastalık, istismar, travma alanı olarak beden olgusunu, idealleştirilen arzu nesnesi olarak kadın imgesini parçalamak için kullandıklarını görüyoruz. Geçtiğimiz on yıl içinde gelişen bu fikirler daha da baskın biçimde kullanılmaya devam ediyor. Atılmışlık, dışarıdalık, düzenlenemezlik, iğrençlik hem kadın sanatçıların hem erkek sanatçıların işlerinde bedenin okunamazlığının tecrübesi olarak sürekli gündeme geliyor.

ÖVÜL DURMUŞOĞLU

Pers Kültürü, Hint Gırtlağı...

Sussan Deyhim, Doğu'nun Kadınları Festivali kapsamında konser vermek üzere İstanbul'da, Cemal Reşit Rey Konser Salonu'ndaydı. Işıklar kararırdı, gözler sahnede odaklandı, elektronik ve akustik seslerin birleşimi vokalle diyaloga geçti; Deyhim'in İran kültüründen beslenerek, Batı alt yapısı ile birleştirdiği performansı, başladı...
İran'ın müzik kültürü, bazı müzik eleştirmenlerinin de ifadesiyle Arap müziğinden çok farklıdır. Örneğin, zamanın en önemli müzisyenleri *İbn-i Misah, İbn-i Süradi* ve *Ma'bad* İran'a giderek yeni melodiler ve teknikler öğrenir. O dönemde, Arap Müziği'nde İran etkilerinin kendini göstermesi, İran müziğinin daha popüler olmasından kaynaklanır. İslam'ın yayılmasıyla beraber, o dönemde icra edilen müziğe karşıt bir tutum da oluşur. Bunun en büyük nedeni, müziğin şiirle olan ilişkisidir. Çünkü o dönemlerde altın çağını yaşayan şiir, İslam öncesinin en önemli kültür hazinesidir. Bu sebeple İslam'ın ilk yıllarında müzisyenler, yenilikçi görülür. Arap müziği bu dönemde, özellikle İran etkisiyle, eski sadeliğinden uzaklaşarak keskin, kuvvetli bir nitelik kazanmaya başlar. Bu ayrım İranlı müzisyenler için de önemlidir...
Besteci, şarkıcı ve gösteri sanatçısı Sussan Deyhim, uluslararası müziğin önemli temsilcilerinden. Tahran doğumlu. Müzik kariyeri, İran Pars Ulusal Balesi'nde başlar. İran Ulusal televizyonunda düzenli performanslar gerçekleştirir. Ardından,

1980 yılında New York'a yerleşerek performanslarını burada devam ettirir. Müzikle beraber, tiyatro ve dans gibi farklı alanlarda kendini geliştirir. Performansları ve solo kayıtlarının ardından gözleri üzerine çekmeye başlar. Farklı müzik türleri üzerine çalışmış, birçok şarkı tekniği üzerine eğitim almıştır Deyhim. Pers, Hint, Ortadoğu, Mısır ezgileri, hatta klasik caza da yer verdiği geniş repertuarında şarkı söyleme tekniğini, performansına göre değiştirir. Bunu farklı bir ses yakalamak adına yaptığını söyleyen yorumcunun bunlardan bazılarını aynı performans içinde bir arada sergilediği de olur.

Amerika'da İranlı bir müzisyen olmayı; "Bazen kendimi yalnız hissediyorum. Zengin İran kültürüne ait olduğum için kendimi şanslı hissediyorum. İçimdeki ruhsal gücü hissederek, bambaşka performanslar sergiliyorum. Geleneksel müzik yorumcusu değilim. Böyle değerlendirmek yanlış olur. Geleneksel müzik yapan İranlı çok değerli sanatçılar var. Benim yaptığım iki kültür arasında. Sonuçta İranlıyım, ama uzun yıllardır Amerika'da yaşıyorum. Aynı zamanda zor bir görev yüklendiğimi hissediyorum. Yaratıcılığı da geleneği de göz ardı etmemek gerekiyor. Söz konusu kültüre özgü özgün fikirler ortaya atarak, bunları performansa yansıtmak önemli olan..." diyerek özetler Deyhim.



Deyhim, çağdaş müzik alanında da önemli isimlerle birlikte çalışır, projelere imza atar. Micky Hart, Branford Marsalis, Jerry Garcia, Jaron Lanier, Christian Marclay, Elliot Sharp, Arto Lindsay, Jan Mattox, Loren Rush ve Winston Tong bunlardan bazıları. Uluslararası müzik festivallerine, ya da yardım konserlerine Bill Laswell, Bobby McFerrin, Ornette Coleman, Jah Wobble, Will Calhoun, Doug Wimbish, Adrian Sherwood, Keith Le Blanc ve Skip McDonnald gibi isimlerle katılır.

1987 yılında besteci Richard Horowitz ile çıkardığı 'Desert Equations' adlı albüm, elektronik alt yapının hakim olduğu vokalleri ve Pers kültürüne ağırlık veren öğeleriyle büyük ilgi görür. Ardından Bill Laswell ile yaptığı 'Ahy Angels'ı piyasaya çıkarır. Bill Laswell, sanatçının İstanbul konserindeki repertuarını oluşturan 'Madman of God-Divine Love Sounds of the Persian Sufi Masters' başlıklı albümünde de yer alır.

Sussan Deyhim'in bu Türkiye'ye dördüncü gelişi. İlki turistik, ikincisi Mardin'de bir film çekimi, üçüncü gelişi ise İstanbul Caz Festivali kapsamında Bobby McFerrin ileydi. Ancak solo performansı açısından bu gelişi ve Cemal Reşit Rey'de verdiği konser çok daha önemli.

Amerikalı besteci Richard Horowitz, neyle konseri başlattı. Ardından, sözü elektronik efektler ve tınılara, daha sonra da bağlamaya bıraktı. Sussan Deyhim yaklaşık üç gün süren provanın ardından, performanslarına belki de ilk kez şahit olduğu Türk müzisyenlerle sahneye çıktı. Bağlamada Ulaş Özdemir, elektro gitarda Şevket Akıncı, kemençede Aslan Hazreti, perküsyonda Yılmaz Yeşilyurt ve Volkan Ergen sanatçıya eşlik etti. Müzikte, özellikle de vokalde doğaçlama ön plandaydı. Kimi zaman Hint gırtlağı, kimi zaman Pers vokali, kimi zaman da Azeri tavrı vokal teknikleriyle karşımıza çıktı. Pers kültürüne ait şarkılar, kemençe – piyano, bağlama – elektro gitar, vokal ve perküsyon atışması konserin en renkli bölümleriydi. Doğaçlamaların ağırlıkta olduğu konserlerde ara vermek, hem müzisyenin performansını hem de seyircinin konsantrasyonu açısından çoğunlukla olumlu sonuçlar vermez. Yaklaşık iki saat süren bu konser de arasız ve soluksuzdu...

ARZU HAKSUN GÜVENİLİR

Canlı Hakları, Barınma, Korunma Bir Türün Yok Edilmesi: Barınaklar

yargılayanların, kendi gözlerini oyacağı o güne

barınak, sokağa yerleştirilmeyenin, yaşama dahil edilmeyenin hapishanesidir

Barınma temel haklardan biridir. Her canlı barınma hakkına sahiptir – yalnız insan değil her canlı. Bu kabulle yola çıkarsak barınma ve korunma arasındaki ilişkinin bir çizgi boyu mesafede bulunduğu görülür. Türlerin büyük kısmı inşa etme sonucu barınır. Kimisi mevcut doğa parçasına yerleşir, kimisi baştan yapar, kimisi başkalarının inşa ettikleri üzerinde, sokakta yaşar. Sokak hayvanlarının –kedi ve köpekler, örneğin– sokakta olma ayrılığı, şehrin ya da insan yerleşmesinin *sokaklar* yaratmasıdır. Her iki tür de evcil ve insanla aynı yaşam alanını paylaşır. Bir sokak köpeği hem iç hem dış mekanda yaşayabilir. Değil mi ki sokaklar bir zamanlar mekanlarının gözdesi olan köpeklerle dolu. Bu yazıda asıl bahis sokakta doğup sokağı kendine "yaşam" alanı bellemiş sokak köpekleri olacak.

İnsan acizliği, korkaklığı ve egemen varsaydığı aklı ile, geceleri "korunağına" çekilir. Bir sokak köpeği gece gündüz sokakta, korkusuzca yaşam alanı kabul ettiği sokakta yaşar. Yağmurda çamurda bir dam bulur, ıslanmayacak üşümeyecek kadar. Söz konusu olan *sokak köpeği türüdür.* Egemen insan aklının planladığı yok etme politikalarına, doğal dış koşullara rağmen var olmayı sürdüren *melez bir tür olan sokak köpeği*. Dünya genelinde türlere dair demografik veriler o türün korunması için önemlidir. *Bir tür olan sokak köpeğinin de* demografik verileri aynı önemde olacağından bu verilerin olumsuz koşulları değiştirilmeli hatta sert bir deyişle bu olumsuz koşulları yaratanlar vicdani, ahlaki, hukuki takibatın sonuçlarına maruz bırakılmalıdır. Sözü edilen *bir türe* karşı işlenen bir "suç"tur. Her şeyden önce şu kabul edilmeli: *sokak köpeği melez bir türdür, kaldı ki bu coğrafyanın hayvan diasporasında mevcut olmayı her olumsuz koşulda sürdürerek hayvan ansiklopedisinde madde başı olmayı diğer türler kadar hak etmiştir.*

Bir tür olan sokak köpeği için sokakta –dış mekanda– kurulan, "barınak" adı altındaki birtakım yerlerde yeni bir yaşam yaratılmaya çalışılıyor. Barınma ihtiyacı kapalı olmak, yığınla hemcins ile yaşamak olmayan sokak köpekleri, çoğu defa zalimce yöntemlerle bu barınaklara tıkılıyor. Her biri yaşarken ölüme hızla yaklaşma mekanları olan barınaklar, güya sığınak, çözüm. Neyin sığınağı, gözün aklın istemediğinin uzak tutulacağı yer, neyin çözümü öldürmenin yok etmenin doğallaştırıldığı yer? Barınma hakkının barınak inşasıyla gerçekleşmesi, korunmayı, egemen insan aklının bir icadına çevirerek, her barınağı bir toplama kampına dönüştürüyor, buralarda yığınlar halinde, temel ihtiyaçların ancak görevliler tarafından karşılandığı, içeride olmaktan, maruz kalmaktan başka şansın olmadığı, doğal olmayan *suni yaşamlar* yaratılıyor. *Bir türün* tür için doğal olmayan koşullarda zorla yaşatılması suçtur. Hem de bu, yerel yönetimlerce yapılıyorsa, suçun şiddeti artar. Kaldı ki barınak kavramı ne bir korumaya ne de *türün* sürekliliğine hizmet ediyor. Barınak, sokak köpeğinin aynı iletişim kodlarına sahip olmamasının getirdiği "mağdur" durumundan yararlanılan, egemen aklın onu kendi istediği yaşama zorladığı yasal mekandır. Her canlı yaşanın koruması altındadır. Barınaklar yaşamların korunması için değil, kolay çözümcülüğün sonucu oluşturulmuş, *bir türün* barınması değil toplanması amacıyla inşa edilmiş mekanlardır – insan bu tür üzerinde her tür tasarrufa sahip olduğunu varsayar. Bu mekanlardaki her şey, mekanın içini dolduran *türün* yararına değil, mekanları inşa eden insan varlığının yararına uygundur. Uygunluk ve mekan arasındaki ilişkinin yaşamın doğal kılınmasından geçmesi gerekirken, bu barınaklar uygunsuz, elverişsiz, olanaksız bütün koşulları taşıyarak, içinde "barındırdığını" barındırmama, yok etme yolunda var olmaktadır.

Halbuki barınma, korunmak ve öldürülmemek içindir

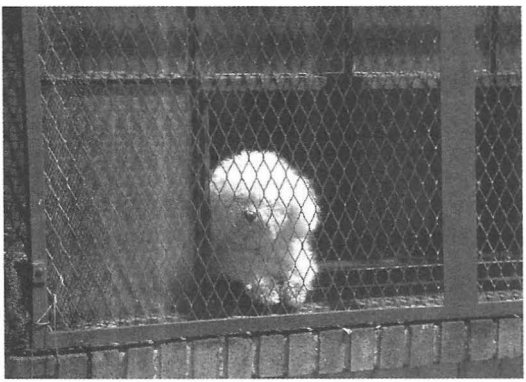
Barınağa –bir çeşit mekan olduğu kabul edilirse– zorla sokulan sokak köpeği barınma hakkının en temel koşullarına sahip olmalıdır. Sokakta yaşayan sokak köpeği, bu mekanlarda beton zeminler üzerinde, tellerle çevrili, yığınla hemcinsin kararta-cak noktada doldurduğu bölmelerde yok edilmeyi beklerken, kendisine verilen her yemeğe suya her koşul altında kuyruk sallayarak karşılık verecek kadar dost canlısıdır. Sorulacak en önemli soru şu: barınağa toplanmış sokak hayvanları her koşul altında dostluk gösterirken nasıl oluyor da birileri bu hayvanların kötü, tehlikeli, yok olması gereken canlılar olduğuna karar veriyor? Biliyoruz ki, tarihte deliler, akıl hastaları, suçlular ve soyu kurutulmak istenilenler kapatılmıştır. Böyle bir suç, mağdurun hiçbir zaman yaşam sahibi, yaşama hakkı olan bir canlı olduğunu kabul etmeyeceği gibi mağdur da bu hakkını hiçbir zaman savunamayacaktır.

Suçu işleyen, mağdur yerine konuşur

Temel eğitimin ilk sınıflarında sayı saymayı, okumayı çocuklara öğretmede resimli figürlerinden yararlanılan bu hayvanlar, neden yok edilmesi, toplatılması, kapatılması gereken ucubelere dönüştürülür? Her çocuğun masal kahramanları arasında yer alırlar. Çocuk oyuncaklarında, duvar kağıtlarında, kılık kıyafette resimleri, canlandırmaları yer alır. Ebeveynin tehlikeli bulduğu, toplatılması gerektiğini düşündüğü bu hayvanların çocuk eğitiminde ve yaşamında bu derece önemli olması bir soru işareti oluşturmaz mı? Kişi nasıl oluyor da doğuştan hayvan dostuyken, hayvanları yaşamın parçası kabul ederken, sonradan düşmanlık duyuyor? Bu soru sokak hayvanlarının yaşam haklarının "iadesi" için sorulmak zorundadır. Yaşayan her canlının yaşam hakkı vardır. Bu canlı kendini savunmasını sağlayacak ortak iletişim kodlarına sahip olmasa bile, canlılık hakkı her yaşayan için ortaktır. Sokak köpeklerinin yaşam hakları, canlı hakları onlara iade edilmelidir. Dünya sahnesinde henüz toprak tükenmemişken, her canlı toprağı yaşamı için gereklilik ölçüsünde kullanmaktadır. Barınak koşullarında beton üzerinde yaşama zorlanan sokak köpeği toprağın en önemli kullanıcılarındandır. Toprakta vücut ısılarını kontrol eder, toprağa yiyeceğini saklar, toprağa atığını gömer. Barınak koşullarında toprağın neredeyse olanaksız olması temel canlı yaşamının zorla değiştirilmesidir. Canlı kalma hakları kolaylıkla ellerinden alınırken, elverişsiz koşullara maruz bırakılır hayvanlar. Toprak her canlının hakkıdır. Korkusuzca doğal koşullarda, gecede, toprakta yaşayan neden topraksız bırakılır? Hem de, insan aklı toprağın yüzünü kapatmak için her yolu dener, hayvansa toprağı kendi yaşamının parçası sayar, onu arar bulur ve üzerinde yaşarken. Toprak neden ona sahip çıkandan esirgensin? Betonlar arasındaki insan üzerini örttüğü toprağı yeniden topraklandırarak, bir manzara parçası kıldığı suni parklar ve bahçelerle kurduğu yapay ilişkiyi, hayvanları toplama, topraksız, güneşsiz bırakma kararıyla sonlandırmaktadır.

Toprağın asıl sahipleri, topraksız bırakılır

Bir savaş durumunda çeşitli stratejiler, düzenler yoluyla düşman alt edilmeye çalışılır. Aynı kurgu, hayvanların, yaşam alanları olan sokaklardan alınmasında, toplanmasında da kullanılmaktadır. Sanki ortada bir savaş vardır. Akıl sahibi insan kendi kendisine misyon edindiği işi her koşulda, her ortamda yerine getirmek için yöntemler arar. İşin sonu yakalananın, kapatılanın kapatıldığı, toplatıldığı mekanlar için yapılan özel düzenlemelere, geliştirilen özel stratejilere kadar gider; eti, kürkü, derisi kullanılmayan sokak hayvanının yaşamı hakkında karar veren, bu görevini tek taraflı sürdüren yargıç, işi canlı haklarının ihlaline, türün yok edilmesine vardırır. Uzaklaştırılacak, yok edilecek düşman gözüyle yaklaştıkları sokak hayvanının toplatılmasını benimseyen yerel yönetimler ve akıl sahibi insan, canlı haklarını kendi tahakkümleri altına almakla suç işlemektedir. Canlı yaşam haklarıyla doğar. Doğuştan gelen sonradan verilecek olan değildir, doğuştan gelen geri alınacak,



üzerinde oyunlar oynanacak olan değildir. Sevilmeyen bir komşunun, bir insanın kapatılması ya da canlılık hakkı olan özgür yaşam hakkının elinden alınması söz konusu bile değildir; sokak hayvanları içinde kapatılmak, hapsedilmek söz konusu bile olmamalıdır. Kendini savunamayan bir canlının haklarını yok saymak, onun yerine yaşamsal anlamda olumsuz kararlar vermek ne Tanrı'nın insana verdiği ne de yasanın insana tanıdığı bir haktır.

İnsan varlığı üzerinden düşünürsek; sokakta yaşayan ve konutta yaşayan arasındaki ayrım temel yaşam haklarının sorgulanmasıyla yapılmaz. Her ikisi içinde aynı haklar söz konusudur. Yani temel haklar. Evin, konutun içinde olanla sokakta olan hayvan arasındaki ayrım, temel haklardan yoksunluk dışında, bu hakların muhatabı bile olamama durumunu ortaya çıkarmaktadır. İnsan nasıl bu "mağduriyet"i doğal bir durum, sokak hayvanı için bir yaşam biçimi olarak kabul edebilir? Günlük yaşamın olduğu kadar siyasi yaşamın da parçası kılınmış bu işleyiş, bir oy potansiyeline dönüşürken, yerel yönetimler de, sokak hayvanlarını, üzerlerinde planlar geliştirme hakkına sahip oldukları "oyun taşları" olarak görür. Bu dönüştürme, temel canlı haklarının ortadan kalkmasının yanında, günlük yaşamın içinde sıradan insanın sokak hayvanına bakışının kuruluşunda da temel role sahiptir. Siyasi yaşamın, yerel yönetimlerin sessizlik içinde günlük yaşama sindirdiği bu kurgu bir tarafın yok sayılmasına, diğer tarafınsa –iktidarların, politikaların– varoluşuna yarar. Bu bakış, sokak hayvanından her türlü yaşam tasarrufunun alınmasıyla, bu tasarrufun onun yaşamı için tehlike oluşturacak ellere, akıllara verilmesiyle en uç noktasına varmıştır. Bu bakışın çözünmesi, değerlendirilmesi, yasal temel hakların ihlali ve yok sayılması üzerinden yeniden düşünülmesi gereklidir.

Bu metin aynı iletişim kodlarına sahip olmadıkları için –aslında bir iletişim biçimine sahipler– haklarında verilen her türlü karar onların aleyhine çıkan, temel canlılık hakları yok sayılan sokak hayvanlarının *bir tür* olduğunun kabulüne yönelik bir çağrı ve işlemekte olan uygulamanın *bir suç* olduğunun duyurulmasıdır.

ZELİHA BURTEK

Kütleleşmek

Tuncer Hoca'yı Kızılay'da gördüm. Gördüğüm anda inanamadım. Yıllardan sonra ilk kez Tuncer Hoca gözümün önünde idi. Peşine takıldım. Mutlaka konuşmalı idim. Ne konuşacağımı düşünmeye başladım.

Sene 1982 idi. Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni tutturmuştum. Eylemin mastar hali budur: Tutturmak. 12 Eylül adı verilen hadise birkaç yıl önce olmuştu, liseden mezun olmuştuk, madem üniversitede okumak istiyorduk o halde sınava girmeliydik. Siyasal Bilgiler Fakültesi, bütün Türkiye'deki tek fakülte idi, memleketi kurtarmak isteyenlerin 1859'dan beri tercih ettiği mekteptir, ilk tercihim bu fakülte oldu.

Liseyi bitirdiğimde iki kere ikinin dört ettiğini teorik olarak bilmiyordum. Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde okumak için ise eşit ağırlık puanı esas alınmakta idi, oturdum, matematik çalıştım.

Siyasal'da iktisat okumaya hak kazandım. İlk ders matematik idi. Tuncer Hoca derse girdi. Üzerinde kemik rengi bir panto-

lon ve açık renk bir gömlek vardı. Saçları beyazdı.

Tuncer Hoca matematik anlatmaya başladı. Sınıfta olan herkese şunu yeteri kadar açık ve Türkçe olarak söyledi: Eğer iktisatçı olacaksınız yeteri kadar matematik bilmek zorundasınız. Tuncer Hoca tahtayı dolduruyor, sonra soru soruyor, ardından yeni konuya geçiyordu. Amfide bulunan kimse durumdan memnun değildi. Herkes kendi halinde konuşmaya başlamıştı. İlk günler matematik ve matematiksel iktisattan tek kelime anlamıyordum. Tuncer Hoca'ya inandım, matematik çalışmaya başladım. Her pazartesi öğleden sonra saat ikide Tuncer Hoca, konferans salonuna yavaş ve fakat spor adımlarla geliyor, her zamanki emin hali ile matematik anlatıyor, tahtayı dolduyor, yeni konuya geçiyor, konuyu bitiriyor ve gidiyordu.

Geldiğim kente göre Ankara çok büyük bir şehir idi. İlk kez Kızılay'ı gördüğümde Paris'teyim sandım. Saçmasapan bir öğrenci yurdunda kalıyordum. Öğrencilerin çoğu değişik okullardandı. Anlamsız bir kalabalıktı, kim kimdir, niçin buradayız, her şey belirsizdi. Türkiye'de ihtilal olmuştu, bir ihtilal döneminde yaşıyorduk. Ankara'nın gri olduğunu o sene gördüm. Ankara tecrübesi olan babam tembih etmişti, idare ediyordum.

Tuncer Hoca şimdi tam önümde Kızılay Bulvarı'ndan Tunalı Hilmi Caddesi'ne gelmişti. Tunalı Hilmi, İttihatçı idi. Tunalı Hilmi'de yürüyen insanlar acaba Tunalı Hilmi'nin İttihatçı olduğunu biliyorlar mı idi? Bildiklerini varsayalım. İttihatçı olmak ne anlama geliyordu?

Tuncer Hoca'yı bir sapık gibi takip ediyorum. Konuşmak için kendi kendime bir yalan uydurmak ve uydurduğum yalana inanmak zorundayım. Şimdi bir yalan arıyorum.

Siyasal'da matematik anlatırken, Tuncer Hoca sarı renkli bir zarf aldı. Zarfı gönderen sıkıyönetim komutanlığı idi. Zarfın içindeki matbu kağıtta, Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeki öğretim üyeliği görevine son verildiği yazıyordu.

Tuncer Hoca kimseye bir şey söylemeden kayboldu.

Yıllarca Tuncer Hoca'nın nerede olduğunu ve ne yaptığını merak ettik.

Şimdi Tuncer Hoca önümde yürüyordu. Üzerinde kemik rengi pantalonu vardı. Tam yirmi sene önce son gördüğümde üzerinde olan pantolondu bu muhtemelen. Adımlarını kolay atıyordu, fakat yavaş yürüyordu. Elinde, Einstein imgesinde bir çanta vardı.

Okuldan ayrıldığı dönemde, Tuncer Hoca, Mülkiyeliler Birliği dergisinde yazılar yayımlamıştı. En önemli yazısı ise "Bilimde Bulmak Değil Yaratmak" başlığını taşıyordu. Anlaşılan Tuncer Hoca, iktisat bilimini tamamen bırakmış bilim felsefesi alanında okuyor ve yazıyordu. Yeni yazdıklarını hızla ve defalarca okuduk. Tuncer Hoca, iktisat alanında yeni bir düşünme dönemini başlatıyordu. Bilimin niteliği üzerinde fizik ve biyoloji alanlarında düşünmeye çağırıyordu. Heyecanlıydık.

1980'li yılların ikinci yarısında Hazine hızla borçlanmaya başladı. Kamu harcamalarının finansmanında normal yol olan vergi değil, borçlanmadan elde edilen gelir kullanılıyordu. İktisatçı olan herkesin büyük şaşkınlık içinde olması gerekirdi. Osmanlı döneminde en az bir kez borçlanma nedeni ile tamamen iflas etmiş bir Hazine'nin yeniden borçlanmasını kimse normal karşılamamalıydı.

Önümde yürüyen Tuncer Hoca'ya borçlanma konusunu sorabilirdim. Türkiye iktisadında en sıcak konu buydu. Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni yıllar önce bitirmiştim. Şimdi kendimi öğrenci olarak hissediyordum. Sorum borçlanma meselesi olabilirdi. Ama bir problem vardı.

Hayatımın üç senesini İngiltere ve Amerika'da iktisat okuyarak geçirmiştim. Üç senede birçok teori ve hayat hikayesi dersi almıştım. Şimdi kalkıp Tuncer Hoca'ya borçlanma gibi tırıvırı bir konuda soru sorarsam Tuncer Hoca beni yanlış anlardı. Bir kere daha düşündüm, benim bildiğim bir şeyi Hoca'ya sormanın ayrıca ne anlamı olabilirdi?

Amacım ilişki geliştirmek ise daha başka bir şey sormalıydım. Belki bir teşekkür etmeliydim. Allahtan Tuncer Hoca yavaş yürüyordu ve ben bunları düşünebiliyordum

Tuncer Bulutay, 1960'lı yılların başından itibaren Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde iktisat alanında birçok araştırma yapmış, gerçek bir iktisatçıdır. Türkiye'nin 1923-1950 arası dönem milli gelirinin hesaplanması üzerine çalışması ile Türk iktisat pratiğine ve *Genel Denge* başlıklı kitabı ile teoriye katkı sağlamıştır. *Genel Denge* kitabı, birçok iktisat okuyucusunun henüz okuyamadığı yüksek seviyede bir kitaptır. Bütün kitapları Siyasal Bilgiler Yayınları tarafından yayımlandı. Hiç televizyonda görünmedi.

Tuncer Hoca, Karadeniz'deki bir ilden çocukluğunda Ankara'ya gelmiş ve siyasal bilgiler okumuştur. Sade adamdır. Hiçbir şey bilmediğinin farkında olan bir bilim adamı havasındadır. Etrafına bilim adamı imgesi ve disiplini vermiştir. Akıldaki şeyin teori olduğunu anlatmıştır. Tuncer Hoca'nın etkisi ile, Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirince bilim adamı olmaya karar verdik. Üniversite karşımızda bir duvar gibi durdu. Aldatıldık. Giremedik. Sonra, kendi yolumuzda Tuncer Hoca'yı izledik. Yazdığı bütün makalelerin önce listesini yaptık. Sonra makaleleri ve nihayet kitaplarını bulduk, okuduk ve yeniden okuduk. Bunları yaparken Tuncer Hoca'ya çok büyük haksızlık yapıldığını aklımızda tuttuk.

Amerika'ya gittiğimizde doktora programının en yüksek iktisat dersine kaydımızı yaptırdık. Dersin hocası olan profesör sınıfa girdi. Hoca dersini benim teknik donanımım ile izlememin imkansız olduğunu ve kaydımı bu dersten silmem gerektiğini söyledi. Sınıftaki herkes doktoranın son aşamasında idi. Ben ise master programının ilk senesinde idim. İtiraz etmemin bir işe yaramayacağını hissettim. Ders başladı. Profesör, ilk olarak iktisadın can alıcı bir sorusunu sordu. Soru şu idi: Keynes'i Keynes yapan nedir? Sınıfta kimse cevap vermedi. Suskunluk oldu. Sınıfın mevcudu topu topu sekiz ya da dokuz kişiydi ve herkes sessizliği sürdürüyordu. Sorunun cevabını biliyordum. Ancak söylememin bir gereği yoktu. Hoca, dersine kayıt yaptırmamı kabul etmediğine göre kalkıp sorunun cevabının 'belirsizlik' olduğunu söylememin bir anlamı şüphesiz olamazdı. Sorunun cevabı tek kelime ile belirsizlik idi ve ben de sınıftakiler gibi susuyordum. Profesör soruyu tekrarladı. Sınıfta tık yoktu. Dayanamadım ve sonunda cevabımı verdim. Hoca nerden bildiğimi sordu. Keynes'in Genel Teori'sini okuduğumu söyledim. Oysa okumamıştım. Okuduğum Tuncer Hoca'nın makaleleri idi.

Öğrenci iken memleketin bilgi ile kurtarılacağına iman etmiştik. Konyalı ve on yedi yaşındaki bir çocuk buna inanabilirdi. Matriks işlemlerini öğrendiğimizde memleketteki fakirliği ortadan kaldırabileceğimize ihtimal veriyorduk. Bu durum bir İttihatçı olduğumuz anlamına gelmekteydi. Gelişme düşüncesine inanıyor ve bilim ile gelişmenin sağlanabileceğini düşünüyorduk.

Yeteri kadar saf olanlar mutlaka bir şeye inanır. İnanmak ise şüphesiz mucizevidir. Yeteri kadar inanırsanız ayakta kalırsınız. Aksi halde dönersiniz. İdeal, düşünce, prensip, değerler setiniz kalmaz. Hayattaki somut şeylere takılırsınız. Türklerin inanabilecekleri somut şeyler ise ikidir: Dört tekerlek ve dört duvar.

İspanyol düşünür Jose Ortega y Gasset'te 'kütleleşmek' kavramı vardır. Bozulma olarak anlayabiliriz. Tuncer Hoca dönmedi. Tek kişilik bir üniversite olarak ayakta kaldı.

Tuncer Hoca'nın, okulla ilişkisi kesildikten sonra nasıl yaşadığını kimse bilmiyor. Bir toplantıda bir arkadaşına Tuncer Hoca sorulduğunda, arkadaşı olan profesör kaldı, konuşamadı. Sadece gözlerinden birkaç damla yaş geldi.

Tuncer Hoca Kuğulu Park'a geldiğinde takip etmeyi bıraktım. Evdeki makaleleri aklıma geldi. Onların evde olup olmadığını merak etmeye başladım. Tuncer Hoca'ya soru sormak yerine makalelerine göz atmak daha iyi bir fikirdi. Umarım makalelerden oluşan dosyayı kimseye vermemişimdir. Birisine dosya verildiğinde o dosya gider ve bir daha gelmez. Şimdi eve gitmeli ve onların yerinde olup olmadığını kontrol etmeliyim. Tuncer Hoca, Kuğulu Park'tan Çankaya'ya doğru yürümeye devam etti.

İSMAİL GÖKAL

Çöp Müzayedeleri

'Çöp müzayedesi' deyimi sadece koleksiyon işi içerisinde olan esnafın ve diğer kimselerin kendi aralarında kullandıkları ve aşağıda çok basit şekilde ifade edilmeye çalışılan bir deyimdir. Bu müzayedelerde koleksiyonerlere sunulan malların; akla ilk gelen anlamıyla atık, ıvır zıvır tabir edilen şeyler olduğunu düşünmemek gerekir, ama söz konusu müzayedelerin kendileri "çöpe atılacağına, satılsın" düşüncesiyle düzenlenir.

Neyin koleksiyonu yapılırsa yapılsın, koleksiyon bir keyif işidir. Ve kişinin, keyfini –buradaki anlamıyla, bir yanıyla da maddi olanaklara bağlı olan koleksiyonunu– geliştirmesi, böylelikle tatminini artırması olanaklıdır. Kimi koleksiyoner kendisini, maliyeti düşük (önemli parçaları dışında bir pul serisinin küçük değerli parçaları, belli bir emisyondan sonra sürüme çıkmış ve kendinden öncekilere oranla göreli olarak daha ucuz sayılabilecek paralar, vb.) ve hatta bedava olabilecek 'şey'leri (şişe kapakları, bitmiş telefon kartları, kazınmış kazı-kazan biletleri, kartpostallar, vb.) toplamayarak tatmin ederken, kimisi de, maddi olanakları ölçüsünde, koleksiyonunu yaptığı 'şey/ler'in nadir parçalarını koleksiyonuna dahil edebilmektedir. Ancak alınan keyif ve tatmin aynıdır.

'Çöp müzayedeleri' 'büyük müzayedelere' kıyasla maddi olanakların fazla zorlanmayabileceği ve çok az istisnası olmakla birlikte 'büyük müzayedelerde' yer alma vasfını (önem, kalite, vb.) taşımayan malların satıldığı yerlerdir. Ama ayrıca vurgulanması gereklidir ki, malların önemi, kalitesi vb. göreli şeylerdir. Bu müzayedeler çoklukla müzayedeyi düzenleyen kişinin dükkanında gerçekleştirilir. Artırmaya sunulan malların başlangıç fiyatları (yine, istisnai mallar dışında) oldukça düşüktür. Ülkemizde "çöp müzayedeleri"nde satılan mallar, Osmanlı İmparatorluğu zamanında kullanılmış kartpostallar, Türkiye Cumhuriyeti'nin eski ve modern kartpostalları, eski ve modern yabancı kartpostallar, tebrik kartları (yılbaşı, bayram, vb.), haritalar, kitaplar, objeler (anahtarlık, rozet, küçük şişecikler, vb.) gibi 'büyük müzayedelerde' yer alan, koleksiyonerlere sunulan mallardan farklılık göstermezler. Her iki müzayede türünde de amaç, kişinin, artırma sırasında yaşanan heyecanı hissetmesidir. İzlediği malı kazanıp, koleksiyonuna kattığını görünce yaşadığı sevinç ya da kaybedince yaşadığı üzüntü o kadar da önemli değildir.

İSMAİL BESİM EMİRMAHMUTOĞLU

Cimri ve Çöp Arasındaki Güçlü İlişki Üzerine

EBÛ OSMAN CÂHIZ

Ev geçiminde tutumluluğu benimseyen, israfa karşı çıkıp mal biriktirmeyi kendilerine şiar edinen birtakım insanlar, bazı mescitlerde toplanıyorlarmış. Bu eylem, aralarında anlaşma ve yardımlaşma zemini oluşturuyor, birbirleriyle dertleşmeleri sayesinde dışlanmışlık hissinden kurtuluyorlarmış. Daima iktisatlı davranmaktan bahsediyor, eli sıkılığın yararlarını araştırıyor, benzer fikirleri savunmanın tadını çıkararak keyifli kahkahalar atıyorlarmış.

Bu zevkli cimri celselerine takılan bir arkadaşım, oranın müdavimi bir ihtiyarın şunları anlattığını söyledi:

"Kuyumun suyu acıdır, bildiğiniz gibi! Ne eşeğim yanaşıyor içmeye, ne de devem. Arı bile içinde vızıldayıp ölüyor. Nehir bize uzak, içilecek tatlı suyu getirmek çok zor. Eşek içebilsin diye kuyu suyuna tatlı su karıştırarak verdik. Fakat rahatsızlanarak bize başkaldırdı. Bundan sonra ona yalnızca tatlı su içirmeye başladık. Tuzlu kuyu suyu, eşeğin midesini bozduğu gibi bizim cildimizi de bozar korkusuyla, ben ve karım çoğunlukla tatlı suyla yıkanıyorduk. Ah, o tatlı, berrak su boşa gidiyordu!

Sonra bu sorunu toptan çözecek bir fikir geldi aklıma! Abdestliğin yanına çukur kazdım ve orayı su deposu yaptım! Oyuk bir kaya gibi olana kadar içini düzledim; pürüzsüz, kaygan bir hale getirdim; suyun gider akıntısını oraya yönelttim. Şimdi biz yıkandığımızda üstümüzden akan su içine hiçbir şey karışmadan çukura gidiyor ve eşek bu suyu iştahla içiyor! Açıkçası bunun, Kitap'ta ya da Sünnet'te yasaklandığını da duymadım. Uzun süren bir problemi çözmenin rehavetini yaşıyoruz; şimdi kazançlıyız! Üzerimizden büyük bir sıkıntı kalktı."

Oradaki diğer cimriler kafalarını sallaya salaya takdir hislerini belli ederek; "Bu, Tanrı'nın yardımı ve inayet sayesinde olmuş!" dediler.

* * *

Aralarından biri yeni bir söz açarak;

"Akıl küpü Meryem'in öldüğünü duydunuz mu?" dedi, "Ne tutumlu bir kadındı o, bu işi en çok o becerirdi; gün geçmiyor ki Tanrı iyi ve akıllı bir kulunu daha yanına almasın..."

Oradakiler, "Bize biraz ondan bahset!" dediler.

"Onun hikâyeleri çoktur. Ama ben size bunlardan birini anlatayım, kadının nasıl akıllı olduğunu anlarsınız...

On iki-on üç yaşlarındaki kızını evlendiriyordu. Altın, gümüş takılar taktı, nakışlı ipek elbiseler giydirdi, renkli kumaşlardan perdeler dikti; güzel kokular hazırladı; kısacası, onu damadın gözünde allayıp pulladı. Kocası;

'Meryem! Bunlar da nerden çıktı böyle?' deyince, Meryem;

'Allah katından!' diye yanıt verdi. Kocası;

'Kestirme cevapları bırak da, açık konuş! Vallahi senin hiç malın yoktu; yeni bir miras da kalmadı. Ne kendinin ne kocanın malına hıyanet edip yersin! Bunu da biliyorum. Galiba hazine buldun! Neyse, üzerimden büyük bir yükü kaldırarak beni sorumluluktan kurtardın,' dedi.

Meryem heyecanlı heyecanlı dedi ki;

'Kızımı doğurduğumdan evlendirdiğim güne kadar, her hamur açışımda bir avuç un ayırıp kenara koydum. Bildiğin gibi her gün bir kez ekmek pişiriyorduk. Biriktirdiğim un, bir ölçek olunca satıyordum.' Kocası kayık ağzıyla yayvan yayvan gülerek şöyle karşılık verdi:

'Allah basiretini daha da artırsın ve tüm sorunlarını çözebilmen için sana ilham yağdırsın! Allah beni seninle mutlu etti ve dostluğunla bereketlendirdi.'

Adamın konuşması bitince, orada bulunanlar hep birlikte kalkıp merhumenin cenaze merasimine katılıp namazını kıldılar. Sonra kocasına giderek taziyede bulundular.

* * *

Yine içlerinden biri öne çıkıp konuşmaya başladı:

"Arkadaşlar! Sakın ufak şeyleri hor görmeyelim. Çünkü bütün büyük işlerin başlangıcı hep küçük olur. Allah ne zaman isterse, küçük şeyi büyük yapar, azı çoğaltır. Devlet hazineleri bile dirhemin dirheme eklenmesiyle oluşmuyor mu? Altın bile kırat kırat birikmiyor mu? Karanın kumu, denizin suyu hep böyle değil mi? Büyük servetler de, bir dirhem buradan, bir dirhem şuradan toplanmıyor mu?

Birini görmüştüm; küçük, verimsiz bir arazisi vardı. Buna bedevi topraklarından yüz dönüm verimli arazi ekledi. Ara sıra, teraziyle biber ve nohut sattığını görürdüm. Küçük kazançları biriktirip büyük sermaye yapıyordu. Öyle ki sonunda yüz dönüm verimli arazi satın aldı!

Bakın, ben kendimden örnek vereyim... Günlerce, yakalandığım öksürükten illallah ettim; göğsüm yanıyordu! Kimi, fâluce[2] helvası önerdi; kimi de, şeker, badem yağı ya da buna benzer tatlı bir şey yapıp yememi.

Ancak bu tavsiyeler bana masraflı ve ağır geldi. Bir yandan masraf etmek istemiyor, diğer yandan hemen iyileşmeyi arzuluyordum. Günlerce hastalıkla pençeleştim. Nihayet arkadaşlardan biri;

'Sana kepek suyunu salık veriyorum!' dedi, 'Onu sıcak sıcak iç!'

Öyle yaptım. Kepeği, çer-çöpü andıran görüntüsüne aldırış etmeden çorbaya dönüştürdüm. Baktım ki, gerçekten çok lezzetli. Üstelik açlığı da önlüyor. O gün öğlene dek ne acıktım, ne de canım bir şey çekti. Hatta ikindiye dek ne bir lokma aldım, ne de elimi yıkamak için suya uzandım. Akşam yemeği zamanı yaklaştı ama onu da atlattım. Böylece maksadıma eriştiğimi keşfettim.

Kocakarıya dedim ki:

'Neden çoluk çocuğa her gün kepek çorbası pişirmiyorsun? Suyu göğsü ve boğazı temizler, pek tasarruflu bir gıdadır. Hem, kepek çorbasından arta kalan çer-çöpü de kurutur, eski halini andırınca unla karıştırıp satarsın. Bu sayede şimdikinden daha fazla kazanmış oluruz.'

Karım da bana;

'Sanırım Allah sana bir öksürük illeti verdi ama yanında birçok yararlı nimet yağdırdı!' dedi.

Şimdi düşünüyorum da, eminim o adam Allah'tan gelen bir ilhamla kepeği önerdi bana!" Oradakiler;

"Doğru! Bu bilgi, düşünmekle ele geçmez, bu ancak semavi bir ilham olabilir!" dediler.

* * *

Bir başkası konuşmasının eksenine çöpü oturtarak şunları anlattı:

"Kav ve çakmakla ilgili bir problem yaşıyorduk. Çakmaktaşı, kenarları kırılıp yuvarlaklaştıkça köreliyor, iyi kıvılcım çıkarmıyordu. Keskin bir ses çıkarsa da ateş yakmıyordu. Bazen de yağmurun azizliğine uğruyorduk. Ben ucunda sert bir taş olan pahalı bir demir ve çakmaktaşı satın aldım can yakıcı bir fiyata... Kavın kokusu iğrençti. Üstelik boyalı paçavralardan, kirli çaputlardan, keten bezinden ve eski giysilerden kav üretilmiyordu, kısacası bu iş bize tuzluya geliyordu.

Birbirimizi aydınlatıcı sohbetlerimize devam ederken birkaç gün önce rastladığımız bedevinin, biri çabuk tutuşan, diğeri kıvılcım çıkaran iki cins çubuğu sürterek ateş elde ettiğinden bahsedildi. Üstat muallim olan arkadaşımız Varyemez Sevrî;

'Hurma salkımının çöpü bütün kavların yerini tutar!' dedi. Sonra bunun nasıl kullanılacağını bana öğretti. Artık hiç masraf yapmadan, bahçedeki salkım çöplerini kullanıyoruz, ateşimizi de yakıyoruz, işlerimizi de görüyoruz"

Mescitteki cimriler hep bir ağızdan kafa salladılar, biri dedi ki;

"Bugün, çok yararlı şeyler öğrendik. Tevekkeli eskiler boş yere 'Görüş alışverişinde bulunmak, zihinleri döller' dememiş."

* * *

Sonra başka biri sakatat, boynuz ve diğer artıkların nasıl değerlendirileceği hususunda ayrıntılı bir söylev çekerek şöyle dedi:

"İşleri yerli yerince yapmakta, Muâze hatun gibisini görmedim!"

Oradakiler;

"Bu Muâze de ne yapmış?" diye sorunca, adam anlatmaya başladı:

"Amcasının oğlu, ona kurbanlık koyun hediye etmişti. Moralinin bozuk olduğunu gördüm. Üzgün ve suskun bir halde, başını öne eğmiş düşünüyordu.

'Neyin var ey Muâze?' dedim. Muâze:

'Ben dul bir kadınım. Kocam olmadığı gibi, kurban etlerini tasarruflu davranarak değerlendirmek gibi bir deneyimim de yok. Bu işi hakkıyla becerebilecek olan yakınlarım öldüler. Her bir parçasını yerinde kullanmasını bilmediğimden, bu güzelim koyunun bir tırnağını dahi ziyan etmekten korkuyorum. Allah'ın, bu koyunda ve diğer hayvanlarda işe yaramayan bir parça yaratmadığına eminim. Ama insan, kaçınılmaz bir durum karşısında ne

yapacağını bilemiyor. Benim korkum, az bir şey kaybetmekten değil, bu kaybın daha fazla kayıplara yol açmasındandır!' dedi ve sözlerini şöyle sürdürdü:

'Boynuzun ne yapılacağı zaten belli! Bir hurma kütüğüne çakılır, çengel olur; ucuna elbise ve deve semeri asılır. Ayrıca fare, karınca, kedi, hamam böceği ve yılan gibi yaratıkların zarar verebileceği şeyleri de boynuza asıp kurtarırsın. Barsak, yün kabartmak için kullanılan 'hallaç' yayı üretiminde işe yarar. Doğrusu ihtiyacım da var buna... Kafa, çene kemiği ve diğer kemiklere gelince bunlar, etleri sıyrıldıktan sonra parçalara ayrılıp pişirilir. Suyun üstüne çıkan içyağı hem kandil için, hem de ekmeğe katık olarak kullanılır; istersen bulamaç türü yemeklerde de kullanabilirsin. Geri kalan kemikleri ateş tutuşturmak için bir kenara ayırırsın! Hiç kimse kemikten daha saf bir yakıt, onun alevinden daha hoş bir alev görmemiştir! Kemik gibi muhteşem ve faydalı bir nimet var mı? Tencerede çabuk pişer, yakılınca da çok az duman çıkarır. Koyunun derisine gelince; ondan neler yapılmaz ki? Seyahat çantası, su mahfazası, kın ve kırba ilk aklıma gelenler... Yünün yararları açık, saymaya gerek bile yok. Gübresine gelince, onlar da kurutulursa, kaliteli yakacak olur.

Şimdi geriye kaldı kanı, asıl problem bu, ondan nasıl yararlanacağım? Allah Teâlâ akan kanın yenilmesini ve içilmesini haram kılmıştır, bunu biliyorum. Kullanılmasının yasaklanmadığı meşru yerler de vardır elbet; ancak ben bilemiyorum, kim biliyorsa bana anlatsın! Bu mesele içime dert oldu, uykularımı kaçırıyor, bir sıkıntı ki, peşimi bırakmıyor.'

Az sonra, Muâze'nin yüzünün ışıldadığını gördüm;

'Kan meselesini çözdün mü yoksa?' dedim. Cevap verdi:

'Evet, şimdi hatırladım. Bir arkadaşım tencereleri kalaylayıp dayanıklılığını artıracak en etkili uygulamanın sıcak yağlı kanla sıkı sıkı ovmak olduğunu söylemişti! Benim Şam yapımı gayet güzel tencerelerim var. İşte şimdi rahatladım. Her şey yerini buldu.'

Altı ay sonra Muâze'yi gördüğümde;

'Koyunun kavurması nasıl; yavaş yavaş bitiriyorsundur herhalde?' dedim.

Kendisine hakaret edilmiş gibi derin bir nefes alıp sustu ve aniden patladı:

'Henüz kavurmayı yemeye sıra gelmedi. Şimdilik, iç yağı, sakatat, kaburgalar ve eti sıyrılmış kemikle idare ediyorum. Her şeyin bir vakti var!'

* * *

Bu konuyla ilgili gerçekten yaşanmış bir sürü şey vardır. Bir kaçını daha aktarayım:

Ünlü tabip Esed bin Cânî, kış mevsiminde yatağını soyulmuş kamıştan yapardı. Çünkü pireler, çok pürüzsüz ve kaygan oluşundan dolayı, kamışın üzerinde tutunamazlardı!

Yaz gelip de içerde sıcaktan durulmaz olunca, tabandaki toprağı hafifçe kazarak karıştırır, sonra üzerine kuyudan kova kova su döker, dümdüz oluncaya kadar ayaklarıyla çiğnerdi. Islaklık devam ettiği sürece, ev serinliğini korurdu. Eğer yaz geçmeden taban kuruyup tekrar ısınırsa, yeniden eşeler ve su dökerdi, O daima şöyle derdi:

"Benim serinletici pervanem, evimin zemini ve kuyumun suyudur. Suyumu serpiyorum; sonra da ayağımla çiğniyorum; evim daha serin, masrafım daha az oluyor. Bu da benim, bilgelik bakımından diğer insanlardan üstün olduğumu gösteriyor!"

O, gerçek bir tabipti. Ama bir keresinde işleri durmuş, kapısına hiç hasta gelmez olmuştu. Bunun üzerine biri ona şöyle dedi:

"Bu yıl salgın var; ortalıkta hastalık kol geziyor. Sen bilgili ve soğukkanlı bir hekimsin, pek çok hizmetin oldu bu halka! Buna rağmen işlerinin durgun olmasının sebebi ne?"

Esed soğukkanlılığını bozmadan muhteşem bir tahlil yaparak patlattı cevabı:

"*Birincisi;* ben onların nezdinde Müslüman'ım. İnsanlar, ben hekim olmadan önce Müslümanların tıpta başarılı olacağına inanmıyorlardı! *İkincisi;* ismimin Esed (aslan) olması onları biraz uzaklaştırıyor. Oysa, Salîb, Gabriyel, Yuhanna ya da Perâ olmalı ki anlı şanlı bir yabancı doktora göründüklerini düşünüp paraya kıysınlar! *Üçüncüsü;* künyemin, Ebu'l-Hâris, Ebu İsa, Ebu Zekeriyya ya da Ebû İbrahim gibi şatafatlı ve asil olması gerekirdi. *Dördüncüsü;* üzerimde beyaz, pamuktan bir önlük var. Siyah, ipekten bir önlük olmalıydı ki ciddiyet uyandırsın. *Beşincisi* de; dilimin Arapça değil, Farsça olması gerekirdi."

* * *

Halil Selûlî anlatıyor:

"Bir gün Sevrî yanıma geldi. Ayrı ayrı yerlerde beş yüz parça ekilebilir arazisi vardı. Bu araziler, Kürsiyye-i Sadaka ile Mürre Nehri arasında uzayıp gidiyordu. O gayr-ı menkul yatırımından iyi anlar, sadece en güzel, en meşhur ve en verimli arazileri satın alırdı. Bir gün bana dönüp;

'Hiç zeytin suyunu ekmeğe katık ettin mi?' dedi. Ben de boş bulunup;

'Vallahi hayır!' diye yanıtladım. Bunun üzerine;

'Vallahi yemiş olsaydın, tadını unutmazdın!' dedi.

'Doğru!' dedim, 'bir kere yeseydim, asla unutmazdım!'

Sevrî çoluk çocuğuna hep şöyle öğüt verirdi:

'Hurma çekirdeğini çöp diye atmayın, onları boğazınızdan kolayca geçirip yutmayı alışkanlık haline getirin! Çünkü hurma çekirdeği karındaki yağları toplayarak böbrekleri sıcak tutar. Sütü bol develerin ve hurma çekirdeğiyle yemlenen hayvanların işkembesinin iriliğine bakıp ders alın. Siz de kendinizi hurma çekirdeği yemeye, arpa tanesi kemirmeye ve yonca atıştırmaya alıştırırsanız çarçabuk gürbüzleştiğinizi göreceksiniz! İnsanlar da taze yonca, dövülmemiş arpa ve hurma çekirdeği yiyebilirler.'

Yine şöyle derdi:

'Baklagilleri kabuğuyla yiyin. Çünkü bakla familyası insan ağzına yaklaşınca bas bas bağırır: Beni kabuğumla yiyen, özümü yer, ben onu severim! Beni kabuksuz yiyen kişiye söverim, hatta onu yerim!

A dostlar! Ne diye kendi yiyeceğinize yem olup sağlığınızı kaybetme riskini göze alıyorsunuz?'

Çeviren: A. Sait Aykut

Notlar

1 Abbâsî Abbasi döneminin ünlü yazarı. Başta mizah olmak üzere insan psikolojisi, botanik ve zoolojiden mücevherat ilmine kadar geniş bir alanda onlarca eser verdi. Arap nesrinin inşasında söz sahibi olan Câhız 770'da 770'de doğdu, 869'da öldü. Burada sunduğumuz bölüm Câhız'ın *Cimriler* kitabından çevrilmiştir. Câhız bu kitabında şehir kökenli biri olarak hem taşradan gelenleri hem de Kindi gibi, tanıdığı ünlü yazarları eleştirir. Bkz. Câhız, *Kitâbu'l-Buhalâ*, Lübnan (tarihsiz) s. 35-38 ve 60-61. Kitap yakın zamanlarda Selahattin Hacıoğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Câhız, *Cimriler Kitabı*, çev.: S. Hacıoğlu, Bordo-Siyah yay., İstanbul 2004.

2 İranlılara özgü bir tatlı çeşidi.

Demokrasi Kavramı Üzerine Hayli Spekülatif Bir İrdeleme

ALAIN BADIOU

"Demokrasi" sözcüğü günümüzün temel mutabakat dayanağıdır. Sözcüğün Sosyalist Doğulu Devletlerin çözülüşünü ve bizim ülkelerimizin refahını, aynı zamanda Batılı insani haçlı seferlerini kucakladığı varsayılıyor.

Aslında "demokrasi" sözcüğü benim "otoriter görüş" dediğim şeyden çıkıyor. Demokrat olmamak her nedense yasaklanmıştır. Dolayısıyla, insan türünün demokrasiyi arzuladığı kabul edilmiş ve demokratik olmadığından şüphelenilen tüm öznellikler patalojik sayılmıştır. En iyi ihtimalle yeniden eğitilmeye katlanmayı, en kötü ihtimalle demokratik deniz piyadeleri ve paraşütçüleriyle uğraşmayı getirir.

Bu yüzden, kendini oylamalarda ve mutabakatta gösteren demokrasi, filozofta zorunlu olarak eleştirel fikirler uyandırır. Ne de olsa felsefe Platon'dan bu yana oylanıp kabul edilmiş görüşlerden kopuş anlamına gelmiştir. Felsefe'nin kendiliğinden "normal" sayılan her şeye şüpheyle yaklaşması beklenir. Eğer demokrasi kolektif örgütün veya siyasi iradenin normal durumunu yansıtıyorsa, öyleyse filozof bu normalliğin normunun incelenmesini talep edecektir. Bu sözcüğün otoriter görüş çerçevesi içinde iş görmesine izin vermeyecektir. Filozof açısından, mutabakata dayanan her şey şüphelidir.

Demokrasi fikrinin görünürlüğünün karşısına belli bir siyasetin, bilhassa devrimci siyasetin tekilliği ile çıkmak, eski bir yöntemdir. Ekim Devrimi'nden çok önce Bolşeviklere karşı da kullanılmıştır bu yöntem. Aslında, Lenin'e –onun demokratik addedilmeyen siyasi duruşuna– yöneltilen eleştiri bu anlamda ilktir. Öte yandan, bugün onun konuyla ilgili eleştirilere verdiği cevaplara bir göz atmak hayli ilginç olacaktır.

Lenin'in karşı argümanı ikili bir nitelik taşır. Bir yandan sınıfsal analiz mantığına uygun olarak iki tip demokrasi arasında ayrım yapar: proletarya demokrasisi ile burjuva demokrasisi. Ondan sonra da proletarya demokrasisinin kapsam ve yoğunluk bakımından burjuva demokrasisinden üstün olduğunu ileri sürer.

Ama argümanının ikinci yanı yapısal açıdan bana bugün olup bitenlere daha uygun düşüyormuş gibi görünüyor. Lenin burada "demokrasi" sözcüğünü okurken yanına daima "bir Devlet biçimi" sözünü koymamız gerektiğinde ısrar eder. Biçim, Devlet'in ayrı bir yapısının ve egemenliğin resmi kullanımının tikel bir konfigürasyonuna gönderme yapar. Lenin, Demokrasiyi bir Devlet biçimi olarak koymakla klasik siyasi düşünme geleneğine başvurur, ki bu gelenek, "demokrasi"yi nihai olarak bir egemenlik ya da iktidar mecazı olarak tasarlamamız gerektiğini iddia eden Yunan felsefesine kadar geri gitmektedir.

Eğer demokrasi bir Devlet biçimiyse, bu kategorinin önceden belirlenmiş uygun bir felsefi kullanımı olabilir mi? Lenin'de siyasetin amacı –ya da fikri– demokrasi de dahil olmak üzere her türlü devlet biçiminin sönümlenmesidir. Ve bu da, temelde Marx'ın *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda ifadesini bulan soysal Komünizm ile tanımlanabilir. Soysal Komünizm çokbiçimli işçi etkinliklerinin; düzenlemelerin, teknik veya toplumsal eklemlenmelerin egemenliğinde olmadığı, ihtiyaçların kolektif gücünün idaresi altında olduğu serbest birliktelik temelli eşitlikçi bir toplum öngörür. Böyle bir toplumda, kamu baskısından ayrı bir olay olarak Devlet çözülmüştür. Siyaset de –sosyal grupların ve iktidarı fethetme niyetindeki tamahkârların çıkarlarını seslendirdiği ölçüde– fiilen çözülmüştür.

Bu yüzden Komünist siyasetin hedefi, genel olarak Devlet'ten –bu Devlet demokratik olduğunu ilan etmişse bile– ayrışmış haliyle biçimin yok oluşu kipliğinde, tam da Komünist siyasetin kendisinin ortadan kalkmasıdır.

Siyasetin temsiliyetinde rol oynayan düzenleyici fikirler olarak felsefe, eğer siyasetin nihai hedeflerini tanımlayan, meşrulaştıran ya da kategorilere ayıran bir şey olarak alınırsa ve buradaki hedef Devlet'in sönümlenmesi –Lenin'in tezi bu yöndedir– ve saf temsiliyet, serbest birliktelik olarak tanımlanabilecek bir şeyse; ya da yine siyasetin nihai hedefi sonsuzluktan ayrışmış otorite olarak konumlandırılırsa veya kendi başına kolektifin zuhur edişi olarak tasarlanırsa, o zaman, bu varsayılan hedef açısından, yani soysal Komünizm'e aktarılan hedef açısından demokrasi felsefe için bir kategori de-

ğildir, olamaz. Neden? Çünkü demokrasi bir Devlet biçimidir; bırakalım siyasetin nihai hedeflerini felsefe değerlendirsin ve bırakalım bu son aynı zamanda Devlet'in sonu, dolayısıyla da "demokrasi" sözcüğüyle her türlü ilişkinin sonu olsun.

Hipotezlerle ilgili bu çerçevede siyaseti değerlendirmeye uygun "felsefi" sözcük, "eşitlik" yahut "Komünizm" olabilir, "demokrasi" olamaz. Çünkü bu sözcük geleneksel olarak Devlet'e, yani Devlet biçimine bağlıdır.

Buradan "demokrasi"nin ancak aşağıdaki üç hipotez reddedilirse felsefeye ait bir kavram olarak görülebileceği fikri çıkar. Bu üç hipotezin hepsi iç içe geçmiştir ve bir şekilde Leninist demokrasi fikrini destekler. Söz konusu hipotezler şunlardır:

1. Hipotez: Siyasetin nihai hedefi soysal Komünizm'dir, yani kolektifin hakikatinin saf temsili ya da Devlet'in sönümlenmesidir.

2. Hipotez: Felsefeyle siyaset arasındaki ilişki siyasetin belli bir nihai hedefinin, genel ya da soysal anlamının değerlendirilmesini zorunlu kılar.

3. Hipotez: Demokrasi bir devlet biçimidir.

Bu üç hipotez çerçevesinde "demokrasi" felsefenin zorunlu bir kavramı değildir. Ancak ve ancak üç hipotezden birinin geçersiz kalması halinde öyle olabilir.

Hipotezleri üç soyut olasılık takip eder:

1. Siyasetin nihai hedefi soysal Komünizm olmasın.

2. Felsefe ile siyaset arasındaki ilişki nihai hedeflerin soruşturulması, aydınlatılması ya da meşrulaştırılması olmasın.

3. "Demokrasi" Devlet'in biçimi olmaktan başka anlamlara da sahip olsun.

Bu üç olasılığın her birinde "demokrasi"nin bir felsefe kavramı olmasını sağlayan yapı sorgulanmaktadır. Felsefenin geçerli bir kategorisi olarak "demokrasi"nin göz önüne alınmasını ya da yeniden değerlendirilmesini sağlayan bu üç şartı tek tek çözümleyeceğim.

Farz edelim siyasetin nihai hedefi, Devlet'in egemenlik ilkesinden ayrıştırılmış kolektif temsiliyetin salt teyidi değil, insanların serbest birlikteliği değil. Farz edelim soysal Komünizm, bir fikir olarak dahi, siyasetin nihai hedefi değil. O zaman siyasetin hedefi nedir; felsefeye karıştığı, felsefeyi sorguladığı ya da felsefeye meydan okuduğu ölçüde, siyaset pratiğinin hedefi nedir?

Bu sorunun tarihi ışığında iki ana hipotezin çıkarılabileceğini düşünüyorum. Birinci hipoteze göre siyasetin hedefi "iyi Devlet" olarak adlandırılabi-

lecek şeyin konfigürasyonu, daha doğrusu zuhur edişi olacaktır. Felsefe, Devlet'in çeşitli olası biçimlerinin meşruluğunun sınanması olarak öne çıkacaktır. Devlet konfigürasyonunun tercih edilen karakterini adlandırma arayışı içinde olacaktır. Böyle bir hipotez siyasetin hedefleri tartışmasına son noktayı koyacaktır. Aslında bu, siyaset felsefesi alanında, Antik Yunandan günümüze uzanıp egemenin meşruluğu sorunuyla uğraşan büyük klasik gelenekle ilişkilidir. Şimdi sahnede bir norm belirmiştir elbette. Normun rejimi veya statüsü ne olursa olsun, ayrı bir devlet konfigürasyonu tipi için yapılan aksiyoma dayalı tercih Devleti normatif bir ilkeye bağlamaktadır. Hangi sebeple olursa olsun demokratik bir rejim monarşik ya da aristokratik bir rejimin üstünde görülmektedir örneğin. Bir başka deyişle, genel bir norm sisteminin bir araya gelmesi bu tercihi tasdik etmektedir.

Geçerken değinelim, bu durum siyasetin nihai hedefinin Devlet'in sönümlenmesi olduğu hipotezine uygun düşmez, çünkü burada konu "iyi Devlet"tir. Bu durumda kendi kendini iptal etme olarak siyasi süreçle, yani egemenlik ilkesinin son bulmasıyla meşgul olan siyasi süreçle uğraşılmaktadır. Buradaki mesele devlet konfigürasyonuyla ilgili bir norm değildir. Daha ziyade, tüm devlet konfigürasyonunun sönümlenmesini getirecek bir süreç fikri söz konusudur. Tek başına sönümlenme Devlet'in kalıcılığına uygulanan normatif soruya ait değildir. Öte yandan, eğer siyasetin nihai hedefi "iyi Devlet" ya da tercih edilen Devlet ise, bir normun ortaya çıkması kaçınılmaz görünmektedir.

İmdi bu, normun kaçınılmaz olarak dışsal ya da aşkın olduğu zor bir soru atmaktadır ortaya. Kendi başına Devlet, normu olmayan bir nesnelliktir. Kolektif açıdan zorunlu, ayrı bir işleve sahip bir egemenlik ya da zorlama ilkesidir. Belirlenimini öznel konulardan kaynaklanan bir dizi kural içinde elde edecektir. Bu normlar tam da "iyi Devlet" ya da tercih edilen Devlet konusunu önümüze getirecek olan normlardır. Mevcut durumda, yani parlamenter Devletlerimizde Devlet meselesiyle öznel ilişki üç norma göre düzenlenmiştir: ekonomi, ulusallık meselesi ve demokrasinin ta kendisi.

Önce ekonomiyi ele alalım. Devlet, malların dolaşımı ve dağıtımı konusunda asgari işlerliği sağlamaktan sorumludur; bu norma uyma konusunda aşırı yetersizlik gösterirse gözden düşer. Daha geniş biçimde, ekonomi düzleminde, ekonominin Devlet'le organik ilişkisi nasıl olursa olsun, Devlet öznel olarak ekonominin işleyişinden sorumludur.

İkinci norm ulusallık meselesidir. Devlet, bir dizi düzenlemeye –ulus, dünya sahnesinde temsiliyet, ulusal bağımsızlık, vb.– tabidir. Ülke içinde ve dışında ulus ilkesinin varoluşundan sorumludur.

Üçüncü olarak, Devlet'le öznel ilişki bakımından ele alındığında demokrasinin kendisi de bir normdur. Devlet, konuşma özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü, eylemde bulunma özgürlüğü gibi konular bakımından demokratik mi yoksa despotik mi olduğunu bilmekten sorumludur.

Diktatörlük ile demokrasi arasındaki karşıtlık Devlet'in değerlendirilmesi açısından bir öznel norm işlevi görür.

Bu yüzden sorunun yarattığı gerçek ortam Devlet'i ekonomik işlerlik, ulusal değerlendirme ve demokrasi şeklindeki üçlü bir normatifliğe tabi kılar. Burada "demokrasi" Devlet'in normatif nitelemesi olarak, genel olarak siyaset değil, tam anlamıyla "bir siyaset" kategorisi olarak kendini gösterir. "Bir siyaset" Devlet'le öznel ilişkiyi düzenleyen şeydir. Devlet'le öznel ilişkisini yukarıda geçen üç norma –ekonomi, ulusal sorun, demokrasi– göre düzenleyen devlet konfigürasyonuna parlamentarizm diyelim, gerçi ben buna parlamenter-kapitalizm demeyi tercih ederim. Gene de, "demokrasi" burada belli bir siyaset kategorisi –evrenselliği kesinlikle problematik olan belli bir siyasetin kategorisi-- olarak ele alındığından, onu kendi başına felsefi bir kategori olarak tanımlamaktan sakınmamız gerekir. Öyleyse bu çözümleme düzeyinde "demokrasi" belli bir siyaseti –Devlet'le ilişki bağlamında öznel bir norm formüle etme yoluyla-- nitelemektedir ki, bu kategoriye "parlamentarizm" demek durumundayım.

Siyasetin nihai hedefinin "iyi Devlet"i belirlemek olduğu hipotezine yeterince değindik. Burada en fazla, "demokrasi"nin belli bir politikanın, yani parlamentarizmin bir kategorisi olduğu ortaya atılabilir. "Demokrasi"yi bir felsefe kavramı olarak koymak için yeterli bir neden değil bu.

Burada mercek altına aldığımız konu, siyasetin nihai hedefi soysal Komünizm olmadığı zaman bu hedefin ne olabileceğidir. İlk olarak siyasetin olabilecek en iyi Devlet'in kurulmasını hedeflediği hipotezini ele aldık. Buradan yola çıkarak "demokrasi"nin zorunlu olarak felsefe dahilindeki bir kavram olmadığını ortaya atabiliriz.

İkinci olası akıl yürütme bizi siyasetin nihai hedefinin kendisinden başka bir şey olmadığı nosyonuna götürür. Bu durumda siyaset "iyi Devlet" meselesine yönelmeyecek, kendi kendisinin hedefi olacaktır. Önceki akıl yürütmenin aksine, bu kez siyaset bir düşünce ve eylem hareketi haline gelecek,

egemen devlet öznelliğini kolayca bertaraf edecek, Devlet'in işlemesinin tabi olduğu normlar içinde göz önüne alınmaya ve düşünülmeye uygun olmayan projeler ortaya atacaktır. Bu durumda siyaset Devlet'ten uzaklaşmış kendine özgü bir kolektif pratik olarak sunulacaktır. Keza bu tür siyaset, özünde, Devlet gündeminin veya devlet normunun taşıyıcısı değil, tam da Devlet'in –örgütlenme özgürlüğü bakımından değerlendirildiğinde-- temsil ettiği normatif mutabakattan kaçınması anlamında, kolektif özgürlük boyutu olarak tanımlanabilecek şeyin gelişiminin taşıyıcısı olacaktır.

Hal böyleyken, "demokrasi" yerinde bir kavram mıdır? Evet, "demokrasi Devlet biçiminden farklı bir şekilde anlaşılırsa" "demokrasi" yerinde bir kavramdır. Dolayısıyla siyaset devlet mutabakatından çekilebildiği ölçüde kendi kendisini hedef görüyorsa, son tahlilde demokratik olarak tanımlanabilir. Ama bu durumda söz konusu kategori Leninist anlamda Devlet biçimi işlevi görmeyecektir. Tüm bunlar bizi üç Leninist hipotez açısından üçüncü olumsuz koşula getirir.

Tartışmamızın birinci bölümü --Siyasetin hedefi soysal Komünizm değilse ne olacak?-- burada tamamlanıyor.

Tartışmanın ikinci bölümü felsefenin kendisiyle ilgili. Felsefenin, siyasetin nihai hedeflerinin temsili ya da ele geçirilmesi olarak ele alındığı ölçüde, siyasetle ilgisiz olduğunu; siyasetle, onun nihai hedeflerinin değerlendirilmesini –sorguya çekilmesini– ya da meşrulaştırılmasını gözetmeyen bir ilişkisi olduğunu varsayalım. Peki o zaman felsefenin siyasetle ilişkisi nedir? Bu ilişkinin bir adı var mıdır? Bu ilişkinin kurallarını nasıl koyabiliriz?

İlk hipoteze göre felsefenin görevi, benim deyişimle siyasetin biçimsel tarifi, tipolojisi olmalıdır. Felsefe, siyasetin özgün yapısına uygun bir biçimde tartışıldığı bir alan yaratmalıdır. Neticede felsefe, olası normların sözü edilen tipolojisini ön-işlediği yahut açığa vurduğu ölçüde Devletlerin ve siyasetin biçimsel kavrayışı olacaktır. Yine de, durum bu olduğunda –kuşkusuz Aristoteles veya Montesquieu gibi düşünürlerin eserlerinin bir parçasıdır bu– "demokrasi"nin felsefe üzerinde, Devlet biçiminin tarifi olarak etki edeceği ortadadır. Bu konuda şüphe yoktur. Buna bağlı olarak, kategorileştirme devlet konfigürasyonlarından başlar ve "demokrasi" felsefe açısından tiranlık, aristokrasi vb biçimler karşısında bir Devlet biçimi haline gelir.

Ama "demokrasi" bir devlet biçimini tarif ediyorsa, üzerinde temellendiği şey, bu biçim açısından, "siyasetin hedefleri"yle ilgili olacaktır. Peki, bunun söz konusu biçimi "istemekle" bir ilgisi var mıdır? Eğer öyleyse, yukarıda

çözümlediğimiz "iyi Devlet" mantığı içindeyiz demektir. Yoksa mesele bu biçimin ötesine geçmek, egemenliği, hatta demokratik egemenliği ortadan kaldırmak mıdır? Böyle olduğundaysa Leninist çerçeveye, sönümlendirme hipotezine sıkışırız. Her koşulda, bu seçenek bizi tartışmanın birinci bölümüne geri götürür.

İkinci olasılık felsefenin siyaseti kendine özgü bir düşünme etkinliği; tarihsel kolektife, felsefenin verili alması gereken bir düşünme tarzı sağlayan bir şey olarak kavrama girişimini imler. Burada felsefe işlemsel şartları farklı dışavurumları açısından düşünmenin bilişsel düzeyde kavranması --düşünsel tanım– olarak anlaşılabilir. Bu da bizi şu önermeye götürür: Eğer siyaset işlemsel düşünmeyse Devlet'e tabi olamaz, siyaset ne devlet boyutuna indirgenebilir, ne de bu boyutu üzerinden düşünülebilir. Şimdi buradan yola çıkarak oldukça düzmece bir önermede bulunalım: "Devlet düşünmez."

Geçerken belirtelim, Devlet'in düşünmemesi siyaset bağlamında felsefi düşüncenin yaşadığı her türlü güçlüğün kaynağıdır. Tüm "siyaset felsefeleri" Devlet'in düşünmediğine dair kanıtlar ortaya atar. Bu siyaset felsefeleri Devleti düşünce biçiminde siyaset araştırmalarına kapı açan bir şey olarak konumlandırdığında güçlükler daha da artar. Devlet'in düşünmediği önermesi Platon'u, *Devlet*'in 9. Bölüm'ünün sonunda, nihai olarak, siyaseti kendi anayurdunuz hariç her yerde takip edebileceğinizi ilan etmeye götürür. Aynı sonuç, Aristoteles'in de, ideal siyaset tipleri yalıtıldığında gerçeklik düzleminde geriye yalnızca patalojik siyaset türlerinin kaldığı yönündeki sıkıntı verici noktaya varmasına yol açar. Örneğin, Aristoteles'e göre monarşi bir Devlet türünün düşündüğünü gösterir, bu yüzden düşünülebilir olduğu varsayılır. Ama gerçekte ortada yalnızca düşünmeyen tiranlıklar vardır ki bunlar düşünülemez. Normatif türe ise hiçbir zaman ulaşılamaz. Rousseau'yu tarihte var olan devletlerin hepsinin çözülmüş Devletler olduğunu ve tarihte meşru Devlet olmadığını saptama noktasına götüren de budur. Son olarak, tamamen heterojen siyaset kavramlarından çıkartılan bu koyutlar tek bir noktada birleşir: Devleti siyaset araştırmasına kapı açan bir şey olarak görmek mümkün değildir. Kaçınılmaz olarak, düşünmeyen bir varlık olan Devlet'le karşı karşıya kalınır. Böylece soruna başka bir açıdan bakmak gerekli hale gelir.

Bu yüzden, "demokrasi" düşünce-olarak-siyasetin bir kategorisiyse, yani felsefe bu türden siyasi süreçleri kavramak için "demokrasiyi" bir kategori olarak kullanmaya ihtiyaç duyuyorsa, o zaman söz konusu siyasi süreç Devlet'in yaygın diktasını atlatır, çünkü Devlet düşünmez. Buradaki "demokra-

sinin" bir Devlet biçimi olarak değil, başka şekilde, başka anlamda ele alındığı sonucuna ulaşırız. Ve bu da bizi tekrar Devlet biçiminden farklı bir şey olarak "demokrasi" önermesine götürür. Buradan geçici bir sonuca ulaşabiliriz: "demokrasi", ancak ve ancak Devlet biçiminden farklı bir şeyi gösterdiği zaman felsefenin kategorisi olabilir. İyi ama bu "farklı şey" nedir?

İşte sorunun merkezi buradadır. Beraberinde başkalarını da getiren bir problem söz konusudur. "Demokrasi"nin, düşünce-olarak-siyasete gerçek bir yaklaşım haline gelebilmesi için, Devlet'e değilse neye bağlanması gerekir? Bu konuyu merkeze alan bir siyasi gelenek mevcuttur, ama çok derinlerine inmek istemiyorum. Geldiğimiz noktada "demokrasi"yi Devlet'ten başka bir şeye bağlayıp, düşünce-olarak-siyaseti meta-siyasi (felsefi) inceleme altına alma çabalarıyla ilgili iki örnekten bahsetmekle yetinelim.

Birinci örnek "demokrasinin" doğrudan kitlelerin siyasi etkinliklerine --devlet konfigürasyonuyla değil, onun dolaysız zıttına– bağlanmasıyla ilgilidir. Çünkü genellikle kitlelerin siyasi etkinlikleri, kitlelerin kendiliğinden seferberliği, devlet karşıtı dürtülerle gerçekleşir. Bu da benim romantik diye niteleyeceğim bir kitle demokrasisi sentagmasıyla birlikte, kitle demokrasisiyle devlet konfigürasyonu olarak demokrasi –daha doğrusu resmi demokrasi– arasında bir karşıtlık üretir.

Kitlesel demokrasi deneyimini –kolektif genel toplanmalar, kalabalık gösteriler, isyanlar, vb. tarihsel olayları-- yaşayan herkes kitle demokrasisi ile kitle diktatörlüğü arasında dolaysız bir tersine çevrilebilirlik noktası olduğuna kesinlikle dikkat etmiştir. Kitle demokrasisinin özü kaçınılmaz biçimde kitle egemenliğine tercüme edilebilir ve bu kitle egemenliği de vasıtasızlığın, toplanmanın ta kendisinin egemenliği haline gelir. Toplanmanın egemenliği –Sartre'ın "füzyon halindeki grup" terimiyle tanımladığı örüntü formasyonları– bir terör birliği icra eder. Burada Sartre fenomenolojisi tartışılmaz biçimde sürmektedir. Füzyon halindeki grubun içsel ilkesi olarak kitle demokrasisi pratiğiyle, terör birliğinde işbaşında olan dolaysız otoriter veya diktatöryel unsura çevrilebilme noktası arasında organik bir bağ vardır. Kitle demokrasisinin ta kendisini bir sorun olarak ele alırsak, ilkeyi sırf demokrasinin istinafı üzerinden meşrulaştırmanın mümkün olmadığına dikkat etmemiz gerekir, çünkü bu romantik demokrasi, teoride olduğu kadar pratikte de, bünyesinde, diktatörlüğe çevrilebilirliği dolaysız olarak barındırmaktadır. Bu yüzden, uğraştığımız mesele, demokrasi kavramı altında basit bir düzenlenişten sakınan ya da felsefi kavrayıştan kaçan bir çift, demokra-

si/diktatörlük çiftidir. Peki, bu bizi nereye götürür? Kitle demokrasisine meşruluk addeden herkesin, bunu, en azından bugün için, salt temsilin devlet-dışı perspektifinden ya da temelinden yaptığı fikrine götürür. Böyle bir kitle demokrasisine değer verilmesi –demokrasinin istinafı kapsamında bile– soysal Komünizmin öznelliğinden ayırt edilemez. Bu dolaysızlık çiftinin –demokrasi/diktatörlük– meşrulaştırılması ancak, söz konusu çiftin, Devlet'in sönümlenmesine yönelik soysal perspektiften, ya da radikal devlet-karşıtı tavır açısından düşünülmesi ve tespit edilmesi halinde kavranabilir olacaktır. Aslında tam da kitle demokrasisinin dolaysızlığında kendini gösteren "Devlet'in devamlılığı" bahsini öne çıkaran karşıt kutup, soysal Komünizmin geçici bir temsilcisinden başkası değildir. Bu durumda ilk büyük hipotezimize geri dönüyoruz: eğer demokrasi "kitle"ye bağlanırsa, siyasetin hedefi sahiden soysal Komünizmdir, ki burada da "demokrasi" felsefenin bir kategorisi değildir. Bu sonuç deneysel ve kavramsal olarak, demokrasiyi –kitle demokrasisi açısından– diktatörlükten ayırmanın olanaksızlığı üzerine kuruludur. Marksistlerin "proletarya diktatörlüğü" ifadesini kullanmalarını sağlayanın da bu sonuç olduğu açıkça ortadadır. O yüzden "diktatörlük" sözcüğüne öznel olarak değer vermenin demokrasiyle diktatörlük arasındaki bu tür bir tersine çevrilebilirliğin varlığına dayandığını ve tarihsel olarak bunun kitle demokrasisi, devrimci demokrasi ya da romantik demokrasi figürlerinde ortaya çıktığını göz önünde tutmamız gerekir.

O zaman elimizde başka bir hipotez kalıyor, bu seferki çok farklı: "demokrasi" siyasi düzenlemenin ta kendisine bağlanmalıdır. "Demokrasi" Devlet figürüyle ya da siyasi kitle eylemliliği figürüyle ilişkilendirilmez, onun yerine organik olarak siyasi düzenlemeyle ilişkilendirilir, tabii siyasi düzenlemenin, sistemleştirilmediğinde, "iyi Devlet"e tabi olmaması koşuluyla. "Demokrasi" siyasi düzenlemenin evrenselliğine, evrensellik kapasitesine bağlanacaktır ve böylece "demokrasi" sözcüğüyle bu tür bir siyaset bağlantılı olacaktır. Tabii buradaki siyaset, bir Devlet programından başka bir şey olarak değerlendirilmelidir. Ancak siyasetin öz-belirlenimi Devlet'in mutabakata dayalı figürlerinden azade bir kurtuluş alanı olarak konulduğu ölçüde, siyasetin kendinden menkul bir demokratik nitelemesi söz konusu olacaktır.

Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde buna dair bazı kanıtlar mevcuttur. Üçüncü Kısım'ın 16. Bölüm'ünde Rousseau Devlet'in kurulması meselesini –yani burada tartıştığımız konunun tam zıttını– ya da bir başka deyişle Devlet'in tesis edilmesini tartışmaya açar. Bilindik bir güçlükle karşılaşır, yani

hükümetin nedensel aygıtının bir sözleşme olamayacağını, "ulusun kurucusu olma edimini gerçekleştiren bir toplumsal sözleşme" boyutundan hareket edemeyeceğini görür. Devlet'in tesisi özgül bireylerle ilgilidir ve bir kanun aracılığıyla gerçekleştirilemez. Rousseau'ya göre bir kanun zorunlu olarak halkı halkla ilişkilendiren bir küresel birliği imler ve bu açıdan özgül bireyleri içeremez.

Devlet'in tesisi bir kanun olamaz. Dolayısıyla egemenlik pratiği de olamaz. Çünkü egemenlik tam anlamıyla toplumsal sözleşmenin soysal biçimidir ve daima bütün ile bütünün –halkla halkın– ilişkisini ima eder. Bir karar verilmesi gerekir, bu karar aynı zamanda hem özel (çünkü hükümeti kurmaktadır) hem de genel (çünkü henüz var olmayan ve neticede kurulacak hükümet tarafından değil halkın "bütünü" tarafından alınmıştır) olmalıdır. Gel gelelim, Rousseau'ya göre bu mümkün değildir. Verilen karar genel iradeden gelir, çünkü bu türden her karar bir kanun veya egemenliğin bir icraatı olarak kendini gösterecektir. Böyle bir şey ancak tüm halkın tüm halkla yaptığı bir sözleşme, hiçbir özel nitelik taşımayan bir sözleşme olabilir. Sorunu şöyle de koyabiliriz: Yurttaş kanunları oylar, hükümet yetkilisi de somut adımları atar. Peki ortada hiç yargıç yokken, sadece yurttaşlar varken şu ya da bu yargıç nasıl atanacak? Rousseau bu güçlükten kendini şu ifadeyle kurtarır: "hükümetin tesisi egemenliğin demokrasiye ani dönüşümüyle gerçekleşir; böylece fark edilir bir değişim olmaksızın ve salt herkesin herkesle yeni bir ilişkisi sayesinde, yurttaşlar yargıç haline gelir, genel edimlerden tikel edimlere ilerler, yasa yapmadan yasanın uygulanmasına geçerler." Çoğu kişi açısından bu sadece bir okus pokustur. Bütünle bütün arasındaki organik ilişkide herhangi bir tadilat olmadan bu ani dönüşümün ne anlamı olur? Genel iradeyi tesis eden toplumsal sözleşme ilişkisinin salt ikame edilmesi nasıl oluyor da tek başına belli siyasi edimlere girişilmesi olanağını gündeme getirebiliyor? Bunun anlamı basitçe –biçimsel sav öne sürme tarzını bir yana bırakırsak– demokrasinin aslen "siyasi düzenlemede tehlike altında olan çıkarların özel karakterine" gönderme yapıldığıdır. Tikel birtakım çıkarların tehlike altında olduğu siyasi düzenleme –son tahlilde siyasi düzenlemede yalnızca tikel çıkarlar bulunur– demokrasiyle sınırlıdır. Rousseau'nun hükümet kurulmasıyla ilgili davası simgesel örneklerden yalnızca biridir. Genel terimlerle konuşmak gerekirse, siyasi düzenlemenin evrenselliği –Devlet'in tekil olarak elde tutulmasını engellediği ölçüde– ancak belli çıkarlar tehlike altında olduğunda böyle konuşlandırılabilir ve belli çıkarlar dahilinde siyasi kalmak için

demokratik biçimi yetkilendirmek adına sınırlandırılır. Burada demokrasiyle siyaset arasında fiilen öncel bir birleşme gerçekleşir.

O halde demokrasi siyasi iradenin evrenselliği kanunu dahilinde bireysel muhasarayı yetkilendiren bir şey olarak tanımlanabilir. "Demokrasi" tikel durumlarla siyaset arasındaki bağlantı figürlerini adlandırır. Yalnızca bu durumda "demokrasi" felsefi bir kategori olarak yeniden yakalanabilir. Bundan sonra demokrasi siyasette verimlilik terimiyle ifade edilebilecek bir şeyi gösterecektir. Tikel çıkarlarla birleştiği durumda siyaset anlamına gelecektir. Siyaset böyle anlaşıldığında Devlet tarafından "Devlet'e karşı sorumlu" tutulmaktan kurtulur.

Bu iddiayı ilerletmek için, "demokrasi"nin, böyle bir siyasi düzenlemeyle bağı dahilinde, felsefede özel türden bir siyasetin –düzenlemesi evrensel olan bir tür siyasetin– kapsanmasına nasıl gönderme yaptığını izah etmek gerekir. Bu özel türden siyaset, yine de, koşulların başka bir adaletsiz açınlamayı olanaksız kılacak şekilde dönüştüğü bir figür dahilinde, tikelle bir araya gelebilir.

Bu duruşun mantığı oldukça karmaşıktır, bu yüzden kısaca genel hatlarını vereceğim. Varsayalım "demokrasi", –özgürleşme siyaseti bağlamındaki– siyasetin, eninde sonunda, halkın yaşamının özel doğasıyla; yani Devlet'le değil, kamu alanına çıktığı haliyle halkla ilişkileneceği gerçeğini ortaya koyuyor. Bu durumda da siyaset kendisi olamaz, yani insan hayatlarının tikelliğiyle uğraşırken tüm adaletsizlikleri devre dışı bırakmadıkça, bu uğraşında demokratik olamaz. Çünkü siyaset bu uğraşı sırasında bir adaletsizliğin kabulüne karşı çıkmazsa demokratik olmayan bir norm –burada sözünü ettiğim özgün anlamda– getirmiş sayılır ve bağ iptal olur. Bu da siyasetin evrensel düzenleme perspektifinden tikelle uğraşma yeteneğine artık sahip olmadığı anlamına gelir. Siyaset tikelle farklı bir şekilde uğraşacaktır; tikel düzenleme perspektifinden. Böylece, tüm tikel düzenlemelerin siyaseti yeniden Devlet'e yönlendirdiği ve siyasetin devlet yargısının sınırlamasına tabi olduğu bir durum çıkacaktır ortaya. Dolayısıyla, felsefi anlamdaki "demokrasi" ve özgürleştirici sürecinin verimliliği, bu durum bağlamında tüm adaletsiz beyanın olanaksızlığı üzerinden işlediği sürece, bir tür siyaseti önceden varsayar. Çünkü bu türden bir siyasetin amacının gerçekleşmesi, bu beyanların böyle bir siyasette yasaklanmamış ama olanaksız olması üzerinden ilerliyor. Yasaklama her zaman için Devlet'in kuralı, olanaksızlık ise gerçeğin kurallarının ortaya çıkışıdır.

Aynı zamanda felsefi bir kategori olarak demokrasi de "eşitliği öne çıkaran" bir şeydir. Daha doğrusu, siyasi atamalar olarak –ya da siyasi kategoriler olarak– eşitlikçi düşünceyle resmen çelişen her türlü yüklemi dolaşımdan dışarı çıkarır.

Bana göre tam da bu olgu, demokrasinin felsefi göstergesi dahilinde, siyasette herhangi bir türden "komünal" adlandırmanın kullanılması olanağını şiddetle kısıtlayacaktır. Çünkü adaletsiz beyanın olanaksızlığı fikri çerçevesinde, komünal adlandırmaya veya kendi başına alt kümelere yönelik kimlik tahsisiyle başa çıkılamaz. Dolayısıyla "demokrasi", siyaseti komünal yüklemlerle, altküme yüklemleriyle ilişkisi bağlamında düzenleyen şeydir. Aynı zamanda, ırksal ifadelerin yanı sıra, cinsel, toplumsal veya hiyerarşik ifadeleri açığa çıkaracaktır; ya da şöyle bir beyan siyasetle demokrasi arasındaki bağı iptal edecektir: "göçmenlerle ilgili bir sorun var." "Demokrasi"nin anlamı "göçmen", "Fransız", "Arap", "Yahudi" sözcüklerinin siyasete kaçınılmaz olarak felaket getireceğidir. Çünkü bu sözcükler ve pek çok başkası zorunlu olarak siyaseti Devlet'e dayandırır ve Devlet'in en asgari ve temel işlevi insan türünü eşitsiz biçimde bölmektir.

Neticede filozofun görevi belli bir siyaseti değerlendirmeye maruz bırakmaktan ibarettir. Ne "iyi Devlet" ne de soysal Komünizm yönünden – özgün biçimde, yani kendisi için olduğu biçimde. "Demokrasi" sözcüğünün getirdiği eğilimle, adaletsiz beyanın olanaksızlığını yaratmaya çalışan bir şey olarak siyaset, felsefe aracılığıyla, benim belli bir ebediyet olarak tanımladığım şeye bırakılmalıdır. Ancak ve ancak felsefe sayesinde ve bu biçimde anlaşılan bir "demokrasi" aracılığıyla, siyasetin ebedi dönüş kuralı çerçevesinde değerlendirilebileceğini farz edelim. O zaman felsefe –insanlık tarihinin tikel veya pragmatik cisimlenişi olarak, ama aynı zamanda dönüşün öngörülebilir olduğunu, alaycılıktan ve suçtan uzak durarak savunabilen bir değerlendirme kıstasına bağlılıkla– siyaseti ele geçirir.

Sonuçta bu sınavı verebilen siyaseti, felsefe cephesinde, çok eski bir sözcük, çok yıpranmış bir sözcük tayin edecektir: bu sözcük "adalet"tir.

Çeviren: Bülent Doğan

Kimin Kültürü? Hangi Haklar? Batı'nın Marjiniyle "Konuşması"

NORMAN SWAZO

"Her felsefe kollokyumunun zorunlu olarak bir felsefi anlamı vardır."
"...uluslararası felsefi bir karşılaşmanın dünyada
son derece seyrek bir şey olmasını nasıl anlayacağız."
Jacques Derrida, "Felsefe ve Antropoloji", 1968

İnsan haklarının meşruluğu sorusuyla uğraşan bazı düşünürler, söz konusu meşruluğun insan haklarının yaygın bir biçimde kabul edilmesine dayandığı iddiasına itiraz ederler.[1] Meşruluk meselesinin insan haklarının ne kadar yaygın bir biçimde kabul edildiğiyle ilgili bir mesele olmadığını söylemek, insan haklarının doğruluğuna veya yanlışlığına karar vermemizi sağlayacak olan meşru kriterin evrensel kabul olduğunu reddetmektir. Bu yaklaşıma göre, insan hakları insanlar (dolayısıyla da milletler) onları *ileri sürdükleri* veya *kabul ettikleri* için doğru veya yanlış değildir. Uluslararası iletişimi veya/hatta uluslararası bir iletişimin simetrik ve karşılıklı olabileceğine inanan bir iletişimi bir önkabul olarak koyduğumuz takdirde, insan haklarının doğruluğunu veya yanlışlığını nasıl ilan edebiliriz? Burada, Amerikan ahlak felsefecisi Alasdair MacIntyre'ın düşüncesini izleyerek ele almak istediğim soru budur.

Ahlak felsefesi alanında yaptığı ilk çalışmalara dönüp bunlar üstüne yeniden düşündüğünde bir nokta MacIntyre'ın dikkatini çeker: "çeşitli ahlak pratikleri, inançlar ve kavramsal şemalar olduğunu tarihten ve antropolojiden öğrenmeliyiz" ve bu "çeşitliliği ve heterojenliği"[2] olumlamalıyız kanaatini benimsemiştir. Bu kadarını olumlamak bile, Amerikan Antropoloji Birliği Yü-

rütme Kurulu'nun 1948'de çıkartılan insan hakları beyannamesi üstüne yaptığı açıklamada belirttiği gibi, bu çeşitliliğin "kabul gören inançların onayladığı" değerlendirmeleri [*valuations*] de içerdiğini teslim etmektir.[3] Özellikle de bilimsel modernliğin, ahlaki gelişme ihtiyacı içinde bulunduğu açık olan "ilkel zihniyet" ile ilgili ampirik data sağladığı bir zamanda, belli bir kültürde kabul gören inançların meşru olup olmadığı her insan hakları tartışmasında bir mesele haline gelecektir. Ancak, MacIntyre'ın bize önerdiği gibi, tarihten ve antropolojiden bir şeyler öğreneceksek, ilk önce şunu öğreniriz: "gözlemci de özne de kültür çalışmasına kültürle belirlenmiş bir konumdan [*acculturated position*] yaklaşır".[4] Öyleyse, MacIntyre'ın da kabul ettiği gibi, "farklı ahlakların yükselişi ve çöküşü değerlendirmenin yapıldığı, ayırt edilebilir bir duruş noktası tarafından biçimlendirilmemiş/bilgilendirilmemiş [*informed*] olamaz."[5] Değerlendirme yaptığı duruş noktasından MacIntyre şu sonuca ulaşmıştır: "Yargı verebilmek ve eyleme geçebilmek için bize rasyonel ve ahlaki olarak savunulabilir bir duruş noktası sağlayabilecek ve bu sayede, rızamız için rekabet etmekte olan çeşitli, heterojen ahlak şemalarını değerlendirmemize olanak tanıyacak şey, en azından, (ayırt edilebilir bir biçimde modern ve modernleşmekte olan dünyanın *ethos*'unun) büyük bir kısmının reddidir."[6]

Bugün, hükümetler ve dinsel otoriteler Evrensel Beyanname'de ve Medeni, Ekonomik, Politik ve Sosyal Haklarla İlgili Uluslararası Sözleşmelerde ortaya koyulduğu kadarıyla "insan haklarının bariz cazibesi" olduğuna, aşağı yukarı "evrensel bir katılma" halindedirler.[7] Bu katılma insan haklarının tözüne katılma değilse, şüphesiz muğlak bir retorik konsesustan ibarettir. İşte bu durum göz önüne alındığında, MacIntyre'ın işaret ettiği nokta daha da önem kazanır. Bununla birlikte, retorik konsensustan bahsetmek, Johan Van der Vyver'in "iki ayrı rekabet" adını verdiğini –ki bunlardan biri Güney-Kuzey'dir ve "merkezi ekonomik ve sosyal taleplerdir"; diğeri de Doğu-Batıdır ve "merkezi insan haklarının özel bir algısının global barizliğidir"–[8]çapraz bir biçimde özdeşleştirmektir. Bu durum uluslararası ihtilaf sahnesinin gözlemcileri için pek de şaşırtıcı olmasa gerek; zira MacIntyre'ın ifade ettiği gibi, "hiçbir ahlak yoktur ki ona bağlılık açık veya gizli bir biçimde bir felsefi duruş içermesin." Gerçekten de, iki ayrı rekabetin varlığı olgusu bile şuna delalet eder: "rakip ahlaklar birbiriyle yarışan ve uzlaştırılamayacak iddialarda bulunduklarında, bunlardan herhangi birinin, diğerinden *akılsal olarak üstün* olduğunu kanıtlamaya muktedir olup olmadığı, ahlak felsefesi düzeyinde, her zaman bir mesele haline gelir."[9]

Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nin, evrenselliği ve kültürel tekilliği karşı karşıya koyan savunucuları, aslında evrensellikle kastedilen her şeyin rasyonel üstünlük iddiasını savunmakla uğraşırlar. Fakat, evrenselliğe bu şekilde yapılan her atıf, MacIntyre'ın, Aydınlanma'nın ahlakı rasyonel bir biçimde haklı çıkarma projesinin kesinlikle başarısızlığa uğradığı ve bizim kültürümüze (temkinli bir biçimde buna "Batı" diyelim) ait ahlakın "hiçbir kamusal, paylaşılan bir akılsallığı [*rationale*] ve haklılığı kalmadığı" saptaması karşısında sorunlu hale gelir."[10] Modern Batılı ahlak felsefesinin ve onun çağdaş ifadesinin statüsü hakkında yapılan bu felsefi saptama, şüphesiz ki, insan haklarının sözde evrensel geçerliliğiyle ilgili son zamanlarda yapılan tartışmaya ait pratik ve teorik kaygılar açısından son derece önemlidir. Bu evrensel geçerliliği savunanlar, eğer insanın yükümlülüğünün aşkın bir kaynağı olduğunu öne sürmüyorlarsa, insan haklarının "sadece insan olma olgusundan türediğini" iddia edebilirler ve ediyorlar. Bu noktada Ghana'lı filozof Kwasi Wiredu'nun dediği gibi, bu doğru olsa bile "tüm kültürlerin insan olmayı aynı biçimde anladığı verili kabul edilemez."[11] İnsan olmanın ne olduğu kültürlerarası bir takdir olmak durumunda değildir yalnızca, her Batılı ahlak anlayışı da insan olmanın ne olduğunu kültür içre bir biçimde takdir etmiştir. MacIntyre'ın gözlemlediği gibi, Aydınlanma projesinin tarihsel bağlamında, Fransız ve İngiliz filozofların [*philosophes and philosophers alike*] savundukları insan doğası anlayışının bir tarihi vardır. Bu tarih, antikçağ filozoflarıyla modern filozoflar arasında, savunulabilir herhangi bir insan doğası anlayışında akılsallık/akıl ve hayvanilik/tutku arasında neyin belirleyici olduğuna ilişkin bir tartışmayı içerir.

21. Dünya Felsefe Kongresi'nin globalleşme, kültürel kimlik ve insan hakları konularına verdiği yere bakıldığında insan haklarının kuramsal temelleri sorusunun bu kongre için ne kadar önemli olduğu ortaya çıkar. İnsan haklarının kuramsal temellerini ele alırken, kuram da, temel de mesele haline gelir, üstelik modernliğin *theoria* ile *praxis*'i birbirine bağlayışı kabul edilirse, bunlar pratik sonuçları itibarıyle de mesele haline gelirler. Bu dünya konferansının kendisi, kültürlerarası iletişime ve farklılığa çağrı olduğu gibi, aynı zamanda da kültürler arası *yüzleşme*nin bir kanıtıdır. Jacques Derrida'nın 1968 Kasımında New York'ta "Felsefe ve Antropoloji" konulu uluslararası bir kollokyumda yaptığı bir saptamaya başvurularak denebilir ki bu konferans farkın iletilmesini meydana getirmektedir, ki bu iletişimde "Batının bir araya gelerek konuşmasının [*collocution*] kendi içine kapanışı üstün-

de, *marjin'den gelen* dilsiz, büyüyen ve tehditkâr baskı şimdi çok daha fazla görünür, çok daha sesli, çok daha fazla bastırmaktadır. Eğer "tehditkâr" ise veya tehditkâr olarak algılanıyorsa, Batı "bu farkı içselleştirmeye, ona hakim olmaya" çalıştığı oranda öyledir veya öyle algılanır. Derrida'nın 1968'de gözlemlemiş olduğu gibi, "*anthropos*'un evrenselliğine duyulan ilgi kuşkusuz bu çabanın bir göstergesidir." [12]

Öyleyse, bizler, insan haklarının evrensel geçerliliği hakkındaki, evrensel olarak geçerli bir insan doğası anlayışından veya insan olmanın evrensel olarak geçerli bir anlamından türeyen haklara ilişkin "kuramsal" söylemimizin ta kendisinin, bilinçli (veya bilinçsiz ve demek ki azılı) bir biçimde modernliğin icatlarının hayrına –hemen itiraf edelim, bir arkitektonik statüsü kazanan bir icadın hayrına– kültürel farklılıkları içselleştirme ve onlara hakim olma çabasının bir göstergesi olup olmadığını kendimize sormalıyız. Toplantımız, tam da *theoria* (Batı'ya ait olan bir gösterge) zemininde bir davet olduğu *için*, bizi her şeyden önce "insanlığımızın" sorgulanması olan bir kendini sorgulamaya çağırır. Eğer bu hakiki bir sorgulama olacaksa, modern felsefi antropolojinin, onu bir hümanizm olmakla eleştiren "postmodern" eleştirileri akılda tutularak yapılmalıdır. Bu eleştirilerde dile gelen şey şudur: "Hümanizmde insanın özünün en yüksek belirlenimleri bile, insana has olan haysiyetin [*die eigenliche Würde des Menschen*] farkına henüz varamamıştır."[13] Elbette, açıkça insan doğasından ve onun içinde taşıdığı haysiyetten türeyen insan haklarının kuramsal temelleriyle ilgilenildiği yerde, şu kuramsal "olgu" ile ilgilenilmesi kaçınılmazdır ki bu ilginin kendisi bir temel arayışı olması itibariyle "modernist"tir.

Belki de, Derrida'nın bizi düşünmeye sevk edeceği gibi, bu arayışı harekete geçiren sessiz kalamayışı [*disquiet*] düşünmeliyiz; çünkü bunu yaptığımızda temelin yokluğundan (veya kaybından) dolayı "titrediğimizi" fark edebiliriz. Fakat öyleyse yine, eğer kuramsal temellerle ilgileniyorsak (buradaki çoğulu fark edelim), belki de zaten, bilinçli bir biçimde postmodernistiz. Fakat öyleyse bile, bu da bir şeye bağlı olacaktır: Titreyen "biz" kimiz? Eğer, benim öne sürdüğüm gibi, sarsılmakta olan bir temel üstüne kurulmuş felsefi kuramın tepesinde dururken titreyen, kendini anlayışı içindeki "Batılı" ise, insan haklarının kavranışına ve savunulmasına özsel olduğu iddiasıyla, belirli bir insanlık kavrayışını öne sürecek olan da, Batılı'nın *hubris*'i olabilir. Fakat *hubris* kendi gücüdür ve "güç kendi kanaatini taşır."[14] Öyleyse *hubris*, daha önce belirttiğimiz gibi, kabul gören inancın onaylan-

ması anlamında kendi kanaatini taşır. Ve dolayısıyla, kabul edilen inancın ve her şeyden önce belli bir insanlık kavrayışına ilişkin inancın meşruluğu sorunuyla bir kez daha karşı karşıya kalmış bulunuyoruz.

Batı felsefesinin antropoloji geleneğine gark olmuş bizler, salt, bu geleneği Batılı olmayan rakip geleneklerle karşılaşmasında ayrıcalıklı kılmak suretiyle epistemolojik otorite sahibi olduğumuzu hemen iddia edemeyiz. Bu durumda belki de MacIntyre'ın geleneklerin rasyonelliğiyle ilgili vardığı sonuç, bize insan haklarıyla ilgili tartışmada kültürler*arası* ahlaki müzakere sürecini nasıl göz önüne alabileceğimizi belirleyen yönteme yönelik bir takım davranış kuralları sunabilir:

> Pratik akılsallık ve adaletle ilgili kanaatler toplumsal olarak vücut bulmuş, tarihsel açıdan olumsal geleneklerin tartışmalarından, çatışmalarından ve araştırılmalarından çıkar, (bu süreçte) dönüştürülürler, terk edilirler veya yerlerine yeni kanaatler konur. Pratik akılsallık ve adalet açıklamalarını dile getirmenin, değerlendirmenin, akılsal bir biçimde haklılaştırmanın ve eleştirmenin tek yolu, belli bir tikel gelenek içinde, o gelenekte ikamet eden başkalarıyla söyleşme, işbirliği yapma ve çatışmadır. Belli bir tikel geneleğin sağladığından gayrı ne üstünde duracak zemin, ne araştırma yapacak yer, ne de bir akıl yürütmeyi öne sürme, değerlendirme, kabul etme ve reddetme pratiklerine girmenin yolu vardır. [15]

Kültürler*arası* ahlaki müzakere tıpkı kültür *içre* ahlak tartışması gibi toplumsal olarak vücut bulmuş ve tarihsel olarak olumsal geleneklerin angajmanını kaçınılmaz bir biçimde içerir. Eğer MacIntyre'ın dediği gibi, birbiriyle yarışan ve mücadele eden gelenekler arasındaki meseler hakkında karar verme işini kendilerine başvurmak suretiyle yapabileceğimiz, bağımsız bir rasyonel haklılaştırma standardları seti yoksa, birbiriyle mücadele eden inançların epistemolojik otoriteleri, kültürlerarası bakımdan, muhaliflerin *mantıksal olarak bağdaştırılamaz* ve *birbiriyle ölçülemez* [*incommensurable*] adalet kavramlarını aşmaya ne kadar muktedir olduklarına bağlı olacaktır.

Burada söylediğimiz şeyi netleştirelim: Kültürel hiyerarşiden kültürel simetriye doğru hareket, Batı'nın, "yabancı geleneğin akılsallık ve şu ya da bu adalet anlayışının ve onun tarafından haklılaştırılan ahlaki pratiklerin doğru olduğu iddiası bakımından üstün olduğunu" kabul etmesini gerektirir. Bilfiil böyle bir kabulün pratikteki yokluğu, Batı'nın *hubris*'inde utanmazca devam

ettiği anlamına gelir elbette. Batı rölativist meydan okumaya samimi olmayan bir biçimde teslim olur veya ona bu şekilde meydan okumaya yeltenen herkese bir dizi aforizma sunar. Bu aforizmalar tercih edilen bir insan tipini ve yaşam biçimini oluştururken, yeltenilen şeyin yaşamı yükselten bir kurgu olduğunun bilinmesine izin vermezler. Batı geleneğinin ahlak felsefelerini, onun pratik akılsallığını, ve adalet kavramlarını riske sokan bir birbiriyle konuşma [*co-locution*] türüne –ki bu konuşmada rakip geleneklerin hakkı korunacaktır– sahip olamadığımız sürece, insan haklarının evrensel geçerliliğiyle ilgili tüm tartışmalar bir kültürün kendini öne sürmesine (onaylamasına, otoritesini göstermesine) destek olur yalnızca. Bu kendini öne sürmede Batı'nın marjini karşısında titremesi iyi bir şeydir ve zaten bu marjini bir tehdit haline getiren şey de bizzat, onun kendisini öne sürmesidir.

Çeviren: Zeynep Direk

Notlar

1 Bu bildiri, 10-17 Ağustos 2003 tarihleri arasında İstanbul'da yapılan 21. Dünya Kongresi'nin İnsan Hakları Bölümü'nde sunulmuştur.
2 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, İkinci Baskı (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984).
3 Amerikan Antropoloji Birliği, "Statement on Human Rights", *American Anthropologist*, Cilt 49, No: 4, Kasım-Aralık 1947, s. 539-543.
4 Nathan, s. 361.
5 MacIntryre, s. ix.
6 A.g.e., s. x.
7 Johan D. Van der Vyver, "Universality and Relativity of Human Rights: American Relativism," *Buffalo Human Rights Law Review*, 4, 1998, s. 43-78.
8 A.g.e.
9 Mac Intyre, s. 268; italikler benim.
10 A.g.e., s. 50.
11 Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Individuals: An African Perspective* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), s. 200-201.
12 Jacques Derrida, "The Ends of Man", *After Philosophy: End or Transformation?*, ed. Kenneth Baynes, James Bohman, ve Thomas McCarthy, (Cambridge: MIT Press, 1996) s. 125-158; Jacques Derrida, "İnsanın Sonları/Erekleri", "Geleceğin Felsefesi", *felsefelogos*, çeviren: Zeynep Direk.
13 A.g.e., s. 147.
14 Yürütme Kurulu, s.541
15 Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), s.350.

Melankoli ve "Öteki"

ESRA AKCAN

DÜNYA=KENT. Rem Koolhaas, Stefano Boeri, Sanford Kwinter, Nadia Tazi ve Hans U. Obrist'in *Mutations* (Dönüşümler) kitabının arka kapağı, küreselleşmenin mimari bilgi üzerindeki etkisinin az sayıdaki önemli alımlanışından birine işaret eder. Bu formül, dünyanın giderek kentleştiğini göstermekle kalmayıp, aynı zamanda küreselleşmenin dünyayı, bugüne kadar göz ardı edilmiş bölgelerine yoğun ilgi gösterilmesi gereken bir "iç içe geçmiş kentsel bölgeler kümesi" haline getirdiğini ileri sürüyor olmalı. Güncel tartışmalarda, artık iletişimin çağdaş yapısını ve sermayenin dünya üzerindeki akışını betimleyen metafor köy değil kenttir. Bu noktada sorulması gereken can alıcı soru, bu kentin surlarla çevrili mi yoksa açık mı olduğu, ortaçağa mı yoksa modern çağa mı göndermeyle tasarlandığıdır. Sosyoekonomik küreselleşme kuramları, çok uluslu kapitalizm çağında sermayenin akışını belirlemede ulusal sınırların azalan otoritesine odaklanmaktadır.[1] Bilgi otobanları da bölgelerin açıklığına ve birbirine bağlılığına vurgu yaparak aynı yöne işaret etmektedir. Gel gelelim, çağdaş dünyamız sadece, hakim coğrafi güç dağılımını görmezden gelenlerin gözüne, açık bir kent gibi görünecektir. Gerçekte bilginin ve sermayenin akışıyla insanların akışı arasında pürüzsüz bir uyum bulunmamaktadır. Bu noktayı doğrulamak için vize bekleme odalarını – mimari açıdan ihmal edilmiş olsalar da oldukça çok şey anlatabilen, kimi ülkelerin ırksal ve etnik göçmenlerinden oluşan bir grubun ("olağan şüpheliler"), görevlilerin gözetleyen bakışlarına maruz kalarak saatlerce bekledikleri, panoptik ve heterotopik uzamsal prensiplerin eşsiz bileşimini örnekleyen bu mekanları kısa bir süre gözlemlemek yeterli olacaktır. Sermayenin ulus-devletler arasında sorunsuzca akabilmesi ve internetin icat edilmesi, pek tabii ki, oryantalist, kolonyalist ve Avrupa-merkezci ideolojile-

ri tümüyle yok etmiş görünmüyor. Dünyanın sınırları kıtalar arasında sorunsuzca seyahat edip, çoklu alanlarda eşzamanlı faaliyetlerde bulunabilenler için buharlaşırken, aynı sınırlar ötekiler için gittikçe daha kapalı hale geliyor. Bu makalede işte bu "ötekiler"e değineceğim – naifçe, "ötekinin konuşmasına izin verme" niyetiyle değil de, "öteki"nin ortaya çıkışını eleştirmek için.

Dışlamanın öncülleri olarak kullanılagelen coğrafi sınıflandırmalar, mimari bilgide tarihsel açıdan oldukça yaygın. Mimari tarih ve kanon okullarda hala "Batılı" ve "Batılı olmayan" gibi tükenmiş kategoriler kullanılarak yazılıyor ve öğretiliyor. Belli ki, coğrafi "öteki," "Batılı olmayan," imgelemimize keskin hatlarla kaydedilmiş ve bu da, sadece Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerinde değil, "Batılı olmayan" kategorisine dahil olan ülkelerde de, pedagojik, disipliner ve profesyonel ilgilere etki ediyor. Ancak, "Batılı-olmayan" sözcüğü sadece "Batı" ve "ötekisi" arasındaki abartılmış bir farkın ideolojisine atıfta bulunup, onu savunmakla kalmıyor, aynı zamanda bu ötekilerin kendi aralarındaki farkları da reddediyor. Bu terim, coğrafi alanlar arasında yüzyıllardır süregelen melezleşmeleri, bunların iç içe geçmiş tarihlerini, birbirlerinin kültürel imgelemlerine etkilerini tümüyle reddetmektedir – sanki bir "saf Batı" ve "saf Doğu" var olabilirmiş gibi. Bundan başka, günümüzde "Batı" ve onun coğrafi "ötekisi" arasındaki hayali sınırı korumak, güncel siyasi anlaşmazlıklara verimli bir şekilde karşılık verecek eleştirel bir strateji üretmede hayli yetersiz kalacaktır. Ne var ki, bu duruma verilecek karşılığın bu terimlerden kaçınarak oluşturulması da zordur. Bu yapıların hiç var olmadığını varsaymak, veya "Batı" ve coğrafi "ötekisi" arasında algılanan karşıtlığı ve hiyerarşiyi göz ardı etmek bir alternatif sunmaktan çok, bir olguyu reddetmektir. Bu, sorunla yüzleşmekten çok, ilgisiz bir bilgisizlik olarak iş görür. Bu yüzden, "Batı olmayan" teriminde ifade edilen hiyerarşileri bozma yolundaki tartışmaya, basit bir biçimde terimden kaçınarak değil, terimi onunla aramıza bir mesafe koyan, ironik tırnak işaretleriyle belirleyerek devam etmeyi öneriyorum. Bu, coğrafi dışlamaların dengesini, onların sonuçlarıyla yüzleşerek ve onları sabırla eleştirerek bozacaktır.[2]

Melankoli konusuna işte bu bağlamda değinmek istiyorum. İlk bakışta, melankoli ve küreselleşmeyi mimari bağlamda yan yana koymak okura "kayıp yer duygusu" veya "kayıp geçmiş"e ilişkin yıllanmış bölgesel yas gibi görünebilir. Melankoli teriminin böyle bir tanımı, onu nostalji ile karıştırır ve bu, konuya yaklaşmak için benim tercih *etmeyeceğim* yöntemin ta kendisi-

dir. Tam tersine, ben izleyen satırlarda melankoliyi, tarihsel bir süreç olarak modernleşmenin bir öznesi ve yapı olarak "evrenselliğin" bir parçası olma hakkının eksikliği veya kaybı olarak tanımlayacağım. Bu konuyu yerele karşı küresel, bölgesele karşı modern gibi iki kutuplu biçimsel kategoriler kullanarak değil, siyasal bağlamıyla ve gücün coğrafi dağılımıyla ilişkili olarak tartışmak istiyorum. Bu, coğrafi "öteki"nin kendi-temsili ve iç çelişkilerini anlama yolunda kuramsal bir girişimdir.[3]

* * *

> ...belli [melankolik] kişiler göğün üzerlerine düşeceğinden korkarken, bazıları da dünyanın onları yutacağından korkar. [İbn-i Sina, el-Kanun fi't-Tıb- Tıbbın Kanunu]

> Giriş, ilerleyiş, geri dönüş, çıkış; başlangıçta körlüğün, ortada çalışmanın, sonda kederin ve tümünde hatanın bizi ele geçirmesi gibi. Keder, tasa veya ıstırabın olmadığı tek bir gün doğar mı bize?[4]

Melankoli, eskiçağlardan beri birçok yazar ve hekimin ilgisini çekmiştir; Aristoteles, İbn-i Sina, Ficino, Burton, Kant, Kraepelin, Freud, Benjamin, Klein ve Kristeva bunlardan sadece bazılarıdır. Terimin kalıcılığı önemli olsa da, bu ne onun tanımının, ne de yaygın bir duygulanım olarak tanımlanan melankoliyi, klinik bir durumu veya zihinsel bozukluğu ifade eden melankolyadan ayırt eden özelliklerin tarih boyunca aynı kaldığı anlamına gelir. Melankoli farklı dönemlerde farklı şeylerle, üzüntü, acı ve depresyonla; ama aynı zamanda da yaratıcı enerji, parlak zeka ve düşünsel varoluşla, kimi durumlarda da aylaklıkla özdeşleştirilmiştir. Çoğu yazar melankoliyi keyif ve keder, neşe ve umutsuzluk, sevgi ve nefret, aşırı güven ve gerekçesiz korku gibi karşıt duygulanımlar arasında gidip gelme olarak nitelendirmiştir. Farklı dönemlere ait çeşitli kuramsal betimlemelerde, melankolinin nedenleri, kara safra bozukluğundan cinlerin etkisine, fazla eğitimden sevilen bir kişinin kaybına sürekli değişime uğramıştır. Sadece Robert Burton, üç ciltlik başyapıtı *Melankolinin Anatomisi*'nde, melankoliyi aylaklık, hayal gücü, üzüntü ve korku, utanç ve rezil olma, öykünme, nefret ve intikam arzusu, öfke, tatminsizlik, kendini sevme, gurur, öğrenme sevgisi, eğitim, özgürlük kaybı, yoksulluk ve sıkıntı, arkadaşların ölümü, mutsuz evlilik vb. çeşitli

ve kimi zaman birbiriyle çelişen nedenlerle ilişkilendirmiştir.[5] Jennifer Radden'in melankoli betimlemelerinin tarihsel özetini verdiği çalışmasından sonra çıkardığı sonuca göre, tanımların çok azı ampirik veya klinik 'gözlem'e yakın olabilecek herhangi bir olguyu yansıtmaktadır... Bunların çoğu, geçmiş çağlarda melankoli üzerine yazılmış olan eserlerin yakın ve dikkatli bir okuması sonucunda elde edilmiştir."[6]

Bu nedenle melankoli kavramını bir *yapı*, insan zihni ve duygulanımını şekillendiren kolektif bir kültürel üretim olarak ele almak niyetindeyim. Okurun dikkatini (patolojik bir vaka olarak tanımlanan) melankolya [*melancholia*] terimini değil, melankoliyi [*melanchoły*] kullandığıma çekmek isterim – her ne kadar bu iki tanımı birbirinden ayıran sınırlar hiçbir zaman kesin olarak belirlenemese de. Bundan başka, melankolinin yaygın ve "normal" bir insani ruh haleti olarak tanımlanışı geçtiğimiz yüzyıl süresince kaçınılmaz olarak psikanalitik bilgi tarafından süzülmüştür; çünkü bu konuya kayda değer şekilde ilgi çeken bu disiplin olmuştur. Bu makalede, içine melankolik bir ruh haleti işlemiş ve karşılığında terimin anlamının gelişimine katkıda bulunmuş kültürel temsilleri açıklamak istiyorum. Klinik bir hastalık olarak melankolyadan çok, bireyle (örneğin bir mimarla), bireyin bir sanatçı olarak eserine ve onun alımlanışına şekil veren geniş dünya arasında aracılık eden anlamlar ve iktidar ilişkileri ile ilgileniyorum.

Melankoli kavramının "Batılı olmayan" özneler için kullanımında epistemik bir emperyalizmden ("Batı"nın kategorilerini, evrensel olarak geçerli gerçeklikler olarak şeyleştirme anlamında) şüphelenebilecek okurlara, terimin yüzyıllar boyunca iç içe geçmiş yapılaştırılmasına vurguyla cevap verebilirim.[7] İki soybilimin izini sürmek örnek olarak yeterli olacaktır. Aşağıda sözü geçen, iç içe geçmiş iki tarihsel örneğin gösterdiği üzere, melankoli gibi, en az yirmi dört yüzyıldır çeşitli coğrafi mekanların önemli katkısıyla yapılanan ve üzüntü, yoksunluk hissi, anksiyete veya derin tefekkür gibi ortak insani duygulanımlarla ilgili olan bir kavramın "Batı"nın mülkiyeti sayılması zordur. Burada amacım, hiçbir şekilde, melankolinin "evrensel ve zamansız" bir tanımını yapmak değil, yüzyıllar boyunca iç içe geçen ve paylaşılan yapılaştırılmasına atıfta bulunmaktır. Terim bir yandan tarihsel ve küresel kalıcılığı ile, bir yandan da zamansal ve coğrafi çeşitlemeleri ile ilişkilendirilerek kuramlaştırılmalıdır.

İlk soybilim, terimin Antik çağdan onyedinci yüzyıla kadar geçirdiği gelişime ilişkin. Konuyla ilgili en erken açıklamalardan birinde Aristoteles, me-

lankoliyi hem parlak zekayla hem de kendine güven ve korku, neşe ve keder arasında gidip gelen ruh haliyle ilişkilendirmiş, nedenini de kara safranın değişen ısısı bağlamında açıklamıştır. [8] Benzer tanımlamalar ve melankolinin kara safranın işleyişindeki bozukluk olarak tanımlandığı geliştirilmiş açıklamalar, günümüzde Orta Doğu olarak adlandırdığımız bölgenin ortaçağının bilimadamlarında bulunabilir. Al-Kindi'nin *Tıbbi Formüller*'i, bu yazarlar arasında melankoliyi "iyileştiren" doğal maddeler üzerine bir bilgi dağarcığının paylaşıldığının kanıtıdır.[9] İranlı filozof ve bilim adamı İbn-i Sina saray hizmetine alındığında, Rayy Prensi'ne melankoli tedavisi uygulamıştır.[10] İbn-i Sina *Tıbbın Kanunu*'nda, melankolinin belirtileri için kötü muhakeme, nedensiz korkular, ani öfke, yalnızlıktan zevk alma ve anksiyete gibi benzer tanımlar kullanmıştır. Kara safra bozukluğu ve melankoli arasındaki bağlantıya ilişkin Aristotelesçi tanımlamaları da geliştirmiştir.[11] Bu bilgi dağarcığının daha sonra İtalyan Rönesans yazarlarını etkilediği bilinmektedir; Robert Burton'ın bu konuda bir çağa damgasını vuran eseri *Melankolinin Anatomisi*'nde[12] atıfta bulunduğu, Ficino'nun melankoli açıklamaları[13] buna bir örnektir.

* * *

> Güzelin tanımını buldum. Güzel yakıcı ve hazin bir şey... acıyla birleşmiş bir yaşama arzusu, yoksunluktan ve umutsuzluktan doğar gibi ters akan... Melankoli onun [güzelliğin] görkemli eşi olarak da adlandırılabilir, öyle ki içinde hüzün olmayan bir güzellik düşünemiyorum.[14]

> Manzaranın güzelliği hüznünde saklıdır.[15]

Modern Fransız ve Türk edebiyatı arasında izi sürülebilecek olan ikinci bir soybilim ise bu iki epigraf arasındaki şaşırtıcı benzerliğin gizemli bir tesadüften daha fazlası olduğunu gösterecektir. Melankoli (*melankoli* ve onun tartışılır Türkçe eşanlamlısı *hüzün*) 20. yüzyıl boyunca Türkiye'de hem günlük dilde hem de seçkin romanlarda, şiirlerde ve kültür dergilerinde oldukça sık kullanılan bir terim olmuştur. Orhan Pamuk, son kitabı *İstanbul*'da Gérard de Nerval ve Théophile Gautier gibi on dokuzuncu yüzyılda İstanbul'u ziyaret eden Fransız yazarların ve yirminci yüzyılın önde gelen Türk yazarlarından Ahmet Hamdi Tanpınar ve Yahya Kemal'in İstanbul temsilleri ara-

sında bağlantılar kurar. Pamuk İstanbul'un tüm bu "Batılı" ve "Doğulu" temsillerindeki melankolik tona vurgu yapar, ki bu, onun kendi doğduğu kenti algılayışını yapılandırmıştır. Baudelaire tarafından güzelliğin tanımı olarak dile getirilen "yoksunluk ve umutsuzluk hissi" Nerval ve Gautier'in İstanbul'un manzarasını tasvirlerinde de tekrar edilmiş, Pamuk'un *İstanbul*'unda, şehrin fakir arka sokaklarında, geçmiş medeniyetlerin kalıntılarının arasında, Bizans ve Osmanlı İmparatorluğu dönemlerindeki şanlı günlerini kaybetmiş olan kentsel bir manzarada dolanırken beliren melankoli olarak tekrar ortaya çıkmıştır. İstanbul'un kentsel manzarasına nüfuz etmiş olan *hüzün*, Pamuk için şehrin sakinlerini birleştiren *kolektif bir melankolidir*. Baudelaire ve Pamuk'ta melankoli artık özneye değil, nesneye ilişkindir. Melankolik olan tek bir birey değil; kentin manzarası, melankoli hissini kolektif bir duygulanım olarak aydınlığa çıkaran "güzel nesne"dir. Yazarın otobiyografisini kentin biyografisiyle yan yana getiren kitapta Pamuk "yoksulluk, yenilgi ve bir kayıp duygusu"nun neden olduğu melankoliyi İstanbul'un en önemli ortak duygulanımı olarak belirler.[16]

> Yasta dünya zavallı ve boş görünür, melankolide ise egonun kendisi.[17]

> Sömürgeleştirilmiş insanı kendi kültürünün değersizliğine ikna etmek için her yola başvurulur .... Biyolojik yapısının karışık ve kusurlu niteliğine.[18]

Melankoli ve yoksunluğun bağlaşımı bizi, bu makalede vurgulamak istediğim anlama bir adım daha yaklaştırıyor. Kavramın modern kuramsallaşmasına en önemli katkıyı sağlayan metinlerin başında Freud'un "Yas ve Melankoli" makalesi vardır. Güncel psikanaliz, izleyen satırlarda benim de yapacağım gibi, Freud'un patolojik durumlara ve terapi önerilerine ilişkin açıklamalarına meydan okuyarak, Freud'un ötesine geçmiş olsa da, onun temel tanımları melankoliyi tartışırken çıkış noktalarını yapılandırmaya bugün de yardımcı olmaktadır. Freud yası melankoliden ayırt eder ve ilkini normal olarak tanımlarken, ikinciyi *kayba* verilen patolojik bir tepki olarak tanımlar. Freud'un melankoli kuramının en önemli ve belirleyici katkılarından biri kayıpla kurduğu bağdır. Kayıp ve yoksunluk her zaman terimin ana niteliklerinden biri olagelmiştir; ama bir karmaşık tanımlar tarihinden, me-

lankolinin ana nedeni olarak kaybı çekip çıkartan Freud'dur. Freud'a göre melankolinin temelindeki kayıp nesne sevilen bir kişi, şey veya ideal olabilir. Olağan yasta, özne bir keder döneminden sonra kayıp duygusundan kurtulur ama melankolide, özne nesnenin kaybıyla yüzleşmeyi reddeder ve onu egosunun korunağında barındırır. Freud'un tanımlarına göre, yas durumunda "gerçeklik nesnenin artık olmadığı hükmünü verir."[19] Ama melankolide, yani üzerinde kederlenilerek aşılamayan kayıpta, egonun kayıp nesneyle kurduğu yoğun bağ kayıp nesnenin ego tarafından içselleştirilmesine yol açar ve böylece, nesnenin kaybı egonun kendisinin kaybına neden olur. İşte bu nedenle Freud'a göre "yasta dünya zavallı ve boş görünür, melankolide ise egonun kendisi."[20] Melankolide "nesnenin gölgesi egonun üzerine düşer,"[21] öyle ki nesnenin kaybıyla egonun kaybı aynı şey haline gelir.

Freud, kayba yaptığı bu önemli vurgudan ayrı olarak, melankolinin, farklı ruh halleri arasında gidip gelme gibi alışılmış nitelendirmelerini de sürdürmüştür. Freudcu analizde melankoli, öznenin kayıp nesneyle kurduğu ve daha sonra –öznenin kayıp nesneyi içselleştirdiği düşünülürse– kendi egosuna yönlendirdiği sevgi nefret ilişkisi ile de belirlenir. Bu ilişki "kararsızlık çatışmasıyla... sevgi ve nefretin bir arada güreştiği sayısız tekil çatışma" ile karmaşık bir hal alır.[22] Melankolide, ego narsisizm ve kendinden nefret etme, kendini sevme ve aşağılık kompleksi duyguları arasında gidip gelir.

1980'lerde "Batılı olmayan" mimarinin durumunun tartışıldığı bir makalede, önde gelen mimarlardan Romi Khosla, Oryantalizmin ve "Batının" üstünlük mitinin sebep olduğu bir "oryantal kompleks"ten bahseder. "Oryantal"in kendisinin bu mite inanmasını ve karşılığında bunun, onun kendi tasarım sürecini ve mimari kararlarını etkilemesini eleştirir.[23] Frantz Fanon da klasikleşmiş eseri *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde sömürgeciliğin ve izleyen ulusal özgürleştirme savaşının sömürgeleştirilmiş bireyde yol açtığı psikolojik sorunları dile getirir. Kendisi de bir psikiyatrist olan Fanon, sömürgeciliğin kültürel politikası tarafından aşılanan aşağılık duygusu üzerinde durur. Analiz ettiği zihinsel bozukluk vakalarından birinde, Cezayirli bir koca, bir Fransız asker tarafından tecavüze uğrayan ve bu yüzden de cinsel ilişkiye giremediği karısı için "O Fransız'ı tattı" der. Bundan başka, Fanon ve Khosla'nın kastettiğinden tümüyle farklı bir siyasal bağlamda, ama yine de "Batılı olmayan" kategorisine giren bir bağlamda, "Batılı" çehrenin ve bedenin benzer bir yüceltmesi, cumhuriyetçi modernleşmenin ilk yıllarında Türkiye'de teşvik edilmiştir. *La Turquie Kemaliste* ve *Yeni Hayat* gibi hem resmi

hem popüler dergilerin sayfalarına bakarak, mavi gözlü ve sarışın olmanın veya "Batılı" sporlar yapmanın, "Batılı görünen" evlerde ve kurumsal binalarda yaşamanın ve çalışmanın, modern olmanın bir göstergesi olarak teşvik edildiği ve böylece bir ulusun yüksek ve orta sınıfları için ego ideali olarak yapılandırıldığı gözlemlenebilir.[24] Her bir bireyin ego-ideali kendi yaşam deneyimine özgü çeşitli karmaşık olgulara bağlı olsa da, her birey, en azından kısmen, tarihsel ve coğrafi bağlamıyla şekillendiğinden, bir toplumun ego-ideallerindeki ortak faktörlerden bahsedilebilir.

"Doğu"ya da sızan Avrupa-merkezci ideolojiler, (kendi içinde de farklılıklar gösteren ve standardize edilmemesi gereken) "Batılı" bedenin, insanlık için "ideal" norm olarak, bu bedenin mimariyi de içeren kültürel üretimlerinin de kaçınılmaz ("evrensel"i ima eden) uluslararası veya küresel ifade biçimleri olarak algılanmasına neden olur. Freudcu kuramda, melankoliye neden olan kayıp nesne bir kişi veya şey olmak zorunda değildir; bir ideal de olabilir. Değersizlik ve aşağılık hissi, melankolik öznenin idealle kendisi arasında algıladığı mesafeden başka bir şey değildir. Baskın kültürel politikalarda, ideal, sosyal açıdan "ulaşılmaz" olarak yapılandırılırsa, yani ideal "Batılı" ve "Batılı olmayan" arasında kurulan hiyerarşi üzerinden yapılandırılırsa ne olur? Bu, ideali "Batıya" ait bir şey olarak algılanan, ama kendisi verimsiz bir ayrım sonucunda peşinen "Batı"dan dışlanan bir coğrafi "ötekinin" ruhuna nasıl yansır? "Aşağılık kompleksi" gibi popüler tanıları kuramsal açıdan daha titizce tartışmanın yolu nedir? Bu "Doğu kompleksi" tam olarak nedir?

Bu noktada Freud'un normalleştirme modellerinin, normallikten peşinen dışlanan özneler için ne kadar işe yarayacağını sorgulamalı ve onun melankoli için çizdiği sıkı patolojik sınırları eleştirmeliyiz. Freud, metninde toplumsal cinsiyet merkezli bir okumanın ipuçlarını vermiş; ama bu okumanın mantıksal sonuçlarının peşine düşmemiştir.

> İyi, becerikli, vicdan sahibi bir kadın melankoliye kapıldıktan sonra, kendisinden, aslen değersiz bir kadının kendisinden bahsettiğinden daha iyi bahsetmeyecektir; aslen ilkinin hastalığa kapılma olasılığı ikincisinden daha yüksektir, ki onun hakkında da söyleyecek iyi bir şeyimiz yoktur.[25]

Freud'un iyi ve kötü kadın kategorilerini bir kenara bırakırsak, bu bildirim "iyi kadın"ın, ne kadar bilinçliyse, idealden uzaklığını o kadar iyi anla-

yacağını ve o kadar melankolik olacağını ima eder. Normalin, evrenselin veya idealin Avrupa-merkezci tanımlarını göz önüne aldığımızda, bu alıntıdaki "iyi kadın"ın yerine "öteki" coğrafyaların öznesini koyabiliriz. İdealin (aynı zamanda ulaşılmaz olarak da algılanan) "Batılı" olarak yapılandırılması, Batılı olmayan öznede kaçınılmaz bir melankoliye[26] neden olacaktır. Oryantalizm ve Avrupa-merkezcilik, bu özne ve onun ego-ideali arasındaki mesafeyi çoğaltacaktır. Said'in betimlemesiyle, "Oryantalizm, psikolojik açıdan bir *paranoyadır*"[27] – "bizim" ("Batılı") sınırlarımızın, "onlar" ("Doğulular") tarafından ihlalinden ödü kopan bir paranoya. Oryantalizm ve Avrupa-merkezcilik "Batı"nın dışına çıktığında, Oryantalizmin öznesinin paranoyasının, Oryantalizmin nesnesinin melankolisini yapılandırdığını öne sürüyorum. Gücün coğrafi dağılımıyla nüfuz eden kolektif bir melankoliden bahsettiğimiz sürece, bu melankolinin nedeni artık daha önceden kaybedilmiş bir nesneden çok, bir idealden *dışlanma* veya idealin *mümkünsüzlüğü* olacaktır. Coğrafi "ötekinin" melankolisi "hiçbir zaman mümkün olmayan bir mükemmelin hayali kaybı" tarafından üretilir.[28] Modernleşmenin ve globalleşmenin "Batı" tarafından başı çekilen "evrensel" bir süreç olarak tanımlandığı, "Batının" tarihin *asıl* nesnesi olarak algılandığı bir dünyada, tanım gereği bu tarihten dışlananlar, doğal bir hakkın hayali kaybı veya *eksikliği* ile yaşarlar. Bu, tarihin, kaçınılmaz "evrensel" başarı olarak algılanan (modernleşme ve son zamanlarda küreselleşme) sürecinin bir parçası olmaya ilişkin doğal haktır. Bu, benim coğrafi "öteki"nin melankolisi olarak adlandırmak istediğim şeydir.

Bunun örneğin yapılı çevreyle bir ilişkisi var mıdır? Bir toplumda bireylerin ruhsal yaşamlarının ortak yönleri, ki mimari de bunlardan biridir, üzerine konuştuğumuz sürece cevap açıktır. Buna rağmen, bu melankolinin mimari üzerindeki etkisi bundan da ötedir. İdeal bedenin tanımıyla mimari arasındaki ilişki çok sayıda kurama konu olmuştur. İnsanbiçimciliğin klasik mimari prensipler üzerine etkilerini burada bir kez daha tekrarlamaya gerek yok; biz bu insanbiçimciliğin tanımlandığı bedenin her zaman beyaz, eril ve "Batılı" bir beden olduğunu hatırlatmakla yetinelim. Benzer şekilde, ergonomi ideolojisi dünya mimarisini genelde takdir edildiğinden çok daha fazla etkilemiştir. Mimarlar nesiller boyunca Almanya'dan çıkan ve daha sonra tüm dünyaya yayılan *Neufert* gibi standart grafik kitaplardan çok sayıda fiziksel standardı öğrenmiş ve modern mobilyalarına, mutfaklarına, banyolarına ve merdivenlerine uygulamıştır. Bu modern normlar Vitruvius tarzı

idealize edilmiş "Batılı" eril bedenin boyutlarını ve oranlarını temel almış ve ırksal veya cinsel ayrımları göz ardı etmiştir. Tüm dünyada dolaşan bu grafik standart kitaplar sayesinde, "Batılı" eril beden insanlığın standardı olarak imal edilmektedir. Bu kitaplar, mimari standartları "Batılı" normların oranlarıyla somutlaştırmıştır.

Fanon sömürgeleştirilmiş öznenin, algılanan haliyle "kendi kültürünün aşağılığına" karşı iki temel tepkisi olduğunu belirlemiştir. Sömürgeleştirilmiş özne ya "kendi ulusal kültürünü olumsuz şekilde eleştirmek için eline geçen her fırsatı değerlendirir, ya da o kültürün iddialarını tutkulu, fakat hızla verimsizleşen bir şekilde oluşturma ve kanıtlama yoluna sığınır."[29] Yani, kendini sevme ve kendinden nefret etme arasında, ya da Batıya karşı gizli haset ve tiksinti duyma arasında gidip gelme. Fanon'un da hemen ardından eklediği gibi, her iki yaklaşım da "olanaksız karşıtlıklara" yol açmaktadır. Tesadüfi olarak, 1943'te yayımlanan "Aşağılık Duygusu" adlı makalesinde Tahsin Banguoğlu "Türk halkı" hakkında aynı gözlemleri yapmıştır:

"Aşağılık duygusu adamı ya pısırık, ya atak yapar.... Bunlar aşağılık vehimi ile üstünlük iddiası arasında bir rakkas gibi gidip gelirler. Bir an yok olur yerlere geçerler, bir an sonra vücudu aleme rahmet gibi bir dahi bir kahraman kesilirler..."[30] Aşağılık duygusu fertlerde olduğu gibi milletlerde de ya pısırıklık, ya ataklık şeklinde kendini gösterir.... Bu duygu altında pısırmış milletler... milli kültürlerini hor görmeğe başlarlar ve körü körüne bir yabancı hayranlığına ve taklitçiliğine düşerler.... Milli ataklık da bu duygunun tepme halidir... Bunlar milli tarihlerini şişirirler, milli güçlerini şoşartırlar. Hatta ırk üstünlüğü davasına kalkarlar ve komşu milletlere 'Siz aşağılık bir ırktansınız!' diye hakaret ederler. Nihayet körü körüne bir yabancı düşmanlığı yaparlar.... Ataklık da pısırıklık da milletleri felakete sürükler."[31]

Genelleme yapma sınırlarına girmeden, çoğu "Batılı olmayan" ülkenin modernleşme dönemi sırasındaki mimari kültürüne kısa bir bakış bu noktayı doğrulayacaktır. Çok sayıda yerel veya yabancı yazarın da "Batılı olmayan" mimari kültür hakkında, resmi bir sömürgeleştirme bağlamında olsa da olmasa da, benzer gözlemlerde bulunmuş olması ilginçtir. Bir psikiyatrın terimleriyle dile gelmiş olmasa da, bir yandan bölgesel ve "otantik" mimari başarılar olarak algılananı yücelten yerel eğilimlerle ve öte yandan Avrupa veya Kuzey Amerika'da olan herhangi bir şeye hürmetle beraber gelen eğilimler arasındaki salınım "Batılı olmayan" ülkelerin mimarları ve tarihçileri tarafından iyi bilinir.

Modern mimarinin bu iki yüzünün, öznenin "Batı"ya –öznenin tanım gereği dışlandığı bir "Batıya", "Batı"nın "ötekisi", yani "Batılı olmayan" olarak tanımlanan özneye "kayıp" olan bir "Batı"ya– karşı takdir (sevgi, kıskançlık) ve tepki (nefret, iğrenti) arasında gidip geldiği melankolinin iki yüzünden başka bir şey olması olası mıdır? "Hiçbir şeyi kabul etmekle" "her şeyi kabul etmek" arasında gidip gelen müteakip dönemlerin, yukarıda formülleştirilen olanaksız karşıtlıkların öngörülebilir bir sonucu olduğunu söyleyebilir miyiz? Her iki durumda da *kayıp bir ideale duyulan melankolik bir bağlılık* ve kayıp ideali temsillerinden birinde tekrar bulmaya yönelik bir özlem olduğunu söyleyemez miyiz? *Haset* aşamasında, Batıyla ilişkilendirilen mimari biçimlere, elden alınmış olan modernleşme tarihinin bir öznesi olma hakkının yerine konması minvalinde bir bağlanma vardır. *Direniş* aşamasında, "Batıya" veya onun vücuda getirdiği "evrensel tarihe" karşı bir tepki ve geleneksel mimari biçimlere de, geçmişin kayıp şanlı günlerinin – ki bunlar marjinal olma hissinin zarar vermediği günler olarak algılanır– bir ikamesi olarak bağlanma vardır. Haset ve direniş arasındaki salınım, "Batıya" (kayıp nesneye) karşı takdir ve tepki arasındaki bu gidip gelme, "sevgi ve nefretin bir arada güreştiği sayısız tekil çatışma"ya benzemektedir. Kelimenin yüzyıllardır tanımlandığı şekliyle, melankoli, üzüntü ve kızgınlık, neşe ve keder, sevgi ve nefret, haset ve direniş arasında bir dalgalanmadır. "Batı" idealinin, kayıp nesnenin içselleştirilmesi, kaçınılmaz olarak bir yandan Batı taraftarı ve karşıtı olma arasındaki salınımla, bir diğer yandan da narsisizm ve kendinden nefret etmeyle sonuçlanır. Bu durumu, örneğin, (sözün gelişi) mimaride bölgeselcilik ve küreselcilik arasında bir çatışma veya karşıt duruşlu iki grup arasındaki diyalektik bir mücadele olarak açıklamaktan çok, bir ikilem, bir bireyde veya birey gruplarında eşzamanlı var olan bir gerilim olarak algılamak genelde daha açıklayıcı olur. Başka bir deyişle, haset ve direniş aynı durumun iki farklı yüzüdür – melankoliyle gölgelenen bir durumun.

Aristoteles melankoliyi parlak "zekayla" ve "düşünsel varoluş"la ilişkilendirdiğinden beri, bu anlam, genelde arka planda kalmış olsa da, terimin tanımını hemen hemen hiç terk etmemiştir.[32] Melankoli, ne olursa olsun cazibesi olan bir üzüntü, arzu edilir bir tını olarak nitelendirilir. Bu zevk veren üzüntü, tarihin baskın sürecinden çözülmek isteyen bireyin de geri çekilişi olagelmiştir. Sol kanat melankolisinin yazarı Walter Benjamin'den alıntı yapacak olursak, o baskın süreç dahilinde, "aynı zamanda barbarlığın belgesi

olmayan bir tarih belgesi yoktur."[33] Coğrafi "öteki"nin melankolisi kâh hüzünlü, kâh kızgın, ama –hakim, baskıcı güçlerin bir parçası olamadığı için– vicdanlıdır.

Özetleyecek olursak, coğrafi bir "öteki"nin üretimi, yani terimlerin arasına açıkça nüfuz etmiş hiyerarşiyle "Batılı" ve "Batılı olmayan" kategorilerinin ayrımı, bu coğrafi "öteki"nin melankolisiyle sonuçlanır. Modernleşme ve küreselleşme süreci "Batılı" bir ideal olarak, yani meşalesi "Batı" tarafından taşınan bir süreç olarak tanımlandığı sürece, bu ideal, peşinen "Batılı olmayan" olarak sınıflandırılan özne için geri kazanılamaz bir kayıp ideal haline gelir. "Batılı" idealin içselleştirilmesi ve bunun sonucunda "Batılı olmayan"ın "Batılı" idealine özlem duyma olarak tanımlanması ve peşinen dışlanan "Batılı olmayan"ın hala bu idealin kaybını yaşaması burada bahsi geçen melankolinin sebebidir. Bu melankoli hem coğrafi "öteki"nin ego-idealine algıladığı mesafedir, hem de bağlandığı "kaçınılmaz" tarihsel sürecin bir öznesi olma hakkının elinden alınmış olması sonucunda, "Batı"nın yüceltilmesi ve reddi ikilemi arasında kararsız kaldığı durumdur. Başlangıçta koyduğumuz dünyanın açık kent olduğuna ilişkin metafora dönersek, burada sorulacak önemli soru küreselleşmenin değiştirici gücüne ilişkin olmalıdır. Sosyoekonomik analizler küreselleşmenin çığır açan bir değişim mi yoksa önceki ekonomik yapıların bir devamı mı olduğuna ilişkin tartışmalarını sürdürmektedir. Bu ekonomik tartışmayı bir kenara bırakacak olursak; küreselleşmeye bağlı olarak artmış olan farklı uluslar arasındaki kültürel etkileşim, çeşitli politik ve ekonomik bağlamlarda gittikçe hızlanan bir yoğunlukla kendini kurmakta olsa da, kesinlikle yeni bir fenomen değildir. Mesele, coğrafi sınıflandırmaların, yıllardır süregelen ideolojilerde bir paradigma kayması mı ürettiği yoksa zaten var olan süreçleri yeni hızlarla koruduğu mudur. Kendi açıklığını, misafirperverliğini ve kozmopolit etiğini koruyan, ama aynı zamanda da "ötekiler" olarak tasarladığı bazılarına kapalı kalan bir dünya, bu surlarla çevrili kentin sınırları dışında kalanlar arasında melankolik özneler üretecektir.

> Doğu ve Batı'nın beraber olması gerektiğine dair inanç ne kadar güçlü olursa, kişinin kendi içindeki Yabancı'yı tanıma enerjisi de o kadar güçlü olacaktır. Bu enerjinin büyümesiyle melankoli ait olduğu mezara doğru alçalacaktır.[34]

Notlar

1 Saskia Sassen, *Globalization and Its Discontents. Essays on the New Mobility of People and Money*, (New York: The New Press, 1998); Saskia Sassen, "The New Centrality: The Impact of Telematics and Globalization," William S. Saunders, (ed.), *Reflections on Architectural Practices in the Nineties* içinde, (New York: Princeton Architectural Press, 1996), s. 206-218; Manuel Castells, "Globalization, Flows and Identity. The New Challenges to Design," William S. Saunders, (ed.), *Reflections on Architectural Practices in the Nineties*, (New York, Princeton Architectural Press, 1996) içinde, s. 198-205. P. Hall, "Megacities, World Cities and Global Cities," Şubat 1997'de verilen konferans, www.megacities.nl

2 Konu hakkındaki fikirlerim ve ayrıntılı kaynakça için bkz. "Critical Practice in the Global Era. Question Concerning 'Other' Geographies," *Architectural Theory Review*, Vol. 7, No. 1, 2002.

3 Sınırlı yer nedeniyle bu makale, tarihsel ve güncel örnekleri başka kaynaklarda bulunabilecek bir kuramsal argümana odaklanacaktır. Bu örnekler için bkz. Esra Akcan, "Modernity in Translation. German-Turkish Exchanges in Land Settlement and Residential Culture," Ph.D. Dissertation, Columbia University, New York (sürüyor). Melankoli üzerine önceki versiyonlar: Esra Akcan, "Öteki Dünyanın Melankolisi. Bruno Taut'un Doğu Deneyimi," *Domus m*, Şubat-Mart 2001; "Bruno Taut on International Friendship. Melancholy of the 'Other' World and Cosmopolitan Vernacular", *North- South. Vernacular and Modernity*, Jean-Francois Lejeune (ed), hazırlanıyor, "Modernization Melancholy Memory. The Culture and Politics of Vernacularism", *Society of Architectural Historians* Annual MeetingYıllık Toplantı, Nisan April 18-22, 2001, Toronto.

4 Robert Burton (1621), *Anatomy of Melancholy*, Ed. T. Faulkner, N. Kiessling, R. Blair, Oxford: Clarendon Press, 1989, cilt 1, s. 272.

5 A.g.e.

6 Jennifer Radden (ed), *The Nature of Melancholy*, New York: Oxford University Press, 2000, s. 19.

7 Geride bıraktığımız yirmi yıl içinde bu önemsiz bir konu olmaktan çıkmıştır. "Batılı" klinik kategorilerin evrensel geçerli tanımlar olarak şeyleştirilmesini sorunsallaştıran, kültürlerarası melankoli ve depresyon üzerine makalelerden oluşan bir derleme için bkz. Arthur Kleinman and Byron Good (ed.) *Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985.

8 Aristoteles, "Problems Connected with Thought, Intelligence, and Wisdom", *Problems* II, Book XXX. İng. çev. W.S. Hett, Londra, Cambridge: Heinemann + Harvard University Press, 1957.

9 Banotu tohumu, aloe bitkisi, safran, fesleğen gibi doğal maddelerin melankoliyi iyileştirdiği farklı hekimler tarafından savunulmuştur. Al Kindi, *Medical Formulary*, İng. çev. Martin Levy, Madison: University of Wisconsin Press, 1966.

10 L.E. Goodman, *Avicenna*, London, New York: Routledge, 1992, s.26.

11 Aristoteles sıcak kara safranın aşırı kendine güven ve neşeliliğe, soğuk kara safranın ise korku ve kedere neden olduğu yorumunda bulunmuştur. İbn-i Sina da, kara safranın ısısından başka, farklı karışımlarının etkileri üzerine yorum yapmıştır. Kara safranın bedende kanla karışmasının mutluluğa, balgamla karışmasının tembelliğe, sarı safrayla karışmasının da huzursuzluğa neden olacağını ileri sürmüştür.
Ibn Sina, *Canon of Medicine*. İng. çev. O. Cameron Gruner, Londra: Luzac & Co, 1930.
Melankoli hakkındaki bölümün İngilizce çevirisi "On the Signs of Melancholy's Appearance" başlığıyla yayımlanmıştır. İng. çev. Martin Eisner, Jennifer Radden (ed), *The Nature of Melancholy*, s. 77-78.

12 Robert Burton (1621), *Anatomy of Melancholy*, Ed. T. Faulkner, N. Kiessling, R. Blair, Oxford: Clarendon Press, 1989.

13 Marcillo Ficino (1482), *Three Books of Life*, Trans. Carol Kaske, John Clark, Binghampton: Center of Medieval and Renaissance Studies, 1991.
14 Charles Baudelaire (1887), *Journaux Intimes*, ed. A. Van Bever, Paris: Cres, 1920, s. 84. Max Pensky'nin çevirisine hafif değişiklikler yaparak sadık kaldım: *Melancholy Dialectics. Walter Benjamin and the Play of Mourning*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1993, s. 151.
15 Orhan Pamuk, *İstanbul. Hatıralar ve Şehir*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003,
16 A.g.e., 104.
17 Sigmund Freud (1917). "Mourning and Melancholia," *General Psychology Theory*, New York: Touchstone, s. 167.
18 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, İng. çev. Constance Farrington, New York: Grove Press, 1963, s. 236.
19 Freud, Sigmund, (1917). "Mourning and Melancholia," *General Psychology Theory*, New York: Touchstone, quotations, alıntılar s. 176.
20 A.g.e., 167.
21 A.g.e., 170.
22 A.g.e., 172.
23 Romi Khosla, "Crashing Through Western Modernism into the Asian Reality," *Regionalism in Architecture*, Proceedings of the Regional Seminar, Bangladeş, 17-22 Aralık, 1985, s. 58-60.
24 Daha ayrıntılı bir tartışma için, şu bildirime bkz.: *"La Turquie Kemaliste:* State, Architecture, Propaganda/Publicity" MESA Conference, Kaszım 19-22, 1999, Washington.
25 Freud, "Mourning and Melancholia", s. 168.
26 Freud'un kuramının, normallikten dışlanan ve "ötekiler" olarak etiketlenenlerle baş edemeyeceğini göz önüne alırsak, burada (patolojik bir vaka olan) melankolya yerine (bir duygulanımı ifade eden) melankoli terimini kullanmak zorundayız. Bu, "normal" melankoli ile patolojik melankoli arasındaki muğlak ve bulanık sınıra da işaret etmektedir. Ayrıca bkz.: Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford, California: Stanford University Press, 1997; Douglas Crimp, "Mourning and Militancy," *October 51* (Winter 1989), s. 3-18.
27 Said, *Orientalism*, s. 72.
28 Anne Anlin Cheng Asyalı ve Afrikalı kadınların melankolisini Amerikan asimilasyon politikaları bağlamında tartışmıştır. Toni Morrison'un romanı *The Bluest Eye* ile çalışan Cheng, ayrılmış Amerika'daki bir zenci kızın hikayesini "asla mümkün olmayan bir mükemmelliğin hayali kaybı"nın neden olduğu melankoli üzerinden anlatır. Anne Anlin Cheng, *The Melancholy of Race*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2001, alıntı terim s.17; Ayrıca bkz.: David Eng, David Kazanjian (ed), *Loss. The Politics of Mourning*, Berkeley: University of California Press, 2003.
29 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 237.
30 Tahsin Banguoğlu, "Aşağılık Duygusu," *Ülkü*, Cilt. 5, No.49 (1 Birinci Teşrin 1943): 1.
31 Tahsin Banguoğlu, "Aşağılık Duygusu ve Şarlatan," *Ülkü*, Cilt 5, No.53 (1 Birinci kanun 1943): 2.
32 Aristoteles, "Problems Connected with Thought, Intelligence, and Wisdom", *Problems* II, Book XXX. İng. çev. W.S. Hett, London, Cambridge: Heinemann + Harvard University Press, 1957.
33 Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," *Illumunations* ed. Hannah Arendt, İng. çev. Harry Zohn, New York: Schocken Books, 1968, s. 256.
34 "Stärker wird das Gefühl, daß Osten und Westen zusammengehören, stärker die Energie, das Fremde wirklich in seinem Wesen kennenzulernen. Mit dem Wachsen dieser Energie versinkt die Melancholie in ihr verdiented Grab." Bruno Taut (1936). „Japans Kunst. Mit Europäischen Augen Gesehen," Manuscript in Akademie der Künste, Baukunst Sammlung, Nachlaß Taut, Mappe 1. Nr 14. BTS 323. s. 24.

Radikal Demokrat Önerinin Eleştirisi

ARMAĞAN ÖZTÜRK

"Yerinde sayanlar yürüyenlerden daha çok gürültü çıkarır"
Oscar Wilde

Giriş

Analitik felsefenin ölümsüz eseri "Tractatus", dil gerçeğin aynasıdır önermesiyle kuramsal çözümleme dünyasına ve bu dünyanın bilenen ve bilinmeyi bekleyen üyelerine düşünsel hareketi genişleten niteliğiyle, kullanımı kolay ve kaynağı bereketli bir ayıraç vermiştir.[1] Bu ayıracın sağladığı kavramsal zemin üzerinde bir kavramlar dünyası-kelimeler dünyası örtüşmesine dikkat çekmek isterim. O da şu ki, bir kavram olarak "kişilik" ile bir kelime olarak "fark", birbirlerinin yerine ve birbirlerini açıklarcasına kullanılabilir niteliktedir. Bir şeyin diğer bir şeyden benzemezliğini anlatmak üzere dillere girmiş "fark", varlıklar ailesi içinde, kendi varlığımızı ötekinden ayırmak ve ontolojik ve epistemolojik anlamda kendi olarak bilincimizi ve gerçekliğimizi duyumsamak olanağını bize veren "kişilik" kavramının iz düşümsel devamı, belki de anlambilimsel atasıdır. Kişilik yalnızca insanın kendi bütünlüğü için değil, o bütünlüğün dışa vurum nesneleri için de aynı ölçüde geçerlidir. Bu nedenle dinlenen müziğin, izlenen filmlerin, yazılan kitapların vb bireyin yaratımına konu olan her şeyin, diğer her şey karşısında kişiliğinden ya da tersi bir durumda kişiliksizliğinden söz edilebilir. Bu tartışmadan yazının ileriki serüveni için kotarabileceğimiz ise, aşağı yukarı iki belirlemedir: Kişilik farktır; doğal olarak yazının bir kişiliğinin olması, siyasal fenomenin estetik, etik, drama ve felsefe boyutlarına yapacağı özgün katkıyla ölçülecektir. Siyaset üzerine yazılmış bir deneme için, özgünlük sanıldığının

aksine bir nicelik (daha iyi ya da daha kötü) olma sorunu değil, aksine tümüyle bir nitelik (var olup olmama) sorunudur. Özgünlük, siyasal uzayda yer kaplamaktır. Bu yazı özgün olma iddiasındadır; yanıtını aradığı sorular ve düşüncelerin akmasına izin verdiği önerme yatakları itibariyle.

Radikal demokrasi liberal demokrasiye alternatif olma savını, Hegel ontolojisinden modern düşünüş biçimine aktarılmış bir dogmaya dayandırır: "Her olmakta olan şey, hem var olan, hem de yok olan bir şeydir."[2] Dolayısıyla gerçeklik dediğimiz şey –ki buna insan gerçekliği de dahildir– varlıkla yokluk arasında bir "oluş" durumunu anlatır. Radikaller demokrasiyi bir süreç olarak görerek, liberal anlatıya karşı siyasal modeli, dinamik insan ihtiyaçları ve insan mutluluğu gibi ebedi-ezeli beklentilerinin devinimine paralel olarak sürekli güncellenecek bir kavram olarak değerlendirerek, olmuş bitmiş olan ile oluş halinde olan arasında tercihlerini ikinci tip algısallığa dayandırırlar. Dolayısıyla toplumların ortaklaşa işlerini halletme biçimlerinden biri olan demokrasiyi,[3] aşağı yukarı ne olduğu belli ve içeriksel düzeyde kendi "sonuna",[4] daha doğrusu kendi yetkinliğine ulaşmış bir biçimde gören liberal okuma tarihsel ve kavramsal açıdan pürüzlüdür. Liberallerin demokrasiyi olmuş bitmiş, radikallerin oluş halinde kavrama iddiası, bu yazının tartıştığı yönlerden biridir. Radikaller yeterince "radikal" değildir, radikal demokrat öneri, liberal demokrasinin alternatifi değil, liberal demokrasi içinde bir alternatiftir. Ama ne neyin içinde olursa olsun ya da kim kimin gerçekten alternatifi, liberal ve radikal demokrasi üzerinden yapılacak bir çözümleme, siyasal coğrafyanın geleceğine ilişkin kestirimler açısından son derece öğreticidir. Radikal-liberal çekişmesi, herhangi bir siyaset felsefesi tartışmasından farklı olarak, asıl değerini ve önemini, dünyanın gerçeği ile olan dolaysız bağlantısından dolayı, siyasi tarihin geleceği konusunda vereceği ipuçlarından alır. Bu sonuç çok da şaşırtıcı değildir. Liberal demokrasi hala uygulanmaktadır ve radikal demokrasi onun yerine uygulanmayı beklemekte ya da taraftarlarınca uygulanması umulmaktadır. Demek ki bu tartışma, ona katılanların anlam dünyası için her şeyden önce, siyasal yarının siyasal bugünden farkı üzerine bir tartışmadır. Çözümlemenin bir bakış açısı tarzı olarak "etiği" ön plana çıkarması, fazlasıyla güncel bir zeminde gerçekleşen düşünsel atışmayı, tarih felsefesi ve insan felsefesinin karşı ağırlığı ile dengelemek amacına yöneliktir. Etiği ister iyiliğin ve kötülüğün bilimi olarak, isterse Aristotelesçi anlamda politikanın iz düşümsel devamı olarak ele alalım,[5] her halükarda radikal öneri, "özgürlük, eşitlik, adalet, sorumluluk, evrensellik, erdem, öteki ve kendi" gibi ah-

laki rengi koyu ya da yoğun kavramlara dayanması nedeniyle politik etik incelemeyi gerektirir bir tasarlamadır.

Bir diğer önemli konu radikal savın insanlığın evrensel gidişatına yönelik notlar toplamı olarak tarih felsefesi soruları ve sorunları karşısındaki durumu ya da tutumuyla ilgilidir. Radikal demokrasi olanın olması gerekenden daha değerli olması gerektiği benimseyen, siyaseti idealistlik amaçlarından sıyıran, insanlığın evrensellik düşüne yürüyüşünü yerelsellik lehine geciktiren, dağılma dönemlerine özgü içe kapanmacı bir ideolojik bakışın siyasal insana vermek istediği biçime ilişkin bir mesaj mıdır, yoksa eşitlik ve özgürlük çıtası yükseltilmiş ve yüksek katılımla kozmopolisi[6] inşa etmek kaygısının geç modern zamanlara ilişkin içten ve ısrarlı bir savunması mı? Belki de her türlü karşıtlığa rağmen, insanın doğal çeşitliliğini anlatan bir üçüncü ve ihtimal ki, yukarıdaki iki kutbun ortası bir şey. Geldiğimiz nokta itibariyle yanıtı aranan sorular şöyle özetlenebilir:

1: Bir yapısal alıştırma olarak klasik demokrasi, liberal demokrasi ve radikal demokrasi arasındaki kimyasal farklar ya da tersten bir okumayla kimyasal benzerlikler nelerdir?

2: Radikal bloğun inşasında kullanılan düşünsel malzeme, bu modelden dünyaya yöneltilen iddialar ve modelin insan ve siyasal insan kabulleri açısından ne gibi pürüzler doğurur?

3: Meşruluk, katılım, çoğulculuk, kamusal yarar, kamusal mekan, yurttaşlık, eşitlik, özgürlük, evrensellik, benlik ve öteki gibi kavramların teoriye eklemlenme biçiminin teori içinde yarattığı tutarsızlıklar ve bu teorinin pratiğe aktarılmasıyla zorunlu olarak ortaya çıkacak tehlikeler nelerdir?

4: Siyasi tarihin bilinen serüveni bağlamında, "tanrısal meşruluk", "monarşi-aristokrasi" ve "dinsel-ırksal(etnik) aidiyet odaklı siyaset"in yerini alan "toplumsal meşruluk", "demokrasi" ve "yurttaşlık" anlayışları arasında kavramsal bir devamlılık var mıdır? Yani tekçi yurttaşlığın çoklu bir nosyonla cilalanması, beklendiği gibi daha ideal bir demokrasiyi mi, korkulacağı üzere demokratik ve laik siyasetin yok oluşunu mu tetikler?

Radikal Demokrasi

Radikal demokrat iddia, hem liberal demokrasinin hem de liberal demokrasinin içinde yuvalandığı uygarlık paradigmasının aşılması yönünde bir istemi dile getirir. Bu anlamda radikal, liberali "demokratikleştirecek" ve

onu (dolayısıyla insanlığın modern siyasetini de) varsayılan meşruluk krizinden[7] kurtaracak, geç modern zamanlara özgü bir kurgudur.[8] Burada liberal demokrasideki kriz henüz bir fenomen olarak tartışılmasa da, en azından liberal düzenin demokratikleşmesi vurgusu bağlamında, radikal sav ile uyumludur. Modern zamanlar demokrasisinin tarihi, demokrasinin liberalizmi terbiye etmesinin tarihidir. Bu terbiye etme-edilme ilişkisinde değişimi sağlayan ideolojik araç, bir anlamda vahşiyi evcile çeviren "kamçı", sürekli genişleyen ve derinleşen demokratik katılımdır.[9] Böylesi bir edebiyatın doğal sonucu, radikal demokrasinin insanlığa, Churchill'in "bilinen bütün yönetim biçimlerini hesaba katmazsak, demokrasi en kötü yönetim biçimidir"[10] biçimindeki ironik bakışını tarihe gömecek fırsatı verdiği yönündedir. Dolayısıyla en uygun ve en tutarlı seçenek, "eski" liberale karşı, "yeni" radikale vicdani ve akli anlamda bağlanarak, kutlu insanlık geleceği savunucularını kadrosuna katılmak olacaktır. Etik gerekçelerle, bu yola sapmamayı seçmek mümkündür. Bu seçimin temel gerekçesi, radikal demokrasinin, siyaset felsefesi ve aynı zamanda insanlığın ana sorunları, yani "eşitlik", "özgürlük" ve "adalet" bağlamlarında liberal demokrasiden daha kusursuz bir "siyasal" öneri olmasına rağmen, radikal anlayışın liberal anlayıştan daha kusurlu bir "ahlakı" gerçek olması bilgisinde saklıdır. Uygarlığın sınırındaki siyaseti aşmak iddiasındaki siyaset, aşmaya yeltendiği uygarlığın sınırındaki siyasetin aynı zamanda uygarlığın sınırındaki ahlak olduğu gerçeğini unutmamalıdır. Hiç şüphesiz ki radikal tasarı liberal düzenden tümüyle bir kopuş değildir. Hegel'in deyişiyle, "Her değişme hem sürekli, hem de süreksiz olup, geçmişi ileri doğru götürmekte, ama aynı zamanda yeni bir şey yaratmak için onunla ilişkilerini koparmaktadır."[11] Ve hiç şüphesiz ki liberal demokrasi aşılacaktır; bu aşamada olanın olması gerekenle aynı şey olması, ikisi arasındaki farktan kaynaklanan mutsuzluğun değil, ikincisinin ilkini, kendisini aşmaya zorlamaması sayesinde oluşan geleceğin tükenişi anlamına gelecektir. Ama radikal öneride olduğu gibi, uygarlığın ötesindeki ahlak inşa edilmeden uygarlığın ötesindeki siyasete geçilmesi gereği benimsenirse ve hatta bu yeni siyasetin yeni ahlakı yaratacağı varsayılırsa, sonuç korkarım ki, özgürlük ve sorumluluğun, eşitlik ve erdemin yitip gittiği, ama en önemlisi iyiliğin dünyayı yönettiği ve yönetmesi gerektiğine ilişkin inancın iyiliğin ve kötülüğün eşitliği ile yer değiştirdiği bir ilkesiz yaşam ve insanlığın evrimi bağlamında açık bir gerileyiş olacaktır. Kısacası iddiam radikal demokrasinin siyaseten değil, ahlaken kabul edilemezliği üzerindedir.

Evrensel Tükenmişlik

Radikal tasarı bir öneri ve bir tartışma olarak, siyasal bağlamdaki biri genel, diğeri özel iki tükenişten kendi nedenselliğini kotarır. Radikal tanıya göre hem liberal demokrasi, hem de liberalin kozası içinde büyüdüğü modern düşünselliğin iki hegomonik söylemi kriz içindedir. Sosyalist ve liberal ideolojilerin, daha iyi dünya arayışı, benzerliğe odaklı algıda seçicilik,[12] toplumsal entegrasyon düşü kozmopolis ile insanlığın sürekli daha iyiye ve gelişkine olan serüvenine yönelik tutkulu bağlılık ve çatışma odaklı evren ile insan anlayışları açısından ve dolayısıyla genel kabulleri bağlamında, aralarındaki tüm şekil ve içerik farklılıklarına rağmen ortak bir yazgıya bağlı oldukları ve insanlığın geldiği bu noktada bu tarihsel mirasın günceli ontolojik ve epistemolojik açılardan kavramakta güçlük çektiği, kısacası bir yenilenme krizi içinde olduğu söylenebilir. Evrensel kavramsal tükenmişlik ile radikal demokrasi arasındaki ilişki iki biçimde yorumlanabilir: (1) Radikal demokrasi, modernin sağ ve sol yürütülüş biçimlerine karşı, bu biçimlerin demokrasiden anladığına karşı, geç modern zamanlar adına kapsamlı bir yanıt ve özlü bir alternatiftir (2). Radikal önerinin en azından hali hazırda yürütülen demokrasi modeliyle hesaplaşma iddiasında olduğu açıkça ortadadır. Dolayısıyla projenin bir yanıt olduğu kesin gibidir. Ama bu yanıt kendi ifadesini Habermas'ın deyişiyle "modernite projesinin demokratikleşmeye dönük yeniden kurulması" olarak nitelenebilecek felsefi kavramsal pratik içinde bulur."[13] Dolayısıyla modern olan ile radikal demokrat olan arasındaki ilişki "tamamlama" kıvamında olacaktır; karşıtlık kıvamında değil.

Demokrasiyi insanın mutluluğu ideali ve bu idealin en yaygın kabul gören somutlukları eşitlik, adalet ve özgürlük açısından tadil edilebilir bir model olarak gören ve onun yarattığı sorunları bir yürütüm pürüzü olarak değil, bir yapısal sorun olarak ele alan radikal demokrasiye düşünsel meşruluğunu veren ilk unsur, evrensel tükenmişlik ile radikal kimya arasındaki ilişki, bu önerinin ilk çelişkilerini gösterir niteliktedir. Radikal tanımlama siyaset anlayışını siyasetin hakim iki sistematiğinin reddi üzerine kurar. "Siyaset ne liberal görüşün savunduğu gibi kolektif amaçlar için siyasal iktidarını kullanan yönetim aygıtına karşı özel çıkarların korunması ve karar alma süreçlerine eklemlenmesi işlevini gören bir etkinlik" olarak dar anlamda düşünülmeli, ne de toplulukçu görüşün savunduğu gibi toplumun temelini oluşturan ettik yaşamın düşünsel bir biçimi olarak geniş anlamda düşünülmelidir.[14] Ancak reddettikleri ölçüsünde bir siyasal varoluşsal derinlik ve genişliğe sahip değildir.

Her şeyden önce radikal tanı, "ideolojilerin ölümü" edebiyatı karşısında siyasal düşüncenin var oluş önerisi olamayacak kadar ideolojik kabullerden yoksundur. Hatta bu yoksunluk ona özgün rengini verir. İdeolojilerin vazgeçilmezi insanlığın olması gerekeni ideali ve olanın belli bir biçimine yönelik eleştirel tutumu, radikal edebiyatta teorinin varmak istediği yerin doğal sonucu olarak yer almaz. Radikaller iyi olanın belirlenmesi ve herkesin katılmadığı bu belirlemeden hoşnut olmayanların bir biçimde "ötekileştirilmesi" şeklinde özetlenebilecek eski siyasal-ahlaki alışkanlığın karşısına, barış önkabulü istisnasında ve bir önkabulsüzlük üzerine ortak yaşayışı koyarlar. İdeolojilerin dar anlamını karakterize eden[15] ve bilgi teorisi bağlamında gerçeğe karşı tarafgirliği ifade eden okuma kültürü radikal öneriyle bağdaşmaz niteliktedir. Kısacası radikal demokrasi, ideoloji olamayacak kadar tarafsızdır. Dahası Bell'in özgün katkısı anlamında "ideolojilerin ölümü", bir olgu tespiti olmanın yanı sıra, uygarlığın ekonomik ve siyasal rasyonellik anlayışına karşı, "etik" temelli ve uçlara karşı makulü savunma biçiminde bir temenni ile karışık yakınmadır.[16] İdeolojilerin ölümü çağrısı arka planında adaletsizliğin tüm savunucuları ile birlikte ölümünü anlatır. Radikal demokrasi, demokrasiyi her sorunu çözen/çözebilecek bir mistik yetkinlikte gördüğünden,[17] onu tam kapasiteye, radikal terminoloji bağlamında "tam iletişim altında tam rasyonelliğe" ulaştıracak yapısalı tasarlamak dışında özel olarak siyaset felsefesinin adalet-eşitlik gibi konularıyla ilgilenmez. O, ölmekte olan ideolojilerin boşalttığı yeri doldurucak yeni bir adalet çağrısı ya da özgürlük tanımı vb bir şey değil, bu yerin ancak "katılım"la doldurulabileceğine ilişkin "şekli" bir hatırlatmadır. Radikal önerinin kavramsal çizgisi, ideolojik tarafsızlık bağlamında yalnızca ötekileştirmelerden arınmış bir dünya için ayırıcı "iyi" tercihlerinde bulunmama gibi kendi içinde tutarlı bir yorumu anlatmaz. Bu çizgi aynı zamanda "Yeni Sağ"[18] aydınlanma karşısında, "Yeni Sol" daralmayı da betimler. Klasik Marksist ve sosyal demokrat ekonomi politiğin sağdan gelen eleştiriler ve ideallerle bağdaşmayan uygulama sonuçları karşısında, eşitlikçi çizginin kendisini yeniden üretmesine olanak verecek bir kavramsal toparlanma girişimi, yeni bir ekonomi-politik önerisi yerine, sorunların nihai çözümünü yüksek katılımlı bir halk demokrasisine havale etmesi, entelektüel geri çekiliş veya yenilginin üstü örtük kabulünden başka bir anlama gelmeyecektir. Radikal demokrasi önerisi yapısı itibariyle, materyalist ontolojiye sadakat, ekonomiye siyasal çözümlemede ayrıcalıklı yer vermek, ekonomi sorunsalıyla ilgilenmek gibi soldaki tarihsel eğilimlerin yine bu tarihsel süreç içinde artarak yok olması olgusunun

doğal sonuçlarından biridir. Radikal demokrat model teori-pratik ilişkisi bağlamında sorgulandığında bu iddia daha bir yerli yerine oturacaktır. Kaldı ki radikalleri anlatan bu özellik, solun tümü için genellenebilecek bir algısal değişimin işareti de olabilir. Bugün itibariyle sol, belli bir üretim-tüketim-bölüşüm ilişkilerinden yana olan ve hatta bu ilişkilere konu olan kesimlerin bağlı bulunduğu siyasal ekseni değil,[19] daha çok toplumun orta ve orta-üst katmanlarından olup "toplumsal ilerici" anlamında, daha esnek ve daha özgürlükçü sosyal duruşlara taraf olan kesimlerin siyasal eksenini anlatmaktadır.[20]

Kendi varoluşsal meşrululuğunun ilk nedenini siyasetin evrensel-kavramsal tükenişinde bulan radikal sav, hiç şüphesiz ki yanlış bir sanıdan hareket etmektedir. Bu tükendiği varsayılan ideolojik bloğun tarihe çıkışı bakımından en eski üyesi liberalizm, diğer tüm alternatifleri karşısında küreselleşme gibi bir bağlamın ve ekonomist bir mantığın aracılığıyla hegomonik bir üstünlük kurmuştur. Eğer gerçekten bir tükeniş varsa bu, "eskinin" değil, eskinin belli bir bölümünün adının önüne konulmuş bir "yeni" olarak eskinin geriye kalanını tüketmesidir. Radikal demokrasi siyasal düşünce tarihine, liberal bireyci ontolojinin grupçu ontoloji ile yer değiştirmesi bağlamında siyaset öznesine ilişkin bir yenilenme ya da modern "katılım" ile geç modern "çoğulculuğun" sentezlenmesi olarak değil, solun entelektüel kısırlığı anlamında bir ideolojin derin suskunluğu olarak geçecektir.[21]

Liberal tükenmişlik

Radikal ilgi genel olarak iki konuya yöneliktir: Liberal demokraside demokrasi adına nelerin yolunda gitmediği ve herhangi bir bağlamdan bağımsız olarak demokrasinin yapısını ve sonuçlarını denetleyecek değerlerin neler olduğu. Bu iki ilgi formülü son kertede birbirleri ile bağdaşıktır. Mesela, devletin ve iktidarın denetiminde hukukun etkisi yeterli değil, aynı zamanda iletişimden kaynaklanan bir rasyonel denetime ihtiyaç var dediğimizde,[22] öncelikle demokrasiyi bağlayan değerler meselesi ile hesaplaşmış oluyoruz. Ama bu hesaplaşma aynı zamanda ve belki de doğal olarak mevcut durumun yetersizliğini vurgulamaktadır. Yine de liberal demokrasinin meşruluk krizi savı radikal alternatifin özünü oluşturur. Bu sav beşli bir betimlemeye konu edilebilir:

1: Bireylerin siyaset kurumuna katılmalarına ilişkin süreçler tıkanmış durumunda. Modern bağlam özel alan için güvenceler getirmiş, ama siyasal alanda birey yalnız ve gerekli desteklerden yoksun.

2: Siyasal toplumun kurumsalı son derece oligarşik ve siyasal katılımı zorlaştırıcı bir örgütlenme düzenine sahip.[23]

3: Kolektif birimler için siyasete talep ve beklentilerini yansıtmak güç, çünkü siyasal anlamlandırma birey-toplum ayrımı üzerine bina edilmiş. Bireyden büyük siyasallıkların siyasete kendi özgür kimlikleri ile katılması ve daha da önemlisi siyasetin öznesi olarak kabul edilmesi gerek.

4: İyi yaşam tercihlerinin bireysel olarak yaşanması konusunda liberal devlet tarafsız, ama bu tercihlerin siyasete yansımasını yasal ve örgütsel yollarla engelliyor. Liberal devletin çoğulculuğu sadece görüntüden ibaret.

5: Siyaset iyi toplum düzenini kurmak konusundaki idealistlik amacını yitirmiş, sadece dönemsel işlerin yürütülmesi noktasında bir teknikten ibaret hale gelmiş durumda.

Tabii bu eleştiriler buz dağının sadece görünen kısmıdır. Liberalizm eleştirisinin tarihi liberalizmin tarihi kadar eskidir. Dolayısıyla daha derin bir çözümleme yapılabilir. Böylesi bir maksatla çıkılacak düşünsel bir yolculuk bizi ister istemez liberal ideolojinin temel gerilimine götürecektir. Liberal siyaset "küçük devlet" ile "tarafsız devlet" çelişkisi arasına sıkışmıştır.[24] Kuram, olabilecek durumların en iyisi olarak devletin küçük, ama aynı zamanda bireylerin iyi yaşam arayışları karşısında marjinal düzeyde tarafsız olmasını gerektirmektedir. Oysa devletin tarafsızlığını koruyabilmesi sivil toplumun siyasal kaygıları olan üye ya da üyelerine karşı kendi konumunu koruyabilecek düzeyde güçlü olmasına bağlıdır. Tarafsız devlet ancak zorunlu olarak güçlü devlettir. Liberal çelişki bu ideolojinin dogmalarına yaslı demokrasiye iki biçimde yansımıştır. Ya ekonomik iktidar siyasal iktidarı ele geçirmiş, onu bir çıkar çemberinin içine hapsetmiştir –işveren örgütleri ve işçi sendikalarının yaptığı üzere– ya da bir önceki sonuçtan kaçınabilme adına toplumdan gelen talepler yasalarla kuşatılmış, "anayasal demokrasi"(alıntı 45-46-51) adı altında yasaların tiranlığının yolu açılmıştır.[25] Liberal demokrasi en fazla Perikles'in anlattığı şekliyle "herkesin siyaseti belirleyemediği, ama herkesin siyaseti yargılayabildiği"[26] bir bağlamdır. Yukarıda betimlediği biçimiyle "liberal çelişki" yalnızca bu model içindeki bir gerilimi değil, aynı zamanda radikal demokrasinin başarısını değerlendirmemizi sağlayacak ölçüyü de anlatır. Çünkü radikal öneri, "katılım" anahtarı ile sivil toplumdaki çıkar öbeklerinden birinin diğerleri aleyhine siyasi topluma hakim olup "kendinden" olmayanları ötekileştirmesi ve salt hukuk ile meşru-

luktan yoksun bir şekilde bu sonucun engellenmesi seçeneklerinin alternatifi durumundadır.

Liberal meşruluk krizine ritmini veren diğer önemli kaynak bu ideolojinin insan ve toplum anlayışıdır. Kapitalizmin onaylaması, bu tür bir üretme-tüketme biçimine bağlı sorunları da beraberinde getirmektedir. Piyasa insanların başka insanların amaçlarının aracı haline gelmesi anlamında "araçsallaşmaya"[27] ve bu araçsallaşmanın varlığı ölçüsünde de kendini eksik gerçekleşmeye,[28] sonuç olarak köleliğe yol açmaktadır. Kaldı ki gerçekleşme ve özgürleşme yolunda mülkiyetin benzersiz üstünlüğü, bir anlamda "edinme" ile özgürleşme arasında kurulan bağ, "edinemeyen" ve dolayısıyla mülkü olmayanın özgür ve hatta çoğu durumunda insan dahi olamaması sonucunu doğurmaktadır.[29] Onun da ötesinde ekonomik eşitsizliğin siyasal eşitliği biçimselleştirmesi,[30] varsılların kitle iletişim araçları (siyasal görüntüyü yansıtan ayna) ve siyasi partiler üzerindeki olgusal hakimiyeti, halkın yönetimi savını iyice sallantılı hale getirmektedir. İnsanın ontolojik anlamda "birey" olarak tanımlanması ve bireyin ekonomik rasyonelliğin zorunlu taşıyıcısı olarak ilan edilmesi bir uygarlık-özgürlük karşıtlığı[31] ve sivil ile siyasi toplumun okunmasına dair bir gerçeklik tartışması yaratmaktadır.[32] Radikal sav liberal insan anlayışının değiştirilmesi bağlamında betimlenen ilgili edebiyattan yararlanmaktadır. Hatta bireyci ontolojinin reddi modelin odağındaki kavramlaştırmadır. Ama radikal önerinin yetersizlik ve belirsizlik yönünde iki eksiği yeni tartışmaları beraberinde getirir niteliktedir. Radikal demokrasi bireyci ontolojinin yarattığı özgürlük ve insanın bölünmüşlüğü sorununu grupçu ontolojiyle gidermeye yönelik bir denemedir. Grupçu ontolojinin benzeri sorunlara yol açmayacağı, hatta liberal eleştirinin dikkat çektiği gibi bireyin grup içindeki özgürlüğü anlamında daha ciddi ve kabul edilemez bir sonucu gündeme getirmeyeceğinin hiçbir garantisi yoktur.[33] Ayrıca radikal tasarı özgün bir ekonomi politik teoriden yoksundur. Hatta siyasal kavramlaştırmasını destekleyecek bir ekonomi söyleminden de yoksundur. Dolayısıyla kapitalizmin yarattığı eşitlik, adalet ve özgürlük üzerine bunalımın radikal demokrasiyle birlikte sona ermesi için hiçbir aydınlatıcı neden ileri sürülemez. Tüm bu söylenenler ve söylenmeyenler ışığında radikal önerinin, liberal demokrasinin alternatifi değil, liberal demokrasi içinde bir alternatif olduğu iddia edilebilir. Liberal ekonomik bağlamı değiştiremeyen, ama liberal siyasal bağlam yerine önerilen radikal politik bağlam, siyaset en materyalist anlamda ekonominin uzantısı, ortalama bir siyasal sosyo-

lojik algısallıkta ekonominin beklenti ve ihtiyaçları ile karşılıklı etkileşim içinde bir yapı olduğundan, ancak ve ancak liberal ekonomik bağlamın izin verdiği/verebileceği bir durumsalı yansıtabilir. İnsanlar üretmeye ve tüketmeye devam ettikleri müddetçe –ki bundan vazgeçeceklerine dair bir işaret yoktur– ekonomi teorisi olmayan bir politik teori mevcut ekonomik gerçeğin uzantısıdır.

Katılımcı Kültür ve Oydaşmacı Demokrasi

Katılımcı Kültür

Katılımcı nosyonun erdem odaklı ve politik sistemi olması gerekene yaklaştırma amacındaki siyasal çaba açısından olumlu ve olumsuz yanları vardır. Olumsuz öğe, katılımcı çizgiyle birlikte var olan düzenle bir yapısal ilişki içine girilmesi ve bu düzenin evrimci bir süreçsellikte ıslahının mümkün olabileceğinin kabul edilmesi noktasında devrimin reddi ile ilgilidir. Cangızbay'in ifadesiyle "Katılım öz yönetim demek değildir; daha önceden var olan, yapısı ve amaçları zaten konulmuş bulunan bir etkinliğin içinde belirli ölçülerde söz sahibi olarak yer almak demektir."[34] Katılımın evrimle bire bir özdeşleşmesi, düzenin ömrünün uzatılması ve düzenin hakim öğelerine kendilerini yeniden üretebilme şansının verilmesi açılarından evrime yöneltilmiş siyasal-etik eleştirilerin[35] aynen katılımcı düşünce içinde tekrarlanması sonucunu doğurur. Ama katılımcı tez, en azından radikallerin onu kullanma biçimi açısından, her ne kadar devrim seçeneğini gündemden düşürse de, sol öz yönetim tecrübesine yakın bir konumdadır. Bu yargı iki sebebe bağlanabilir. Öncelikle başta Rousseau olmak üzere öz yönetim nosyonunun kavramsal-tarihsel evrimine katkıda bulunmuş düşünürlere ve bu düşünürlerin popülerleştirdiği düşüncelere yoğun bir başvurma eğilimi göze çarpmaktadır.[36] Ayrıca radikal öneri klasik katılım anlatısından farklı olarak en öncelikli hedefi siyasi topluma katılmak noktasında değil, katılımla siyasi toplumun inşa edilmesi noktasında öngörmüştür.

Katılımcı edebiyatın politik etik tasarımlar açısından olumlu yanı ise, bu kavramın ifade ettiği davranış kültürünün, eylemin gerçeğin inşasındaki ayrıcalıklı yerine atfen, etkinlik bilinci[37] veya kendini gerçekleştirme bilincine[38] doğru kazanımları mümkün kılması ihtimalinde aranabilir. Ayrıca bütünün parçası olarak var olmak, bütüne değer katmak,[39] kendi hem türlerinin yaşamlarından sorumlu olduğu hissetmek, bu tür bir hissiyatın doğal

sonucu, insanlara "kardeşlik" bağlamında ve "topluma" ödev ahlakı anlamında[40] duygusal ve ilkesel açıdan yakın olmak vb anlamlarına gelebilecek yurttaşlık ideolojisi katılımın ruhunu karakterize eder. Her ne kadar radikal sav yurttaşlığı yeniden ve daha çoğulcu bir formda inşa etme emelinin ürünüyse de ve yıkmaya çalıştıkları liberal yurttaşlık bu antik anlayışın ürünü, bu iki durum radikallerin antik siyasal erdem düşüncesine kapalı oldukları anlamına gelmez. Hatta radikal düşünce antik ideallere liberal biçimsellik karşısında daha yakın olduğu iddiasını bir siyasal meşrulaştırma aracı olarak kullanma eğilimdedir.

Radikal demokraside "katılıma" verilen öneme ve bu önemin kapsamlı eleştirisine Rousseau edebiyatının kılavuzluğunda giriş yapmadan önce yukarıdaki betimlemeye ek mahiyetinde iki hatırlatma yapılabilir. Katılımcı tını ile siyasal hareketler arasında bir besleme-geri besleme ilişkisi söz konusudur. Siyasal arenaya yeni talep ve beklentiler taşıyan her siyasal dalga, beraberinde katılımın biçimi ve düzeyine ilişkin bir değişimi ya da hareketlenmeyi getirir.[41] Demek ki bir ifade olarak "katılıma" yapılan vurgu, aynı zamanda bir etkinlik olarak politikaya yapılan vurgudur. Sonuç olarak beklenen, katılım arttıkça yaşamın politikleşmesidir. Radikal demokrasi bu tür bir amaçla ilgili gibi görünmektedir. Projenin yaşama geçmesi durumunda sivil-siyasi ayrımının ortadan kalkması ereği, her şeyin siyasallaşması sonucuyla birlikte gerçeklik kazanacaktır. İkinci önemli hatırlatma, katılımın genellikle yerelselliği işaret eden bir imayı içeriyor oluşudur. Kişinin cemaat siyasası veya yerel yönetimler gibi daha "yerinden", dolayısıyla kendine fiziksel ve siyasal psikolojik olarak daha yakın biçimlere katılması, daha evrensel alternatiflerine göre son derece kolay ve akılcıdır.[42] Bu bağlantının varlığından radikal demokrasinin benimsediği "grupçu" ontoloji ile "katılımcı" siyaset tercihlerinin teorinin iç mantığı açısından birbirlerini gerektirdiği gibi bir ara sonuca varabiliriz. Gerçekten de katılma isteği ile buna karşı katılamama gerçeği, bir çözüm önerisi olarak yerelselliği ön plana çıkarmaktadır.

Devlet ile toplum arasındaki ontolojik boşluğa dikkat çeken radikal söylem siyasi düşünsel kökleri açısından Rousseau edebiyatının modern bir versiyonu gibi durmaktadır. Rousseau sistematiğinin iki temel yargısı –"Madem hiçbir insanın benzeri üstünde doğal bir yetkesi yoktur ve madem kaba güç bir hak yaratmaz, öyleyse, insanlar arasındaki her çeşit haklı yetkenin temeli olarak kala kala yalnız sözleşme kalıyor"[43] ve "Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçi-

mi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun"[44]– radikal sava ayaklarının üzerinde dikilebileceği kavramsal çimentosunu verir. Rousseau'nun "Yeni Sol" üzerinde bir motif olarak etkili olması, özel olarak filozofun cumhuriyetçi erdemler ve öz-yönetim düşünceleri bağlamındaki öneminden,[45] genel olarak ise, onda katılımcı erdemler ile "öteki"ne saygının özgün bir çizgi olarak var olabilmesi gerçeğinden[46] kaynaklanmaktadır.[47] Radikaller herkesin katılacağı, herkesin eşit olarak ya da eşit oranda katılacağı, bundan dolayı tam iletişim ve tam rasyonellik sonuçlarının sağlanacağı bir bağlamı, sivil toplumun kendini kamusal alanda ürettiği bir durumsallık olarak, geçmiş tecrübelerinin eşitlik ve özgürlük aleyhine yarattığı sonuçları yaratmayacağı umuduyla birlikte ön plana çıkarmaktadırlar. Ama bu çıkarıma bir işlem olarak ruhunu veren katılım nosyonu belli bazı açılardan sorunludur. Katılımcılığın eleştirisi anlamına da gelecek sorunlar üç başlık altında toplanabilir: "Evrensellik", "Yerellik", "İstem-Erdem"

1) Evrensellik: Radikal demokrasinin tüm insanlığa ilişkin bir kozmopolit öneri olarak ele alınıp, katılımın da bu ele alışın bir aracı olarak ülküselleştirilmesi alt yapı sorununu gündeme getirecektir. Herkesin katılacağı ve dolayısıyla temsili sistemin devre dışı kalacağı bir demokrasi yapısalı nasıl mümkün olabilir?[48] Ayrıca demokratik bağlam evrenselleştikçe demokrasi-bürokrasi çelişkisinin daha da keskinleşmesi ihtimali vardır. Daha evrensele doğru toplumsal taşma ile siyasetin teknikleşmesi ve bürokrasinin genel rasyonelliğin sözcüsü olarak gücünü arttırması süreçleri arasında belirgin bir tarihsel kesişme söz konusudur (alıntı 11-12). Feodal düzenden ulus düzenine geçerken yaşanan bürokratik genişlemenin bir benzeri ulus düzeninden evrensel düzene geçerken yaşanırsa, ortaya çıkacak olası siyasa evrensel demokrasi değil, ondan önce ve onu imkansızlaştırırcasına evrensel bürokrasi olacaktır. Kaldı ki ulusal demokrasilerin kurulma sürecinde devletlerin "iyi toplum" düzenini algılayabilmesi ve ona katkıda bulunabilmesi amacıyla, bireyleri okul aracılığıyla yurttaş haline getirmesi, terbiye etmesi, ama bir anlamda da genel entelektüel seviyeyi yükseltmesi eyleminin tekrarı radikallerin çoğulcu rezervleri ile iyice imkansızlaşacağından, bürokrat ile yurttaş arasındaki bilgi farkının iyice açılması kaçınılmaz olacaktır. Bunun sonucunda herkesin katılımını mümkün kılan bir mekanizma icat edilse bile bu "herkes" muhtemelen bazı kişilerin yetkesi içinde eriyip gidecektir.

2) Yerellik: Radikaller yukarıda kaba bir betimlemesi yapılan "küresel demokrasi çıkmazı" konusunda çözüm üretme eğiliminde olmadıklarından ve siyasal sosyolojik önceliklerini grupların öz-yönetimi ufku ile sınırlamaya alışkın olduklarından, "yerel" demokrasilerin barışçı yan yanalığı ile yetineceklerdir. Bir algı biçimi olarak yerelsellik, kapsayıcı bakış açıları ve her türlü bütünleştirici hareketin reddi açısından muhafazakarlığın toplumcu-korumacı stilinin vazgeçilmez bir öğesidir. Toplum, Cemaat, Millet gibi kelimelerin ifade ettiği ortaklık durumu, "aşkın ve kutsal bir tarihsel bağı ve atomizasyona uğrayan toplumsal ilişkilere karşı emniyetli bir tutanağı temsil eder."[49] Toplumcu stil, bu güvenlik sağladığına inandığı korumayı en geçerli bir şekilde "yerel" bağlam içinde gerçekleştirir. Çünkü yerel evrenselin karşıtı olmanın yanı sıra, yabancıya karşı yerlidir de. Yalnızca kendi olmak, özgürlükten özgünlüğü anlamak,[50] kendi gibilerle beraber olmak ya da olmayı istemek mimlenmiş muhafazakarlık işaretleridir. Bu bağlamda grupçu radikal demokrat nosyon, ötekileştirmenin reddi ve göreceli çoğulcu kabullerinin doğal bir sonucu muhafazakar bir siyasal temsil mekanizmasını ifade eder, enteresan bir şekilde "özgürlük" adına çabalama kaygısı içindeki solcuların yardımıyla.

Yerelsellik kozmopolis tartışması bağlamında kapsamlı bir geri çekiliş veya düşüşü simgeler. İnsanlar, deneyimlerinin doğal bir gereği olarak gerçeği (mekanı, zamanı, mekanın-zamanın içindeki tüm şeyleri) yerel düzeyde algılamak eğilimindedirler. Bu durum başta insanlık, tüm tümel şey adaylarının kavramlar düzeyinde sıkışıp kalmasına yol açmaktadır. Nerede bir evrenselden söz ediyorsak orada düşünceler, hayaller, beklentiler, nerede bir yerelden bahsediyorsak orada aksine gerçekler vardır. Yereli, felsefi terminoloji bağlamında tekili, tikeli savunan, tüm siyasal ve sosyal yaşamın (yerelin kendisini en rahat hissedebileceği şekilde tasarlanması ihtiyacı bağlamında) yeniden inşasını savunan; ve son olarak da, evrenselleşmenin tarihi eşit kamu hizmeti almak, eşit ödevlere muhatap olmak, eşit haklarının taşıyıcı olmak bakımından aynı zamanda eşitliğin kurumsallaşmasının da tarihi olduğundan, evrensele karşı yereli destekleyerek eşitsizliği savunan radikal demokrat öneri, genel olarak insanın tarihiyle, özel olarak ise insanlığın geleceği ile önlenemez bir çelişki içindedir. Bu çelişki, bir güncel siyasal fenomen olan küreselleşmenin açılımı bağlamında, siyasetin gerçeklik çapını küçülterek, ekonomin büyüyen çapının, ekonomin siyaseti yutması anlamında ikincisinin ilkini içine alması gibi liberal-kapitalist beklentilerle uyumlu bir başka sonucu da beraberinde getirecektir.

3) İstem-Erdem: Radikal katılım nosyonuna yöneltilecek son eleştiri bloğu, istem-erdem tartışmasıyla ilgilidir. Özgürlükçü edebiyat, siyasete katılmanın kişiyi özgürleştirici etkisi ile buna karşı olarak erdemsizleştirici etkisi arasında keskin bir şekilde bölünmüştür. Epicuros-Stoa okulları felsefeleri aracılığıyla, ütopya devleti kurulana kadar, ilkeli yaşam ile siyasal yaşamın birbirlerini dışladığını, bilgenin siyasette iktidarın yozlaştırıcı etkisi ile erdemlerini bir bir yitireceğini savlamışlardır.[51] Tabii bu sorun bizi, "insanlar gerçekten katılmak isterler mi?" gibi bir başka soruya götürür. O soruda, "herkes eşit düzeyde katılmazsa, daha ilgili ve bilgili olanlar diğerlerini yönlendirir mi?" gibi bir sonraki soruya. Kaldı ki kişinin kendini temsilcisi aracılığıyla değil de, kendisi aracılığıyla temsil etmesi siyaseti aşırı ölçüde benlik çıkarına boğar. Temsilciler halka göre daha olgun davranacaklardır.[52]

Konsensüs Demokrasisi

Oydaşmacı tınının radikal kurgu içinde ön plana çıkması/çıkarılması başlıca iki amaçla ilgili olabilir: (1) Klasik demokratik düşünce ve bu düşünceye bitişik olarak siyasal insan motifi, insanların kendiliğinden "genel yarara" ulaşacaklarına, erdemli yurttaşın potansiyel olarak kamu çıkarını keşfetme kapasitesine sahip olduğuna ve bu yeteneğin insanlar arasında eşit dağıtıldığına yönelik iyimser bir bakışı yansıtır. Böylesi bir bakışın doğal sonucu, hizipleşmeye gerek duymaksızın herkesin aynı noktada buluşabilmesidir. En azından teoride siyasal insana dönülmesi için güçlü bir çağrıyı da ifade eden radikal nosyonun, siyasal insana yakışan tek anlaşma biçimi konsensüsü ihmal etmesi olanaksızdır. (2) Konsensüsçü biçim, kaybeden grubu karar verme sürecinin dışında tutan çoğunlukçu biçime göre ve radikal demokrasinin demokrasiden anladığı anlamda daha demokratiktir. Bu ikinci yargı açıldığında radikal demokrasinin siyasal sosyolojik künyesi bir kez daha, ama bu sefer farklı bir açıdan ortaya çıkarılmış olur. Radikal demokrasi katılım, kendini gerçekleştirme ve uzlaşmaya aynı sonuca yönelik iç içe roller veren Kıta Avrupası geleneğinin geç modern bir uzantısıdır.[53] Dolayısıyla konsensüs, onun için bir ideal olmanın ötesinde, bir mirastır da. Ayrıca oydaşma, siyaset teorisi bağlamında, ırk, dil, din, kütür, etnik köken bakımlarından keskin bir şekilde bölünmüş çoğulcu siyasetin demokrasi gerçeğini ifade eder.[54] Hatta bu gerçek, koalisyonlar aracılığıyla yönetim, kamu yönetimi, kamusal istihdam ve harcamada orantılı temsil, cemaatlere siyaseti belirleme yetkisi verilmesi, azınlıklara anayasal veto hakkı gibi özellikler aracılığıyla[55] İsviçre, Hol-

landa ve Belçika gibi ülkelerin siyasalarını yansıtır. Bu anlamda radikal demokraside İsviçre'yi ülküselleştiren bir bağlamı.[56] Radikal kurgu ve oydaşma birlikteliği bizi şu özet yargıya götürür: Oydaşma, modern Avrupa ile geç modern Avrupa'nın radikal teoride kesiştiği kavşaktır.

Konsensüs düşüncesi, bir politik ilke olarak tercih edilmesi halinde, en azından üç önemli gerilimi de beraberinde getirecektir: (1) Irwing Janis'in grup sosyolojisi literatürüne kazandırdığı "grup düşünü" terimi, uzlaşmaya ulaşmak için gösterilecek olağanüstü çabanın zihinsel etkinlik, gerçeğe uygunluk ve ahlaki yargıların kalitesinin düşmesi gibi sonuçlara yola açabileceğini anlatmaktadır. Uzlaşmaya ulaşma amacı, varılacak fikrin olumlu ve olumsuz sonuçları hakkında nesnel ve eleştirel bir değerlendirme yapma güdüsünü, grup içi atmosferin olumlu havasını korumak adına ortadan kaldırabilir.[57] (2) Kaldı ki Marcuse edebiyatında dikkat çekildiği üzere konsensüs, direnişin tükenmesi gibi bir kuşatıcı ve sindirici sonuca yol açabilir.[58] Çünkü konsensüsçü çizgi, anlaşmayı bir olanak olarak değil, bir alışkanlık olarak ülküselleştirir. Anlaşma alışkanlık haline geldikçe, karşı çıkma güçleşecektir.[59] (3) Son olarak, oydaşmacı nosyonun bir etkinlik kriziyle, bu krizin alternatifleri arasında sıkışıp kaldığı/kalacağı söylenebilir. Oybirliğine varmak güçtür, özelikle de kalabalık toplumlarda. Bu güçlüğü ortadan kaldırmak için ya azınlıkların mağdur edilmesi aşırılığından azınlıkların kayrılması aşırılığına, yani çok küçük gruplara orantısız tavizler verilmesi seçeneğine, ya da önemli kararların daha türdeş ve dolayısıyla oybirliği sonucuna ulaşmaya yapısal açıdan daha yakın gruplarca alınması[60] seçeneğine başvurulabilir. Her iki tercihte makul nedenlerle sorunludur. İlki açık bir azınlıklar diktatörlüğüdür, ikincisi demokrasiyi bir cemaatler konfederasyonuna mahkum eder.

Meşruluk ve Tam İletişim

Meşruluk kavramı ile anlatılmak istenilen, yöneten-yönetilen ayrımı bağlamında yönetilenlerin yönetenlerden beklentileri ile bu beklentilerin siyasal süreçte karşılanması veya karşılanmaması durumları açısından yönetenler hakkındaki yargılarıdır.[61] Kavramlaştırmanın iç mantığı "barışçıl mekanizm" şeklinde formüle edilebilir. Barışçıldır çünkü, meşruluk sivil ve siyasi toplumlar arasındaki karşılıklı tanıma-tanınma ilişkisinin varlığına ve koşullarına dair bir işareti anlatır. İktidarın meşru olmaktan çıkmış olması demek, devrim nosyonu anlamında halkın onu yıkmaya veya ondan vazgeçme-

ye hazır olması demektir. O halde meşruluk, iç siyasetin barışa ya da savaşa yakınlığını ölçmemize yarayan düşünsel, ama çoğu kez de hissel bir araçtır.[62] Mekaniktir çünkü, meşruluk kavramı aracılığıyla kurgulanan sivil-siyasi toplum ilişkisi siyasal gerçekleşmeyi bir sistem mantığı[63] içinde veya bir oyun kurgusuna göre açıklar. Bu bağlamda, beklentiler karşılanırsa barış, karşılanmazsa savaş olur, şartlı tepki üzerine bir davranışsal bağlam, ikili bir seçenek tablosu ile birleşmiştir.

Meşruluk kavramının kullanılış biçimi, anlatıya yönelik kendi muhalefetine de doğurmuştur. Çünkü kavram, devlet ile toplumun barış zemininde birlikte yaşayabilecekleri ön kabulüne yaslıdır. Oysa liberal devletin hiçbir zaman halkla barış içinde olamayacağını, yönetenlerin yönetilenlerin çıkarlarıyla mutlak bir çelişki içinde olduğunu, barış diye tanıtılan ve devletin halk tarafından onaylandığına delil olarak gösterilen durumun, halkı sindiren, bilinçsizleştiren ya da bilinçlenmesini engelleyen cebri ve kültürel bir hegemonyanın sonucu olarak değerlendirmesi gerektiğini savlayan Marksist tez bağlamında, meşruluk bir burjuva efsanesidir.[64] Bu bağlamda radikal tını, solun klasik anlayışından açıkça bir sapmadır. Çünkü sosyalist gelenek, liberal demokrasinin meşruluk bakımından asla tamir edilemeyeceğini ileri sürer; oysa radikaller, kapitalizm ilga edilmeden de, siyasal bir iyileşmenin mümkün olabileceği kanısındadırlar. Kaldı ki Habermas'ın liberal düzenin iktisadi rasyonellik ile demokratik talepler arasında sıkıştığı, dolayısıyla meşruluk krizi içinde olduğu tezi,[65] baskı gruplarının ve parti rekabetinin vaatleri arasındaki gerilimin devleti aşırı yüklediğine ilişkin liberal yakınmanın[66] farklı siyasal kaygılara hizmet etmek adına aşırılan basit bir tekrarından başka bir şey değildir. Bu iki olgu birlikte okunduğunda –radikallerin sosyalist meşruluk anlayışını benimsemesi ile liberal düzendeki krizi, yeterince liberal olunmamasıyla açıklayan savlardan beslenmesi– radikal demokrasinin liberal demokrasinin alternatifi değil, liberal demokrasi içinde bir alternatif olduğu gerçeği daha bir gözle görülür hale gelir.

Radikal demokrat düşünce, tam iletişim ve tam katılım durumları altında, hukukun yaratılması işlemindeki meşruluk sorununun ortadan kalkacağını, çünkü böylesi bir model içinde devlet ile toplum arasında ontolojik ve epistemolojik anlamda hiçbir farkın bahis konusu olamayacağı savlar. Kurumların ve kuralların özgür müzakere ile belirlenmesi ve bu müzakereyi sürekli kılacak kuralların müzakere ile belirlenmesi bağlamında demokrasi, demokrasinin tam olarak halk iktidarı anlamına gelebilecek tek biçimidir.[67]

Siyasal tam iletişim kurgusu, Karl Jaspers'in varoluşsal iletişim kurgusunu hatırlatır bizlere. Varoluşcu Jaspers felsefesinde iletişimi, özgürlük yardımıyla "insani kendinin" inşa bağlamı olarak betimlemiştir.[68] Radikallerde siyasal kendinin inşası adına benzeri bir betimleme içine girerler. Meşruluk-tam iletişim kurgusu açısından radikal tanıtlama iki biçimde eleştirilebilir: (1) Herkes katılsa ve hatta teorideki ön görü ölçüsünde tam iletişim beklentisi karşılansa bile, meşruluk sorununun devam edebilme ihtimali büyüktür. Tam iletişim olanın eksiksiz bir resmini vermekten başka bir işe yaramaz. Oysa meşruluk, olan ile olması gereken arasındaki farkın mutluluk/mutsuzluk bağlamında,[69] siyasete yansımış iz düşümsel bir devamıdır. Olan, ideal olandan ne ölçüde uzaksa, meşruluk o ölçüde tartışmalı olur. Bu durumda ancak, yurttaşlar olması gerekenler aracılığıyla iletişime girerlerse, ortaya çıkan sonuç meşruluk açısından sorunsuz olacaktır. Ama tam iletişim koşulunda hukukun üstünlüğü ve meşruluğu bağlamında idealin yakalanacağını savlayan radikal kanat,[70] meşruluk ile iletişim arasındaki varsayımsal bağlantıyı açmak konusunda isteksizdir. Merak edilen, "tam demokrasinin bütün üyelerine, onların ideallerini bire bir karşılayan sonuçları nasıl ve ne kadar süreyle garanti edebileceği"dir. Radikal öneri her ne kadar demokrasinin çıtasını yükseltse de, bu yükselme idealleri tümüyle karşılayamadığı müddetçe, radikal demokrasi için de meşruluk sorunu olacaktır. Bu bakımdan hatırda tutulması gereken, hayallerin gerçekler karşısındaki mukayeseli üstünlüğüdür. Hayaller kusursuzdur; radikal demokrasinin gerçeği de, o gerçek içinde yaşayan insanların ütopyaları nedeniyle meşruluk krizine gebedir. (2) Tam iletişim kurgusu açıkça antimateryalist bir algısallığa yaslıdır. Sonuçta radikal anlatı, insan ve siyasal insanın mutluluğu önündeki engeli, insanların benci çıkarları arasındaki uzlaşmazlıkla değil, bu çıkarlar arasındaki iletişimsizlikle ilintilendirmektedir. İletişim bir çeşit sihir etkisi yapacaktır, toplumun dönüşmesi yönünde. Bu kabul, insan fenomeninin tahlili noktasında ciddi bir yadsımadır. İnsanı anlama adına materyalist bağlamda az biraz haklılık payı varsa, bu pay bizi birbirini tamamlayan şu iki yargıya götürecektir: Tam iletişim durumunda dahi insanlar anlaşamayacak ve ortaya çıkan hukuk tıpkı bugün olduğu gibi daha çok birilerinin hukuku olacaktır, insanların bugün anlaşamamasının nedeni tam iletişim durumunun yokluğu değil, birbirlerine karşıt çıkarlarının varlığıdır.

Yurttaşlık ve Kamusallık Tartışması

Gelenekseli aşmak noktasında, iki olanak ciddi olarak söz konusu olabilirdi: Ya sivil toplum tüm özgünlüğü ile siyasi topluma dönüşecekti ya da sivil ve siyasi toplumlar ontolojik anlamda kesinkes birbirinden ayrılacak ve karşıtlıklar felsefesi uyarınca, siyasal olan, sivil olanın tekil ve tikelliğine karşı, evrenseli anlatan bir tarzda kelimenin gerçek anlamıyla en baştan yaratılacaktı. Bu yollardan ilki radikal, ikincisi liberal demokrasiye karşılık gelmektedir. Bugün itibariyle radikal tipte bir söylemin ortaya atılmış olması, bizi ister istemez modern siyasi tarihe damgasını vuran bu yol ayrımında, tercihin neden böyle değil de şöyle yapıldığı sorununa götürmektedir. Kanımca en başta liberal yurttaşlık anlayışının benimsenmesi, güncel tartışmalara da ışık tutacak şekilde, üç gerekçeli bir rasyonelliğe sahipti. (1) Sivil toplumun tüm kimlikleri aracılığıyla siyasi topluma dönüşmesi olanaksızdı; çünkü geleneksel çağı aşmak için o çağ içinde merkez konumda olan kimlikleri ötekileştirmek gerekiyordu. Siyasi sistem içindeki "hakim" grup üstün konumunu, kendisiyle eş olmayan/eşit olarak görmediği diğer gruplar lehine kaybetmeye hazır ve istekli değildi. Modern olan, eski unvan ve statülerin prestijini kırdı,[71] bir kaybedenler grubu oluşturdu, bu sayede sosyal yenilenme gerçekleşebildi. Siyasal özne olarak siyasete katılma hakkının yurttaşlık denilen "yapay" kimliğin yerine, "doğal" sosyolojik kimliklere verilmemesinin başlıca nedeni, bu doğal kimliklerden bir kısmının, "yeninin" kan davalısı "eskiyi" temsil etmesiydi. (2) İnsanlar gerçeği yerel olarak algılıyor, sadece benlik çıkarına ve ben odaklı hazlara değer veriyorlardı. Buna rağmen geleneksel çağda tanrı siyasal toplumun başlıca meşrulaştırıcı aracı ve aynı zamanda benlik çıkarını ahlak adına denetleyen kavramsal öz olduğundan, bencilliğin sınırsız çatışmaya dönüşmesi önlenmişti. Ama modern siyaset aynı zamanda tanrının yerine toplumun ikame olduğu siyasetti.[72] Modern bağlam, "tanrı olmadan kimse kimseyi yargılayamaz, adalet tanrıdır"[73] önermesi ile, "tanrısız siyaset" gereksimi arasında sıkışıp kalmıştı. Sonuçta en azından siyaset arenasında, tüm bencilliğinden sıyrılan bir evrensel insan anlayışı ülküleştirildi, tanrının yerini almak ve insanın yerine insan olmak üzere.[74] Demek ki benci çatışmaları denetleyecek evrensel uyum esprisine ihtiyaç vardı. (3) Geleneksel ve modern çağlarda siyasal iklim, insani varoluşun gelişmişliliğinin geldiği yeri gösterircesine, kimliklerin yurttaşlığın içinde erimeden/eritilmeden barışçıl birlikteliğine olanak tanımayacak kadar

katı idi. Sorunları çözme yöntemi olarak şiddet sıklıkla tercih ediliyor, çözüm paradigması tek taraftı nosyonu yansıtıyordu.[75] Bu şartlar altında her bir kimliğe siyasal özne olma hakkını vermek, doğa durumuna geri dönmeye yeşil ışık yakmak demekti.

Olabilecek tercihlerin en iyisi olan liberal seçenek, kişinin kendi iyisini arama emelini meşrulaştırıyor, bu anlamda mesela, kamuyu bağlayacak bir "ortak iyi" anlayışını benimsemiyor,[76] ama aynı zamanda eşitliği teşvik ederek ayrımcılığın en aza indiği çoğulcu toplumsal birlikteliği savunuyordu.[77]Ancak son çeyrek asra damgasını vuran kimlik tartışmaları batıdaki hakim anlayışı ve yurttaşlığın başlangıç rasyonelliğine olan güveni epeyce sarsmıştır.[78] Klasik yurttaşlık anlayışı karşıtı radikal anlatıyı da besleyen edebiyat, liberal yurttaşlığın sakıncalarını derli toplu şekilde özetleyebilecek genişliğe ve yetkinliğe ulaşmıştır. Bu yetkinlik bize beş önemli gerilimi hatırlatır.

1) Liberal yurttaşlık anlayışı kamusal-özel, siyasal-sosyal gibi ayrımlar aracılığıyla insanın ontolojik bütünlüğünü parçalamıştır. Bu bölünme bir bölünme olmanın ötesinde, ötekileşmenin kavramsal haklılığını onaylayan algısal zemini de yaratır. Örneğin özel alan aynı zamanda akıldışı alandır, kamusal alan ise akılcı.[79] Ama daha çok, gerçeği gizleyen bir yanılsamadır bu bölünmüş yaşam. Bölünmüş olduğu gerçeği bile tartışılır. Liberal bağlamda sosyal yaşam özel ve kamusal alanlar arasında bölünmüştür, ama siyasal yaşamda parçalar yeniden birleşir.

2) Sivil taleplerin siyasette temsili işlemi başlı başına sorunludur. Farklılıkları yönetme veya yok etmeye ilişkin hakim tını kriz içindedir. Dahası farkın katılımı ile siyasetin kaplam olarak genişlemesi düşüncesi, liberallerin dar kamusal alan[80] ve edilgen yurttaş anlayışlarıyla çatışmaktadır.[81]

3) Genel yarar adına hareket eden devlet toplumu kimliksizleştirmekte ve dahası yutmaktadır. Kamusal olan, siyasetin kuruluş mantığı gereği daha rasyonel olduğundan, bu alanın genişlemesine direnç insanlığın genel yararı bakımından irrasyoneldir.[82]

4) Özel yararın savunucusu ve yarışmacı bağlam içinden seçilmiş siyasetçiler ile genel yararın sözcüsü bürokrasi, zorunlu olarak gerilim içindedir. Bu gerilimin makul sınırlar içinde kalabilmesi ise, siyasetçilerin bürokratlar üzerindeki demokratik üstünlük yetkelerinden çok, bürokratların genel çıkarı savunmadaki bilinçli isteksizliğinden kaynaklanmaktadır. Örneğin bürokratlar Platon-Konfüçyüs çizgisine uygun bir şekilde yetiştirilseler durum çok daha trajik olurdu.

5) Modern uygulama ile modern teori arasındaki makas bir türlü kapanmamıştır. Sorun bir zaman ve zamanla gösterilecek gayret meselesi olmaktan çok, yapısaldır. Modern yeterince eşitlikçi olamaz; çünkü zorunlu olarak "ötekine" başvurur. Ötekinin kendiye eşit olmadığını vurgular ve aynı nedenden dolayı özgürlükçü de değildir. [83]

Çoğulculuk[84] *ve Kamusal Alan*

Yurttaşlık tartışması bizleri ister istemez çoğulculuğa, daha doğrusu kamusal alanda kimliklerin çoğulculuğu sorununa götürecektir. "Liberallere göre, demokrasinin meşruiyeti halk iradesine dayanmasından çok, farklı görüş ve kanaatlerin barış içinde bir arada yaşamasına imkan veren bir siyasi yönetim biçimi olmasından ve siyasi yönetimin barışçıl yollarla değiştirilmesine izin vermesinden kaynaklanır."[85] Demek ki çoğulculuğu temel siyasal sosyolojik anlamlandırma olarak demokrasiyle ilişkilendirmek, radikallere özgü bir alışkanlık değildir. Çoğulculuk düşüncesinin ilk özü, Alexis de Tocqueville'in "Amerika'da Demokrasi" adlı esrinde bir prototip olarak yüceltilmiştir. Ancak radikaller, liberal anlatıdaki "ağaç" modeli çoğulculuğun daha da çoğulculaşmış bir versiyonunun bizi ideal demokrasiye yaklaştıracağı kanaatindedirler. Ağaç modelinin karakterize ettiği, ortak ahlak gövdesi üzerine ağacın dal ve yaprakları açısından çoğulculuk, radikaller için kabullendiği merkezi kimlik nosyonu nedeniyle yetersizdir. Onlara göre herhangi bir kimlik ya da değer öbeği diğerlerine karşı üstün bir konumda tanımlanmamalıdır. "Çoğulcu toplum anlayışı yalnızca farklı toplulukların bir arada yaşamasını değil, aynı zamanda her topluluğun kendi değer ve ideallerinin sınırlarının tanınmasını temel bir ilke olarak içerir."[86] Hiçbir değeri ya da çıkarı başlangıç ortaklığı olarak kabul etmeyerek, ortak değerin de kimlikler arası pazarlıkla belirlenmesi gerektiği görüşü, böyle bir ortaklık yasası çıkana kadar insanlığı ya da o toplumun insanlarını, herkesin kendi değer ve adalet ölçütüne göre hareket edeceği, dolayısıyla kimsenin iyi ya da haksız olamayacağı bir doğa durumuna sürükler. Kaldı ki kimlik öğelerinin belli bir ideolojik künye üzerinde anlaşabilecekleri, tartışmaya açık bir belirlemedir. Ayrıca yukarıdaki tespit, ağacın gövdesinin ağacın dalları ve yaprakları tarafından yaratılması anlamına gelir. Oysa dallar-yapraklar gövdeye göre bir sonradanlığı yansıtır. Üzerine demokrasinin kurulacağı kimlikler tümüyle benzersiz değillerdir. Aslında farkın olduğu yerde diyalektik olarak benzer de vardır. Kimlikler birbirine benzer, bu benzerlik konumuzun nesnesi açı-

sından, yaprağın-dalın gövdeye-köke benzerliğidir. Demek ki gövde her kimlikte bir diğerine göre farklı olanı değil, her kimlikte aynı olanı yansıtır. Tabii merkezi kimlikler olmasın, liberal çoğulculuk bu nedenle yetersizdir anlayışı, eğer kelime kelimesine tümden bir ortaklık karşıtlığını ifade ediyorsa, bu durumda bir toplumsal yaşantının ne ile ve nasıl sürdürülebileceği sorusu karşımıza çıkar. Radikaller liberal ortaklığın "kamusal yarar", radikal ortaklığın ise "kamusal mekan" kavramına dayandığını ve dolayısıyla toplumun radikal seçenekle birlikte dağılacağı savının yersiz olduğunu; çünkü sadece ortaklığın tanımlanma biçiminin, tüm meşruluk öğeleri ile birlikte değiştiğini, ortak yaşam fikrinin olduğu gibi muhafaza edildiğini söylerler. Ama bu yanıt da özgün bir çözüm sunmaktan uzaktır. Her şeyden önce yok olma tehlikesine karşı sonsuz ve sınırsız bir güvence içindeki kimliklerin, kamusal yarar için taviz vererek, kendisi gibi düşünmeyen ve hatta kendisi gibi olmayanlar ile anlaşması rasyonel bir neden ile ilişkilendirilemez. Bugünün dünyasında insanlar eğer anlaşmazlarsa dışlanacaklarını bilirler, sezgisel olarak edinilmiş bu bilgi, her türlü iletişim için ana sürdürücü nedendir. Ama radikal demokrasi dünyası bir seçenek olarak ötekileşmeye kapalıdır. İnsanlar iki şekilde anlaşmayı gerekçelendirirler. Anlaşırsa kazanır, anlaşmazsa kaybederler. Bugünün liberal demokrasisi de bu iki uyarıcıyı kullanır. Anlaşma yönünde iki, –birisi olumlu diğeri olumsuz– uyarıcı olmasına rağmen demokrasi yeterince gerçekleşemiyorsa, yalnızca anlaşırsa kazanır uyarıcısı ile demokrasinin liberal kıvamın üstüne çıkartılması nasıl mümkün olacaktır?

Öteki, İyilik ve Özgürlük

Radikal model yirminci yüzyılın sosyal ve liberal demokrat olmayan, ama Rus komünizmini de kabul etmeyen siyasal ve entelektüel mirasının dünyaya ve demokrasiye bakışını simgeler.[87] Bu anlayış liberal-sosyal demokrasinin temsil ettiği merkez siyaset ve onun demokratik körlüğü ile faşizm ve komünizm gibi düşünüşlerin temsil ettiği otoriter adaletçiliğe karşı, hem özgürlüğü hem de eşitliği savunma ve gerçekleştirme gayretindeki siyasal amaçsallığı özetler. Tarihsel anlamda sol içindeki üç başat eksenden birine, demokratik sosyalizm çizgisine yakındır.[88] Entelektüel bağlamda ise, birinci enternasyonaldeki saltçı, devletçi, zorunlulukçu anlatıya karşı,. toplumcu, düşünsel özgürlükçü, yardımlaşmacı bireyci anlatının devamı niteliğin-

dedir.[89] Bu çizgiyi bugünün sorunsalında ilginç kılan, ötekici anlayışı ve bir anlamda klasik ahlaki bağlamı da reddeden özgürlük yorumudur. Radikaller, devlet-toplum ilişkisine biçim veren kurumlar ve politikaların ilgili kamuoyunun oluşturduğu kamusal alanda, çoğulcu ve çok boyutlu bir iletişim, sorgulama ve diyalog süreci yardımıyla oluşturulması durumunda, farklıkları baskı altına alan homojenize edici "aydınlık mantığının" eşit özgürlükler düzeni ile yer değişeceğini düşünürler.[90] Kanımca ötekinin reddi, özgünlük ile özgürlüğü aynılaştıran bir muhafazakarlığa ve daha fecisi iyiliğin kötülük karşısındaki üstünlüğü savının terkine yol açacaktır.

Ötekileştirilen unsurların büyük bir kısmının ardında, onlara olumsuz ayrıcalıklı muamele yapılmasını sağlayan bir akılcı savunma vardır. Kaldı ki özel olarak böyle bir savunma söz konusu olmasa dahi, eğer farklılıklar arası iletişimin varlığı ve devamlılığına yönelik kaygıları azaltan bir karşı deneyim yoksa, benzerlik iletişimi ve gelişimi kolayladığından farklılığa göre daha akılcıdır. Tabii burada konu edilen dışlayıcılık ile akılsallık arasındaki bağlantının vurgulanması kaygısı, ötekileştirmeye konu olan insanlarının çektiği acının önemsizleştirilmesi ya da farklı olanın dışlanması nedeniyle ortaya çıkan eşitlik sorununun göz ardı edilmesi anlamına gelmez. Söylenen öteki yaratımın çoğunluğun kendine duyduğu saygı ya da güvenden kaynaklanan bir irrasyonalizm ya da yanılsamadan, belki psikolojik bir aldanmadan fazla bir şey olduğudur. Ayrıca kitle iletişim araçlarında tam tarafsızlık ile beraber bir sosyal denge kaygısı yoksa, iletişim durumu radikallerin istemlerine uygun bir şeklide gerçekleşmeyecektir. Demek ki, sivil olanı sivile yansıtan ve bu arada topluluk siyasasını da belirleyen kamuoyunun, ötekileştirme ya da kayırmalara karşı sürekli bir sansür altında tutulması gerekecektir.

Radikal demokrasi ötekiliğin kaynağı olarak, bir anlama modelini, benlik anlayışını ön plana çıkarma eğilimdedir. "Benliği kendine özgü gerçekliği olan ontolojik bir varlık, bir bilinç, bir ad ve bir ses olarak gören bu modern anlayışın temel sorunu, meşruiyetini her zaman kendi tanımına uymayan kimlikleri 'ötekileştirmesinde' bulmasıdır."[91] Demek ki modern benlik anlayışı aşılmadan ötekileşme önlemez ve eşit özgürlük gerçekleşemez. Ama biz biliyoruz ki, ötekileşme/ötekileştirme radikallerin savladığı üzere modern zamanlara ait bir algı kurgusu değildir. Kendi varlığımızın duyumsaması öteki üzerinden gerçekleşir. Kişiliğin ortaya çıkması, farklılıkların vurgulanmasına bağlıdır. Başkasıyla aramızdaki fark, bizi bu başkasından

ayırır ve ayrı bir kimliğe sahip varlık haline getirir. Kaldı ki öyle olmasa, kimliğimizi oluşturmak için fark merkezli bakış açısına ve dolayısıyla ötekine ihtiyaç duymasak da, sonuçta kendi-öteki ayrımının nasıl hal yoluna konulacağı belli değildir. Radikal model ötekine yönelik rasyonel tepkiyi haklılaştıran genel mantığın bugüne kadar işlediğinin aksine nasıl işleyeceğini açıklayamaz.[92] İlkesel olarak radikaller, kendi teorilerini, özel olarak pratiği düşünme gibi bir kaygıya dayanmayan kavramsal kısıtlanmışlık içinde formüle etmişlerdir. Ama çokkültürlülüğün muhafazakarlığa yol açma tehlikesi ve çokkültürcü bakışın mevcut eşitsizlikleri değiştirme çabasına karşı, her kimliğin kendi özgünlüğü içinde onanması durumu sorun yaratmaktadır/yaratacaktır.

Tarih boyunca tüm yönetim şekilleri bir sosyal-ekonomik bağlamı ifade etmişlerdir. Oysa radikal demokrasi dayandığı sosyolojiyi betimlemekten kaçınır. Bu kaçınma onun dünyayı olduğu gibi kabul etmesi anlamına gelecektir. Böylesine bir kabullenme siyasetin idealistik amaçsallığının da reddidir. Öteki, iyinin karşıtı olarak kötüyü anlatır. Eğer hiç kimse bir diğerini kötü görmezse yaptıkları veya özellikleri iyilikle bağdaşmaz, dünyayı iyi kılmaya dair çaba anlamsızlaşır. Çünkü iyiye yönelik çaba, dünyanın tam olarak iyi olmadığı gerçeğini veri olarak alır ve hareketinin amacını bu durumun giderilmesi olarak tanımlar. Ama eğer hiçbir şekilde öteki yoksa, dünya zaten iyidir. Kötüsü olmayan dünya iyidir. Radikal demokrasi, eşitlikçi bağlamla bağdaşmayan klasik kimlik kurgusunun saf dışı bırakılmasıyla gerçekleşecekse, amaçladığı liberal demokrasinin gerisine de düşme tehlikesi ile karşı karşıya kalacak demektir. Çünkü liberal bağlam toplumu tüm eşitsizliği ile olduğu gibi kabul etme ve hatta mevcut yapısını sorunsuzca üretebilmesine olanak sağlayacak şekilde koruma eğilimdedir. Ama bu eğilim ilerlemeye olan inanç ve ilerleme önündeki engelleri kötüleme eğilimi ile at başı gitmektedir. Oysa radikal demokrasi, liberal bağlamla karşılaştırılamayacak ölçüde, kimlikleri olması gerektiği gibi değil olduğu gibi kabul etmek demekse, dünyanın bugünü olduğu gibi kucaklanır.[93] Geleceği ise ipotek altına alınır, çünkü eskiye yeni karşısında eşit varoluş şansı verilmektedir. Radikal demokrasinin bu bahis açısından tek olumlu yanı, modern dünyanın tekbiçimciliğini ve bu tekbiçimciliğe dayalı sosyal ve siyasal duruşları sorgulanabilir hale getirmesinde saklıdır.

Sonuç Yerine

Radikal demokrasi "fark" siyasetini ön plana çıkararak, demokrasinin meşruluk krizini çözmeye çalışır. Bu çalışma benzerlik algısının tersine çevrilmesinden fazla bir anlam taşımaz. Radikal demokratlar bugünün siyasetinde hakim olan benzerlikler üzerine, ortaklıklar bağlamında siyaset üretiminin anlamlı bir körlüğe yol açtığı kanaatindedir. Ama bizi bu aşamada ilgilendiren farkçı kimlik anlayışının sürdürülebilirliğidir. Son kertede fark merkezli çözümlemenin insanları olduğundan daha çeşitli gösterdiği söylenebilir. Ayrıca bu tür bir anlayışın insanlığı ideal amaçlarından, onun kendisi hakkındaki düşlerinden uzaklaştırdığı iddia edilebilir. Radikaller dünyayı olduğu gibi algılarlar, olması gerektiği gibi olması için neler yapılması gerekir diye düşünmezler. Bu açıdan radikal proje "iyi"yi siyasetin dışına atar. Sosyolojik açıdan birincil ilişkilerin seyrekleştiği, aile ve akrabalık bağlarının zayıfladığı, insanların daha yalnız olduğu, ideolojisizlikle birlikte inancın ve değerin çekiciliğini yitirdiği, toplum ile birey arası ortak bağlamın anlamsızlaştığı bir dünyayı anlatır radikal söylem. Bir dağılma modelidir; insanlığın geleceği olmaktan çok, bugününü karakterize eder.

Notlar

1 Bkz. Teo Grünberg, "Neopozitivizmin Bilim Anlayışının Eleştirisi", Bilim Kavramları Sempozyumu Bildirileri, Ankara Üniversitesi Yayınları, No: 91, Ankara, 1984, ve Şafak Ural, "Pozitivist ve Neopozitivist Felsefe", Felsefe Konuşmaları, (Der.), Sadettin Elibol, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

2 Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1998, s. 80.

3 Demokrasi birleşik bir kelimedir (demos ve kratein) ve bu birleşmeye asıl ruhunu veren demos da türemiş bir kelime. Demos, Yunanca "deme"den gelir; mahalle, oturulacak yer demektir. Bkz. Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 119. Bu durumda demokrasi belli bir mekanda oturanların –ki bunlara halk denir– yönetimi anlamını verecektir.

4 Liberal düşüncenin, demokrasi üzerindeki kavramsal kaosun liberal demokrasi lehine sona ermesinden memnun olduğu açıktır. Bkz. Mustafa Erdoğan, Anayasal Demokrasi, Siyasal Yayınları, Ankara, 1999, s. 203-204. Hatta bu memnuniyet erken bir sevinç havasını simgeleyen Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" teziyle bir kavramsal meydan okuyuşa dönüşmüştür. Ancak daha genel bir perspektiften bakıldığında ve son yarım asrın düşünsel tartışmaları bağlamında Batılı düşünürlerin gerçeği "oluş" halinde görmek alışkanlıklarını, olmuş bitmiş şeylerin birbirinin yerine geçmesi gibi bir alışkanlık lehine yitirdikleri görülür. Ondokuzuncu yüzyıl düşünürleri üzerine düşünmeye alışmış yirminci yüzyıl düşünürleri, 60'larda ideolojilerin öldüğünü, 80'lerde ulus devletin öldüğünü, 90'larda tarihin öldüğünü söylemişler-

dir. Bu ölümler için bkz. Füsun Üstel, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Dost Yayınları, Ankara, 1999, s. 11-12. Belki de ölen yalnızca onlardaki hayal ve muhakeme gücüydü, ne ideolojiler, ne ulus devlet ne de tarih.

5 Aristoteles politika genel bilimini toplum, tarih ve siyaset felsefesi demek olan politika ile karakter (insan) felsefesi demek olan etiğin kavramsal bir kesişimi sayardı. Dolayısıyla onun gözünde ahlak, siyasetin iz düşümsel devamıydı ve bugünkü terimlerle ifade edersek siyasal fenomen, "politik etik" bir gerçeklikti. Bkz. Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 98.

6 Yunan, Mısır, Hint, Çin, İran siyaset felsefelerinde cenin olarak bulunan, ama modern dünyaya Yunan-Roma düşüncesinin kurucu öğelerinden Stoacı gelenek aracılığıyla aktarılmış, insanlığın ülküleşmiş siyasal ve ahlaksal birlik düşü. Stoa ahlakının kozmopolitliği için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2001, s. 34.

7 Lipset'e göre Batı düzeni üç önemli meşruluk krizi yaşamıştır. Bunlar sırasıyla dinin ulus içindeki yeri, işçi sınıfının yurttaşlık düzenindeki yeri ve ulusal gelirin paylaşımı konularıyla ilgilidir. S.M. Lipset, *Siyasal İnsan*, Çev.: Mete Tuncay, V Yayınları, Ankara, 1986, s. 65.

8 E.F. Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s. 136.

9 Katılıma bağlı olarak yurttaşlık boyutlarının çeşitlenmesi ve liberal düzenin demokratikleşmesi tezi doğrultusunda kapsamlı bir değerlendirme için bkz. T.H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, Garden City, Anchor Books Edition, 1965.

10 K.Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt 1*, Çev.: Mete Tuncay, Remzi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 30.

11 George Sabine, *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev.: Özer Ozankaya, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1991, s. 30.

12 Üstel, "Yurttaşlık... s. 11.

13 Keyman, Türkiye... s. 129.

14 A.g.e, s. 132.

15 Geniş anlamda ideoloji, kültürel ve siyasal bakımdan sistematik dünya görüşü, dar anlamda ise gerçeği çarpıtma veya gizleme anlamına gelir. Siyaset bilimi edebiyatında daha çok ilki, sosyoloji kuramı, yöntem bilgi-bilim felsefesi edebiyatında ise ikinci anlam ön plana çıkarılır. Dar anlamda ideoloji için bkz. Russel Keat ve John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, İmge Yayınları, Ankara, 1994, s. 41 ve geniş anlamda ideolojinin yumuşak ve sert biçiminde açılması için Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 214.

16 Norman, P.Barry, *Yeni Sağ*, Çev.: Cevdet Aykan, Tisimat Yayınları, Ankara, 1989, s. 168.

17 Schmitter'in ifadesiyle, "pek çok beklentiyi bu kavramın üzerine yüklemek ve demokrasiye ulaşmakla bir toplumun siyasal, sosyal, ekonomik, idari ve kültürel problemlerini çözeceğini hayal etmek anlaşılabilir bir özlemdir." Philippe C. Schmitter, "Demokrasi Nedir, Ne Değildir?" *Sosyal ve Siyasal Teori*, Atilla Yayla, ed., Siyasal Yayınları, Ankara, 1999, s. 12.

18 Sosyal devlet odaklı muhafazakar sosyalist mutabakata karşı liberal-muhafazakar karşı çıkışı ve Chicago, Virginia, Viyana okullarının başını çektiği entelektüel hareketi anlatan kavramsal etiket. Bkz. Barry, "Yeni... s. 116.

19 Sol, sosyal-ekonomik sorun boyutu bağlamında, üretim araçlarının daha çok devlet mülkiyetinde olmasından, ekonomik planlamada devletin rolünün güçlü olmasından, servetin zenginden fakire dağıtımından, devletin sosyal refah programlarının genişletilmesinden yana olmak gibi birtakım eğilimleri ifade eder; solcu ise siyasal tercihlerini bu eğilimler doğrultusunda belirleyen kişiyi. Bkz. Robert Harmel ve Kenneth Janda, *Comparing Political Parties*, American Political Science Association, 1976, s. 33-35.

20 İnglehart'ın deyimiyle özellikle genç orta sınıfta, en keskin şekilde katılımcı demokrasi yanlıları ve çevreciler arasında görüldüğü üzere bir "maddecilik sonrası" paradigma gelişmektedir. Bu tartışma için bkz. Ronald Inglehart, *The Silent Revolution: Changing Values and Poli-*

tical Styles among Western Publics, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977, s. 40-50. Solun giderek daha belirgin bir şekilde bu havanın etkisine girdiği söylenebilir.

21 Yeni sol düşüncenin içeriğinin yeni sağdaki entelektüel yükselişle ilgili olmadığı, dolayısıyla solun karşı argüman geliştirmek yerine, radikal demokrasi savı aracılığıyla argümanların içinde gelişeceği siyasal ortamı tasarlamaya yeltenmesinin de bir tür tükenişi yansıtmadığı görüşü ancak, yeni solun hem otoriter sola hem de muhafazakar sosyalist mutabakata en az sağ kadar muhalif olduğu gerçeği ile birlikte anlamlı bir zemine oturabilir. Lijpart katılımcı düşüncenin doğuşunda, muhafazakar sosyalizmin yarattığı bürokratik karar alma sürecinin kişilik-dışılığının ve ekonomik büyüme takıntısının bir olumsuz güdüleyici unsur olarak etkin olduğunu belirtir. Arend Lijpart, *Çağdaş Demokrasiler*, Çev.: E.Özbudun-E.Onulduran, Yetkin Yayınları, Ankara, Tarihsiz. s. 123. Bu pencereden bakıldığında yeni sol, yeni sağdan ürken sol değil, sola, sağa ve yeni sağa karşı bir soldur.

22 Keyman, "Türkiye... s. 130.

23 Siyasi partilerin, rekabeti ve katılımı engellediği ve demokrasiyi felce uğrattığına dair değerlendirmeler için bkz.Maurice Duverger, *Siyasal Rejimler*, Çev.: Teoman Tunçdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 18-23. Andrew Heywood, "Demokrasi", *Sosyal ve Siyasal Teori*, Atilla Yayla (ed.), Siyasal Yayınları, Ankara, 1999, s. 78.

24 Sabine, "Yakın... s. 86.

25 Anayasal demokrasinin başarılı bir savunması için bkz. K.Loewenstein, *Political Power anad Gowermentel Process*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1957, s. 127-128.

26 Aktaran Popper, "Açık... s. 31.

27 Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, Çev.: Selçuk Budak, Payel Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 226-258.

28 C.B Machperson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, Çev.: Levent Köker, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984, s. 75.

29 Machperson, "Demokrasinin... s. 76 ve 84.

30 Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Çev.: T. Karamustafaoğlu, M.Turhan, Yetkin Yayınları, Ankara, 1993, s. 373. ve Macpherson, "Demokrasinin... s. 84.

31 Fromm, "Özgürlükten... s. 113-114.

32 Erdoğan, "Anayasal... s. 279 ve Üstel, "Yurttaşlık... s. 86-87.

33 Keyman, "Türkiye... s. 135-137.

34 Kadir Cangızbay, *Siyaset Ötesi Toplum*, V Yayınları, Ankara, 1987, s. 13.

35 Evrimin siyasal idealizm bağlamında mahkum edilmesi seçeneği için Marcuse edebiyatı takip edilebilir. "Marcuse, uygarlığın doğurduğu güçlüklerin parça parça ve sürekli biçimde yönetilmeleri yoluyla ahlaki ve siyasal açıdan ayakta kalmaya yönelik önerileri savunmanın olanaksızlığını, bu tür önerilerin yürürlükteki güçleri yanlış değerlendirmek veya yanlış ifade etmek demek olduğunu göstermeyi üstlenir. David Kettler, "Yabancılaşma ve Olumsuzlama", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, A.De. Crespıqny ve K.R.Minoque (ed.), Remzi Yayınları, İstanbul, 1981, s. 18.

36 Öz yönetim düşüncesinin yakın dönem başlıca temsilcileri, Rousseau, Fourier, Proudhon, Bakunin, Marx, Anarko-Sendikalist Akım, Gramsci ve Gurvıtch'dir. Bkz. Cangızbay, "Siyaset... s. 17-43.

37 C.B. Machperson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, 1977, s. 99.

38 Green'in sıklıkla vurguladığı üzere, Sabine, "Yakın... s. 121-122.

39 Ali Yaşar Sarıbay, *Siyasal Sosyoloji*, Der Yayınları, İstanbul, 1998, s. 68

40 M.Walzer, "Citizenship", *Political Innovation and Conceptual Change*, T.Ballet (ed.), 1989, s. 211.

41 B.S. Turner, *Citizenship and Capitalism*, London, 1986, s. 97-98.

42 Yerelcilik, özgürlük ve katılım bağlamlarının olumlu olarak birbirlerini tamamlandıkları yönünde bir değerlendirme için bkz. Ruşen Keleş, *Yerinden Yönetim ve Siyaset*, Cem Yayınları, İstanbul, 1998, s. 57-68.

43 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Adam Yayınları, İstanbul, 1990, s. 18
44 Rousseau, a.g.e., s. 25.
45 George Crowder, *Klasik Anarşizm*, Çev.: Sinan Altınparmak, Öteki Yayınları, Ankara, 1999, s. 33.
46 Rousseau hem katılımcıdır, hem de uygarın ötekileştirdiği ilkele karşı içtenlikli bir saygı besler. Bu bağlamda bkz. Cemal Bali Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1990, s. 141.
47 Rousseaucu erdemler ile radikal model arasındaki kavramsal geçişleri, filozofun karşıt mesajlar verme eğilimdeki tartışmalı felsefesi nedeniyle ihtiyatlı karşılamak gerekir. Toplum Sözleşmesi radikal ülkü için antik öncüllerden biridir. Ama aynı Toplum Sözleşmesinde filozof, "Bir tanrılar ulusu olsaydı, demokrasi ile yönetilirdi. Böylesi olgun bir yönetim insanların harcı değil" de diyebilmiştir. Rousseau, "Toplum... s. 81.
48 Bu bağlamda "siber" demokrasi tartışması oldukça dikkat çekicidir, ama işlevsel değildir. Sanal ortamın bir gerçeklik sıkıntısı doğurması, dijital sistemin yaygınlaşması için kamusal fonların bu sektöre aktarılması ve son olarak dijital ağı kontrol edenin bir biçimde siyaseti kontrol etmesi ihtimali tartışma yaratır noktalardır.
49 Tanıl Bora, "Muhafazakarlığın Değişimi ve Türk Muhafazakarlığında Bazı Yol İzleri", *Toplum ve Bilim*, 74 Güz, 1997, s. 9.
50 Bora, a.g.e., s. 8.
51 Bu sav için Seneca felsefesine başvurulabilir. Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s. 201-203.
52 Heywood, "Demokrasi... s. 74.
53 Kıta Avrupası modeli, "üniter", korporatist", "oydaşmacı", "parlamenter" ve "yoğun"dur. Schimitter, "Demokrasi... s. 12.
54 Arend Lijpart, *Çağdaş Demokrasiler*, Çev.: E. Özbudun–E. Onulduran, Yetkin Yayınları, Ankara, Tarihsiz, s. 26.
55 Üstel, "Yurttaşlık... s. 47.
56 Katılım, uzlaşma, çoğulculuk gibi radikal nosyon için olmazsa olmazlarla İsviçre'nin güncel ve tarihsel siyaset geleneği neredeyse tümüyle örtüşür.
57 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 309.
58 Kettler, "Yabancılaşma... s. 33.
59 Anlaşmanın alışkanlık olması kanısındaki Rousseau, muhalifleri toplumsal bağın gevşemesine işaret, bir erdemsizlik belirtisi sayardı. Bkz. Rousseau, "Toplum... s. 119.
60 Birliksel yönetim ve kamusal yaşamın sembolikleşmesi pahasına...
61 Lipset'e göre bu yargılar, "tarih boyunca toplumu bölen kilit sorunların halledilme yollarına bağlı" olarak belirlenir. S.M. Lipset, *Siyasal İnsan*, Çev.: Mete Tuncay, V Yayınları, Ankara, 1986, s. 59.
62 Meşruluğun siyasal barış anlamında kullanılmasına dair bir tanım için bkz. Erdoğan, "Anayasal... s. 106.
63 Sistem kelimesinin "toplumsal sistemlerin" tamlanan unsuru olarak ve bir bilimsel kavram olarak farklı kullanımları için bkz. Duverger, "Siyaset... s. 215-216.
64 Gramsci, bahsi geçen ve liberallerin meşruluk etiketi altında gizledikleri hegemonyayı kırmak için özel olarak aydınların işlevine dikkat çekmiştir. Ahmet Taner Kışlalı, *Siyasal Sistemler*, İmge Yayınları, Ankara, 1991, s. 253-254.
65 Erdoğan, "Anayasal... s. 111-112.
66 H. Heywood, *Politics*, Macmillan, 1997, s. 196-197.
67 Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev.: Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 44.

68 Paul Foulquire, *Varoluşcunun Varoluşu*, Çev.: Yakup Şahin, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 108, ve Akarsu, "Çağdaş... s. 206-207.
69 Sabine, "Yakın... s. 23.
70 Keyman, "Türkiye... s. 134.
71 R. Nisbet, *Community and Power*, Galaxy Books, 1962, s. 167.
72 Akal, "Sivil... s. 41.
73 Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, Çev.: Tahsin Yücel, V Yayınları, Ankara, 1990, s. 61.
74 Sabine, "Yakın... s. 77.
75 Tek taraflılığının alternatifi olarak empatik iletişim modernin embriyo döneminde ve bugüne kadarki yaşlanıp gelişme serüveni içinde hep ikinci planda kaldı. Son çeyrek asırda ise, belirgin bir dönüşüm göze çarpmaktadır. Empati için bkz. Stephen R.Covey, *Etkili İnsanın 7 Alışkanlığı*, Çev.: G. Suveren-O.Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul, 2001, s. 251-278.
76 Üstel, "Yurttaşlık... s. 59.
77 B. Holden, "Understanding Liberal Democracy", Philipp Allan, 1998, s. 177-178.
78 Üstel, "Yurttaşlık... s. 41.
79 Üstel, a.g.e., s. 121-122.
80 Sol siyaset geleneksel olarak kamusal alanı genişletmeye, sağcı alternatifi ise daraltmaya çalışır. Schmitter, "Demokrasi... s. 4.
81 B. Barber, *Strong Democracy, Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, 1992, s. 219-225.
82 Toplumun kendiliği ile devletin müdahalesi arasındaki çelişkinin, sosyal devletin sivil toplumu vesayeti altına alması şeklinde bir sonucu beraberinde getirdiğine dair yorum için bkz. Yurdakul Fincancı, "Sivil Toplum-Asgari Devlet-Sivil Devlet", Y. Fincancı (ed.), *Sivil Toplum*, Tüses Vakfı Yayınları, s. 3.
83 Modernleşme fayda-maliyetçi rasyonelliği ve ilerleme yanlısı sürekli değişim ısrarı ile değerler ile gerçekler arasındaki makas farkının her geçen gün daha bir açılmasına yol açmış, bu da nihayetinde ahlaki bir krizi beraberinde getirmiştir. Modernliğin yarattığı ahlaki bunalım için bkz. Peter C.Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, Çev.: Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985, s. 199-254.
84 "Genel olarak organize bir ortak iş yapma anlayışı içinde çeşitliliği ve çokluğu kabul eden teorik doktrin veya pratik durum." S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktirinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, s. 213.
85 Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Siyasal Yayınları, Ankara, 1998, s. 33.
86 Keyman, a.g.e., s. 155.
87 Keyman, a.g.e., s. 122.
88 Bu üç eksen sırasıyla "sosyalizm", "demokratik sosyalizm", "sosyal demokrasi"dir. Raymond Plant, "Sosyal Demokrasi", *Blackwell'in Siyasi Düşünceler Ansiklopedisi*, David Miller (ed.), Ümit Yayınları, Ankara, 1994, s. 320-325.
89 Camus'ya göre bu iki kutuptan ilki Alman-Hıristiyan geleneğini, ikincisi ise Akdeniz ruhunu yansıtıyordu. Camus, "Başkaldıran... s. 274.
90 Keyman, a.g.e., s. 138.
91 Keyman, a.g.e., s. 141.
92 Keyman'ın ifadesiyle "kendisine pratik arayan bir teori değildir" radikal demokrasi. Bkz. Keyman, a.g.e., s. 138.
93 Bu kucaklama yer yer "dünya tarihinde her şey usa uygundur" gibi bir Hegelci nesnelciliğe ya da muhafazakarlığa dönüşür. Hegel'de tarihin ussallığı için bkz. G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev.: Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 33.

Mit, Söz ve Yazı

JACK GOODY İLE SÖYLEŞİ – E. EFE ÇAKMAK

E. EFE ÇAKMAK: Son zamanlarda Levi-Strauss üzerine İngilizce yayınlarda görülen artışı ve Türkiye'de ona gösterilen ilgiyi hesaba katacak olursak, Levi-Strauss'la tartışmanızla başlamak yerinde olur gibime geliyor. Okurlarımız Levi-Strauss'un yapıtına bugün de eleştirel yaklaşıp yaklaşmadığınızı merak ediyor olmalı. Ayrıca, Levi-Strauss'un ABD'de "yeniden keşfedilmesi" hakkında ne düşünüyorsunuz?

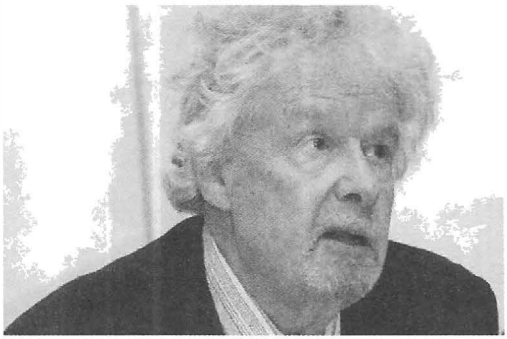
JACK GOODY: Demek ilk sorunuz Levi-Strauss'la ilgili. *The Domestication of the Savage Mind*'ın [*Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*] bir Levi-Strauss eleştirisiymiş gibi görünmesine neden olan bir adı olduğu doğru; ama kitaba başlarken aklımda Levi-Strauss'u eleştirmek yoktu. Kitaba Levi-Strauss'u

Myth, Word and Writing

AN INTERVIEW WITH JACK GOODY – E. EFE ÇAKMAK

E. EFE ÇAKMAK: Considering the recent publications on Levi-Strauss in English and the common interest in his work in Turkey, I think we should begin with your discussion with him – our readers must be curious whether you are still critical of his work. And, what is your opinion about the "rediscovery" of his work in the US?

JACK GOODY: Your first question to me is about Levi-Strauss. It is true that *The Domestication of the Savage Mind* has a title that might seem to be critical of Levi-Strauss, but I did not start it off by thinking what my criticism on Levi-Strauss was. I started out with my positive interest in modes of communication. Now, Levi-



eleştirdiğim noktalar nelerdir diye düşünerek değil, iletişim biçimlerine olan pozitif ilgimden yola çıkarak başladım. Tabii, Levi-Strauss'un da iletişim biçimleriyle ilgilendiği açıktır; onun asıl konusu dildir. Ben de, bir bakıma, bunu bir adım daha ileri götürmek ve yazılı dildeki o şeyin, akademide veya daha geniş anlamda toplumda giriştiğimiz faaliyetlere zemin hazırlayan şeyin ne olduğu üzerine düşünmek istedim. Yani, yazma eyleminden doğan farklılıkları sorguladım.

Levi-Strauss'ın kitabı *Pensée Sauvage*'ı [*Yaban Düşünce*] okuduğumda, kendisinin tespit ettiği ve toplumlar arası farklılıklarla ilişkilendirdiği çoğu farkın, yani onun deyimiyle *bricolage* uygulayan toplumlarla, daha sistematik düşünme biçimlerini uygulayan toplumlar arasındaki farkların çoğunun, ya da bazılarının, okur-yazarlığın getirdiği ayrımlara, yani sözlü kültürlerle yazılı kültürler arasındaki farklara bakılarak açıklanabileceğini düşündüm ve bu farklılıkları yazılı sözün kullanımıyla ilişkilendirmeye çalıştım. Getirdiğim yanıtın Levi-Strauss'unkinden daha iyi veya daha net bir açıklama sunduğunu düşündüğüm bir konuya eğildiğim doğrudur; ama çalışmama

---

Strauss too is interested in modes of communication; he is talking mainly about language. I wanted to take it in a sense further, and think about what it was in written language that led to the kinds of activity that we are engaged in, in the university or in the society at large. So, I did question the differences that writing made.

When I read Levi-Strauss's book *Pensée Sauvage*, I was struck by many of the differences which he saw between societies that practiced *bricolage* as he would say, and those that practiced more systematic modes of thinking. I thought those differences could be explained (some of them anyhow, for me) by looking at the differences literacy made; that is to say, differences in oral cultures and written cultures, and I tried to relate these differences to the use of the written word. It is true that I was trying to explain something that I thought my own answer explained in better terms or more clearly than Levi-Strauss himself, but rather than saying "he is wrong," I sought to explain differences in a different way. If you want to look at the differences in the calculation of time for instance, then you can look at the use of calendars and other ways of marking time, rather than seeing this as a matter of difference between *bricolage* and some other ways of thinking. My own feeling is that, speaking is much more precise than thinking in global terms and I relate them to what I called 'technologies of the intellect' – things that make your mind work. I saw

doğrudan "bu yanlıştır" diyerek başlamadım. Farklılıkları farklı bir şekilde açıklamanın yolunu arıyordum. Örneğin, zaman ölçümü yöntemlerindeki farklılıkları incelemek isterseniz, bu farklılıkları *bricolage* ve diğer düşünme biçimleri arasındaki farklılıkla ilişkilendirmek yerine, takvim kullanımına ve zamanı ölçmede kullanılan diğer yöntemlere bakarsınız. Ben konuşmanın, evrensel terimlerle düşünme ve benim 'zihin teknolojileri' olarak adlandırdığım, zihni harekete geçiren şeylerle ilişkilendirmeden daha kesin sonuçlar verdiğine inanıyorum. Bence yazı/yazmak da zihni farklı bir şekilde harekete geçirme yollarından biridir. İşte benim bu konuda önemli bulduğum nokta da buydu.

Bu kitapta, daha önce Pierre Bourdieu'nün *Actes de la recherche, en sciences sociales* dergisinde yayımlanmış olan "Turning the Tables" başlıklı bir makalem var; bu makale Levi-Strauss'un, insanların --özellikle de sözlü toplumlardaki insanların– düşünme biçimlerindeki temel yapılara zıtlık tabloları açısından yaklaştığı çalışmayla ilişkili bir makaledir. Bu ikili zıtlıkları dünyayı sınama ve dünya üzerine düşünme yolları olarak kullanıyorlardı. Bir dönem, antropologlar ne zaman başka bir kültürle karşılaşsalar bu şemaları kullanır, "zihnin yapıları" adını verdikleri bu yapıların peşine düşerlerdi. Sol ve sağ, siyah ve beyaz, iyi ve kötü vs. bunlar hep bir yapı, bir tablo olarak kurulurdu. Bu yapılar, aynı yöntemi izleyen antropolojik yapıtlarda

---

writing as one of the ways that make your mind work in a different way. So, this was what I thought as significant on that subject.

I did also have a chapter in that book which was first published by Pierre Bourdieu in his journal, called *Actes de la recherche, en sciences sociales*. I called it "Turning the Tables" and it did relate partly to the kind of work that Levi-Strauss was doing – a very interesting work in seeing the so-called 'basic structures' behind people's thinking (in his terminology), particularly in oral societies, looking at them in terms of these tables of opposites. And people were using these binary opposites as ways of testifying the world and thinking about the world. There was a time when anthropologists were constantly using these every time they studied another culture. They were trying to look for what they called 'the structures of the mind', which often began in the same way, left and right, black and white, good and bad... And those were made into structures, into tables; they appear constantly in anthropological work of that kind. I argue in the article I did for Bourdieu, at the end of the book which he published in France, (which there was called "La Raison Graphique/The Written Reasoning") that this way of presenting information was essentially a matter of literate cultures, and of people who came from literate cultures like anthropologists or philosophers who saw the world in these terms, or wanted to analyze the world in these terms and then projected it back on simple societies. I say that in simple

hep karşınıza çıkar. Bourdieu'nün Fransa'da yayımladığı kitabının sonunda "La Raison Graphique/Yazılı Muhakeme" başlığıyla çıkan makalemde, bilgiyi bu şekilde sunmanın esasen okur-yazar kültürlere özgü olduğunu, dünyayı bu zıtlıklar açısından gören veya bu zıtlıklar açısından çözümlemek isteyen okur-yazar antropolog veya filozofların, bu bakış açısını basit toplumlara yansıttıklarını iddia ediyorum. Bence basit toplumlarda kategori sistemleri bundan daha esnektir. Diyelim ki böyle bir tablo hazırlıyorsunuz ve "siyah"ı gece, büyü, kötü, tuhaf, ay, kadın vb. terimlerle beraber sol sütuna yerleştiriyor ve tüm bu terimleri analojik açıdan birbiriyle bağlantılı hale getiriyorsunuz. Böylece sözlü, basit kültürlerde esasen bundan çok daha esnek bir şekilde işleyen bir çağrışımlar dizisi yaratıyorsunuz. Sözlü kültürlerin bu derece kesin sınıflandırmaları yoktur; örneğin, ben siyah terimini ele aldım ve onun birçok kültürde gece, sol el, kötülük, kadınla bağlantılı olmasına karşın başka zamanlarda, farklı bağlamlarda, siyah topraktan dolayı bereketle, yağmur bulutundan dolayı yağmurla ilişkili olduğunu veya bir Afrika kabilesinde güzelliği çağrıştırdığını söyledim. Siyah aynı zamanda güzel de olabilir. Yani her zaman kötü değildir ve bağlamsal açıdan incelenmelidir. Bu toplumların kategori sistemleri, yazılı kültürlerden çıkan antropologların sıklıkla oluşturduğu katı diyagramlardaki gibi belirli değildir – onlar siyah kavramını sayısız bağlamsal kullanımından soyutlayıp, okur-yazarlığın

---

societies, systems of categorization are more flexible than that. For example, if you are making a table of this kind, and you take the word black, you would put it together with night, witchcraft, bad, bizarre, moon, women on the left hand side, and all these terms are linked with one another in an analogical way, namely you are making a series of associations which, in oral cultures, in simple societies, are much more flexible than that. They don't have to have strict categories of that kind. For example, I took particularly the term black. I said yes, in many societies black equals night, left hand, badness, women, but in other societies, at other times, in other contexts, black can mean the black earth that is very good, it could mean the rain cloud that would bring the rain when you wanted, and black can be beautiful in a society (for instance in an African society, black also means beautiful.) So black is not always bad, you have to look at it in a contextual way. It can be beautiful as well as being bad. So, these category systems are not rigid as they would be in the rigid diagrams of the anthropologists. They make these diagrams by abstracting the concept of black from a whole set of contextual usages and by putting it abstractly in a category system, which in the end becomes a very different kind of object, much influenced by literacy, and by the fact that literacy does abstract from the flow of speech and renders things static. But there is no use projecting these back into oral cultures where things are much freer. For example, if in a literate culture you want to

etkisinin baskın olduğu bir kategori sistemine dahil ederek katı diyagramlar oluştururlar. Sonuç olarak 'siyah' kavramı, konuşmanın akışından soyutlanıp okur-yazarlığın şeyleri statik hale getirmesinden etkilenerek, bambaşka bir nesneye dönüşür. Bu yapıyı, sınıflandırmaların çok daha özgür ve esnek şekilde gerçekleştirildiği sözlü kültürlere yansıtmanın bir yararı yoktur. Örneğin, diyelim ki tüm meyve ve sebzelerin bir tablosunu çıkartmak istiyorsunuz. Okur-yazar bir kültürde domatesin bir meyve mi yoksa sebze mi olduğuna karar vermek zorunda kalırsınız (burada İngilizcede yapılan sınıflandırmayı örnek veriyorum.) Ama sözlü bir kültürde, domatesin kimi bağlamlarda meyve, diğerlerinde de sebze olması hiçbir sorun teşkil etmez. Ben insanların yapısal olarak çözümleme yapma, ilkel toplumların kavramlaştırmalarını yapısal açıdan çözümleme girişimlerinde esasen okur-yazarlığa dayalı araçlar kullandıklarını ve böylece kavramları bir anlamda bozduklarını ya da yanlış anladıklarını söylüyorum. Yapısal çalışmanın beni endişelendiren bir özelliği de budur.

Levi-Strauss'un ve öğrencilerinin çalışmalarının içerimlerinde eleştirdiğim veya değiştirmek istediğim başka konular da var. Bunlardan biri de mitle ilgilidir. Uzun yıllar bir Kuzey Gana miti üzerine çalıştım, –ses kayıt aletinin yeni çıktığı zamanlardı– beş-on yıl boyunca aynı miti, her tören sırasında ses kayıt aletiyle kaydedebildim. Kayıtları tekrar dinledi-

---

make a list of all vegetables and all fruits, you have to decide whether a tomato is a vegetable or a fruit (I am talking about the English classification now.) You have to make a binary decision if you have got a list of that kind. But in an oral culture, there is no problem about a tomato being a fruit in some context and a vegetable in another. And when people tried to analyze in a structural way the conceptualisations of simple societies, they have actually used literate means and in a sense falsified or misunderstood those concepts in significant ways. So, that's another reason why I think I was worried about some features of our structural work.

There are some other aspects, in which I was, I suppose, critical or I wanted to modify some of the implications of the work of Levi-Strauss and his students. One of these had to do with myth. I worked for many years on a myth from northern Ghana and I did this the time when the tape recorder had just come in, and I could record the myth being recited in each situation, in each ritual for five or ten years. And when I went back to the myth again, I realized something. The kind of myths that Claude Levi-Strauss used were often collected by an anthropologist who went somewhere, say to Mariquara for one time, collected this myth and came back and said 'this is the myth of Mariquara'. But when I looked at my recordings every time, I realized that was quite wrong: The myth varied considerably every time. Because, what happened was that, I was in a ritual, with everything happening around me and people reciting

ğimde, bir şey fark ettim. Levi-Strauss'un çalışmalarında kullandığı mitler, herhangi bir yere, örneğin Mariquara'ya giden, mit hakkında bilgi toplayan ve geri dönüp "İşte bu Mariquara mitidir" diyen antropologlar tarafından getirilen mitlerdi. Ben kayıtlarıma her baktığımda bunun ne kadar yanlış olduğunu gördüm; çünkü mit sürekli önemli derecede değişikliğe uğruyordu. Olan kısaca şu: Bir dini törendeyim, etrafımda olup biten sayısız olay yanında miti anlatan insanlar var; ve ben bu anlatıyı dinlemek zorundayım. Gayet de uzun bir mitti, Hermetik bir mit gibi. Bu miti sadece dinleyerek öğrenmeniz olanaksızdı. Kimi şeyleri unutup, kimilerini hatırlayarak, miti yeniden yapılandırıyor; unuttuklarınız yerine icat ettiğiniz yeni şeyler ekliyordunuz. Benim algıladığım değişikliklerin açıklaması buydu. Bu mitin farklı kayıtları üzerine üç cilt yazdım, tüm kayıtlar açıkça birbirinden farklıydı, ortada hep farklı bir mit vardı. Çünkü insanlar miti tam olarak hatırlamıyor; hafıza kusursuz değildir. Her neyse, onlara bu versiyon diğerinden farklı dediğimde umursamıyor, "Hayır" diye yanıtlıyorlardı. İşte bu noktada onları yalanlayamıyordum, tersi bir kanıt gösteremiyordum. Örneğin bana falanca versiyonun diğerinden daha iyi olduğunu söyleyebilirlerdi, ama mit aynı mitti. Şimdi, ne yazık ki, Goody versiyonunun en iyisi olduğunu, çünkü onun bu miti, şimdi ölmüş olan ataları dinleyerek kaydettiğini söylüyorlar. Benim versiyonu-

---

this myth; and I had to listen to that recitation. It was a long myth; it was like a Hermetic myth, as long as that in a sense. It was a long myth you could not learn just by listening in that way. You forget some, you remember other pieces. You reconstruct it; and reconstructing, you invent new things. So, this accounted for the changes in what I perceived. And I have now produced three volumes about these different recordings of the same myth. All recordings were significantly different. This is because people are remembering them imperfectly, because memory is not perfect. Anyhow, people themselves do not mind when I say that the myth is different in each version. They say no. I can't falsify them. I can't show them, I mean what they can say is, that is a better version than the other. What they do say now is, unfortunately, that Goody's version is the best; because the one that he started with was recorded from people who have now become ancestors, who are now dead. So they assume mine is nearer to the original. In effect, it has always been like this. There was no original whatsoever; the myths were always changing in this way.

What is interesting for me in these different versions of the same myth is that the variations are not simply variations of narrative; they are much more than that. Some of the versions are much more theocentric than others. For example they attribute the creation of mankind and everything that man does to God, to the creator God, to high God, or the gods in general. But in others, that is less true.

mun orijinale en yakın versiyon olduğunu varsayıyorlar. Gerçekte bu hep böyle olageldi; aslında hiçbir zaman bir orijinal olmadı, mitler devamlı bu şekilde değişiyordu.

Bir mitin farklı versiyonlarında benim ilgimi çeken, çeşitlemelerin anlatı düzeyinde kalmaması. Bazı versiyonlar diğerlerinden çok daha teosantrik, yani insanın yaradılışı ve yaptığı her şey yaratıcı, yüce olan Tanrı'ya, ya da genel olarak tanrılara atfediliyor. Ama diğerlerinde bu geçerli değil, onlarda da atalara veya Türkçe'de dediğiniz gibi "cinlere", benim "vahşi varlıklar" adını verdiğim varlıklara vurgu yapılıyor. Bazılarında da, insanın dünyayı yaratışına odaklanılıyor. Böylece tek bir mitte zaman içinde çok farklı dünya görüşleri sergileniyor. Eğer sadece ilk kaydettiğim miti alıp, bu, *LoDagaa* mitidir (*LoDagaa* çalıştığım insanlara verdiğim ad) deseydim, *LoDagaa* halkının epey teosantrik olduğu sonucuna varmış olacaktım. Ama bu gayet yanlış bir çıkarsama olacaktı, çünkü on yıl sonra, farklı bir görüş açısına sahip bir mit kaydedecektim. Bu görüş açılarından sadece biri değil, her ikisi de bu toplumun özelliğidir; kimileri ilk görüş açısını, diğerleri ikinci görüş açısını sahipleniyor olabilir; bu topluluğun ve mitin bağlamsal çerçevesinde her ikisi de olasıdır. Tek bir miti alıp sabitlemek yerine, böyle çalışınca, önceki dönemlerdeki düşünme biçimleri üzerine çok farklı resimler elde edersiniz. Bu benim için çok önemliydi ama bu konu hakkında bir şey yazma-

---

They may give more emphasis to the ancestors or something like that or to what I call "beings of the wild", which is some kind of *cin*, as you say in Turkish, some kind of spirit. And even still some versions which place much more emphasis on the creation of the world by man himself. So, you get a whole different series of world views, as it were, in one myth every time. If I had just taken the first myth that I recorded and said this is the myth of the *LoDagaa*, (the name I gave to the people I worked with) I would have concluded that they are very theocentric people. But this would have been wrong, because ten years later, I would record a myth which would give a different view. Now, both of these views are characteristics of that society, not one of them, both of them. It may be that some people hold this one view more than they do the other. Both are possible within the conceptual framework of this society and within the framework of the myth. So, you get a very different picture of human mentality in the earlier stages than you do if you just take one myth and try to fix it. That was very important to me, but I don't think I've made much of it, I haven't written anything general about this. I sought for much more flexibility than it appeared in the analysis of Levi-Strauss and in the type of structuralism he was using.

I also had other problems. I was critical, to some extent, of some of the work about kinship, which again was tightly structured according to me; particularly when

dım. Levi-Strauss'un çözümlemelerinde ve kullandığı yapısalcılık türünde izin verilenden çok daha esnek bir yöntem peşindeydim.

Levi-Strauss'un çalışmalarında sorunlu gördüğüm başka noktalar da var. Örneğin, yine çok katı bir şekilde kurulduğunu düşündüğüm akrabalık yapılarına eleştirel yaklaşıyorum; özellikle akrabalık sistemlerinde kadının rolü konusuna. Levi-Strauss kimi zaman kadını erkeğin ellerinde oraya buraya taşınan bir eşya olarak tanımlar. Çoğu toplum erkek egemen olsa da, duruma bu bağlamda bakmanın yanlış ve analitik olarak kabul edilemez olduğunu savunuyorum.

Evet, kadınlar evlilikle birlikte yer değiştirirler; ama yine de topluluk içinde hakları vardır, bu yüzden etkisiz bir biçimde oradan oraya sürüklendiklerini söylemek doğru olmaz. Arnavutluk'ta bir grupta, sanırım Müslüman bir gruptu, kadın evlenirken sırtına bir kurşun bağlanırdı; bunun anlamı "eğer kız kardeşimize kötü davranırsan senin peşini bırakmayız" idi. Kadın hâlâ erkek kardeşlerinin koruması altındaydı, kardeşler onu korumakla görevlendirilmişti. Her şeyin mükemmel olduğunu söylemiyorum ama evlilikte bile kız kardeşi koruma görevi erkek kardeşlere verilmişti; kadını satranç tahtası üzerinde taşları oynatır gibi salt bir oradan oraya sürükleme durumu yoktu, hâlâ hakları vardı. Bence bu da akrabalık sistemlerinin farklı yönlerini açıklarken hesaba katılmalıydı, özellikle kadına evlenirken para

---

the role of women in kinship systems was concerned. Levi-Strauss sometimes describes women as the bones in the hands of men, being moved here and back there, and I argue that, although there was very often male dominance in most societies, a formulation of this kind was wrong and unacceptable analytically.

Yes, women often had to move with marriage, but in some societies, they often retained some rights in their natal group at marriage. I remember, there was a group in Albania, I think a Muslim group, when the bride got married, they would tie a bullet on her back, signifying "if you mistreat our sister we will come after you". She was still protected by brothers at home. I don't say this is perfect but, under certain conditions, they would have the duty to protect her in marriage. It wasn't simply moving somebody across a chessboard as if you are exchanging pieces, you may move her but she still had rights. And I thought it was necessary to take this into account in explaining various aspects of kinship systems in many societies, but particularly, in Europe and Asia where you had what I called 'dowry systems', where the bride at marriage was given some endowment, some *mahr* in Arabic. It is true that that went into the family finances, but it was not the husband's property. If she was divorced, she took it with her, as is the case with Islamic law. It goes into a fund that is used in marriage, and yes, it might be misused, but she still remains the owner of property. So, it required, in my mind, to find a more sensitive discussion of rights in marriage.

verilen, benim 'çeyiz sistemi' adını verdiğim, Arapça'da *mahr* denilen sistemin görüldüğü kimi Avrupa ve Asya topluluklarında. Bu paranın aile bütçesine katıldığı doğrudur ama kocanın malı olarak görülmez; eğer kadın boşanırsa, İslami yasada olduğu gibi, parayı yanına alır; paranın sahibi hâlâ odur. Para bir şekilde ortak fona dahil olur ve evet, bu kötüye de kullanılabilir – ama sonuçta paranın sahibi kadındır. Evlilikte haklar konusundaki tartışmanın daha duyarlı bir şekilde sürdürülmesi gerektiğini düşünüyorum. Ama bu doğrudan benim fikrim değil; Cambridge'de beraber çalıştığım insanlarla birlikte ortaya çıkardığımız bir fikir.

E.E.Ç.: İzin verirseniz başka bir soru sormak istiyorum. Bir antropolog bir miti kaydederek ne yapar? Biraz önce insanların sizin kaydettiğiniz versiyonun en iyisi olduğunu söylediğini vurguladınız.

J.G.: *Şimdi* en iyisinin bu olduğunu söylüyorlar, dedim, çünkü benimkisi ilk versiyon. Ben bu versiyonun en iyisi olduğunu düşünmüyorum; her versiyon hakkında farklı görüşlerim var. Bir antropoloğun bir miti nasıl kaydettiği çok önemlidir ve bu onun kayıt yerinde kullandığı makineye bağlıdır. Örneğin, Harvard'dan Parry ve Lord'un 1920'lerde ya da 30'larda Yugoslavya'daki anlatıları incelemek için yürüttükleri meşhur bir çalışma var; İlyada'yla Yugoslavya'daki sözlü kültür olarak niteledikleri güncel hikâyeler arasında karşılaştırma yapmak amacıyla Yugoslavya'ya kayıt yapmaya gittiler.

That was not my original idea alone. It came out of the people that I work with in Cambridge.

E.E.Ç.: What is it that an anthropologist does, when he records a myth? Just a few minutes ago, you told me that people said the myth you recorded was the best.

J.G.: What I said was, they say *now* that is the best, because it is the earliest. I don't think it is the best; I do have my own judgments about the different versions. What an anthropologist does when he records a myth is very important and this depends very much on the machine that you brought there. For instance, there was the famous work of Parry and Lord from Harvard, the *Classicists*, who went to look at recitations in Yugoslavia in the 1920's or 30's; they went to record there because they wanted to draw comparisons between the Iliad and the current recitations of what they called the oral culture in Yugoslavia. There was electricity in Yugoslavia at the time, and you could record things. But, if you were in Africa or New Guinea, or South America, you could not have recorded things like that; the technology was not available. Or if you are going to a recitation, whether it is a recitation or a mass or some Islamic service, you cannot possibly write down what is happening there; you reconstruct it afterwards. Instead, they get somebody who they called "an informant", and wrote things down. (I use the word myth, but I do not use it very often. I did it when I first published because I wanted to attract attention, but I usually talk about a

O zamanlar Yugoslavya'da elektrik olduğu için kayıt yapma imkânı vardı. Ama Afrika'da, Yeni Gine'de veya Güney Amerika'da olsaydınız, hikâyeleri bu şekilde kaydedemezdiniz; oralarda teknoloji yoktu. Ya da örneğin bir ritüele, şölene veya İslami bir törene katılırsanız, orada olanları yazmanız pek olası değildir; olanları sonrasında yeniden kurmak zorunda kalırsınız. Ama genellitle yaptığınız şudur: "muhbir" adı verilen bir kişi çağrılır, ordan miti anlatması istenir ve yazmaya başlanır. (Burada mit kelimesini kullanıyorum ama genelde kullanmamayı tercih ederim. İlk kitaplarımda da ilgi çekmek için kullanmıştım; ama genelde "mit" denen şeyi bir hikâye, dünyanın yaradılışıyla veya benzer bir konuyla ilgili uzun bir hikâye olarak aktarmayı tercih ederim.) Yaptığınız, "bana dünyanın yaradılışıyla ilgili bir mit anlat" demektir. Bu çoğu açıdan etkili olur...

Ben kendi mitimin ilk versiyonunu şöyle yazdım: Oradan birisi yanıma geldi ve bana miti bildiğini, eğer istersem anlatabileceğini söyledi. Bu topluluklа ilgilendiğimi biliyordu; topluluk gizli bir topluluktu ve üye olmayanlar kabul edilmiyordu ve ben de üye değildim. Yanıma gelen kişi, merak ettiğimi bildiğini, kendisinin de hikâyeyi büyükbabasından duyduğunu ve bana anlatacağını söyledi. Yanıma oturdu ve anlatmaya başladı, tam on iki gün boyunca anlattı, ben de yazdım. Geri döndüğümde, anlatıcım hikâyeyi büyükbabasından öğrenmiş olduğundan, mitin tüm bu topluluk için sabit

---

recitation that has got to do with the creation of the world or something like that.) What we do is, we say, "tell me a myth about the creation of the world or of heaven and earth." That was very effective in many ways...

I wrote down the first version of my myth when somebody came to me and said he knew this myth and would recite it to me. He knew I was interested in this society, which was a secret society that you had to be a member of in order to get in, and I was not a member. So he said, "I know you are interested in this, I will recite it, my grandfather told it to me." So he sat there and recited, for twelve days, and I went on writing. Then I came back thinking, that this myth must be very fixed in the society, since he told me what his grandfather had told him. It was only when I got the tape recorder later on that I did things in a different way; I went to the reciters. A friend of mine who was a member took the machine into the room where they were reciting and recorded it, and this was how I got a different version, and another different version, and another different version. They were different in various ways. In one of them, this man who recited to me, I think of him as a very intelligent man, gave me a much longer and thoughtful version than the others. I think one of the reasons for this, but I am not sure, is that it took some time for me to write down, and meanwhile he was thinking what to say. Whereas, if you are in the ceremony, you are forced to say one line of the myth after another, just like in an Athenian ceremony. You do not

olduğunu düşünüyordum. Daha sonra bir kayıt aletim olduğunda, farklı bir şekilde çalışmak için tekrar oraya gittim. Topluluğa üye olan bir arkadaşım makineyi aldı; törenin yapıldığı odaya giderek kaydetti ve böylece farklı birçok versiyonum oldu. Hepsi birçok şekilde birbirinden farklıydı. Ve içlerinden bir tanesi, yanıma oturup anlatan adamın versiyonu – onun çok zeki olduğunu düşünüyorum – diğerlerinden çok daha uzun ve itinalıydı. Bence, bunun bir nedeni de, ben not alırken ne söyleyeceğini düşünecek zamanı olmasıydı. Oysa, tören sırasında anlatırken, mitin satırlarını arka arkaya söylemek zorundasınız, tıpkı Atina törenlerinde anlatılan hikâyelerde olduğu gibi. Orada ne söyleyeceğinizi düşünecek zamanınız yoktur. Ama bana anlatan kişinin zamanı vardı ve bu sebeple bana kayıt aletiyle kaydettiklerimden çok daha karmaşık bir versiyon sundu. Eski antropologların kayıt aletleri yoktu, bu aletler sadece 1960'larda satılmaya başladı. Yani, o zamanlar kaydedilen şeyler bu bahsettiğim dinleme ve yazma yöntemiyle kaydediliyordu ve odadaki törende anlatılan hikâyenin çok daha karmaşık veya basitleştirilmiş versiyonları ortaya çıkıyordu. Evet, kayıt yönteminin önemli olduğunu düşünüyorum. Örneğin, bahsettiğim miti yazmam tam on iki gün sürdü. Bazen çok iyi duyamıyor ve miti anlamak istediğim için sorular soruyordum. Biraz İngilizce biliyordu, orduya katılmıştı; yerel dilde veya İngilizce bana biraz açıklama yapmasını istiyor, anlattıklarını yazıyordum;

---

have much time to think about what to say. But he did, and perhaps gave me a more complicated version than I got when I took my recording machine into the room. But earlier anthropologists did not have portable recorders; not until the 1960's. So everything was recorded in this other way and they were maybe more elaborated or more simplified than the recitation that takes place in the room or in the ceremony. So, yes I think it does make a difference. For the version I mentioned for instance, I sat down for twelve days and wrote it down. I did not always hear very well and I wanted to understand the myth, I used to ask him. He spoke a little English, he had been in the army, I used to ask him either in the local language or in English to explain a bit for me and I would write down the explanation. So I made a rough translation as he went along. Now, you don't usually have the time or the opportunity to do that. Many times you can't get a plurality of versions. Anyhow, I could not find another person like him. If I have a tape recorder, I simply go to one ceremony after another. Afterwards I would have to spend 3 or even 4 years transcribing and translating. This takes a very long time, compared to the recording that takes much less time. So in earlier times, when anthropologists just went to a place for a short period, they didn't even have this much time. But even me, when I went to this *Birifu* village for two years, whose people I called *LoDagaa* due to their relative terminology, I did not have the opportunity to do a recording or more than one recording. When I

yazarken de anlattıklarını kabaca çeviriyordum. Bunu yapma şansını kolay kolay yakalayamazsınız; çoğunlukla çoklu versiyonlar elde edemezsiniz. Zaten ben de onun gibi bir başkasını bulamadım. Eğer bir kayıt aletiniz varsa, bir törenden diğerine gidersiniz. Sonrasında çözme ve çeviri işi için de üç veya dört yıl harcamanız gerekir; bu çok uzun bir süredir, oysa kayıt çok kısa sürer, gerçek zamanlıdır. Eskiden antropologlar bir yere kısa bir süreliğine gittiklerinde bunu yapacak zaman bile bulamazlardı. Ben bile, görece terminolojilerinden dolayı *Lodagaa* adını verdiğim halkın yaşadığı *Birifu* köyüne iki seneliğine gittiğimde kayıt yapacak vakit bulamadım; bir veya birden fazla kayıt yapacak fırsatım olmadı. Oysa, kayıt aleti elimdeyken, bir gün içinde bir törene, oradan bir başkasına gidip kayıt yapabiliyordum; elimde oldukça fazla sayıda kayıtla geri döndüm. Ne kadar fazla çeşit olduğu yayımlarımda da görülebilir. Bence bu çeşitlilik insan anlayışındaki çeşitliliğe ve insanların kültürlerini yaratmalarına dayanıyor. Bu benim için sadece belli bir kültür dahilindeki değişiklikleri değil, çok daha kapsamlı bir şeyi ifade ediyor.

Levi-Strauss gibi yazarların kullandığı hikâyeler, genelde akşamları birisini yanlarına çağırıp "Bana şu veya bu konu hakkında bir hikâye anlat" diyen misyonerler tarafından toplanır. Sonra anlatılanları yazıp "Bu X, Y veya Z ile ilgili bir hikâyedir" derler. Ama tüm bu hikâyeler, sözlü bir bağlamda,

---

got the tape recorder, in one day I could go to a performance, I could go to one group and record, and then to the next group and record, I could bring back an enormous amount of recording. As you can see in my publications, there are a lot of variations. In my view, this has to do with variations in human understanding and in human's creation of cultures. So, for me it is not just a simple matter of variance in a particular society, it does reflect something much wider.

The kind of stories used by writers such as Levi-Strauss were usually collected by missionaries in the evening, when they would call somebody up and say "tell me a story about this or that." Then they would write this down and say that it is about the X or Y or Z. But, all of this was recited in some oral context, usually the context of a ritual or a ceremony. You can't write things down in these conditions at all.

Therefore, I was worried about Levi-Strauss's great work *Mythologiques*. I thought, if you made certain verbal relationships with a particular society at one time, that was rather mechanical, and static. I thought, you had to look over time at the changes that were happening and then you would have come out with a very different answer. You would also have come out with the idea that oral cultures were not simply repeating what they had learned; they were constantly inventing things. There were some advantages of considering societies in that way, particularly, in explaining the differentiation between neighboring societies. If you look at Africa, or New Guinea,

genellikle bir ritüel veya tören bağlamında anlatılanlardır. Böyle bir ortamda bir şeyler yazmanız mümkün değildir.

Levi-Strauss'un büyük eseri *Mythologiques*'de beni endişelendiren nokta da bu. Belli bir toplumla, belli bir zamanda sözlü bir ilişki kurmayı oldukça mekanik ve durağan bir yöntem olarak görüyordum. Zaman içinde olan değişikliklere bakmak gerektiğini ve bunun sonucunda oldukça farklı cevaplar elde edilebileceğini düşünüyordum. Sözlü kültürlerin öğrendiklerini basitçe tekrarlamadığı, sürekli bir şeyler icat ettikleri de görülebilir. Toplumları bu şekilde ele almanın avantajları olduğuna inanıyorum, özellikle de komşu toplumlar arasındaki farklılıkları açıklamada. Afrika veya Yeni Gine'ye baktığımızda, yazılı kültürlerin temelde birbirine benzeyen büyük alanlarından farklı olarak, küçük alanlarında hem dilde hem de ritüellerde, mitlerde ve fikirlerde birçok farklılık görürsünüz. Sanırım, insan topluluklarındaki bu çeşitliliği ancak sürekli bir icat etme, üretme süreci içinde olduklarını kabul ederek açıklayabiliriz. Bu değişkenleri insanlar üretmektedir. Toplumların her an değiştiğini söylemiyorum, ama devam eden değişiklikler var. Örneğin, her 60 yılda bir tekrarlanan veya yönetici değişikliklerinde yapılan ritüeller zaman içinde değişirler. Ama bu insanlar da 20-30-50-60 yıl önce olanları hatırlayamazlar; hatırlasalar bile anıları farklı kavramlar veya etkiler tarafından yönlendirilmektedir. Şeyler değişmektedir ve bir toplulukta farklı

---

unlike written cultures where large areas are basically the same, you get a lot of differentiation over small areas both in language, and in rituals, myths and ideas. I think, you can only explain this variation in human societies, if you admit that they are in a process of continuous invention, of continuous creation. They produce these variants. I am not saying that society is changing every minute, but there are changes going on. There are certain types of rituals that get performed every 60 years or each time a ruler is installed. These don't remain the same over time. But the people cannot recall what happened 20-30-50-60 years ago. Or if they do recall, their recollection is guided by some other notions or influences. So things are changing, and this is how we can account for the fact that there are different rituals and inventions in one society. Otherwise, you don't really have any process that explains the very considerable variations.

Levi-Strauss and some of his pupils who develop a set of his ideas in various ways, go in a very different direction. My friend Dennis Barbour and others like him want to look for constants in behavior, which are structured in the human mind. In other words, they look for constants that are genetic; differences which have to do with the classification of some animals or things of this kind, or the ways of conceiving the deity which go back to what they call cognitive science. In other words, they go back to cognitive differences, which are related to genetic differences, to differences in the

ritüellerin ve icatların varlığını bununla açıklayabiliriz. Elimizde bu oldukça önemli farklılıkları açıklayacak başka bir süreç yoktur.

Fakat, Levi-Strauss'un ve onun fikirlerini muhtelif şekillerde geliştiren öğrencilerinin çalışmaları oldukça farklı bir yönde ilerlemektedir. Arkadaşım Dennis Barbour ve onun gibi diğerleri, insan zihninde yapılanan davranış sabitlerini bulmaya çalışırlar. Başka bir deyişle, genetik olan sabitleri; hayvanların veya benzeri şeylerin sınıflandırmasıyla ilgili veya ilâhî olanı kavrama yolları gibi kognitif bilimin alanına giren farklılıkları bulmaya çalışırlar. Yani, kognitif farklılıkları temel alırlar; kognitif farklılıklar genetik farklılıklarla, genetik farklılıklar da, kalıtımsal olan insan zihnindeki farklılıklarla ilişkilidir. Chomsky'yle uyum içinde, dili kalıtımsal bir özellik, genetik bir konu, insan zihnine ait bir yapı olarak görürler; bu sebeple farklı şeylere ve belki de bu ikili sistemlere bakarlar; çünkü genetik süreçlerle ilgilenirken zaten ikili bir sistemle ilgilenmektedirler: insan zihninin farklılıklarıyla ilişkilendirilen ikili sistemlerle. Bana göre, dilin kalıtımsal olup olmadığını bilmenin imkânı yoktur. Birisi bana bir dil geni gösterse belki bunu anlayabilirim; ama, örneğin, bir Türk diliyle başka bir Türk dili veya bir Avrupa diliyle başka bir Avrupa dili arasındaki fark benim daha çok ilgimi çekiyor. Eğer ırkçı bakış açısını kaldırırsanız, dilin kalıtımsal olmadığı açıktır, insan iletişimiyle, dilsel iletişimle ilgili bir konu olmalıdır; örneğin şu an bi-

---

human mind that are inherited. They speak along Chomskian lines, and consider language as something inherited, a matter of genetics, an inbuilt structure of the human mind. So they look at other aspects, and even perhaps see some of these binary systems, since they are concerned with binary systems particularly when they are dealing with genetic processes. For me, the question whether language is inherited or not is unknowable. I mean, if somebody shows me a gene for a language, then I might understand. But, I am more interested in the differences between say one Turkish language, or another; or one European language, or another. If you take away the racist view of the world, they obviously are not inherited; they have got to be a matter of human communication, of linguistic communication. They have got to merge out of a system, like the one we are in now, where there is linguistic communication going on; not something which is inherited. Otherwise, you are going to claim that your genetic setup is different than my genetic setup and which will get you into great conceptual difficulty.

So, the ability to learn a language may possibly be related to biological factors. It is quite clear to me that many of the things, which lead to differences between human societies and linguistic structures, rituals and myths, are not related in that way. They have to be located in terms of systems of communication, of the inventive capacities of these systems of communication and the fact that differentiation is constantly taking

zim içinde bulunduğumuza benzeyen, dilsel iletişimin olduğu bir sistemden çıkmalı, kalıtımsal olmamalıdır. Yoksa o zaman, "senin genetik yapın benimkinden farklı" iddiasında bulunarak çok ciddi kavramsal zorluklarla karşılaşabilirsiniz.

Bir dili öğrenme yetisi büyük olasılıkla biyolojik etkenlere bağlı olabilir. Ama, insan toplulukları, dilsel yapılar ve ritüeller arasındaki farklılıklara yol açan şeylerin çoğunun bu şekilde ilişkilendirilemeyeceğini düşünüyorum. Bu nedenlerin saptanacağı yer, iletişim sistemleri, bu sistemlerin yaratıcı kapasitesi ve sürekli bir farklılaşma sürecinin olduğu olgusudur. İşte bu da beni Claude Levi-Strauss'un yanı sıra, arkadaşlarım Dennis Barbour, Pascal Boyer ve diğerlerinden ayıran bir diğer nokta.

E.E.Ç.: Sizce bu tutum bizi bir tür *ırkçılığa* yöneltir mi? Veya bu tutumda ırkçılığın ipuçlarını mı buluyorsunuz?

J.G.: Belki ırkçılık terimini kullanmak burada biraz sert kaçıyor. Son yıllarda genetik biliminde, örneğin DNA vb. konularda büyük ilerleme kaydedildi. Çok önemli keşiflerde bulunulduğu inkâr edilemez. Ama bu keşiflerin, insan davranışının diğer yönlerini yorumlamada model olarak alınmasını çok tehlikeli buluyorum. Esasında, Marshall Sahlins gibi, bazı antropolog arkadaşlarımın fikirlerine oldukça karşıyım. Elbette ki biyolojik çıkarımlarda bulunabiliriz; ama bunların insan topluluklarının tüm yönleri üzerinde

---

place. So, that's something else, which sets me apart a bit from the work not only of Claude Levi-Strauss and also my friends Dennis Barbour, Pascal Boyer and others.

E.E.Ç.: Do you think such an attitude will lead us to some kind of *racism*? Or do you find clues of racism in this attitude?

J.G.: Well, by using the word racism, I am putting it too strongly. I do think that genetics has made important strives in the world in recent years; e.g. DNA and these kinds of things. Obviously, they have made very important discoveries. But, I think there's a great danger in seeing these discoveries as models for the interpretation of other aspects of human behavior. I am in fact quite against the notions of some of my anthropologist colleagues, like Marshall Sahlins. I mean, I think we can make some biological inferences, but the idea that they affect all aspects of human society is absolutely wrong. I think that human society is very much concerned with communication, and that linguistic communication is a singular feature of the human race, the human species. Whether or not there are pre-disposing factors that enable us to speak, and I suppose there must be in some way, that are biological in character, the fact is that the speech we use in communicational processes is a cultural matter, in the sense that it is not fixed, it is something that may change. I could bring my children up to speak Chinese if I want to. We must keep this in mind all the time when we are thinking about the aspects of human culture.

etkili olduğu fikri kesinlikle yanlıştır. İnsan toplulukları büyük ölçüde iletişimle ilgilidir ve iletişim de, sözlü veya yazılı, insan ırkına özgü bir özelliktir. Konuşmamızı sağlayan önbelirleyici biyolojik faktörler olsa da olmasa da, ki bence bir şekilde olmalıdır, iletişim süreçlerinde kullandığımız konuşma kültürel bir konudur; yani, sabit değildir, değişebilir. Örneğin, istersem çocuklarımı Çince konuşacak şekilde yetiştirebilirim. Bu, kültür üzerine düşünürken her zaman hesaba katmamız gereken bir konudur.

Bu bağlamda "ırkçılık" terimini kullanmış olmam pek doğru değil, şöyle söyleyelim; eğer genetiğin insan davranışı üzerinde etkili olduğu varsayılıyorsa, her hipotez gibi bu da kanıtlanmalıdır ve kanıtlanmadıkça böyle bir varsayımda bulunulmamalıdır. İşte bu noktada çok dikkatli olmalıyız; yoksa insanın tüm davranışsal özelliklerinin kültürden çok ırkla ilgili olduğunu savunan bir söylemin içine girebiliriz. Bu yolda olduğumuzu düşünmüyorum; eminim ki kültürel bilimler alanında çalışan arkadaşlarım da böyle düşünmüyorlardır. Ama ben de, Durkheim'ın ensest sorununu incelerken, insan davranışını biyolojikleştirme veya oldukça genetik bir biçimde ele alma olarak tanımladığı tehlikenin varlığına inanıyorum. Bunu yapan insanlarla savaşmamız gerektiğine inanıyorum. Örneğin, şizofreninin genetik bir açıklaması olduğu söylenebilir. Bu iddiada bulunabilmek için bir kanıt göstermek zorundasınız; bunu dogmatik bir şekilde varsayamazsınız. Şizofreninin ge-

---

If there is, – I don't know if I was quite right to use the word racism there – I do think genetic influences on the rest of human behaviour have to be demonstrated like any other hypothesis and not assumed at any point at all. We have to go very carefully down that line; or else we run the danger of getting into a discourse that presumes that all particular behavioural aspects of human beings have to do with race rather than with culture. I don't think that we are seriously going down that way, and I am sure that my friends who are working in the field of cultural science do not see it in that way. But, I think there remains a danger that Durkheim discussed when he was dealing with the problem of incest, what he called biologising human behaviour or treating it too much in genetic terms, in a way. I'd rather say that it is very important to fight against those people. You can say that there is a genetic explanation for schizophrenia, for example. But you have to demonstrate that. You cannot dogmatically assume it. The fact that you have a genetic explanation for schizophrenia doesn't mean to say that we can get a genetic explanation for depression that may have much more to do with social factors.

I summed up the critical comments I would have about Levi-Strauss in my life, you did not ask me to sum up the areas of agreement, and I am not going to start doing that now. I think that is enough on Levi-Strauss, myths and so on.

netik bir açıklamasının olması, sosyal etkenlere bağlı olan depresyonun da genetik bir açıklamasını yapabileceğimiz anlamına gelmez..

Evet, Levi-Strauss'la ilgili eleştirel yorumlarım bunlar; benden onunla hemfikir olduğum konular üzerine konuşmamı istemediniz, en iyisi bu konuya hiç girmeyelim; Levi-Strauss ve mit konusunu burada noktalayalım.

E.E.Ç.: Bilgi Üniversitesi'nde verdiğiniz derslerde ünlü tarihçi ve antropologların sunduğu temel Avrupa-merkezci yanlış anlamaları ifşa etmenin önemini vurgularken sıklıkla Finley'e atıfta bulundunuz. Örneğin, onun özgürlüğün kaynağının eski Yunan'da olduğuna ilişkin iddiasını eleştiriyorsunuz. Yunanlılar konusunda, *adlandırmak* ile *keşfetmek* arasındaki farkın önemli olduğunu söylüyorsunuz. Ama bu görüş açısı *adlandırmanın* önemini azaltmaz mı?

J.G.: Adın önemli olduğunu ama aynı zamanda insanı yanıltabileceğini de düşünüyorum. Örneğin, adın gerçeklikle tuhaf bir ilişkisi olabilir. Bence iki çeşit adlandırma vardır. Felsefi adlandırmayı ele alalım. Benim üzerine çalıştığım insanların dilinde felsefeyi karşılayacak bir ad yok, ama filozofları meşgul eden sorunlar onlar için de var. Şu bahsettiğim mitte, "Yaradılışta tanrının ve insanın rolü nedir?" gibi erken dönem felsefesininkine benzer sorunlara cevap aranıyor. Kötülük sorunu üzerine tartışıyor, "Eğer dünyayı Tanrı yarattıysa, niçin kötülük var?" gibi felsefi ve teolojik sorular üzerine

---

E.E.Ç.: In your lectures at Bilgi University you insisted on disclosing the basic Eurocentric misconceptions offered by famous historians and anthropologists, and you frequently referred to Finley – for example you are critical about his account of the origin of freedom, which he finds in ancient Greece. Considering the Greeks, you tell us that the difference between *naming* and *discovering* is a crucial one. But, does such an account not neglect the importance of *naming*?

J.G.: I do think the name is important, but I think you can be misled about that. For example, the name may have a peculiar relationship with the reality. There are two kinds of naming, I think. Consider the naming of philosophy for example. The people I work with certainly do not have a name for philosophy, yet they share certain concerns of philosophers. For instance, in this myth that I have been talking about, they ask questions about the role of God, the role of man in creation and these kinds of things that are similar to the concerns of earlier philosophy. They discuss things like the problem of evil. "If God created the world, why do bad things happen", sort of questions of philosophy and theology. They do not have a name for that but they still discuss the problems. And take for instance, zoology, I do not think they were aware it was "zoology" but nevertheless, they know about the behavior of animals and do have something that we anthropologists call "ethnic science" It does not mean that just because they do not have the name zoology,

düşünüyorlar. Buna verdikleri bir ad yok, ama yine de bu sorunları tartışıyorlar. Zoolojiyi ele alalım; her ne kadar bunun "zooloji" olduğunun farkında olmasalar da, hayvanların davranışları hakkında bilgileri var ve biz antropologların "etnik bilim" adını verdiğine benzer bir şeye sahipler. Dillerinde "zooloji" kelimesinin olmaması, hayvanların üremesi hakkında konuşurken bilimsel bir görüş açısına sahip olmadıkları anlamına gelmez.

Özgürlük derken biraz daha farklı bir şey kastediyordum sanırım. Avrupalılar özgürlük konusunu tartışırken, sıklıkla terminolojik bir sorunla karşılaşırlar. Örneğin, *LoDagaa*'mda belli bir kölelik biçimi olduğunu söylemiştim; ama, Finley'den farklı olarak, köleliğin mutlaka özgürlük kavramıyla ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünmüyorum. Köle olmayan insanların özgür olduğunun ve farklı şekilde davrandıklarının farkındalar. Ama özgürlük kavramının, özellikle de Batı'nın ve *sizin gibi* Batılı filozofların o kavramdan çıkardıklarının çok sınırlı olduğunu düşünüyorum. Yunanlıların, *eleytheria* kelimesinden dolayı özgürlüğü keşfettiklerini kabul etsek bile, özgürlük fikrini onların keşfetmediği kesindir. Evet, adlandırma bazı açılardan çok önemli olabilir, bu noktada size katılıyorum, ama adlandırmanın önemi gereğinden fazla vurgulanınca *nominalizme* girme tehlikesi vardır.

Özgürlük üzerine tek bir antropolojik görüş yoktur. Ama Finley özgürlük ve kölelik kavramlarının ilişkili olduğunu düşünür. Bahsettiğiniz derste söy-

---

they do not have scientific aspects in their discussion about the reproduction of animals.

I think with freedom I was thinking of something slightly different. I do think that when Europeans discuss the notion of freedom, they often get into a terminological problem. For instance, I said in my *LoDagaa* you find slavery, but unlike Finley, I do not see slavery as necessarily associated with a concept of freedom. They are perfectly well aware that people who are not slaves are free, if you want to describe it in that way, and they behave in different ways. But, I thought that, the notion of freedom and particularly the notion that the Westerners made of it, and particularly the notion that Western philosophers like *you* made of it, is restricted. And I thought even if we agreed that the Greeks have invented freedom because they had the word *eleytheria*, they certainly did not invent the idea of freedom. Now, naming may be important, I agree with you, naming may be highly significant in certain ways, but I think if you emphasize that too strongly, it might get into what I call *nominalism*.

I don't think there is an anthropological view of freedom; not a single one. But Finley sees notions of slavery and freedom linked. I know societies which have slaves but I could not see a name for freedom or a name for free person, because everybody who was not a slave was assumed to be free. For instance, there was a person coming from this area, who visited Cambridge and upon seeing factory workers, he asked in

lediğim şuydu: Köleliğin olduğu ama "özgürlük" veya "özgür insan" terimini karşılayan bir adın olmadığı toplumlar vardır, çünkü köle olmayan herkesin özgür olduğu varsayılır. Örneğin, o bölgeden birisi Cambridge' i ziyaret etti ve fabrikada çalışan insanları görünce bana yerel dilde "Bunlar köle mi?" diye sordu. Halbuki o insanlar bizim özgür işçiler olarak gördüğümüz insanlar. Demek ki, a) bu kavramlar oldukça göreceli, b) bu şekilde adlandırılmış bir özgürlük olmayabilir. "Bu görüş açısı adlandırmanın önemini azaltmaz mı?" diye soruyorsunuz. Adlandırmak önemlidir, ama *çok* önemli değildir. Olaydan sonra gelebilir; bana göre, belli bir özgürlük kavramı olmayan, "özgürlük" olarak tercüme edeceğimiz bir kelimeleri olmayan toplumlarda, muhakkak bir kölelik sistemi olması gerekmiyor. Yunanlılarda "özgürlük" olarak tercüme ettiğimiz *eleytheria* kelimesinin olması, onların özgürlüğü keşfettiği anlamına gelmez. Başkalarının da, bir kelimeyle değil de örneğin bir deyimle ifade ettikleri bir özgürlük kavramı olabilir. Kültürler arası çalışmalar ve antropoloji için oldukça ilginç bir konu olan renk kavramına baktığımızda da benzer bir durumla sıklıkla karşılaşmaktayız. Renklerin adlarını incelerseniz, Afrika'da veya başka bir yerde çok az, en fazla üç veya dört tane renk adı olduğunu görürsünüz. Ama, insanlara renkleri gösterip, "Bu renkle diğeri aynı mı?" diye sorarsanız, farklı renkleri ayırt ederler, sadece dillerinde bu renkler için belli bir ad yoktur. Gökkuşağını resmetmesi

---

his local language: "Are these slaves?" These are people we regard as free workers. So I think, a) these notions are very relative; b) there may not be freedom named in that way. You say, "Does such an account neglect the importance of naming?" Naming is important but it is not *all* important. It may come after the event. I think that, societies that don't have a specific concept of freedom, something that we can reasonably translate as free, are not societies that have serfdom or slavery. The Greeks have the word *eleytheria* that we translate as freedom, but this does not mean to say that they invented this. Other people may have some other concept, which they do not express with a name or with a word, but with a phrase. We often experience this, when we look at something like color, which should be very interesting to anthropologists and cross-cultural studies. If you look at the single names of colors, you find that in many societies in Africa or elsewhere, you get a very restricted number of names, three or four. And yet, if you show people colors and say "Is that the same as this?" they recognize many more different colors, but they don't have particular names for them. They don't necessarily need a name for every aspect of rainbow, unless they get to paint it. I mean unless there is a particular reason why name them? People call things, say, "that color is the color of the banana tree", which is just as good as saying "it is light green". So they may not have a specific name for it. You may disconnect something like that; you may have it and you may give a long

gereken bir ressam gibi, gökkuşağının her tonu için bir ada ihtiyaçları yoktur. Şeyler hakkında konuşurken "bu muz ağacı rengidir" derler, ki bunun "Bu açık yeşildir" demekten hiçbir farkı yoktur. O rengin belirli bir adı olmayabilir. Bir şeyi bu şekilde bağlamından ayırıp, uzun bir betimlemesini yapabilirsiniz. Bir şeyin orada olması için bir adı olması gerekmez. Adlandırmanın keşifle ilişkisi hakkında tüm söyleyeceğim şudur: evet adlandırma önemlidir, ama *çok* önemli değildir. Kelimeleri kullanmaktan başka yollar da vardır.

E.E.Ç.: Dün size "bir antropolog kayıt yaparak ne yapar" diye sorarken, bunun adlandırmaya yönelik bir işlem olduğunu düşündüm. Çünkü antropolog bir miti kaydederek, onu belirli kılar ve mit ancak o zaman üzerinde çalışılacak bir konu, bir bilgi haline gelir.

J.G.: Evet, bir şeyi yazmanın onu farklı bir inceleme konusu haline getirdiği doğrudur.

Zaten yazının icadının ana fikri de budur, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*'nde de bundan bahsetmiştim. Yazmak farklı bir dikkat, farklı bir düşünme biçimi, kelime için farklı bir rota, farklı bir inceleme biçimi gerektirir. Bu, böyle bir mitin yazımında da geçerlidir. Benim yazdığım mitin yazılı versiyonu ortodoks versiyon olarak kabul edildi, oysa ortodoks versiyon değildi, gelişigüzel seçtiğim herhangi bir versiyondu. Ama yazınca orto-

---

description of it. You don't have to have a specific name of something for it to be there. The aspect of discovery that you asked me about names, I don't think naming is unimportant but it is not *all* important. That's all I would say. There are other ways than using words.

E.E.Ç.: When I asked you the question "What is it that an anthropologist does, when he records a myth" yesterday, I had in mind something peculiar to naming. Because by recording a myth, the anthropologist somehow makes it something definite; only then it becomes a subject for study; for knowledge.

J.G.: It is true that obviously by writing something down it becomes something for a different kind of study. I mean, that is the essence of the invention of writing and I discussed it in my *The Domestication of the Savage Mind*. It requires a different kind of attention, a different kind of reflexivity, a different direction with the word, a different sort of study. That is what happens; it is true, when you write a myth of this kind. People take it as the orthodox version, but it wasn't meant to be the orthodox version, it was a version I took at random. But when I write it down it becomes the orthodox version, it becomes studied by other people in future as the orthodox version, because it has been recorded that way. It does change the nature of it.

I am not sure how that's involved in naming; I do have a problem in naming the myth. I call it "The Myth of the Bagre", because various anthropologists talk about

doks versiyon haline gelir, gelecekte başkaları tarafından ortodoks versiyon olarak incelenir, çünkü bu şekilde kaydedilmiştir. Yazı onun doğasını değiştirir.

Bunun adlandırmaya ne açıdan dahil olduğunu bilmiyorum; miti adlandırma konusunda çekincelerim var. Mitime "Bagre Miti" adını verdim, çünkü birçok antropolog mitolojilerden ve mitlerden bahseder, oysa bu insanların bir mit kavramı yoktur. Onlarda mit kelimesi yoktur, orijinal hikâye için bir ad vardır; o da Bagre'dir. Mit kelimesinin kimi imalarından sakındığımdan, Fransızca yayımlanan ikinci versiyonda "Bir Bagre Hikâyesi" başlığını kullandım; mit kelimesini kullanmaktan sakındım. Beni, girilmemesi gerektiğini düşündüğüm belli yönlere yöneltecekti. Bunun başka birçok anlatıdan sadece bir tanesi olduğunu vurgulamak istedim. "Türklerin Miti" veya bunun gibi tek bir belirli mit yerine, birçok anlatıdan sadece bir tanesi olduğunun görülmesini istedim. Mit adını vermedim ve bu noktada bir adlandırma sorunum vardı; oysa o insanlar için herhangi bir sorun yoktu, bu anlatıya sadece "Bagre" adını vermişlerdi. Bundan başka, bu kimlik onlar için hiç önemli değildi; sözlü kültürde kimlik yazılı kayıt olmadan, farklı bir şekilde ele alınır. Seremonide ne konuşuluyorsa, o Bagre'dir; bu sebeple tüm versiyonlar onlar için aynıdır. Orijinale düşündüklerinden çok daha benzer bir sonuç alınmış olabilir ama bu onlar için önemli değildir.

---

mythologiques and myths and so on; but of course these people have no concept of myth. They have no word for myth, but they have a word for the actual recitation, which they called the Bagre – that was the name of the particular recitation. I wanted to avoid some implications of the word myth, so in the second version published in French, I called it "A Recitation of the Bagre"; because I wanted to avoid the word myth. I thought it would lead me in certain directions that I didn't want people to go. I wanted to emphasize that it was just one recitation among a hell lot of possibilities. Rather than thinking of it as one myth, say "the myth of the Turks", it was just one possibility among many, one recitation. So I didn't call it myth in that way; so there was a naming problem for me in that way; there was no problem for the people *per se*, they just called it the Bagre. And what is more, that identity was not at all important for them; they saw identity in a verbal culture without the written record, they saw it in a different way. Whatever was spoken at the ceremony was the Bagre, so all the versions were the same to them. They may have thought of them as more identical than they turned out to be but they thought it was all the same; it didn't matter to them it were conceived in the context of the ceremony, it was the same.

E.E.Ç.: Against the traditional assumptions about the origins of modern Europe, you argue that it is difficult to imagine some kind of continuum between ancient cultures and modern Europe – you emphasize that the middle ages broke the assumed

E.E.Ç.: Modern Avrupa'nın köklerine ilişkin geleneksel varsayımlara karşın, siz eski kültürlerle modern Avrupa arasında bir devamlılık olduğunu düşünmenin zor olduğunu savunuyorsunuz – Ortaçağ'ın bu devamlılıkta bir kırılma yarattığını vurguluyorsunuz. Ama ben, en azından *düşünümsellik* temelinde, temel modern kavramlarımızın Antik Yunan'a kadar uzandığını ve bunların Ortaçağ'da da mevcut olduğunu düşünüyorum. Siz, bu bağlamda düşünümsellik konusunda ne düşünüyorsunuz?

J.G.: Ortaçağ'da Antik Yunan kavramlarına oldukça seyrek ve zayıftır. Toplumun hiçbir seviyesinde, en eğitimli olanlarında bile, Ortaçağa ait düşüncelerde bir devamlılık yoktur. Antik Yunan'a olan ilgi bu dönemde yeniden canlandığı için hümanizmi Rönesans'la birlikte anıyoruz. İlginin yeniden canlanmasının nedeni, öncesinde bunu sağlayacak malzemenin olmaması, kimsenin metinleri okumamış olmasıydı. Ortaya çıkmaları için kitabın olması gerekiyordu ama kitap olmayınca da izinin sürülmesi olası değildir (pulsed down terimi sorunlu biraz, ben tam oturtamadım) Bildiğiniz gibi, soy araştırma geleneği vardır; örneğin İngiliz Kraliyet Ailesi, tüm Britanya'yı atıyla aşıp bir hanedanlık kuran biri üzerinden köklerinin Truva'ya kadar uzandığını iddia etmiştir. Bruce adında birisi, ki sanırım Brütüs, kraliyet hanedanlığını kurmuş. Kraliyet Ailesinin oldukça kurgusal soykütükleri mevcut, Brütüs'e kadar uzanıyorlar. Sonuçta, şanslarını de-

---

lineage. But I believe that, at least on the basis of *reflexivity*, our basic modern concepts can be traced back to ancient Greece, and can be found even in the Middle Ages. What is your opinion of reflexivity in this context?

J.G.: The notions of ancient Greece in the Middle Ages are very restricted, very impoverished. And there was not much continuity in thoughts about the Middle Ages at any level in society, even in the most literate levels. That is why we talk about humanism and the Renaissance; because we talk about the rebirth of interest in Greece. Where there is a rebirth of interest, this is because some of the materials were not there, nobody had read it. If it wasn't there, you couldn't invent it. If they get pulsed down they get pulsed down through a book, but if the book isn't there, it does not get pulsed down. There were traditions, as you know, of like the Royal Family of Britain, tracing their origin back to Troy by someone who paddled his way all around Britain and founded a dynasty. Somebody called Bruce, which I think is Brutus, founded the royal dynasty. And there are some genealogies of the royal family, which are all rather fictitious, but which go back to Brutus. So they gave it a try, but they didn't think with Greece directly. And it is true that there are many parts of Europe that Greece and Rome, particularly Rome, left physical remains, which obviously had been accounted for, but there wasn't much reflexivity/reflection on them, there were only occasional references to Greece and Rome. It wasn't a central theme and things

nemişler ama bu sırada direkt Antik Yunan'ı düşünmemişler. Tabii Avrupa'nın çoğu bölgesinde Yunanistan'ın ve Roma'nın, özellikle Roma'nın, birçok kalıntısı olduğu doğrudur, ama üzerlerinde fazla düşünülmemiştir, bazı yazarlar arada sırada Roma'dan veya Yunanistan'dan bahsederler, ama bu merkezi bir konu olmamıştır. Ama, bilginler Antik Yunan ve Roma metinleriyle ilgilenmeye başladıklarında her şey değişir. Yunan eserleri kuşkusuz Konstantinapol'den gelen insanlar aracılığıyla bize ulaştı. Doğu ve Batı Hıristiyanlığı arasındaki fark da, Batı'nın bu insanlar gelip akademiyi kurana kadar Yunan dilini unutmuş olmasıdır. Bu nedenle, o dönemde çok büyük bir oluştuğunu düşünüyorum. Edebi metinleri veya kayıtları kontrol ederseniz, Klasik Döneme hiçbir gönderme olmadığını görürsünüz. Avrupa'da Ortaçağ'dan, birçok alanda Yunan ve Roma'ya ait bilgilerin resmen kaybolduğu Kara Çağ olarak bahsederiz. Bunun bir düşünme sorunu olmadığını düşünüyorum, çünkü üzerine düşünecek bir şeyleri yoktu; kesintisiz bir edebi geleneğin yokluğu vardı. Bunun nedeni büyük ölçüde Roma İmparatorluğunun çöküşüdür. Bu resmen İngiltere'de okur yazarlığın yok oluşuydu ama, Avrupa mitleri bir devamlılık varmış, köklerimiz Antik Yunan'a kadar uzanırmış gibi bir görüntü sunarlar. Köklerimiz Antik Yunan'a uzanmaz ama Antik Yunan Rönesans'ta tekrar keşfedilmiştir.

---

very much change when you've got scholars looking back deliberately to Greek and Roman texts. And all the Greek stuff came of course through the people moving from Constantinople. The difference between the West and the eastern Christianity is that the West forgot about the Greek language until these guys came over and started the academy. So I do think there was a great gap. If you go and check the literary texts or records, you will see that there were no references to the Classical Period. We do all talk in Europe about the Dark Ages or the Period in which knowledge of Greece and Rome, in many spheres disappeared. And I don't really think it is the question of reflexivity, because they didn't have the things to reflect upon. It was the absence of a continuous literate tradition. The collapse of the Roman Empire caused a great deal of this. It meant virtually the loss of literacy in Britain, and yet the myths of Europe make it look as though there is continuity, as though "we" go back to the Greeks. They do not go back to the Greeks, but the Greeks were rediscovered in the Renaissance.

E.E.Ç.: Bernal accuses those scholars whom he refers to as Eurocentricists of being over-political; to mention another famous scholar, Bernasconi thinks that, in the Eurocentric attitude of scholars like Finley we find the clues of racism. But, do you not think that these accounts themselves are somehow over-political as well? To put in another way, what drives Bernal, Bernosconi, and even you, to theorize?

E.E.Ç.: Bernal Avrupa-merkezci olarak nitelediği düşünürleri gereğinden fazla politik olmakla suçluyor. Başka bir ünlü düşünür Bernasconi ise Finley gibilerin Avrupa-merkezci tutumlarında ırkçılığın ipuçlarını bulduğunu iddia ediyor. Ama bu iddialar da aslen gereğinden fazla ırkçı değil mi sizce de? Başka bir deyişle, Bernal'i, Bernasconi'yi ve hatta sizi düşünmeye iten şey nedir?

J.G.: Bunun bir önceki soruyla nasıl ilişkilendirilebileceğini bilemiyorum. İzin verirseniz, bir önceki soruyu cevaplayayım. Irkçılık atfının gereğinden fazla politik olduğunu düşünüyorum. Bence, ırkçılık ötekinin kalıtımsal nedenlerden dolayı farklı olduğunu düşünmekten ibarettir. Bu, hemen her yerde karşımıza çıkabilir. Yunanlılarla Türkler arasında, İngilizlerle Fransızlar veya Amerikalılar arasında. Öteki farklıdır ve biz bu farklılığı sıklıkla, yanlış bir şekilde, kalıtımsal özelliklere atfederiz.

Ama bence Bernal Yunan ve Orta Doğu konusunu antisemitizmle ve ondokuzuncu yüzyıldaki Britanya ırkçılığıyla ilişkilendirerek hata yapıyor. Evet bu vardı, ama başladığı yer orası değildi; Yunanlılarla başladı. Yunanlılar Asya'yı, Asya kıyılarını ve gerisindekileri kendilerinden farklı olarak gördüler. Asya despotizmi işini başlatan onlardır.

Ötekini kendinle ilişkili olarak betimlemek, ki ben bunu ırkçılıktan çok etnosantrizm olarak tanımlıyorum –ırkçılığın genetik bir temeli vardır –,

---

J.G.: I am not sure how that links up with the earlier question. Let me answer the first question before. I think the attribution of racism is, as you would say, overpolitical. In my own view, basically, thinking that the other is different for inherited reasons is what racism is about. This exists almost everywhere. It exists between Greeks and Turks here, exists between British and Americans or the British and the French. The other is different and we often attribute that to inherited characteristics, quite wrongly.

But I think that Bernal is wrong in linking this matter of Greece and the Near East with the anti-Semitic world and with 19th century racism in Britain. I mean it was there, but it certainly did not begin there. It began with the Greeks themselves. The Greeks themselves took a view of Asia, and the Asiatic shore or what was behind the Asiatic shore and saw them very different from themselves. I mean they started this business about Asiatic despotism.

I think that the business of defining the other in relationship to yourself, what I refer to as ethnocentrism rather than racism (racism is putting it on a genetic footing) is very common. You see it with regard to the Chinese and the other, the Middle East and the other, you find it in contemporary Israel, you find it everywhere, in some places more acute than others in particular times. I think the phenomenon is about one's self identity. I mean I have to think that the French are different; because that is

çok yaygın görülen bir şeydir. Bunu Çinliler ve ötekiler, Ortadoğu ve ötekilerde, günümüz İsrail'inde, her yerde görebilirsiniz – elbette, kimi yerlerde, belli zamanlarda, diğer yerlerde olduğundan daha akut bir şekilde. Ben bunun kişinin kendi kimliğiyle ilgili olduğunu düşünüyorum. Demek istediğim, ben Fransızların farklı olduğunu düşünmek zorundayım, çünkü bu benim kimliğimle ilgili. Buna karşı savaş verebilirim ama tümüyle kafamdan çıkaramam. Bence bu ondokuzuncu yüzyıl ırkçılığından çok daha yaygın bir şekilde var zamanımızda.

"Başka bir deyişle, Bernal'i, Bernosconi'yi ve sizi düşünmeye iten nedir?" Bunun, konumuzla ilgisini anlayamadım. Açıklayabilir misiniz?

E.E.Ç.: Avrupa-merkezcilik bir ideolojiyse, karşısında ne durmaktadır? Bir ideoloji midir, yoksa başka bir şey mi?

J.G.: Ben kendim bu terimleri kullanmazdım. Ben Avrupa-merkezciliği daha çok bir eğilim olarak görüyorum, bir takım ideolojik özellikleri ve içerimleri olabilir ama Avrupa-merkezci olan çoğu insan, Avrupa-merkezci olduğunu kabul etmez; kimileri eder ama çoğu etmez. Bazı yönleri, örneğin Nazizm, bir ideolojiydi. Bu yönlerin kullanımı ideolojik olabilir. Bana kalırsa etnosantrizm bir ideoloji değil; o bence bizim kendi donanımımızın bir parçası olan, dünyayı algılama biçimi. Örneğin ben dünyayı kendi gözümden görüyorum, sizinkinden değil. Başka bir deyişle, dünyayı içinde bulun-

---

a part of my identity in thinking that the French are different. I may fight against it, but I can't dismiss it altogether.

"To put in another way, what drives Bernal, Bernosconi, and even you, to theorize?" I don't understand how that relates to the same question, can you explain to me?

E.E.Ç.: I just thought, if Eurocentrism is an ideology what stands against it? Is it still an ideology or is it something else?

J.G.: Now, I don't think, I myself would use those terms. I see Eurocentrism as a tendency; it may take some ideological aspects and implications if you like, but most people who are Eurocentrics don't admit to be a Eurocentric; some do, but most people don't. Certain aspects, say Nazism, was an ideology. Some aspects about their use is ideological. I do not see ethnocentrism as an ideology. I think it is a way that we perceive the world, which is almost a part of our own makeup. I see the world from my eyes, I do not see it from your eyes; that is, I see it ethnocentrically, or rather egocentrically; from my own personality, rather than from my own group.

As for the arguments against them, if you think these ideologies are bad, you have to say it – and everything is an ideology in that sense. For instance Bernal is trying to correct as he sees it. The situation he claims stems from certain racist genocides in 19th century England and resonates in the relationship between Greece and the

duğum gruptan çok kendi karakterimle, yani etnosantrikten öte egosantrik açıdan algılıyorum.

Karşı argümanlara gelince, eğer bu ideolojilerin kötü olduğunu düşünüyorsanız, bunu söylemek zorundasınız –ki, bu açıdan bakıldığında, her şey ideolojiktir. Örneğin Bernal, bunu gördükçe düzeltmeye çalışıyor; ondokuzuncu yüzyıl İngiltere'sindeki ırkçı soykırımlardan kaynaklandığını iddia ettiği durum Ortadoğu ve Yunanistan arasındaki ilişkiye de etki etmektedir. Marksist veya başka bir anlamda ideoloji kelimesini kullanmanın, bizi bir yere götürüp götürmeyeceğinden emin değilim. Bernal ve benim için, şeyleri daha geniş bir bakış açısından görmeye eğilimli olduğumuz ve bunun da ideolojik içerimleri olduğu söylenebilir. Ama, bunu basitçe iki ideoloji olarak düşünmeyi kabul etmiyorum. Bence her ikisi arasında bir seçim yapabilirsiniz. Bernal'in babasının Yahudi bir bilim adamı ve annesinin de çok önemli bir İngiliz Mısır bilimcinin kızı olmasının bu bağlamda önemli olduğunu, bu ikisini bağdaştırmak istediğini düşünüyorum. Tümüyle objektif bir yönlendirmeden çok, bunun da onu motive ettiğini sanıyorum. Kendi motivasyonumu ise ben açıklayacak değilim, bunu başkalarının yapması gerekiyor. Ama, bence durumu incelemenin bir tek doğru yolu yok, sadece daha çok soruyu cevaplamaya yarayan daha doğru yollar var. Ve sanırım benim açıklamam Pekin'de kimi Avrupa-merkezci Marksistlerin açıklamalarından daha fazla kabul görür olacaktır.

Middle East. I am not sure, whether using the word ideology, – if you are using it in a Marxist sense or any other – gets you very far. You could say, I suppose, that both of us, Bernal and myself, have some tendency to try to see things from a wider world perspective, and perhaps this has ideological implications. But I don't accept to think of it simply as two ideologies in that way. I think one can make some choices between the two of them and it may be that Bernal was pushed towards that situation because of the fact that his father was a Jewish scientist, his mother was the daughter of a very distinguished British Egyptologist and he wanted to reconcile these two things. Yes, part of his motivation may have been that, rather than a purely objective, rational orientation. I am not going to refer to my motivation; that is for other people to do. But, I don't think there is any great way of viewing the situation; there are more correct ways than others, that is, ways that answer more questions than others do. And I feel that my account would be more acceptable in Beijing today, than the account of some Eurocentric Marxists; that is all I would say about them.

E.E.Ç.: Yesterday we discussed the conflict between religion and humanism in Africa. Do you think that cultural imperialism in Africa had two conflicting aspects, one being importing Christianity, and the other importing the Greek ideal? I am not sure whether it would be relevant to refer to an artist in such a discussion, but the South-African novelist, J.M. Coetzee maintains that the African preferred Christianity

E.E.Ç.: Dün, Afrika'da din ve hümanizm arasındaki çatışmadan bahsettik. Sizce Afrika'da kültürel emperyalizmin şu iki yönü çatışmakta mıdır: Bir yandan Hıristiyanlığı, diğer yandan Antik Yunan idealini getirme. Böyle bir tartışmada bir sanatçıya gönderme yapmak uygun olur mu bilmem ama, Güney Afrikalı edebiyatçı J.M. Coetzee'nin yazdıklarından, Afrikalıların Yunan'dan çok Hıristiyanlığı tercih ettiklerini düşündüğünü çıkarıyoruz. Sizin Afrika'daki kişisel tecrübelerinizi göz önüne alarak sormak istiyorum, Hıristiyanlığı Antik Yunan'a mı tercih ettiler, Hıristiyanlık Yunan ideallerinden daha mı popülerdi? Ve, niçin?

J.G.: Evet, ben de iki karşıt öğenin getirildiğini düşünüyorum ama bunları getiren insanların bu karşıtlığı gördüğünü zannetmiyorum; tabii Coetzee'nin romanındaki Rahibe Blanche gibi insanlar hariç. O bu öğelerin karşıt olduğunu düşünür çünkü tek bir görüş açısına bağlıdır. Benim tanıdığım insanların çoğunun, – ister verici olsun, ister alıcı –, bu öğelerin karşıt olduğunu kabul edeceğini zannetmiyorum. Bence, tüm hümanizm hareketi bir takım karşıtlıklar içeriyordu. Bugün İngiltere'de hümanist kelimesini kullanırken, dinsiz veya laik insanları kastediyoruz; örneğin, üyeleri için dini olmayan cenaze törenleri düzenlemeye çalışan bir hümanist kuruluş var. İşte bu tam bir laikleştirmedir ama burada bahsettiğimiz insanlara götürülen böyle bir hümanizm değildi. Ben, o insanların aslen dini inanışları doğrulayacak dini metinlerin arayışında olduğu-

---

to the Greeks – of course if we can rely on what he says in his fiction. Considering your personal experience in Africa, I would like to ask you whether they did prefer Christianity to the Greeks, whether Christianity was more popular than Greek ideals. And why is that?

J.G.: I think there are two conflicting elements that came in but I am not sure that the people who brought them in saw them as conflicting elements, except a few people, like Sister Blanche in Coetzee's novel. She sees them as conflicting, because she takes one particular view. I don't think most of the people would see them as conflicting, either the transmitters or the recipients. I think there were in fact conflictions inherent in the humanist enterprise all along the line. When we use the word humanist in England today, we think about people who are non-religious, who are secular; there is a humanist society that tries to organize non-religious burials for its members. So that is complete secularization, but this was not the version brought to people that you are talking about here. I am not sure that I agree with Sister Blanche that they were basically looking for texts to confirm their own religious beliefs. I mean I think there were a lot of different motivations. Some may have been doing that. Others were looking for other forms of knowledge. They wanted to see more of Aristotle or more of Plato. They were not looking to confirm a version of a translation of the Bible in the fifth century or whatever it may be. There was a certain

nu söyleyen Rahibe Blanche'a katılmıyorum. Bence, çok farklı motivasyonlar da söz konusuydu. Kimileri bunun arayışında olabilir, diğerleri farklı bilgi şekillerinin arayışında olabilir, daha çok Aristoteles veya Platon öğrenmek istiyor olabilirler. İncil'in beşinci yüzyılda çevrilmiş bir versiyonunun onayının peşinde olmayabilirler. Bilgi metinleri arayışında ortak bir öğe vardır. Biraz önce bahsettiğim Ortaçağ'a ilişkin argümanıma göre, bilgi içeren metinlere dönmek zorundaydılar. Aristoteles'e veya Platon'a döndüklerinde bu metinleri hem dini hem de laik bağlamda okudular. Bunların her ikisinin de gerçekten olduğunu düşünüyorum. Petrarch gibi bir kişide tüm mesele bilgi arayışı ve klasik metinlere dönüştür – Hıristiyan klasiklerine değil, Hıristiyanlığı besleyen diğerlerine. Bence bu metinlerin karşıt olduğu düşünülmüyordu; ki aslen kısmen karşıttılar, kimileri pagan, kimileri Hıristiyandı. Bu açıdan kimi sorunlar baş göstermiş olabilir, aynı İslamiyet içinde olduğu gibi, ama insanlar bu karşıtlığı görmüyorlardı; tüm bu karşıtlıkların daha sonra ortaya çıktığını görüyoruz. Bilimsel alanda, Aristoteles'e dönen birisi, büyük olasılıkla oradan Galilo'ya, Kopernik'e ve yeni araştırmalara yol açan diğer akıma yönelir. Ama kendilerini, belirli durumlar dışında, antagonist olarak gördüklerini zannetmiyorum. Örneğin, Galilo durumunda belli bir sorun olduğu için kendilerini böyle gördüler. Ama Galilo'nun kendi çalışmasının Hıristiyanlık karşıtı olduğunu düşündüğünü zannetmiyorum. Bu ondokuzuncu yüzyılda başlamıştır. Bana göre, bilimsel düşün-

---

common element in the search for the texts for knowledge. And given my earlier argument about the Middle Ages, they had to go back to the texts of knowledge. When they went back to Aristotle or Plato, they read them both in a religious and in a secular context. I think both of these things are happening really. For somebody like Petrarch, it is all about the search for knowledge, and going back to the classical texts, not the Christian classical texts but the others feeding into Christianity. These things were not regarded contradictory in many ways, even if they were partly contradictory, because some of them were pagan and some of them Christian. And there may have been problems just as there may have been problems for Islam, but people did not themselves see them as contradictory. But, contradictions came out later. You can see the contradictions in scientific fields when you went back to Aristotle and then probably to Galileo and Copernicus and the other stream that led to new studies. But I don't know whether they thought of themselves as antagonists, except for certain situations. I mean they did in Galileo's case, because there was a particular problem there. But I don't think that he thought of his activity as being anti-Christian. That usually started happening in the 19th century. I think it did arise with scientific thought when it was perceived that there was a contradiction between explanations in scientific terms and explanations in terms of the divine words. But that didn't occur with people like Newton or even earlier scientists and Pascal. I mean for them God

ceyle, bilimsel terimlerle kutsal terimler arasındaki karşıtlığın fark edilmesiyle başlamıştır.. Ama bu Newton'ın, veya ondan önce Pascal gibi bilim adamlarının başına gelmemiştir. Onlara göre, Tanrı bu tür şeyleri düzenliyor olabilirdi. Bariz bir örnek vermek gerekirse, ondokuzuncu yüzyılın ortalarında William Force ve Habsley arasındaki Darwin tartışmasına bakabiliriz. Bence Darwin sorunu bunu çok kritik bir biçimde ortaya çıkarmış ve iki düşünceyi birbirinden ayırmıştır. Ve hâlâ, Amerika'da veya Beyrut'ta bu ayrılık görülmektedir. Ben Beyrut'tayken, 1860 senesinde Beyrut Amerikan Üniversitesi'nin Darvinizmi öğretmek isteyen öğretim üyelerini ihraç ettiğini öğrendim. Ama önceleri, bu iyi görülmese de bir şekilde aşılırdı; bir fark yaratacak kadar akut değildi. İnsanlar bilimsel araştırmalarını yaparken, dini inançlarını da koruyabiliyorlardı. Günümüzde de aynı şekilde düşünen çok sayıda bilim adamı vardır. Her ne kadar çoğunluk bu karşıtlığı görse de, bazıları farkları aşmış gibi görünmekte.

Afrikalıların Hıristiyanlığı Yunanistan'a tercih edip etmediklerine gelirsek, ben bunların kendilerine bir alternatif olarak sunulduğunu düşünmüyorum. Onlara *ya* Hıristiyanlık *ya* Yunanistan değil, her ikisi birden sunuldu. Her ikisinin de herhangi bir noktada ilişkili olduğu düşünüldü. Birkaç insan haricinde, bu ikisinin karşıt olduğunun düşünüldüğünü zannetmiyorum. Örneğin Afrika, Hıristiyanlığa açıktı ama Müslümanlığa da açıktı. Afrikalıların çoğu Hıristiyanlıktan ve İslam'dan önce yerel dinlere inanıyordu; bu yerel dinler de dış

---

could be organizing this kind of thing. To give an explicit account, we can refer to the discussions between William Force and Habsley about the Darwinian problem in the middle of the 19th century. The Darwinian problem, I think brought it out in a very critical way and separated the two. It still separates them in America and it separated them in Bayreuth. When I was there, I discovered that around 1860, the American University of Bayreuth dismissed teachers because they wanted to teach Darwinism. But earlier on, by and large, it was spotted over as we would say, but it was overcome. It was not acute enough to make a difference. People could do their scientific inquiry and at the same time have their religious beliefs. There are plenty of scientists that take the same view now. The majority makes this opposition; there are plenty of scientists now that prepare to bridge over the differences.

As for whether the Africans preferred Christianity to the Greeks; if you accept my argument, these were never offered as alternatives. It was not just the Greeks *or* Christianity. They were offered both. Both would seem to be bridged somewhere or the other. Except may be a few, for most people, there was simply no opposition between the two. I mean, in Africa, people were certainly open to Christianity as well as to Islam. What most Africans had before Islam or Christianity were local religions, which didn't correspond to the things happening in the wider world. If you were a trader, you could become a Muslim, and easily go to different countries

dünyadaki duruma ayak uydurmalarını engelliyordu. Örneğin, bir ticaret adamı Müslümanlığa geçtiğinde diğer ülkelere gidip kolayca ticaret yapabiliyordu; bir Hıristiyan da aynı şekilde; yerel dinler böylece yok oldu.

İnsanlar Hıristiyanlığa veya Müslümanlığa geçmeye çok açıktılar; hiçbir direniş görülmedi. Hindistan'da veya Çin'de olduğu gibi, Budizm, Hinduizm gibi yerel dinlerden gelen bir direnişle karşılaşılmadı. Evet, sonuçta çok sayıda insan Hıristiyanlığa geçti ama bu Yunan'ın dışlandığı anlamına gelmemeli; Yunan zaten Hıristiyanlığın içinde vardı. Dün verdiğim örneği alırsanız, Gana Üniversitesi'nin yöneticisi olan arkadaşım, bir Hıristiyan okulunda eğitim görmüştü. Bir Hıristiyan savaşçısı olup olmadığını bilmiyorum ama Hıristiyanlığı Yunan karşıtı olarak görmediği kesin; okulda hem Hıristiyanlık hem de Yunan dersleri alıyordu; ikisi bir arada veriliyordu. Aradaki farklar, Petrarch'ın yaptığı gibi, rasyonalize ediliyordu.

E.E.Ç.: Sömürgeleştirilmiş Afrika'da beşeri bilimlerin varlığından bahsettik, ama hiçbir zaman bir sömürge olmamış Türkiye'de durum nasıldır? Beşeri bilimlerin ve hümanizmin kökenlerini göz önüne aldığımızda, Türkiye'de de beşeri bilimler ve hatta bir nevi hümanizm olması garip değil midir? Sömürgeleştirilmiş Afrikalılar Hıristiyanlığı hümanizme tercih ettilerse, Türkiye'deki gelişme nasıl olmuştur? Başka bir deyişle, Türkiye'de İslam'ın yükselişini Afrika'daki durumun bir analojisi olarak görebilir miyiz?

---

and so on; a Christian too could do the same kind of thing. The local religions thus disappeared.

People were very open to being converted to Christianity or to Islam, there was no resistance. It wasn't like in China or India, where there was resistance from Indian or Chinese religions of great importance, like Hinduism or Buddhism.

So many converted to Christianity, but I don't think this excluded the Greeks; the Greeks were already in Christianity. My friend who became the head at the university of Ghana, went to a Christian school. Whether he was a Christian martyr, I don't know, he certainly didn't see Christianity, neither did his teachers, as being opposed to Greeks; they were teaching him Greek and at the same time they were teaching him Christianity. The two things went together. They would rationalize the differences, like Petrarch did.

E.E.Ç.: We spoke about humanities in colonised Africa, but what about Turkey which itself was never colonised? Considering the origins of humanities and humanism, does it not seem odd to have humanities and even some kind of humanism in Turkey? If colonised Africans preferred Christianity to humanism, how would things evolve in Turkey? To put in another way: can we think of the rise of Islam in Turkey in analogy with the African experience?

J.G.: You ask me about Turkey. Let's, from now on, set aside the words and look at

J.G.: Bana Türkiye hakkında soru soruyorsunuz. Şimdi kelimeleri bir kenara bırakıp, arkalarındaki gerçekliğe bir bakalım. Elbette ki, beşeri bilimler veya dengi çalışmalar Türkiye'de de vardı; belki Yunan bilgilerine dönüş anlamında veya hümanist değerleri farklı şekillerde teşvik etme ve son olarak da laikleştirme dönemlerinde. Türkiye'nin entelektüel tarihini bilmiyorum ama burada da, Yunan'a karşı daha fazla ilgi olduğunda veya Klasiklere olan ilginin baskın çıktığı dönemlerde benzer sorunların baş gösterdiğini varsayıyorum. Güney İspanya'da bu olmuştur, sanırım burada da olmuştur. Türkiye'de değil de, hemen yanı başındaki İslam ülkelerinde bunun olmaması, yani oradaki insanların daha önceki salt dini olmayan, daha laik bilgi şekillerine ilgi duymaması beni şaşırtmıştır. Bu bilgi alanında çeşitli ilerlemelerin olmasına yol açmıştır.

Zaman içinde laik bilim de teşvik edilmiştir. Çoğunluğun Tanrı'ya inandığı bir evrende, din teması her yerdedir. Öte yandan, her toplumda, dini açıklamalara karşı bir miktar şüphecilik de vardır. Dini dünya açıklamalarıyla ilgili problemler baş gösterince, belli zamanlarda ve yerlerde daha laik bir bakış açısı önem kazanır. Belki de hümanizm bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Ama hiçbir toplum, tüm zamanlarda hümanist olarak tanımlanamaz; hümanist etkinliklerin diğer etkinliklerden daha önemli olduğu dönemlerden bahsedilemez.

Çeviren: Şeyda Öztürk

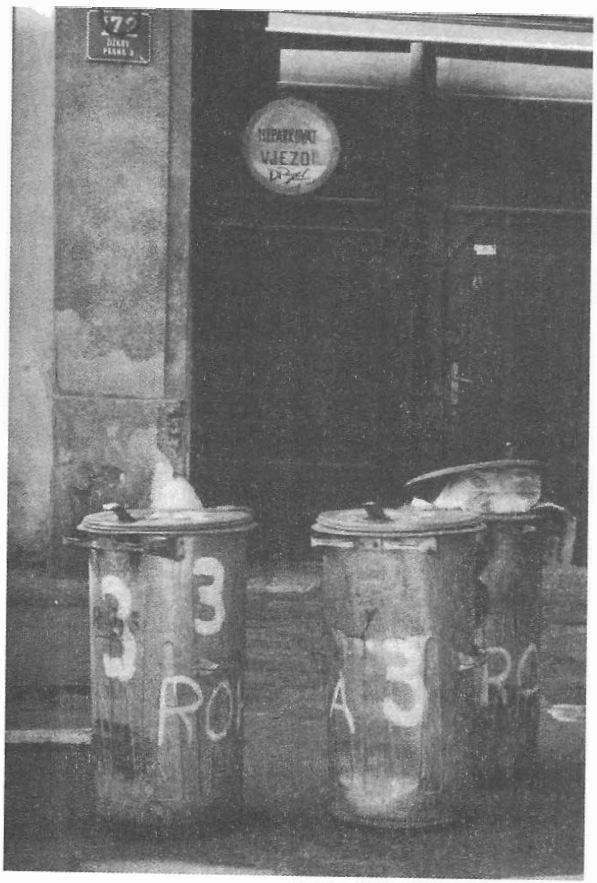
---

the reality behind them. Of course, the humanities, or the equivalent of humanities existed in Turkey, perhaps in terms of going back to Greek knowledge, if you want to put it that way, and in terms of encouraging humanist values in various ways and thirdly, in periods of a certain amount of secularization. I don't know the intellectual history of Turkey well enough, but I assume you had similar problems during the periods where there was more interest in Greek and Classics on a more secular basis. This certainly happened in Southern Spain, and I presume you also had it here. I was very surprised that it didn't happen in Islam next door, in other words I was surprised that people there were not interested in earlier forms of knowledge, which were secular, not purely religious. That led to various advances in knowledge.

And there was the encouragement of secular science over time. In a religious universe, where most people believe in God, everything is themed with religion. On the other hand, it is also true that in any society, there is always a certain amount of skepticism about religious explanations of the world. When there are problems about the religious explanations of the world, a more secular world view gains importance in particular times and places. Perhaps this is how humanism comes about. Nevertheless, you can not characterize a society all the time as humanistic, and you can not talk about human periods in which humanistic activity is more important than it was in others.

dosya

ÇER-ÇÖP



Máchova Ulice, Prag, Çek Cumhuriyeti, 1999.

Benim Çöp Bayramım

GÜNDÜZ VASSAF

Çöple Gelenler

Dünyanın Çok Çok Kısa Çöp Tarihi

Arkeoloji, kitapları en çabuk çöp olan bilim dalı. En çabuk eskiyen, geçmişle ilgili bilgiler. Şimdiki bilgimize göre ilk çöplük M.Ö. 400 yılında Atina, ilk çöpçüler 200 yılında Roma'da. Ama 1860 yılında, ABD başkenti Washington'da ne çöplük var ne de çöpçü. Kokudan geçilmeyen şehirde sokaklarda serbestçe dolaşan domuzlar oraya buraya atılanı yemekle meşgul. Domuzları da insanlar. Nerdeyse her mahallede mezbaha var. Beyaz Saray, çöp, domuz dışkısı ve mezbahalardan gelen kokuların merkezinde.

Başkent baştan kokuyor.

Uzayın Gelecek Vaat eden Çöp Tarihi

İnsanoğlu uygarlaştıkça çöpünü toplar, saklar, gömer, yakar, dönüştürerek yeniden kullanır oldu.

Uzayda ilk günlerimize döndük. Orası serbest çöplüğümüz.

Her attığımız, tepemizde bir yerlerde dolanıyor. 1983 yılında, uzayın sonsuzluğunda dolanan küçük bir boya parçası bula bula ABD'nin bir mekiğine çarpıp penceresini kırmıştı. Uzayda biriken çöplerimiz geleceğin arkeologlarının doktora tezleri mi?

Geçmişle Gelecek Arasında Çöpün Hukuksal Konumu

Çöp ne zaman çöp olur? Çöpe attıktan sonra da çöp benim çöpüm müdür?

Bütün bir tavuk yenmeden bozulup atılınca çöp olur. Kümeste ölen tavuk da çöp müdür?

Ya akvaryumda ölen balık? Hastanelerde insanı parça parça kesip, organlarını, kolunu, bacağını çöp olarak atabiliyoruz. Bütünümüz cenaze oluyor. Ameliyatla alınmış kanserli böbrekler, kangrenli bacaklar, işe yaramayan kalplerle dolu hastane çöplükleri. Denizde boş sahipsiz tekne yasalara göre bulanındır. Hastane çöplerinin sahibi var mı?

Peki, evimizin önüne attığımız çöpler kimin?

Demin üstüne oturup şimdi çöpe attığım sandalye ne zaman benim özel mülküm olmaktan çıkar?

Stockholm'da Bir Rum

Arkadaşım belediye otöbüsü şoförü. Annesi babası ilk defa Selanik'in bir köyünden Stockholm'a ziyarete geliyorlar oğullarını. Onunla iftihar ediyorlar; ama onu kınıyorlar da. Çalışkan, kazanmasına iyi kazanıyor, ailesine bağlı ama köydeyken onu böyle mi yetiştirmişlerdi? Ayakkabılarını tamir ettireceğine, plastik poşetleri saklayacağına, her şeyi atıyor.

Babası tahammül edemiyor. Arkadaşım, sabah çöpe attıklarını akşamları işten döndüğünde evde buluyor. İkna ediyor annesi babasını. Artık ev, ilk günlerdeki gibi atılanlarla dolup taşmıyor. Meğer baba yatağının altındaki bavullara koymaya başlamış çöpleri. Çöp için tartışmanın, kalp kırmanın gereği yok. Poşetler, karton kutular dolapta saklanmaya başlıyor.

Arkadaşım bir gün gene işte. Otobüsü kullanırken telsizden mesaj geliyor. Arayan polis, babasını şikayet edip derhal eve gelmesini söylüyor. Vardığında kaldırımda iki koltuk, bir lamba, bir de yazı masasıyla, babası koltuklardan birine oturmuş eliyle de öbür koltuğu tutuyor. Meğer üst kattaki komşu eski ev eşyasını kaldırıma istiflemiş çöpçüler için. Pencereden gördüğü israfa içi giden baba eşyaları teker teker oğlunun dairesine taşımaya başlamış. Komşu, "Çöp benim, çöpümü çöpe atmak istiyorum, sana vermek istemiyorum", demiş. Anlaşamayınca polis çağrılmış. Karar: çöp, çöp olarak atılmış da olsa, sahibine aittir.

The Garbage

Daha önce Depeche Mode, U2, Smashing Pumpkins, Korn gibi gruplarla çalışmış olan Butch Vig, Steve Marker, and Duke Erikson'ın stüdyoda çalışırken bir arkadaşlarının "süprüntü (çöp) müzik" yaptıklarını söylemesiyle "The Garbage" adını alan müzik grubu. Grup, 1966 doğumlu İskoç solist Shirley Manson'ın da aralarına katılmasıyla 1995 yılında kendi adını taşıyan, altı milyon satan ilk albümünü çıkarmıştır. Her ne kadar ilk albümü ile rock grup imajı çizmişse de, sonradan pop müzik yapma eleştirilerine maruz kalan *The Garbage*, Türkiye'de 1999 yılında Yapı Kredi Sanat Festivali kapsamında Park Orman'da, son olarak da 21 Haziran 2005'te Kilyos'ta sahne almıştır.

Bremen'de Türkler

Birçok Avrupa şehrinde olduğu gibi Bremen'de de ev eşyasının çöp olarak atılabileceği belirli günler var. Dört Türk üniversite öğrencisi ortaklaşa bir daire kiralamış. Yeni mahallelerinde kendilerinden başka Türk yok. Almanlara göstermek istiyorlar, biz de sizin gibi yaşamasını biliriz; sandığınız gibi ne evimiz sarımsak kokar ne de bahçemizde koyun keseriz diye. Evlerini dayayıp döşeyecek kadar paraları yok. Taşındıktan sonraki ilk eşya atma gününde komşularının attıklarını alıp dairelerine taşımaları dikkat çekiyor, "Ne de olsa Türkler" gibi laflar kulaklarına geliyor.

Yutkunuyorlar; ama mecburlar.

Birkaç hafta geçiyor. Mahallelerinde gene ev eşyası atma günü. Türklerin dairesinde gürültü patırdı. Bağıra çağıra, herkesin dikkatini çekecek şekilde, evlerinden sokağa eşya taşıyorlar. Aralarında Almanca konuşarak, "Ahmet şu televizyonu da atalım yeni modeli çıkmış", "Bu pantolonlar da ütü tutmuyor" gibi sözlerle eşyalar birikmeye başlıyor evlerinin önünde. Alman komşular hayret içinde. Hiç bu kadar çok eşya atıldığını görmemişler.

Başka bir mahallenin çöp gününde atılan eşyaları sabaha karşı toparlayıp sessizce evlerine yerleştirmişler tekrar atabilmek için.

Birinin çöpü, başkasının....

Çöple Gidenler

Annesi anlatmıştı. Altan Adalı sabah traş olurken aynaya bakmış. Karşısında otuz yıl önce ölen babası. "Anne, babam beni çağırıyor" demiş. Kahvaltısını etmiş. Yılda bir yaptırdığı sağlık kontrolü için Hacettepe Hastanesi'ne gitmiş. Bekleme odasında, sırası gelmeden ölmüş.

İstanbul Gümüşsuyu'ndaki evini toparlamak bana ve iki öğrencisine kaldı. Neyi atacağız, neyi saklayacağız. Çöp ve çöp olmayanı nasıl ayırt edeceğiz? Altan'ın sanat kitaplarını satmak için eve birisini çağırdığımızda pazarlık yaparken, ben ölünce kimseyi bu durumda bırakmak istemem diye düşündüğümü hatırlıyorum. Adama satamadığımız kitaplar, şiltesinin altına gizlediği *Playboy* dergisinden koparılmış çıplak kadın resimleri, aramızda gömlek ve kazaklarını paylaştıktan sonra kimsenin sahiplenmediği iç çamaşır ve çorapları birdenbire çöp oluverdi.

Sattıklarımız ve aramızda paylaştıklarımız ileride başkalarının çöpü olup olmama sınavından geçecek.

Annem öldükten sonra da evini toparlamıştım.

İtinayla tasnif edilmiş, dosyalanmış, çekmecelere yerleştirilmiş eşya ve evrak üzerine onlara en son baktığı tarihi yazan ve üstünde el yazısıyla "atılabilir" diyen kağıtlar iliştirmişti. Bir gün bakarım diye hepsini sakladım.

Askeri darbeden sonra üniversiteden istifa ettim. Birkaç yıl sonra postaneden gelen ısrarlı çağrılar üzerine, adımlarım geri gide gide üniversiteye varıp, adıma birikmiş üç dört çuval mektubu alıp eve götürdüm. Eminim çoğu açmadan atacağım cinsten. Bir gün bakarım diye hepsini çatı katında saklıyorum.

Farkında mısınız bayramlarımızın hepsinin dini ya da ulusal olduğunun? Doğum günü, evlilik yıldönümü gibi bireysel günlerimizi de kutluyoruz; ama onlar tatil değil. Yazımın kurgusu için "Çöp Bayramı" gerekli. Biriktirdiğimiz o kadar çöp var ki yılda bir değil en az dört gün lazım bayrama hakkını vermek için. Ben de yılın dört gününü tatil ilan ediyorum. Evde kalıp her şeyimizi gözden geçirip, eleyip, elden çıkaracağımız Çöp Bayram'ı günlerine hoş geldiniz.

Her tatilin bir kutlama, anma biçimi var. Müslümanlar kurban keser, Yahudiler, Mısır'da kölelik geçmişlerinin gözyaşlarını anmak için sebzelerini tuzlu suya batırır.

Çöp Bayramı'nda neler yapmalı?

Çöp Bayramı Birinci Gün

Odanızı, evinizi bir güzel kolaçan etmekle başlamalı.

Köşede, az sonra, akşama, yarına okurum diye biriktirip, artık hangi yazıyı okumak için sakladığınızı bile unuttuğunuz gazeteler var. Atmadan önce gene de bir bakayım derken gözünüz ilk okunuşunda hiç dikkatinizi çekmeyen başka bir yazı ya da fotoğrafa takılıyor. Tekrar bakmak üzere başka bir tarafa koyuyorsunuz. İkinci gazetede de ilginizi çeken başka bir şey var. Onu da öbürünün üstüne koyuyorsunuz. Yavaş yavaş önünüzde iki küme gazete oluşmaya başlıyor – eskiden okurum diye sakladıklarınızla şimdi sonra okurum diye bir yana koyduklarınız. Beş, on gazete derken Çöp Bayramı'nın ilk saatlerinin hızla geçtiğinin farkına varıp, gazeteleri tekrar tek bir küme halinde, önce bakılacak olanları sırasıyla tasnif edip bunca yıl bi-

riktirdiğiniz mektuplara yöneliyorsunuz. Kutunun içinde bıraktığınız gibi duruyor kimsenin okumasını istemediğiniz gizli geçmişiniz. İçlerinde lisedeyken sevgilinizin yolladığı saç ve zarfı hala parfüm kokan mektubu, bildik bir roman gibi tekrar okuyorsunuz. Başka bir tomar mektup, yatılı okuldayken annenizden gelenler. İsveç'te çalışma kampında on dokuz yaş yazınızda tanıştıklarınızdan gelen mektuplar başka bir tomar. Dönmeyip Gunilla'yla evlenme düşleri kurmuştunuz o yaz. Komşunun radyosundan gelen müzik sesiyle daldıklarınızdan uyanıp mektupları da eski kutusuna yerleştiriyorsunuz tekrar.

Çöp Bayramı'nın birinci gününde herkesin kendine göre meşgalesi var. Belki de alt kat komşunuz gençliğinden kalma kasetlerden hangilerini cd'ye geçireyim hangilerini atayım diye elden geçiriyordur. Zaten yeni teknolojilerin gelişmesiyle birkaç yıl içinde kasetçalarlar artık imal edilmeyince bunları dinlemek mümkün olmayacak. 1960'lardan kalma yuvarlak teypler dolabın içinde kaç yıldır öylesine duruyor onları çalan alet bozulduğundan beri.

Çöp Bayramının birinci günü her evde aşağı yukarı böyle geçiyor. Eski elbiseler, kaç zamandır giyilmemiş ayakkabılar, bir teli kopmuş olmasına rağmen hala işe yarayan babanızdan kalma şemsiye, Milli takımın Macaristan'ı 3-1 yendiği maçın bilet koçanları, lisede yazdığınız kompozisyonlar, mendilin içinde annenizin sakladığı üç süt dişiniz, Londra'dan hatıra diye aldığınız Diana kartpostalları, artık geçmeyen beş ve on liralık kağıt paralar her evde, bugünün saklandıkları yerden çıkan konukları. Akşama doğru sofraya oturmadan önce, geçmişinizle tekrar bütünleşmiş, günden, şimdiki ailenizden kopmuş durumda, Nisan akşamı pencereden bakıyorsunuz. Karşınızda yeşil yeşil yeni tomurcuklarını açmış ağacın dallarının arasında geçen sonbahardan kalmış iki buruşuk, büzülmüş kahverengi yaprak duruyor.

Çöp Bayramı İkinci Gün

Bugün nesnelerden, dokunabileceğiniz tanıdık her şeyden uzak geçiriliyor. Üstünüzde, bir tek bugün giymek üzere aldığınız pabucu, çorabı, gömleği, pantolonu, her şeyiyle beyaz çöp bayramı kıyafetiniz. Sokaklar, sizin gibi beyaz giyinmiş insanlarla dolu. Hiçbir vasıta çalışmıyor. Vapurlar, uçaklar, otomobiller, otobüsler, bisikletler oldukları yerde, garajlarda, hangarlarda, sokaklarda bomboş duruyor.

Çalışmıyorlar çünkü bu tatil günü kimse bir yere gitmiyor. Herkes sokakta, herkes sessiz. Herkes deprem olmuş da evlerinden çıkmış gibi, kendilerini güvende hissedip dönecekleri anı bekliyor. Kimi zaten evinin önünden uzaklaşmak istemiyor, kimileri belki bir şeyler çalınır diye gözünü kapıdan ayırmıyor, başkalarının evlerine doğru gidecek olsanız da onların bakışları sizi tekrar olduğunuz yere, kendi evinizin önüne yönlendiriyor.

Bugün bir tür ibadet günü.

Dünyanın her köşesinde sessizce geçirilen bir ibadet günü.

Geçmişin düşlerinden arınma günü.

Bugün elinizden geçirirken hayal alemine daldığınız binbir nesnenin anılarından, zamanın çabuk ve beyhude geçtiği, hayatın şaka olduğu izlenimini veren düşüncelerinizden kurtulma, aklınıza takılan miskin esrar aleminden çıkma, düşlerinizi çökerten geçmişin çöplerinden kurtulmanın günü.

Bugünü nasıl geçireceğinizin hazırlığını önceden yapmış olmalısınız. Zihinsel çöplerden arınma meditasyonu uzmanı psikologların hazırladığı el kitaplarından birini çoktan okumuş olmalı, maddi imkanınız yettiyse onların kurslarına çoktan katılmış olmalısınız.

İlk aşama dede ve ninelerinizden bir önceki, hiç tanımadığınız, ne fotoğrafları, ne de onlardan kalma bir nesnenin olmadığı kuşağı düşünmek üzere kurulu. Bu kimilerinin iki, üç kuşak öncesine uzanmalarını gerektirirken, günümüzde yaygınlaşan, kıtalarını, ülkelerini, şehirlerini terk eden göçmenler topluluğu, Avrupa'daki Asyalılar, Amerika'daki Afrikalılar için nispeten kolay. Amaç atalarınızı çöplerinden arınmış en saf halleriyle anabilmek, onların çöpsüz dünyasıyla bütünleşebilmek. Günümüzün çoğu felsefesi, çöpten arınmanın, nesnelerden önce hayal gücümüzde gerçekleşmesi gerektiği düşüncesinde. Geleceğin ideal çöpsüz dünyasını gerçekleştirmenin yolu, atalarımızın geçmişini çöpsüz tahayyül edebilmemizden geçiyor. Onları, onlardan günümüze gelmemiş herhangi bir nesnenin yokluğunda anabilince, insanın en saf haline yaklaşmış olunuyor.

Geçmişin çöpünden arınmaya felsefi olduğu gibi geleneksel dini açıdan da yaklaşanlar var. Cennet ya da cehennemde hiçbir nesne olmadığına göre, meditasyonla nesnelerden ruhsal arınma, öbür dünyada geleceğimize yaklaşmanın en kutsal yolu. Bu yaklaşımı seçenleri sokaklarda hemen ayırt etmek mümkün. Onlar da herkes gibi aynı beyaz giysiler içinde. Onlar da herkes gibi sessiz. Tek farkları kutsal beldelere yapılacak yolculuğa inanan yoldaşların, meditasyonlarını el ele tutuşarak cemaat halinde yapmaları.

Meditasyon güneşin batmasıyla bitiyor. Adet gereği bu saatte herkes evine dönüyor. Dünden kalma, ellerinden geçen eşyalar, mektuplar, eşarplar, dergiler yerlerinde duruyor; ama artık onları algılamamız bambaşka. Çağrıştırdıkları anılar, bizi cezbesinde tutsak edecek alemden arındıklarından, artık saflığımızı bozmayı tehdit eden, bulaşmasın diye uzak durduğumuz mikrop yuvaları. Bir yıl sonraki Çöp Bayramı'nın birinci gününde kolayca atılabilecekler.

Çöp Bayramı Üçüncü Gün

Bugün bireysel çöplerimizden arınmış olarak toplu geçmişimizin çöplerine odaklaşma günü.

Evimiz ya da belleğimizin çatı katında depoladığımız çöpler gibi tarihimizden kalma ağırlıklardan arınıyoruz bugün.

Bugün, toplumsal yaşantımızın nesneleriyle, çağrıştırdıklarını hep birlikte gözden geçiriyoruz.

Geçmişin çöplerine en çok anlam verenlerin yaşlı kuşaklar olduğunu göz önünde tutarak bugün eğitim sistemimizin tam tersi bir yaklaşım uygulanıyor. Hayatımızın ilk yılları, okula gitmeye, okuma yazma öğrenmeye bir engel telakki edildiğinden okullara ancak beş-yedi yıl arası bir zaman geçtikten sonra başlanıyorsa, günümüzde de, geçmişin çöplerinden arınmak için yetişkin olmaya bir engel olarak bakılıyor. Bayramın bu üçüncü gününde, ilkokul çocukları evlerinde ekran başında kendileri için hazırlanmış özel programları seyrediyor. Gösterilenler, yarımşar saatlik dört bölümden oluşuyor.

Birinci program müzeler, ikincisi şehirlerimizde dikili heykel ve abideler, üçüncüsü ibadet yerleri ve nesneleri, dördüncüsü parlamento, mahkeme, okul, hastane, hapishane gibi çeşitli kurumlara ait nesnelerin incelenmesiyle ilgili. Sabah vakti bu dört programı izleyen çocuklardan istenen, kendileri

Geri Dönüşüm

Atıkların özelliklerinden yararlanılarak içindeki bileşenlerin fiziksel, kimyasal veya biyokimyasal yöntemlerle başka ürünlere veya enerjiye çevrilmesine "geri dönüşüm" denilmektedir Başka bir deyişle geri dönüşüm, kullanım dışı kalan nesnenin, yani *çöpün* hammadde olarak kullanılıp yeniden imalata katılmasıdır. Türkiye'deki çöp miktarının yaklaşık %15-20'sini geri dönüştürülebilir nitelikli atıklar oluşturmaktadır. Cam, kağıt, plastik, pil, alüminyum, yazıcı tonerleri, motor yağı, otomobil aküleri gibi maddeler geri dönüştürülebilen maddelerdir.

için ilginç olmayan, sıkıcı, çirkin, ürkütücü gelen nesneleri ellerinde tv komuta aletleriyle belli etmeleri. Çocukların tüm seçimleri Birleşmiş Milletler Bilgi Değerlendirme Merkezi'ne iletilip tasnif ediliyor. Akşam vakti dünya televizyonlarının ekranlarında çocukların seçimlerinin sonucu, müzelerin, şehirlerin, okulların, mahkemelerin vs çocukların seçtikleri nesnelerden arınmış yeni görüntüleri gösteriliyor. Bu yıl, kara cübbelerinden arınmış hakimler, Mısırlı firavunların cesetlerinden arınmış müzeler, sıra ve kapılardan arınmış okullar, aydınlığa kavuşmuş ibadet yerlerinden oluşan görüntüler, çocukların dünya merkez bilgisayarına sil komutunu verdikleri başka nesnelerle birlikte, bir sonraki çöp bayramının üçüncü gününde imha edilmek üzere, bilgisayarın çöp belleğine yollanıyor.

Çöp Bayramı Dördüncü ve Son Gün

Bugün şenlik günü.

Bugün bando mızıkanın resmi geçit yaptığı, havai fişeklerin patladığı, meydanlarda insanların şarkı söyleyip dans ettiği, öpüştüğü, televizyonların, sinemaların, kütüphanelerin, ibadet yerlerinin, mahkemelerin, okulların, kitapçıların kapalı olduğu gün.

Bugün geçmişsizliğin günü.

Bugün dünü çağrıştıracak nesne ve görüntülerden uzak, en saf ve çıplak halimizle kendimiz ve birbirimizle kucaklaştığımız gün.

Tarihimiz sakladığımız çöplerden başka ne ki?

24 Nisan, 2005
Boston

Tel Aviv, İsrail, 1999.

Çöplük Yazılar

MURAT YALÇIN

Bir yazıyı yazamamanın yazısı olacak bu yazı. Nasıl yazamadığımı yazmaya çalışacağım, çöplükte gezinir gibi, kendi çöplüğümde öter gibi. Başlayıp sürdüremediğim, her birini yazıklanarak, –hadi şöyle fısıldayayım, büyük bir beceriksizlikle bilgisayarın çöp sepetine attığım yazıları anımsıyorum bir bir.

Bu yazılardan ilki –ki ileride kaleme kâğıda yakışır bir biçimde kotaracağımı, bir daha asla çöp sepetine gitmeyeceğini düşünüyorum– "Öteki Dünya: Çöplük" idi (âmin). O yazıda faniliği, heveslerin, arzuların, tutkuların yok oluşunu anımsatan, bitip tükenmişliğin kutsandığını duyumsatan yer olarak çöplüğü işleyecektim. Yaşamın dışına itilmişliği, atılmışlığı, kovulmuşluğu, dışlanmışlığı anlatırken çöplüğü yüce bir makama koyacak, övgüler düzecektim. Yazık ki, bir sayfayı bile geçmeden yazının kendisi öbür dünyayı boyladı.

İkinci atık yazımın başlığı, Attilâ İlhan'dan esinle "Hangi Çöplük?" oldu. Yanılmıyorsam onuncu satırda kaleme yenik düştüğüm bir yazıydı bu. Bu yazıda bütün ters düşünceleri devreye sokup bir dizi saçmalıktan (düşünce çöplüğünden) kendimce özgün bir mantık silsilesi kurmayı deneyecektim. Bir başka deyişle, saçmalıklar için bir geri dönüşüm mekanizması kuran bir yazıydı düşlediğim. –Tasarladığım diyemiyorum o kadarını beceremedim çünkü, düşleyip bıraktım.– Bu geri dönüşüm mekanizması da işlerlik kazanamadan enkaza dönüşüp çöpe gitmiş bulunuyor.

Üçüncü yazıda, 2005 Şubatı'nda Türkiye'yi ziyaret eden "ABD'nin çiçeği burnunda dışişleri bakanı Condoleezza Rice"ın Ortadoğu barışı için İsrail'e giderken Ankara'daki otelinden 'ulusal güvenlik' gerekçesiyle çöp tenekesindekileri de yanında götürmesi haberinden yola çıkmıştım. Condoleezza Ri-

ce'ın çöp tenekesinden uluslararası politikada sık sık kullanılan çöp metaforuna, çöpün mahremiyetinden ünlülerin çöplerini karıştıran paparazzilere uzanan geniş ufuklu bir denemeydi çatmaya çalıştığım. –Bu yazıdan bir cümleyi anımsadım birden: "Biten günün sonunda ağzını düğümleyip kutsal sığınaklarımızın dışına çıkardığımız nedir? Sadece bir çöp torbası mı?"– Koruma altına alınmış çöp üstüne fikir yürütmek ilginç bir deneyimdi, ama kalemimin boyunu aşan bu dondurucu derinliklerde bir iki satır dalmak yetti.

Yazılardan biri için hâlâ hayıflanıyorum. "Onu atmamalıydım işte!" diyorsam da şimdi, ne gam, belki günün birinde uç verir. Kibrit çöpü üstüne marazi bir deneme-öykü kurmuştum. Yanmış kibrit çöplerinden maketler yapan bir adamın öyküsünü alttan alta ilerletirken haber bültenlerinin son yıllardaki demirbaş haberi "çöp ev"lere psikoanalitik bir çerçeveden yaklaşmayı deneyecektim. Kibrit çöplerinden dünyalar kuran adamım (bakın içimden atamamışım, hâlâ "adamım" diyorum...) aslında bir çöp-adamdı. Sahibi olduğu apartman dairesinde çöp evlerden kurulu küçük bir mahallede gününü geçiren bir şizofren... Bu adamın günlük yaşamını, milyonlarca yanmış kibrit çöpünü nasıl edindiğini araştıran bir yazarın gizlice çöp-adamın çöp evlerine girmesi sonucu başına gelenler de bu denemenin içinde klasik formda fantastik bir kutu öykü olarak yer alacaktı. Ne var ki bu yazı da yanmış bir kibrit çöpü gibi ufalanıp gitti kalemimin ucunda.

İnternet kullanıcılarının baş belası "çöp mesajlar" üzerine yaptığım araştırmalar ise bir süre sonra beni dolap beygirine döndürdü. Bu konuda yüzlerce sayfaya ulaştım internette ancak tek satır yazamadım. Bu âlemin yabancısı olduğumu, ele geçirdiğim raporlar ne kadar ilginç olursa olsun, yeni, dişe dokunur yorumlar yapmakta tıkandığımı gördüm. Şimdi düşünüyorum da gidebileceğim yollardan biri şu olabilirdi: Bireyin "maruz kaldığı" şeylerin giderek artması sonucu düştüğü durum, teknolojinin yarattığı salgın hastalıklar, enformatik cehalet vs.

Amerika'da yapılan bir araştırma, internet kullanıcılarının, istenmeyen elektronik posta mesajlarına alıştıklarını ortaya koymuş. Raporun ayrıntılarına kısaca göz atıp geçelim:

> Pew Internet ve American Life Project tarafından yapılan araştırmada, kullanıcıların yüzde 28'inin, bir önceki yıla göre daha fazla çöp mesaj aldıkları belirtiliyor. Bu verilere rağmen, çok sayıdaki istenmeyen mesaj ne-

deniyle daha az elektronik posta kullandıklarını söyleyenlerin sayısında bir düşüş gözleniyor. Raporu hazırlayan araştırmacılardan Deborah Fallows, internette yaygınlaşan çöp mesajları, hava kirliliği ve trafik sıkışıklığına benzetiyor ve "İnsanlar bununla yaşamayı öğreniyorlar" diyor.

Pew Internet tarafından geçen yıl yapılan benzer bir araştırma, çöp mesajlar yüzünden elektronik posta kullanmaktan sakınan kişilerin oranının yüzde 29 olduğunu ortaya koymuştu. Yapılan son araştırmada bu oranın yüzde 22 olduğu belirlendi. Bu yılki araştırma, istenmeyen mesajların, internet kullanımını keyifsiz bir hale getirdiğini söyleyenlerin sayısının da azaldığını gösteriyor. Geçen yıl bu kişilerin oranı yüzde 77 iken son araştırmada bu oran yüzde 67'ye düşmüş. Ancak istenmeyen mesajların, elektronik postaya olan güveni azalttığı yolundaki yaygın kanı sürüyor. Elektronik postaya güvenmeyenlerin oranı geçen yılki oran olan yüzde 62'den yüzde 53'e düşmüş.

İnternet kullanıcılarının karşı karşıya kaldıkları çöp mesajların içeriğinde de geçen yıla göre değişim olmuş. Geçen yıl gönderilen çöp mesajların büyük bir bölümü pornografik içerikliyken, bu yılki araştırmaya göre, kullanıcıların banka ve kredi kartı detaylarına ulaşmayı amaçlayan sahte mesajlar artış göstermiş. Raporu hazırlayan Follows, bu sonuçlara dayanarak, istenmeyen mesajların, elektronik posta kullanımına büyük darbe vuracağı öngörülerinin de çok gerçekçi olmadığını söylüyor.

Mezbele yerlere oldum olası meraklıyımdır. İstanbul'un harap, viran köşelerinde, mezbelelikler içinde direnen, can çekişen tarihi kalıntılar arasında gezinirken çeliğe su verilir gibi hüzün dolar içime. Ağdalı bir denemeyi neredeyse yarılamıştım, "İzbe-Mezbele" başlıklı. Yazıyı birkaç gün içinde bitirmeyi planladığım sırada İstanbul Büyükşehir Belediyesi İSTAÇ A.Ş. tarafından yayımlanmış bir katalog buldum masamda. Arşiv evrakları ve *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'nden ilginç notlarla zenginleştirilmiş bir katalog: *Osmanlıda Çevre ve Sokak Temizliği*.

"İstanbul'un her sokağına ikişer kişi tâyin eyledim. Bunlar ki, ellerinde bir kap içerisinde kireç tozu ve kömür külü olduğu hâlde günün belirli saatlerinde bu sokakları gezeler. Sokaklara tükürenlerin tükürükleri üzerine bu tozu dökeler ki yevmiye yirmişer akçe alsınlar..." Fatih Sultan Mehmet vasiyetine yazmış bunları. Ama asıl şu satırlar içimi parlattı:

Çöp Çıkaranlar

Osmanlı'da şehrin temizliğini, Subaşı'nın emrinde çalışan "çöpçü subaşı" yapmakta ve denetlemekteydi. Çöpçübaşı sokakları acemi oğlanlarına temizletirdi. Bu çöpçülerin sayısı bin kadardı ve garip kıyafetleri olup, matruş ve keçe külahı giyerdiler. Çöplük subaşısı, onlara İstanbul sokaklarındaki bütün çöp, hayvan pisliği ve kalıntıları toplatırdı. Evliya Çelebi'nin anlattığına göre, sepetlerde toplanan çöpler deniz kenarlarında çamur teknelerinde ayrılır, içinde akçe, mangır veya işe yarar başka şeyler bulunursa bunlar çalışanların olurdu. Çöplük Subaşısı'nın denetiminde çalışan çöpçülere "çöp çıkaran" da denilmekte idi. Bu kimseler sokaklardan geçerken "çöp çıkaran, çöp çıkaran" diye bağırırlar, arkalarında bir küfe ile sokakları dolaşır, birikmiş çöpleri küfelerine doldurarak denize atarlardı. O devirde sanayii artıkları olmadığı için çöpler suda erir gider deniz kirlenmezdi. Hükümet, Beyazıt, Sultanahmet Meydanı gibi meydanları yılda bir iki defa angarya suretiyle İslâm olmayanlara temizletilirdi. Saray ve etrafının temizliğini ise "mezbelekeşin" ismi verilen kimseler yapardı.

"Körolası Çöpçüler" başlıklı yazımda hem Erkin Koray'ın şarkısını hem de Umur Bugay-Zeki Ökten-Kemal Sunal işi "Çöpçüler Kralı" filmini irdeleyen bol köpüklü bir popüler kültür metnini kalemime dolamıştım. 1970'li yılların arabesk kültürü içinde yer tutan 'çöpçü edebiyatı'na geniş yer ayırmayı tasarlarken bir ucundan 1960'larda başlayan işçi göçüne bağlanan sosyolojik bir incelemeye evrileceğini fark ettim yazının. Köyünden kalkıp İstanbul-Ankara-İzmir'e, Almanya'ya gidenlerin pek çok filme, gazete haberine malzeme olmuş 'acılı' yaşamları sürükleyici hikâyeler barındırıyordu ne de olsa.

Bu yazının bir ayağı da çalısüpürgeli sokak-kaldırım çöpçülerinin yalnızlığını vurgulayacaktı. Çünkü o yıllarda güneş soluğu kıyafetleri ve sökük

Cam 'Çöp'ler

Kullandığımız tüm ürünler içinde % 100 geri dönüştürülebilen ve sonsuz kullanımı olan tek madde camdır. Cam çevreden toplanıp renk ayrımı, temizleme, yıkama ve öğütme işlemlerinden geçtikten sonra yeniden üretime kazandırılır. Bir tek cam şişe geri dönüştürüldüğünde, 100 Wattlık bir ampulü dört saat yakabilecek enerji tasarruf edilmiş olur. Hammadde kullanımı yerine geri dönüşüm yoluyla üretilen cam, üretimi sırasında neden olunan hava kirliliğini % 20 oranında, su kirliliğini de % 50 oranında azaltır. Geri dönen her bir ton cam için yaklaşık 100 litre petrolden tasarruf edilmiş olur. 2004 yılında Türkiye'de toplam 80.000 ton cam ambalaj geri dönüşümü yapılarak 700 milyon adet cam şişe üretilmiştir. İlki 1987 yılında İstanbul'da yerleştirilmiş olan cam ambalaj atığı kumbaralarının sayısı, bugün itibariyle Türkiye çapında 4000 adede ulaşmıştır.

şapkalarıyla çöpçüler Amerikan filmlerinde gördüğümüz cezaevi mahkûmlarını anımsatırdı, nedense (demeli mi?). Erkin Koray'ın arabesk namelerle yüklü şarkısındaki "Körolası çöpçüler aşkımı süpürmüşler" sözü –bütün art ve yan anlamları bir yana– bakır levhalara kabartma haflerle yazılmalıydı belki –yazıldı da.

Çöpe attığım yazıları –özellikle de "Çöp Dökmeyin Yazıları Antolojisi"ni– anımsadıkça ürperiyorum. Çocukluğum İstanbul'un hayta diyebileceğim semtlerinde geçtiğinden okumayı tabelalarda, duvar yazılarında söktüm sayılır. Ne yazıyordu duvarlarda? Elbette kırmızı yağlıboyalı sloganlar (Oğuz Atay'ın ölümüyle ilgili bir öyküde o yıllara ilişkin duvar yazılarını anmıştım) ama daha çok, sokakların çöp dağına dönen köşelerine ağır abilerin döşendiği, mahallenin efendi sakinlerince ayıp karşılansa da işe yarayacağı umulan "Çöp Dökme Buraya" yazıları. O yazılar çöpe atılan değil, çöplüğe çöp kokan bir ağızla yazılan yazılardır. Gece gezen sarhoşlarına öğürdüğü, çiş yaptığı o köşelerdeki binalar yıkılasıya süren garip bir ilişki yumağı. Yazımın bu köşesine "Çöp Dökmeyin Yazıları Antolojisi"nden örnekler vermek isterim doğrusu:

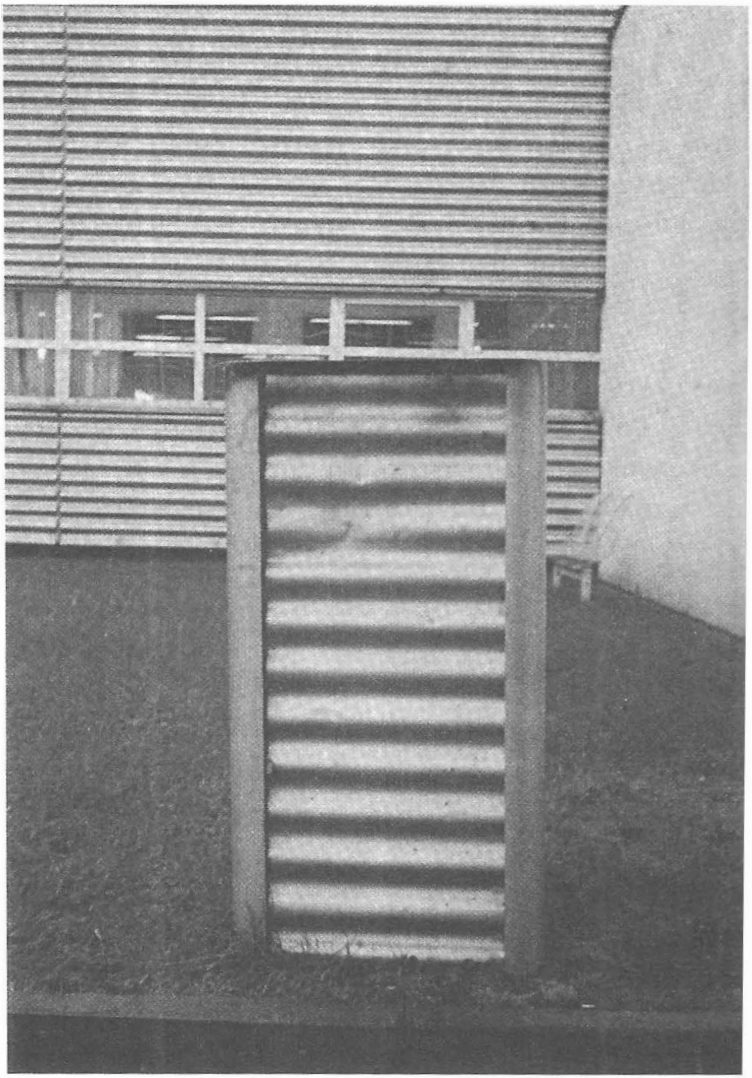
> "Buraya çöp atan sıkıyorsa biraz beklesin!" (Pendik), "Buraya çöp atmayın yakalarsam yediririm o çöpleri" (Kasımpaşa), "Buraya çöp atan Allah katında cezalandırılacaktır" (Sefaköy), "Buraya çöp atan için artık bir şey yazmayacağım... herkes içimden ne dediğimi biliyordur herhalde" (Bağcılar), "Buraya çöp atan namussuzdur. Salı ve cuma hariç" (Büyükdere itfaiyesinin yan duvarında), "Çöp atma ağır konuşurum" (Bursa'da bir apartmanın garaj girişinde), "Çöp döken şerefsizdir. Yorum yapan da" (Aydın), "Buraya çöp döken Sayın eşek, görüntü hoşunuza gidiyor mu? Konteynır iki metre ileride!" (Beşiktaş'ta bir apartmanın önündeki doğalgaz kutusunun üzerinde), "Buraya çöp dökmeyin... çok çok çok çok rica..." (İzmir), "Buraya çöp dökeni tavana asayım, sıvaç basayım!" (Sanayi Mahallesi'nde bir binanın duvarında), "Buraya çöp atan eşektir ve yasaktır" (Eskişehir otogarı yakınlarındaki bir duvarda), "Arsaya çöp atanı severim" (Dikili'de bir çöp tenekesinin üstünde), "Buraya çöp atmak yasaktır. İnsansan anlarsın. Anlamazsan uygun bir zamanda arkadaşlarla öğretiriz" (Eskişehir'de bir apartmanın önünde), "Buraya gündüz çöp dökmek yasaktır. Gece de yasaktır!" (Tekirdağ), "Sayın Afyonlular! Çekirdekleri ve Çöpleri evinizde de mi yerlere atıyorsunuz!" (Afyon fuarında yaklaşık 50 ayrı yerde yazan

uyarı amaçlı bir yazı), "Buraya çöp döken öldürülür!" (Soğanlı), "Çöp dökmek yasaktır. Bir daha olmasın!" (Cihangir), "Hey! Çöp dökme sakın!" (Antalya'da bir evin duvarına devasa harflerle), "Buraya çöp döken gevşektir" (Diyarbakır), "Buraya çöp döken hayvansa zaten hayvandır, çocuksa babası hayvandır, büyükse hayvan oğlu hayvandır." (Adana)

8 Mayıs 1999 tarihli *Radikal* gazetesinde yayımlanan "Ümraniye Çöplüğü Çiçek Gibi" başlıklı haberi okurken bir yandan Latife Tekin'in *Berci Kristin Çöp Masalları*'nı, o muhteşem Çiçektepe söylencesini –"Kentin çöpünden, yabancı oldukları kültürün artıklarından, paslı tenekeden, kartondan, naylondan, muşambadan, plastikten, bir yandan da cenk hikâyeleri, maniler, tekerlemeler ve ağıtların dilinden yaratılmış gecekondunun masalı."– anımsamış, o günlerde kitabı yeniden okuyup "Varo(lu)ş" başlık bir yazı için notlar almıştım.

"28 Nisan 1993'te Ümraniye'deki İstanbul'un en büyük çöp toplama alanı olan Hekimbaşı Çöplüğü metan gazı sıkışması sonucu patladı, çöplüğün dibindeki gecekondular 350 bin metreküp çürümüş çöp kütlesinin altında kaldı ve 27 kişi canından oldu." Bu kuru haber cümlesinden kalkıp, zehirli gaz sıkışmasını ve patlamayı, büyülü bir pencereden bakarak ilginç metaforlarla, gerçeküstücü yorumlarla, hatta arabesk süslemelerle bezeli bir metne dönüştürme niyetindeydim "Varo(lu)ş" yazısında. Kültürel yabancılaşmanın nasıl kimyasal bir bombaya dönüştüğünü, bir metropol çöplüğünün dibinde bile yaşamanın nasıl pahalıya patladığını vurguladıydım orada. Aslında olayı tam bir karamizah biçiminde algıladığımı, ama o yazıda bunun üstüne çıkmam, ötesine geçmem gerektiğine inandığımı söylemeliyim.

"Bir yazıyı yazamamanın yazısı olacak bu yazı." demiştim ya, çöpe atılmış yazıların parodisine dönüştü yer yer, o yazılmamış yazıların arsasına oturtulmuş bir gecekondu-yazı oldu sanki.



Vitra, Weil am Rhein, Almanya, 1997.

Bir Paradigma Sorunu Olarak Çöp

GALİP İSEN

Kanlı ama "Temiz İş"

Carmine Galante öldüğünde, ahali içinde ağzından hiç düşürmediği tombul Havana purosu, yine dişlerinin arasındaydı. *Cosa Nostra* aleminde, ürkütücü ve acımasız kişiliğiyle dehşet salan tıknaz gangster, 1979 yılının bir temmuz gününde, Dostu Leonardo Copolla ile, kuzeni Guiseppe'nin –Amerikanca adı tabii ki Joe idi– Brooklyn'deki *ristorante*'sinde yemeğini henüz bitirmiş, keyif şarabını içmekte idi. Guiseppe, tatlıyı bile getirmemişti. *Genovese* Ailesinde başlayan, sonra da *Bonnanno* çetesinde ikinci adamlığa kadar yükselen bir kariyer süresince, 70-80 kişiyi öldürdüğü kanıtlanamasa da bilinen Galante, sigar düşkünlüğüne ve iştihasına rağmen, yetmişinci yaş gününü kutlamasına bir yıl kadar kala, kalbine ya da midesine yenilerek terk-i dünya etmedi. Carmine ve Leonardo, şarap faslını bitirmek üzere idilerdi ki, maskeli üç tetikçi, kuzen Joe'nun mütevazi lokantasının küçük avlusuna koşar adım dalıp, av tüfeklerini onlara doğrulttular ve yaylım ateşine tuttular. Ateş öylesine amansız idi ki, Leonardo Copolla'nın kellesi, ancak incecik bir deri parçası ile bedenine bağlı kalmıştı. Carmine Galante delik deşik olmuş, kafatası dağılmıştı. Yine de, alamet-i farikası puro, dişlerinin arasından düşmemişti.

Bonnanno'nun başyardımcısı Galante, "mesleğine" aşırı hırsla sarılmanın kurbanı olmuştu. New York eroin piyasası üzerinde kurduğu egemenlik ve bu yolla tekelinde topladığı erk, patronunu bile huzursuz etmiş, idam fermanının imzalatmıştı.

Mario Puzo'nun meşhur *Baba* üçlemesine aşina olan herkesin bildiği üzere, eroin ve diğer uyuşturucular 1950'lerden itibaren *Mafia*'nın geleneksel gelir kaynakları arasına girdi. Organize suç, 1930'lardaki içki yasağı sırasında kaçak alkol dağıtımı ve satışı ile palazlanmış, kumar, fuhuş, tefecilik,

haraç ve koruma gibi işleri de ele geçirmişti. Narkotik piyasası, *prohibition* günlerinin tatlı kazancının tekrar yakalandığı bir alan oluşturdu. Suçtan muhteşem paralar kazanılmaktaydı. Ama, iş dolarları cebe doldurmakla bitmemekteydi. Yerel polis örgütleri ve FBI gibi federal kurumların yanında, kanun dışıların yılmaz takipçileri arasında, Amerikan maliyesi, yani *Internal Revenue Service* (IRS – Dahili Gelirler Servisi) de vardı ve paranın izini sürerek, FBI'ın ulaşamadığı Al Capone'u hapse tıkmayı bile başarmıştı. Dolayısıyla, *Mafia*, yasa dışı yollardan edinilen serveti kullanılabilir akçeye çevirebilmek için önce "yıkamak" [*launder*], Türkçeye aktarılan deyimi ile, "aklamak" zorunda idi. Para aklamaya en elverişli iki sektör, inşaat[1] ve çöp idi.

Çöp, *Mafia* için bir "temiz iş" idi. Öncelikle, atıkların işlenmesinden sanayi olarak başlı başına para kazanılmaktaydı. Bu arada yüzlerce kamyon, traktör, araç şehirlerde serbestçe ve şüphe çekmeden cirit atabilmekteydi. Bu lojistik avantaj sayesinde illegal mallar, mezarının bilinmesi istenmeyen cesetler vs. kolayca bir yerden bir yere aktarılabilmekteydi. Bu tür hizmetler, diğer aileler için, ücrete tabi idi. Çöpü denetleyen aileler, akladıkları paradan komisyon da almaktaydılar. Ayrıca, yol, top sahası, rıhtım vb yapmak için boş arazileri, deniz, göl, nehir kıyılarını çöple doldurmak da ilave bir kazanç sağlamaktaydı. O yüzden, *Mafia* aileleri zaman zaman bilhassa büyük kentlerin çöp ihalelerini kapmak veya hevesli sivilleri başka yöne sevketmek için, katliama girişmekten de kaçınmadılar. Çöp, kan akıtmaya değecek kadar önemli idi.

Nükleer Mozzarella

Cosa Nostra görece zayıfladı ama çöpün örgütlü suç alemi için taşıdığı önem sürmekte. Artık jenerik bir deyime dönüşen adla, Tayland'dan İtalya'ya kadar muhtelif ülkelerdeki "*mafia*"lar, işi zehirli ve zararlı atıkları ucuz yollu toplayıp, imha etmeye vardırdılar. *Mafia*'nın bunca yıl sonra "*ekomafia*" ya dönüşmesi boşuna değil. Uyuşturucu ve silah kaçakçılığı dışında en karlı iş kolları,[2] sanayicileri zehirli atıktan kurtarmak, dolgu yapmak ve kaçak inşaat. Bu *mafiatik* "imha" işleminin kamu sağlığına uygunluk düzeyi de, tabii, meşkuk. Mesela, manda sütünden, meşhur *mozzarella* peynirinin üretildiği Campagna,[3] bir toksik atık ve çöp deposuna dönmüş durumda. Başbakan Silvio Berlusconi'nin partisinden senatör Paolo Russo, vaziyeti "bu pislik gökten yağmıyor, kamyonlarla geliyor – ve ancak askeri müdahale ile durdurulabilir" diyerek tanımlamakta.

Bunlar, çöp iktisadiyatının aşırı, sapkın örnekleri. Herhangi bir ekonomik uğraşın suç alemi için cazibeye dönüşmesi, tabii ki öncelikle taşıdığı potansiyel ile ilgili. Başka türlü söylemek gerekirse, çöp özünde verimli bir işletmecilik olduğu için *Mafia*'nın dikkatini celbedebilmiş idi. İtalyan asıllı gangster çeteleri, Amerika'da çöp uğruna birbirlerini boğazlarlarken, üçüncü dünyada, mesela Türkiye'de ise, bugün bile atık toplama-değerlendirme işi, özel sektörün yüz vermediği, belediyelerin, muhtarlıkların yerel yönetimlerin vs sırtında bir "angarya" olarak kalmaktaydı. İstanbul, 20 milyona dayanan nüfusu ile bir Amerikan şehri olsaydı, herhalde tarihin en kanlı *mafia* savaşlarından biri, 40 kişiye mezar olan Ümraniye de dahil, bu muhteşem çöp fabrikasını ele geçirmek yüzünden kopardı.

Osmanlı devri İstanbul'unda, ilk çöp toplama sistemini Fatih kurdurmuş, hazineden finanse ederek, teb'asına himmet eylemişti. Sonraları, atıklar "çöp subaşıları"nın sorumluluğuna verildi. Para kaynağı olarak ise esnaf sandıklarına başvuruldu. Subaşılar gözetiminde, acemi oğlanlar veya "çöp çıkaranlar" tarafından arabalara veya sırtta taşınan küfelere doldurularak toplanan çöpler eşelenir, işe yarar olanlar üleşilir, gerisi denize atılırdı. O zamanların artıkları, hayvan pisliği, yemek kalıntıları, metaller gibi organik ya da okside olabilen maddelerden derlendiği; nüfus da pek kalabalıklaşmadığı için, önemli bir çevre faciası da yaratılmazdı. İnsanlık, esas olarak, Maya uygarlığından beri çöp sorunu ile çöpleri ya depolayarak, denizlere, nehirlere atarak ya da yakarak başa çıkmaya çalıştı. Endüstri devriminden sonra, toksik ve kimyevi artıkların yarattıkları hasar gözlenince, "çevre"nin sonsuz bir çöplük olmadığı anlaşıldı. Böylece, yirminci yüzyıl başlarından itibaren yeniden işleme [*recycling*] ya da son zamanlarda özellikle üzerinde durulan, atıkları yeniden kullanma yoluyla azaltma [*reuse*] türünden yeni yöntemler önerilmeye başlandı.

Modern Hayatın Artıkları

Çöpün *Mafia*'nın iştihasını kabartan bir met'aya dönüşmesi, şehirli, "modern" gelişmenin türevi sayılabilir. Yüksek teknolojiye bağımlı yaşayan toplumlarda, bir kişinin günde bir ila bir buçuk kilo atık ürettiği hesaplanmakta. Bu da, çeşitlilik içeren talep örüntüleri ile desteklenen, yüksek ölçekte üretim ve tüketim gerektiren, sınai, hatta, kapitalist bir örgütlenme bağlamında ortaya çıkan bir olgu. Nitekim, tarihte ilk çöp toplama ve çöplük oluşturma uygulamasına, M.Ö. beşinci yüzyılda Atina'da rastlanmakta. Atti-

Atık Kağıtlar

Atık kağıt, hammadde olarak kullanılan odundan selüloz üretimine nazaran çok daha az enerji harcanılarak hammadde haline getirilebilmektedir. Kullanımdan geri dönen atık kağıtlar, mürekkepten arındırma ve beyazlatma gibi birtakım işlemlerden geçirilir. % 100 geri dönüşümlü kağıttan üretilmiş bir ton kağıt; 16 ağaç, 4100 kws enerji ve yaklaşık 26.5 m^3 suyun tasarruf edilmesi demektir. Geri dönüşümlü liften üretilmiş kağıt, hava kirliliğini % 74, su kirliliğini % 35, enerji sarfiyatını % 28 oranında azaltmaktadır. Bir ton kullanılmış kağıt, geri kazanıldığında 16 adet çam ağacının, bir ton kullanılmış gazete kağıdı kullanıldığında ise 8 adet çam ağacının kesilmesi önlenmiş olur.

ka, *"polis"*i temel toplumsal varoluş birimi ve biçimi olarak yaşayan, kapitalizmin[4] ve modernite olgusunun *prototipik* örneği sayılabilecek bir uygarlığın[5] temsilcisi. Metropoliten ağırlıklı Roma ve Maya[6] toplumlarının da çöpten kurtulmakta benzer yöntemler kullandıkları anlaşılmakta. Ortaçağ Avrupasında, Greko – Romen "medeniyete"[7] özgü birlikte yaşama kültürünün bir işlevi olan "beledi" çöp yönetimi, ortadan kalkmış görünmekte. Kedi, köpek, koyun, inek türü, şehirde insanlarla birlikte serbest dolaşan hayvanatın her çeşit artığı yiyip yokedeceği inancıyla çöpler ortalığa bırakılmış. Üstelik, dışkı dahil insani atıklar da lağımlara değil, sokaklara salınmış. Elbet de vahim sonuçlarıyla birlikte: kara veba, kolera, tifo, tifus hatta kuduz gibi onbinlerce cana malolan hastalıklar, bunca atıkla beslenen başıboş köpekler, fareler, sıçanlar, bitler ve saçılan mikroplar aracılığı ile yayılmış.

Yunan-Roma *"sivil"*[8] kültürünün, tarıma dayalı düşünme biçimine yenilmesiyle temizlik mevhumunda görülen köklü farklılığa bakarak, çöpü "şehirlileşmiş atık" diye de nitelemek mümkün: Sanayi öncesi (veya *dışı*), tarım kökenli, kırsal ağırlıklı hayat tarzında, çoğu zaten organik nitelikteki evsel artıklar, ya hayvan yemi ya da gübre olarak değerlendirilir. Mekanlar görece geniş olduğu için, çöp, parçalanan çanak-çömlek, kırılan alat edevat gibi atıklar da fazla zarar vermez – hatta bazen, ufalanıp, eritilip baştan kullanılabilir de.[9] Ortaçağda, ne kadar ayrışsa da, şehirlerin belirgin bir kırsal *imprimatur* taşıdıkları gözönüne alınınca, çöpten arınmak için özgül çözümler yerine, köyde uygulanan yöntemlerin yinelenmesini anlamak da kolaylaşır. Çöp, doğada kendine bir yer bulup kaybolur ya da kullanılır gider. Ancak, Ortaçağ Avrupasında şehir, evlerin birbirine hayli yakın biçimde, kilise ya da hükümet ile ilgili bir meydanda[10] biten dar sokaklar üzerinde kurulduğu bir mekandır. Doğanın şehirde pek yeri yoktur. Serbest ve yeşil alanlar, daha çok savunma amacıyla dikilen duvarların ötesinde bırakılır. Şehir, ilk kez Rönesans döneminde, doğru dürüst yeşil alanlarla buluşmuştur. Barok çağda, dönümlere yayılan saray bahçeleri, krali ihtişamın bir simgesi olagelmiştir. Modernite ile eşitlik ve demokrasi

gibi kavramların yaygınlaşmasıyla birlikte, "kamu" ve kamusal alan fikirlerinin gelişmesi, bahçelerin, yeşil alanların yöneticilerin imtiyazı olmaktan çıkarak "halk"laşmasını da getirmiştir. Park olgusu böyle doğmuştur. Aslında, buna da şehrin "yeniden keşfi" sürecinin bir cüzü demek mümkündür. Erken modernite diye nitelenen Yunan "*polis*" deneyimi sırasında, "park" benzeri, ağaçlı, çiçekli açıklıklar, Atina'dan Antakya'ya kadar şehirlerin toplu yaşam alanlarını süslemekteydi. Roma da aynı uygulamaya, kendi kültürel yorumunu getirmişti. Teknolojik donanımı hayli değişse de, modernite çizgilerinin esaslarını oluşturan Greko-Romen kültür, Aydınlanma çağına damgasını vurduğunda, artık otlaklara, mezralara doğru yutarcasına genleşen şehirlerin nefes alma alanlarını yaratma ihtiyacı, park kavramını gündelik yaşama çoktan sokmuştu.

Tabii ki, şehrin yeniden keşfi ile sonuçlanan bu evrim sırasında, çöpü, pisliği sokak aralarına, başıboş hayvanatın dolaştığı yerlere atıp kurtulma imkanı, sırf mekanların doğası bakımından dahi, ortadan kalktı. Zaten, taşımada kullanılanların dışında pek az kalan hayvanlar da, büyük ölçüde methal[11] ve marjinal bölgelerde, proleterya ile birlikte "enterne" edilmiş idi. Hijyen bilgisi, mekan kullanmadaki transformasyon, nüfus vb tüm etkenler, çöpü bir şehir "sorunu" olarak tanıyıp, tanımlayıp, irdeleyip, çözümlemeyi mecburiyet haline getirmişti. Çöp, modernite bağlamında, "*paradigmatik*" bir sıçrama yapmaktaydı.

Modern, medeni teknoloji, çöp sorununun tamamen çözüldüğü anlamına gelmemekteydi. "Çevre", veya daha akademik deyimle, "ekosistem", çok daha vahim sonuçlarla karşı karşıya kalmakta idi. Salt bu yazının konusu olan çöp düzeyinde bile, bela büyümekteydi. Kaldı ki, bir yandan da ortaya hava, su, gıda vs kirliliği, ağır metal ya da nükleer atık zehirlenmesi, ozon tabakasındaki (büyüyen) yırtık gibi sair global çevresel tehlikeler çıkmaktaydı. Kapitalizm, kuşkusuz, yığınlar için eşi görülmedik bir hareketlilik ve zenginlik sağlamıştı. Üretimin vazgeçilmez kamçısı tüketim, giderek, alt toplumsal katmanlara yayılmıştı. Bu zincir, üretimin çeşitlenmesini ve genel anlamda zenginleşmeyi getirirken, tüketim, ekonomi ötesi, psiko-sosyal bir kuruma da dönüştü. Tüketmek, salt araçsal [*instrumental*] anlamda, rasyonel şekilde ihtiyaçların karşılanmasını kapsamamakta, merak tatmin etmekten gösterişe kadar türevsel işlevler edinmekte idi. Toplumsal skala üzerindeki bireysel konumları belirleyen ölçütler, soy, sop, asalet gibi değerlerin yanısıra, varsıllık göstergelerini de özümseyen bir tayfa kaydı.

Maddi koşullar açısından, standart iyileşmesi sağlanmıştı. Ancak bu, hayatın illa ki daha iyiye yöneldiği demek değildi. Doğanın kıt kaynakları sömürülmekte, kirlenme, zehirlenme, çevre bozulması, bilinen tek yaşanabilecek yer olan arz küreyi tehdit etmekteydi. Sanayi geliştikçe, fabrikalar kirli dumanlar, atıklar salmakta, ırmaklar, göller zehirlenmekte, balıklar denizleri terketmekte idi. *Homo economicus*, gitgide *homo voracious* özellikleri sergilemekte; aklının ürünleri ile, akla alabildiğine aykırı işler yapmakta idi. "Affluent", yani zengin diye nitelenen modern, kapitalist, tüketici, Batılı toplumlar, "effluent", yani, "pislik akıtan"[12] topluluklara dönüşmüşlerdi.

Ahali Ölmesin!

Şehir kültürünün kırsala yol vermesi ile gelişen yaşam biçiminde, çöp, Osmanlı'da da bir *"hıfz-ı sıhha"*[13] sorunu olarak belirmişti. İttihatçıların İstanbul Şehremini Cemil Topuzlu Paşa, 23 Mayıs 1919 tarihli *Vakit* gazetesinde, ahaliyi atıkların yarattığı tehlikeler konusunda ayrıntıyla uyarmakta idi: Tifus, kolera ve verem salgınları çoğalmaktaydı. Paşa, pişirmeden yenen sebze meyvanın yerlerde satılmamasını hassaten istemekte idi. Aksi halde "ahali hastalanıp ölebilirdi" Esnaf, "süprüntü, kağıt vesaireyi" sokağa saçmamalı, "eski adetlerden vazgeçerek, tramvay bileti, tütün paketi, eski gazete gibi şeyleri", şehre yeni yerleştirilen çöp kutularına atmalı, yerlere tükürmemeli, sümkürmemeli "çirkab sularını"[14] sokaklara dökmemeli idi. Cemil Topuzlu, iradesini ve otoritesini, dedikleri yerine getirilmezse, yaklaşan yaz ile birlikte "koleranın yaygınlaşacağı" tehdidini de savurarak pekiştirmekte idi. Anlaşılan, onbeşinci yüzyılda Fatih'in halk hizmeti olarak başlattığı çöp toplama işlemi, İmparatorluğun çöküş döneminde bayağı tavsamıştı. Salgın hastalıkların kol gezdiği İstanbul, Ortaçağ Avrupasından sahneleri çağrıştırmaktaydı.

Çöpün şehir, sınai – kapitalist üretim ve tüketim ve genelde "modernite" koşutunda, farklı bir paradigma çerçevesinde *kavramlaşmaya* başladığını geç Osmanlı örneğinde de görmek mümkün. Cemil Topuzlu'nun ahaliye ortalığa atmamaları için söylev verdiği "tramvay bileti, tütün paketi, eski gazete gibi şeyler", az gelişmiş, üretim ve çeşitlilik fakiri bir ekonomik ve toplumsal yaşam örüntüsü yansıtmakta. Çer-çöpten atığa geçiş ise, öncelikle üretim, tüketim ve sürekli sermaye birikimini gerektiren, büyük ölçekli iktisadi hareketlilikle mümkün. Büyük iktisadi ölçeklerin vazgeçilmezleri, demografik akışkanlık, göç, –hatta, Fernand Braudel'in deyimiyle *"transhumans"*–, toplumsal katmanlaşma, siyasi talepler gibi "şehirli" olgular, "modern" çerçevede çöpün

tanınmasını, tanımlanmasını ve bir toplumsal kavrama dönüşmesini hızlandıran, belirleyen etkenler. Nitekim, Topuzlu'nun dile getirdiği hıfz-ı sıhha ve atık yönetimi ilişkisinin, "bilimsel" olarak ilk def'a sanayi devriminin öncüsü İngiltere'de kurulması da tesadüfi değil. Roma'dan sonra kesintiye uğrayan "*sanitation*"[15] çağı, 1842'de Majestelerinin Hükümetine, şehirlerdeki çöp ve pisliğin hastalıklara yolaçtığını açıkça ortaya koyan bir rapor sunulmasıyla yeniden başladı. Atıkların çöplüklere toplanmasına yine geçildi. Ancak, organik maddeler çürüdükçe gazlar yaymakta, bu yüzden çöplüklerde sık sık patlamalar olmakta, yangınlar çıkmakta idi. Zamanında, Maya uygarlığının da başına dert olan bu sorunu, Türkler de yakından tanıdılar: 1995 yılının 28 Nisanında, İstanbul Ümraniye'deki çöp dağı, biriken metan gazının sıkışması sonucu infilak etti. Çevredeki gecekondularda yaşayanlardan 39 kişi öldü. Aradan geçen zamanda aynı tehlike, Yakacık'tan Manisa'ya kadar, ülkedeki başka bir çok yerleşim için de dile getirildi. Anlaşıldığı kadarıyla, Türk halkının küçümsenmeyecek bir bölümü, hala hıfz-ı sıhha açısından Orta Çağ, hatta Maya ilkçağı asgarilerinde yaşam sürdürmekte idi.

Atıklardan, endüstriyel bir fırında [*incinerator*] yakarak kurtulmak, ilk defa 1874'te İngiltere'de, çöplüklerin yarattığı tehlikenin farkına varılması üzerine denendi. Böylece, metan patlamaları önlenebiliyor, ayrıca yer kaybı azalıyordu. Ancak, sonradan daha büyük bir sorun yaratıldığı ortaya çıktı. Çöp dumanıyla birlikte, havaya, zaman zaman yakılan miktarın % 30'una varan zehirli gaz salındığı saptandı. Daha yakın zamanlarda, çöp yakmanın, en azından ateşini boşa savurmanın israf olduğu kamısına varıldı. Üretim ölçekleri ve nüfus büyüdükçe, duyulan enerji ihtiyacı üzerine, yanan çöplerden serbest kalan ısıdan, elektrik enerjisi elde edilmeye başlandı. Bu teknoloji, Türkiye'de de benimsendi. Enerji Piyasası Düzenleme Kurumu[16] (EPDK) verilerine göre, halen İstanbul, Ankara, İzmit ve Bursa'da çöplük gazından ve organik atıklardan yılda 50 milyon kwh elektrik enerjisi üretilmekte. EPDK, yeni başvuruları da değerlendirmekte. Kanalizasyon arıtma tesislerinden çıkan gazlarla çalışacak santral için de izin beklenmekte. Süzme işlemi doğru yapılırsa, enerji üretiminde kullanılan çöp gazının sera etkisi bakımından fosil yakıtlardan çok daha zararsız olduğu, zehir emisyon oranlarının da görece düşük olduğu saptanmış. Ancak, Amerika'da bile pek az santral tüm kirleticileri süzen aygıtlar kullanmakta.

Organik, bilhassa mutfaktan çıkan atıklardan yararlanmanın başka yöntemleri arasında, gübre veya hayvan yemi olarak değerlendirmek de yeral-

makta. Yeni yaşam alanlar yaratmakta da çöp kullanılmakta. ABD'nin birçok yerleşim biriminde *"Trashmore"* adını taşıyan dağlar mevcut. *"Trashmore"*, yani "daha çok çöp" tepeleri, hiçbir işe yaramayan atıklarla[17] doldurularak rekreasyon alanına dönüştürülen tümülüs öbekleri için jenerik bir ad. İlk tepe, Virginia Beach'te inşa edilmiş. Şimdi bir kayak pisti olarak kullanılmakta. Bu tür doldurulmuş alanlardan çıkan gazların da enerji üretimiyle değerlendirilmesi başka bir çözüm.

Hayatın Tadına Dair Paradigma

Kapitalizm, bir sosyal sistem olarak başarılı ise, yarattığı sorunlara çözüm bulabilme kabiliyeti, bunda önemli yer tutsa gerek. Yapısı gereği, yatırım – üretim – tüketim – yeniden yatırım zincirini, sürekli daha ekonomik kaynaklarla, ebedi kılacak devreler geliştirmeye mecbur. Nitekim, kapitalizm açısından bakılırsa, çöpü sanayiye ya da enerji üretilecek yakıta dönüştürmek, yeni bir iktisadi faaliyet alanının yanısıra, ucuz bir hammadde kaynağı da türetmek anlamına gelmekte.

Bu yaklaşım, modernite çerçevesinde yeni bir rasyonalite yörüngesi yaratıldığının da göstergesi sayılabilir. Siyasi – toplumsal belagatte, çevrenin hor kullanılmaya tahammülü olmadığı iddiası, ciddi anlamda ilk defa 1968 sonrasında konu edildi. Immanuel Wallerstein'ın zihni bir "devrim" olarak nitelediği 1968 paradigma sorgulaması sırasında, maddi doyumun hayatın yegane amacı olamayacağı savı da tartışmaya açıldı. Çevre ve doğa, beşeriyetin vazgeçilmez hazineleri idi. Zenginlik, alabildiğine tüketim ile değil, ancak tadına varılabilecek bir yaşama ortamı ve yeterli kişisel zaman varsa anlamlı olabilirdi. Soruna bu açıdan yaklaşınca, teknolojik imkanlardan vazgeçmek, ya da kirlenmeye katlanmak yerine, paradigma değiştirerek, teknolojik ilerlemeyi, kirlenmenin karşısına çıkarmak doğru bir yol olabilirdi. Kapitalizm, kaynakları bu yönde işleyebilecek örgütlenmeyi harekete geçirecek zihniyete de sahipti. Yeni bakış açısından, atık demek, işe yaramaz demek değildi. Acemi oğlanların İstanbul çöplerinde aradıkları metelikler gibi, şehir artığı, pek çok kıymet de saklamaktaydı. Cemil Topuzlu'nun temizliği kolera korkusuna emanet ettiği günlerde, birçok Batılı merkezde yeniden değerlendirmeye [*recycling*] dayanan bir çöp işleme sanayii çoktan harekete geçmişti bile. Ayıklanan işe yarar nesneler yeniden değerlendirilmekte, hammaddeye dönüştürülmekte idi. Tabiidir ki, bu işi, kazancın olduğu her yerde hazır bulunan özel teşebbüs yüklenmişti. Böylece, vatandaşın cebinden çı-

kan temizlik giderleri de azaldığından, herkesin memnun olabileceği bir düzen işlemekteydi. Ve yine tabiidir ki, modernite "kurallı toplum" anafikri üzerinde yürüyen bir sistem olduğu için, ister *Mafia*, ister "masum" bir şirket, çöpü toplayan, işini hakkını vererek yapmaktaydı. Yakın zamanlardan bir örnek vermek gerekirse, Richard Nixon'ın başkanlık döneminde (1973) Harris'in yaptığı bir kamuoyu araştırmasına göre ABD vatandaşların sadece % 18'i politikacıların "hayırlı işler" yapacaklarına inanmaktaydı. Çöplerinin her gün kapılarından alınacağına güvenler ise, nüfusun % 52'si idi. Yeniden değerlendirmenin, yakıt veya gübre olarak kullanımın, *Trashmore* dağları üretmenin yetmediği görülünce, "çöpe atmama" yöntemi de yeni bir çözüm olarak son yıllarda geniş ölçüde benimsendi. Artık, tüketiciler bir kez dahi olsa, tekrar kullanabilecekleri nesneleri saklamaya çağırılmaktaydı.

Yukarıda kalın çizgilerle izi sürülen süreç, ağırlıkla, büyük ölçeklerde üreten ve tüketen refah toplumlarının çöp tarihini yansıtmakta. Teknoloji ilerledikçe, atıkların nitelikleri de, yaratttıkları tehditler de farklılaşmakta. Çöp, ya da "çirkab suları" yüzünden kolera olunacağı korkuları geride kaldı belki ama kurşun, kadmium, civa, kurşun gibi maddeler içeren tükenmiş pil, eskimiş ya da demode olmuş elektronik aygıt, avadanlık ve oyuncaklar çöplüklere dolmakta. Sızdırdıkları zehirler, suya ve toprağa karıştıkça, kanser ya da bağışıklık sistemi hastalıkları gibi çağdaş illetler, tifo ya da vebanın yerini almakta. ABD'de, işe yaramaz bilgisayar sayısının birkaç yıl içinde yarım milyarı bulması beklenmekte. Bu ve benzeri *e-çöp* miktarı, yılda ABD'de dört, Avrupa'da altı milyon ton.[18] İleri teknoloji artıkları, az gelişmiş ülkeler açısından yeni tür bir sömürgecilik uygulaması da doğurmakta. Bir zamanlar hammadde ve diğer kaynaklarına el koymak için gidilen toprakların, şimdi atık ardiyesi olarak değerlendirilmesi, sömürgeciliğin yeni görünümlerinden biri.[19] Zehirli atık yükü ile İskenderun'da yakalanıp, dört yıl limanda bekletildikten sonra ilgisizlik yüzünden suyun 25 metre derinliğine gömülen *Ulla* adlı gemi buna iyi bir örnek. *Ulla*, İspanya'daki üç santralin döküntüsünü, Üçüncü Dünyaya astarya etmek için demir almıştı. Yani, İspanyol sanayii, zehirli fazlalıkları kendi topraklarında istemeyecek kadar "modern" olmuştu ama, ucuz yoldan Üçüncü Dünyayı kirletmeye aldırmayan "unsurları" da barındırmakta idi. Tabii ki bu tür kirlenmede salt "sömürücüler" değil, üretim zahmetine katlanmadan, tüketim cazibesine kapılmış, para, mal ve statü sahibi olmak sevdalısı, "kalkınma" belagatiyle koşullandırılmış, Samuel Huntington'ın ifadesiyle "Batılı

olmaksızın", Batının teknolojik nimetlerinden faydalanmak isteyen Üçüncü Dünya "halkları" da suçlular arasında sayılmak zorunda. Bu ülkelerde, insan hayatına biçilen düşük paha, rüşvetin yaygınlığı, bireylerin aldırmazlığı, yolsuzluğa yatkın kadro, fukaralık bahanesi arkasında her türlü yolsuzluğa gerekçe olabilmekte. Endüstriyel "atıklar" bir yana, önemli sayıda bir "gelişen" ülkeler kuşağı, 1950 – 60'lardan bu yana "artık teknoloji" kullanarak, ithal ikamesi yoluyla "ihracata dayalı kalkınma" hülyaları kovalamadı mı? Batı, ikinci el, şöyle ya da böyle "kirli" addedilen teknoloji ve sanayiini, ters – yüz edip, "kalkınmakta olan" ülkelere devretmedi mi? Sonuçta, Batıda ekonomik gelişme sürecinde kirlenen dereler, ırmaklar yeni teknoloji uygulandıkça yavaş yavaş temizlenir, denizler kirlilikten arınırken, şehirler solunabilir havaya tekrar kavuşurken, ilerleme, sanayileşme vb söylenceleriyle, bizimki de dahil, kalkınma merdiveninin alt – orta basamaklarındaki pek çok ülke, hala bile, Batının hatasını gönüllü olarak yinelemekte ve çevresini çöplüğe çevirmekte; bunu da "modern" olmak bahanesine sığınarak yapmakta değil mi?

Türkiye'de, en kirletici endüstri ve işletmelerin sahipleri arasında devletin veya yumuşatılmış tabiri ile KİT'lerin olduğu görülmekte. O zaman, kirletmenin, en azından kirlenmeye aldırmazlığın, "devlet politikası" haline de geldiği sonucuna varmak, çok da yanlış sayılabilir mi? Tarihi ya da doğal cazibeleriyle ünlü pek çok şehir, kasaba, hatta köyde, daha fazla kazanmak güdüsüyle, kültürel sürekliliği simgeleyen mimari örnekleri yok edilip, yerlerine çirkin beton yığınları dikilmedi mi? Bunu yapan bireylerin, tarihi, kültürel, doğal değer taşıyan mülklerini korumalarının ekonomik bir nimet değil, külfet getirdiği saplantısı, "gelişmiş" kabul ettiğimiz dünyanın tecrübelerinin tam zıddına işaret etmemekte mi? Bu durum, kirli işletmeleri protesto eden çevrecilerin, işçilerce sille tokat dövülmesi ile koşut bir zihni tutuma işaret etmekte değil mi? Artık bilmeyen kalmadığı için, *emsal* sayılabilecek mükemmel bir *sui misal* olan Yatağan Termik Santrali'nde, zehir üretimini aksatacak her türlü tedbire, önce işçi sendikası karşı çıkmamakta mı? İşçilerin tamamı o bölgede yaşadıklarına göre, bu karşı çıkış, kendileri, aileleri ve herkes adına "zehirlenmeye aldırmama" tutumunu yansıtmamakta mı? İstanbul'da hurdalıktan aldıkları radyoaktif atıktan ölümcül değerlerde radyasyon alan, çöplükte sökmeye çalıştıkları bomba ile parçalanan insanların görüntüleri, haberlerden izlenmedi mi?

"Kirlenme" El Yıkamayla Giderilir mi?

Doğayı çöp yığılacak boşluk, denizi lağım boşaltılacak, kenarına inşaat dikilecek bir su birikintisi, ya da görsel rakı mezesi sanmak, tüm "üstün" medeniyetlerin kıyılara siteler konduranlar değil, açık sulara ve yeni fikirlere yelken açanlar tarafından yaratıldığını da kavrayamayan bir sosyo-kültürel miyopluğun belirtisi sayılmaz mı? Bu tarih körlüğü, sahilleri beton duvarlarla örmekte de, ormanları yoketmekte de, denizleri zehir kuyularına dönüştürmekte de sakınca görmemekte ise, önemli bir eksiklik de, siyasi – toplumsal eleştirinin bu yokedicilğe göz yuman populizm karşısında sessiz ya da etkisiz kalmasında aranamaz mı?

Her şey bir yana, Türkçede, insanların çöplük gazıyla berhava olmalarından, radyasyona kapılmalarından, zehirlenmelerinden, kıyıların betonla kaplanıp, denizin çöplüğe dönmesinden, suların içilmez hale gelmesinden; gürültüyü eğlence sanmaya kadar uzayan olguların, yaşam kalitesini düşüren gepgeniş tayfını, ele bulaşan çamuru tarif edermiş gibi, *"kirlenme"* kelimesiyle tanımlamaya çalışmakta değil miyiz? Lugatımızda, tüm bilime yatkın dillerde yeralan *"pollution"* dengi bir söze dahi sahip olmamamız, konuyu düşünme biçimimizde, *"paradigmatik"* bir sorun, bir eksiklik olabileceğini düşündürmemekte mi?

Alüminyum ve Plastik 'Çöp'ler

Alüminyum, en değerli geri dönüşüm maddelerinden biridir. Değerli olması ve kolay işlenmesi alüminyumun geri dönüşümünü kolaylaştırmıştır. Tüm dünyada dakikada yaklaşık 108.000 alüminyum kutu geri dönüştürülmektedir. Orijinal hammadde kullanmak yerine geri dönüşüm yoluyla üretilen her bir alüminyum kutunun üretiminde % 95 daha az enerji harcanmaktadır. Son yıllarda ucuz üretilebildiği için birçok sektörde ahşap, cam ve metal ambalajın yerini alan plastik ise petrolün bir türevidir. En çok kullanılan plastik ambalaj çeşitleri olan PET şişeler, PVC malzemeler ve PE poşetlerin geri kazanılması mümkün değildir. Bir süre sonra molekul yapıları bozularak yeniden kullanılamaz hale gelirler. Plastiğin doğada yok olma süresi 1000 yıldır. Ham petrol, doğal gaz gibi yenilenemeyen kaynaklar plastik üretimi için azaltılmakta, oluşan zararlı gazlar hava, su ve çevre kirliliğine sebep olmaktadır. Bazı plastiklerin geri dönüştürülmesi mümkün olsa da, çok sınırlıdır.

Mantığı böyle kurunca, varılacak nokta, "çöp"ün bir "zihniyet" meselesi olduğu. Neyin çöp sayıldığı, toplumun "zihin yürütme biçimi" diye tanımlanabilecek olan kültürün, hayatı nasıl tarif ettiğinin türevi. Sorun, neyin çöp olduğundan ziyade, neye çöp dendiği ile ilgili. "Çöp", özünde, yakınlarda varlıklarına tahammül edilemeyecek kadar hayatın tadını bozan, yaşam alanının dışında tutulması istenen nesneleri niteleyen bir kavram. Doğrudan doğruya da, "hayat bilgisinin, hayata ilişkin bilginin" sınırları ile ilgili bir kavram. Çok değil, yirminci yüzyılın son çeyreği başlarken, Türkiye çapında tıbbi atıkları ayrı toplayabilecek ve işleyecek bir temizlik

örgütlenmesi düşünülmemekteydi bile. Dolayısıyla, "hayat" kavramının içinin neler ile doldurulduğu, neyin çöp sayıldığına bakarak, dışarıda bırakılan üzerinden tanımlanabilir. Bu yüzden, bir anlamda çöpün, toplumların bilinçaltını yansıttığı söylemek de mümkün. Yarım yüzyıl öncesinin zenginlik imgesi, tüten fabrika bacaları, şimdi ancak az gelişmiş toplumlarda iştiha kabartabilmekte. Çünkü, henüz, o toplumlardaki insanların hayat tanımını belirleyen *paradigma*, veya burada daha iyi oturan benzeranlamlısı, *weltanschaaung* çerçevesinde, ciğerleri usul usul parçalayan duman, henüz ele bulaşan çamuru tanımlayan kelime ile anılabilecek bir "kirlenme" dahi değil.

Doygunlukların kaynağı, zenginliğin ölçüsü, sofradan, gardrobdan, garajdan zihinlere doğru geliştikçe, çöp anlayışı da değişmekte. Ama, dini vahiyler, ya da felsefi bilgelik sonucu değil. Hayat değiştikçe, onu güzel veya çirkin kıldığına inanılan ögelerin kapsamı da, tarifi de farklılaşmakta. "Hayat" da kuşkusuz, evrensel, nesnel, herkes için geçerli ortak ölçütlere bağlı bir tecrübe değil. Sağladığı "tatmin" oranında, dolayısıyla toplumsal ya da bireysel düzeyde, "cazip" sayılana erişme imkanlarına bağlı olarak iyi veya kötü. Bireyler – ve ilişik oldukları kültür –, hayatın kalitesini, ancak tatmin aradıkları düzlemler boyutunda yorumlamaktalar. Çoğu durumda, bu düzlemi belirleyen kriter, tüketilen met'anın maddi değeri ile orantılı. Birinci'den Samsun'a, oradan Marlboro'ya tırmanan tiryaki için, başparmağı ile orta parmağı arasına sıkıştırıp, cafcaflı bir eda ile denize fırlattığı sigara izmariti, 20 litre sudaki oksijeni alıp götüren, zehirli bir "atık" değil. Sokak köpeğine, yenen pirzolanın kemiğini atmaktan pek de farklı olmayan bir refah simgesi. Ya da arabesk müziği, portatif teyp cihazında dinlemekten, son model dijital çalıcılara atlamak gibi. "Tatmin" kavramını ve tatmin olma araçlarını, dolayısıyla yaşamın niteliğini belirleyen her etken ise, zevk ve dolayısıyla "estetik" ile doğrudan ilintili. Haz, tatminin ölçeği olduğu sürece, duyular, yani estetik, "iyi yaşamın" tarifindeki başlıca parametre olmak durumunda. Estetik, bu açıdan, hayat tanımının kendisi, hayatın "altyapısı", çünkü, insan ne eylerse yaşadığını daha hoş, daha keyif verici kılmak için eylemekte. Tüm insanlık tarihinin ortak paydalarından biri ölüm üretmek ise, diğeri de "güzel"e erişmek, güzellikler yaratmak. Friedrich Nietszche'ye estetik anlayışının, ancak yaşamdaki standart örüntüleriyle orantılı olabileceğini veciz biçimde ortaya koymakta.

> Güzelde, insan kendisini mükemmeliyetin ölçütü olarak ortaya koyar. Bazı ender vak'alarda ise, onda kendisine tapınır... insan, dünyanın güzelliklerle dolu olduğuna inanır – onu oraya koyanın kendisi olduğunu unutur. Oysa sadece insan dünyayı güzelliklerle donatmıştır. Heyhat! Çok insani, tamamıyla, pek insani bir güzellik ile.[20]

Estetiği neyin oluşturduğunu saptayacak evrensel bir belirleyici yok. Belki bu yüzden, zevklerin tartışma dışı oldukları iddia edilebilmekte. Yani, herkes zevkinden o kadar emin ki, güzel bellediğinin başkasına çirkin geleceğini düşünememekte bile. Ancak, birlikte varolmak, hayatları birbirine ekleyerek bir tarih meydana getirmek, kavramların anlamları hakkında da uzlaşmayı gerektirmekte. Estetik de, bu boyutu ile sosyal ve tarihsel oydaşmaları kapsayan "*kültür*" ile çevreli. *Kültür* köklü, güçlü ve dirençli, ise eskinin bağrında sürekli yenilenen zihin yapılarının gelişmesine izin vermekte. O durumda, estetik de baharda yeşerip, yazın solan çalılar gibi anlık değil, asırlık zeytin ağaçları gibi, sonsuzluğa uzanan bütünsel bir zenginlik arzetmekte.

Kalıcı kültürler, zevkleri "tartışılmaz" ilan etmezler. Onları yargılayan ve zamanın çöplüğüne mahkum eden pek çok ölçütü, düşünce aleminin damarlarına aşılar dururlar. O yüzden de, tarihle zenginleşen estetik arayışı, estetik ürünlere asla aynılık ve durağanlıkla karıştırılmaması gereken bir süreklilik ile yansır. Köksüz, ya da zaman oku üzerindeki bütünlükten kopan kültürler, estetik deyince, çoğunlukla, en fazla, müzelere layık şaheserlerle sınırlı bir dünyayı algılarlar. O şaheserlerin, yerel sanatkarların ürettikleri küçük kiliselerdeki, bir köprüdeki, uzak okullardaki, bir şarkı ya da şiirdeki, meydan köşelerindeki gündelik güzelliklerin devamı, sıradan insanların gündelik yaşantılarındaki küçük, paylaşılmış hazların uzantıları olduklarını kavramaktan acizdirler. Zenginlik, doygunlukla değil, sayılarla tanımlanır. Anlamlar sayımlardan, istatistiklerden türetilir. İstatistikler ise, estetikleri ölçemezler. Birbiriyle alakası mümkün olmayan zevkler ve kavramlar, sırf fonksiyonları benzer diye biraraya getirilir..

Çöp Sorun Olmadan, Demokrasi de Tam Olmaz...

Estetiği sınırlı yaşamak, yaşanabilecek olanı, yaşanagelene indirgemektir. Fantazmalar düşleyememek demektir. Oysa, fantazmalar çoğulcu düşünme ve yaşam biçimlerinin taslaklarıdır. Nasıl, suyu abramakla, tarımsal kültür, bilinmeyen bitki çeşitlerine doğru genişlemiş ise, şehirliliğe özgü

çoğulcu kültürler de, varolanı zenginleştirecek tasarımlar geliştirerek yeni evrensel ufuklara açılmışlardır. Şehirlileşmek, tarihin sürekliliği ile, yeninin pratik kolaylığını meczeden, insanı sahip ve özdeş olacağı köklü bir yerleşiklik duygusu içinde özgür bırakan, "birey" kılan "şehirlilik ruhunu" yakalamak demektir. Batıda bu sürecin dinamiği, modernite ile paralel biçimde, matematiğin yaygınlaşması ile yaşanmıştır. Matematik, modern olmanın amentüsüne dönüşmüştür. Estetik de dahil, her türlü sosyal ve teknik düzen, zihinlerin matematiğe göre örgütlenmelerinin bir fonksiyonu haline gelmiştir. Öte yanda, kıraç topraklar, küt düşünce yapıları, despotik siyasa, güdük ekonomiler, yoksul ve yoz estetikler, tarihte hep birbirlerini üreterek varolmuşlardır: Çünkü, altyapı, estetik ise, güzeli tanımlayamayan kültür için, iyiyi ve zengini bilmenin de bulmanın da imkanı yoktur. Şarkta, fenomen, kendi tarihsel görelilikleri içinde, karşılaştırmalı çerçevelerde ele alınmaz. Konular, ait oldukları ilişkiler örüntüsünün bütününe bir türlü yerleştirilemezler. Kopuk, zamandan ve mekandan ayıklanmış, adeta hüda-i nabit, bağımsız olgular gibi değerlendirilirler. Akılcılık, sık sık duygusallığa yenik düşer. Zihinler, burada ve şimdi varolan sorunlara kilitlenirler. Kendi "mutlak"larından sıyrılıp, hayatın bütününü matematik endeksli bir görelilik içinde ölçebilen hiç bir ideoloji, yaygınlık kazanamaz. Bu da, eleştirel yaklaşımların salt "karşıtlık" gibi algılanıp, reddedilmelerine yolaçar. Bu yüzden, hem düşünce alemi tek boyutlu kalır, hem de düşman yaratmak, kendi meşruiyetini de o düşman(lar)ın varlığında aramak, kolaylaşır. Matematik yoksunluğu, modern medeniyetin nimetlerinden faydalanmakla, modern ve medeni olmak arasındaki orantı boşluğunun farkına varmayı da güçleştirir. Neticede, belki zengin olunur, ama zenginleşirken, o zenginliğin nimetlerinden tad alınabilecek bir dünyanın sonu da yaklaşır.

Eğer, çok genel anlamda, yukarıda da değinildiği üzere, varlığına tahammül edilemeyen nesneleri tanımlıyor ise, çöp, bu açıdan, demokrasiye açılan kapının bir anahtarı. Neye çöp deneceğine dair bir oydaşma, maddi boyutlarının ötesinde, bir "zihniyet" ve siyaset meselesi. Öncelikle "neye tahammül edileceği" üzerinde bir *toplumsal sözleşme* oluşturulması zaruri görünmekte. Her sözleşmede olduğu gibi, burada da seçme veya karar verme ölçütlerini, "kim(ler)in" bildiği sorusu meydana çıkmakta.

Bu noktada, toplumsal bilinçaltının göstergesi çöp, birlikte yaşamayı becerebilmenin de göstergesine dönüşmekte. Aracındaki sigara tablasını soka-

ğa boşaltan, pis sularını yola akıtan, fabrikasının sağlığa aykırı dökünülerini doğaya atan, müzik aletini sonuna kadar açan, trafik ışıklarına aldırmayan kimse, esası itibarı ile, başkalarının varolma alanına tecavüz eden fiillerde bulunmakta. Diğerlerinin "rahatsız edilmeden yaşama hakkını" ihlal etmekte. Sıradan "halk" kalabalığından "rahatsız" olan politikacı, hatta maaşını vatandaşın ödediği bürokrat, trafik sıkışıklığında beklemek gibi bir zule katlanmaktansa, "devlet erki"nin sağladığı fors ile, siren öttürüp, eskort himayesinde, ters yönden ya da yasak şeritten herkesin önüne geçebiliyorsa, bir karşı – ayrıcalık olarak, taksi şoförü de izmaritini kaldırıma savurmakta beis görmemekte. İşin özünde, bir arada yaşamanın bilgisini en basmakalıp biçimleriyle sunan *ethos*, tümü kapsayan bir koruyuculuk ve eşitlik duygusu yaratma gücünü kaybettikçe, "hak" kavramı da eprimekte. "İmtiyaz" sahibi olmak, işlemeyen hakkın önüne geçmekte. Haktan ümit kesildiğinde ise, ortada, "birilerinin rahatını bozmamak için benim kendi rahatımı bozmam da, benim rahatsız edilmeme hakkımı yemek değil mi?" diye özetlenebilecek postmoder*nist* bir itiraz belirmekte. Bu itiraz asla doğrudan dillenirilmemekte. Davranışlarda, *diskursif* olarak yansımakta.[21]

Ethos[22] delinip, *ethik* toplumsal davranışları düzenleme gücünü yitirdikçe, kişilerarası ilişkilerdeki *estetik*, insanları birarada tutmayı sürdüren temel zihni öge olarak bir gereklilik kazanmakta. İlişkilerin, normlar, muaşeret, protokol gibi "objektif" yasak ve mecburiyet dizgeleriyle düzenlenemediği noktalarda, bireyin, bizzat kendi dünyasına ilişkin "güzel" anlayışı, yakışık duyusu, hoşluk bilişi, nezaket duygularıyla bağıntılı estetik anlayışı, o işlevi üstlenmekte. Genelgeçer, basmakalıp kurallar ne olursa olsun, ilişkilerdeki zarafet ölçüsünü ayarlayan "öteki"ni kaale alma kayguları, bireyin topluma aidiyet yorumunu yansıtan bir estetik uslubunda yoğurulmakta.[23] Üslup, estetik kaygıları açısından zenginleştikçe, bireyin kendi varlığını ilişkilerinin ve etkileşim örüntülerinin göreliği içinde değerlendirme güdüsünün artması da doğal olasılık olarak belirmekte. Dolayısıyla, toplu varoluş biçiminde *estetik* bilincinin pekişmesi, bireylerin haklarının korunduğu, eşitlikçi bir örgütlenme oluşturma fikrinin özümsenmesini kolaylaştırıcı rol oynama gücüne sahip görünmekte.

Çöp, beşeri örgütlenmede, istenmeyenin asgari ortak paydası olduğuna göre, bu paydanın hangi değerde duracağı, veya neye çöp deneceği konusundaki oydaşma, eşit birimlerin birlikte varolma düzeni olarak demokrasi açısından ciddi bir önem arzetmekte. Sorun, doğrudan doğruya, "hayat bil-

gisinin, hayata ilişkin bilginin" sınırları ile ilgili. Karar verilmesi gereken, varlık ya da erk açısından kütlenin önüne geçmek isteyenlerin hangi ölçütlere göre, sınırlanıp, sınırlanmayacakları. Zengin ya da muktedir olma güdüleriyle hareket edenlerin, başkalarının huzuruna ne ölçüde tecavüz edebilecekleri. Bu düzenlemede bir kişiden bile oluşsa, "azınlık" hakkının, tüm toplum veya "çoğunluk" karşısında karşısında nasıl korunacağı. Demokrasi, haklar ve sorumluluklar arasındaki dinamik denge üzerinde yürüdüğüne göre, toplu oydaşmanın bu dengeyi nasıl saptayacağı.

Bugüne kadarki performans gözetilerek edinilen izlenim, *toplumsal sözleşme*yi belirleyen norm ve değerler şematiğinde, henüz genelde estetiğin, özelde de çevre kalitesinin bir kültürel gereklilik statüsüne kavuşamadığı açık. Çöp ve çöpe ilişkin "paradigma", bu noktada kültürel bir eşik olmakta. Madem ki çöp, toplumun en atomik düzleminden bütününe yayılan bir sorun olarak belirmekte, çözümü için de beraberinde bir sorumluluk getirmekte. Çöp üreticisi olarak her birey, bir rahatsızlık unsurunu ortadan kaldırmak ve ortak yaşama alanlarında çirkinden kaçınıp, güzele erişmek bakımından, hem kendine hem diğerlerine karşı "doğal" sorumlu. Bu sorumluluk da, temiz, sağlıklı, güvenli, huzurlu yaşama "hakkının" bir türevi. Demokrasi, ancak, bu tür sorumluluk duyguları mevcutsa var.

Toplumsal yaşamda, bir hakkın ve mukabil sorumluluğun, üstelik de iyiyle kötünün ayrıştıkları "estetik" bir kesitte böylesine bütünleşmeleri, nadiren rastlanan bir sosyolojik olgu. Sigmund Freud, C.G. Jung gibi psikoloji feylesofları, insanın düşüncesinin hem yeti, hem oylum olarak genleşmesinde bilinçdışının mümkün olduğunca bilince yansıtılmasının önemi üzerinde durmaktalar. Çöp, toplumun bilinçaltını temsil etmekte ise, demokratik yaşam biçiminin süregidebilirliği de hakların ve sorumlulukların "çöp" ile ilgili "gerçeği" tanımlayan bir oydaşma çevresinde dengelenmesine bağlıdır. Oydaşma "yüceltilmiş" içerimleri ile "estetik" değerlerini referans alarak oluşturuldu ise, birey, her ediminin "öteki" üzerindeki etkisini de düşünmek; başkalarının hayatında yarattığı etkiyi hesaba katmak durumundadır. Demokrasi, bireyler hakları kadar sorumluluklarını da sorguladıkları sürece, toplumsal biliçaltı temize, "güzel"e yönelecektir.

Böyle bir gelişmeden zarar görecek bir düzenin adı da, demokrasi olamaz...

Notlar

1 *Transparency International* örgütü 2005 raporunda inşaatçılığın en fazla yolsuzluğa rastlanan işkolu iş kolu olduğunu belirtti.
2 Sophie Arie, "Toxic scandal in mozzarella country", *The Guardian*, Ekim 14, 2004.
3 Napoli'nin olduğu vilayet.
4 Kapitalizm, burada salt kâr amacıyla özel kişiler tarafından yürütülen ekonomik faaliyetin bütünün simgeleyen bir kavram olarak değil de, Immanuel Wallerstein'ın, Fernand Braudel'den hareketle önerdiği gibi, global düzlemde azami kâr edinmek amacıyla sermaye temerküzüne yönelen, kendini varetmek ve sürdürmek üzere sadece özgül bir işbölümünü değil, aynı zamanda, toplumsal yapıları, ve bireyler arasında hoşnutsuzluklara konu olabilecek dengesizlikleri meşrulaştıran, çözüm yollarını kurumsallaştırarak sistemi toptan yeniden üreten bir *weltanschaaung* ya da *jeokültür* içeren bir tarihi – toplumsal sistem olarak ele alınmakta. Wallerstein'a göre, kapitalist jeokültür, "modernite" ile eşanlamlıdır.
5 Arnold Toynbee, Greko-Roman uygarlık ile modern Batı toplumu arasındaki "ebeveyn-evlat" ilişkisini politik ve ekonomik kurumların benzerliğine dayandırmakta. Türkçede, bu benzerliği irdeleyen eserlerin başında herhalde, Alaeddin Şenel'in "Eski Yunanda siyasal düşünüş" ve "Eski Yunanda eşitlik ve eşitsizlik üzerine" kitaplarını saymak gerekir. Şenel de, Antik Yunan'ın Batı benzeri tarihi sistem aşamalarından geçtiğini, ticari ve sınai kapitalizm ve hatta "emperyalizm" uygulamalarına sahne olduğunu anlatmaktadır.
6 Maya siyasi örgütlenmesi, merkezi ve otokratik sayılabilecek yapısına rağmen, 20 civarında egemen şehir devletinden oluşması bakımından Antik Yunan'ı andırmakta idi. Ortak nokta, örgütlenmedeki "şehirli" vurgu idi. Ancak, Şenel'in belirttiği gibi, polis özgün bir toplumsal örgütlenmedir. Şehirdir ama, çevresindeki kırsalı da kapsar. Siyasi yönetimi içerir ama "devlet" değildir. Dolayısıyla, *politik* olan, saltık siyasi olanı değil, latince kökenli kelime ile sosyal olan herşeyi kapsardı. Polis, klasik çağda Atina, Antakya ve Sirakuza'ya hasredilmiş bir sıfat idi.
7 Sözlük anlamı ile: Medineli, yani, "şehirli" olmak anlamında.
8 "Şehirli" anlamında, özgün içeriği ile kullanılmıştır.
9 Bu bakımdan, belki "yeniden değerlendirme" kavramını da, doğayla daha içiçe ve nispeten fukara bir yaşam tarzı çağrıştıran köy – kır kültürüne geri götürmek, yanlış sayılmayabilir.
10 *Plaza, piazza,* yani, "piyasa".
11 Şehirlerin "giriş"inde, yani çevreleyen çemberlerinde kalan bölge. Bunlara son zamanlarda "varoş" denmekte. Varoş, Macarca şehire denk bir kelime. "Proleterya" ise Marxist literatürdeki içeriğinden farklı olarak, özgün "dışarıda kalanlar, ait sayılmayanlar" anlamında kullanılmıştır.
12 *Effluent*, sözlük anlamıyla dışa akmak demek. Ama 2. Dünya Savaşı sonrası endüstriyel gelişme sırasında fabrikaların atıklarını durgun ya da akar sulara bırakmaları dolayısıyla lağım, nükleer ya da kimyevi atık yüklü kirletilmiş akıntı anlamına bürünmüş bir kelime.
13 Sağlık koruma, çoğul.
14 Pis, kirli, bulaşık.
15 Hıfz-ı sıhha.
16 www.epdk.org.tr
17 Tabii ki gaz sıkışması, patlama tehlikesi gibi ihtimaller bertaraf edilerek...
18 AB tarafından elektronik eşya üretiminde kullanılabilecek mallara ve standardtlara getirilen bazı kısıtlamalar bu muhteşem global pazarda tüm üreticileri çevre koruyucu tedbirler almaya zorlayan bir adım olarak görülmekte.

19 Bu konuda Greenpeace örgütünün yayınları ve web sayfaları geniş bir kaynakça sunmakta.

20 Friedrich Nietszche, *Human, all too human.*

21 Yabancı kelimelerin Türkçeye aktarımında sık rastlanan bir kargaşa "söylem" diye uydurulan karşılığın hem retorik hem diskur [*discourse*] yerine rastgele kullanımında da yaşandığı için, bu telaffuz tercih edilmiştir. "Diskur" ile, dilin ve sözün kullanılanın ötesinde içerdikleri, "söylenmeden söylenen" anlam bütünlüğü kastedilmektedir.

22 Ethos ve özellikle ethic, Türkçede "θ" (theta) harfi olmadığı için bu şekilde yazılmıştır. Amaç, linguistikte ve davranış bilimlerinde, özgün yapısal aidiyeti dışında analiz edilebilen birimleri tarif eden, az-çok "evrensel" karşılığı kullanılan "etik" (*ethic*) ile karışıklığı önlemekten ibarettir.

23 *Homo sapiens sapiens*, güzellik üretebilen bir yaratık olduğunu kanıtladığı kadar, acı ve ızdırab vermedeki yetisini de kanıtlamıştır. Dolayısıyla, burada sözedilen duyu, duygu ya da kayguların "müsbet" bir kategorik veri olarak, insanlığa eşit biçimde dağıtıldığı sonucu çıkmamalıdır. Estetik, burada, gündelik dilde atfedilen "yüceltilmiş" anlamından sıyırılıp, "nötralize" edilerek, sadece, duyuların bireyi yönlendirme yeteneği bulunduğunu ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. *Praxis* sürecinde elbet de estetik, zaman, mekan ve insan düzleminde farklılaşan görünümlerle kendini gösterecektir. Aksi takdirde, salt şiddet içeriyor diye, iki *samurai* arasındaki rituel kılıç mücadelesini otopark mafiası fedailerinin kavgası ile bir tutmak gibi varoluşsal hatalar içine düşülebilir.



Johannesburg'u Nelspruit'e bağlayan cadde, Güney Afrika, 1998.

Halının Altına Süpürülen Çöp

ERTAN KESKİNSOY

Elio Petri'nin *İşçi Sınıfı Cennete Gider* adlı filminde, filmin başkahramanı Lulu Massa, çalıştığı fabrikadan atılmış, bu arada hafifçe aklını oynatmış olan bir işçi ile sohbet ederken, adı Militina olan bu işçi, ona insan hakkındaki naçizane gözlemini anlatır: "İnsanoğlu mükemmel işleyen bir makinedir. Zamanlama, sistemlerin birbiriyle kusursuz uyumu, insanı en verimli fabrikadan daha verimli yapar. İnsanoğlu, mükemmel bir fabrikadır: bir bok fabrikası. Ne yazık ki bu bok denilen şeyin bir pazarı yok. Olsa tüm insanlık refaha ermişti."

Militina'nın sözlerini biraz tahrif ederek günümüzün tüketim toplumuna uyarlarsak, insanoğlunun eksiksiz, hatasız biçimde ürettiği şeyi çok düşünmeden buluruz: çöp. Hani, toplumların refahının tüketim ile ölçüldüğü öyle bir dünyada yaşıyoruz ki biri çıkıp toplumların kalkınmışlık düzeyinin ürettikleri çöpe göre ölçülebileceğini söylese, hiçbirimiz şaşırmayız.

'Çöp' deyince hepimizin aklına evdeki sepetimizin içine attığı şeyler geliyor. İçtiğimiz biranın şişesi, yemeğe doğradığımız soğanın kabuğu, zeytinin çekirdeği... Ancak biraz daha sağlıklı bir değerlendirme için şu 'çöp' denilen şeyi başka bir kavramla değiştirelim. 'Atık' sözcüğü, 'çöp'ten daha kullanılası. Hem bizim 'attığımız' şeylerden söz ettiğimizi bize anımsatarak edimin öznesini anımsatıyor, hem de evdeki çöp kutusuna tıkıştırdığımız şeylerden daha fazlasını çağrıştırıyor.

Dilerseniz işi en baştan alalım. En yaygın sınıflandırmaya göre, üç tür atık var: evsel atık, klinik/tıbbi atık ve tehlikeli atık. Çöp deyince hepimizin aklına gelen, evsel atıklar. Bunları da kendi içinde geri dönüştürülebilir ve dönüştürülemez atıklar olarak ayırmak mümkün.

Tıbbi atıklar ise, adından da anlaşılacağı gibi, tıbbi süreçlerin sonunda ortaya çıkan atıkları kapsıyor. Bu, *liposuction* ile alınan yağları da kapsıyor –*Dövüş*

Kulübü'nde hastane çöp kutusunda yağ kaçırma sahnesini anımsayın– tıbbi operasyonlar sırasında kullanılan araç gereci de. Tıbbi atıklar, bulaşıcı hastalık riski göz önünde bulundurulunca, özen gösterilmesi gereken bir konu.

Tehlikeli atıklar ise, türlü üretim süreçlerinde kullanılan kimyasal maddeler nedeniyle ortaya çıkan atıkları kapsıyor. Bu tür atıkların da kendi içinde daha fazla tehlikeli / daha az tehlikeli olarak sınıflandırılması mümkün.

Bu sınıfın içindeki kalıcı organik atıklar, şu anda atık yönetimi konusuyla uğraşan herkesin üzerinde durduğu, gezegenin en büyük çevre sorunlarından biri. Kalıcı Organik Kirleticiler (KOK'lar) olarak adlandırdığımız, yalnızca üretim sürecinde ortaya çıkan atıkları değil, üretim sürecinde bilinçli olarak kullanılan kimyasal maddeleri de kapsayan bu maddeler, ismiyle müsemma. Kalıcılar: Doğada bir süre durduktan sonra eriyip yitmiyorlar. Uzun mesafeler kat ediyorlar. Organikler: Besin zincirine karışıyorlar, yediğimiz etten küçükken içtiğimiz anne sütüne kadar her yere erişebiliyorlar. Kuşaktan kuşağa geçebilen etkileri var.

Özellikle yirminci yüzyılın ortalarında, dünyada tam bir 'kimyasal çılgınlık' yaşandı. Bilim insanları, birçok endüstriyel üründe ve tüketim malzemesinde kullanılmak üzere, binlerce kimyasal madde geliştirdi. Bu maddeler, hemen hiçbirinin çevreye etkileri test edilmeden tedavüle sokuldu. Dolayısıyla bu maddelerden üretilmiş malzemeler atık haline dönüştüğünde ne gibi çevresel etkileri olabileceğini hala tam olarak bilmiyoruz. Şu anda Avrupa'da hazırlanmakta olan bir yönetmeliğe (REACH: Registration, Evaluation and Assessment of Chemicals) göre tahmin edilen toplam kimyasal madde sayısı 130 bin!

Avrupa Birliği, bu 130 bin maddeden ilk etapta 30 binini kayıt altına almayı hedefliyor. Ancak bu kirletici maddelerden en tehlikeli 12'sinin, yalnızca Avrupa'da değil, tüm dünyada elimine edilmesi, Birleşmiş Milletler nezdindeki bir anlaşma olan Stokholm Anlaşması ile hedefleniyor. Türkiye'nin de 23 Mayıs 2001'de imzaladığı anlaşma, 12 KOK'u hedef seçmiş durumda. Bunları sihirli değnekle yok etmek mümkün değil; ancak aşamalı bir küresel plan, eğer işlerse, uzun vadede tüm bu kirleticilerden kurtulmamızı sağlayabilir.

Atık yakma: Sorunun gaz hali

Dünyanın her tarafını kaplayan kocaman çöp dağlarının artık baş edilemez hal alması üzerine, 1970'lerin sonunda, türlü sözümona çözümler geliştirilmeye başlandı. Bunlardan bazıları, çöplerimizi uzaya göndermek gibi cin fikirler iken, bazıları atıklardan kıyılara dolgu zeminler yapmak gibi, ne ya-

zık ki ülkemizde de uygulanmış olan çözümlerdi. Ancak bunların içinde şu anda Türkiye'yi bekleyen en büyük tehlike, atık yakma. Adından da anlaşılacağı gibi, her türlü atığın yakılmasından söz ediyoruz. Ancak bu atıkların yakılması sırasında, temel bir doğa yasası işliyor: Hiçbir şey vardan yok olmuyor. Yakılan atıklar, özellikle içinde klor ve PVC bileşenleri olanlar, dioksin adlı bir gazın çıkmasına neden oluyor. Dioksin, yukarıda sözünü ettiğimiz 12 tehlikeli maddeden biri. Kanserojen, vücudun türlü organları üzerinde derin tahribata neden oluyor. Anne sütüne, yediğimiz yemeğe karışıyor.

Türkiye'de şu anda yalnızca bir atık yakma tesisi var. İzmit Büyükşehir Belediyesi'nin sahibi olduğu İZAYDAŞ Klinik ve Tehlikeli Atık Yakma Tesisi. Greenpeace'in bu tesise karşı yaptığı eylemleri anımsayan okuyucular vardır. En son geçtiğimiz aylarda Greenpeace ve Bumerang adlı sivil toplum örgütü, İzmit yöresinden aldıkları yumurtaları analize gönderdiler ve bu analizlerin sonucunda yumurtalarda kritik oranın üzerinde dioksine rastlandı.

Çevre ve Orman Bakanlığı, atık yakmanın tehlikeleri bu denli açık olmasına rağmen, hazırladığı yönerge ile belediyeleri atık yakma tesisleri kurmaya teşvik ediyor. Avrupa'da pazarı tükenen atık yakma firmaları da, Türkiye'nin kapısının önünde, ellerini ovuşturarak bekliyor.

Atıkların yolculuğu

Küresel eşitsizlik, atık sorununda da kendini gösterdi, gösteriyor. Gelişmiş ülkeler, yıllar boyu atıklarını başka ülkelere ihraç etti. İthalatçı ülkelerden biri de Türkiye oldu. Bu tuhaf trafik, Uluslararası Basel Anlaşması ile birlikte yasadışı kılındı; ancak buna rağmen örneklere rastlanıyor. Bunlardan Türkiye'de en çok bilinen iki örnek, Samsun ve Sinop'taki variller ve siz bu yazıyı okuduğunuzda atığının çıkarılmış olmasını umduğum MV Ulla.

İtalyan atıkları olayı için ne dense az. 1986 yılının sonunda, Samsun'un Alaçam ilçesi ve Sinop kıyılarında yüzlerce varil birkaç gün içinde kıyıya vurdu. O zamanın Çevre Bakanlığı, bu nereden geldiği bilinmeyen varilleri derme çatma iki depoya kaldırdı. Aradan geçen yıllarda yapılan araştırmalar, bu varillerin –şu anda iki depoda toplam 367 varil var– İtalyan menşeli olduğunu ortaya koydu. Varillerin içindeki malzemeler, hem Greenpeace, hem de Emniyet Genel Müdürlüğü laboratuarı tarafından test edildi ve onlarca tehlikeli kimyasal maddeye rastlandı. Yani birileri üşenmemiş, bu varilleri İtalya'dan alıp Karadeniz'e kadar getirmiş ve denize atmıştı – bu varil-

ler, yalnızca delinmesi unutulmuş olanlar. Şu anda deniz dibinde 3 bin kadar varil olduğu tahmin ediliyor!

Türkiye, Basel Anlaşması'ndan doğan hakkını kullanıp şikayetçi olmak yerine yıllarca kafasını kuma gömmeyi tercih etti; ancak gerek Greenpeace'in, gerek yöredeki sivil toplum örgütlerinin yoğun ve sürekli tepkisi sonucu ancak geçtiğimiz yıl bir adım atıp İtalya ile sorunun çözümü için bir komite oluşturdu. 1987'den 2004'e!

MV Ulla olayını hiç anlatmayalım, dileyenler İspanyol termik santrallerinin atığının nasıl olup da İskenderun açıklarında bir gemiyle birlikte battığını Greenpeace'in web sitesinden okuyabilir.

Buna benzer yüzlerce olayı sıralamak mümkün. Yalnızca Türkiye'de simgeselleşmiş iki olayı örnekledim. Atık transferi uygulamasının yaygınlığını anlamak için, Basel Anlaşması'nın yalnızca bu konuyu kapsayan bir anlaşma olduğunu belirtmemiz yeterli olur.

'Toplumsal maliyet' nerede?

Ekonomide son zamanlarda çok moda olan bir kavram var: 'dışsallık' ya da 'dışsal maliyet' olarak bilenen bu kavram, bizim edimimiz yüzünden başkalarına binen yükleri sınıflandırıp formüle etmek için kullanılıyor. 'Atık' buna mükemmel bir örnek. Bolca atık üretiyoruz, ancak ürettiğimiz atığın yükünü toplumca, hatta tüm gezegence paylaşıyoruz.

Yukarıda sözünü ettiğimiz tüm sorunların çözüm sürecini başlatmak için en önemli adımlardan biri, benim 'dışsallık' yerine 'toplumsal maliyet' demeyi tercih ettiğim maliyetleri de ekonomik denkleme dahil etmek. Diyelim ki bir firma, tüketim sürecinin sonunda tehlikeli atığa dönüşecek olan bir malzeme üretiyor. Bu, herhangi bir malzeme olabilir. PVC ürünlerinde kullanılan klor, yakma işlemiyle oluşan kimyasal süreç sonunda dioksine dönüşür. Bu firma, daha ucuz olduğu için, diyelim ahşap yerine PVC üretiyor. Ancak üreticinin ürünle bağı, onu sattıktan sonra kesiliyor. Halbuki

Çöp Metropolü İstanbul

Ülkemizde bir günde üretilen 65 bin ton çöpün yaklaşık % 15'i İstanbul'da üretilmektedir. Günde 10 bin ton, yılda 3 milyon ton çöpün toplandığı İstanbul, günlük çöp toplama rakamlarına bakıldığında tek başına Yunanistan, Bulgaristan ve Danimarka'nın toplamı kadar çöp üreterek bunların geri dönüşümünden yılda 20 trilyon liralık gelir sağlamaktadır. İstanbul'da üretilen çöpün % 42.97'sini organik atıklar oluştururken, geri kalan katı atıkların % 7.76'sı kağıt, % 4.80'i plastik, % 9.37'si naylon, % 5.36'sı tekstil, % 6.20'si cam, % 5.80'i metal, %8.46'sı çocuk bezi, %9.28'i ise kül ve diğer çöplerdir.

PVC'nin neden olduğu atık yönetimi sorunları, tıbbi sorunlar vb denkleme katılsa, geri dönüşümü çok zor olan PVC'nin aslında geri dönüşümlü herhangi bir alternatif malzemeden daha pahalı olduğu ortaya çıkacak. Var olan ekonomik denklemde bir çarpıklık var; çünkü söz konusu PVC ürünün toplumsal maliyetleri hesaba katılmıyor.

Bunun çözümü ise üreticinin üretim sürecinde kullandığı tüm girdi malzemelerinin toplumsal maliyetlerinden sorumlu tutulması. Bu, vergilendirme ve temiz seçeneklerin teşviki sistemiyle sağlanabilir. 'Kirleten öder' ilkesi adıyla da bilinen bu ilke, var olan üretim paradigmalarının bu bağlamda değiştirilmesini öngörüyor. Ancak bu ilke tam olarak işletildiğinde, hangi seçeneğin gerçekten daha ucuz olduğu ortaya çıkabilir.

Temiz üretim, temiz tüketim

Şu anda dünyada yaygın olan yaklaşım, üretilen atık ile en 'temiz' ve verimli biçimde baş edebilme. Halbuki bu atıkların birçoğunu hiç üretmemek mümkün. Üretim-tüketim zincirinin her halkasında kökten değişiklikler yapılması gerekiyor.

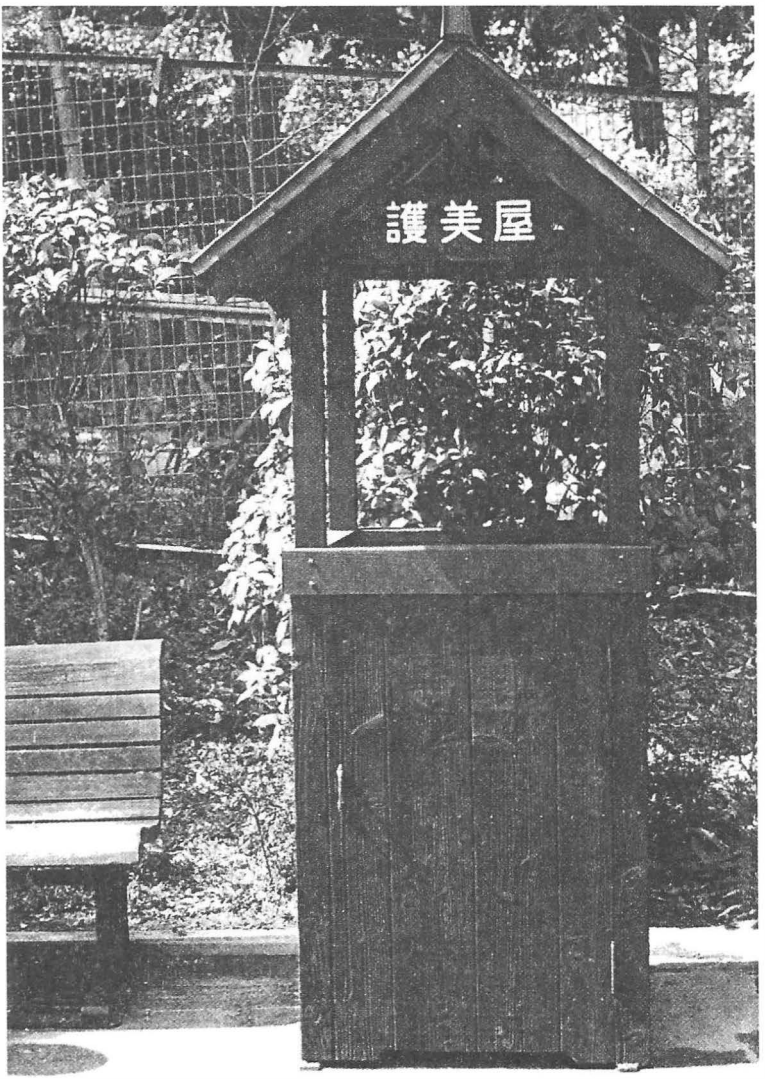
Üretim süreçlerinden başlarsak, tehlikeli atıklara neden olan bu kimyasalların hiç kullanılmaması ve temiz seçeneklerle değiştirilmesi, kalıcı ve sürdürülebilir olan yegane çözüm. Bir düşten söz etmiyoruz; yaşamımızdaki tehlikeli kimyasalların ve yan ürünlerinin hiçbiri vazgeçilmez değil. Bunların hemen hiçbiri, 60 yıl önce yoktu bile.

Yukarıda sözünü ettiğim Stokholm Anlaşması, iyi bir başlangıç. Bu on iki maddenin ortadan kaldırılması başarılırsa, emin olun devamı çorap söküğü gibi gelecektir.

Tüketim süreçlerine gelince, anahtar sözcük, alışkanlık. Var olan tüketim kalıplarımızı sorgulayıp alışkanlıklarımızı gözden geçirmemiz gerekiyor. Örneğin evde çöpleri ayrıştırmak iyi bir başlangıç; ancak daha da önemlisi, çöpleri bireysel bazda nasıl azaltacağımızı düşünmek.

Unutmamak gerek; dönüştürülemeyen her atık, aslında halının altına süpürülen bir sorun. Bugün bu sorunla yüzleşmekten kaçınabiliriz, ancak yarın bu mümkün olmayacak.

http://www.greenpeace.org.tr
Stokholm Anlaşması web sitesi: http://www.pops.int
Basel Anlaşması web sitesi: http://www.basel.int



Araşimaya, Kyoto, Japonya, 1999.

Çöp Nereye Gider?

BÜLENT SOMAY

Uygarlığın başlangıcından bu yana, üç şeyden kurtulmanın, onları görünmez kılmanın yolu ya da yolları, uygarlığın varoluş biçimini belirlemiştir. Bu üç şey sırasıyla ceset, çöp ve dışkıdır.

Bu üç nesneden (nesne, çünkü ceset de artık insan olmaktan çıkmıştır) kurtulma gayreti, insanı insan yapan başlıca özelliklerden biri. Hayvanların cesetlerle bir sorunları yoktur. Belki bazı anneler, yavrularının ölmüş olduğunu anlamakta geciktikleri için cesedi terk etmekte zorlanırlar; ama ölümü kabullendikleri an arkalarını dönüp giderler. Ceset orada kalır. Hayvanlar yediklerinin artıklarını orada öylece bırakırlar. Daha güçsüz hayvanlar ya da leş yiyiciler, artık toplayıcılar gelip çöplensin diye. Ama bunun da bir sınırı vardır. Her bedende başka bir beden tarafından tüketilemeyecek, indirgenemeyecek bir sert çekirdek vardır. Meyvelerin çekirdekleri, hayvanların iskeletleri gibi (çakallar kemikleri bile yerler, sindiremedikleri kısmını kusarlar). Onlar da ortada kalır, zamanla toprağa karışır. Hayvanların dışkılarıyla da bir sorunları yoktur; hatta zaman zaman dışkılarını yiyip onlarda sindirilmeden kalmış artık besini yeniden dolaşıma soktukları bile olur. Erkek kedigiller sidiklerini bir egemenlik sınırı belirleme malzemesi olarak kullanırlar. Bu üç durumda da hayvanların cesedi, artığı ya da dışkıyı yok etmek ya da görünmez kılmak diye bir sorunları yoktur.

Çünkü üçü de hayvanlar için zaten görünmez olmuştur, hayat döngüsünü terk etmiş, içgüdülerin işlediği bilgi alanının nesnesi olmaktan çıkmıştır. Oysa insanlar farklıdır: Onlar türsel, toplumsal ve bedensel atıklarını (ceset, çöp ve dışkılarını) görmekten kaçınamazlar. Sanki büyülenmiş gibi gözleri hep o tarafa yönelir. Bu yüzden de hayat döngüsünü sürdürebilmek için bunları görünmez kılmaya gayret ederler. Gömmek ve yakmak, ya da toplumsal ala-

nın dışında kalan bölgelere yığmak en kestirme yollardır. Toplumsal yaşam alanı genişledikçe, mezarlıkları ve çöplükleri fethetmeye başlar; o zaman insanlar kaçınmaya çalıştıkları şeyle yeniden yüz yüze gelir. Eski mezarlıkların üstüne blok apartmanlar yapılır – ama o zaman da *tekinsiz* ortaya çıkar, hortlaklar gelir; Tobe Hooper imzalı (ama bir Steven Spielberg işi olan) *Poltergeist* (1982) filmini hatırlayalım. Eski bir kızılderili mezarlığının üstüne kurulu olan cici Amerikan evlerinin mutlu sakinleri, bir hortlakla uğraşmak zorunda kalırlar, hayatları ve kurulu düzenleri altüst olur.

Ya da metropoller genişler ve çöplüklerin kıyılarına gecekondu mahalleleri kurulur. O zaman da gecekondu mahallelerinin tekinsiz ile daha barışık olan halkı ile tekinsize tahammülü olmayan metropol halkı arasında fantastik bir gerilim doğar – bakınız Vittorio de Sica'nın "neo-klasik" şaheseri *Miraccolo a Milano*'dan (1951), Latife Tekin'in *Berci Kristin Çöp Masalları*'na kadar bir dizi çöp/gecekondu öyküsü.

Peki ama nedendir insanevladının cesede/çöpe/dışkıya tahammülsüzlüğü? Neden ancak cesedin/çöpün/dışkının görünmez kılınmasıyla başlayabiliyor uygarlık?

Cesedin, çöpün ve dışkının, sırasıyla, türün, toplumun ve bedenin atıkları olduğunu söylemiştik. Belki de bu ifadeleri biraz daha netleştirmek gerekiyor: Ceset türün atığıdır, türün sürmesi için artık faydası kalmamış olan üyenin, türün varoluş alanından çıkmasıdır. Böcek dünyasında, dölleme işlevini tamamlamış erkekler neredeyse genetik bir programlanmışlıkla ölüme gider. Memelilerde bu süreç daha karışıktır; erkeklerin dölleme dışında başka türsel işlevleri ortaya çıkar – avcılık ve sürünün av alanının korunması gibi. Ama artık doğuramayan dişi ya da güçsüz düşen, avcılık/koruyuculuk işlevini yerine getiremeyen erkek ölmek durumundadır. Kaza eseri ya da başka bir avcıya kurban gitme yoluyla gerçekleşen ölümler türün programını bozar, içgüdüde karmaşa yaratır. Özellikle yavru ölümleri, "analık içgüdüsü"nü nereye koyacağını bilmeyen anne hayvanlarda şaşkınlık ve kaos duygularına yol açar.

Ama bu durumların hiçbirinde ölüm, türün diğer üyelerine kendi ölümlülüklerini bildiren bir şey değildir. Çünkü türün diğer üyeleri ile hayvan arasında bir eşdeğerlik bilgisi hiçbir zaman oluşmamıştır. Hayvan, türünün diğer bireyleriyle aynı türe ait (dolayısıyla aynı yaşam döngüsüne ve kadere tabi) olduğunu "bilmez". Her hayvan "bildiği kadarıyla" ölümsüzdür. Kendi ölümlülüğünü bilebilmenin tek yolu, ayna evresinden geçmiş olmaktır. Yani

yansıtıcı bir yüzeyde kendini görüp "kendi" olarak tanımış ve böylece de türünün diğer üyelerini de o "kendi"nin bedensel eşdeğerleri olarak kabullenmiş olmak. Ne yazık ki bu "başarıyı" gösteren tek canlı türü var, insan. O yüzden de insan için türünden birinin ölümü daima kendi ölümlülüğünün habercisidir. İnsanı doğanın bir parçası olarak görürsek eğer, o, doğada kendi ölümlülüğünün farkında olan tek canlı türüdür. Ya da, tam tersine, insanı doğadan farklılaştıran, onu kültüre ya da uygarlığa ait kılan ayırıcı özelliklerden biri de ölümlülük bilgisidir. Hayvanlar için ölüm içgüdüsü, diğer içgüdüler gibi işleyen ve onlarla esasta çelişmeyen bir içgüdüdür. İnsanlarda ise ölüm içgüdüsü, bireysel varlığını sürdürme dürtüsüyle (hayvanlarda olmayan bir dürtü) ve ölüm korkusuyla (hayvanlarda olmayan bir korku) sürekli bir çelişki içindedir.

İnsanlık kültürü, bu çelişkiyi örtbas etmek üzerine kuruludur; eğer örtbas edilmezse tek tek bireylerin işlev göstermesine izin vermeyecek, kültürü daha baştan olanaksız kılacak bir çelişkidir bu. Bu yüzden türün ölen bireylerinin ölmüş oldukları bilgisi sistemli olarak saklanmak, gözden gizlenmek, yok sayılmak zorundadır. Uygarlığın ilk adımlarından biri, cesetlerin sistemli olarak yok edilmesi, görünmez kılınması ve bu faaliyetin törenleştirilmesidir. İster yakarak ister toprağa gömerek olsun, cesedin türün yaşam alanından uzaklaştırılması daima bir töreni içerir. Tüm dinlerin en vazgeçilmez adetlerinden biri, belki de en önemlisi, cenaze törenleri ve bununla bağlantılı yas tutma alışkanlıklarıdır. Hayatımızda hiç ibadet amacıyla ca-

'Dünya'nın Çöpü

Bir yılda ortalama 560 kilogram ile kişi başına çöp üretiminin en fazla olduğu ülke Danimarka'dır. Kişi başına düşen çöp miktarlarına göre ülkelerin sıralanması aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

ÜLKE	Bir yılda kişi başına düşen çöp (kg)	ÜLKE	Bır yılda kişi başına düşen çöp (kg)
Danimarka	560	Avusturya	380
Hollanda	530	Fransa	360
İngiltere	480	Almanya	340
ABD	460	Norveç	330
Belçika	450	Kanada	330
İsviçre	450	İrlanda	330
Avustralya	400	Japonya	270
Yeni Zelanda	380	Finlandiya	190

miye, kiliseye ya da sinagoga gitmemiş olabiliriz; ama mutlaka cenaze töreni için bu ibadethanelerden birinde bulunmuşuzdur; inançsız bile olsak, ölüm karşısındaki dayanışmadan kaçınmamız çok güçtür.

Çünkü bize kesintisiz bir *memento mori* mesajı veren ceset karşısında ikircikli bir konumda kalırız daima. Bu nesne, yani benimkinin eşdeğeri olan bu beden, hem kendisi hem de değil. Bu benim bir dostum bir yakınım(dı). Beden aynı beden, aynı tanınma ipuçlarına sahip, ama aynı zamanda o değil, bir şey eksik – can, ruh, hayat. Hem o, hem değil; ne o, ne değil. Bu ikircikli konumdan akılcı bir çıkış yolu yoktur; ama ruhiyatçılığın ya da metafiziğin de bizi daha kolay bir noktaya getireceği sanılmasın: Eğer on sekizinci yüzyıl materyalizminin terimleriyle düşünüp cesedi, bozulmuş ve tamiri mümkün olmayan, kullanıcısı tarafından terk edilmiş bir makine olarak değerlendirirsek, tüm törenleri iptal edip onu çöpe atmamız gerekir. Ama metafizik de bize daha farklı bir çözüm sunmaz: Ruh esas olansa ve bir kez bedeni terk etmişse, o bedenle ilgili hiçbir tören ruhu etkilemeyecektir. Yani kısacası, bu iki konum da bize ölü gömme (ya da yakma) töreninin neden tüm kültürler için kaçınılmaz olduğu hakkında hiçbir şey söylemez. İkircikli durum iki bakışta da olduğu gibi kalır.

Bu ikircikli durum (aslında *her* ikircikli durumda olduğu gibi), bir şeyin içeride mi, dışarıda mı olduğu konusunda kararsız kaldığımızı gösterir. Ceset türe (*homo sapiens sapiens*) dahil midir, yoksa değil midir? Ceset *bizim gibi* midir, yoksa *başka bir şey* mi olmuştur? Buna hiçbir zaman karar veremediğimiz için, ölüler durmadan geri döner: Hortlak, hayalet, tayf, vampir, zombi. Tüm bu yaratıklar, *bizim gibi* değildirler hesapta; ama cesetten de farklıdırlar, çünkü hareket ederler, kıpırdarlar; aynı zamanda (en az zombide olmak kaydıyla) *sapiens* tanımına da uygundurlar, bir nevi akılları vardır. Hayvanlardan farklıdırlar. Bu yolla, tüm bu tekinsiz yaratıkları, aslında cesedin esas tekinsizliğini, yani *hareketsizliğini, ruhunu ve/veya zihnini yitirmiş olması durumunu* evcilleştirmek için kullanırız. Ölüyü bir "yaşayan ölü" olarak yeniden aramıza döndürürüz, içimize alırız: Dışarıdaki tekinsizi içerideki tekinsiz haline getiririz.

Dışkı için de aynı şeyleri söylememiz mümkün: Ortaçağ Avrupası lağımıyla içiçe yaşıyordu, yol kenarlarından akıyordu insan dışkıları. Atıklar pencereden dışarı dökülüyordu. Ondokuzuncu yüzyıl bu dışkı fazlasını görünmez kılmak için çabalayarak geçti. Lağım yeraltına indi; yeryüzüne çıktığı noktalar ise şehrin, en azından yerleşim bölgelerinin dışındaydı. İğrenme

duygusu uygarlığın temel ölçütlerinden biri oldu. Bedenin içi ile dışı arasındaki sınırı, "ben"in tanımlanabilir olmasını sağlayan o net duvarı ısrarla ihlal eden kan, irin, tükürük, salya, bok ve sidik, tükürük hokkalarından ve yol kenarlarından lağım borularına geçti. Ama oradan da geri dönüp içine girdiğimiz denizlere karıştı, yeniden karşımıza çıktı. Okyanuslarda bu geri dönüş gözlerden gizlenebiliyordu, ama iç denizlerde, Akdeniz, Karadeniz, Kızıldeniz ve (bizim için en abartılı örnek olan) Marmara'da gündelik hayatın bir parçası oldu. Ganga'da yüzen dışkı ve cesetler, Hintlilerin hayatının bir parçasıydı zaten. Ama Hindistan'da cesetlerin farklı kastlara göre farklı muamele gördüklerini biliyoruz: Ganga'da yüzen cesetler "fakir" ("yoksul" değil) cesetleridir. Üst ve orta sınıf cesetleri yakılır. Böylece orada bile, bu sınıfların ölüleri ancak yaşayan ölü olarak, fantastik bir biçimde geri dönebilir. Dışkı ise iç denizler ve nehirler üzerinden, ya da tıkanıp patlayan helalar biçiminde, gerçekten geri döner zaman zaman.

Çöp ise, dışkı ve cesetten farklı olarak, her gün yüz yüze olduğumuz; tümüyle iğrenç, uygarlık-dışı olarak göremeyeceğimiz bir şey. Kuşkusuz dışkı da her gün yüzyüze olduğumuz bir şey, ama onun kamusal alanda hareket ettiğini izlemiyoruz, onunla sadece kendi özel dünyamızda karşılaşıyor ve sifonu çektiğimizde yok olduğunu varsayıyoruz. Dışkı birikmiyor, ya da en azından bize birikmiyormuş gibi geliyor. Yalnızca klozetimiz tıkanıp taşarsa (bastırılmış olan geri dönerse) o yok olduğu varsayılan, yeraltına gönderilen birikimin varlığını hatırlıyoruz. Çöp ise daha yakınımızda: Çöp kamyonlarıyla her gün karşılaşıyoruz, çöp tenekeleri, konteynerleri sokağımızın başında; belediye iyi çalışmazsa (ya da çöpçüler greve giderse) biraz ötemize yığılıveriyor. Çöp ve dışkı, ikisi de bastırmanın birer metaforu; ama çöp daha yüzeyde, daha kabul görebilir olan – bir tür ön-bilinç gibi işlev görüyor.

Bazılarımız çöpünden ayrılamıyor bir türlü; hiçbir fazlayı atmaya kıyamıyor. Bazılarımız dışkısından ayrılamıyor. Bazılarımız da ölülerini bırakamıyor. Birinciler çöp evler oluşturuyor kendilerine. Yıllar sonra, öldüklerinde kapılarını bir açıyoruz ki, ev çöp dolu. İkinciler müzmin kabız oluyor, ya da (daha bilimsel bir terimle) *anal retantif*. Bir türlü dışkılarını, içlerinden dışarıya çıkacak olanı bırakamıyorlar. Üretemiyorlar, üretseler bile ürünlerini kendi özel, kapalı alanlarından dışarı çıkaramıyorlar. Mükemmeliyetçilik yüzünden hiçbir iş çıkaramayanlar, bir yazıyı bir türlü bitiremeyen yazarlar, aslında tuvalet terbiyesi gördükleri sırada kendilerine serbestçe dışkılamayı yasaklayan ebeveynlerine için için öfkelenip, dışkılarını (ürünlerini,

benliklerinin bir parçasını) onlardan esirgeyenler. Bir de üçüncüler var: Melankolikler, "zihinlerinde bir ceset taşıyanlar" Ölünün yasını tutmayı beceremeyip onu bir türlü bırakamayanlar. Onlar da kendilerini karanlık bir dünyaya hapsediyorlar, ölenin ölmüş olduğu (yani aslında kendilerinin de ölümlü olduğu) bilgisini bir türlü kabullenemiyorlar. Bu üç kategori de birbirini işaret ediyor aslında: Melankolikler bir çöp evde yaşıyorlar. Kabızlık bedenin melankolisi. Çöpünü kendi özel alanından çıkaramayanlarla kabızlar aslında aynı şeyi yapmıyorlar mı?

Çöp kelimenin tam anlamıyla, *homo œconomicus*'un üretim ve tüketim işlevlerinin sonunda ortaya çıkan fazla, artık. Ama bir artık-değer sayılmıyor, daha ziyade bir eksik-değer, yok edilmesi için üstüne emek ve para harcanması gereken bir eksi-fazla. Ama bu tüm sınıflar için doğru değil. Toplumun en alt tabakaları, çöpte bir değer bulabiliyorlar, onu eşeliyorlar ve üst sınıfların "çöp" olarak gördüğü bir sürü nesneyi alıp yeniden dolaşıma sokabiliyorlar. Bunun için de çöple barışık yaşamaları, ona dokunabilmeleri, kokusuna dayanabilmeleri gerek.

Demek ki nereden bakarsak bakalım, cesedin, dışkının ve çöpün uygarlık alanından tahliyesinde sınıfsal bir sorun görüyoruz: Alt sınıflar üçüyle de daha barışık, üçüne de daha yakın. Sınıf yükseldikçe, ölüyle, dışkıyla va çöple ilişki bir yandan daha mesafeli oluyor, ama bir yandan da mistikleşiyor. Yani, iç ve dış arasındaki sınırlar alt sınıflarda daha muğlak iken, üst sınıflarda kesinleşiyor. Bu sınırların aslında birer yanılsama olduğu da açık olduğuna göre, üst sınıfların iç/dış ikiliği konusunda daha sorunlu olduğunu söylemek mümkün. O yüzden hortlak ve hayalete, tıkanan helalara ve toplanmayan çöplere daha dayanıksızlar; bunlar dünyalarını altüst edebiliyor üst sınıfların, kültürle ilişkilerini tehlikeye sokabiliyor.

Kristeva iç ve dış arasındaki (hayali) sınırın ihlalini *abjection* olarak adlandırır. *Abject*, içeriden dışarıya çıkmış, bu yüzden de iğrenç, korkutucu, düşük olarak görülen şeydir.[1] Biraz zorlamayla *abjection* kelimesini "zillet", *abject*'i ise "zelil" olarak çevirebiliyoruz. Salya, dışkı, irin ve kan zelildir. Her dakika yuttuğumuz tükürüğümüzü bir kapta biriktirsek, sonra da içmeye kalksak bunu beceremeyiz, oysa tükürük aynı tükürüktür. İkide bir öpüştüğümüz sevgilimizin ya da eşimizin diş fırçasını kullanamayız. *Abjection*, akılla, mantıkla açıklanabilir bir duygu değildir; ama gene de uygarlığın ölçütü haline gelmiştir. Bedenimizin sınırlarını tanımlayarak uygarlaşırız, kültür içinde var olmayı öğreniriz. Ancak bunun için bedenimizin içi ve

dışı arasına bir sınır çizmemiz gerek. Bu sınır ise biraz keyfi bir sınır; "dışarı" çıkanın artık bize ait olmadığını varsayıyor. Oysa "dışarı"dan birçok şeyi "içeri" almakta beis görmüyoruz (yiyoruz, içiyoruz, soluyoruz, çiftleşiyoruz). Demek ki içeride olanın içeride kalmasında, ya da dışarıdan bir şeyin içeri girmesinde aslında sakınca yok. Sakınca içerideyken dışarı çıkmış olanın yeniden içeri alınmasında. Çünkü bu fiil bize "içeri" ve "dışarı" arasına çizmiş olduğumuz muhayyel sınırın ne kadar keyfi ve kırılgan olduğunu hatırlatıyor.

Çöp, aynı zilletin bu kez tüm kültüre yayılmış biçiminden başka bir şey değil aslında. Çöp uygarlığın dışkısı. Üretirken ya da tüketirken oluşan fazla. Üst ve orta sınıflar tüketirken çöp de üretiyorlar bir yandan. Yenebilir ama yenmemiş, kullanılabilir ama artık (moda, eskilik gibi nedenlerle) kullanılmayan bir sürü atık. Oysa bunlar alt sınıflar için hala tüketilebilir nesneler. Alt sınıflar arasından bu gerçeğin farkında olan bir kesim, çöplük karıştırmakta bir beis görmüyor. Yeni yarı-çevreci kültür ise bu fiili örgütlüyor, cam, kağıt gibi atıkların tekrar dolaşıma girebilmesi için kurallar üretiyor. Bu iki farklı kültürel yapıya ait adetler yan yana gelince de, bir yandan büyük el arabalarıyla atık toplayan kişiler, bir yandan da kocaman cam ve kağıt kumbaraları bir arada görünüyor sokaklarda. Buna bir de zamansız geçen, trafiği tıkayan çöp toplama kamyonlarını ekleyin, çöp tasfiyesine dair farklı alışkanlıkların bir arada yaşadığı bir kültür olduğumuz iyice belirginleşir.

Yeni çevreci hissiyat, çöpü zelil olmaktan çıkarmaya eğilimli. Yakında aynı şeyin ölü ve dışkı için de gerçekleştiğini görürsek şaşırmayalım: Organ bağışı dediğimiz şey ölünün parçalar halinde de olsa yeniden dolaşıma girmesi değil midir? Dışkının yeniden dolaşıma girmesi kapalı eko-sistemlerde (mesela uzay kapsüllerinde) zaten uygulanıyor. Ölüye, dışkıya ve çöpe görünmezlik kuralı uygulayan uygarlık, bugün geldiği aşamada, üçünü de yeniden "içeri" alma eğiliminde. Sidiğimizden damıtılmış suyu içeceğimiz günler çok uzakta değil. Bazılarımız zaten bir ölünün karaciğerini, kalbini ya da korneasını kullanıyor. Düşük bir ceninden alınmış kök hücrelerle kendimize yeni kalpler, yeni pankreaslar yapacağımız zaman da yaklaşıyor.

Uygarlık üzerinde yaşadığı gezegenin sınırlarına ulaştıkça, yani *gerçek* sınırları keşfettikçe, zillet [*abjection*] duygusunun altında yatan muhayyel sınırların önemi de azalacak kuşkusuz. Çöpü denize atsanız geri geliyor artık. Denizleri kuşattık, üstelik çok kalabalığız. Çayırlık bir alana yığsak alan do-

luyor, kıyısına gecekondu mahalleleri kuruluyor. Üstelik arada bir patlıyor da bu çöp, varlığını unutmamıza izin vermiyor. Yaksak, dumanı atmosfere yayılıyor, gene geri geliyor. Bir türlü bize rahat vermeyen bir hortlak gibi durmadan temiz, düzenli, mazbut uygarlık alanını ihlal ediyor. O zaman mecburen çöpü kabullenmenin vakti geliyor demektir. Dışkıyı da, bu kadar insanın dışkısını görünmez kılacak boş alan yok: O dışkıyı da bir şekilde dönüştürüp yeniden uygarlık alanına, kullanıma sokmak zorundayız. Aynı şeyi ölüler için de yapmaya başladığımızda (ki bir açıdan çoktan başladık, ama adını koymuyoruz henüz), zillet kavramı giderek anlamsız hale gelecek. Bu yeni yaşam kültürünün nasıl kurulacağını düşünüyorsak eğer, tabii ki alt sınıflara, çöplük kıyısındaki gecekondularda yaşayanlara, çöp toplayıcılara, ölüsünü Ganga'ya atan fakir'lere bakmalıyız. Biz ölü, dışkı ve çöp yokmuş gibi yaparak, gözlerimizi kapatıp burunlarımızı tıkayarak yaşamaya çalışırken, onlar o kültürü çoktan inşa etmeye başlamışlardı.

Notlar

1 Bu arada "düşük" kelimesinin Türkçe'de bize sağladığı imkanı da kullanmadan geçmeyelim: Düşük, "zelil" anlamını taşıdığı gibi "düşük yapmak"taki anlamıyla da devreye girer. Cenin, henüz insan olamamış yaratık, zelildir, ama nereye konacağı belli olmayan bir zelildir. Tam olarak ceset sayılmaz, ama dışkı ya da çöp de değildir. Bu yüzden tasfiyesi daima sorun yaratır. Cenini çöpe mi atmalı, yoksa gömmeli mi? Hastanelerde kürtaj sonrasında ceninler yarı-çöp olarak tasfiye edilir. Ama geçenlerde olduğu gibi, bir masa üzerinde yediz ceninler teşhir edildiğinde, kamu haysiyeti de sıkıntıya girer. Meseleyi sadece tıbbi/ticari olarak gören ve ölü doğum yapan kadının gerçekten de yedizlere hamile olduğunu kanıtlama gayretine giren başhekim, ansızın bir nevi doktor Frankenstein ilan edilir. Hamilelik sürerken kadının karnının canlı görüntülerini (hatta ultrason resimlerini) yayınlamakta beis görmeyen, canlı doğum bir kez gerçekleşse o yedizleri her gün bize göstermeye son derece hevesli olan medya, yedizler ölü doğunca teşhir edilmelerini "insanlık dışı" bulur. Oysa o zavallı başhekimi o gereksiz teşhire zorlayan da kendileri değil miydi? Ölü doğanların sessizce ve görünmeden imhasını ister uygarlık; aksine davrananları ise canavarlaştırır. Oysa birçok durumda olduğu gibi burada da, ölü ile canlı, iç ile dış, "agucuk" yapacağımız canlı bebekler ile yedi cenin arasındaki sınırlar bizim sandığımızdan daha muğlak. Tam da bu yüzden o muğlaklığın (beceriksiz ve reklam heveslisi biri tarafından da olsa) bize hatırlatılmasına şiddetle öfkeleniyoruz.



Oslo, Norveç, 1997.

Bataille: Tarih, Egemenlik ve Çöp

ZEYNEP DİREK

Bataille tarihi Kant'ın ve Hegel'in tersine bir ilerleme tarihi olarak değil, içkinliğe yabancılaşmanın tarihi olarak okur. Marksist gelenekten ödünç aldığı "insanın şeyleşmesi" ve "yabancılaşma" kavramlarını "dışkılama" veya "kendinden dışarı atma" kavramları aracılığıyla yorumlamıştır. Onun için yabancılaşma iğrencin doğumuyla başlar ve insanın işe ve yarara tabi hale gelerek köleleştiği kapitalist düzende olduğu kadar, burjuvanın steril ev düzeninde de doruğuna ulaşır. Bedenin ve gündelik hayatın sterilleşmesi yaşamdan iğrenmeyi gösterir. Vücutların terbiye edilmesi, sınırlarının donduru lması, cinsiyetlendirilmesi, ırklılaştırılması tarihsel süreçlerdir ve Bataille bunun aynı zamanda çalışmaya tabi hale gelme, nesneleşme olduğunu vurgular. Yaşamın kendisinin dışkılanması, çalışma ve fayda dünyasını kuran normların dışında olan bedenlerin dışkılanması, kültürün özü olan yadsımanın tezahürleridir. Yaşayan bedenin enerjisi böylece kapitalizmin ve çağdaş iktidarın besini haline gelmiştir.

Bataille Rousseau'nun sözünü ettiği gibi bir doğa halinden söz etmez, doğadan kopuşu insan doğasındaki mükemmeleşebilirlik izleğiyle bir araya getirerek okumaz ve daha önemlisi Rousseau'nun tersine "lüks tüketim" kavramını lanetlemez. Bataille'da gelişme içermeyen ve Derrida'nın Rousseau'da gördüğü türden bir ilave [*supplément*] mantığına dayanarak da okunamayacak olan tarihi anlamlandırabilmek için, çeşitli tarihsel dünyalarda "lanetli pay"ın nasıl tüketildiğine bakmak lazımdır. Marx'ın dediği gibi tarihin ekonomik yasaları vardır, ama Bataille'ın sözünü ettiği ekonomik yasalar Marx'ınkilere hiç benzemez, çünkü Bataille için önemli olan üretim tarzı ve üretim ilişkilerinden çok, tüketim tarzı ve tüketim ilişkileridir. Bu ekonomi, tarihi, içkinlik ile aşkınlığın sınırlarının sürekli olarak değiştiği ve yeniden

çizildiği bir alan olarak okumaya açar ve tam da bu yüzden kutsalın tarihinden ayrılmaz. Bataille'ın çeşitli tarihsel dünyalarda tüketimin aşırı bir görünüm kazandığı, tüketimin dünyanın düzenliliğini askıya aldığı aralıklara özel bir önem verir gibi görünen antropolojisi nasıl bir varlık ekonomisine dayanır?

"Lanetli pay" hem ekonomik hem de ontolojik bir terimdir. Aynı adı taşıyan eserin girişinde Bataille şöyle yazar: "Yaşayan bir organizma yerkürenin yüzeyindeki enerji oyunuyla belirlenmiş bir durumda bulunur ve çoğunlukla, yaşamını sürdürmek için zorunlu olandan daha fazla enerji alır".[1] Enerji fazlasının (zenginlik) bir sistemin (örneğin bir organizmanın) büyümesine yatırılması mümkündür. Ancak o sistem daha fazla büyüyemiyorsa veya fazla enerji büyüme tarafından kullanılamıyorsa, geri dönüşü olmayan bir biçimde, kâr getirmeyen bir biçimde kaybedilmesi zorunludur. "İsteyerek veya istemeyerek, muzafferce veya felakete yol açacak bir şekilde harcanmalıdır."[2] Bataille'ın ekonomisinin aksiyomu canlı organizmaya, bedene ilişkindir. Beden yerküre çapında oynanan enerji oyunundan beslenir ve parçası olduğu bütünden çoğunlukla payına düşenden fazlasını alır. Öyleyse insanın dünyada olmasından önce, bedenin yerküredeki enerji bütününde olmasından söz etmek gerekir. Heidegger'in deyimiyle "içine atılmış olduğumuz dünya"yı önceleyen bir doğa olduğunu ileri sürmek anlamına gelmez bu; doğa bize dünyada olmanın yapıları içinden belirecek ve bu anlamda bir tarihi olacak; beden dünyanın dünyasallığını kuran yapıların içinde maddeleşecektir. Ne var ki bedenin güçlerinin kaynağı, insani dünyanın dünyalığını ayakta tuttuğu halde, onun sınırları içine sığmayan yaşamdır. Bedenin yeryüzündeki enerji oyununun içine kaydedilmişliği ve dünyanın her zaman hakim olamadığı bir fazlalığın yeri olması, Bataille'ın "genel ekonomi" ile "kısıtlı ekonomi" terimlerini tanımlama çabamızın başlangıç noktası olacak.

Bataille'a göre ekonomi yaşamdan yalıtılmış bir işlemler sistemi değildir; insani üretimi ve tüketimi varoluşsal bir çerçevede ele almak gerekir. Klasik ekonominin nesnesi, sınırlı bir amaçla ilgili bir işlem, kâr elde etmektir. Dolayısıyla ekonomiyi "kısıtlı" bir biçimde ele alır ve "hiçbir tikel amacın sınırlandırmadığı enerji oyununu, genel olarak yaşayan maddenin oyununu" göz ardı eder.[3] Klasik ekonomi yalıtılmış ve olumsal bir durumu genelleştirir, oysa "genel ekonomi" yerküre üstündeki tüm enerji hareketiyle ilgilenir. Sorunları birbirinden yalıtan bu yaklaşım yerküre çapındaki ekonomik sorunları çözmekte yetersiz kalır. Dünya üstündeki yoksulluğu ve savaşları orta-

dan kaldırmak isteyen global bir bakış açısı ise genel ekonomiyi, yani yaşamı ve canlı varoluşun dinamiğini hesaba katan bir akılsallığa dayanmalıdır. Böyle bir akılsallık insan gerçekliği ile bütünsel olan [*totalité*] arasındaki ilişkiyi doğru kurar.

Klasik ekonomi bize yalnızca Burjuva dünyasının işleyişinin bilgisini verir. Yani tarihsel ve olumsaldır. Örneğin Aztek ekonomisi veya pagan dünya, klasik ekonominin anlayabileceği fenomenler değildirler. Aztekler savaşla gelen zenginliği festivallerde insan kurban ederek harcıyorlardı. Savaş onlar için fetih anlamı taşımıyordu. Militer bir toplum oluşturmuyorlardı, çünkü savaşı bir güç artışına yol açacak rasyonel, örgütlü bir eylem olarak görmüyorlardı. Buna karşın Bataille hesapsızca sarf etmeyi yasaklayan İslam toplumunu birikimin oluşmasına müsait bir toplum olarak ele almış ve bu birikimi harcamanın tek meşru yolunun da kafirlere karşı cihad (fetih) ile gerçekleştiğini söylemiştir. Lamaizmi ele aldığında bu toplumun savaşmamasının nedenini fazlalık üretmemesiyle açıklar. Daha doğrusu, üretilen fazlalık manastırlarda keşişler tarafından tüketilebilmektedir. Ortaçağda da kilise, lamaizmde olduğu gibi birikimin oluşmasını engellemiştir. Kilise artı değeri tüketmeyi başarmıştır. Görüldüğü gibi, farklı tarihsel dünyaların lanetli payı harcamak için buldukları çeşitli yollar vardır. Tarih, standardını Batı uygarlığının koyduğu bir gelişim tarihi değildir. Kapitalizmle birlikte çalışmanın yüceltilmesi ve üretime yönelik tüketim fenomenleri geçerlik kazanmıştır. Bataille'a göre Batı uygarlığındaki "artı değer"in fazlalığı yüceltilecek bir "ilerleme" değil, olsa olsa tüm yerküredeki canlı hayatın ve insanlığın başına beladır. Çalışmaya ait değerleri yücelten ve insanı yararlığa tabi kılan Batı, insanın nesneleşmesinin, şeyleşmesinin, yabancılaşmasının doruğu olduğu için tehlikeli değildir yalnızca, onun artı değeri çok fazla sayıda insanın öleceği savaşlara yol açar. Bataille'ın Sovyetler Birliği'ni okuması ise son derece ilginçtir. Stalinist baskının insanların "sınırlı" koşullarda çalışıp yaşamasının ve ülkenin ayakta kalmasının tek yolu olduğunu belirtir. Stalinizmi savunmak değildir bu; Bataille'ın ekonomisi temelinde anlaşılmalıdır. Bataille'ın genel yaklaşımı tüketimin sınırlandırılmasının, lüks tüketimin kısıtlanmasının sürmesinin sistemi eninde sonunda yıkacağını ima eder. Sovyetler'de lanetli pay sorunu vardır. Bu sistemin varlığını sürdürmesinin tek yolu yeni, egemence tüketim biçimlerine olanak tanımasıdır.

Bataille genel ekonominin tarihte işlemekte olan yasalarına bağımlı olduğumuz halde bunlardan bihaber yaşadığımızı söyler. İlk ve en temel ilke şu-

dur: Genel ekonominin bakış açısından sorun her zaman fazla enerjinin tüketilmesi ve zenginliğin saçılıp savrulmasıdır. Yoksulluk, yetersizlik ve açlık tikel veya sınırlı nüfuslarda ortaya çıkan bir sorundur. Enerji fazlası sınırlı nüfusları ilgilendiren yoksulluktan daha önemli bir sorundur, zira tüketilemeyen fazla enerji yok eder. Kaçınılmaz enerji patlamasının bedelini eninde sonunda herkes öder. Enerji fazlası "lanetli pay"ın ta kendisidir. *Lanetli Pay* soğuk savaş döneminde yazılmıştır ve soğuk savaş dönemini –ABD ve Sovyetler Birliği'nin birbirleri için oluşturdukları tehdit yüzünden karşılıklı silahlanmalarını– şimdi içinde yaşamakta olduğumuz tek imparatorluk dünyasına yeğler. Kitabın son bölümü Amerika'nın artı değer fazlasının tüm dünyanın başına bela olacağı kehanetinde bulunur. Bataille tek kutuplu bir dünyada üretilen silahların kullanılmasının kaçınılmaz olduğunu bilir. Bu zorunluluk, savaşları şu veya bu bahaneyle icat edecektir. Savaşın imkanını ortadan kaldırmak için eldeki tek şans zengin ülkelerin nasıl olsa tahrip etmek zorunda oldukları fazlalığı yoksul ülkelere aktarmalarıdır ve daha fazla artı değerin birikimi önlenmelidir.

İnsanın İnsanlığı: Egemenlik

İnsanın insanlığı yalnızca üretime yönelik tüketimle ortaya çıkmaz. Yalnızca yaşamak için yemiyoruz. Tüketimin böyle sınırlandırılması insanı insanlıktan çıkarır, çünkü insan yalnızca varlığını sürdürmek için yaşayan bir varlık değildir. Geniş anlamıyla tüketim, insanın varlığını anlamak açısından can alıcı bir kavramdır. Bataille'a göre insanın en önemli meselesi nefes almayı sürdürüyor olmak, yarınını güvence altına almış olarak varlıkta sürünmek değil, "kendi olmak," yani "egemenlik"tir. Egemenlik, öznenin kendi hayatının ekonomik koşullarına hakim olması değildir. Bu anlamda bir egemenlik de esaretten başka bir şey olmayabilir. Egemenlik, varlığını sürdürme kaygısının ötesi, tüketmede ortaya çıkan bir kendi bilincidir. Yağmurdan sonra bir sokakta yürümek de egemen bir an olabilir. Erotik tecrübe, kurban, gülme, ölüm gibi sınır tecrübeler egemence *tüketim*dir. Gülme "bir ceviz kabuğunda festival"dir.[4] Bunları "egemenlik yaşantıları" haline getiren şey, enerji fazlasını tüketen sınır tecrübeler veya enerji sarfiyatını doruğa çıkaran patlamalar olmaları değildir yalnızca. Bu sınır tecrübeler kutsaldışı dünyanın şematikleştirdiği yaşamla yeniden kurulan bir ilişki oldukları için, onun sınırlarının ihlal edildiği kesintilerdir. Dünyaya ait olmayan sarsılma anları, dünyadan çıkış yollarıdır.

Egemenlik yaşantısını olanaklarının koşulları bakımından "festival"in ne olduğunu düşünerek ortaya koyabiliriz. Hayvanların festivali yoktur. Festival yaşantısının mümkün olması için Bataille'ın içkinlik alemi dediği hayvani yaşamdan çıkmış olmak gerekir. *Din Kuramı*'nda belirtildiği gibi içkinlik alemi, canlıların "suyun su içinde" olması gibi içinde olunan bir yerdir. Aslında buradaki için bir dışı yoktur. Radikal içkinlikte kişi, birey, ayrı, gayrı, nesne, araç, çalışma, ölüm bilinci ve cinsel yasaklar da yoktur. Bu alem Bataille'a göre bir bilgi nesnesi değildir, kavranamaz ve kavramsallaştırılamaz. Canlı varlıkların iç içe oldukları yaşamda öznelliğin ve kendiliğin sınırları belirsizdir. Bataille'ın içkinliği Anaksimandros'un *aperion*'ununu hatırlatır. İçkinlik yakınlıktır ve yakınlık da şiddettir. Ne var ki aşkınlığı varsayan ve ona dayanan tahakkümden ve tabiyetten bambaşka bir şiddettir bu, çünkü kendini ötekinden ayırmadan yaşanır.

İşte biz insan olmadan önce varoluşun bu kişisiz zeminine, aşkınlık içermeyen ve bir varolan tarafından üstlenilemeyen bu yaşama aittik. İnsan içkinlikten dışarıya adım atarak dünyada olan, dünya kuran bir varlık haline gelir. Ne var ki terk edilen içkin yaşamla ilişki, insan canlı ve bedenli bir varlık olduğu ve dünyada olmak hâlâ yerküre üstündeki enerji dolaşımının içinde ondan beslenerek bulunmak olduğu için, yadsınmış, bastırılmış ve unutulmuş olduğu halde, sürer. "Aşkınlık" terimini ise iki bakımdan, nesnelerin aşkınlığı ve öznenin aşkınlığı bakımından ele alabiliriz. Bu ayrının da ancak aşkınlıktan yapılabilir. Fenomenolojik bakış açısından nesnelerin aşkınlığı, onların varlığının bizim bilincimizden bağımsız olduğu anlamının onlara ilişkin tecrübemizde bulunmasında yatar. Bilincin aşkınlığını kuran şey ise nihai olarak zamandır. Bataille'a göre içkinliğin bir tarihi yoktur, bir geleceği de yoktur. Çalışma gelecekle ilişkiyi varsayar; yarar ilkesine göre işleyen dünyada gelecek kaygısı şimdiyi geleceğe tabi kılar. Nihai olarak gelecekle ilişki ölüm imkanıyla

Patlayan Çöpler
Ümraniye Faciası

Ülkemizde ilk çöp faciası 28 Nisan 1993 tarihinde İstanbul'un Ümraniye ilçesinde Hekimbaşı çöplüğünde meydana gelmiştir. Yaklaşık 20 yıldır çöp dökümü yapılan sahada usulüne uygun döküm yapılmadığı için kayma olmuştur. Yıllardır bölgeye atılan çöpler havasız ortamda çürümüş ve metan gazı oluşmasına neden olmuştur. Biriken metan gazının patlamasıyla havaya uçup bir mahallenin üzerine düşen çöplerin altında kalan 39 kişi yaşamını yitirmiştir. Düzenli depolama yerine çöplerin üst üste yığılması sızıntı sularının ve havada kolaylıkla yanarak karbondioksit ve su buharı veren metan gazının toplanmaması sonucu meydana gelen patlamada ailesinden 9 kişiyi kaybeden bir vatandaşın AİHM'ye açtığı dava sonucu mahkeme, çöplükte patlamayı önleyici ve bölgede yaşayanları mevcut riske karşı bilgilendirici hiçbir önlem alınmamasını Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin "Yaşama Hakkı"yla ilgili 2 maddesine aykırı bulmuş ve Türkiye'yi toplam 164 bin Euro ödemeye mahkum etmiştir.

ilişkidir. Hangisi diğerinin koşuludur? İnsan ölüm bilincine sahip olmasaydı çalışma diye bir şey olur muydu? Yoksa nihai gelecek imkanı olarak ölüm bilincine, çalışmanın açtığı gelecek boyutu sayesinde mi erişiriz? Bataille öncelik sorusunu tartışmayı gereksiz bulur. Son çözümlemede ölüm bilinci de, çalışma da doğanın ve içkin yaşamın yadsınmasıdır. Aynı yadsıma cinsel yasakların da özünü oluşturur. Bu üç veçheli yadsıma kutsaldışı dünya ile kutsal dünyanın doğumunun koşuludur. Bataille kutsal olanın şekil değiştirmiş doğadan [*la nature transfigurée*] başka bir şey olmadığını öne sürer.[5] Kutsal nedir ki yasaklanmış olandan, yani kötü, pis ve yasak olandan başka? Yadsınmış ve yasaklanmış olanın başka bir düzleme taşınmış ve görünüm değiştirmiş halidir o. Hayvani olan kutsalda ilahi hale gelmiştir ve ilahi olanın özünü oluşturur. İlksel olarak kutsal, kötü ile iyinin içiçe geçmişliğidir, ancak dinin gelişimi içinde iyi ve kötü birbirinden ayrılmış ve kutsal da böylece yoksullaşmıştır. Bitkinin ve hayvanın bir yandan kutsallaştırılıp öte yandan kutsaldışı dünyada işe ve insana tabi kılınması paralel süreçlerdir.

Kutsal deneyiminin Bataille için ilgi çekici olmasının sebebi, kaybedilen içkinliğin tarihte gittikçe aşkınlığa yansıtılarak, onda yaşandığını düşünmesidir. Pagan dinlerden semavi dinlere doğru dinin tarihini bir aşkınlaşma ve yoksullaşma tarihi olarak okur Bataille. Mistik veya dinsel tecrübe kutsaldışı dünya hayatının yadsınmasını içerir ve aranan şey, aslında insanın kendisini işe ve yarara tabi hale getirerek yitirdiği en büyük değer olan içkin yaşamla, yani kendisiyle ilişkisidir. Kutsaldışı dünya doğanın yadsınmasıyla kurulur, kutsalın alanı da dünya ekonomisinin yadsınmasıyla... Festival pagan dünyada kutsaldışı dünyanın kesintiye uğraması, orada geçerli olan yasaların geçici bir zaman için devredışı bırakılmasıdır. Festivalde yasakların ortadan kalkması ve hesapsızca harcama insanı hayvanlığa döndürmez, ama festival kutsaldışı dünyaya bağlılığın inkar edilmesi, yadsınmasıdır. Festival dünyayı yadsır ve kutsalı özgürleştirir. Onda yadsınan şey tam olarak kutsaldışı dünyanın iradi ve aydınlık köleliğidir. Kutsal dünyaya bağlılığın/bağımlılığın reddidir. Kutsal tabi olmanın reddidir ve onun alanına teslimiyetle değil, isyanla girilir. Dünyaya teslim olarak veya köleliğe tabi olmayı kabul ederek kutsalla ilişki kurulmaz. Tam tersine kutsalla ilişki, içinde bulunduğumuz dünyaya bir başkaldırıdır. Dolayısıyla kutsal yadsımanın yadsınmasıdır. Bu bizi kaynaksal içkinlik alemine döndürmez, ama zaten varoluşumuzun zemini olan içkinlikle ilişkiyi güçlendirir ve kendi bilincini doğurur. Bu kendi bilinci dolaysızlık değildir, tersine ben ve öteki arasındaki

ayrılığın aşıldığı bir iletişimdir. Kalıpların ve şemaların kırıldığı, dilin, düşüncenin, ifadenin ve bedenin ayrılmadığı bu iletişim, kendini ötekinde tanımanın da yeridir.

Bataille için erotik deneyim ile mistik deneyim arasında bir kesişim var. Erotik olanda isyan, dehşet, ekstatik bir zevk var ve bu sebeble eros bütünüyle maddi olanla içiçe bir deneyim olduğu halde mistik tecrübeyi gösterir. Kutsal dünyanın birliğini de şiddetli ajitasyon, ihlal ve yasak üzerinden fark ederiz. Bu birlik ile kutsaldışı dünyanın sakin düzenliliği tezat oluşturur. Egemenlik yaşantısı yönelimsel bir yaşantı değildir, çünkü onda nesnesiz bir bilinç söz konusudur. Aslında burada yönelimselliğin kesintiye uğradığı bir doruktan bahsedilmelidir. Burası aynı zamanda söylenenin söyleyişle kesilmesinden doğan bir açılım, konuşan dilin, şiirin başlangıcıdır. Egemenlik iletişimdir.

Çöp

Bataille'ın düşüncesi için "tüketim" kavramı merkezi bir önem taşır. İki tüketim kategorisi vardır: Üretime yönelik tüketim ve hesapsızca tüketim. Üretime yönelik tüketim çalışmayanın ekmek yiyemeyeceği ilkesine dayanır, varlığımızı sürdürmek için tüketmeli, ama her şeyi bir anda hesapsızca harcamamalıyız. Yaşlılık, zor günler ve hastalık için biriktirmeli, tutumlu olmalıyız: Ak akçe kara gün içindir. Hatta ilerde işe yarayabileceği düşüncesiyle biriktirmeliyiz: Sakla samanı gelir zamanı. Ufak tutarları önemsemeliyiz: Damlaya damlaya göl olur. Atasözlerimiz saçıp savurmaya, Bataille'ın hesapsızca harcama dediği şeye savaş açmıştır sanki. Karıncayı değil, ağustos böceğini sever oysa Bataille. Kışın soğuktan ölecek bile olsa, yazı egemence geçirmiştir. Hesapsızca tüketim artı değerin bir an içinde, şimdiki zamanda tahribidir. Biriktirilebilecek olanın hesapsızca harcanması anlamında tüketim, kutsaldışı dünyanın, çalışmanın, varlığını sürdürmenin yasalarına tabiyetten kurtarmıştır kendisini.

Çöp üretimden veya tüketimden geriye kalandır ve her iki tarzda tüketim de "çöp" doğurur. Çöple ve çöplüklerle ilişkimiz Batailleci bir bakış açısından ilgi çekicidir, çünkü "çöp" kısıtlı ekonomiden çok genel ekonomiyi ilgilendiren bir terim olarak çıkacaktır karşımıza. Başa çıkamadığımız fazlalığın kendisi onda vücut bulmuş, görünür hale gelmiştir. Çöp işe yaramayan atıktır, ayak altında veya el altında dolaşmasını istemediğimiz, yeniden kullanmadığımız, dışarı attığımız, kendimizden uzaklaştırdığımız şeydir. Çöp

bize ait olanın atıklarıyla, tüketilmiş ve tüketilememiş her şeyle dolu olduğu halde, onu kendimizden ayırmak için gösterdiğimiz tedirgin çabaya dikkat edelim. İnorganik olan ile organik olanın birbirine karıştığı, dokuların ve sıvıların kötü kokular çıkararak birbirine bulaştığı, kokuştuğu; bizim dünyamıza ait olmayan varlıkların, mikropların üremesine müsait ortamlardır çöplükler. İşte bizi en çok rahatsız eden şey de tam olarak atık ve cansız olanda canlılığın yeniden ortaya çıktığına tanık olmaktır. İğrenme, ölüm ile yaşamın içiçe geçmişliği karşısında gösterdiğimiz tepkidir. Halbuki yaşam ölümden ürer. Bildiğimiz ve tahammül edemediğimiz gerçek budur. "Bir gün yaşam benim ölü ağzımdan filizlenecek" diye yazar Bataille ve yapmak istediği şey ölüm ve yaşamı birbirinden ayrı tutan zihniyeti kutsaldışı dünyayı kuran zihniyetin ta kendisi olarak teşhir eder. Onun temiz ve steril hayatı çöplüklerden ayırmak için gösterdiği çaba, ölümü ayrı tutmak uğruna gösterilen bir çaba değildir yalnızca, yaşamın ölümle ilişkisine tanıklık etmenin reddidir.

Bataillecı bir bakışla çöp bir bilmeme [*non-savoir*] alanıdır, çünkü çöplük içkinliğin insani dünyanın bıraktığı izlerden geri dönüşüdür. Kutsaldışı dünyanın doğaya karşı duyduğu dehşet çöple ilişkimizi belirgin bir biçimde işaretlemiştir. Modern insan tecrübe ettiği dünyayı bir nesneler ve özneler dünyası olarak kurgular. Özne bedenli bir varlık gibi düşünülmez, bu yüzden bedenin neredeyse tüm doğal işlevleri dört duvar arasına gizlenmiş, kapatılmıştır, öznenin tesisi ile bedenin dışkılanması [*abjection*] koşut süreçlerdir. Beden utanç vericidir ve ondan atılan hiçbir şey yokmuş gibi davranırız. Bataillecı bir bakışla diyebiliriz ki, bedenden atılan her şeyin iğrenç olması ile bedenin nesneleştirilmesi, öznenin soyut ve nötr bir varlık olarak ortaya çıkması ve varoluşunun çıplaklığını ve fazlalığını kısıtlı bir ekonomiye teslim ederek egemenlik imkanını yitirmesi arasında yakın bir ilişki vardır. Bataille'ı çağdaş feminist bir bakış açısına yerleşerek okumak suretiyle şu da eklenebilir: Özne kavramının yapısına işlemiş olan şey, kadın bedeninin, heteroseksüel normlara uymayan bedenlerin ve özellikle de annenin bedeninin dışkılanmasıdır. Başka bir deyişle, Bataille'ın sözünü ettiği ve feministlerin "erkek egemen" diye niteledikleri kısıtlı ekonominin temeli dışkılamadır. Bataille şunu da ekleyecektir: Kısıtlı ekonomi erkeklerin "egemen" oldukları bir yaşam biçimi değil, aşkın şiddeti tesis ettikleri ve ona tabi hale gelerek egemenliği kaybettikleri bir düzendir. Egemenlik yalnızca aşkınlığa dayalı şiddetin kesintiye uğradığı yerde ortaya çıkabilir.

Uygarlık "ilerledikçe" daha temiz ve daha steril oluyoruz. Daha temiz bedenler, evler, yollar ve kentler istiyoruz. Yaşam ile ölümü birbirinden daha net çizgilerle ayırıyor ve bunların yakınlığını ve iç içeliğini silmeye çabalıyoruz. Bataille'a göre yaşamdan duyduğumuz dehşetin arttığının bir göstergesidir bu. Saf, soyut, cinsellikten muaf bir entelektüel alan, bir düşünce tesis etmeye çabalıyoruz. Bunda ölüme ettiğimiz isyanın bir payı var, çünkü bedenin geçiciliğine, arıziliğine, yok olabilirliğine karşın düşüncenin formları daha kalıcı olma imkanına sahip. Fakat gösterenin maddeselliğine bağlıdır her düşüncenin kalıcılığı da. Yaşayan bedenimizle ilişkimizin sorunlu bir ilişki olduğuna delalet eden şey insanı pislikten ve cinsellikten muaf bir varlıkmış gibi kurgulama eğilimimizdir. Bedeni cinsiyetli bir varlık olarak anlamak yerine cinsiyeti nötrleştirerek düşünmeyi sürdürüyoruz. Bataille entelektüel ve soyut olandan çok iğrenç olanla ilgilenir. İğrenç dehşet vericidir, ama aynı zamanda, arzulananın öteki yüzüdür.[6] Çürüyen beden yaşamın doğum yerlerinden birisidir ve çürümede iğrenç olan, onda uyanan yaşamın ta kendisidir. "Dışkı kötü koktuğu için mi iğrençtir yoksa iğrenç olduğu için mi kötü kokar?" diye sorar Bataille. Yoksa dışkılama organlarının üreme organlarına, yaşamın kaynağına yakınlığı mıdır onları dehşet verici ve iğrenç kılan?[7]

Notlar

1 Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, İng. çev. Robert Hurley, (New York: Zone Books, 1988), s. 21.
2 A.g.e.
3 A.g.e., s. 23.
4 Georges Bataille, *The Accursed Share*, Cilt II & III, İng. çev. Robert Hurley, Zone Books, 1993, s. 90.
5 A.g.e., s. 92.
6 A.g.e., s. 97.
7 A.g.e., ss. 62-63, 130.



Londra, İngiltere, 1999.

Sanatın Dışkı-Atıklarla Başkaldırısı

ALİ AKAY

Yirminci yüzyılın öncü sanatı, daha en başından itibaren bir yandan bilimsel bir ilerlemeyle Öklidçi geometrinin geçersizliğini öne sürerken (bir üçgenin iç açılarının toplamının yüz seksen dereceden fazla veya az olabileceğini ileri süren Reimann ve Lobatchovski) diğer yandan Picasso'dan başlayıp, bir diğer çizginin başlangıcı olarak sunulan Duchamp'a kadar, temiz, arı ve bağdaşık olmayan, beyazlığın ahlaki temsilini göstermeye çalışmayan nesneleri kullanmaya çalışmıştır.[1]

Picasso değeri olmayan nesneleri, çöpleri, pahalı olmayan şeyleri kullanmaya başladığı dönemde, koleksiyonerler ve iyi niyetli insanlar tarafından ona hediye edilen güzel tualleri reddederek, "bana çer-çöp ve paçavra getirin" demiş ve eski bir gömlek kumaşının, bir baguette ekmeğinin, tahta üzerindeki bir ipin üzerine (ki, 1926'da bu bir gitara dönüşecektir) resim yapmaya başlamıştır. Yeni tuvalleri istemeyen Picasso, daha çok çöplerden toplanmış kumaşlara, paçavralara, pahalı olmayan insan artıklarına, onların değersizliklerine önem vermektedir. Çöplerden toplanmış şeyleri ele geçirmeyi istemiştir ki, bunlar, 1912 sonrasında Marcel Duchamp'ın *ready-made* diye adlandırdığı nesnelere çok yakın durmaktadır. Denilebilir ki Picasso, *ready-made*'ler üzerine ama bunlara müdahale ederek çalışmıştır. *Ready-made*'leri olduğu gibi kullanan Duchamp'ın tersine Picasso, müdahaleci tavrından taviz vermez gözükmektedir.

Sanayi toplumunun atıkları olarak düşünülebilecek olan çöpler, bir zenginlik aracı olarak da görülmüştür. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında romancı Michel Tournier, *Meteorlar* adlı kitabındaki ikiz kardeşlerin zengin amcalarını, tüm varlığını çöplerden kazanmış bir zengin olarak sunar.[2] Çöplerin içinde dolaşan bir *dandy* olan bu zat aynı zamanda kazancını da çöp-

Çöp Toplama Tehlikeleri

Çöp toplama işinde çalışan insanların yakalanabilecekleri bazı hastalıklar çöp ve içindeki tehlikeli bileşenlerin yol açtığı kanserler, çöp yakma işleminin yol açtığı kronik solunum yolu hastalıkları, uzun ve yorucu çalışma koşullarının yol açtığı stres, sosyal dışlanma gibi psikososyal sorunlar, kirlenmiş el veya giysiyle temas eden gıdaların alımı sonucu ortaya çıkan beslenme bozuklukları dır. Bu insanlar ayrıca çöpten beslenen hayvanların ısırmasıyla ortaya çıkan enfeksiyonlara ya da çöpten sızan kirli sularda yaşayan sivrisineklerin yol açtığı sıtma hastalığına maruz kalabilirler. Keskin cisimlerle temas sonucu ortaya çıkan yaraların mikrop kapması, çöplere karışmış olan kimyasal atıklarla temas sonucu zehirlenme, çöp toplama alanlarında ortaya çıkan metan gazı sonucu meydana gelen patlamalarda görülen yanıklar ve yaralanmalar çöp toplama işinde çalışanların karşılaşabilecekleri diğer tehlikelerdir.

lerde bulur. On dokuzuncu yüzyılda şair Baudelaire, insani bellek olarak sunduğu çöpçünün paçavralarını anlatırken aynı yöne işaret etmektedir. Benjamin, insani bellek olarak düşündüğü paçavracıyı, bir bellek taşıyıcısı olarak düşünmüştü. Benjamin *Paris, 19. Yüzyılın Başkenti* olarak adlandırdığı, Paris pasajlarını anlattığı kitabındaki bir bölümde görünen paçavracının, başkentin tüm gününün çöplerini toplayan o adamın, herkesin ve şehrin attığı şeyleri, kaybettiklerini, kırdıklarını topladığını anlatır, bunları toplayarak kataloge ettiğini, koleksiyonlaştırdırdığını ifade eder.

Çöplerden yapılacak bir koleksiyona da, sonunda, kıymetsizliklerin toplanması olarak bakılabilir, tabii ki ve Baudelaire de zaten konuya bu şekilde yaklaşmıştır. Özü "uçucu" olan modernliğin, çöpler sayesinde arkasında bir şeyler bırakabileceğini düşünmek, tam da modernitenin kaybettiği şeyi ortaya koymak anlamına gelmez mi? Koleksiyonun arşiv haline getirilmesi çöpleri toplayanlar tarafından gereçekleştirilmekte değil midir? Modernliğin ne olduğunu sorup, onun her türlü yeniliğe açık olduğunu düşündüğümüzde, bunun hemen arkasından, geriye şehrin bıraktığı atıklardan başka bir şey kalmadığını görmez miyiz? Baudelaire, modernliğin geçiciliğini ve uçuculuğunu vurgularken, tam da, geriye kalacak olan arşivin çöplerden geçtiğini hatırlatmaktadır. Tıpkı herkesten kıskandığı hazinesini özenle saklayan varyemez gibi, paçavracı da arşivini kıskançca korumaktadır modernliğe direnmek için. Nedir kıymetsizliğin koleksiyonculuğu? Geriye kalan bir bellek, bir arşiv. Veya bir tür efemera, bugünkü anlamıyla. Eski dergilerin kıymetlenmesi, geçersiz paraların değerlenmesi, pulların koleksiyonculuğu da, nedir ki, saklanan kıymetsizin övülmesinden başka? Sanayi toplumunun değersizleştirdiği çöpleri saklamak, bu toplum biçiminin kendi ürettiği artıklar sayesinde, "zenginliğinin" saklanması anlamına gelmezse, ne anlama gelecektir? Walter Benjamin'in deyişiyle, "hazzın nesneleri"dir geriye kalan bu atıklar.

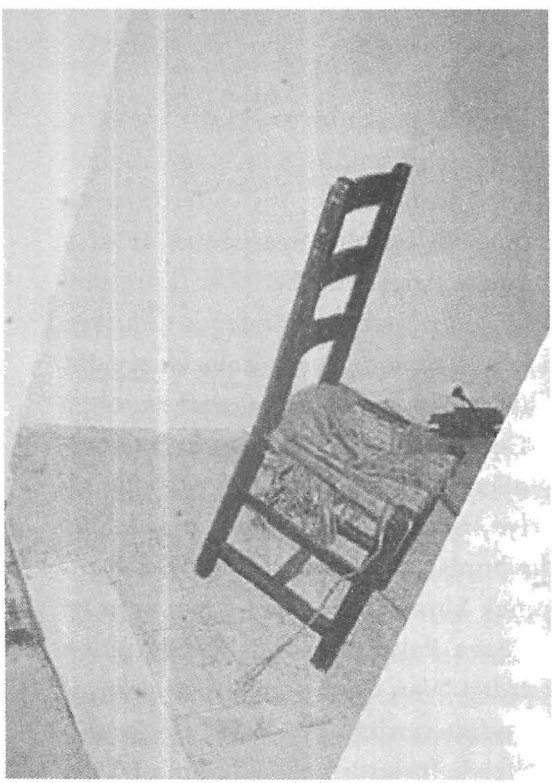


Selim Birsel, Ankara Garı.

Toplumun artakalanları üzerine eğilen şair, başka bir şey değil; metaforlarla işlemekten çok, koleksiyonunu kuvvetlendirendir. Şair, paçavracının arkasındaki gölgede, şeffaflığını bu sayede korumaktadır. Bir yerlerde sakladığı arşivinden eskiyen kelimeler çıkaran, böylesi bir duyarlığa sahip olan kişi değil midir, şair dediğimiz? "Kahraman özne" geçmişi bize taşımasını bilen kişidir. Her şey uçup giderken, yitirilen zamanın peşinden koşulurken yapılmaz mı edebiyat? Harcanan zamanın kendisi de geriye kalacak şeyidir. Proust "en güzel kitaplar başka bir dilde yazılmış olanlardır" derken, olanı başka bir dilde anlatanı kastetmez mi? Geçmiş, atılan bir zamandır modernlik için. Artık anlamı kalmadığı iddia edilen, eskiyen ve bazen söylendiği gibi "kötü eskiyen" geçmişin içinde geriye kalan nedir? Neler kurtarılabilir geçmişten? Hangi savaş ganimetleridir bunlar, Sarkis'in kavramıyla düşünürsek. Uzak bir geçmişi bugüne taşımak kimin işidir, eğer sanatçının işi değilse? Sanatçı bir çöp toplayıcısıdır. Seza Paker'in eski çalışmalarından birisini, çöpten bulup da atölyesine getirdiği "Van Gogh sandalyesi"ni düşünelim. Seza Paker ona "soul attitude" adını verdiğinde, "soul" ve "seule" (yalnızlık ve ruh) tutumunu ses benzerliğiyle birleştirmekteydi; ama bu ses aynı zamanda, giden zamanın ruhunu, zamanın ruhuna aktarma işlevi taşı-

mıyor muydu? Yalnızlığını gösteriyordu geçmişin. Yalnızlık ve tek başınalığın zenginliği, olağanüstü çabanın kendi kendine başka bir geçmişi taşıma etkisi budur.[3]

Modern sanat ve avant garde bakışla başlayan ve dışkı, çöp ile devam eden yasakaşıcı sanat 1960'lar ve 1970'lerde de takipçileri aracılığıyla, "iğrenç sanat" adı altında varlığını sürdürdü [*abject art*]. Bu hareketin en güzel sunumlarından biri 1992-93 yılında Whitney Museum'da, Helena Rubinstein'ın yaptığı "Abject Art" sergisidir. Bu sergide iğrençlik konusu feminist bir perspektiften yeniden ele alınmış ve Julia Kristeva'nın *Korkunçluğun Güçleri* adlı kitabındaki iğrenç kavramının aradalık hali üzerine durulmuştur.[4] Buna göre, toplumu ve bedeni birbirine bağlayan bu kavram, dekadan öğeleri ayrışık bir şekilde birleştiren, kimliği tahrik eden ve bozuma uğratan, düzeni rahatsız eden bir kavram olarak ele alınır. Bu aynı zamanda *Reagonomics* olarak adlandırılan, 80'li yılların başında, ABD'de sanat hamiliğinin kamusal alandan çekilmesiyle başlayan yeni-muhafazakar bakışa verilen bir cevap olarak da okunmalıdır. Yeni-muhafazakarlığın başlangıcı kabul edilen ve Fransız ekonomist-sosyolog Guy Sorman'ın bir tür "geleneksel devrim" olarak ele aldığı bu süreç, toplumsal gelişime "karşı-muhafazakarlığın" devlet, aile ve düzen kavramlarını restore etmeye çalıştığı bir dönemin başlangıcı olarak düşünülmelidir. Buna göre, 60'lı yıllarda elde edilen insan hakları, kadın hakları ve başkaldırı haklarıyla birlikte ortaya çıkan "sivil itaatsizlik" gibi oluşumlara cevap niteliğindeki bir karşı-reform anı olarak bilinen sanat politikasına karşı feminist, gay ve lezbiyen hareketinin verdiği bir karşılıktır aynı zamanda.



Seza Paker, "Yalnızlık (Tin ve Tavır)", 1994.

Kristeva'ya göre, iğrenç dışarı atılan itkilerle ortaya çıkmaktadır;

ama bu dışımızda duran bir nesne veya bir "ob-jeu", nesnelleşen bir oyun olmaktan çok, bir dışa verme halidir. Bu, bizim dışımızdaki o Lacancı, arzunun kendisini ketleyemediği, hep kaçan bir küçük "a" da değildir. İğrenç, bir nesne olmaktan çok Ego'ya karşı çıkan bir kaçıştır; bir tür yersizyurtsuzlaşmadır, Deleuze ve Guattari'nin terimleriyle düşünmeye kalkarsak. Nasıl ki ben-ego, bizi toparlayıp kendisine doğru çekmeye çalışır, iğrenç de beni benden alıp dışarıya sürüklemektedir. Bu anlamda, iğrenç, beni dışarısıyla ilişkiye sokan tabulara ait gibi gözüken egodan kaçmayla ilgili olandır; kimliği çözendir ve beni kimliksizleşme sürecine sokan bir güçtür. Kristeva'nın 1980 yılında yayımlanan bu kitabıyla birlikte, yersizyurtsuzlaşma-yapıbozma-yasakaşma çizgisine kimlikbozucu işlevi canlandıran bir kavram daha eklenmiştir. Böylece bu düzenin kurulu kaidelerini ve normlarını bozan bir kavram olarak işlerlik kazanmaktadır, 90'lı yıllarda da büyük bir serginin adı olarak, sanat içindeki feminist, gay ve lezbiyen hareketin içine yerleşen bir kavram biçiminde kullanılmıştır.

Kusma, sıçma ve işeme eylemleri, "özgürleştirici eylemler" olarak, iğrendiğini bedeninden dışarı çıkarma olarak düşünülmüştür. Yiyecekten iğrenme, pislikten iğrenme, çöpten çekinme ve mikroplardan kaçma olarak bu tip spazmlar, egoyu kendisinin içe kapanmasından koruyan hareketlerdir. Onlar, vücudun hainliğinin "aradalığına" aittir. İğrençliğin en arkaik nesnesi olarak yemeklerden iğrenmeyi ele alabiliriz. Kusma, mide spazmları hep büyük bir iğrençliğe hazırlık niteliğindeki hareketler olarak, bedeni koruyan hareketler olarak düşünülmekte, bu şekilde dışavurulanlar her seferinde pisliği ve iğrençliği, zehiri dışarıya çıkartma anlamına gönderme yapmaktadır. İğrençliğin ve iğrendiğim dünyanın zoraki yaptırımları karşısında, bedenime kendi kendisini koruyabilme potansiyelini veren yine iğrençliğin kendisi olur, bu sayede dışarı çıkar. Beden asimile edemediğini dışarıya fırlatmakta ve kimlik aşılayıcı asimilasyondan kurtulmaktadır.[5]

Amerika'da Jasper Johns ve sevgili dostu Rauschenberg, 60'lı yıllardan itibaren yükselen gay hareketinin ilk sanatsal temsilcileri arasında sayılabilirler. Pollock'un kızılderililerden aldığı *dripping*ler gibi, Rosalinda Krauss'un "otantiklik ve eylem" olarak adlandırdığı terimleri de, Georges Bataille'ın "aşağı materyalizm" kavramıyla okumak mümkündür. 1970'de Andy Warhol'un *Oxidation Paintings*'i tuval üzerine idrardan oluşmuştu. Bu Pollock'un pentür anlayışına ve kamu önünde işemelerine ironik bir yaklaşımla gerçekleştirilmişti. Cy Twombly, Rauschenberg ve Johns'un sanatı, sanatçının "elinin yücesizleş-

tirilmesiyle" alakalı olarak ele alınmıştı. Weinberg'e göreyse, Johns'un eğilimleri (Amerikan bayrağını hedef olarak sunması) sanatsal olarak olduğu kadar toplumsal olarak da, "anal toplumun" anal-erotik üretimine gönderme yapıyordu. "İki toplu resim" Jasper Johns'un 1962'de gerçekleştirdiği, bedenin kısmi organlarına (testislerine ait) bir çalışmadır. Burada hemen yakın bir göndermeyle, Johns'un usulünü kıyaslamak için, Belçikalı sanatçı Cedric Noel'in "Belçika Bayrağı" adlı işini hatırlayabiliriz; Belçika bayrağının üç renginin karışımı bir "bok rengi" çıkarıyordu ortaya. Noel'in işini de yine Johns'un çizgisinde görmek yanlış olmayacaktır. Yine bu anlamda, Claes Oldenburg'ün, Bruce Conner, Lucas Samaras, Lee Bontecou, Carl Andre'nin çalışmaları, "arılık" [*purity*] fikrinin hermetik anlayışına karşı "iğrençliği" öne çıkaran bir sanat anlaşının ürünleri arasında sayılabilir. Thomas Hess bu yıllarda yukarıda adları geçen sanatçıları bir "arı-olmayan sanat" grubuna dahil etmiştir. Daha sonraları da Allan Kapprow'un çalışmaları, *happening*leri, Jim Dine'ın işleri hep saf bir düzen içindeki anlayışa karşı çıkan çalışmalar olarak okunabilirler. "Impurity" adlı yazısında Allan Kapprow, Dubuffet'nin "Brüt sanat" [*Art Brute*] yaklaşımını, Mondrian'ın saf neo-plastikliğine verilmiş bir cevap olarak okumuştu. Bruce Conner'ın 1960 yılında gündelik yaşam parçalarını kullanarak gerçekleştirdiği *Medusa*, çöp kullanılarak üretilen bir karşı çıkış sanatı örneğidir. 1990'larda Mike Kelley'nin "İdealleştirilmiş kitle üretim nesnelerini manipüle etmek" diye adlandırdığı performatif çalışmasına ait siyah beyaz fotoğraflarda oyuncak ayılar, tavşanlar, dışkı örnekleriyle birlikte sergilenmiştir. Bu "yücesizleştirme" hareketi Kantçı yüce estetiğinin başka bir eleştirisi olarak düşünülmelidir. Bunlar homojenleştirilmiş ve totalleştirilmiş bir kimlik meselesine karşı çıkan sanatsal aktivist hareketler olarak görülmelidir.[6]

Bugün Thomas Hirschorn'un enstalasyonları, Mike Kelley ve Paul McCarthy'nin ortak çalışmaları –enstallasyonlar ve videolar vs. örnekler çoğalabilir– hep yirminci yüzyılın "değersizleştirilmişliklerden" ve "yücesizliklerinden" yapılan sanat çizgisinin devamı gibi okunabilir. 2005 yılında, Paris'teki Georges Pompidou Kültür Merkezi'ndeki *Dyonisyak* adlı sergi de, "arı bir sanattan" çok karışan, kirlenen, pislenen, iğrençleşen (Richard Jackson'ın *Pump Pee Do, 2005* adlı çalışması tabii ki Pompidou'ya gönderme yapmaktadır ve burada pisuarlara farklı renklerde işeyen ayılar vardır; Paul McCarthy'nin *Shit Plug* adlı, pislikten oluşan büyük yapıda dikilen falluslardan oluşan dev bir enstallasyonu vs) bir sanatın hala başkaldırıya devam ettiğinin örnekleri arasında sayılabilir.

Notlar

1 1990'lı yılların ikinci yarısında yapılan "Sanatın Cinselliği" sergisinin katalog yazısında yazıldığı gibi, yirminci yüzyıl iki çizgiyi izlemiştir. Bunlar Picasso'nun ve Duchamp'ın çizgileridir. Bu çizgilerin takipçileri de yirminci yüzyıl içinde Picasso'nun ve Duchamp'ın çocukları diye adlandırılmış ve de bir çizgi pentür geleneğini sürdürürken diğer çizgi de enstalasyon, nesne kullanma geleneğini takip etmiştir.

2 Michel Tournier, *Meteorlar*, çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı yay. 2001

3 TÜYAP'ta yapılan Eczacıbaşı 60x60 sergisinde bu eserin son hali, aynı adlı fotoğrafı ve sandalyenin kendisini bize göstermekteydi.

4 Julia Kristeva, *les Pouvoirs de l'horreur*, Seuil, Paris, 1980. İngilizcesi Columbia University Press, 1982. Kristeva burada düşünceyi, Oedipal modele karşı geliştirdiği tek ebeveynli aileleri ele alan bir yaklaşıma doğru taşımaktadır. Bu kitabın Deleuze ve Guattari'nin Anti-oedipe çizgisini izlediği düşünülebilir.

5 Aynı yıllarda Ankara'da Sanart'ın düzenlediği bir kollokyumda tabular konu edilmiş ve tabuların karşısındaki düzene ait olan sorgulanmıştı. Selim Birsel'in Ankara garındaki yerleştirmesi, Doğu'dan gelen asker vücutlarını temsil eden gazete kağıtlarından yaptığı çalışması da, bir gün sonra gar idaresi tarafından sansüre uğramıştır.

6 Kimliksizleşme hareketi için bkz. Ali Akay, *Postmodern Görüntü*, Bağlam Yay. 2. Baskı, 2002.



Tang San Sokağı, Seul, Güney Kore, 1999.

"Atık Ağacı" [*Der Abfallbaum*]: Leberecht Migge'nin Biyolojik Yerleşim Kavramı

DAVID HANEY

Giriş

Günümüzde "yeşil mimari" ve "sürdürülebilir kentler" [*Nachhaltige Stadtentwicklung*] üzerine tartışmalar olağan karşılanıyor, ancak bu fikirlerin tarihçesi çok az bilinmekte. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında Ernst Haeckel tarafından "ekoloji" [*Ökologie*] teriminin icat edilmesiyle, Almanya belki de

"The Tree of Waste" [*Der Abfallbaum*]: Leberecht Migge's Concept of Biological Dwelling

DAVID HANEY

Introduction

Today, the discussion of "green architecture" and "sustainable cities" has become commonplace. However, what is less well known is the history of these ideas. Germany is perhaps the single most important source for ecological and organic concepts, the word "ecology" [*Ökologie*] having been coined by the biologist Ernst Haeckel in the mid-nineteenth century. Popular interpretations of biological and natural scientific theories were major influences on the "life reform" [*Lebensreform*] movements that gained momentum in Germany during the final years of the nineteenth century. These reform movements in turn influenced modern architecture and planning, although today the discussion of the influence of technology in these

ekolojik ve organik kavramların en önemli kaynağı olmuştur. Biyolojik ve bilimsel kuramların popüler yorumları, ondokuzuncu yüzyılın son yıllarında Almanya'da hız kazanan "yaşam reformu" [*Lebensreform*] hareketleri üzerinde önemli etkiler uyandırmıştı. Günümüzde, teknolojinin bu alanlara etkisine ilişkin tartışmalara neredeyse özel bir öncelik tanınıyor olsa da, bu reform hareketleri modern mimari ve planlama üzerinde etkili olmuştur. Ama modern hareketin dorukta olduğu dönemde, biyolojik ve organik kuramlar tartışması da mimari ve planlama için çok önemliydi.

Reform hareketlerinin sonrasında modern mimarinin ana odaklarından biri insan bedeni olmuştur. Friedrich Nietzsche'nin felsefi yazılarından başlayarak, entelektüel dünya deneyiminden, dolaysız ve fiziksel beden deneyimine doğru bir kayma görülmüştür. Örneğin, manzaralar önceleri içinden geçip gidilen sahneler olarak deneyimlenirlerdi – bu, ondokuzuncu yüzyılda Almanya ve diğer ülkelerde halka açık parkların tasarımını yönlendiren bir deneyim tarzıydı. Nietzsche'nin de etkisiyle, "reform" parkları azami fiziksel hareketi kolaylaştırmak üzere tasarımlandı; artık halka açık parkları insanların aktiviteleri süsleyecekti. Aynı zamanda, bazı mimarlar da dahil olmak üzere birçok reformcu, giysileri, bedeni ondokuzuncu yüzyılın baskıcı sosyal kurallarından özgür kılacak, hareket kolaylığı sağlayacak şekilde geliştirme gereksiniminden bahsediyordu. Ama, bedenin ilginin odağı haline geldi-

---

fields is given almost exclusive precedence. The discussion of biological and organic theories was very important to architecture and planning during the height of the modern movement, however.

One of the primary foci of reform movements, and later of modern architecture, was the human body. Beginning with the philosophical writings of Friedrich Nietzsche, there was a shift away from the intellectual experience of the world, to the direct, physical experience of the body. For example, landscapes were previously experienced as scenes to be moved through, a mode of experience that dominated the design of nineteenth-century public parks in Germany, and elsewhere. Following Nietzsche's influence, public "reform" parks were designed to facilitate maximum physical movement, the "ornament" in public parks was to be the activities of the people themselves. At the same time, many reformers, including some architects, were writing of the need to reform clothing to make it more conducive to movement, allowing the body to be freed from repressive nineteenth-century social convention. There were yet other ways in which the body became the focus of attention. Discussions of biological wholeness and the body also led to an emphasis on nutrition, partly as the organic connection of the body to the land.

Although substantially less palatable, the discussion of the body, nutrition, and the land, logically led to the problem of recycling human waste. If organic, biological

ği başka durumlar da vardı. Biyolojik bütünlüğe ve bedene dair tartışmalar, bir bakıma bedenle toprak arasındaki organik bağ olarak beslenmenin de vurgulanmasına yol açtı.

Beden, beslenme ve toprak üzerine tartışma, esasen daha nahoş olan insan atığının değerlendirilmesi sorununu doğurdu. Organik, biyolojik bütünlük en kapsamlı şekilde yorumlandığında, beden hem yeme hem de dışkılama yoluyla toprağa bağlıydı. Besin üreten bahçe iki sürecin bir araya geldiği sembolik bir yer haline geldi. "Siedlung", veya küçük bahçeli evler, yaşam reformunun ve buna bağlantılı olarak da organik bahçeciliğin ana mekanıydı.

O zamanlar Almanya'da birçok kişi bu tür fikirler üzerine tartıştı; ancak bir kişi, özellikle modern mimariyle olan ilişkisiyle öne çıkar: Peyzaj mimarı Leberecht Migge (1881-1935). Diğer peyzaj mimarlarından farklı olarak Migge kendisini, Siedlung'un ve daha sonra kentsel planlamanın temeli olarak gördüğü organik bahçeciliğin yaygınlaşmasına adamıştı. Birinci Dünya Savaşı sırasında Almanya'da gıda ithalatı ambargosu ve tarımsal işgücü eksikliği nedeniyle yaygın bir kıtlık yaşandığında, Migge organik bahçecilikle özellikle ilgilenmeye başladı. Migge'nin organik planlama kavramlarının esas özelliklerinden biri de atığın, özellikle de insan atığının değerlendirilmesiydi. Migge bir bakıma yeşil mimarinin ve sürdürülebilir planlamanın "kurucusu" olarak görülebilir, ama fikirlerinin çoğu başka kaynaklardan

---

unity was interpreted in the most comprehensive sense, then the body was connected to the land both through eating and excreting. The food-producing garden became the symbolic location where both processes came together. The "Siedlung" or small residential settlement was a major location of life reform, and thus of organic gardening as well.

Although many people discussed such ideas in Germany at the time, one figure stands out above others, particularly in connection to modern architecture—the garden architect Leberecht Migge (1881-1935). Among garden architects, Migge was especially committed to the widespread dissemination of organic gardening techniques, which he used as the basis for Siedlung and later for urban planning. He began to become heavily involved with organic gardening during World War I, when Germany experienced widespread hunger because of the blockage of food imports, and the lack of agricultural labor. One of the primary features of Migge's organic planning concepts was the reuse of waste, particularly of human waste. Migge may be thought of in some ways as the "father" of green architecture and sustainable planning, but most of his ideas came from other sources. His greatest significance comes from his ability to synthesis ideas from a variety of sources. Migge's organic gardening concepts are best understood with a brief introduction to German developments in agriculture and biology, and even philosophy.

beslenmektedir ve en önemli özelliği, birçok farklı kaynaktan fikirleri sentezleyebilme yeteneğinde yatar. Migge'nin organik bahçecilik kavramları, Almanya'da tarım, biyoloji ve hatta felsefe alanlarındaki gelişmelerin kısa bir özetiyle daha iyi anlaşılabilir.

Justus von Liebig, Suni Gübrenin İcadı ve Almanya'da Organik Bahçecilik Fikri

Bahçenin "modernizasyonuna" yol açan en önemli buluş, Alman kimyager Justus von Liebig'in 1840'larda "suni" gübre üretmek için kullanılabilecek önemli mineral ve tuzları tespitiydi.[1] Liebig, bitkilerin büyümesine yardımcı olacak belli mineral maddelerin eklenmesiyle toprağın kuvvetlendirilebileceğini fark etmişti. Tarım ve bahçecilik uygulamalarındaki bu gelişme, hem pratik hem de felsefi açıdan önemliydi. Von Liebig yaşamın teknolojik gelişmeyle geliştirilebileceğine inanan bilim adamları ve filozoflardan biriydi; tarımın Alman üniversitelerinin felsefe bölümlerinde öğretilmesi önerisi bu bağlamda önemlidir. Tahmin edilebileceği üzere, böylesine devrimci bir gelişme direnişle ve karşı argümanlarla karşılandı. En felsefi saldırı da, bu fikirlere bir meydan okuma niteliği taşıyan *Yaşam Döngüsü: Liebig'in Kimya Üzerine Notlarına Fizyolojik Cevaplar'ı*[2] [*The Life Cycle: Physiological Answers to Liebig's Letters on Chemistry*] kaleme alan filolog Jacob von Molesc-

---

Justus von Liebig, The Invention of Artificial Fertilizer, and the Idea of Organic Gardening in Germany

The single most important invent that led to the "modernization" of the garden was the German chemist Justus von Liebig's identification of important minerals and salts that could be used to create "artificial" fertilizer in the 1840's.[1] Liebig recognized that the soil could be fortified with the addition of certain mineral substances that would aid plant growth. This was development in agricultural and horticultural practice had both practical and philosophical significance. Von Liebig belonged to the group of scientists and philosophers who believed that life could be improved through technological advance; his suggestion that agricultural should be taught in the philosophy departments of German universities is significant in this context. As might be expected, such a revolutionary development was met with resistance and counter-arguments. Perhaps the most philosophical attack came from the philologist Jacob von Moleschott, who wrote *The Life Cycle: Physiological Answers to Liebig's Letters on Chemistry*[2] as a direct challenge to his ideas. Moleschott believed that von Liebig's concept of simply adding substances to the soil without an understanding of the cycle of the elements within which organic growth occurred represented a distorted worldview. Agricultural philosophy should not be based on a mechanical understanding, but upon a holistic analysis of organic processes; agricultural

hott'tan geldi. Moleschott, von Liebig'in, organik büyümenin bünyesi içinde elementlerin döngüsü hakkında bilgi sahibi olmadan, toprağa basitçe maddeler ekleme kavramının çarpık bir dünya görüşünü sergilediğine inanıyordu. Tarımsal felsefe, mekanik bir anlayışı değil, organik süreçlerin bütünsel bir analizini temel almalıydı; tarımsal teknik, elementler döngüsünün bir uzantısı olmalıydı, dışardan gelen bir manipülasyon değil. Bu döngünün manevi bir boyutu da vardı; bu elementlerin ölümsüzlüğü gerçeği "yaşam döngüsünün doğal mucizesini" yansıtıyordu. Von Moleschott, okurun bedenindeki nitrojen veya karbonun bir zamanlar bir Afrikalıya veya Eski Mısırlıya ait olmuş olabileceğine işaret ediyordu.[3] Bu sebeple, doğal gübre yerine yapay gübre kullanımı, tarım ve bahçecilik uygulamalarında merkezi bir tartışma konusu olacak temel bir felsefi görüşün bir parçasıydı. Migge, öğrenci olarak kompostlamanın temel, pratik tekniklerini öğrenmiş, bununla birlikte organik bahçeciliğin felsefi ve estetik anlamları üzerine de ayrıntılı bilgi almıştı.

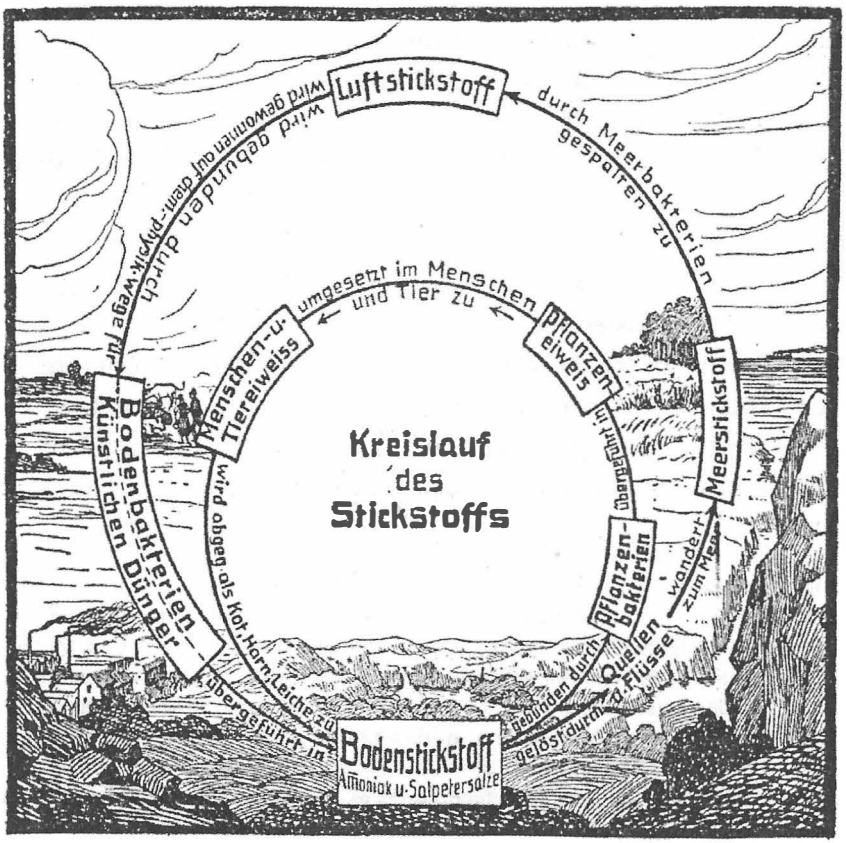
"Organik" terimi aslen sadece tümleşik bütünler oluşturmak amacıyla birimlerin düzenlenmesini belirtmek için kullanılıyordu; örneğin, organizmalar organlardan oluşuyordu, vs.[4] Liebig'in döneminde, "organik" tüm canlı ve cansız biyolojik maddeleri içeren bir kategoriydi; "inorganik" madde ise toprağın bu biyolojik büyümeyi destekleyen mineral bileşenleriydi. *Kimya ve*

---

technique should be an extension of the cycle of the elements on earth, not an external manipulation. The cycle had a spiritual dimension as well; the "natural wonder of the life cycle," was reflected in the fact that the elements were eternal. Von Moleschott pointed out that the nitrogen or carbon in the reader's body could have once belonged to an African or ancient Egyptian.[3] The use of artificial fertilizer versus compost was therefore embedded in a fundamental philosophical argument that was to become a central discussion in agricultural and horticultural practice. As a student, Migge would have learned basic, practical techniques of composting, but was expounded on the philosophical and aesthetic meanings of organic gardening as well.

The term "organic" had originally only referred to organizations of units to form integrated wholes; organisms were composed of organs, etc.[4] By Liebig's day, "organic" was a category including all living and dead biological material, and the "inorganic" material was the mineral components of the earth's soil that supported this biological growth. In his book, *Chemistry and its use in Agriculture and Physiology (Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiology)*, Liebig wrote:

> The primary task of organic chemistry, is to research the chemical conditions of Life and the complete development of all organisms. The origin of all living beings is bound to the absorption of particular materials, referred to as nutritional substances.


Luftstickstoff
durch Meerbakterien gespalten zu
Meerstickstoff
wandert zum Meer
Pflanzen-bakterien
Quellen u. Flüsse
Bodenstickstoff
Ammoniak u. Salpetersalze
Kreislauf des Stickstoffs
Pflanzen-eiweiss
Menschen- u. Tiereiweiss
Bodenbakterien
Künstlichen Dünger
wird gewonnen auf dem Papier-Wege durch

Tarım ile Fizyolojide Kullanımı [*Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiology*] kitabında Liebig şöyle yazar:

> Organik kimyanın asıl görevi, yaşamın kimyasal koşullarını ve bütün organizmaların tam gelişimini araştırmaktır. Tüm yaşayan varlıkların kökeni, besleyici maddeler olarak bilinen belli maddelerin emilimine bağlıdır. Onların yaşama ve büyüme koşullarına dair bilgi, besin olarak kullanılan elementlerin kullanımıyla, bu besinin çıktığı kaynakların araştırılmasıyla ve özümsemenin meydana gelmesine aracı olan değişikliklerin incelenmesiyle ilgilidir. *Hayvanlar ve insanlar, gelişimlerinin ve korunmalarının birincil aracı olarak bitkisel organizmaya bağımlıdır.* Bitkilerin ilk beslenme kaynağı sadece inorganik doğadan gelir. Bu çalışmanın konusu, bitkilerin beslenmesinin kimyasal sürecinin gelişimi olduğu kadar, tarla tarımının doğal prensipleridir.[5]

Suni gübreye sert tepki gösteren Moleschott gibiler, bu temel gözlemlere aslen katılıyorlardı; onların karşı olduğu Liebig'in dünya görüşüydü. Moleschott, Liebig'in tarımsal sisteminin bir "yarı doğruluk" [*Halbheit*] olduğunu tekrar tekrar ima ediyordu; çünkü Liebig, bitki veya organik büyümeyi sadece, önemli mineraller ekleyerek üretimi çoğaltma sorunu olarak ele alıyordu.[6] Liebig'in kavramları, Moleschott'un ölümsüz ve nitelik gereği mane-

---

> The knowledge of the conditions of their life and growth concerns the utilization of the elements, which serve as nutrition, research into the sources from which this nourishment derives, and the investigation into the changes, by which assimilation occurs. *Humans and animals depend upon the vegetable organism as the primary means for their development and preservation.* The first source of nutrition for plants derives exclusively from inorganic nature. The object of this study is the development of the chemical process of the nourishment of vegetables, as well as the natural principles of field agriculture.[5] [Author's emphasis]

Those such as von Moleschott who reacted strongly to artificial fertilizer, were essentially in agreement with these basic observations, but it was his worldview to which they objected. Moleschott repeatedly referred to Liebig's agricultural system as a "half-truth" ("Halbheit") because he treated plant, or organic growth as merely a problem of increasing production by the addition of critical minerals.[6] Liebig's concepts did not respect the overall wholeness of the "life cycle" on the earth, which Moleschott pointed out was eternal and inherently spiritual.

Liebig nevertheless addressed many practical problems, including one that was to become a central occupation for Migge: the management of human waste on an urban scale. At the same time that researchers were trying to produce greater yields

vi olduğuna dikkat çektiği, dünyadaki "yaşam döngüsünün" genel bütünlüğüne saygı göstermiyordu.

Bununla birlikte Liebig, Migge için temel bir uğraşı olacak bir sorun da dahil olmak üzere, birçok uygulama sorunundan bahsediyordu: İnsan atığının kentsel ölçekte yönetimi. Araştırmacılar, kentlere göç yaşandıkça büyüyen kentsel nüfusu beslemek için az işgücüyle fazla randıman üretmeye çalışırken, mühendisler de gittikçe büyüyen kentsel atığın tanzimi sorununu çözmeye çalışıyorlardı. Tarımsal mahsulde organik elementlerin idaresi öncelikle ele alınması gereken konulardan biri olduğundan, doğal olarak atığa veya doğrudan insan ve hayvan dışkısına odaklanılıyordu. Londra belediyesi Liebig'den, kentsel atığın doğrudan tarım bölgelerine dağıtılması olasılığıyla ilgili bir rapor hazırlamasını istedi.[7] Liebig, Londra'nın yıllık çöp üretimi üzerine detaylı analizler yaptı; hatta yıllık yüksek bira tüketimini göz önünde bulundurarak idrarın içerdiği ek mineralleri bile hesapladı.[8] Bununla birlikte bu tür atıkların önemli sağlık sorunlarına yol açabileceğini belirterek, dikkatle ele alınmaları gerektiğine dair bir uyarıda da bulundu. Londra raporu elementlerin etraflı ve planlı bir sistemin bir parçası olarak kullanılabileceği, fakat bunun, organik bütünlüğe dair felsefi inanışın bir ifadesi değil, teknik sorunları çözmenin bir yolu olduğu anlayışını temel alıyordu.

---

with less labor in order to feed the growing urban populations as people moved to the cities, engineers were trying to solve the increasing problem of mass urban waste disposal. Because one of the primary issues was the management of the organic elements in agricultural growth, the focus was naturally upon waste, or more directly on human and animal excrement. Liebig was invited by the government of the City of London to prepare a report on the possibility of distributing urban waste directly onto agricultural land.[7] He provided detailed analyses on London's yearly waste output, even calculating the minerals that would be provided in the urine resulting from the vast quantity of beer consumed annually.[8] He cautioned, however, that the use of such waste could pose great health hazards, and must be handled with care. The London report was based on the concept that the elements could be managed as part of a comprehensive, planned system, but this was a means of solving technical problems, not an expression of a philosophical belief in organic wholeness.

The Influence of Raoul Francé's Concept of the "Biotechnic" on Migge

Although Migge only formally cited the biologist Raoul Francé once in his own journal, *Siedlungs-Wirtschaft*, he also presented section drawings of organic and inorganic elements in the soil that were virtual copies of those made by the biologist.

Raoul Francé'nin "Biyoteknik" Kavramının Migge Üzerindeki Etkisi

Her ne kadar Migge bülteni *Siedlungs-Wirtschaft*'da biyolog Raoul Francé'dan sadece bir kere ve formalite icabı bahsetmiş olsa da, kitapta yer verdiği organik ve inorganik elementlerin kesit çizimleri, bu biyolog tarafından yapılanların kopyalarıdır. Francé, "tutucu" biri olarak yaftalanabilir, ama Migge'nin, organik gübre sistemleri bağlamında, bahçe makine ve aletleri alanındaki teknolojik ilerlemeyi benimsemesine yol açan düşünce biçiminin muhtemel kaynaklarından birisidir. Francé, 1911'de bitkilerin hayvanların yaşamı için ne kadar önemli olduğunu göstermek amacıyla *Bitkilerin Dünyas*'nı [*Die Welt der Pflanze*] yayımladı.[9] Esas hedeflerinden biri, bitkilerin bir tür "teknoloji" sergileyen karmaşık organizmalar olduğunu göstermekti. Francé'nin bir diyagramda gösterdiği üzere, çimen gibi bitkilerin tektonik yapılarının oran açısından Eyfel Kulesi'ninkinden bile daha yüksek bir iç kuvveti vardı.[10] 1920'lerin başında, bitkilerin hem organik hem de "teknik" olduğu fikrini geliştirerek, 1921 tarihli *Dünyanın Kanunları* [*Gesetze der Welt*] kitap serisinde tanımladığı "biyoteknik" terimini yarattı:

> Sınırsız biyoteknik alanından, maddesel ve işlevsel verimlilik prensibinin çıkması... doğaldır. Tüm *organik makineler*, ister bitki ve hayvanların destekleyici yapıları olsun, ister hareket mekanizmaları, hayvanların işlevsel

---

Francé may also be labeled as a "conservative," but he is a probable source for the kind of thinking that allowed Migge to embrace both technological progress in the form of garden machinery and devices, within the context of his organic fertilization systems. In 1911 Francé published *The World of Plants* (*Die Welt der Pflanze*), to show how important plants were to animal life.[9] One of the main points was to show that plants were complex organisms that represented a form of "technology." The tectonic structure of plants such as grasses possessed an inherent strength that proportionally was greater than that of the Eiffel Tower, as Francé illustrated in a diagram.[10] In the early 1920's he developed the idea that plants were both organic and "technical" and coined the term "biotechnics," which he described in his series of books *The Laws of the World (Gesetze die Welt)* in 1921:

> It is natural...that out of the inexhaustible area of Biotechnics comes the principle of material and functional efficiency. All *organic machines*, whether the supporting structures of plants and animals or movement-mechanisms, the functional parts of animals, the apparatus for swimming or flying, are in a way directly selected, so that they may always serve as models for imitative human techniques.[11] [Author's emphasis]

> bölümleri veya yüzmeye ve uçmaya yarayan organları, taklitçi insanoğluna model olarak hizmet etmek için bir şekilde dolaysız olarak seçilmiştir. [11]

Francé, "biyoteknik" terimini biyolojik yapı ve sistemlerde maksatlı bir "tasarım" olduğuna ilişkin kanıtı tanımlamak için üretmişti. "Organik makine"nin varlığı Francé için bir çelişki değildi. Endüstriyel süreci biyolojik süreçle karşılaştıracak kadar ileri gitti ve Taylor'ın endüstriyel üretim yönetimi kuramlarını bu açıdan ele aldı. Bitkiler ile diğer biyolojik varlık ve sistemler, Francé'ın "optimum" adını verdiği verimliliğin modelleriydi. "Bio" ve "teknik" terimlerini birleştirmesi, aynı zamanda insanoğlunun çevresinin üzerinde ve ötesinde duramayacağı ama onun içkin bir parçası olduğu iddiasını güçlendirmeye de yaradı. Bu, insan teknolojisinin reddedilmemesi, "hayatı tekrar bir bütün haline getirmek ve tekrar bir kültür yaratmak için, biyolojik prensiplerle uyum içinde anlaşılması" gerektiği anlamına geliyordu.[12]

Francé'nin "biyotekniği" potansiyel olarak, teknolojinin, toprakla bağlantı üzerine temellendirilmiş, gerileyici ve tutucu bir yorumunu sergiliyordu, ancak bu düşünce Migge tarafından, organik prensiplerle teknolojik ilerleme arasında felsefi seviyede bağlantı kurmak ve bir başka düzlemde de "modern" bir bahçecilik sistemi yaratmak için kullanılmıştır. Buna rağmen Migge, suni gübre kullanımının temsil ettiği ilerici eğilimi eleştirenlere katılıyor-

---

Francé coined the term "Biotechnic" to describe the purposive "design" evidence in biological structures and systems. That there could be an "organic machine" was not a contradiction for Francé. He went so far as to compare the industrial process to biological process, and discussed the industrial production management theories of Taylor in these terms. Plants and other biological beings and systems were models of efficiency—what Francé called the "optimum." His coupling of the terms "bio" and "technic" also served to strengthen the assertion that man did not stand over and above his environment, but was an intrinsic a part of it. This meant that human technology should not be rejected, but should be conceived in harmony with biological principles, in order "to make life complete again, and to create again a culture."[12]

Although Francé's "biotechnic" potentially represented a regressive, conservative interpretation of technology based on connection to the land, such thinking was used by Migge to connect organic principles with technology progress on a philosophical level, and to create a "modern" system of gardening on another. Migge was, however, in agreement with those criticizing the progressive tendency represented by the use of artificial fertilizer; in principle, he was against it. The constant discussion of waste management, particularly the use of human solid waste, was not simply an eccentric feature of Migge's thinking, nor purely a

du; suni gübre kullanımına prensipte karşıydı. Atık yönetimi ve özellikle katı insan atığı üzerine süregelen tartışma ne Migge'nin düşünüşünün aykırı bir özelliği, ne de tümüyle pratik bir kavramdı; kısmen Nietzsche'nin yazılarını temel alan büyük kültürel reform programının bir parçasıydı. İnsan bedeninin vurgulanması ve sonrasında gelen giyimde reform (ve giyimi reddetme) hareketleri, kültürel baskının reddini ifade ediyordu; insan atığına ilişkin açık tartışma da baskıcı davranışın inkarıyla bağlantılıydı.[13] Migge'nin organik atık tartışmasının özünde her zaman, kendisi için Eski Çin'in temsil ettiği, "ilkel" olana dönüş vardı. Gereğinden fazla medenileşmiş Avrupa kültürüne bir deva olarak ilkele dönüş çağrısı, şüphesiz Migge'nin de dahil olduğu Alman yaşam reformu hareketinde güçlü bir eğilimdi.

Migge'nin Etkilendiği Diğer Kaynaklar

Migge'nin bahçecilik ve atık yönetimi fikirlerinin kaynakları eklektik ve uluslararasıdır. İngiliz hijyen reformisti George Vivian Poore'u atık yönetimi üzerine yetkin bir kaynak olarak gösterir (tıpkı Hermann Muthesius'ın *The English House*'da yaptığı gibi).[14] Poore, 1893 tarihli kitabı *Kırsal Hijyen*'de [*Rural Hygiene*] pislik ve hastalık taşıyıcıları olan ve akıntı ile nehirlerde kirliliğe yol açan su kaynaklı kanalizasyon sistemlerinin yayılışını duygusal bir tutumla kötülemiştir.[15] Poore, sıradan kuru bahçe toprağının evin

---

practical concept, but part of the larger program of cultural reform based in part on the writings of Nietzsche. The emphasis on the body and the subsequent movements to reform (and reject) clothing were meant as a rejection of cultural repression, and the open discussion of human waste was connected to this of negating repressive behavior.[13] Inherent in Migge's discussion of the organic waste was always the return to the "primitive," represented for him by ancient China. The call for a return for a primitive as a cure to over-civilized European culture was a strong tendency within the German life reform movement, of which Migge was definitely a part.

Other Influences on Migge

The sources for Migge's gardening and waste management ideas were eclectic and international. He cited the English hygienic reformer George Vivian Poore as an authoritative source on waste management (as did Hermann Muthesius in *The English House*).[14] In his 1893 book *Rural Hygiene*, Poore emotionally decried the spread of water-born sewerage systems as the bearers of filth and disease, and causing pollution in streams and rivers.[15] Poore described at length the principles of the "earth closet," in which a pail of ordinary dry garden soil was placed to receive the daily solid waste of the household. This mixture of soil and solid waste

günlük katı atığını toplamak üzere bir kova içine yerleştirildiği "toprak tuvalet"in prensiplerini uzun uzadıya açıklar. Bu toprak ve katı atık karışımının tümüyle çürüyünceye kadar bahçede gömülü kalması gerekiyordu. Poore, Francé'dan bir on yıl kadar önce, "Yaşayan Toprak" [The Living Earth] başlıklı bölümde, mikropların ve solucan gibi küçük organizmaların çürümedeki önemini incelemiştir.[16] Aynı zamanda kendi bahçesini ve toprak tuvaletini de ayrıntılarıyla anlatmıştır.[17] Görünen o ki, kendisi oldukça varlıklıymış, çünkü planını gerçekleştirmek için komşu evleri satın almış, hizmetçisi her gün tuvaletlerdeki atığı toplayıp bahçeye gömermiş.[18] İnsanların bunu topluluk halinde yapmaktan kaçınacakları, Poore'un rahatlıkla göz ardı ettiği bir olguydu. Buna rağmen, kırsal yerleşim programının bir bölümü olarak atığın özyönetimi olasılığını ikna edici bir şekilde tanımlamıştır.

Migge, insan atığının gübre olarak kullanımının pratik ve zamanla sınanmış bir fikir olduğunu kanıtlamak için sıklıkla "Eski" Çin'i örnek gösterirdi. Liebig ise, Çin'deki atık kullanma uygulamalarını, bunların Avrupa duyarlılığı için kabul edilemez olduğu gerekçesiyle tümden reddetmiştir, ancak Migge bu gözlemi tümüyle görmezden gelmiştir.[19] Migge'nin Çin hakkındaki ana kaynaklarından biri de, 1913 tarihli *Çin'de Tarım ve İpek Kültürü* [*Kêng Tschui T'u: Ackerbau und Seidengewinnung in China*] adlı kitabında Çin'in tarımsal uygulamalarını detaylı şekilde açıklayan Hamburglu sinolog

---

was to be buried in the garden until it was thoroughly aged. Over a decade before Francé, Poore discussed the important of microbes and small organisms such as earthworms to putrefaction in a chapter titled, "The Living Earth."[16] He also described in detail his own garden and earth closet.[17] He was obviously rather wealthy, for in order to carry out his schemes, he bought up all of the neighboring cottages and his manservant daily collected the waste from the earth closet and buried it in the garden.[18] The fact that the masses of people might not want to do this themselves was a fact that Poore conveniently ignored. However, he did convincingly describe the possibility of the self-management of waste as part of a program of rural settlement.

Migge often cited "ancient" China as proof that the use of human waste for fertilizer was a practical, time-tested idea. Liebig had completely rejected Chinese waste-reuse practices, claiming that they were not tolerable to European sensibilities, an observation that Migge completely ignored.[19] One of Migge's primary sources on China was the Hamburg Sinologist Otto Franke, who in 1913 published the book, *Agriculture and Silk Culture in China* (*Kêng Tschui T'u: Ackerbau und Seidengewinnung in China*), in which he described Chinese agricultural practices in detail.[20] Franke recounted how offerings were made to the deities of earth and fertility at various stages during the raising and harvesting of the rice

Otto Franke'dir.[20] Franke, pirinç ekininin büyüme ve hasat dönemlerinin birçok aşamasında toprak ve verim tanrılarına nasıl adak adandığını anlatır. Tarımsal sürecin insanların yaşamıyla bütünleşmesi ve doğal döngülerin gözlemi üzerinde durur. Bu kitap, Migge'nin yorumladığı haliyle, çağdaş Almanya için bir model olarak bile okunabilir. Her ne kadar, sadece Gutkind'in 1919 tarihli kitabı *Yeni Yapı* [*New Building*] için yazdığı bir makalede kitaba bir kere atıfta bulunmuş olsa da, kitabın kendisindeki kopyasında sayfa kenarlarına birçok not düşmüş olması, Migge'nin kitabı dikkatle okuduğunun bir göstergesidir. [21]

Çin'le ilgili kaynaklar arasında, Amerikalı Frances King'in 1914'de yayımladığı *Kırk Yüzyılın Çiftçileri* [*Farmers of Forty Centuries*] adlı kitap Migge için daha da büyük önem taşır.[22] Migge'nin bu kaynağa tam olarak ne zaman ve nasıl ulaştığı açık olmasa da, kariyerinin son döneminde bu kitaptan pek çok alıntı yapmıştır. King, Wisconsin Üniversitesi'nden bir tarım araştırmacısıdır ve Çin'i bir uçtan diğer uca gezmiş ve bolca not alıp bunları çektiği fotoğraflarla resimlemiştir. Çin'deki tarım uygulamalarını ve insan atığının gübre olarak kullanılması yöntemi de dahil olmak üzere, kaynak yönetim şekillerini coşkuyla karşılamıştır. Migge, pişirilmemiş kilden yapılmış bir Çin gübre evi fotoğrafından özellikle etkilenmiştir.[23] Bu, büyük olasılıkla

---

crop. The integration of agricultural process into the life of the people was stressed, as was the observation of natural cycles. The book may even be read as a model for contemporary Germany, which is the way Migge interpreted it. In his own copy of the book, Migge made numerous notes in the margins, indicating that he had given it careful study, although he cited it only once in an his article for Gutkind's book *New Building* in 1919.[21]

An even more important source on China for Migge was, *Farmers of Forty Centuries*, published by the American Frances King in 1904.[22] Exactly when and how Migge came to this source is unclear, but he cited it extensively through the end of his career. King was an agricultural researcher from the University of Wisconsin who had traveled extensively through China and made copious notes that he illustrated with his own photographs. He was thoroughly enthusiastic over Chinese agricultural practices and their careful management of resources, including the use of human waste as fertilizer. Migge was particularly impressed with a photograph of a Chinese dung-house made of unbaked clay.[23] This was probably not incidental, for Migge used this as another gesture towards the primitive, again linking *agricultural* "ur-types" to architectural form.

The reception to Migge's ideas of organic waste management, even of the use of human waste, was often quite positive, though as seen was not executed on an urban

tesadüfi değildir, çünkü Migge bunu ilkel olana bir işaret olarak kullanmış, *tarımsal* "arketipleri" de mimari formla ilişkilendirmiştir.

Migge'nin organik çöp yönetimi ve hatta insan atığı kullanımı üzerine fikirleri çoğunlukla olumlu karşılanmış, ama görüldüğü üzere kentsel ölçekte uygulamaya koyulmamıştır. Migge 1926'da, İngiliz Bahçe Şehri fikrinin sahibi Ebenezer Howard'ın kendisine yazdığı bir mektubu bülteni *Siedlungswirtschaft*'da, görünüşe göre bundan oldukça gururlanarak, yayımlamıştır.[24] Howard, Migge'nin, insan atığının kullanımı da dahil olmak üzere, fikirlerini heyecanla karşılamış ve Victor Hugo'nun onlarca yıl önce *Sefiller*'de bundan bahsetmiş olduğuna işaret etmiştir.[25] Migge'nin organik atık yönetimi sistemi hakkında hatırlanması gereken en önemli nokta, onun kentsel ve bölgesel bir düzlemde ve modern teknolojinin ilerici bakış açısı dahilinde, kapsamlı bir sistemi savunan pek az insandan biri olmasıdır.

Migge'nin Organik Bahçecilik Prensipleri

Migge'nin Birinci Dünya Savaşı'ndan önce yürüttüğü küçük bahçe tartışması organik bahçecilik uygulamalarını da kapsamaktadır; zaten kompost uygulamalarını bahçecilik eğitimi alırken öğrenmiş, ama 1920'lerin başlarında "Göçmenler Okulu"nun [*Siedlerschule*] açılışına kadar bu uygulamalardan kapsamlı bir sistem olarak uzun uzadıya bahsetmemiştir. Bu uygula-

---

scale. Obviously quite proud, Migge published a letter from the originator of the English Garden City idea, Ebenezer Howard, in his journal *Siedlungswirtschaft* in 1926.[24] Howard was very enthusiastic about Migge's ideas, including the use of human waste, and pointed out that Victor Hugo had already discussed this many decades earlier in *Les Miserables*[25] Perhaps what is most important to remember about Migge's organic waste management systems was that he was among the few who constantly argued for a comprehensive system on an urban and regional scale, within the context of a progressive view of modern technology.

Migge's Organic Gardening Principles

Organic gardening practices are already implied in Migge's discussion of the small garden before Word War One, and indeed he had learned composting practices when training to be a gardener although he did not extensively discuss them as a comprehensive system until the early 1920's after the opening of his "Settlers' School" ("Siedlerschule.") In a series of articles in *Siedlungswirtschaft* in 1923-1924, these practices were carefully explained.[26] These were also circulated as a series of flyers with explanatory diagrams that were among materials sent to the German Ministry of Labor in an effort to get government funding for the Settlers' School. These articles contain the clearest presentation of the synthesis of background

malar, *Siedlungswirtschaft*'da 1923-1924 yılları arasında yayımlanan bir dizi makalede ayrıntılı olarak açıklanmıştır.[26] Göçmenler Okulu'na hükümet desteği sağlayabilmek için Alman Çalışma Bakanlığı'na gönderilen dokümanlardan olan bu belgeler, aynı zamanda, açıklamalı şemalar içeren el ilanları olarak da dağıtılmıştır. Bu makaleler, Migge'nin yararlandığı temel şekil ve fikirlerinin sentezinin en açık şekilde sunumunu içerir ve aynı zamanda, temeldeki felsefi inanışlarını ortaya çıkarır.

Bu makaleler dizisinin başlığı "Alman Yoğun Toprak Tekniği" idi. [27] Ana amaç, yerleşimcilere bahçelerini etkili veya "yoğun" teknik ve organik yöntemlerle nasıl düzenleyip yönetebileceklerini anlatmaktı, çünkü asıl hedef küçük bir toprak parçası üzerinde azami miktarı üretmekti. Migge temel kavramı şöyle açıklıyordu: "Yoğunlaştırma ve çoğaltma yöntemleri motor görevi görürler ve büyüme motoru olarak yorumlanmalı ve değerlendirilmelidirler. Dört grup içinde veya çevresinde sıralanırlar: Toprak işleme, gübre, su, koruma."[28] Bu temel kategoriler, Francé'nin "biyoteknik" kavramının yöntemiyle, endüstriyel sürecin bir parçasıymış gibi tanımlanıyorlardı. Humus tartışmasında Francé'den ve onun kitabı "Edaphon"dan humus konusunda yetkili kaynak olarak doğrudan alıntı yapar ve humusun salt "toprak kültürünü muhafaza etmede bir minimum" değil, aynı zamanda "zengin bir besleyici rezervuar, bakteri büyümesinin fışkırdığı sıcak bir canlı yatak" olduğunu not eder.[29]

---

figures and ideas that Migge drew upon, and also reveal his own underlying philosophical convictions.

This series of articles was titled, "German Intensive-land Technique."[27] The primary purpose was to explain to the average settler how to lay out and manage their garden using efficient or "intensive" technical and organic methods, for the primary goal was to produce the maximum amount on a small piece of land. Migge explained the basic concept, "The means of intensification and increase act as motors, and are to be understood and valued as motors of growth. They are all ordered in or around four groups: soil cultivation, dung, water, protection."[28] These basic categories were described as though part of an industrial process, as per Francé's concept of "biotechnics." In his discussion of humus, he directly cited Francé and his book "Edaphon" as the authoritative source on humus, and noted that humus was not only the "minimum for the preservation of soil culture," but also a "rich nutritional reservoir, a warm living bed of flourishing bacteria growth."[29]

Here the dung house illustrations from *Farmers of Forty Centuries* were probably shown by Migge for the first time.[30] He also illustrated different types of dung heaps that would maximize aeration and accelerate the aging process and assure better quality. He assured his reader, the settlement gardener, that the process would not be

Burada, *Kırk Yüzyılın Çiftçileri*'nden alınan gübre yuvası illüstrasyonları Migge tarafından büyük olasılıkla ilk defa gösteriliyordu.[30] Aynı zamanda havalandırmayı azami seviyeye çıkaracak ve yaşlanma sürecini hızlandırarak daha yüksek kaliteyi garanti edecek farklı gübre tiplerini de tasvir ediyordu. Okuyucusu, yerleşimci bahçeciyi, bu sürecin korkulduğu kadar nahoş olmayacağına ikna ediyordu: "Elde edilen karışık ürün her zaman tümüyle kokusuz, nemli, toprak benzeri bir maddedir: Ticari bir üründür."[31] Migge, toprağın biyolojik kanunlarını gözlemlemenin ahlaki zorunluluğundan başka, yerleşimcilerin kendi humuslarını üretince gübre almayarak tasarruf edeceklerine ilişkin oldukça pratik bir argüman da ortaya koyuyordu.[32]

"Su Yönetimi" üzerine makalesinde Migge "her şeyin aktığına" ve bitkilerin büyük oranda sudan oluştuklarına dikkat çekiyordu.[33] Burada ilk olarak sunulan önemli bir fikir de, Bali'de yamaçlarda kurulmuş pirinç terasları dizisi ile tasvir edilen "kültürel toprak"tı.[34] Ama bu, antik bir Heimatschutz'a (vatanı koruma) doğru gerileyici bir hareket değildi, çünkü aynı zamanda çağdaş bahçelerde "yapay yağmur araçları"nın kullanımını teşvik ediyordu.[35] Açıklamalı şemalarından birinde, sulama sistemlerinin bahçenin bütününde tümüyle geometrik bir plan dahilinde olması gerektiğini, mekan planlamayla bahçe teknolojisinin birleşmiş bir bütün olarak ele alınması gerektiğini göstererek anlatıyordu.[36] Yapay yağmur araçlarının, yine biyotek-

---

as unpleasant as might be feared: "The final mixed-product is always a completely odorless, damp, earth-like substance: a commercial product."[31] Aside from the moral imperative to observe the biological laws of the earth, Migge also made the quite practical argument that by producing their own humus; settlers' could save money by not buying fertilizer.[32]

In his article on "Water Management" Migge pointed out the "everything flows," and that plants themselves were largely composed of water.[33] An important idea as introduced here for the first time, the "cultural landscape," illustrated by a series of hillsides rice terraces in Bali.[34] Yet this was not a retrogressive move towards an antiquarian Heimatschutz, for he also promoted the use of "artificial rain devices" in the contemporary garden.[35] In one of his explanatory diagrams, he showed that irrigation systems were to be integrated within an overall geometric plan for the entire garden, showing that space-planning and garden technology were to be considered as a unified whole.[36] The artificial rain devices, again suggesting the biotechnic, were imbued with an aesthetic quality that effected environment of the Siedlung as a whole.

The article "Soil Cultivation" centered on the importance of tilling the soil mechanically. Migge felt it necessary in this instance to directly justify the use of industrial technology in the garden:

niğe işaret edecek şekilde, Siedlung'un çevresini bir bütün olarak etkileyen estetik bir özelliği vardı.

"Toprağı İşleme" makalesinin merkezinde toprağı mekanik şekilde işlemenin önemi yatıyordu. Migge bu durumda bahçede teknoloji kullanımını dolaysızca haklı çıkarmayı gerekli görüyordu:

> Şehirde yaşayan insanın hayalini kurduğu nihai hedef soğuk teknolojiden kaçmak değil midir? Hayır– işte onu, güneşin dünyanın hazinelerini serbest bıraktığı ve büyüttüğü koşullarda yerleştirmek için bir sebep daha. Toprak işleme araçlarımız elimizin hem uzantısı hem de koruyucusudur; boşluğu ve sürtünmeyi azaltırlar.[37]

Biyolojik ve teknolojik olanın bağlantısına rağmen, çoğu bahçeci için bahçede kabul edilebilir teknolojinin ve teknolojik düzenin bir sınırı vardı. Bu Migge'nin 1920'ler boyunca tümüyle reddettiği bir sınırlandırma oldu. Onun için güçlü işleme aletleri yeni bahçecilik tekniklerinin güçlü birer sembolüydü ve yeni ekipman aslında topraktaki biyolojik süreçlere yardımcı oluyordu.

"Toplumsal Atık Yönetimi"nde doğrudan kentsel sorunlara eğildi.[38] Kenti küçük bahçe sisteminin gerekli bir unsuru olarak gördü; kentsel atık humus

---

> Is not the end goal upon which the city dweller dreams, to escape from cold technology? No—even more reason to place him within these circumstances, through which the sun releases and grows the treasures of the earth. And all technology should be rejected which goes beyond this. Our tilling-devices are the extension and protection of our hand, reducing idleness and friction.[37]

Despite the linkage of the biological and technological, for many gardeners there was a limit to the amount of acceptable technology and technological order in the garden. Throughout the 1920's, this was a limitation that Migge wholly rejected. The power-tiller was for him a powerful symbol of new gardening techniques, and the new equipment actually aided the biological processes in the soil.

In "Communal Waste Management" he directly addressed urban issues.[38] He identified the city as a necessary component of the small garden system, for urban waste could serve as a humus-builder, providing the primary source of "energy" for the garden. Migge's urban design projects for Grünberg and Kiel were intended as the logical application of these ideas. His proposal of the "dung-factory" was a natural extension of Francé's biotechnic and his call to improve the health of urban life. Whereas Francé had offered no concrete solution to the problem of city waste, Migge offered a carefully thought-out system, (any inherent logistical problems notwithstanding). Migge's

üretici olarak kullanılabilir ve bahçe için "enerjinin" birincil kaynağı olabilirdi. Migge'nin Grünberg ve Kiel için gerçekleştirdiği kentsel tasarım projeleri bu fikirlerin mantıklı birer uygulaması olarak düşünülmüştü. "Gübre fabrikası" önerisi, Francé'nin biyotekniğinin ve kentsel yaşamda sağlığı iyileştirme çağrısının doğal bir uzantısıydı. Francé kent atığı sorununa hiçbir elle tutulur çözüm getirememişken, Migge, (mantıksal sorunlarına rağmen) dikkatle yapılandırılmış bir sistem sundu. Migge'nin kentsel atık yönetimi için sonunda vardığı savunma, Francé'den dolaysız bir alıntı gibidir:

> Atık maddelerin kompost-gübre olarak değerlendirilmesi ve kentsel alanda sıvı lağımın filtrelenip havalandırılması, sürekli tüketilen kentsel bedenin en doğal ve işe yarar şekilde yeni bir öze aktarımıdır. Nasıl ki, harabelerden yeni bir hayat doğuyorsa, eskinin temizlenmesi de kentin bedenini yenileyecektir. Tüm dünyevi varlıkların yazılı olmayan ama ezelden beri geçerli kanunlarına uygun olan ve daha yüksek konumdaki insani, kentsel formlara göre görmezden gelinmemesi gereken bir elementler döngüsü... [39]

Elementler döngüsü sadece organik bahçeciliğin bir bölümü olarak değil, kentsel atık yönetiminin de temel bir prensibi olarak gözlemlenmeliydi. Migge, aynı zamanda Francé'nin nitrojenin çevredeki döngüsünü gösteren

---

concluding justification for his system of urban waste management reads like a direct citation from Francé:

> The utilization of waste-material as compost-dung and the leaching and aeration of liquid sewage on city lands represents the most natural and helpful transference of the constantly consumed urban-body into new substance. Just as new life grows from ruins, the cleaning of the old will renew the city body. A cycle of the elements, which corresponds to the unwritten but ever prevailing laws of all earthly being, and which in respect to higher human, urban forms must not be ignored. [39]

The cycle of the elements was not only to be observed as a part of organic gardening, but also a basic principle for urban waste management. Migge also directly recalled the diagram by Francé showing the cycle of nitrogen in the environment. The technical flyer that accompanied this discussion was even more clearly taken from Francé, although the figure of the tree had often been used by others in a biological context, including Haeckel.[40] In this illustration, Migge humorously depicted a man sitting on a "pre-reform" water closet, his waste accumulating in evil mounds. The "old" city ways were wasteful, because human dung and other waste products were not re-used. In the new city, all waste would find its way back into the environmental

şemasını da doğrudan hatırlatıyordu. Her ne kadar ağaç şekli, Haeckel de dahil olmak üzere, birçokları tarafından biyolojik bağlamda sıklıkla kullanılmış olsa da, bu tartışmaya eşlik eden teknik el ilanı açıkça Francé'den alınmıştır.[40] Bu tasvirde Migge esprili bir şekilde, "reform öncesi" bir tuvalette oturan ve atığı kötücül kümeler şeklinde biriken bir adamı resmetmiştir. "Eski" kent usulleri müsriftir, çünkü insan gübresi ve diğer atık ürünler kullanılmamaktadır. Yeni kentte tüm atıklar elementlerin çevresel döngüsüne geri kazandırılacaktır. Migge'nin projeleriyle ilgili uygulama sorunları ne olursa olsun, bu çok açıkça ifade edilmiş bir idealdir.

Migge'nin Modern Bahçe İncelemesi:
Alman Domestik Kolonizasyonu (Binnenkolonisation), *1926*

Migge 1926'da, temelde Almanya'daki modern mimari ve planlama tartışmasında taraf olma girişimine işaret eden *Alman Domestik Kolonizasyonu*'nu yayımlar. Kitabının önemli ama alçakgönüllü açılış tasviri, bir Berlin gazetesinden alınmış, Arjantinli göçmenlerin ilkel müştemilatının bir fotoğrafıdır.[41] "İlk-bahçe" kavramını motive eden "köklere" dönme güdüsü burada göçmenin "ilk-yerleşimi" ile temsil edilmektedir. Bu şekil, çarpıcı şekilde, İsviçre/Fransa kökenli mimar Le Corbusier'nin *Yeni bir Mimariye Doğru*'da mimarinin kökeni olarak tasvir ettiği "ilkel tapınağı" andırmaktadır.[42] Mig-

---

cycle of the elements. Whatever the practical problems may have been with Migge's projects, this was a very clearly expressed ideal.

Migge's Treatise on the Modern Garden:
German Domestic Colonization (Binnenkolonisation), 1926

In 1926 Migge published *German Domestic Colonization*, which was basically his attempt to enter the discussion of modern architecture and planning in Germany. The important yet modest opening illustration to his book was a photograph of a primitive lean-to of Argentinean nomads, taken from a Berlin newspaper.[41] The impulse to return to "origins" which motivated the concept of the "ur-garden" was here represented by the "ur-dwelling" of the nomad. This figure is strikingly similar to the "primitive temple" illustrated by the Swiss/French architect Le Corbusier in *Towards a New Architecture*, as the origin of architecture.[42] Given the frequent allusions to Le Corbusier's book within Migge's discussions, this is probably not coincidental. Both the "Ur-dwelling" and the "Ur-garden" derived from nineteenth-century attempts to find stabilizing paradigms in a world of rapid change brought about by the industrial revolution. Among other sources, "Ur-form" discussion of the German architect and theorist Gottfried Semper, with its emphasis on the important role of textiles in the first architecture, stands in the background; Le Corbusier's use of a textile structure,

ge'nin tartışmalarında Le Corbusier'nin kitabına sıklıkla atıfta bulunduğu göz önüne alındığında, bunun tesadüfi olamayacağını görürüz. Hem "ilk-yerleşim" hem de "ilk-bahçe," ondokuzuncu yüzyılda, endüstriyel devrimin sebep olduğu hızlı değişimler dünyasında, dengeleyici paradigmalar bulma yolunda girişimlerdir. Diğer kaynaklar arasında, Alman mimar ve teorisyen Gottfried Semper'in ilk mimaride tekstilin önemli rolünü vurgulayan tartışması arka planda durmaktadır; Le Corbuiser'nin bir tekstil yapısı olan çadırı kullanması da buna ilişkin başka bir kanıt olarak görülebilir. Migge'nin müştemilat benzeri yapıyı (Zelt-Hütte) seçmesinin kaynağı Goethe'nin "Alman İnşaat Sanatı Üzerine" ("Von deutsche Baukunst") makalesinde ele aldığı müştemilat tartışması olabilir.[43] Goethe'nin makalesi 1773'de yazılmış olsa da, yirminci yüzyılın başlarında (Diederichs ve diğerleri tarafından) tekrar yayımlanmış ve yaygın bir biçimde okunmuştur. Goethe, Alman çiftçilerin o dönemde hâlâ kurmakta olduğu müştemilat yapılarının muhtemelen en eski yerleşim yapıları olduğuna ve bunun da tümüyle ihtiyaçtan kaynaklandığına ilişkin bir gözlemde bulunmuştur. Migge'nin bu argümandan haberi olsa da olmasa da, bu, Almanya'daki ilkel yerleşim tartışmasının diğer bir katmanı olarak arka planda bulunmaktadır.

İlkel tapınak Le Corbuiser'de, uzamsal ve inşaat sanatına ilişkin bir tartışma olarak, mimari yapının kökenleri için bir paradigma sağlamıştır. Mig-

---

the tent, offers further evidence of this. Another likely background figure for Migge's own choice of a lean-to-like structure ("Zelt-hütte") may have been Goethe's discussion of the lean-to in his essay, "On German Building-Art" ("Von deutsche Baukunst").[43] Though Goethe's essay was written in 1773, it had been republished in the early twentieth-century (by Diederichs, among others) and was widely read. Goethe had observed that the lean-to structures which German farmers were then still building was probably the earliest form of dwelling, resulting as it did from absolute necessity. Whether Migge was directly aware of this argument or not, it stands in the background as another layer of the primitive dwelling discussion in Germany.

The primitive temple gave Le Corbusier a paradigm for the origins of architectural form, as a spatial and tectonic discussion. Migge took the primitive dwelling of the nomad and added another level of meaning. For him it was significant that the lean-to was constructed on a particular location, where the family could either find food through hunting, or raise their own plants and animals. Thus the primitive structure not only provided immediate shelter, but also served as an aid in the search for food, much as a kind of tool in itself. At this most essential level, dwelling was tied to the land. This conceptual figure lay at the center of his overall system of domestic colonization, emphasizing the importance of sustenance in the drive to settle and colonize. Migge placed the discussion in the contemporary context:

ge göçmenin ilkel yerleşimini ele alarak buna başka bir anlam düzeyi katmıştır. Onun için müştemilatın ailenin avlanma yoluyla yiyecek bulabileceği veya kendi bitkilerini ve hayvanlarını yetiştirebileceği belli bir yerde kurulması anlamlıdır. Böylece ilkel yapı korunak sağlamaktan başka, yiyecek arama işinde de yardımcı olmuş, başlı başına bir araç olarak hizmet etmiştir. Bu en temel düzeyde, yerleşim toprağa bağlıdır. Bu kavramsal şekil onun tüm domestik kolonizasyon sisteminin merkezinde durur, yerleşme ve kolonize etme güdüsünde beslenmenin önemini vurgular. Migge tartışmayı çağdaş bağlama yerleştirir:

> Modern insan –tarihsel yoldaşlarıyla belirgin bir tezatla– taşa ve demire rağmen kendisinin de topraktan geldiğinin ve nihayetinde varlığının onun tarafından belirlendiğinin –toprakla yakın bir ilişkisi olup olmadığından ve bu ilişkinin derecesinden veya bu ilişkiyi tekrar kurup kuramayacağından bağımsız olarak– farkında bile değildir. Medeni insanın ezeli sorunu toprak sorunu olmuştur, olmaktadır ve olacaktır.[44]

Bu argüman domestik kolonizasyon fikrini desteklemekle kalmamış, toprakla modern toplum arasındaki bağa ilişkin genel bilinci de beslemiştir. Migge ilkel kulübeyle ilgili eski mimari tartışmayı biyolojik bir duyarlılıkla

---

> The modern person—in pronounced contrast to his historical colleagues—scarcely more knows that, in spite of stone and iron, he also grows from the earth and in the end his being is determined by it, regardless of if and to what extent he has an immediate relationship to the earth or has reestablished it: The Ur-problem of the civilized human was, is, and remains the earth-problem.[44]

This argument not only supported the idea of domestic colonization, but also raised the general consciousness of the organic connection between the earth and modern society. As one of the most powerful conceptual figures of his entire theoretical work, Migge reinterpreted the long-standing architectural discussion of the primitive hut through a biological sensibility.

In a section entitled "Building and Building-master" ("Bau und Baumeister") Migge dealt directly with the problem of modern architecture.[45] Though he was not an architect, he believed that the garden developed directly from the dwelling, and that the two should be intrinsically connected, an idea that had already been present in the garden reform era. Although the ideas of Le Corbusier continue to stand prominently in the background, Migge reformulated the architectural discussion within his own theoretical system. The "bad" figure in this discussion were the urban apartment blocks known in Germany as "rental-barracks" ("Mietskaserne"). Whereas

tekrar yorumlayarak tüm kuramsal çalışmasının en güçlü kavramsal figürünü vermiştir.

"Yapı ve Yapı Ustası" ("Bau und Baumeister") başlıklı bölümde Migge doğrudan modern mimari sorununa eğilir.[45] Mimar olmamasına rağmen, bahçenin doğrudan yerleşimden geliştiğini ve bu ikisinin esasen bağlantılı olması gerektiğini düşünür; ki bu fikir onun bahçe reformu döneminde de mevcuttur. Le Corbuiser'nin fikirleri arka planda belirginliğini korusa da, Migge mimari tartışmayı kendi kuramsal sistemi dahilinde yeniden formüle etmiştir. Bu tartışmadaki "kötü" figürler Almanya'da "kiralık baraka" (Mietskaserne) olarak da bilinen apartman bloklarıydı. Diğerleri kiralık barakaları sebep oldukları büyük kentsel yoğunluktan dolayı suçlarken, Migge bu yapı tipini "tamamen tüketici" bir fenomen olarak, yani dünyayla organik bir uyum içinde algılanamadığı için eleştirmiştir. (Francé'nin fikirleri burada da açıkça arka plandadır.) Müstakil veya ikiz evler tercih ettiği yerleşim şeklidir ve açıklaması şöyledir: "Bir ev topraktan yükseldiği zaman, öncelikle bir beden, doğanın bir organı gibi durur."[46] İnsanların bahçeli, az yoğunluklu barınak düzenine tekrar yerleştirilmesi, Alman mimar Taut'un bir başka "domestik kolonizasyon" argümanında öne sürdüğü gibi, "kentin çözülmesiyle" sonuçlanacaktı.

Organik yerleşim fikri, tam olarak, ev atığının bahçede ve toplumda tek-

---

others had attacked the rental-barrack for the overwhelming urban density they created, Migge instead criticized this building type as a "purely consuming" phenomenon; that is, it was not conceived in organic harmony with the earth. (Francé's ideas were clearly in the background as well.) The single house, or the double-house, was the preferred dwelling type because: "A house stands as a body, as an organ of nature foremost, when it grows from the soil."[46] The re-settling of the people in low-density housing with gardens would result in the "dissolution of the city" as previously put forth by the German architect Taut, yet another argument for "domestic colonization."

The idea of organic dwelling was literally based on the principle of reusing household waste in the garden and in the community. However, Migge also alluded to the "organic" or "natural" when describing a way of dwelling, in which domestic life would occur both indoors and outdoors. Houses built for such a way of life would avoid the use of stairs and elevators, and would incorporate, "terraces for fresh air, ...loggia for deep shade, and pergolas for airy shade."[47] The domestic space could also be extended by "...glass volumes, verandahs, or greenhouses for the earliest and latest sun of the growing season."[48] Stated in more conceptual terms:

rar kullanımı prensibine dayanıyordu. Ama Migge domestik hayatın hem ev içinde hem de dışında yer bulacağı bir yerleşim türünü tanımlarken "organik" ve "doğal" terimlerini de kullanıyordu. Bu tür bir yaşam biçimi için inşa edilmiş evler merdivenlerin ve asansörlerin kullanımını engelleyecek ve "temiz hava için terasları, serin gölge için açık galerileri, havadar gölge için de çardakları" içine alacaktı.[47] Domestik alan "cam birimler, verandalar veya büyüme mevsiminin ilk ve geç güneşi için seralarla" genişletilebilirdi.[48] Daha kavramsal terimlerle ifade etmek gerekirse:

> Birisi, bir yaşam için, benim yaşamım için bir ev inşa eder. Benim yaşamım senede 12 ay sürer. Mimar inşa ederek yaşamın bazı unsurlarına ilk kez şekil vermeli, bazılarını ise yeniden şekillendirmelidir (mimarın düşündüğü gibi, mekanları sadece şekillendirmek yeterli değildir.)[49]

Yerleşim sadece uzamsal bir fenomen değildi, iklimle ve hatta mevsimlerle uyum içinde tasarlanmalıydı; inşa etme edimi, yaşama edimini etkileyecekti. Cam burada önemli bir rol oynamaktaydı: "Güneyin, astropiğin, manevi olanın ikamesi olarak cam."[50] Sera "sıradan insan için kış bahçesi" idi.[51] Migge'nin deyimiyle "doğa yerleşimi", dışarıda kalan su ve güneş alanlarının içeriye dahil edilmesiyle mükemmelleştirilecekti. "'Anıtsal' güdülerle

---

> One builds a house for a life, for my life. My life lasts twelve months a year. Through building the architect must reshape some aspects of life, and newly shape others (not, as he believes: only [to shape] spaces).[49]

The dwelling was not just a spatial phenomenon, it was to be designed in accordance with climate and even the seasons; the act of building would affect the act of living. Glass played an important role: "Glass as substitute for the South, the subtropical, the spiritual."[50] The attached greenhouse was "the winter-garden for the common man."[51] The "Nature-dwelling," as Migge termed it, was to be perfected through the inclusion of exterior water- and sun-bathing areas. "Don't build 'monumentally,' but thoughtfully," and "Organic new-order of the dwelling-system," were in effect the slogans for this move.[52]

The Realization of Migge's Organic Dwelling Ideas:
The Ziebigk Siedlung in Dessau

The one Siedlung project in which Migge was able to realize all of his organic dwelling ideas to the fullest was for Ziebigk in Dessau. Although this Siedlung is little known outside of Germany, it is on a few kilometers from the much more famous Bauhaus school of design, founded by the architect Walter Gropius in 1926. Planning

değil, düşünerek inşa edin" ve "yerleşim sisteminin yeni organik düzeni", bu hareketin sloganlarıydı.[52]

Migge'nin Organik Yerleşim Fikirlerinin Hayata Geçişi: Dessau'daki Ziebigk Siedlung'u

Migge'nin organik yerleşim fikirlerinin tümünü hayata geçirebildiği tek Siedlung projesi Dessau'daki Ziebigk'ti. Bu Siedlung Almanya dışında pek tanınmasa da, çok daha fazla ün kazanmış olan ve 1926'da mimar Walter Grapius tarafından inşa edilen Bauhaus tasarım okulundan sadece birkaç kilometre uzaktadır. Bauhaus'la veya orada çalışanlarla herhangi bir bağlantısı olmamasına rağmen, Ziebuk Siedlung'unun planlamasına onunkiyle aynı yılın yazında başlanmıştır. Hatta Siedlung'un mimarı, Viyanalı Adolf Loos'un bir öğrencisi olan Leopold Fischer'dir. Loos Migge'nin erken dönem yazılarından etkilenmiş ve Dessau'da Fischer'le birlikte çalışmasıyla çember tamamlanmıştır. Siedlung'un çizimleri o yılın sonbaharında Migge'nin bülteni *Siedlungs-Wirtschaft*'ta yayımlanmıştır. Temel yerleşim birimi, Migge'nin ilk olarak 1919'daki projelerinde kullandığı "ikiz ev" tipidir. Migge ve Fischer 1925 yılında Braunschweig'daki "Ev ve Toprak" ("Heim und Scholl") sergisi için bir ikiz ev prototipi üzerinde beraber çalışmışlardı; Ziebigk evleri aslen bu daha önceki tasarımın basitleştirilmiş şekliydi. Uzun

---

for the Ziebigk Siedlung was also begun in summer of that year, although there was no connection to the Bauhaus or any staff there. Instead, the architect for the Siedlung was Leopold Fischer, who had been a student of the architect Adolf Loos in Vienna. Loos was himself influenced by Migge's earlier writing, and through the collaboration with Fischer in Dessau, the circle of influence was completed. Drawings of the Siedlung were published in the fall of that year in Migge's journal *Siedlungs-Wirtschaft*. The basic dwelling unit was the freestanding "double-house" type that Migge had first started using in his projects in 1919. Migge and Fischer had also worked together on a double-house prototype in 1925 for the exhibition "Home and Soil" ("Heim und Scholl") in Braunschweig, and the Ziebigk houses were in effect a simplification of this earlier design. The plan organization of rows of houses with long narrow gardens remained essentially unchanged, but here the two-story housing blocks were connected by one-story sheds set back from the street. The resulting continuous structure completely enclosed the rear garden areas, and the setbacks provided a rhythm along the street edge reminiscent of prototype Siedlung plans by Peter Behrens. Front gardens directly accessible to the street were alternated with private courts enclosed by clipped hedges. Though the architectural forms of the houses were quite modern, in the sense of being abstract and without ornament, the garden vocabulary, with its trellises, walls, small pavilions, and

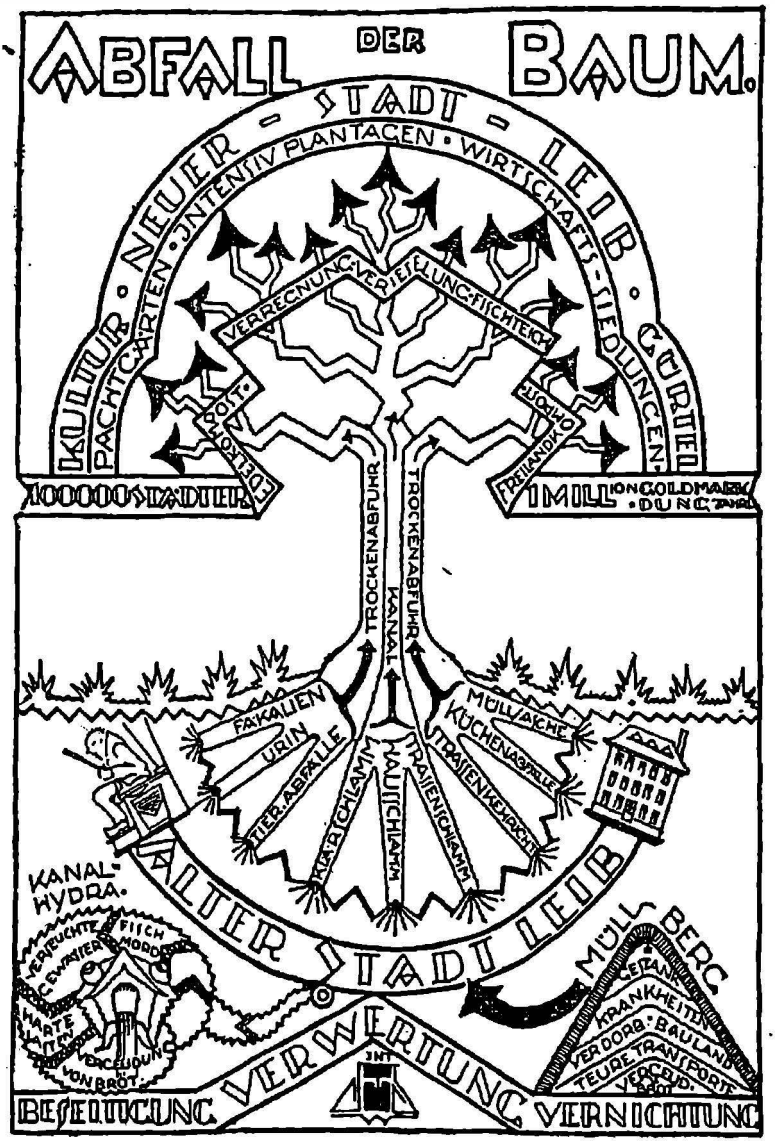
dar bahçeleriyle ev sıralarının planı temelde aynı kalmış, ama burada iki katlı ev blokları, sokaktan arka tarafa yerleştirilmiş tek katlı kulübelerle bağlanmıştır. Sonuçta elde edilen devamlı yapı arka taraftaki bahçe alanlarını tamamen içine almış ve aradaki mesafe, Peter Behrens'in prototip Siedlung planlarını anımsatan şekilde, sokak kenarı boyunca bir ritim sağlamıştır. Doğrudan sokağa ulaşan ön bahçeler yerine budanmış çalılıklarla çevreli özel avlular düşünülmüştür. Bu evlerin mimari formları oldukça modern olmasına rağmen, bu soyut ve süssüz bahçeler, çitleri, duvarları, küçük pavyonları ve budanmış çalılıkları ile, açıkça Migge'nin bahçe reformu dönemindeki ilk çalışmalarının izlerini taşır.

Fischer *Siedlungs Wirtschaft*'da tasarımını tanıtan makalede, tasarımın temelindeki fikrin "iyi bahçe yerleşimleri" yaratmak olduğunu ve "süsün" mevzu bahis olmadığını; bunun yerine iyi düzenleme ve işlevsel tasarımın önemli olduğunu belirtmiştir. [53] Fischer, Adolf Loos'la aynı dili kullanarak, "oturma mutfağını" ailenin şömine (şimdi ocak) etrafındaki geleneksel toplanma yeri, yanındaki evyeyi de hazırlanma yeri olarak savunmuştur. Loos'un şemalarında olduğu gibi, ocaktan evyeye, oradan da bahçeye doğru işlevsel bir akım gerçekleşmektedir. Ama Fischer yeni bir kavram sunar. "İyi oda" (yani, resmi, eski moda misafir salonu) yerini oturma mutfağına ve "yeşil oda" adını verdiği, içeriden bahçeye doğru mekan akışını mükemmel-

---

clipped hedges, could clearly be traced back to Migge's earliest work in the garden reform era.

Fischer wrote the article in *Siedlungs Wirtschaft* introducing the design, noting that the main idea behind the design was to create "good garden-dwellings," and that "ornament" as such was not the issue here, but good organization and functional design.[53] Fischer used the same language as had Adolf Loos to defend the "living-kitchen" as a traditional meeting place of the family around the hearth (now the cook-stove), with the adjacent "wash-kitchen" as the place of preparation. As in Loos' schemes, there was a functional flow from hearth, to wash-kitchen, to garden. However, Fischer introduced a new concept. The "good room" (that is, the formal, old-fashioned "parlor") was not only replaced by the living-kitchen, but also by the glass-enclosed room in the back, which he referred to as the "green-room," perfecting the continuous flow of space from garden to interior, and combining living and working space in unison. As with the "glass palisade" in the exhibition houses, here the outer glass panels could be removed in summer, so that the Ziebigk units could also be adapted to the seasons. Fischer described the functionality of the connecting shed structures, which could be used to store a cart, bicycles, and as he prophetically noted, a small auto. (In fact these sheds have today been converted to garages.) Behind the sheds were work terraces, which connected to the greenroom and small


DER
ABFALL
BAUM.
STADT
NEUER
LEIB
KULTUR
INTENTIV PLANTAGEN
WIRTSCHAFTS
PACHTGARTEN
VERREGNUNG
VERTEILUNG
FICHTEICH
100000 STADTER
1 MILL
TROCKENABFUHR
TROCKENABFUHR
KANAL
FAKALIEN
URIN
TIER. ABFALLE
MÜLLASCHE
KÜCHENABFALLE
STRASSENKEHRICHT
KLARICHLAMM
KALKICHLAMM
STRASSENSCHLAMM
ALTER STADT LEIB
KANAL-
HYDRA.
MÜLL BERG
VERWERTUNG
BESEITIGUNG
VERNICHTUNG

leştiren ve yaşama ile çalışma mekanlarını birleştiren, arka taraftaki camla çevrili odaya bırakır. Dış cephedeki cam paneller, sergi salonlarındaki "cam kafesler" gibi yazın kaldırılabiliyordu; böylece Ziebigk birimleri mevsimlere uyumlu şekilde değiştirilebiliyordu. Fischer bağlanan kulübe yapılarının işlevini açıklarken içlerine el arabası, bisiklet ve kehanette bulunurcasına, küçük arabalar konulabileceğini yazıyordu. (Aslen bu kulübeler günümüzde garaja dönüştürülmüştür.) Kulübelerin arka tarafında, yeşil odayla hayvan kulübelerine (kümese) bağlanan çalışma terasları vardı. Onların yanında gübre silosu vardı; tüm birimlerde kuru tuvaletler yer alıyordu. Fischer son olarak, mimari düzenin bahçenin en uç tarafında, bahçe duvarlarıyla bir bütün şeklinde inşa edilmiş pavyonla tamamlandığını ekliyordu. Mimari ve bahçe arasındaki uyum burada, Migge'nin adıyla birlikte anılan hiçbir projede olmadığı kadar eksiksiz ifade ediliyordu.

Migge'nin vizyonunun mimari formlarda hayata geçirilmesinden daha da önemlisi, ev atıklarının bahçede kullanıldığı bir sistemin tümüyle hayata geçirilmesiydi. Bahçelerdeki kuru tuvalet ve gübre silolarının yanı sıra, mutfaktan gelen atık suyu yer altı boruları ile yeraltındaki bir havzaya aktaran bir sistem kullanmıştı. Burada, atık suyun içindeki yağ gibi ağır atıklar dibe çöküyordu.[54] Arındırılan atık su, daha sonra yeraltındaki sulama borularıyla bahçeye aktarılıyordu. Mekansal düzen "üretim" ve "tüketim" alanları

---

animal pens (typically chicken coops). Next was the dung-silo, for all of the units were provided with dry toilets. Finally, Fischer noted, the architectural sequence was concluded by the pavilion at the far end of the garden, which was integrally constructed with the garden walls. The harmony between architecture and garden was probably more fully expressed here than in any other project with which Migge was to be associated.

More important to the realization of the Migge vision than the architectural forms, was the full realization of his system to reuse household waste in the garden. Not only were the dry toilet and dung silo features of each garden, but underground pipes also led the waste-water from the wash-kitchen to a underground settlement basin, where the heavier wastes in the water such as fat and grease sank to the bottom.[54] The clarified wastewater was then led through underground irrigation pipes, which leeched the water into the garden. Following the aesthetic connection between areas of "production" and "consumption," the spatial sequence was conceptually and functionally perfected by the waste circulation system. In no other Siedlung project was Migge able to realize his ideas to such an extent. The Ziebigk Siedlung was the epitome of Migge's small garden system, and in fact the more famous "Great-Siedlung" projects in Berlin and Frankfurt represent substantial compromises by comparison.

arasındaki estetik bağlantıdan hareketle, kavramsal ve işlevsel olarak atık sirkülasyon sistemiyle mükemmelleştirilmişti. Migge hiçbir diğer Siedlung projesinde, fikirlerini bu derece hayata geçirememiştir. Ziebigk Siedlung, Migge'nin küçük bahçe sisteminin bir özetidir; Berlin ve Frankfurt'taki daha ünlü "Büyük Siedlung" projeleri de, ilkiyle karşılaştırılınca önemli uzlaşmaları temsil ederler.

1993 senesinde Dessau'daki Bauhaus Kuruluşu Ziebigk Siedlung'un eski sakinleriyle görüşmüş ve Siedlung'un, özellikle Migge'nin bahçe sisteminin aslen nasıl işlediğini ve Siedlung sakinlerinin bu konularda neler düşündüklerini öğrenmeye çalışmıştır.[55] Tüm sakinler kuru tuvalet sisteminin doğru şekilde işlemediğini ifade etmiş, ama bu konseptin o zamanın teknolojisinin kaldıramayacağı kadar gelişmiş olduğu da eklenmiştir. Tuvaletlerin mekanik bir yapısı vardı ve çalıştırılmaları zordu. İyi bir şekilde kapatılmayınca, atık kokusu konutlara sızıyordu. Ayrıca bunlar fare ve sinek istilasına neden olmuş ve çoğu neredeyse hemen kaldırılmıştı. Gübre silolarında da sinek sorunu baş göstermişti. Yine de herkes, bu bahçelerin bir hoşluk getirdiği konusunda hemfikirdi ve ilk sakinlerden en az biri, herkesin bu planın "biyolojik" maksadının farkında olduğunu ifade etti. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Almanya'da baş gösteren kıtlık döneminde, sakinlerin çoğu bahçede, ailelerini açlıktan kurtaracak kadar ürün yetiştirebiliyordu. Ziebigk sakinleri-

---

The Bauhaus Foundation in Dessau conducted interviews with former residents of the Ziebigk Siedlung in 1993, offering an opportunity to learn how the Siedlung originally functioned and how residents perceived it, with a particular focus on the Migge gardens.[55] All residents agreed that the dry toilet system had not functioned properly, although it was also noted that the concept was more advanced than the technology then available to carry it out. The toilets were mechanical, and difficult to operate. If not closed properly, the waste odor escaped into the dwelling. They also became sources of rat and fly infestation, and many were removed almost immediately. The dung silos also created a fly problem. Everyone seemed to agree, however, that the gardens were a positive amenity, and at least one original resident recalled that everyone was aware of the "biological" intentions behind the scheme. During the period of widespread hunger in Germany following World War Two, many residents were able to raise enough food in their gardens to keep their families from being malnourished. Many Ziebigk residents continued to raise vegetables that they occasionally sold on the side, but some noted that after the fall of East Germany low food prices negated this incentive. All in all, residents seemed to place great value on the integration of house and garden.

nin çoğu, zaman zaman satmak üzere sebze yetiştirmeye devam ettiler, ama bazıları Doğu Almanya'nın düşüşünden sonra, gıda fiyatlarının ucuzlamasının bu girişimi olumsuz etkilediğini ekledi. Özet olarak, sakinlerin, ev ve bahçenin birleştirilmesini çok önemli buldukları gözlemlenebiliyordu.

Sonuç

Fikirlerinin kaynakları, politik ve sosyal imaları burada izi sürülemeyecek kadar karmaşık olsa da, Leberecht Migge'nin çalışmaları yeşil mimari ve sürdürülebilir tasarım tarihinde en önemli öncüllerden biridir. Çalışmasının ve fikirlerinin en önemli noktalarından bazılarının bir özetini verdik. Okuru, Migge'nin çalışmasını çağdaş uygulamalar için dolaysız bir model olarak değil, provokatif kavram ve imgeler için bir kaynak olarak değerlendirmeye davet ediyoruz. Migge'nin bazı kavramları, yaşadığı dönemin teknolojisinin karşılayamayacağı kadar gelişmişti; kuru tuvalet bunlara bir örnektir. Fakat, barınmanın biyolojik bir edim olduğuna ilişkin kavramsal tartışmaları günümüzde geçerliliğini korumaktadır ve organik atık sistemlerinin mimari ve planlama projelerine başarıyla, estetik bütünlüğü bozmadan ve bu sırada günlük hayat kalitesini yükselterek nasıl dahil edilebileceğini gösterir.

Çeviren: Şeyda Öztürk

Conclusion

The work of Leberecht Migge is one of the most important precedents in the history of green architecture and sustainable design, although the sources of his ideas and their political and social implications are too complex to trace here. Some of the most important highlights of his work and ideas have been outlined. The reader is asked to think of Leberecht Migge's work not as providing direct models for contemporary practice, but as a source of provocative concepts and images. During his own lifetime, some of his concepts were far advanced of the technology available to carry them out, the dry toilet being a case in point. Yet his conceptual discussions of dwelling as a biological act remain relevant today, and show how organic systems of waste disposal can be successfully incorporated into architectural and planning project without any loss of aesthetic unity, while improving the quality of daily life at the same time.

Notlar

1 Justus von Liebig, *Die Chemie in ihrer Andwendung auf Agricultur und Physiologie* (Braunschweig: Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn, 1876), 9. Baskı.
2 Jacob von Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens: Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe* (Mainz, Verlag von Victor v. Jahern, 1855).
3 A. g. y., 85.
4 Georg Germann, "Das Organische Ganzen," *archithese* (1972), 36-41.
5 Liebig, *Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiology*, 1.
6 Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens, Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe*, 11, 17.
7 Liebig, "Letter on the subject of the utiligation [sic] of the metropolitan sewage, addressed to the Lord Mayor of London," Liebig, *Die Chemie*, 88-97.
8 A.g.y., 91.
9 Raoul Francé, *Die Welt der Pflanze* (Berlin: Vienna: Ullstein, 1911).
10 A.g.y., 45.
11 Raoul Francé, *Bios: Die Gesetze der Welt* (Munich: Franz Hanf Staengl, 1921), Cilt 5/6, 240.
12 Francé, *Bios*, Cilt 1, 4.
13 İnsan bedeninin yaşam reformuyla bağlantısı tartışması için bkz. Bernd Wedemeyer, "Der Körper des Reformers: Zwischen Leibesübung, Lensstil und Religion," s. 399-402 ve Giselher Spitzer, "Lebensreform und Sport, Naturismus und Bewegungskultur," s. 391-398,: Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann, Klaus Wolbert, ed., *Die Lebensreform*, Cilt 1 (Darmstadt: Häusser, 2001). Yaşam reformuyla, insan bedeni atığı arasındaki bağlantı benim kendi yorumumdur.
14 Hermann Muthesius, *Das englische Haus*, Cilt II (Ernst Wasmuth: Berlin, 1910) s. 231.
15 George Vivian Poore, *Rural Hygiene* (London: Longmans, 1893), s. 62-84. Poore birçok Alman bilim adamından alıntı yapmıştır; Almanca bildiğini buradan anlıyoruz.
16 A.g.y., 85-118.
17 A.g.y., 198-205.

Notes

1 Justus von Liebig, *Die Chemie in ihrer Andwendung auf Agricultur und Physiologie* (Braunschweig: Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn, 1876), Ninth Edition.
2 Jacob von Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens: Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe* (Mainz, Verlag von Victor v. Jahern, 1855).
3 Ibid., 85.
4 Georg Germann, "Das Organische Ganzen," 36-41, in: *archithese* (1972), 36-41.
5 Liebig, *Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiology*, 1.
6 Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens, Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Breife*, 11, 17.
7 Liebig, "Letter on the subject of the utiligation [sic] of the metropolitan sewage, addressed to the Lord Mayor of London," in: Liebig, *Die Chemie*, 88-97.
8 Ibid., 91.
9 Raoul Francé, *Die Welt der Pflanze* (Berlin: Vienna: Ullstein, 1911).
10 Ibid., 45.
11 Raoul Francé, *Bios: Die Gesetze der Welt* (Munich: Franz Hanf Staengl, 1921). Vol. 5/6, 240.
12 Francé, *Bios*, Vol. 1, 4.
13 For the discussion of the human body in relation to life reform see: Bernd Wedemeyer, "Der Körper des Reformers: Zwischen Leibesübung, Lensstil und Religion," 399-402, and Giselher Spitzer, "Lebensreform und Sport, Naturismus und Bewegungskultur," 391-398, in: Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann, Klaus Wolbert, eds., *Die Lebensreform*, Vol. 1 (Darmstadt: Häusser, 2001). The connection between the discussion of Lebensreform and human bodily waste is my own interpretation.
14 Hermann Muthesius, *Das englische Haus, Volume II* (Ernst Wasmuth: Berlin, 1910), 231.
15 George Vivian Poore, *Rural Hygiene* (London: Longmans, 1893), 62-84. Note that Poore cited the works of many German scientists, and could obviously read the language.
16 Ibid., 85-118.
17 Ibid., 198-205.

18 A.g.y., 225-226.
19 Liebig, *Chemie*, 171.
20 Otto Franke, *Kêng Tschui T'u: Ackerbau und Seidengewinnung in China*, (Hamburg: Friedrichsen & Co., 1913).
21 Franke'nin kitabının Migge'deki kopyası şimdi Störmer koleksiyonunun bir parçasıdır, Köln.
22 Frances H. King, *Farmers of Forty Centuries, or the Permanent Argriculture in China, Korea, and Japan* (London: Jonathan Cape, 1949), 4. baskı.
23 Kitabın yukarıdaki baskısında bu fotoğraf 237. sayfadadır; Migge bunu 4 *Siedlungswirtschaft* (1923), 94'te yayımlamıştır.
24 E. Howard'ın L. Migge'ye mektubu, 24 Ağustos, 1926: 1 *Siedlungswritschaft* (1927), kapak.
25 Loc. Cit. (Yazar Hugo'nun kitabındaki bu göndermeyi henüz doğrulamamıştır.)
26 Dizinin ilk yayımlanışı: "Die gartentechnischen Normenblätter der Siedlerschule Worpswede," 2 *Siedlungswirtschaft* (1923), s. 43-45.
27 "Normenblätter," s. 43.
28 Loc. Cit.
29 Migge alıntısı: A.g.y., 44. Francé kitabı alıntısı: "Dungtechnik," 4 *Siedlungswirtschaft* (1923) s. 94.
30 Loc. Cit.
31 "Normenblätter," s. 45.
32 "Dungtechnik," s. 95.
33 "Wasserwirtschaft," 8/9 *Siedlungswtrtschaft* (1923), s. 210.
34 A.g.y., 209.
35 "Wasserwirtschaft," devamı, s. 240-243.
36 10-12 *Siedlungswirtschaft* (1923), 239.
37 "Bodenbearbeitung," 1 *Siedlungswirtschaft* (1924), 1.
38 "Kommunale Abfallwirtschaft," 5 *Siedlungswirtschaft* (1923), 121.
39 A.g.y., 124.

---

18 Ibid., 225-226.
19 Liebig, *Chemie*, 171.
20 Otto Franke, *Kêng Tschui T'u: Ackerbau und Seidengewinnung in China* (Hamburg: Friedrichsen & Co., 1913).
21 Migge's copy of Franke's book is now in the Störmer collection, Cologne.
22 Frances H. King, *Farmers of Forty Centuries, or the Permanent Argriculture in China, Korea, and Japan* (London: Jonathan Cape, 1949), 4th edition.
23 In the above edition of King's book this photo is on p. 237; Migge reproduced this in his journal: 4 *Siedlungswirtschaft* (1923) 94.
24 Letter from E. Howard to L. Migge, August 24, 1926: 1 *Siedlungswritschaft* (1927), cover page.
25 Loc. Cit. (The author has not yet verified this reference in Hugo's book.)
26 The series was first introduced in: "Die gartentechnischen Normenblätter der Siedlerschule Worpswede," 2 *Siedlungswirtschaft* (1923), 43-45.
27 "Normenblätter," 43.
28 Loc. Cit.
29 Migge citation: Ibid., 44. Francé book cited in: "Dungtechnik," 4 *Siedlungswirtschaft* (1923), 94.
30 Loc. Cit.
31 "Normenblätter," 45.
32 "Dungtechnik," 95.
33 "Wasserwirtschaft," 8/9 *Siedlungswirtschaft* (1923), 210.
34 Ibid., 209.
35 "Wasserwirtschaft," continuation, 240-243.
36 10-12 *Siedlungswirtschaft* (1923), 239.
37 "Bodenbearbeitung," 1 *Siedlungswirtschaft* (1924), 1.
38 "Kommunale Abfallwirtschaft," 5 *Siedlungswirtschaft* (1923), 121.
39 Ibid., 124.

40 Migge'nin şeması: "Der Abfall Baum," 5 *Siedlungswirtschaft* (1923), 125; Francé'ın şeması: "Kreislauf der Stickstoffs," *Das Leben in Ackerboden* (Stuttgart: Frankh'sche Verlagshandlung, 1922), 63; Haeckel'in ağaç şeması ilk olarak: *Die generelle Morphologie der Organismen* (Jena: 1866)'de, daha sonra *Ernst Haeckel Kunstformen der Natur* (Munich: Prestel, 1998), 133'da yayımlanmıştır.
41 Migge, *Binnenkolonisation*, 18.
42 Le Corbusier, *Kommende Baukunst*, 54-55.
43 Johann Wolfgang Goethe, "Von deutsche Baukunst," 1773: Ernst Beutler, ed., *Johann Wolfgang von Goethe, Gedenkenausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* (Zürich: Goethestiftung, 1949), 16-26. Editörün notları, 1105-1106.
44 Migge, *Binnenkolonisation*, 22.
45 A.g.y., 46-61.
46 A.g.y., 53.
47 A.g.y., 59.
48 A.g.y., 59.
49 A.g.y., 53.
50 A.g.y., 59.
51 A.g.y., 59.
52 A.g.y., 59.
53 Leopold Fischer, "Die Siedlung Dessau-Ziebigk," 10/11 *Siedlungs Wirtschaft*, 61-63.
54 1928'e kadar yayımlanmamış olsa da, Migge yeraltı sulama boruları için bir plan, Ziebigk'deki sistemi açıklamak için de bir şema hazırlamıştır: 1 *Siedlungs Wirtschaft* (1928), 4-6.
55 Petra Tretzger and Torsten Blume, "Wir waren ja Siedler: Gepräche mit Bewohnern der Knarrberg-Siedlung in Dessau-Ziebigk über Ihre Gärten," yayımlanmamış rapor, Werkstatt Dessau-Bauhaus, Temmuz-Ağustos, 1993.

---

40 Migge's diagram: "Der Abfall Baum," 5 *Siedlungswirtschaft* (1923), 125; Francé's diagram: "Kreislauf der Stickstoffs," *Das Leben in Ackerboden* (Stuttgart: Frankh'sche Verlagshandlung, 1922), 63; Haeckel's tree diagram originally published in: *Die generelle Morphologie der Organismen* (Jena: 1866), republished in *Ernst Haeckel Kunstformen der Natur* (Munich: Prestel, 1998), 133.
41 Migge, *Binnenkolonisation*, 18.
42 Le Corbusier, *Kommende Baukunst*, 54-55.
43 Johann Wolfgang Goethe, "Von deutsche Baukunst," 1773, in: Ernst Beutler, ed. *Johann Wolfgang von Goethe, Gedenkenausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* (Zürich: Goethestiftung, 1949), 16-26. Notes by the editor, 1105-1106.
44 Ibid., 22.
45 Ibid., 46-61.
46 Ibid., 53.
47 Ibid., 59.
48 Ibid., 59.
49 Ibid., 53.
50 Ibid., 59.
51 Ibid., 59.
52 Ibid., 59.
53 Leopold Fischer, "Die Siedlung Dessau-Ziebigk," 10/11 *Siedlungs Wirtschaft*, 61-63.
54 Although not published until 1928, Migge prepared a plan for the underground leeching pipes, and a diagram to explain the system at Ziebigk: 1 *Siedlungs Wirtschaft* (1928), 4-6.
55 Petra Tretzger and Torsten Blume, "Wir waren ja Siedler: Gepräche mit Bewohnern der Knarrberg-Siedlung in Dessau-Ziebigk über Ihre Gärten," unpublished report, Werkstatt Dessau-Bauhaus, July-August, 1993.



Milan, İtalya, 1999.

Çöpçü Köpek: Efsane mi, Gerçek mi?

CATHERINE PINGUET

Köpek, İslamiyet'te esasen pis (*necis*) bir varlıktır. Bununla birlikte, Eski ve Yeni Ahit'te olduğunun aksine, Kuran'da bu hayvanı küçümseyen ya da hor gören herhangi bir ifadeye rastlamayız. Tam tersine, Yedi Uyurlar'ın köpeği Kıtmir, cennetlik sayılır. Ne var ki hadislerde köpeğe karşı hoşnutsuzluk görülür: "Köpek dokunduğu ve yaladığı her şeyi pisletir." "Sizden birinizin kabından bir köpek su içerse, onu yedi defa yıkasın." "Namaz kılan bir müminin etrafında bir köpek dolaşırsa, *salâ*'yı geçersiz kılar." "Her kim gereksiz ve ısıran bir köpek edinirse, her gün amelinin sevabından bir (ya da iki) kırat eksilir." Hatta, "köpek olan eve melek girmez."

Le chien éboueur: mythe ou réalite?

CATHERINE PINGUET

Le chien est en islam une créature essentiellement impure (*nadjas*). Dans Le Coran, contrairement à l'Ancien Testament et au Nouveau, nous ne rencontrons toutefois aucune parole dépréciative ou méprisante à l'encontre de cet animal. A l'inverse, Kitmir, le chien des Sept Dormants, est admis au paradis. C'est par contre dans les hadiths que figurent les dispositions défavorables à son encontre: "Le chien rend impur ce qu'il touche et ce qu'il lèche" "Si un chien boit dans un récipient qui appartient à l'homme, il est impératif de le nettoyer sept fois" Le chien qui rôde à proximité d'un croyant en prière annule la *salât*". "Quiconque possède un chien inutile et qui mord

Peygamber'in aynı zamanda şunu da söylediği rivayet edilir: "Sadakasına dönen kusmuğuna dönen köpek gibidir." Aslında bu imge, "sefahetini tekrarlayan akılsız" şeklinde daha önce, Süleyman'ın Meselleri'nde ortaya çıkmıştır zaten. Petrus da İkinci Mektubunda, insanın ya da köpeğin hayvanlığa geri dönmesini kınar.[1] Dini ameller açısından, köpeğin kustuğunu yutmakla kalmayıp leşle de beslenmesi, pis olduğuna hiç şüphe bırakmaz. Bu esnada kirlenir ve pisliğini etrafına da bulaştırır. Hem İncil'de, hem de Aiskhylos'tan Euripides'e dek pek çok Yunan tragedya yazarında, ceset yiyen köpeklere atıf vardır.[2] Hayvanla bir beslenme biçiminin bu şekilde bir arada anılması, aynı zamanda pervasız cinselliğinin kınanması, onun neden kirli sayıldığını, hor görüldüğünü kuşkuya yer bırakmayacak biçimde açıklar.

Seyahatnamelerdeki Çöpçü, Parya Köpek Orduları

Pek çok şehir, sahipsiz köpeklerin giderek çoğalmasıyla uğraşmak zorunda kalmıştır. Bunların içinde İstanbul en ünlülerden biri olagelmiştir. İstanbul'a yolu düşen, genellikle de egzotizmden mustarip yabancılar, böylesi bir "gösteri" karşısında izlenimlerini yazmayı ihmal etmemişlerdir. Lady Craven adlı bir İngiliz, 1786 Nisanında yaptığı yolculuktan şunları aktarır:

---

diminue sa récompense finale d'un (ou deux) *kirat* par jour" Ou encore, "dans une maison, la présence d'un chien empêche les anges d'y pénétrer"

On attribue également au Prophète cette sentence: "Celui qui reprend ce qu'il a donné est comme le chien qui retourne à son vomissement". En fait, cette image est déjà présente dans Les Proverbes où elle illustre l'état du "sot qui retourne à sa folie" Elle est citée par Pierre qui, dans son deuxième Épître, condamne le retour à la bestialité, canine ou humaine.[1] En regard des pratiques religieuses, l'impureté du chien est d'autant plus manifeste qu'en plus d'ingurgiter le vomi, il se nourrit de charognes. Se faisant, il se souille et propage cette souillure à son entourage. Dans La Bible, mais aussi chez les tragiques grecs, d'Eschyle à Euripide, on retrouve des allusions aux chiens dévoreurs de cadavres.[2] Nul doute que cette association entre l'animal et un de ses modes d'alimentation, de même le reproche d'une sexualité débridée, expliquent son impureté et sa mésestime.

Hordes de chiens éboueurs et parias dans les récits de voyage

De nombreuses villes durent faire face à la prolifération de chiens errants. Parmi celles-ci, Istanbul est restée une des plus célèbres. Les Occidentaux, de passage et souvent en mal d'exotisme, n'ont pas manqué de faire part de leurs impressions face à un tel "spectacle" Une Anglaise, Lady Craven, rapporte de son séjour en avril 1786:

> En korkuncu bu köpekler: Hepsi aynı soydan ve hırçın. Onlara böyle kol kanat germelerinden daha saçma bir şey düşünebiliyor musunuz? Bazen yüz tanesinin bir gübre yığınının tepesinde dövüştüğünü, az önce atılmış çöpler için kapıştığını görüyoruz.[3]

20 Mayıs 1883'te, Lamartine, meydanları ve çarşıları dolduran köpeklerin, "kapı önlerine atılan çöpler için kapıştıklarını" anlatır. On yıl sonra, Gérard de Nerval de aynısını kaydeder ve şu sonuca varır:

> Köpeklerin Konstantinopolis'te gördüğü itibar, yolları, genellikle oralara atılan hayvansal maddelerden temizlemelerinden kaynaklanıyor. Onlarla ilgili dini vakıfların, köpeklerin camilerin girişinde ve çeşmelerin yakınında kolayca buldukları su yalaklarının başka bir amacı yok kuşkusuz.[4]

Aynı dönemde, akademisyen Xavier Marmier de, belediyenin atıl kalmasından dolayı çöpçü köpeklerin halka çok değerli hizmetlerde bulunduğu görüşündeydi. Avrupa modelinden fersah fersah uzak olan geleneksel mahalleler, onda sadece tiksinti uyandırıyordu. Buraları mesken tutan çok sayıda köpeği ise altı üstü "doymak bilmez çeteler" olarak görüyordu:

> Rien de si affreux que ces chiens: ils sont tous de la même race et hargneux. Concevez-vous rien de plus absurde que cette protection qu'on leur accorde? On en voit quelquefois une centaine sur un fumier se battre et se diputer les ordures qu'on vient d'y jeter.[3]

Le 20 mai 1883, Lamartine rapporte que les chiens nombreux à remplir les places et les bazars "se disputent les restes qu'on leur jette aux portes". Dix ans plus tard, Gérard de Nerval fait le même constat, pour en déduire:

> La faveur dont les chiens jouissent à Constantinople tient surtout à ce qu'ils débarrassent la voie publique des débris de substances animales qu'on y jette généralement. Les fondations pieuses qui les concernent, les bassins remplis d'eau qu'ils trouvent à l'entrée des mosquées et près des fontaines, n'ont pas d'autre but.[4]

A la même époque, l'académicien Xavier Marmier considère lui aussi que ces chiens éboueurs, faute d'initiatives de la part de la municipalité, rendent de précieux services aux habitants. Les quartiers traditionnels de la ville, aux antipodes du modèle européen, ne lui inspirent que répulsion. Quant aux nombreux chiens qui y ont élu domicile, il ne voit en eux que des "bandes voraces":

> Daracık, dolambaçlı, çoğu taş döşemesiz, pis sokaklar; iğrenç kokan, kir pas içinde gıda pazarları (...) Yerlerde yatan, çöplere saldıran, tilki gibi kızıl tüylü köpek sürüleri. Bu köpekler adeta sokakların ve dört yol ağızlarının efendileri. İçlerinde kabilelere ayrılmışlar, ve her kabile gece gündüz kendi mahallesinde nöbet bekliyor. Bu vahşi toplulukların hiç korkmadan mekanlarından çıkıp bir araya geldiği tek bir durum var: Yeni ölmüş bir atın kokusunun burunlarına dolmasıyla olağandışı bir ziyafetin cazibesine kapıldıkları zaman. (...) Avrupalıların bu korkunç yaratıklardan kurtulmak yolundaki bütün girişimleri sonuçsuz kaldı. Türkler köpeklerini gözden çıkarmaya kesinlikle yanaşmıyorlar, onları her tür saldırıdan koruyor, özenle karınlarını doyuruyor, su kıt ve pahalı olduğu zaman bile sularını eksik bırakmıyorlar. Öte yandan bu hayvanların son derece can sıkıcı olmakla birlikte, Konstantinopolis vilayetinde neredeyse gerekli bir baş belası olduğu da gözden kaçırılmamalı. Zabıtanın basiretsizliğini kapatıyor, çürüse havaya veba tohumları saçacak büyük miktarda maddeden sokakları temizliyorlar.[5]

Bu türden alıntıları çoğaltabiliriz. Ama bizim için önemli olan, bütün Batılı seyyahların İstanbullularla mahallelerindeki sokak köpekleri arasındaki gizemli, onlara sırrına erilmez gibi gelen ilişkileri, kendi kıstaslarıyla yargı-

---

> Des rues sales, étroites, tortueuses, la plupart non pavées; des marchés de comestibles malpropres et puants. [...] Des troupeaux de chiens au poil fauve comme des renards, couchés sur le sol et se ruant sur les immondices. On dirait que ces chiens sont les maîtres des rues et des carrefours. Ils sont divisés par clans, et chaque clan campe jour et nuit dans son quartier. Il n'y a qu'une seule circonstance où toutes ces peuplades sortent sans crainte de leurs différents domaines et se réunissent d'un commun accord. C'est lorsqu'ils sont attirés par un banquet extraordinaire, lorsque leurs naseaux aspirent l'odeur de quelque cheval qui vient de périr. [...] Toutes les tentatives faites par les Européens de se délivrer de cette race hideuse sont jusqu'à ce jour restées sans résultat. Les Turcs ne veulent point sacrifier leurs chiens, ils les protègent contre toute attaque, les alimentent avec soin, leur donnent de l'eau, quand même l'eau est rare et chère. Il faut remarquer, du reste, que ces animaux, si incommodes qu'ils soient, sont dans l'État de Constantinople un mal à peu près nécessaire. Ils remédient à l'imprévoyance de la police urbaine, purgent les rues d'une grande quantité de matières dont la corruption répandrait dans l'air des germes pestilentiels.[5]

Nous pourrions multiplier les citations de ce genre mais ce qui nous importe est de souligner que tous ces voyageurs occidentaux jugeaient selon leurs propres normes

ladığını vurgulamaktır. Halkın açıkça köpeklerden yana olduğu konusunda hepsi aynı görüştedir, bu da Osmanlı İmparatorluğu'nda meseleye Avrupa'nın gözüyle bakılmadığının işaretidir.

Xavier Marmier bütün sokak köpeklerinin kızıl olduğunu söylerken –başka tanıklar ve eski fotoğraflar bunun doğru olmadığını ortaya koyar– bu ayrıntı göründüğü kadar önemsiz değildir. Batı geleneğinde kızıl aldatmacanın ve yalanın rengiydi, dışlanmanın, alçaklığın en önemli işareti sayılırdı. Kızılların cildi de çilli olurdu, bu da lekelenmiş, yani kirlenmiş olmak, bir bakıma hayvansılaşmak demekti. Kızıl olmak, aynı zamanda iki yüzlü tilkinin tüylerine sahip olmaktı, Marmier'nin İstanbul'un sokak köpeklerine yakıştırdığı bir karakter özelliğidir bu da.

Seyyahlar sokak köpeklerinin sayısının kabarıklığını anlatırken genellikle "horde" derler, Türk-Moğol dillerinden gelme bir terimdir bu, aslı ordu'dur. İlk başta kelime Orta Asya halklarından bahsedilirken "göçebe kabile" anlamıyla dile girmişti. Onsekizinci yüzyıldan itibaren "kalabalık, disiplinsiz, zararlı topluluk" gibi kötü bir anlam kazandı. Gene yaygın olarak kullanılan bir başka terim ise "parya"ydı.[6] Bu isimle kastedilen, Yakın ve Ortadoğu'da çok yaygın olan, doğabilimcilerin dingoyla akraba olduğunu düşündüğü, özel bir morfolojisi olan, kurtla çakal arası bir türdü. Goodrich Freer *Arabs in Tent and Town*'da bu köpekleri sıradan kırmalar olarak görmenin hata

---

les relations mystérieuses et pour eux insondables que les Stambouliotes entretenaient avec les chiens des rues de leurs quartiers. Tous étaient unanimes pour affirmer que les habitants prenaient fait et cause pour ces chiens, signe que la question ne se posait pas dans les mêmes termes en Europe que sous l'Empire ottoman.

Lorsque Xavier Marmier prétend que tous les chiens des rues sont roux – ce que d'autres témoignages et d'anciennes photos contredisent – le détail n'est pas si anodin qu'il y paraît. Dans la tradition occidentale, le roux était la couleur de la fausseté et du mensonge, elle était perçue comme le signe premier du rejet et de l'infamie. Etre roux, c'était aussi avoir la peau semée de taches de rousseur, c'était être tacheté, donc impur, et participer à une certaine animalité. Etre roux, c'étaient encore avoir le poil de l'hypocrite renard, un trait de caractère que Marmier prête aux chiens des rues d'Istanbul.

Ces voyageurs, lorsqu'ils évoquent le grand nombre de chiens des rues, parlent volontiers de "horde", un terme emprunté au turco-mongol et qui à l'origine désignait un camp militaire. En fait, le mot est introduit avec le sens de "tribu errante et nomade", en parlant des peuples d'Asie centrale. Il prend dès le XVIIIe siècle une connotation péjorative de "groupes très nombreux, indisciplinés et nuisibles". L'autre terme couramment employé était celui de "paria".[6] Par cette appellation, on entend un type morphologique particulier, intermédiaire entre le loup et le chacal, répandu

olacağını belirtir. Parya ona göre İskoçya çoban köpeğine yakın, kendine has özellikleri olan özel bir türdür. Sadık, sevecen, öğrenmeye yatkındır. "Çoban köpeklerinin en güzelleridir" paryalar.[7]

Peki bu "parya" adı nereden gelir? Tamilce *parayan*'dan türemiş olan bu kelime "davulcu" anlamına gelir; davul çalmak kötü bir iş olarak görülürdü, çünkü davulcu cenaze alaylarında ölülere eşlik eder, kastların dışında, dokunulmayanlardan, el sürülmeyenlerden olduğundan, daha başka birtakım pis işlerle de uğraşırdı. *Horde* ile *parya* köpeklerinin bir arada kullanılmasını, kirli oldukları için toplumun bir kenara attığı yaratıkların insanoğluna zarar verecek şekilde, hızla çoğaldığı düşüncesine dayandırmamak mümkün mü? Unutmayalım ki Batı'da, onyedinci yüzyılın başına dek (av köpekleri ve insana eşlik edenler dışında) köpekler "parazitlerle" birlikte anılırdı. Bazı köpek ırkları saygınlığa kavuşturulacak, ama sokak köpekleri için asla böyle bir şey olmayacaktı.

Avrupa'nın Büyük Şehirlerinde Sokak Köpeklerine Biçilen Kader (ve) İnsana Hizmet Eden Hayvanın Korunması

1803 yılında Bir Parisli, tumturaklı bir dille büyük şehir merkezlerinin bozulmasını köpeklerin çoğalmasıyla bağdaştırıyordu:

---

dans le Proche et le Moyen-Orient que des naturalistes ont rapproché de celui du dingo. Dans *Arabs in Tent and Town*, Goodrich Freer rappelle que l'on aurait tort d'associer ces chiens à de simples bâtards. C'est une race spécifique, à ses yeux proche du colley écossais, et qui a ses propres caractéristiques. Ils sont fidèles, affectueux, prompts à apprendre. Ce sont les "plus charmants chiens de garde".[7]

Alors pourquoi ce nom de "paria"? Le mot, issu d'un emprunt au tamoul *parayan* signifie "joueur de tambour", soit une activité considérée comme impure parce que le joueur accompagnait les morts dans les cortèges funèbres et que hors-caste, intouchable, il pratiquait d'autres professions liées à la souillure. Comment ne pas interpréter l'association horde et chiens parias à l'idée de prolifération préjudiciable pour l'homme de créatures mises au ban de la société parce que souillées. Rappelons qu'en Occident, et jusqu'au début du XVIIe siècle, les chiens (à l'exception de ceux de chasse et de compagnie) étaient classés avec la "vermine" La réhabilitation du chien se fera au profit de certaines espèces mais en aucun cas pour les chiens errants.

Sort réservé aux chiens des rues dans les grandes villes européennes (et) protection animale au service de l'homme.

En 1803, le témoignage grandiloquent d'un Parisien associe la dépravation de grands centres urbains à la prolifération des chiens:

> Geniş alanlara yayılan şehirlerde, bu ahlaksızlık yuvalarında, Paris gibi büyük şehirlerde filozofun gözü her an neye değer? Ürkütücü bir köpek kalabalığına. (...) Bu aç, tehlikeli, yalnız köpeklerden her sokakta yüzlerce var, aylaklar ve çocuklar tarafından sürekli rahatsız ediliyor, sürekli öfkelensinler, kapışsınlar diye kışkırtılıyorlar, tek sebebi de ancak bu tür şiddet sahnelerinden zevk alan, kaba, kendini bilmez insanların böyle istemesi.[8]

Yirmi-otuz yıl kadar sonra, hijyenistler, hekimler ve idareciler bu yaratıkların kökünü kazımaya girişeceklerdi. Fransa'da 1845'te köpeklere vergi konuldu, amaç insanın "en iyi dostunun" sayısını topluca azaltmaktı. İlk başta, beyan edilmeyen, numaralı tasma takılmayan bütün köpeklerin öldürüleceği bildirildi. Köpeklerini başıboş bırakan sahipler para cezasına çarptırıldı. 1850'de Grammont yasasıyla sahipli hayvanlara, özellikle atlara toplum içinde kötü davranışta bulunmak yasaklandı. Dolayısıyla aleniyet şartı hayvan sahibine, mal olarak kabul edilen hayvanı üzerinde her tür hakkı veriyordu. Sahipsiz hayvanlar dikkate alınmamıştı; Paris'in sokak köpekleri de işte bu şekilde şehir merkezinde büyük oranda ortadan kalktılar.

O dönemde insani bakışların hakim olduğu hayvanları koruma anlayışının tek bir kıstasın etrafında döndüğünü vurgulamakta yarar var: işe yararlık. İnsanoğlunun bir çıkarı olduğu sürece, hayvan korunuyordu. Hayvanın

---

> Dans les villes d'une grande étendue, dans ces foyers de la corruption, dans les capitales comme Paris, qu'est-ce que l'œil du philosophe aperçoit à chaque instant? Une effroyable multiplication de chiens. [...] Chaque rue en présente des centaines, isolés, affamés et dangereux, agacés sans cesse par des oisifs ou des enfants, excités à la fureur et au combat, sans motif que la volonté des hommes grossiers et durs, qui ne trouvent plaisir que dans ces scènes de fureur.[8]

Quelques décennies plus tard, hygiénistes, médecins et administrateurs allaient s'employer à éradiquer ces créatures. En France, dès 1845, une taxe sur les chiens visait à réduire massivement le grand nombre du "meilleur ami" de l'homme. Dans un premier temps, tous les chiens devaient être déclarés et munis d'un collier numéroté sous peine de se voir éliminer. Les maîtres qui laissaient divaguer leur chien étaient passibles d'amendes. En 1850, la loi Grammont interdisait les mauvais traitements, commis en public, sur les animaux domestiques, en particulier les chevaux. La condition de publicité laissait donc au propriétaire tous ses droits sur l'animal, ce dernier conçu comme un bien. Les animaux qui n'entraient en la possession de personne n'étaient pas concernés et c'est ainsi que les chiens errants parisiens furent en grande partie éliminés du centre ville.

Il faut souligner qu'à cette époque, la protection animale, dominée par des

çalışması, ölmesi, hatta acı çekmesi insan için gerekli görüldüğünde korumadan vazgeçiliyordu. Aslına bakacak olursak, hayvanlara kötü, hatta zalimce davranılan sahneleri şehir halkının gözünden uzaklaştırmaya çalışıyorlardı. Şiddeti ve öldürmeyi kamusal alandan silmek, özellikle de ansızın parlamaya her an hazır halk-ayak takımından mutlaka saklamak gerekiyordu. Kan akıtmak özü itibariyle barbarlık, daima isyanlara gebe kalabalıklara karşı kötü bir örnek olarak kabul ediliyordu, merhamet, acıma, acı vermekten iğrenme ise medeni insanları ötekilerden ayıran duygular olarak değerlendiriliyordu.[9] O zamanlar çok yaygın olan düşünceye göre, hayvanlara yönelik şiddet bulaşıcı olabilir, insanları da sarabilirdi.[10]

Avrupa'nın büyük kentlerinde mezbahaların kentin dış mahallelerinde kurulması, işte bu ideolojik çerçevede oldu. Yeni bir duyarlılığın, gözle görülen şiddete karşı giderek büyüyen bir hoşgörüsüzlüğün işareti olarak, ölümü gözlerden ırak, kapalı, makineleşmiş, yönetilmesi kolay, etkili ve rasyonel olma hedefiyle tasarlanmış bir alana kapatmak gerekiyordu. "Gözlerden uzakta bulunan," diye okuruz hijyen ve halk ahlakı üzerine bir raporda, "mesleki görevleri için gelenler dışında girmesi herkese yasak olan bu yerler, ahlaki eğitimlerini yavaşlatacak, hatta içlerinde kötü içgüdüler uyandıracak eylemleri halktan, özellikle de çocukların meraklı bakışlarından saklar."[11]

Sokak köpekleri ya da terk edilmiş köpekler de aynı şekilde özel olarak

---

considérations humaines, s'ordonnait autour d'un seul critère: l'utilité. Tant que l'homme y trouvait son intérêt, on protégeait l'animal. On ne le faisait plus quand son travail, sa mort et même sa souffrance étaient jugés nécessaires pour l'homme. En réalité, on s'employait à soustraire de la vue des citadins les scènes de mauvais traitement, voire de cruauté envers les animaux. Il fallait faire disparaître la violence et la tuerie de la voie publique, qu'elles soient avant tout cachées au "peuple-populace" toujours prompt à s'enflammer. L'effusion de sang était considérée comme intrinsèquement barbare, un mauvais exemple pour les foules toujours grosses de rébellions possibles, tandis que la pitié, la compassion, la répugnance à infliger la souffrance étaient identifiées à des émotions qui distinguaient les civilisés.[9] L'idée alors largement répandue était que la violence envers les animaux pouvait être contagieuse et s'étendre aux hommes.[10]

C'est dans ce contexte idéologique que les abattoirs des grandes villes européennes furent construits dans les périphéries. Symptôme d'une nouvelle sensibilité et d'une intolérance croissante à l'égard des manifestations visibles de la violence, il fallait enfermer la mort à l'abri des regards, dans un espace clos, mécanisé, facile à régir et dont les objectifs étaient l'efficacité et la rationalité. "Ces lieux placés à l'écart, peut-on lire dans un rapport sur l'hygiène et la morale publique, et dont l'accès est interdit à tout individu que n'y appellent pas les devoirs de sa profession, cachent au peuple, et

hazırlanmış yerlere hapsediliyordu. Paris'te İkinci İmparatorluk zamanında, Pontoise Sokağı'ndaki barınağa ayda ortalama 900 köpek geliyor, bunların 600'ü öldürülüyordu. Aynı dönemde Londra'da köpeklerin arabaya koşulmasının yasaklanmasının, hayvanın rahatını koruma kaygısından kaynaklandığı düşünülebilir. Aslında temel sebep, halk içinde kötü muamelenin istenmemesiydi. Bu köpekler yasa yürürlüğe girdikten sonra yaşlılık günlerini huzur içinde geçirmediler. Pek çoğu öldürüldü.[12] Türkiye'de ilk defa maliye nezaretinin öncülük etmesiyle "Hayvanları Nasıl Koruyabiliriz?" başlıklı bir proje yapıldığı zaman, İstanbul Himâye-i Hayvânât Cemiyeti'nin bir raporuna göre 5639 köpek "insani bir biçimde" gazla öldürülmüştür.[13]

Ondokuzuncu yüzyılda yapılan büyük araştırmalar, fiziksel hijyenin ahlaksal hijyenle yan yana olduğunu ortaya koymuştur. Sokak köpeklerinin kökünü kazımaya çalışırken, tıpkı kanalizasyonları, şehrin "bağırsaklarını" düzeltmeye uğraşır, fahişelik sorununu çözer gibi davranıyorlardı. Fransa'da, sağlıksızlığı ortadan kaldırmaya yönelik 15 Ocak 1885 tarihli kararla, Seine valisi Eugène René Poubelle, binalarda çöp kutusu kullanımını zorunlu kıldı. Sonuç olarak, ev atıklarını attığımız bu nesneye adını vermiş oldu. (Fransızca'da çöp kutusuna "poubelle" denir–ç.n.) Sokaklara baktığımızda, hem kuduz tehlikesinin hem de köpeklerden gelen pis koku-

---

surtout aux regards curieux de l'enfant, des actes propres à retarder son éducation morale, ou même à développer chez eux de mauvais instincts".[11]

Les chiens errants ou abandonnés étaient également parqués dans des lieux créés spécialement à cet effet. A Paris, sous le Second Empire, la fourrière de la rue de Pontoise recevait en moyenne 900 chiens par mois, donc 600 étaient mis à mort. A la même époque, à Londres, on pourrait penser que l'interdiction d'attelage de chiens émanait de considérations relatives au bien-être de l'animal. En fait, la motivation première était le refus de la maltraitance sur la voie publique. Lorsque la loi entra en vigueur, ces mêmes chiens ne coulèrent pas de vieux jours heureux. La plupart furent abattus.[12] En Turquie, quand pour la première fois et sur l'initiative du ministère de l'économie fut rédigé un projet de loi intitulé "Comment pouvons-nous protéger les animaux?" (*Hayvanları Nasıl Koruyabiliriz?*), un rapport de la Société Protectrice des Animaux d'Istanbul indique que 5639 chiens furent "humainement" tués au gaz.[13]

Les grandes enquêtes sociales du XIXe siècle révèlent que l'hygiène physique allait de paire avec une hygiène morale, on s'efforçait d'éradiquer les chiens errants, comme on s'occupait du curage des égouts, des "boyaux" de la ville, et des problèmes de prostitution. En France, par ordonnance du 15 janvier 1885 destinée à résoudre les questions d'insalubrité, le préfet de la Seine, Eugène René Poubelle, imposa l'usage de la boîte à ordures dans les immeubles. Il a finalement donné son nom à ce récipient pour

ların, sokak köpeklerinin kökünün kazınması için düzenlenen kampanyalarda tartışılmaz bir rolü olduğunu görüyoruz. Hayvanla, daha doğrusu bazı hayvanlarla olan ilişkinin, her şeyden önce insanlıkla kurulan bir ilişki olduğunu daha önce vurgulamıştık. İnsanın üstünlüğü tartışma konusu edilmiyordu, tam tersine insanın önceliği mutlaktı, üstelik şaşırtıcı boyutlara varabiliyordu bu. Hijyenist hareketin tarihinde belirleyici olabilmiş, tek amacı insan dışkısının üstünlüğünü kanıtlamak olan dağlar kadar yazı olduğuna inanmak bugün çok güç. İnsan pisliğinin eşsiz olduğunu göstermek üzerine kurulu, akla hayale sığmaz bir edebiyattır bu. 1852'de *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*'de yayımlanan şu makale bunlara bir örnektir:

> İnsan gübresinin bir eşi daha yoktur; hayvan gübreleri ancak belli koşullarda verimi artırır, sık sık da ürünü yakar. Hayvan gübrelerinin yeri bellidir, ama adeta Tanrı'nın armağanı, hayranlık verici bir yasadan dolayı insan gübresinin yeri yoktur; o her yerde olabilir.[14]

İnsanmerkezcilik burada beklenmedik, nadir rastlanan bir boyuta ulaşıyor. İnsan, bokuyla bile kendini varlıklar hiyerarşisinin en tepesine koyuyor.

---

déchets ménagers. Pour ce qui relevait de la chaussée, les dangers de propagation de la rage comme la pestilence des émanations canines ont incontestablement contribué aux campagnes d'extermination des chiens errants. Nous avons souligné combien la relation à l'animal, plus exactement à certains animaux, était avant tout une relation à l'humanité. La domination de l'homme n'était pas remise en cause, bien au contraire, la prééminence de l'être humain était absolue, et ceci dans des dimensions qui peuvent paraître étonnantes. On a peine aujourd'hui à croire à l'existence de la somme d'écrits qui ont pu jalonner l'histoire du mouvement hygiéniste à seule fin de promouvoir la prévalence des déjections humaines. C'est une littérature proprement inouïe destinée à montrer que les vertus de l'excrément de l'homme sont sans pareil. Ainsi cet article publié dans *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* en 1852:

> L'engrais humain n'a pas son égal, les engrais animaux ne fertilisent que dans des conditions données; souvent ils brûlent les récoltes. L'engrais des animaux a sa place, mais, par une loi admirablement providentielle, l'engrais humain n'en a pas; sa place est partout.[14]

L'anthropocentrisme prend ici une dimension inattendue et rarement égalée, jusque dans sa merde, l'homme se situe au sommet de la hiérarchie de la création.

İtlaflara Karşı Tepkiler (İstanbul, 1910)

Bu bağlamda ele alındığında, İstanbul'a yolu düşen seyyahların yorumları daha bir yerine oturuyor. Ondokuzuncu yüzyılda Avrupa, hayvanları evcilleştirme konusunda gerçekten altın çağını yaşadı. Köpek yarışmaları bu dönemde büyük başarı kazandı, *pedigree* (*şecere*) sözcüğü ortaya çıktı. Artık hayvanların soylarına, safkan olmalarına özen gösteriliyordu. Köpekler konusunda eğilim onları küçültmekti, üstelik toplumun, yer ve bakım konusunda hiçbir sorunu olmayan bir kesimiydi bunu yapan. Bunun sebepleri başka yerde, örneğin hayvanı çocuklaştırma isteğinde, en önemlisi de doğaya hakim olma, üzerinde etkide bulunma, onu gözle görülür ve gösterişli bir biçimde değiştirmek için duyulan çılgınca, neredeyse megalomanca arzuda aranmalıdır.[15]

Pek çok seyyahın tıpkı Gérard de Nerval ve Xavier Marmier gibi köpek sayısının kabarıklığına şaşırması, bunu genellikle tasvip etmemesi, köpeklerle çok sayıda İstanbullu arasındaki ilişkileri salt yararlılık açısından değerlendirmesi, her şeyden önce bu insanların kendi düşünme biçimlerinden, kültürel referanslarından uzaklaşmaktan aciz olduklarını ortaya koyar.

Sokak köpeklerinin halka birtakım hizmetlerde bulunduğu yadsınamaz. Köpekler mahalleyi korur, güvenlik tehlikesini azaltırlardı. Yangın olduğunda haber verirlerdi. Sık sık vurgulandığı gibi, çöplerin ortadan kaldırılması-

---

Réactions aux mesures d'extermination (Istanbul, 1910)

Dans ce contexte, on situe mieux les commentaires des voyageurs occidentaux de passage à Istanbul. Le XIXe siècle fut en Europe le véritable âge d'or de la domestication animale. C'est à cette époque que les expositions caniñes connurent un franc succès, que le mot pedigree apparu. On se souciait dorénavant de la généalogie de l'animal et de la pureté de sa race. Pour les chiens, la tendance était à la miniaturisation, ceci dans une catégorie de la société où les problèmes matériels d'espace et d'entretien ne se posaient en aucune façon. Les motivations étaient à chercher ailleurs, soit dans une volonté d'infantiliser l'animal et surtout dans le désir forcené, quasiment mégalomaniaque, de dominer la nature, d'agir sur elle, de la modifier de manière visible et ostentatoire.[15]

Qu'à l'instar de Gérard de Nerval et de Xavier Marmier, de nombreux voyageurs aient été choqués par la surpopulation canine, qu'ils l'aient souvent désapprouvée, qu'ils aient interprété les liens entre ces chiens et de nombreux Stambouliotes en termes strictement utilitaires dénotent avant tout leur incapacité à faire abstraction de leur mode de pensée et de leurs références culturelles.

Indéniablement, les chiens des rues rendaient des services aux habitants. Ils défendaient leur territoire et réduisaient l'insécurité. Ils avertissaient en cas d'incendies. Ils contribuaient, fait si souvent mis en avant, au nettoiement de la voirie. Contrairement

na yardım ederlerdi. Köpekler, sokak kedilerinin tersine avlanmaz. Rızkını ya insan elinden alır, ya da artıkların arasından çıkarır. Yazının başında verdiğimiz hadislerde köpek evde beslenmesi kesinlikle yasak, pis bir yaratık olarak görülmektedir; ama dinde olmayan, başıboşluğun ve mekansızların kol gezdiği bir alan olan sokaklarda yaşayan köpeklere merhamete sıra gelince, bu dinsel tabu geçerliliğini yitiriyordu.[16]

Sokak köpeklerinin beslenme biçimi ve hayatta kalabilme koşulları gıda maddelerinin dağılımına ve yeterince çöp olmasına bağlıydı. Aşırı kalabalık, çöplerin doğru dürüst toplanmadığı, dolayısıyla yiyeceğin daha bol olduğu yoksul mahallelerde bugün de hâlâ daha çok sokak köpeği vardır.[17] Kent ortamındaki köpekler hakkında şu ana dek yayımlanmış tek çalışma, Maryland eyaletinde, Baltimore'da yürütülmüş bir araştırmadır; nitekim bu da sahipsiz köpeklere düşük gelir grubundan insanların yaşadığı, kalabalık mahallelerde rastlandığını ortaya koyar. Köpekler ve sosyoekonomik özelliklerin dağılımıyla ilgili paragrafta şöyle yazar: "Baltimore'da ırk ayrımcılığı hâlâ çok güçlüdür," ardından bu mahallelerdeki yoksulların % 95'inin siyahi olduğunu öğreniriz.[18] Beyazların yaşadığı, nezih mahallelerdekinin tersine, köpekler buralarda çok daha iyi karşılanmaktadır; bazı kimseler onları beslemekte, ortadan kaldırılmalarına karşı çıkmaktadır. Aynı araştırmaya göre itlaf ekipleri bu mahallelere geldiğinde, köpekler kaçıp saklanmaya fırsat bulmuşlardır.

---

au chat des rues, le chien ne chasse pas. Sa nourriture, il la reçoit des mains des hommes ou bien la trouve dans ses déchets. Les hadiths cités en introduction regardent le chien comme une créature impure, qu'il est formellement interdit d'avoir à la maison, mais ce tabou religieux disparaissait dès lors que la charité s'étendait à des chiens qui peuplaient les rues, cet espace profane, domaine de l'errance et des sans-abri.[16]

Le mode d'alimentation et les conditions de survie des chiens des rues dépendaient de la distribution de nourriture et de quantités suffisantes de déchets. C'est un fait, aujourd'hui encore, que l'on trouve plus de chiens errants dans les quartiers pauvres, très peuplés, où le ramassage des ordures est mal géré et où la nourriture est par conséquent plus abondante.[17] La seule étude publiée à ce jour sur les chiens en milieu urbain, un travail mené à Baltimore, dans l'État de Maryland, dans les années 70, révèle sans surprise que les chiens sans propriétaire sont présents dans les quartiers fortement peuplés où les habitants ont de faibles revenus. Au paragraphe, répartition de chiens et caractéristiques socio-économiques, on peut lire: "La ségrégation reste très présente à Baltimore" et d'apprendre que 95% des pauvres de ces quartiers sont noirs.[18] Contrairement aux quartiers blancs et aisés, les chiens y sont beaucoup mieux tolérés, certaines personnes les nourrissent et s'opposent à leur élimination. Selon cette étude, lorsque les services de ramassage de chiens errants arrivent dans ces quartiers, ces derniers ont eu le temps de déguerpir et de se cacher.

Dün olduğu gibi bugün de, her yerde olduğu gibi Amerika Birleşik Devletleri'nde ve Türkiye'de de sokak köpeklerinin nüfusu, kesinlikle çöp olup olmamasına bağlıdır. Bu tamam. Bugün için bunda sterilizasyonun yetersizliği de rol oynar. Halkla köpekler arasında kurulan ilişkiler hakkında ne söyleyebiliriz? Hoşgörü eşiğini nasıl ölçebiliriz? Yararcı değerlendirmelerle bu sorulara cevap bulunamaz. Çöpçü köpek bir gerçekliktir, ama yan yana yaşamak konusu daha ziyade bir efsanenin, yani gerçekliği çarpıtan bir tasarımın üzerinde yükseliyor.

Pislik için de durum aynıdır, o da toplumsal bir tasarımdan başka bir şey değildir. İstanbul köpeklerinin Sivriada'ya sürüldüğü o hazin günlerde, yeni moda şehir plancıları ve hijyenistlerin burun kıvırdığı geleneksel mahallelerde yaşayanların köpekleri savunmalarının nedeni, çöpleri temizleyen değerli yardımcılarını kaybetmekten korkmaları değildi. Köpekleri yakalatmamak için gerekirse polisle de çatışmayı göze alacak kadar kararlı olmalarının altında yatan, böylesi tedbirleri geleneksel yaşam tarzlarına karşı kabul edilemez bir müdahale olarak görmeleriydi. Onlar için zararsız bir hayvanı öldürmek günahtı, Yaradan'ın işine karışmaktı; aç susuz kalmış bir köpeğe merhamet göstermek ise sevaptı. Bu insanlar için mahallelerindeki köpekleri korumak sosyal ve kültürel açıdan belli bir hayat tarzını talep etmek, İttihatçıların Batılı reformlarını reddetmek anlamına geliyordu. Buna paralel

---

Aujourd'hui comme par le passé, aux États-Unis, en Turquie comme ailleurs, le nombre de chiens des rues est indéniablement lié à la présence de déchets. Soit. Pour le contemporain, c'est également lié à un faible taux de stérilisation. Mais que dire des liens qui se tissent entre les habitants et ces chiens? Comment évaluer le seuil de tolérance? Les considérations utilitaires ne sauraient répondre à ces questions. Le chien éboueur, c'est une réalité, mais en terme de cohabitation, cela relève plutôt d'un mythe, à entendre dans le sens de représentation qui déforme cette même réalité.

Idem pour la saleté, qui n'est ni plus ni moins qu'une représentation sociale. Quand, lors du triste épisode de la déportation des chiens d'Istanbul sur l'île de Sivri, les habitants des quartiers traditionnels de la ville, quartiers jugés peu reluisants par les nouveaux urbanistes et hygiénistes, prirent fait et cause pour ces chiens, ce n'étaient pas parce qu'ils craignaient de perdre de précieux auxiliaires dans le nettoiement de la voirie. S'ils étaient prêts à empêcher la capture des chiens, quitte parfois à affronter les policiers, c'est qu'ils voyaient dans de telles mesures une ingérence inadmissible dans leur mode de vie traditionnelle. Pour eux, tuer une bête inoffensive était un péché, une atteinte à la Création, tandis que faire preuve de charité envers un chien assoiffé ou affamé était un acte purificateur et méritoire. Défendre les chiens de leurs quartiers revenait pour ses habitants à revendiquer un type de vie sociale et culturelle, à rejeter les réformes occidentalistes des Unionistes.

olarak, bu adamların bu yakın, ama daha ötesi masum ve savunmasız yaratıkların canını alma hakkını kendilerinde görmeleri, köpeklerin itlafı meselesini iyice vahim hale getiriyordu. Çarptırıldıkları cezayı insanlık kuralları çerçevesinde açıklamak mümkün olmadığından, bu yaratıklar mükemmel birer kurban mertebesine ulaşıyordu. Halktan kimilerinin kendini özdeşleştirebileceği kurbanlar. Köpekleri halletmek kolaydı, peki ondan sonra sıra kime gelecekti?

Zamanın belediye başkanı İttihatçı Cemalettin Topuzlu'nun söylediğine göre, yaklaşık 30000 köpek öldürülmüştür. İstanbul'un ilk hayvanları koruma derneğinin (*İstanbul Himâye-i Hayvânât Cemiyeti*) üyeleri arasında Topuzlu'ya rastlamak şaşırtıcı gelebilir. Onun bu derneğe üye olması sadece Avrupa'da olduğu gibi Türkiye'de de bütün hayvanların değil, seçilenlerin korunduğunu kanıtlar. İkinci İmparatorluk devrinde, canlı hayvanlar üzerinde yapılan deneylere nadiren karşı çıkılan bir zamanda, Claude Bernard Hayvanları Koruma Derneği'ne üye değil miydi? Öte yandan İstanbul sokakları da, Batı'ya öykünülerek hem köpeklerden hem de dilencilerden temizlenmedi mi; dilenciler kamyonlara doldurulup fakirhanelere gönderilmedi mi?[19]

Korumacılıkta model ve amaç Batı'dan alınmıştı, tek fark sokak köpekleri için kullanılan yöntemdi. Hatta bazı Avrupalılar da bu yöntemi fazlasıyla insanlıkdışı bularak tepki gösterdiler. Bunlardan biri olan, 1900'dan

---

Parallèlement, la question de l'extermination des chiens se trouvait d'autant plus exacerbée du fait que des hommes s'arrogeaient le droit de condamner des créatures familières, mais plus encore, innocentes et sans défense. Ces créatures, dans l'impossibilité de témoigner selon les règles humaines du châtiment infligé, faisaient d'elles des victimes par excellente. Des victimes auxquelles pouvaient s'identifier certains habitants. La question des chiens, facile à régler, à qui viendrait le tour?

Aux dires du maire de l'époque, l'Unioniste Cemalettin Topuzlu, près de 30 000 chiens furent ainsi éliminés. On pourrait s'étonner de voir son nom figurer parmi les membres de la première Société Protectrice des Animaux d'Istanbul (*Istanbul Himâye-i Hayvânât Cemiyeti*). Son adhésion prouve tout simplement, qu'en Turquie, de même qu'en Europe, la protection animale était sélective et non pas intégrale. Sous le second Empire, à une époque où l'anti-vivisectionnisme restait marginal, Claude Bernard n'était-il pas membre de l'Association Protectrice des Animaux? Et, suivant le modèle occidental, les rues d'Istanbul ne furent-elles pas débarrassées, et de ses chiens, et de ses mendiants, ces derniers collectés dans des camions et conduits dans des maisons pour indigents?[19]

Le modèle et la finalité protectionnistes étaient empruntés à l'Occident, seule la méthode employée pour les chiens des rues différait. Celle-ci, jugée trop inhumaine, fut d'ailleurs dénoncée par des Européens. L'un d'entre eux, le docteur

1910'a dek Pasteur Enstitüsü'nü yöneten Doktor Remlinger şöyle bir alternatif sundu:

> Derisi, kılları, kemikleri, yağı, kasları, genel olarak albüminli maddeleri, hatta bağırsaklarıyla bir sokak köpeğinin maddi değeri 3 ila 4 franktır. Şehirde 60000 ila 80000 köpek var. Dolayısıyla 200-300000 franklık bir meblağ demektir bu. Köpeklerin itlafı işi ihaleyle bir vekile verilse, o da şehrin dışındaki çeşitli noktalara deriyi, eti, yağı ekonomik olarak işleyecek yerler kursa olmaz mı? Bu yerlerde hava geçirmez bir oda olur, bu da bir gaz borusuna ve hayvanın kullanılabilir ürünlerini işlemek için donatılmış bir parçalama atölyesine bağlanır. Hayvanlar geceleri gizlice yakalanıp, Avrupa'dakilere benzeyen kafesli arabalarla hemen nakledilebilir. On merkez kurulsa, her biri günde yüz köpeği işleyebilir. İki ay içinde itlaf biter, bu operasyon şehre de hayır işlerinde kullanılacak bir kâr bırakır.[20]

Bu proje aklımızda farklı sorular uyandırır. Hayvanların acılarını tamamen bir kenara atmak söz konusu değildir burada. Doktor Remingler İstanbul'daki sokak köpeklerinin davranışlarını uzun uzun incelemiş, özelliklerini övmüş, yol açtıkları zararları önemsiz bulmuştu. O ıssız adada, ağır ağır can çekişerek ölmekten onları kurtarmaya çalıştığına hiç kuşku yok-

---

Remlinger, qui dirigea l'Institut Pasteur de 1900 à 1910, proposa l'alternative suivante:

> Avec sa peau, ses poils, ses os, sa graisse, ses muscles, ses matières albuminoïdes en général, son intestin même, la valeur marchande d'un chien de rue est de 3 à 4 francs. Il y a en ville 60.000 à 80.000 chiens. Ils représentent donc un capital de 200 à 300.000 francs. N'était-il pas possible de confier, après adjudication, la décanisation à un concessionnaire qui, en différents points de la banlieue, installerait des enclos d'équarrissages économiques? Ceux-ci comprendraient une chambre hermétique communiquant avec la canalisation de gaz et un atelier de dépeçage pourvu de ce qui était nécessaire pour les produits utilisables de l'animal. Les animaux seraient appréhendés la nuit discrètement et transportés de pied d'œuvre dans des voitures du modèle des fourrières européennes. Dix enclos d'équarrissage pourraient chacun traiter par jour une centaine de chiens. En deux mois la décanisation était terminée et l'opération procurait à la ville un bénéfice qui était affecté à des œuvres de bienfaisance.[20]

Ce projet nous interpelle de différentes manières. Il ne s'agit pas de nier toute considération due à la souffrance animale. Le docteur Remingler avait longuement observé les mœurs des chiens des rues d'Istanbul, vantant leurs qualités et tenant

tur. Öte yandan, önerdiği alternatifin makineleşmeyi, iş bölümünü ve kâr amacını barındıran sınai bir öldürme sistemi olduğu da doğrudur. Bütün her şeyi aklayabilmek için işletmenin kârı toplum yararına çalışan örgütlere aktarılacaktı.

Abdullah Cevdet İstanbul köpekleri üzerine risalesinde bunu ya da buna benzer bir başka projeyi hararetle selamlıyordu.[21] Ne var ki Doktor Remingler'inki Meclis-i Umur-ı Sıhhiye tarafından reddedildi. Fikir beğenilmediğinden değil, hatta kendine yer bulacaktı da, yabancıların işe karışmasından, söz konusu ecnebinin kanun gereği şehre kalacak gelirin onda birini talep etmesinden korkuluyordu. Konunun muhatabına göre o an benimsenen argümanlar bunlardı, böylece başka kimseye danışılmadı, kâr getirmeyen, şiddete dayalı yöntem baskın çıktı. Bu proje ile, ayıplanan yetkililerin tavrı arasında gözden kaçırılmayacak benzerlikler vardır: Halk görmesin diye hayvanların geceleyin yakalanması, onları öldürmek için de gözlerden ırak bir yer seçilmesi. Gene Doktor Remlinger'e göre köpeklerin itlaf edilmesinde "ahlak ve hijyenin hiç yeri olmamıştır", ki belki de tamamen haksız sayılmaz:

> Zavallı hayvanlar yok edildiler, çünkü inanılır gibi değil ama, alışılagelmiş bir politika saçmalığıyla eski Türk düzeninin simgesi, canlı örneği olarak

---

pour minimes les nuisances qu'ils occasionnaient. Nul doute qu'il voulait leur éviter la lente agonie de la déportation sur cet îlot désert. N'en demeure pas moins que l'alternative qu'il prônait était celle d'un système industriel de la mise à mort, avec mécanisation, division du travail et objectif de rentabilité. Pour justifier le tout, les bénéfices de l'entreprise étaient destinés à des organisations qui œuvraient pour l'intérêt social.

Ce projet, ou un autre similaire, avait été salué par Abdullah Cevdet dans son opuscule sur les chiens d'Istanbul.[21] Celui du Dr Remingler fut néanmoins rejeté par le Conseil d'Hygiène. Non pas que l'idée ait été jugée mauvaise, elle fera même son chemin, mais on craignait alors l'ingérence étrangère, le risque que ce dit étranger réclame pour lui, et conformément à la loi, le dixième du revenu qui était dû à la ville. Tels étaient, selon l'intéressé, les arguments qui furent alors adoptés pour que, sans autre forme de procès, la méthode forte et non rentable l'emporta. Entre ce projet et la manière de procéder des autorités incriminées, des similarités sont à noter: capture des animaux à la nuit tombée avec objectif de passer inaperçu aux yeux des habitants et choix d'un lieu à l'abri des regards indiscrets pour la mise à mort. Toujours selon le Dr Remlinger, et peut-être n'a-t-il pas entièrement tort, "dans cette extermination des chiens, la morale et l'hygiène n'intervinrent en rien":

> görüldüler! Şehirdeki varlıkları aydınlığa düşmanlığın, gericiliğin bir simgesi değilse neydi? Bu tarihsel hayvanları yok etmek suretiyle şehrin çehresini tamamen değiştirmekten daha kolay, daha rahat bir reform olabilir miydi?

Batılılaşma yanlısı bir Jöntürk önderi olan Abdullah Cevdet bu bakış açısını haklı bulurdu; onun için sokak köpeklerinin kökünün kazınması, öncelikle miyadı dolmuş geleneksel inançlara, din adamlarının halka aşılamaya çalıştığı, ilerlemeye köstek olan yanlış değerlere karşı bir savaştı. Ona göre İstanbul'da köpeklerin korunması tamamen bu türden sebeplerden kaynaklanıyordu. İnsanmerkezli, küstah pragmatizminde hayvanların acı çekmesinin önemi yoktu, İstanbullularla mahallelerindeki köpekler arasındaki sıkı ilişkileri de ancak yararcılık ve batıl inançlar bağlamında kavrayabiliyordu.

Simgesel anlamı büyük bu olaydan çıkarılacak iki ders vardır. Birincisi, başıboşluğa karşı hiçbir yargı kararı olmadan sokak köpeklerini toptan ortadan kaldırmak, seçilen yöntem ne olursa olsun hem zalimce, hem de etkisiz bir tedbirdir. Hayvanları kırarak aşırı çoğalmalarının önünü almaya çalışmak da boşunadır. Bir yerden bir grup köpeği yok ederseniz, başkaları gelir.

> Les malheureuses bêtes furent anéanties parce que, par une des bouffonneries dont la politique est coutumière, on s'avisa de voir en elles – chose à peine croyable! – la personnification, le symbole de l'ancien régime turc. Leur présence dans les villes n'était-elle pas un symbole d'obscurantisme, de réaction? Quelle réforme serait plus accessible, plus facile à réaliser que le changement radical dans la physionomie de la ville obtenu par la suppression de ces animaux historiques.

Abdullah Cevdet, leader jeune turc de l'occidentalisation, aurait donné raison à cette version des faits, lui pour qui l'éradication des chiens des rues était avant tout un combat à mener contre les croyances traditionnelles tombées en désuétude, contre les fausses valeurs qu'inculquaient les religieux aux gens du peuple et qui constituaient une entrave au progrès. A ses yeux, la protection dont jouissaient les chiens à Istanbul était bien de cet ordre. Son pragmatisme, anthropocentrique et arrogant, n'avait que faire de la souffrance animale, pas plus qu'il n'envisageait sur un autre plan que celui de l'utilitarisme et de la superstition les liens étroits tissés entre des Stambouliotes et les chiens de leur quartier.

De cet épisode, hautement symbolique, deux leçons sont à retenir. Premièrement, qu'exterminer massivement des chiens des rues là où aucune juridiction ne s'applique à l'errance est une mesure aussi cruelle qu'inefficace, quels que soient les

İkincisi ise, ki bizim de görüşümüz budur, insan/hayvan ilişkisi hiçbir zaman yüzde yüz fayda ve işlev üzerine kurulmamıştır. Hayvanları, gidermeleri beklenen birtakım insani ihtiyaçlara göre tanımlama tuzağından kaçınmak yerinde olur. Şehirlerde başka çöpçü hayvanlar da vardır. Hamam böceği, karafatma, sıçan ve güvercin de çöple beslenir. Bunlar da yararlı hayvanlardan sayılabilirdi, ne var ki öyle olmamıştır. Güvercin pek çok Avrupa şehrinde adi bir "uçan sıçan" olarak görülür, pislikle ve şehir ortamının bozulmasıyla birlikte anılır.

Karnını çer-çöple doyuran köpekler çöpçü olarak nitelendirilir, ama bu bağlamda insanla hayvanın yan yana nasıl yaşadığı dikkate alınmaz. 1902'de Spyridon Mavrogenis, *Les chiens errants de Constantinople*'da çok haklı olarak "bura halkının köpekleri köle etmeye ya da birtakım işlere koşarak onlardan yararlanmaya çalışmadıklarını" belirtir.[22] Nitekim yirminci yüzyıl öncesinde başka yerlerde ızgara şişlerini, bileyi taşlarını bile döndürmekte çalıştırılan köpek burada ne yük taşımakta, ne hafif arabaları çekmekte, ne de motorları çalıştırmakta kullanıldı. 1890 Fransız-Alman savaşı sırasında Paris'te, ya da son köpek kasapları iki dünya savaşı arası dönemde kapanan Almanya'da olanın tersine, eti de tüketilmedi.

Dolayısıyla yararcı yaklaşıma dayanarak, zaten son derece karmaşık bir kavram olan evcilleştirmenin rolünü açıkça ortaya koymak mümkün

---

procédés choisis. Tuer ces animaux afin de résoudre le problème de surpopulation est voué à l'échec. Si on retire un groupe de chiens d'un endroit, il en viendra d'autres.

Deuxième point, et telle est notre conviction, la relation homme/animal n'est jamais strictement utilitaire et fonctionnelle. Il convient d'éviter le piège qui consiste à identifier des animaux en fonction des besoins humains qu'ils sont censés satisfaire. En ville, il existe d'autres animaux éboueurs. Le cafard, la blatte, le rat, le pigeon, se nourrissent aussi des déchets. Ces animaux pourraient être représentés comme des animaux utiles, or ils ne le sont pas. Le pigeon est dans de nombreuses villes d'Europe considéré comme un vulgaire "rat volant", il est associé à la saleté et à la dégradation du milieu urbain.

Le chien est qualifié d'éboueurs quand son mode de subsistance passe par les détritus, cela ne rend pas pour autant compte du mode de cohabitation homme /animal. En 1902, Spyridon Mavrogenis, dans *Les chiens errants de Constantinople*, remarque fort justement que "les hommes d'ici n'ont pas voulu assujettir ces chiens à leur volonté ni les utiliser en leur imposant les différents services dont ils sont capables".[22] Ils ne furent donc pas utilisés pour le portage ou la traction de carrioles, pour la mise en mouvement de moteurs, chiens "tourne-broche" puis rémouleurs jusqu'au XXe siècle. Sa chair ne fut pas consommée, comme elle le fut à Paris durant

değildir. Yaygın görüşün tersine, insanların ve hayvanların evcilleştirilmesi birbirine bağlıdır, insanın tekelinde değildir. Evcilleştirmenin içinde birbirini tamamlama, karşılıklı alışveriş, yakınlaşma vardır. Bütün sahipsiz hayvanların ölüme mahkum edildiği steril şehirleriyle Avrupa modeli iyi bir örnek olamaz. Yan yana yaşamak için çareler aranmalı, hayata geçirilmelidir.

Her toplum, her kültür bazı hayvanlarla ayrıcalıklı ilişkiler kurar. Bu karmaşık ilişkilerin insanların kafalarındaki tasarımlar ve toplum içindeki davranışları üzerinde etkisi vardır. Hayvan bir nesne değil, öncelikle özgün bir varlıktır. İnsanda özel, anlamlı bir başkasılık yaratır. İnsanla ortak bir mekanı paylaşmakla kalmaz: "Onun aklına ve hayal gücüne, korkularına ve inançlarına da nüfuz eder."[23]

Paris, Şubat 2005

Çeviren: Saadet Özen

---

la guerre franco-allemande de 1890, ou comme en Allemagne où les dernières boucheries canines fermèrent pendant l'entre-deux-guerres.

L'approche utilitariste ne permet donc pas d'expliciter le rôle de la domestication, d'autant que cette notion est extrêmement confuse. Contrairement aux idées reçues, la domestication des hommes et des animaux est conjointe, et non pas le monopole de l'être humain. La domestication est aussi composée de complémentarité, d'échanges mutuels, de familiarisation réciproque. Le modèle européen, avec ses villes aseptisées, où toute errance animale est passible de mise à mort, ne saurait servir de modèle. Des solutions de cohabitation sont à trouver et à mettre en pratique.

Chaque société, chaque culture, entretient avec certains animaux des rapports privilégiés. Ces rapports, complexes, ont une incidence sur les représentations des hommes et sur leurs pratiques sociales. L'animal n'est pas un objet, il est avant tout une présence spécifique. Il incarne pour l'homme une altérité particulière, qui est porteuse de sens. Il n'habite pas seulement un espace commun avec celui de l'homme: "il hante aussi son esprit et son imagination, ses peurs et ses croyances".[23]

Paris, février 2005

Notlar

1 Eski Ahit, Süleymanın Meselleri, 26, 11 et Yeni Ahit, Petrus'un İkinci Mektubu, 2, 22.
2 Eski Ahit, 1 Krallar 14, 11 ; 16, 4 ; 19, 23,14 ; Mezmurlar 68, 23.
3 Lady Craven, *Voyage de Milady Craven à Constantinople par la Crimée en 1786*, Durant fils, Paris, 1789, s. 214-215.
4 Gérard de Nerval, *Doğu'da Seyahat*, çev.Selahattin Hilav, YKY, 2004, s. 564.
5 Xavier Marmier, "Constantinople", *Du Rhin au Nil*, 1846.
6 Jean-Pierre Digard, *L'homme et les animaux domestiques – Anthropologie d'une passion*, Fayard, Paris, 1990, s. 118 ve Xavier de Planhol, *Le paysage animal*, Fayard, Paris, 2004, s. 402.
7 Goodrich Freer, *Arabs in Tent and Town*, Seeley, Londres, 1924, s. 235.
8 Cerrah Grandchamp'ın yayınlanmamış anıları (1803), aktaran Xavier de Planhol, *Le paysage animal*, s. 400.
9 Maurice Agulhon, "Le sang des bêtes. Le problème de la protection des animaux en France au XIXe siècle", aktarıldığı yer *Si les lions pouvaient parler – Essais sur la condition animale*, Gallimard, Paris, 1998, s. 1188 ve Keith Thomas, *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne*, Gallimard, Paris, 1985, s. 245.
10 Grammont yasası, 1848-1850 yıllarında toplumsal korkudan kaynaklanan büyük bir hareketin ürünüydü. Hayvanlara karşı duyarlılığın böyle şiddetlenmesinin Temmuz monarşisiyle çakışması, hayvanları koruma kaygısından çok baskı altında tutma isteğinin açık bir işaretiydi.
11 1860 raporu, aktaran Eric Pierre, *Amour des hommes – Amour des bêtes. Discours et pratiques protectrices dans la France du XIXe siècle*, doktora tezi, Angers Üniversitesi, 1998, s. 331.
12 Erica Fudge, *Animal*, Reaktion Books, London, 2002, s. 10.
13 Cihangir Gündoğdu, "Animal Rights Movement in the Ottoman Empire : The Istanbul Society for the Protection of Animals", 8th Annual workshop on Ottoman Material Culture, *Ani-*

Notes

1 Ancien Testament, Proverbes, 26, 11 et Nouveau Testament, Deuxième Epître de Pierre, 2, 22.
2 Ancien Testament, 1 Rois 14, 11; 16, 4; 19, 23,14; Psaumes 68, 24.
3 Lady Craven, *Voyage de Milady Craven à Constantinople par la Crimée en 1786*, Durant fils, Paris, 1789, p. 214-215.
4 Gérard de Nerval, *Voyage en Orient II*, rééd. Garnier-Flammarion, Paris, 1980, p. 171-172.
5 Xavier Marmier, "Constantinople" dans *Du Rhin au Nil*, 1846.
6 Jean-Pierre Digard, *L'homme et les animaux domestiques – Anthropologie d'une passion*, Fayard, Paris, 1990, p. 118 et Xavier de Planhol, *Le paysage animal*, Fayard, Paris, 2004, p. 402.
7 Goodrich Freer, *Arabs in Tent and Town*, Seeley, Londres, 1924, p. 235.
8 Mémoire inédit du chirurgien Grandchamp (1803), cité par Xavier de Planhol, *Le paysage animal*, p. 400.
9 Maurice Agulhon, "Le sang des bêtes. Le problème de la protection des animaux en France au XIXe siècle", dans *Si les lions pouvaient parler – Essais sur la condition animale*, Gallimard, Paris, 1998, p. 1188 et Keith Thomas, *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne*, Gallimard, Paris, 1985, p. 245.
10 La loi Grammont était le fruit d'un grand mouvement de peur sociale des années 1848-1850. Le fait que cette recrudescence d'une sensibilité zoophilique ait coïncidé avec la monarchie de Juillet était alors bien le signe d'une volonté répressive plutôt que l'expression de sentiments protecteurs.
11 Rapport de 1860, cité par Eric Pierre, *Amour des hommes – Amour des bêtes. Discours et pratiques protectrices dans la France du XIXe siècle*, Thèse de doctorat, Université d'Angers, 1998, p. 331.
12 Erica Fudge, *Animal*, Reaktion Books, London, 2002, p. 10.
13 Cihangir Gündoğdu, "Animal Rights Movement in the Ottoman Empire: The Istanbul Society for the Protection of Animals", 8th Annual workshop on Ottoman Material Culture, *Animal and Culture*, October

mal and Culture, October 2003, Bosphorus University, yayına hazırlanıyor [Gene bu rapora göre 1933-1934 arasında 10626 kedi yavrusu, 42 at, 4 eşek ve bir kurt da aynı yöntemle öldürülmüştür].

14 Dominique Laporte, *Histoire de la merde*, Christian Bourgois éditeur, Paris, ikinci baskı 2003, s. 136-137.

15 Jean-Pierre Digard, *L'homme et les animaux domestiques*, s. 240. Aynı zamanda bkz, James Serpell, *In the Company of Animals – A Study of Human-Animal Relationships*, Cambridge University Press, Canto, 1996, s. 81-82.

16 Ekrem Işın, "Dört Ayaklı ya da İstanbul Köpekleri", *İstanbul'da Gündelik Hayat*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 219-226.

17 Sahipsiz Hayvanları Koruma Derneği'nin (SHKD) 2001 Martında yayınlanan bir raporuna göre İstanbul'un Avrupa yakasında yaşayan 5.778.000 insana karşılık 56734 sokak köpeği olduğu tahmin edilmekteydi. Gaziosmanpaşa gibi yoksul semtlerde köpek nüfusunun daha kabarık olduğu da belirtilmekteydi. Sokak köpeklerinin sayısında yaklaşık 100000'lik bir artış tespit edilmişti (1000 insana karşılık 14.28 köpek).

18 Alan M. Beck, *The Ecology of the Stray Dogs – A Study of Free-Ranging Urban Animals*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1973, s. 8-9.

19 Cemalettin Topuzlu, *80 Yıllık Hatıralarım*, Topuzlu Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2002, s. 124.

20 Dr. Paul Remlinger, "Les chiens de Constantinople. Leur vie. Leur mort", *Mercure de France*, n. 817, 1 Temmuz 1932, s. 66-67.

21 Abdullah Cevdet, *İstanbul'da Köpekler*, Matba'a-I Ictihâd, Mısır, 1909.

22 Spyridon Mavrogenis, *Les chiens errants de Constantinople*, Jean Maisonneuve, Paris, 1902.

23 Dominique Lestel, *L'animalité – Essai sur le statut de l'humain*, Hatier, coll. "Optiques philosophiques", Paris, 1996, s. 64.

2003, Bosphorus University, à paraître [Selon ce même rapport furent tués selon le même procédé, entre 1933-1934, 10626 chatons, 42 chevaux, 4 ânes et un loup].

14 Dominique Laporte, *Histoire de la merde*, Christian Bourgois éditeur, Paris, rééd. 2003, p. 136-137.

15 Jean-Pierre Digard, *L'homme et les animaux domestiques*, p. 240. Voir également, James Serpell, *In the Company of Animals – A Study of Human-Animal Relationships*, Cambridge University Press, Canto, 1996, p. 81-82.

16 Ekrem Işın, "Dört Ayaklı ya da Istanbul Köpekleri", dans *Istanbul'da Gündelik Hayat*, Yapi Kredi Yayınları, Istanbul, 1995, p. 219-226.

17 Selon un rapport de Sahipsiz Hayvanları Koruma Derneği (SHKD) publié en mars 2001, pour une population de 5.778 millions d'habitants, rive européenne d'Istanbul, le nombre de chiens des rues était estimé à 56734. Il était précisé que la densité de la population canine était plus élevée dans les quartiers pauvres, comme Gaziosmanpaşa. Le nombre de chiens des rues était ainsi revu à la hausse, soit plus de 100,000 (14.28 chiens pour 1000 habitants).

18 Alan M. Beck, *The Ecology of the Stray Dogs – A Study of Free-Ranging Urban Animals*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1973, p. 8-9.

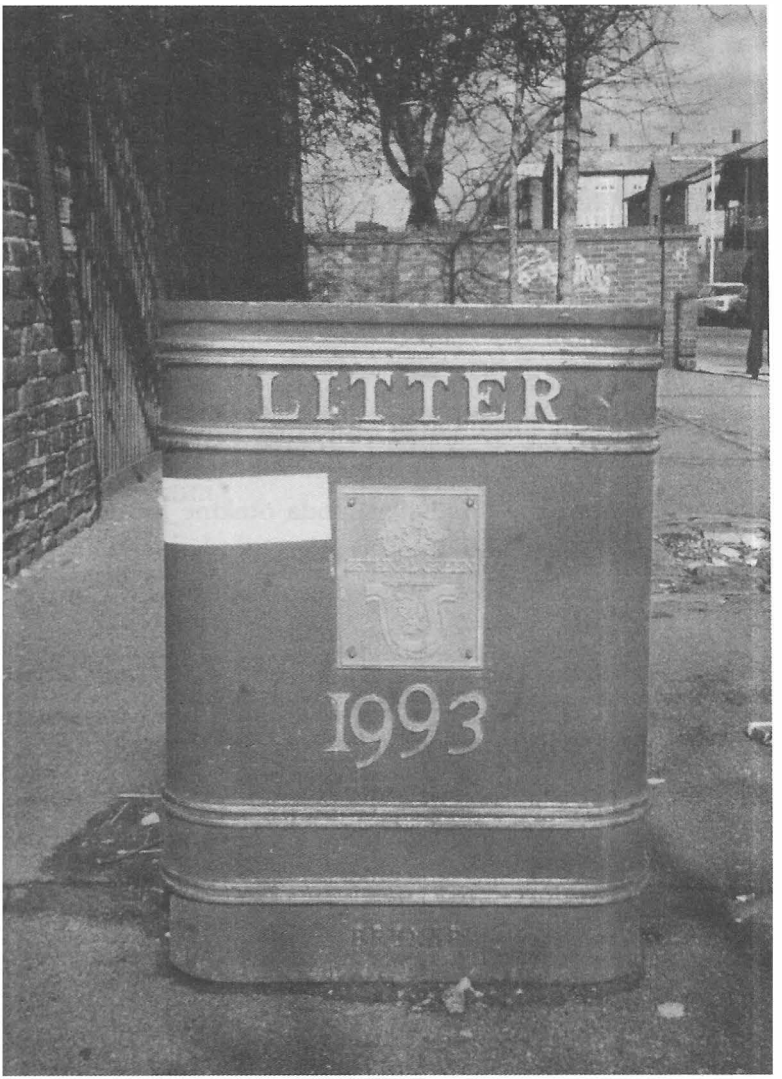
19 Cemalettin Topuzlu, *80 Yıllık Hatıralarım*, Topuzlu Yayınları, 4e édition, Istanbul, 2002, p. 124.

20 Dr. Paul Remlinger, "Les chiens de Constantinople. Leur vie. Leur mort", *Mercure de France*, n. 817, 1er juillet 1932, p. 66-67.

21 Abdullah Cevdet, *Istanbul'da Köpekler*, Matba'a-I Ictihâd, Egypte, 1909.

22 Spyridon Mavrogenis, *Les chiens errants de Contantinople*, Jean Maisonneuve, Paris, 1902.

23 Dominique Lestel, *L'animalité – Essai sur le statut de l'humain*, Hatier, coll. "Optiques philosophiques", Paris, 1996, p. 64.



Londra, İngiltere, 1998.

Çöp Yaşamlar

ZELİHA BURTEK

derviş köpeklerin özgürlüğüne,

Yaşam ve çöp ayrılmaz ikilidir. Çöp hayatta olmanın en iyi kanıtıdır. Değil mi ki, bitkisel hayatta birinin atığı olsun diye suni beslenme yollarına gidilir, en uç örnekle bir ölü o andan itibaren atık vermediği gibi kendi çöpe, atığa dönüşür. Yaşam çöpe dönüştüğü anda ötekine bırakılır. Tam da bu yolda, yani ötekine bırakma denilince, yaşama ait olanın çöpü, "öteki" denilenlere bırakılır; çöp bu ötekilerce toplatılır, uzaklaştırılır. Çöp yaşam atığı olmaktan çıkar, bu yaşamlarla bir yaşam kılınır.

Mola anında geldikleri yerde dinlenen bir grup bu yaşamı anlatmayı kabul ederek, topladıkları çöpün yanı başında konuşmaya başladılar. Yanlış anlaşılmasın, bu grup, kağıtları el arabasında toplayıp, sonra evine gidenlerden değil; onlar seyyar evlerinde üç, dört gün kalmadan evlerine dönmüyorlar. Bu grup, Dodge model kamyonla gelip, o kamyonu dolduruncaya kadar kamyonda yatıp kalkıyor, kamyonu geçici eve dönüştürüyorlar.

Oturmak, yerleşik olmak onların yaşamında ikinci bir yaşam gibi. Şehrin içinde göçebe olan grup, evleri, hem de tapulu evleriyle yerleşik yaşamın zorunluluklarını da yaşıyor.

Savaşın insanı mülteci yaptığı günümüzde, topraklarını, mesleklerini bırakan insanlar her türlü olanağı deneyerek yaşamda kalmaya çalışıyor. Kendi topraklarıyla kurdukları ilişki benzeri ilişkileri gittikleri yerlerde de kurmaya çalışıyorlar.

Çöpü bir yaşama dönüştürenler yaşamı sokakta bilen, yaşamını sokaklarda geçiren, şehrin gecelerinde sokakları ev bilen diğer canlılarla beraber so-

kağın gizli bekçileri, sokak yaşamının sahipleri. *Köpeklerle, kedilerle* birlikte sokağın asıl sahipleri onlar.

El arabası denilen, torba –hatta çuval bağlı demek daha uygun olur– araçla kağıtları teker teker toplayan bu insanlar, mola anında keyifli bir konuşma yapacak kadar yaşamın "yaşantı" tarafında duruyorlar.

Köstence'de farklı yerlerde farklı işlerle uğraşırken burada aynı işi yapıp ondan para kazanan bu insanlar yaptıkları işe "mesleğimiz" diyerek başlıyorlar. "Mesleğimiz: kağıt toplamak"

Abi, kardeş, Dalkıran ailesi kamyonlarının yanı başında, Yunus Cingesiz ailesiyle birlikte yaşamlarını anlattı. Üç aile de benim gece yoldaşlarımdır. Sokak kararınca, karanlığın içinden parlayan gözler benim getireceğim yemeği bekler. Kediler, köpekler, ve diğerleri.

Bu yaşamı benimle paylaşan, Dalkıran kardeşlere, Cingesiz ailesine, mola anında konuşmayı kabul eden Kuştepeli Dilek ve Hanım'a, rastlantıyla, işinin arasında konuşan Aksaraylı Ersin'e hayal ettikleriyle karşılaşmalarını, çöpü yaşama yeniden dahil ettikleri gibi hayallerinin de kendi yaşamlarına dahil olmasını diliyorum.

İbrahim Dalkıran

– 1935 yılında Selanik, Köstence'den geldik, Türkiye'ye yerleşme göçmen muhacurlarız. İstanbul'u yerleşim yeri yapıp, burada iş edinmeye çalıştık. Geçim yolu bulmak çok zor. El arabasıyla gazete, plastik, maden toplamaktan başka şansımız yoktu. Bunu geçim yolu bildik.

– Dokuz, on nüfusluyuz. Beşyüzevler, Cevatpaşa'da oturuyoruz.

– Şu anki yere, sabit pazarlara giderek kağıt topluyoruz, çöpü tasnifliyoruz. Yaptığımız çöpü ayırmak, sadece ayırmak değil, her bir ayrılan ayrı işe yarıyor. Gazeteler ayrı, kartonlar ayrı, madenler ayrı ayrı toplanıyor.

– Hurdaya satılıyor bunların hepsi. Çöpü satarak, çöpten kazandığımız parayla kendi ihtiyaçlarımızı karşılıyoruz.

– Bu toplanılanlar, Halkalı İkitelli'deki Eren kağıt üretim, tüketim, ithalat, ihracat fabrikasına gidiyor. Biz bunları, herhangi bir hurdacıya veriyoruz. O bu fabrikaya götürüyor. Biz vergi levhamız olmadığı için hurdacıya veriyoruz.

– Bayrampaşa Beşyüzevler, hurda, çöp toplayanların mahallesi. Aynı mahallede kağıt toplayan Araplarla, Romenlerle birlikte yaşıyoruz. Türkmenler,

Irak'tan kaçanlarla, 35'ten beri aynı meslekle uğraşan insanlarla birlikte burada yaşıyoruz.

– Selanik'te mesleğim kalaycılıktı. Sabit bir dükkanım vardı. Bazen evde de kalaycılık yapardım. Alüminyum, krom, ersan çıkınca kalay işi de kalmadı. Bakır artık kullanılmıyor. Meslek gidince kağıt toplamaya başladık. Yerleşik yaşamımız vardı oralarda. Buraya gelince konaklayarak kağıt toplamaya başladık.

– Gelme sebebimiz... 35'te savaş vardı. Tarlalar, bağlar, bahçeler bırakıldı. Burada devlet, Atatürk bize ev verdi. Oradaki eve karşılık ev, tarlaya karşılık tarla. Yalnız hayvan vermediler. Orada hayvanlarımız da vardı. Ama savaş olduğu için burada hayvan veremediler.

– Aynı koşullarda Selanik'ten gelen insanlar var Beşyüzevler'de. Gaziosmanpaşa, Güldemet Mahallesi, Sipahi Mahallesi, Rampya Mahallesi. Gaziosmanpaşa'ya eskiden Taşlıtarla denilirdi. Her yer taşlı, tarla kaplı olduğu için. Bu mahalleler hep Köstence'den gelenler ile dolu.

– 11 senedir şeker hastasıyım. Kalaycılık döneminde 134 kiloydum. Hem de güreşçiydim. Bana Şişlay derler. Şişlay, şişko güreşçi demek. Delikanlıyken hep güreşirdim Köstence'de. Soyumuz güreşten gelir. Biz Roman, muhacuruz, Roman muhacuruyuz.

– Kürdüm diyor, Arabım diyor, aslında kardeşiz. Bizim hepimizin annesi, babası kardeş. Adem, Havva hepimizin, ortak.

– Sabah 8-9'da kalkıyoruz. Yorgun düşünce istirahat ediyoruz, 12'de yatıyoruz. Arabada çadır yapılır, arabanın üstüne, içerde yatarız.

– Konaklama yerinde 3-4 gün sürer kalmamız. Kamyonu doldurduk mu gideriz. Boşaltıp tekrar geliriz.

– Sokak köpekleri bizi tanır. Hangisinin bizi sevdiğini, hangisinin bizi sevmediğini biliriz. Bizi yalnız bırakmazlar. Şu yukarda var ya, Reis, hani Reis, iri, büyük; Reis dedin mi, hemen tanır seni. Bir de şu büyük sarı pek sevmiyor bizi. Ama adını söyleyince o da tanır.

– Günlük yaşamda insanlar pis görüyor bizi. Dağınık görüntüden şikayetçiler. Napalım, çöpü ayırıyoruz. Kimisi de hal hatır sorar.

– İçme suyu almaya gidiyorum, camiinin imamı kızıyor su aldık diye. Neden abdest alanlara kızmıyor. Ben de çöpü ayırıyorum. İçeceğiniz kadar su alın diyor. Kağıtları ıslatıyoruz diye kızıyor. Kağıtları ıslatıyoruz ki, daha ağır olsun.

– Kuru kağıdın %5 firesi var. Islatınca daha ağır gelecek. Tonuna 80 YTL veriyorlar.

– Yağmurda dahi yemek yer, kağıt toplarız. Belediye, çevre bu işle uğraşmıyor; biz ayırıyoruz çöpleri.

– Ankara'da kağıt toplamak yasaklanmış; AB nedeniyle artık kağıt, üreten fabrikaya dışarıdan gelecek. Belediye çöpleri alacak, herkes evinde çöpünü ayıracakmış, evlere üç poşet vereceklermiş, maden, cam, kağıt, sonra onlar fabrikaya gidecekmiş.

– Yeni bir kanuna göre eldeki *Dodge*lar toplatılacakmış. Bizim 100'lük *Dodge*lar alınacakmış. 200'lük de kalkacak. Devlet verirse yeni bir araba alacağız.

– 100'lük *Dodge*lar hurdaya gidecek, plakaları alınacak. İş ne olacak ?

– Kağıt yasaklanınca işporta da kalkacak, biz ne yapacağız ?

– Araç olarak, kapalı, açık elli yaşını geçmiş arabayı alacak devlet. Bunlar zaten modelsiz. Maliyeden modeli düşmüş araçlar.

– Açık araba verecek ama senetle verecek, ödeyemeyeceğiz.

– Biz de şaşırdık kaldık.

– Nüfus sayımına bizi de katıyorlar. Azerileri, Romenleri, Iraklıları saymıyorlar. Onlar kaçak çalışıyorlar. 10 nüfusuz. 3-4 günde 80 YTL kazanmak, geçinmek zor iş.

– Büyük kızım bu pazar evleniyor. Aysel'in beşik kertmesi vardır. Beşik kertmesine veriyorum. Hemşerimiz, komşuya veriyorum.

– Karımın tayfası çok zengin. Onlar kağıtçılığı bıraktılar, servis şoförlüğü yapıyorlar. Çöpçüydüler. Şimdi servis şoförü oldular. Taşlıtarla'da oturuyorlar. Sadece iş değiştirdiler.

Biz konuşurken, yoldan sırtlarında çuvallarıyla iki kadın geçiyordu. Onları da çağırdık, konuşmaya davet ettik. Şişlay onlara içecek ikram etti. Bu kadınlar Kuştepeli kağıt çöp toplayıcılardandı. Maden, hurda topluyorlardı. Birisi Dilek, diğeri Hanım isimli kadınlar çok neşeli konuşmaya daldılar.

– Muhit muhit geziyoruz.

– En uzak 4. Levent'e gidiyoruz.

– Yürüyerek her yere gidiyoruz. Çuval dolunca hurdacıyı arıyoruz, o da arabasıyla gelip çuvaldakileri alıyor. Arabaya veriyoruz topladıklarımızı.

– Hurdacı bizden değil, yabancıdır. O nakliyeyi alıyor.

– Günlük yaşamda zorluk çok, insanlarla ilişkiler genellikle iyi.

– Kötü insanlar, bizi kötü görüyor. Bize çingene diyorlar, bizi hor görüyorlar. Ama genellikle aynı şeyi yapmıyorlar.

Kadınlardan Dilek boşanmış, bir çocuğuyla yaşıyor, Hanım ise evli, üç çocuğu var. Kuştepeli kadınlar Şişlay'ın ailesi gibi konaklamadıkları için oradan oraya gezerek sırtlarındaki çuvalı doldurmaya çalışıyorlar. Akşam olunca Kuştepe'ye, evlerine dönüyorlar. Şişlay ve ailesi ise 100'lük *Dodge*larında yaşamaya devam ediyor, kamyon doluncaya kadar.

– Biz sabah 11'de kalkarız. Onlar gibi erken kalmıyoruz. Evimizde olduğumuzdan 11'de kalkıyoruz. 12'de işe çıkarız. 7'de eve dönüyoruz. O saate kadar sırtta çuval, demir dolaşıyoruz. Onun için geç kalkıyoruz. Ayaklarımız, sırtımız ağrıyor.

– Her yerde dururuz. Acıkınca dururuz..

– Yiyecek için para veriyoruz. Bazen verenler oluyor. Set Kebap bizi çağırır, bazen yemek verir.

– Üç, dört ay önce yaptıkları tamirden çıkanları hemen bize verdiler.

– Üç çocuğum var. En büyüğü on iki yaşında, çocuklara bakıyor diye okula gitmiyor. Resmi nikahımız, yeşil kartımız var.

– Erzaklarımızı mahalleye gelen seyyar satıcıdan alıyoruz. Günlük kazandığımızı ona veriyoruz.

Bu arada, Şişlay'ın küçük kızı geldi. Elmas. Dikilitaş'ta arabayı doldurduğunu söyledi. Ufak kızı Ayşe de yanımıza geldi. Şişlay devam etti:

Kabahatler Yasası

1 Haziran 2005'te yürürlüğe giren "Kabahatler Yasası" çevreyi kirletme, atıklar ve artıklar hususunda hükümler içermektedir. Toplumsal kurallara uyumu para cezasıyla sağlamayı hedefleyen yasaya göre fiili işlediği sırada on beş yaşını doldurmamış çocuk ve akıl hastalığı nedeniyle işlediği fiilin hukuki anlam ve sonuçlarını algılayamayan veya bununla ilgili davranışlarını yönlendirme yeteneği önemli ölçüde azalan kişi hakkında idari para cezası uygulanmayacak. Yasanın atık ve artıklarla da ilgili olan 42. maddesine göre;

(1) Evsel atık ve artıkları, bunların toplanmasına veya depolanmasına özgü yerler dışına atan kişiye yirmi Türk Lirası idari para cezası verilir. Bireysel atık ve artıkların atılması halinde de bu fıkra hükmü uygulanır.

(2) Fiilin yemek pişirme ve servis yerlerinde işlenmesi halinde, işletme sahibi gerçek veya tüzel kişiye beşyüz Türk Lirasından beşbin Türk Lirasına kadar idari para cezası verilir.

(3) Hayvan kesimine tahsis edilen yerler dışında hayvan kesen veya kesilen hayvan atıklarını sokağa veya kamuya ait sair bir alana bırakan kişiye, elli Türk Lirası idari para cezası verilir.

(4) İnşaat atık ve artıklarını bunların toplanmasına veya depolanmasına özgü yerler dışına atan kişiye yüz Türk Lirasından üçbin Türk Lirasına kadar idari para cezası verilir. İnşaat faaliyetinin bir

– Kağıtlar çok düştü. Arabayla fabrikaya gitsek olmaz. Hurdacıdan avans alıyoruz. Fabrika vermez.

– Elmas iki saate çuvalını doldurdu.

– Geçen yukarıda kitaplar var dediler, bazı kapıcılar söylüyor.

– Akşamüstü, 7'den sonra, paydos yapıldıktan sonra bizi çağırıyorlar. Biz de alıyoruz.

Hanımlar:

– Evler kira, tek odanın içinde yaşıyoruz.

– Çöpten çıkan eşyalarla evi döşüyoruz. Elin tenekesi bize altın geliyor. Evi de çöple döşüyoruz.

– Samatya'daydık, Otim'e geldik, şimdi Gayrettepe'ye, Mecidiyeköy'e doğru gidiyoruz.

– Ayakların artık yürümüyor.

– Kuştepe'ye de bazen kalaycı gelir, kromu parlatıyoruz. Çaydanlık, tencere yaptırıyoruz bazen.

– Suyumuz, elektriğimiz var.

– Aylık, adet dönemlerinde zor oluyor. Demiri kaldırınca daha kötü oluyor.

– AB bizim için kötü olacak, hurdacılık kaldırılacak, kocam bayrak satamayacak, okumuşluğumuz yok, nasıl çalışacağız.

– Bu yaştan sonra kim alacak bizi işe.

– Çöpçülük yerine ben ne yaparım, gündeliğe almazlar beni.

– Hurda işi biterse biz de biteriz.

tüzel kişi adına yürütülmesi halinde, bu tüzel kişi hakkında verilecek idari para cezasının üst sınırı beşbin Türk Lirasıdır. Bu atık ve artıkların kaldırılmasına ilişkin masraf da ayrıca kişiden tahsil edilir.

(5) Kullanılamaz hale gelen veya ihtiyaç fazlası ev eşyasını bunların toplanmasına ilişkin olarak belirlenen günün dışında sokağa veya kamuya ait sair bir yere bırakan kişiye elli Türk Lirası idari para cezası verilir. Bu eşyasının toplanması hususunda belediye tarafından belirli aralıklarla yılda üç günden az olmamak üzere belirlenen günler önceden uygun araçlarla ilan olunur.

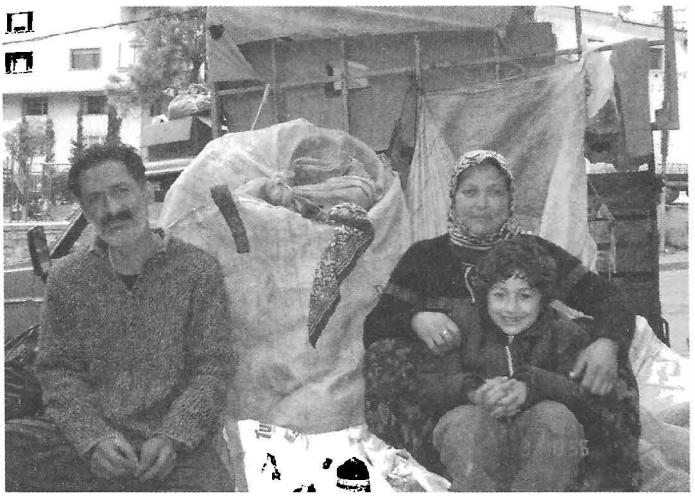
(6) Kullanılamaz hale gelen motorlu kara veya deniz nakil araçlarını ya da bunların mütemmim cüzlerini sokağa veya kamuya ait sair bir yere bırakan kişiye ikiyüzelli Türk Lirası idari para cezası verilir. Bunların kaldırılmasına ilişkin masraf da kişiden ayrıca tahsil edilir

(7) Bu kabahatler dolayısıyla idari para cezasına belediye zabıta görevlileri karar verir.

(8) Bu kabahatler dolayısıyla meydana gelen kirliliğin kişi tarafından derhal giderilmesi halinde, idari para cezasına karar verilmeyebilir.

(9) Bu madde hükümleri, belediye sınırları içinde uygulanır.

(10) Özel kanunlardaki hükümler saklıdır.



– Hamile de yapıyoruz bu işi. Sancı tutunca hastaneye gidiyoruz.

– Yeni doğmuş bebeği akşamdan akşama emziriyorum. 5-10 milyon kazanç var zaten, bir gün çalışmayınca, o da gidiyor.

– Çok çocuk doğurmayacaksın, aldırmak 100-200 milyon.

– Kürtaj için özel doktora gitmek lazım. Devlet yapmıyor. Bir gittim ben.

– Çok çocuk olduğu için, kocamın işi olmadığından çocuğu aldırdım.

Hanım:

– Biz 10 kardeşiz, şu anda birisi iki aylık, 50 yaşındaki annemin çocuğu var. İki aylık. Benim çocuğumdan küçük, adı Bedir.

Şişlay:

– Adıyla yaşasın.

Hanım

– Hastaydı annem, ciğer büyümesi vardı. Annemin hamile olduğu ortaya çıktı.

Şişlay:

– Hanım, en küçük, Cumali'ye hamileydi. Aldırmayı düşünüyordu. Bir can alıyorsun. Katil oluyorsun. Orada sorgu sual soracak, ne yaptın denecek. Allah reva getirmez.

Bu arada Dilek cep telefonuyla konuşuyor, topladıkları metalleri verecekleri hurdacıyı çağırıyor. Çok mutlu, arkadaşı ve o konuşmalardan çok

eğleniyorlar. Hurdacıya: çabuk gel burada eğlence var diyor. Şişlay, devam ediyor:

– *Paranı kaybet, neşeni kaybetme.*

– Lastikler var, vitesler var. Vitesler elimizde kaldı. Çünkü çocuk aldıracak Hamide Dalkıran.

– Dalları kırıyor.

– *Allah reva getirmez.* Tabii, lastik de patlar, vites kalır elde. Hanımla geri geldik. Cumali Dalkıran okuyor. Okula gidiyor.

– Bu ikinci hanım, imam nikahlıyım. Öteki kısır diye. Aynı evdeyiz. Bir kat ona verdim. Çöp toplamıyor, Hamide'nin evini temizliyor, çocuklarına kendi çocuğu gibi bakıyor.

İki hanım, sırayla Hurdacı Ahmet ile telefonda konuşuyor, bir an önce gelmesini söylüyorlar. İki hanım da Adana'dan gelmiş. Hanım'ın kocası Kayserili, onu İstanbul'a kaçırmış, Kuştepe'ye yerleşmişler.

– Seviyordum kaçtım, annem vermiyordu, ben de kaçtım.

Dilek:

– Ben Kayseri'den geldim. Kayseri'de çalışmıyordum. Kocamla geldim. Sonra ayrıldım. Kocamla aynı mahallede oturuyorum. Kocamla mahallede görüşürüz. Kocam deli, deli. Evimde her şeyi kırdı. Çok sinirli.

– Babam Kayseri'de seyyar satıcılık yapıyordu. Orada evlendik.

– Hurdacılığa beraberken başladık.

İki kadın, yeniden telefonla Hurdacı Ahmet'i arıyor, ona öfkeyle bağırıyorlar. Hanım saat 4'ten beri aradığını söylüyor:

– 4'ten beri arıyorum, gelip alsın, eve gideceğiz, iş yok, yağmur var.

Dalkıran ailesi:

– Yağmur altında burada, dalları kıracağız.

Hamide Dalkıran:

– Dalları kıracağız.

Dalkıran ailesinin büyük kızı Dikilitaş'tan geliyor:

– Çuval doldu. Gidip getirmek lazım.

Şişlay:

– Çuval dolunca gidip getiriyoruz. Islık çalıyorum. Hemen hanım, Hamide yardıma rampa üstüne gider. Rampa çıkmak çok zor.

– Öteki hanım da ıslığa gelir. Arabayla yaklaşınca, ağır duyuyor, ancak işitiyor.

– Yağmurda burada kalıyoruz.

– Kışında teneke ısıtıp, çayımızı içiyoruz.

Kuştepeli iki hanımın saçları çok uzun.

– Saçlarınızı kesmiyor musunuz?

İkisi de sırayla:

– Saçlarımızı kesmeyiz, sadece kakül keseriz.

Hamide Dalkıran:

– Adamlar laf atıyor, çok güzelsiniz, yakışmıyor bu torba size, benimle olur musunuz.

– Ben de taşı alıp kafasına atıyorum.

Hanım:

– Bir keresinde ben çöp toplarken, inşaattan bir yakışıklı genç bana: "sen demir toplama, gel sana para vereyim dedi." Ben de onu kuma itekleyerek kızdım. Düştü kaldı.

– Namusumuza düşkünüz. Hiç kimseye yaptırmayız. Öyle olsa giyinip Beyoğlu'na çıkarım.

Torbalarını (çuvallarını) eve götürmezler.

Dilek:

– Gün içinde hepsini teslim ediyoruz. O gün içinde elden çıkması gerekli. Çünkü yemek parası lazım. Biz günlük kazanırız.

– Hurdacı Ahmet daha gelmedi. Bunları hurdacıya vereceğiz, sonra eve gideceğiz.

Hanım:

– Hopucuk daha gelmedi. Salyaları çok akıyor. Ona çalışan kızlar böyle ad taktı.

Kuştepeli iki kadın, yağmur gelecek diyerek kalkıyor. Ahmet de henüz gelmediğinden, sırtlarındaki çuvalları kenardaki çalıların üzerine bırakarak Hanım Şişlay'a:

– Siz nasıl olsa buradasınız. Çuvallara göz kulak olursunuz. Ahmet gelince ona verirsiniz.

Şişlay:

– Biz de işimize devam edelim.

Şişlay'ın ailesi ve Kuştepeli hanımlarla yapılan konuşma, hanımların ayrılması ve Şişlay'ın büyük kızının Dikilitaş'taki çuvalını almak gerektiğini söylemesiyle bitiyor.

Aksaraylı Ersin

– Niğde Aksaray'dan geldim. Dört senedir İstanbul'dayım. 17 yaşındayım.

– Ailem Aksaray'da köyde yaşıyor. Annem çalışmıyor. Biz dört kardeşiz. Abim de benim gibi bu işi yapıyor. Anneme ve kardeşlerime para gönderiyoruz.

– Abimle ben gönderiyoruz.

– Eminönü'nde Küçükpazar'da bir depoda yaşıyoruz. Sekiz kişi kalıyoruz.

– Çöp topluyoruz.

– Sabah 6'da buraya gelip işe başlıyoruz. Şişli, Mecidiyeköy, Gayrettepe dolaşıyoruz.

– Kamyonla Fulya'ya geliyoruz, çuvalları doldurdukça kamyona dönüp, boşaltıyoruz. Araba bizi orada bekler.

– Kamyonda sekiz kişiyiz.

– Bazen trafiğe yakalanıyoruz. 20 milyon ceza kesiliyor. Ehliyet yok diye.

– Üstüne biniyoruz. Bazen yakalanıyoruz.

– Hafta içi bir gün, perşembe, tatil yapıyoruz. Perşembe iş olmuyor.

– Pazarları temizlik yapıldığı için daha çok çöp çıkıyor.

– Depoda yatıp kalkıyoruz. Yıkanmak için hamama gidiyoruz. Üç günde bir gidiyoruz.

– Kağıtları patrona veriyoruz, o da fabrikaya götürüyor.

– Yalnız kağıt değil, maden, plastik, kutu, naylon, demir topluyoruz.

– Aksaraylı çok var bu işi yapan Eminönü'nde.

– Eminönü'nde her memleketten insan var bu işi yapan.

– Arap var, bir tane Şişli'de bildiğim, plastik topluyor. Eminönü'nde yabancı bilmiyorum.

[her memleketten derken, Türkiye'nin çeşitli yörelerinden demek istiyor]

– Kız kardeşim var, ev işlerini yapıyor, anneme bakıyor.

– Ersin adım benim. [Çuvalın üzerini göstererek], adımı yazdırdım baksana.

– Küçük bir kardeşim var.

– Bizim paramızla geçiniyorlar, köylük yerde yaşıyorlar, ne buldularsa onu yiyorlar.

– Sabah 5'te kalkıyoruz. Kahvaltı ediyoruz. 6'da buraya geliyoruz.

– Tatil gününde atari oynuyorum. Küçükpazar'da atari oynuyorum.

– Aksaray'a üç, dört ayda bir gidip iki, üç hafta kalıyoruz.

– İşe girmek istiyorum, adamın biri dedi ki, şu aşağıdaki Güllüoğlu var ya, işte o, garson olarak çalışacağım.

– İnşallah olur.

– Bırakmak istiyorum. Rezillik, istemiyorum.

– Orta ikiye kadar devam ettim. Sonra terk ettim. Kafam almıyordu. Zorla geçiyordum.

– Evlenmek istiyorum. Askerliğe üç sene var. Evlenmek istiyorum.

– Ehliyetim yok; ama araba kullanıyorum. Bizde kimsenin ehliyeti yok. Ama araba kullanıyoruz.

– Arabada patron yatar, bizi bekler, biz çuvalları doldurunca arabaya döner, çuvalları boşaltırız.

– Kilo başına 60 bin lira, günde ortalama 400 kilo alıyorum.

– Patron da bizim memleketli, dayım. Paraları toplu vermez. İhtiyacımız olduğunda veriyor. Memlekete toplu gönderiyoruz.

– Kendi dayım olur. Aynı şekilde yaşıyoruz.

Murat Dalkıran

Murat Dalkıran gelinceye kadar eşiyle konuştuk. Kızları Cansel, içinden oyuncak çıkan çikolatasını yerken, bir taraftan da oyuncağını yapmaya çalışıyordu.

– Altı çocuğum var. En küçüğü emziriyorum hala. 2-3 günde bir süt veriyorum. Yorgun sütü içince kusuyor çocuk. İki, üç aydır buraya geliyoruz. Daha önce evin çevresinde çalışıyordum. Çocuğu rahat emziriyordum. O zaman emziriyordum. Şimdi yatılı olunca emziremiyorum. 1,5 yaşına kadar emzirdim. Taşlıtarla çevresinde kağıt, çöp topladım.

– Arabayı yeni aldık. 3 aydır arabamız var. Sonra buraya geldik.

– Daha önceden el arabasıyla evin çevresinde geziyorduk.

– Biz de Selanik'ten gelmeyiz.

Şişlay ve ailesiyle yapılan konuşmayı hatırlatır.

– Burada doğdum. Ailem Selanik'ten geldi. Eşim de burada doğdu. Büyüklerimiz 35'te geldi. Atatürk getirdi.

– Ailem hep Taşlıtarla'da oturdu. Ben 15 yaşında evlendim. 20 senedir evliyim. 35 yaşındayım.

– Çocuklardan bir tanesi okula gidiyor. Çocuklar da bizimle geziyor. İmkan olsa verirdim. En büyüğü 18 yaşında.

– Gecekonduda oturuyoruz, kiracıyız.

Murat Dalkıran:

– Abim evi borçla aldı. Hurdacılara borçlu.

Şişlay'ın iki eşli olduğunu söyleyince, Murat Dalkıran şaşırarak:

– O karısını kızdırmak için yapmış. Bahsettiği öteki kadın annesidir. İkinci kadın yok, fantezi yapmış.

[Kendi kendime nasıl da inandım diye düşünürken, o gün yanımıza gelen iki Kuştepeli kadının da buna inandığını, hatta çok keyifle dinlediklerini hatırladım.]



Filiz Dalkıran:

– Babam vefat etti. Babamın iki tane karısı vardı. Bizim kimliklerimiz resmi nikahlı annemizin üzerinde. Annem, öteki kadın da yaşıyor. Üsküdar'da yaşıyor.

Murat Dalkıran:

– Biz, hayatı kolaylaştırmaya çalıştık. Siyasetten, dedikodudan uzak, gıybetten, yalandan uzak yaşadık, doğal yaşamaya çalışıyoruz.

– Daha önce kalaycılık yapıyordum. Köylerde, mezralarda bakır kazan kalaylardık. Bakır döverdik. Baklava tepsilerini yapardık.

– İlkokula kadar okudum. Gaziosmanpaşa'da.

– Dedemlerin, Köstence'de büyük dükkanları vardı. 1933'te Köstence'den Bandırma gemisiyle bizi Tekirdağ limanına getirmişler.

– Babam kırk günlük lohusayla geldi.

– Bizde meşhurdur akraba evliliği.

– Ben tıptaki söylenenlere inanmıyorum. Ali'nin, Hasan'ın, Hüseyin'in kendileri hasta olurdu.

– Fanatik değilim ama dindarım. Babam, yedi yaşındayken bana elif-cüz aldı. Başladık harfleri öğrenmeye, Arapça öğrenince ben de Arapçayı kullanamayacağım, hoca da olamayacağım diye, tefsirleri okumaya başladım. O zaman İslamiyeti anladım. Dinle siyaset ayrıdır. Atatürk onları biliyordu. Din ile siyaseti çok iyi biliyordu. Laikliği de biliyor.

– 2005'te bu siyasiler dini yozlaştırdı. Dini siyasete alet ediyorlar.

– Kuran'da Ali Umran'da, yiyin, için israf etmeyin der. Bu ayete baksalar, AB diye siyasete özeniyorlar bizimkiler. Hep israf var, çöplerde israftan geçilmiyor. Çöpler israfla dolu.

– Avrupa'dan gübre ithal edip, Avrupa'ya borçlanıyorlar, yeşil alanlarda kullanılıyor. Arıtma tesisi yok ki, o zamanlar Osmanlı cihan aleme hakimdi. Öyle bir halle yaklaşıyordu ki, şu israf meselesine, Osmanlı tarihine bakınca, çevre kirliliği yoktu. Şimdi siyasi devletine bakınca dini o kadar güzel motive edip siyasetle AB'ye bel bağlayacakmışız. Sen AB'ye bel bağlayacağına arıtma tesislerini yap, halkı bilinçlendirme yok, doğru dürüst konferanslar düzenlenmiyor.

– Çöp deyip geçiştiriliyor.

– Ayette denen çöpteki hazineleri fark edecekler de, ondan sonra ayete

din alimleri ve mutasavvıflar ne demişseler o kalmış, ayetle çağdaşlığı yakalayamıyorlar.

– Biz ayeti tevil edemeyiz. Yorum getiremeyiz, yoksa dinden çıkarız diyorlar. Med-cezir misali ihtilafa düşüyorlar.

– Akıl denen güzelliği, ayeti negatif ya da pozitif bakış açısı için devreye sokmuyorlar.

– Peygamber efendimiz buyurur ki, insanların en hayırlısı, Kuran öğrenen ve öğretendir. Peki bu hadise bakınca, bu kadar dar görüşe mi sahip olurlar.

– Bir hadisi örnek verelim: İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır. Diyeceksin ki, çöple ne alakası var bu hadislerin, ayetlerin.

– Çevre kirliliği diye bir güncel konuyu ele alıp israfı önleyemiyorsunuz. Şimdi ayete bakıp bunu önleyelim.

– Sadece çevre kirliliği yeterli değil anlatmak için, israfın ana temeli kağıt tüketimi, yiyecek, içecek tüketimi, biraz doğaya bakmak lazım.

– Bizler yerken geriye yiyeceklerden arta kalanlar, bunlar çöpte değerlendirilmiyor ki.

– En azından bu çöpler hayvanlar için de kullanılırsa, israf etmeyin derken sadece ekmek evin içinde alma değil ki, çöpün içindeki de değerlendirilsin. Almanya'ya bak ne güzel yapıyor.

– Devlet atık tesisini bir kursun da, onlar suni gübreyi bu atıktan elde ediyor. Mezbahalardaki her şeyi değerlendiriyorlar. Burada sıvıyla yiyeceği karıştırıyorlar.

– Bunların ayrılması lazım.

– Eğer tesisler kurulursa, en azından hanımla ben burada çalışacağız. Elbiseler fakir fukara fonuna, yiyecek içecek hayvanlara verilecek.

– Avrupa'dan ithale gitmeyeceksin. İsrafına engel olmuyorsun.

– Halkalıya getiriyor, ayrılmadan getiriyor, orada patlıyor çöp.

– Teknolojik yanardağlar oluyor. Ondan sonra da çöpü nereye atalım diye düşünürler.

– O çöpün çevresinde yaşayanlar da tehlikede, teknolojik yanardağ. Arıtma tesisleri kurulsun, israf edilmesin.

– Bu tesislerde çalışırız.

– Belediyelerle sarsıntılı ilişkilerimiz. Gittiğimiz yerde kovalıyorlar. Ama çöpe sahip çıkmıyorlar. Çöpten gelir elde etmeyi düşünmüyorlar.

Messi-Sendromu

Hiçbir şeyi atamayan, evinde boş pet şişeler, eski gazeteler, kısaca her şeyi biriktiren insanlar var. Biz onları "çöp evlerden" tanıyoruz. Bu evler, genellikle mahalle halkının kokudan rahatsız olması üzerine, belediyenin sağlık ve zabıta ekiplerince boşaltılır ve içeride sersefil halde yaşayan insanlar gazete ya da televizyon haberlerine konu olur.

Amerikalı bir matematik öğretmeni olan Sandra Felton'un kurduğu ilk anonim Messi- grubuyla birlikte, bu insanların rahatsızlığı "Messi-Sendromu" (*Mess*: İng., düzensizlik) olarak anılıyor. Messi'ler, zaman ve mekan açısından hayatlarına herhangi bir düzen getiremeyen kişiler. Bu rahatsızlığı çekenler, düşünüldüğünün aksine, her zaman yaşlı, sakat ve yoksul insanlar değil. Aralarında her yaştan, her kesimden insan var. Sayılarıysa hiç de az sayılmaz, örneğin, Almanya'da yaklaşık 2 milyon, Avusturya'da ise 1.2 milyon kişinin Messi-Sendromu yaşadığı düşünülüyor. Hastaların %80'i kadın.

Messi-Sendromu'nun belirli aşamaları var:

Hastalığın ilk aşamasında, her şey belirli bir şemaya göre toplanıyor. Evler, kemirgenlerin yaşam alanlarında kendilerine kurdukları sistemleri hatırlatıyor.

Hastalığın ikinci şeklinde, evlerde her şey sistemsiz bir şekilde biriktiriliyor.

Hastalığın üçüncü ve en ağır şeklinde ise, hastaların yaşam alanları son derece sağlıksız ve içinde yaşanması imkansız mekanlar haline geliyor. Hastalar çöp, yemek artıkları, hatta dışkı içinde yaşıyor.

Birçok ülkede, Messi-Sendromu'ndan rahatsız insanların bir araya geldiği, destek aldığı gruplar, internet siteleri var; www.messies.com da bunlardan biri.

– Çevre görüntüsü deyip geçiştiriyorlar.

– Bana deseler arıtma tesisi kurduk, bizleri alıp götürseler, yollarda yatmayın deseler.

– Belediye görevlisine anlatıyoruz, ama anlamıyor.

– 8'de, 9'da kalkıyoruz. 1'e kadar toplayıp, saat 3'e kadar çöpü kısımlara ayırıyoruz. Devletin yapacağı işi biz yapıyoruz.

– Fabrikada işçi olalım, fabrikada çöpü ayıralım. Biz orada çalışırız.

– Oturup, molada bir saat dinleniyoruz, konuşup, dertleşiyoruz.

– Çöp arabası gelip, çöpü alıp gidiyor. Kalanları biz alıyoruz, onların almadığı oluyor. Onu da alan olsa. Ben onu da alırım.

– Ama bunu satın alan yer yok. Her topladığını satamıyorsun.

– Eski elbiseleri Topkapı'ya, eski ev eşyalarını Topkapı'ya, fakirlere satıyoruz.

– Topkapı bit pazarını da bırakmıyorlar. İşporta gibi yok, şimdi kolay kolay olmuyor, tezgah başına 500 bin, 1 milyon alıp izin veriyorlar. Bunları herkes bilsin.

– Alüminyumları hurdacıya, onlar da eritmeye, plastikler Petkim'e gidiyor. Biz direk aracılara, tüccara, kabzımanlara veriyoruz. Biz topluyoruz, onlar oturuyor.

– Bu işi yapmasaydım denizde korsan olup, Kristof Colomb olmak, keşif yapmak isterdim. Musa'nın ayırdığı suları görmek isterdim. Zümrütü Anka'ya avcı olmak isterdim.

– Bana benziyor [Zümrütü Anka], ruh ile bedenin buluşmasını seyredeceğim. Kutsal Tuva topraklarına gitmek isterdim.

– Bastığımız yerler kutsal da, biz israf ediyoruz.

Filiz Dalkıran:
– Çamaşırlar birikince evde kalıyoruz. 13 yaşındaki çocuk ev işi mi yapsın, çocuk mu baksın.

Murat Dalkıran:
– Ben bol bol düşünüyorum. Kadın ev işi yaparken.

Murat Dalkıran:
– Başlık bizde de var, 2-3 milyardır.
– Mihir bedeli var ya, eğer birisini istiyorsan onu vereceksin.
– Çağdaşlık mihir bedelini önlemesin.
– Medeni kanun değişti. Şimdi kadına da veriliyor, mihir kadının hakkı.

Filiz Dalkıran, kağıtları ıslatmaya başlayınca yavaş yavaş işe başlama saatinin yaklaştığı hissedildi. Açıkçası ben de ayaklarım üzerinde oturup yazmaktan yorulmuştum.

Yunus Cingesiz

– 19 yaşındayım. Feriköy'den gelip gidiyorum. Paşamahallesi, Batı caddesi.
– 5 kardeşiz. Hepimiz bu işi yapıyoruz.
– 17 yaşında Selma'yla evlendim.
– Kamyonu dolduruyoruz, Sultançiftliği'ne götürüyoruz. Hurdacı orada, fabrika Halkalı'da.
– Sabah 9'da kalkıyoruz. 10'da işe başlıyoruz. Akşam 10-11 gibi iş biter. Kağıdı arabaya yüklüyoruz. İki günde bir araba yükleniyor.

[Dalkıran ailesinin 2-3 günde bir doldurduğunu söyleyince, Yunus:]
– Kalabalığız.
– İki kardeşim, arada bir de eşimle.
– Eşim şu anda kalayda, babam annemle birlikte. Üç kişi de onlar çalışıyor.
– Oturduğumuz gecekondu kiralık.

– Pazar günleri tatil yapıyoruz. Tatilde bütün gün arabayla uğraşıyorum. Teyibiyle, orasını burasını siliyorum.

– Bazen, pazar günleri Beşyüzevlere kayınvalideye gidiyorum.

– Arada bir Topkapı'ya gidip, eski eşya satarım. Mesela bunları satacağım.

[Elinde tuttuğu metal eşyaları gösterir. Bir yandan da onları temizlemeye çalışır.]

– Pazar günleri iki haftada bir hurdayla uğraşıyorum. Hiç boş kalmıyorum.

– Kayseri doğumluyum, kütük Kırklareli. Kalaycılıkta hep gezeriz. İki kardeşim de Kayseri'de, birisi Sivas'ta, diğeri İzmir Fuarı'nda doğdu. Kalaycılar çok gezer.

– 3 senedir yerleşik yaşıyoruz.

– 6 ay sonra askere gideceğim herhalde.

– Hastalık işte bendeki. Müzik merakı benimdir. Disko, hareketli, yabancı müziği çok seviyorum. Delikanlıyken arabesk dinlerdim. Şimdi delikanlı değilim. O zamanlar sevdalıydım. Arabesk şimdi canımı sıkıyor. Onları dinledim mi, eski günler gözlerimin önüne geliyor. Bunların hepsini (kardeşlerini göstererek) yabancı müziğe alıştırdım.

– Teyipçi dükkanım olsun isterdim. Tesisatçı dükkanım, elektrikten anlıyorum. Kendim söküp, kendim bağlıyorum.

– Üç gün önce kaza yaptım.

– Trafik kazası.

– Adamın aynasını çizdim. 1,5 milyar. Sıfır *Peugeot*'yu çizdim.

– Yol çok kalabalıktı. Trafik bana ceza yazdı, ehliyetsizlikten.

– Ehliyet alacağım, askerde alacağım, abim askerde aldı.

– Karım hamile 1,5 aylık. Evde 4 torun var. Abimin, 1 kız, 3 erkek.

– Evde su, elektrik var, 70 ekran *Beko* televizyon var, ne ararsan elektrikli var.

– Araba bozuksa tamir ederim.

– Belediyelerle sorun var. Arabaları bağlıyorlar, kaldırıyorlar. 1 ay sonra kalkıyor bu iş. Başka iş bulacağız. Devlet iş verirse çalışacağız. Bu iş olmazsa kalay yaparız. Memleket memleket dolaşırız. İstanbul'da bakır kalmadı. Seyyar satıcı, işporta bitecek. Esnaflığı kaldırıyorlar.

– Kiracıyız ama kendi evimiz Beşyüzevler'de, burada durduğumuz için,

burada kiradayız. O ev, şu anda boş. Eşya var içinde. 10 milyar elektrik borcu var. Daha inşaatken saat yoktu, sonra olunca. Bütün bina kaçak. Hepsine böyle fatura geldi. Evi satınca öderiz. Evi satacağız. Antalya'ya gideceğiz. Orada çalışacağız. Bu yazın sonlarında gideceğiz. Kesin gideceğiz. Burada yaşam kalmadı.

– Güzel büyük bir kamyon isterdim. Bizim için iyi, karpuz satardım. Antalya sebze, meyvenin yeri, orada satarız.

– 1,5 milyonluk *Bond* içiyorum, *LM* 2,5 milyon lira, param yetişmedi, aldım, iyi geldi kullanıyorum.

– Annem, babam akşamları bir araya gelip, yemek yiyoruz. Akşam eve gittiğimizde. Sabah babam hurdaya gidiyor, ben yatıyorum, beni kaldırmıyor. Ben gidiyorum ara sıra.

– Çöpleri, kağıtları 1. Gün ayırıyorum, 2. Gün ıslatıyorum. Sonra biraz kuru, biraz yaş, karıştırıyorum. Hurdacıda çıkmasın diye, hurdacı fire düşüyor. Kendisi kiloyu 100 liradan alıyor, satışı 300 liradan yapıyor, tam üç katı kazanıyor, fireyi düşüyorlar, kağıt 50 bin liraya geliyor.

– Hurdacıya borçluyuz, arabayı, parasını ondan aldık, kağıt karşılığı borç ödeniyor. 3 milyar borcum var. 20 milyardı, geçen yazdan beri ödüyoruz.

– 1,5 ton, 2 ton bir kamyon alıyor, ama elime geçmiyor, el arabasını çekmek çok zor, kimse çekemez, o kışın evinde oturuyor.

– Belediyeden gizli Topkapı'da çalışıyoruz. Kaldırmadın mı yakıyor. Benimkini hiç yakamadı, korku salıyorum, "sen yakarsan ben de seni yakarım" diyorum.

– Bizde tiner kullanan yoktur. Bu işi yapan tinerci var, aşağıda Fulya'da çok var.

– Onların çoğu, Küçükpazar'da, depolarda kalıyor.

– Bizde yok, ailece çalışıyoruz, bir içtiğimiz sigara. Bazen pazar günleri iki, üç arkadaş içeriz. Pazarları denize ailece gideriz. Taksimiz, Kartal var. Kalay arabası. Babamın.

– Canım isterse işe çıkarım, karışanım yok, canıma göre. Neşemizi kaybetmeyelim yeter.

– Para yerine gelir, neşe gelmez.

Kamu Yeniden Kurulurken Kadınlara Ne Olacak?

AKSU BORA

Bu konuşmayı üç izlekten giden bir tartışma olarak tasarladım. Bu üçü birbiriyle yakından bağlantılı; hem bu bağlantıları görmek hem de kadınların kamusal varoluşlarına ilişkin genel bir çerçeve çizmek mümkün olabilir diye umuyorum. Birincisi, kadınların kamusal yaşama katılımı izleği. İkincisi, bununla çok yakın ilişkili bir tartışma, kamusal olanın tarifine ilişkin. Başka bir deyişle "biz neye kamusal diyoruz?" sorusunun nasıl yanıtlanacağı. Üçüncüsü ise, Cumhuriyet tarihinin en kapsamlı yasal düzenlemelerinin yapıldığı bir dönemde, kamusal olan yeniden tarif edilirken, bu tarifin cinsiyet ilişkileri açısından nasıl ele alınabileceği.

Kadınların kamu ile ilişkisini genellikle iki tartışmada izleriz: bunlardan birincisi, katılım ile ilgilidir. "Kadınların kamusal alana çıkması" biçiminde özetleyebileceğimiz bu tartışma, daha eski ve esasen kadınların vatandaşlık haklarına ilişkin olandır. İkincisi ise, bu hakkın kullanımına ilişkindir: kadınlar kamusal alanda nasıl bulunacaklar, başörtüsü takan kadınlar, başörtüleriyle orada olabilirler mi...

"Kadınların kamusal alana çıkması" hedefi, Tanzimattan bu yana izleyebileceğimiz, eşit vatandaşlık talebi ile bağlantılı olarak ifade edilen bir hedef. Kadınların eğitim, çalışma ve oy haklarını elde edebilmeleriyle birlikte, yasalar önünde eşit vatandaşlar olarak tanınmaları sürecine işaret ediyor. Bu elbette ki sorunsuz bir süreç değil: yapılan bütün iyileştirmelere karşın, yasalarda hâlâ ayrımcı düzenlemeler var örneğin. Ayrıca, vatandaşlık haklarının kullanımına ilişkin sorunlar da çözülmüş değil; kadınların okullaşma oranı hâlâ çok düşük, okumaz-yazmaz kadın oranı hâlâ %20 civarında, ça-

lışma yaşamında cinsiyete dayalı ayrımcılıklar sürüyor, ücretli istihdama katılmamızın önündeki engeller ortadan kalkmış değil, kayıt dışı sektörde sosyal güvenlikten yoksun ve çok düşük ücretle çalışanların büyük bölümü kadın, genel ve yerel politikada kadın temsil oranımız dünya sıralamalarında en alt düzeylerde seyrediyor.

"Kadınların kamusal alana çıkması" hedefinin kendisine ilişkin sorular ve sorunlar da hep dile getirildi. "Özel alan" ile "kamusal alan" arasındaki ilişkinin ve sürekliliklerin üzerini örten, bu ilişkinin kendisini sorunlaştırmayan bir yaklaşımla kadınları siyasete, çalışmaya, eğitime çağırmanın kadın deneyimine ne kadar kör olduğu üzerinde duruldu. "Özel alan"a ait sayılan aile içi şiddet, eşitsizlik, baskı ve tahakkümü görmeden kadınların yasalar önünde eşit vatandaşlar olabilmelerini sağlamak mümkün değil çünkü. Bu çerçevede, kadınların ev içindeki emeklerinin görünür kılınması, "kadın işi" olarak tanımlanıp onların sırtına yüklenen bakım işlerinin toplumsallaştırılması, kadınlık ve erkekliğe ilişkin rol tanımlarının her türlü kamusal politikanın veri saydığı "gerçeklikler" olmaktan çıkarılması, son derece önemli politik mücadele alanları.

İkinci tartışma izleği, kamusalın ne olduğuna ilişkin. Biz neye "kamusal" diyoruz? "Kamu", Türkçede "devlete ait olan" olarak anlaşılır genellikle. Kamu sektörü dediğimizde, devletten, kamu çalışanı dediğimizde, devlet personelinden söz ediyoruzdur. Bu algılama, "kadınlar kamusal alana başörtüsüyle girebilir mi" tartışmasında kendini açıkça gösteriyordu. Üniversiteler, Cumhurbaşkanlığı konutu, mahkemeler... derken, "polisin girebildiği her yer kamusaldır"a kadar vardı iş hatırlarsanız. Devletin vatandaşı tanımladığı, biçimlendirdiği, kamusal alanda temsil edilecek farklılıkların hangileri olabileceğine karar verdiği çok geniş ve son derece despotik bir kamusal alan tanımıyla karşılaştık burada. "Sen kendi özel yaşamında nasıl istersen giyinirsin ama burası kamusal alandır ve burada benim kurallarıma uymak zorundasın" deniyordu. Yani farklılık, özel alana ait bir şey olarak tanımlanıyordu.

Buna hiç benzemeyen, tamamıyla farklı bir bağlamdaki başka bir tartışma da benzer bir yaklaşımı içeriyordu: Hatırlayacaksınız, geçen hükümet döneminde, Kemal Derviş'in büyük umutlarla ekonominin başına getirildiği bir zamanda, "siyasetin ekonomiden ayrılması", bütçe açıklarının kapatılması için olmazsa olmaz bir yaklaşım olarak sunulmuştu. Burada da ekonomik çıkarların siyasetin ve kamunun dışında bırakılabileceği düşüncesi vardı. Hedef alınan, devletin yeniden dağıtıcı mekanizmalarıydı aslında.

Her iki tartışma da kamusal olanı devlet ve devletin denetimi ile özdeşleştiriyor, bu kamusal alanın farklılık ve çıkarları barındırmayacağını ifade ediyordu. Böyle bir çerçeve içinde "devletin çıkarı", "resmi ideoloji", "tek yürek, tek yumruk", "devlet politikası" gibi tamlamalar birbiri ardına sökün ediyor—geride bıraktığımız farklılıklarımızın ve çıkarlarımızın ötesinde, bizi Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşları olarak biçimlendiren tamlamalar.

Böylece, kamunun tarifinde çok önemli başka bir kavrama, "sivil toplum" kavramına geliyoruz. Kendilerine kamusal alanda yer bulamayan farklılıkların ve çıkarların mücadele edebileceği toplumsal bir alan olarak sivil toplumun alanı.

Sivil toplum, Modernitenin başlangıcından bu yana siyaset felsefecilerini çok meşgul etmiş bir kavram- ama şimdi kavramsal bir tartışma yapmayacağım, "sivil toplum"un Türkiye'de ne anlama geldiği, bu anlamın nasıl değişmekte olduğuna değineceğim.

Biraz önce söylediğim gibi, "devlet" olarak tarif edilen kamunun karşısında, özgürlüğün alanı olarak sivil toplum kavrayışı, 1980 darbesinden sonraki on yıl boyunca siyasal tartışma atmosferini belirleyen izleklerden biri oldu (sivil'in "asker olmayan" anlamının mot-a-mot gerçekleştiği bir dönem!). 1980 öncesi ile sonrası arasında toplumsal örgütlenmenin ne kadar farklılaştığı ayrı bir tartışma konusudur ama burada sadece "demokratik kitle örgütü" ile "sivil toplum örgütü" denen yapıların salt isim olarak değil, anlam olarak da ne kadar farklı olduklarını hatırlatmak istiyorum. Demokratik kitle örgütleri, kendilerini siyasal örgütler olarak tanımlarlardı, toplumsal sorunlara ilişkin söz söylerlerdi, toplumsal örgütlenmeyi siyasi bir mesele olarak koyarlardı. Bu anlamda, "kamusal"a müdahale etmeye çalışırlardı; yani "herkesi ilgilendiren meseleler"e. Dolayısıyla, Devletle her zaman son derece "sıcak" ilişkileri olurdu, çünkü aynı yere, farklı dillerle konuşurlardı (bu sıcak ilişkinin sonuçları en hafifinden soruşturma, hapis cezası, kamu haklarından men türü şeylerdi—öldürülmek de bu sonuçlardan biri olabiliyordu.)

Sivil toplum örgütleri ise, bildiğiniz gibi, "herkes"ten değil, belirli gruplardan, belirli çıkarlardan hareket eder: İbik Köyü Kalkındırma Derneği, bu anlamda, bir sivil toplum örgütüdür ve İbik Köyünün, o köyden olanların sorunlarıyla, çıkarlarıyla, istekleriyle ilgilidir. Devletle ilişkisi, ondan bir şey talep etmek üzerine kurulur. Bu talep çoğunlukla arkadan dolanıp adamını bulmak biçiminde tezahür eder, daha ender olarak kamuoyu oluşturmak,

sesini yükseltmek, nümayiş yapmak biçiminde—ki bu iki biçim, bizim konumuz açısından birbirinden çok farklı anlamlar taşır. İkincisi, kamusalın sınırlarını genişletirken, ilki, varolan iktidar ilişkileri içinde bir güçlenme arayışıdır.

Burada belirtmeden edemeyeceğim, dünyayı saran yeni "yönetişim" trendi, sivil toplum kuruluşlarının ve piyasanın (buna piyasa değil özel şirket temsilcisi deniyor) da devletle birlikte karar vermesini öngörüyor. Yani öyle bir mekanizma kuracaksınız ki, her bir kamusal kararla ilgili sivil toplum örgütleri, özel şirketler ve devlet temsilcileri bir araya gelecek, müzakere edecek, öyle karar alacak. Örneğin (ki yaşanmış örnektir) ihracat kotaları ile ilgili bir yönetmelik çıkacak, Hazine temsilcisi, Tüsiad temsilcisi (yani stk) ve ismi lazım olmayan büyük bir ihracatçı kuruluşun temsilcisi birlikte karar verecekler, böylece "kamu yararı" sağlanmış olacak!

Kadınlara gelince... Kadınlar, 1980 öncesinde demokratik kitle örgütlerinde yer aldılar, 1980 sonrasında da sivil toplum örgütlerinde. Ancak, münhasıran kadın örgütlenmesine baktığımızda, Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana, kadınların asıl olarak "dernekçilik" yaptıklarını görüyoruz. Sadece büyük kentlerde değil, Türkiye'nin dört bir yanında asıl olarak hayır işleriyle meşgul olan kadın dernekleri kuruldu, bunlar yıllarca yaşadı, hatta kimileri seksen küsuruncu yaşlarını kutluyor. Ev ve bakım işleri ve annelik rolünün dışında, kadınların "kamusal varlıklar" haline gelebilmelerinin pek az yolundan biri olarak da görülebilecek dernekçilik, kadınlık rolünün bir uzantısıdır; ama aynı zamanda, alternatif bir kamusallık olarak da görülebilir pekala. Yoksa ne diye Tokat'ın Turhal'ında onbeş kadın bir araya gelsin de yıllar boyu bir yandan hayır işleri yapsın, bir yandan kaymakamından imamına kadar "kamu" ile temas halinde olsun, bir yandan kendi arasında gayet hiyerarşik ilişkiler tesis etsin, evde oturup reçel yapacağına?

Bu derneklere ilişkin genel bir bakış, biraz önce söz ettiğim İbik Köyü Kalkındırma Derneği'nden epeyce farklı bir yerde durduklarını bize gösteriyor. Her şeyden önce, bu kadınlar "kendileri için" bir şey istemiyorlar, yapmıyorlar. O anlamda, çıkarlarla ilgili bir örgütlenmeden söz etmek zor (bu alternatif kadın kamularının egemen kamu ile ilişkilerine yakından bakmadan çıkarlar üzerine konuşurken temkinli olmamız gerekir elbette—bu da ayrı bir tartışma). Diğer yandan, farklılıklarından doğan bir "tanınma" talepleri de yok. Zaten kendilerini "farklı" değil, eşit yurttaşlar olarak görüyorlar. Yaptıkları, sosyal hizmetler, yani devletin bence en önemli işlevlerinden

birini yerine getirmek—bugün sosyal çalışmacılara saç baş yoldurtacak cinsten muhtemelen, ama öyle (ayrıca Çocuk Esirgeme Kurumu ile bu derneklerin pek çok yerde pekala birlikte çalıştıklarını, bu kadınların Kuruma ciddi destek verdiklerini de biliyoruz).

1980, aslında daha çok da 1990 sonrası kurulan çok sayıda kadın örgütüne baktığımızda ise, bunların her iki (hatta üç) tipten az ya da çok izler taşıdığını görüyoruz. Hem daha bildik "dernekçilik" tipine uygun olanları var—bunlar değişen toplumsal koşullara uyum sağlayarak yine sosyal hizmet işleri yapıyorlar ve en yaygın kadın örgütleri de hâlâ onlar.

Diğer yandan, sivil topluma atfettiğimiz farklılık ve çıkarları temsil ediyorlar: Manisalı Kadın Girişimciler Derneği gibi. Bu örgütler, cinsiyet ayrımcılığını görseler de bu ayrımcılığı politik bir mesele olarak tanımlamak ve değiştirmeyi hedef almaktan çok (ki bu onları politik örgütler haline getirirdi) bunun içinde çeşitli stratejilerle güçlenmeyi amaçlıyorlar.

Kadın örgütlerinin bir bölümü ise, ister dernek ister başka bir formda kurulmuş olsun, siyaset yapıyor—Ka-Der gibi çalışma alanını kadınların siyasal katılımını ve temsilini artırma olarak belirlemiş bir örneğin dışında da, münhasıran siyasal katılımı değil ama siyasetin sınırlarını genişletmeyi hedefleyen kadın örgütleri var. Bunların en tipik olanı, aile içi şiddete karşı çalışan örgütler. Şiddetin aile içinde başlayıp biten bir olgu değil toplumsal ve siyasal bir sorun olarak tanımlanmasını sağlayan onlar oldu. Benzer biçimde, yasaların değiştirilmesine güçlü bir müdahaleyi gerçekleştiren kadın örgütlenmelerini, platformlarını da bu grupta düşünmemiz gerekir.

Kadın örgütlerinin devletle ilişkileri, hangi grupta olduklarına göre değişebiliyor—dernekçiler devletin onlara devretmeye dünden razı olduğu işlere gömülürken Ceza Kanunu Platformu, Adalet Komisyonu Başkanı ile müzakereye oturuyor, 8 Martta gösteri yapan muhalif kadınlar polisten dayak yiyor.

Böylece, epeyce karışık bir noktaya geldik: kamu, devlete ait olan. O halde bunun karşısında tanımlanan sivil toplum, kamu değil. Kadınlar, ne sivil topluma ne de demokratik kitle örgütlerine benzeyen örgütler kurmuşlar ama bunların alternatif kadın kamuları olduklarını söylüyoruz. Daha yenilerde ise kendilerine "sivil toplum" diyen ama birbirlerinden çok farklı olan kadın örgütlerini izliyoruz—bunların önemli bir bölümü, aslında "kamu hizmeti" olması gereken sosyal hizmetler alanında çalışıyor.

İsterseniz, üçüncü tartışma izleğine buradan geçelim, bu karışıklığı bir de oradan çözmeye çalışalım.

Konuşmamın başında da söylediğim gibi, Türkiye, Cumhuriyet tarihinin belki de en derin değişim dönemlerinden birinden geçiyor. Hem yasal değişimler ama hem de kamunun yeniden tasarlanması anlamında büyük bir dönüşüm bu.

Kaçınılmaz, ancak uyum sağlanabilir bir doğal afetmişçesine sunulan neoliberal çağın bir gereği olarak, sosyal refah devletinin küçülmesi, işlevlerini (artık kimeyse!) devretmesi hedefleniyor. Türkiye'de sendikaların ve meslek kuruluşlarının bütün çabalarına karşın kamuoyuna doğru dürüst bilgi verilmeden ve tartışılmadan geçirilen Kamu Yönetimi Reformu Paketi, bu anlama geliyor- şimdi paketin parçalarının teker teker Mecliste onaylandığını, yürürlüğe girmeye başladığını görüyoruz. Tansu Çiller'in "dünyada kalan son sosyalist ülke" dediği Türkiye de böylece kapitalizmin saflarına katılmış olacak! Devletin küçülmesi ya da devletin "hizmetkâr"a dönüşmesi olarak nitelenen bu sürecin küçülmeye değil, yeniden düzenlemeye, kendini ve etkinlik alanını yeniden tanımlamaya işaret ettiğini belirtmek gerek- kendisini bir "hizmetkâra" değil ama vatandaşı müşteriye dönüştürüyor.

Diğer yandan, müthiş bir sivilleşme ve demokratikleşme olarak sunulan sosyal refah devletinin ortadan kaldırılması, ekonomik büyümenin istihdam ile bağlantısının koptuğu bir döneme denk geldi. Yani artık işsizlik, ekonomik büyümeyle ortadan kaldırılabilir geçici bir durum değil; tersine, üretim teknolojilerinde ve örgütlenmesindeki değişimlerle birlikte, çok yaygın ve kronik bir işsizlik sorunuyla karşı karşıyayız. Yani, adına "yeni yoksulluk" dediğimiz şey, kalıcı bir olgu olarak hayatımıza yerleşecek. Yoksulluğun ve kurumsal güvencelerden yoksun oluşun toplumsal dışlanma ve dayanışma ağlarının dışına düşmeyle pekiştiği, değiştirilemez hale geldiği bir durum. Eğitimle, istihdamla, hemşehri ya da cemaat dayanışmasıyla içinden çıkılamayacak kadar derin bir yoksulluk.

Devletin "kamu" anlamına pekala da kullanılabilir olduğu dönem, yani sosyal refah dönemi, toplumsal kesimlerin şu ya da bu biçimde korunup kollandığı, ortaklığın, nesiller arası dayanışmanın mümkün olduğu bir zamandı. İstihdama bağlı da olsa sosyal güvence, geniş çalışan kesimleri için anlamlı bir olanaktı. Bunun dışında kalanlar için ise devletin sunduğu hizmetlerden yararlanma, cemaat ve hemşehrilik ağları içinde tutunma imkânı vardı. Yani toplum, bütün farklılıklara, yoksulluğa, işsizliğe karşın, bir arada durabiliyordu. Devletin yeniden dağıtım işlevinin iyi kötü işlediği, vatandaşların "sosyal yardım" adı altında yeniden düzenlenen dışlama araçların-

dan daha iyi sosyal politika araçlarıyla bu yeniden dağıtım mekanizmalarına dahil edildiği bir dönem.

Vatandaşın müşteri olarak tasarlandığı yeni dönemde ise, müşteri olma kapasitesinden yoksun olanlar, artık toplumun bir parçası olamayacaklar. "Yoksulluğun hafifletilmesi" için verilen büyük Dünya Bankası fonları, bu durumu değiştirmeyecek- adı üstünde, sadece bazıları için hafifletecek—aynı zamanda bu bazılarını ikinci sınıf vatandaşlar haline getirecek, onların dışlanmışlıklarını pekiştirecek.

Eğer "kamu" devlet ise, o halde Türkiye'de kamunun artık herkesi kapsamadığını, sistematik olarak bazılarını dışarıda bıraktığını söyleyebiliriz. Eğer "kamu"yu devleti de içeren ama daha geniş bir alan olarak tasarlıyorsak, bu durumda da kamusal alanın daralmakta olduğunu gözleyebiliriz. "Herkes"i ilgilendiren sorunların tartışıldığı, "herkes"in temsil edildiği bir alan olarak kamunun küçülmesi, siyasetin de değişmesi anlamına geliyor. Vatandaşla müşteri arasındaki fark, bize bu değişimin yönünü gösteriyor; giderek daha geniş kesimlerin müşteri olamayacak oluşu da öyle.

Biliyorsunuz, doğa boşluk kabul etmez, boşalan yerler bir biçimde doldurulacaktır. Toplumu bir arada tutan mekanizmaların ortadan kalkmasıyla birlikte doğacak boşluğun büyük ölçüde kadınlar tarafından doldurulacağını söylemek pek yanlış olmaz. Hem tek tek, aileler içindeki kadınlar, hem de örgütlü kadınlar için bu böyle.

Sosyal refah devletinin sağladığı imkânların ortadan kalkması ve müşteri olamayacak kadar yoksul vatandaşların her türlü güvenceden mahrum kalması, yükün aileye bindirilmesi anlamına gelecek. Yani kadınlara. Hastalara, yaşlılara, engellilere bakmak, imkânsızlık koşullarında çocukların okula gitmesini değilse bile en azından uçucu maddelere başlamamalarını sağlamak, üç öğün olmasa bile iki öğün yemek çıkarabilmek için yardım kuyruklarında beklemek... Çocukların yükünden bunalıp kaçan kocanın boşluğunu doldurmaya çalışmak. Merdiven silip kazandığı iki milyonla halk ekmekten beş ekmek almak.

Kadın örgütleri açısından ise, daha önce değindiğim gibi, bildik bir işi daha uzmanca yapmak anlamına gelecek: okuma yazma seferberliklerinden aşı kampanyalarına, üreme sağlığı eğitimlerinden biçki-dikiş kurslarına kadar, kadın örgütleri çalışacaklar—ki zaten halen de bu çalışmalar onlar tarafından sürdürülüyor.

Böylece, bir toplumun toplum olabilmesinin asgari koşulu olan yaşlısına, düşkününe, çocuğuna bakabilme işlevini hane içindeki kadınlar, onların gücü yetmediğinde ise kadın örgütleri üstlenecek—ki verimlilik düşmesin!

Gayet kötümser ve karanlık bir tablo gibi görünebilir, ancak durumu tam olarak böyle görüyorum—tabii ki en karanlık tabloda bile, diplerde bir yerde küçük, mavi bir ışık bulunabilir, bu da bana kalırsa bizim isteğimizle ilgilidir. Yani biz insanların—biz kadınların.

Kamusal alanı, devleti de içeren, ama ondan daha geniş bir ilişkiler sistemi olarak hayal etmeyi deneyelim; "Mücadelelerin savaş dışı yollarla karara bağlandığı alan" olarak. Eşitsizliklerin, farklılıkların, çıkarların Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı üst kimliği tarafından örtülmüş gibi yapıldığı bir yer değil—bunların kendilerini ifade edebilecekleri, müzakereye ve mücadeleye girebilecekleri, bu mücadelenin adil kurallarının sürekli denetlendiği bir yer. Adaletin, eşitsizlere eşit muamele yapılarak sağlanamayacağının bilinerek, buna uygun kamu politikalarının oluşturulduğu bir yer. Devlet içinde bir kamusal alan olan Parlamentoda cinsiyetlerin eşit temsilinin sağlanması örneğin. Ya da insanların "herkesi" ilgilendiren meselelerle ilgilenebilir halde olabilmelerinin asgari koşullarının devlet tarafından sağlanması: yaşam hakkı, eğitim hakkı, sağlık hakkı...

2000'li yıllar, siyasetin ve kamunun daraldığı, içinin boşaldığı, tatsızlaştığı bir zaman oldu ama aynı dönem, kadınların ve kadın örgütlerinin kendine yeni mecralar açtığı, yeni tartışmaların filizlendiği bir zamandı. Bizim açımızdan, "polisin girebildiği her yer" olarak tanımlanan kamusallıktan ve bizi müşteriler haline getiren yeni devlet anlayışından başka, tamamen başka yeni kamusallık arayışları güçlenerek sürüyor. Şimdi, alternatif kadın kamularının anlamı ve imkânları, bunların başka kamusallıklarla ilişkileri üzerinde daha derin düşünmenin, bu imkânları yoklamanın, denemenin tam zamanıdır.

Üç Kadın, Üç Meydan Okuma

SİBEL ERASLAN

Yeni İlişkiler ve Yeni Söz'ler

İçinde bulunduğumuz AB tartışmalarını, yeni bir sözleşmeler döneminin başlangıcı olarak değil, farklı kültürlerin yüz yüze geldiği yeni bir ilişkiler durumu olarak değerlendirdiğimi ifade ederek başlamak istiyorum. Ben bir hukukçuyum ve sözleşmeleri tabii ki çok önemsiyorum. Bununla birlikte ben ilişkilerin de en az sözleşmeler kadar önemli olduğunu, gelecekte de ilişkilerin sözleşmelerden çok daha aktif bir rol oynayacağını düşünüyorum. Bu gerçeğe özellikle Türkiye'nin AB ilişkileri sürecinde yakından tanık olduk. Bu düşüncemde, şüphesiz birçok durumda uluslararası sözleşmelerin, insan hakları aleyhine işletilen sıcak güç dayatmalarını, işgalleri, katliamları ve işkenceyi engelleme gücünün olmaması etkili.

Bizler buradaki konuşmalarımızı bitirmeden, başta Irak'ta yaşadığımız insanlık dışı katliamlar, tecavüzler ve Filistin'de hiç bitmeyen işgal ve işkenceler olmak üzere, savaş, açlık yaygın hastalıklar, kadınlarla çocuklar üzerinden olanca hızıyla devam eden cinsel taciz ve saldırılar kendilerine yeni yollar arayıp bulacaklar şüphesiz. Bazen, aslında çoğu kez, sözün, savaş ve işgaller karşısında giderek anlamını yitirdiğini düşünsem de burada, cephe öngörülerinin dışında yepyeni bir dünyanın bizi beklediği gerçeğini ifade etmek istiyorum.

Bütün dünyada küresellik karşıtı, anti-kapitalist yeni ve genç bir nesil tarafından, hızla bir muhalefet kuşağı oluşturuluyor. İnternetin de sağladığı enformatik imkanlarla artık özgürlükler konusunda çok duyarlı ve hareketli yeni bir nesil, haklar ve özgürlükler söz konusu olduğunda sadece kendi özel parantezleriyle konuşmuyor. Özgürlükler bahsi, sadece Müslümanlar veya azınlıklar veya üçüncü dünya veya zenciler için değil, hepimiz

için insan olma ve insan onuru adına mücadelesini vermemiz gereken hayati bir konudur. Küresel açlık ve küresel adaletsizliğin ezici ve kuşatıcı rolü, sözünü ettiğimiz küresel muhalefetin en önemli itici güçlerinden. Dünyanın yönetim kurulu gibi hareket eden G8 ülkelerinin, dünya nüfusunun %14'ünü oluşturmasına rağmen her yola başvurarak küresel zenginliğin dörtte üçünü kontrol etmesi, çevreyi ve insanları hiçe sayarak bütün kıtaları bir ucuz işgücü ve pazar haline çevirmesi, iletişim ve eğitim yoluyla her şeyin farkında olan genç kuşak insanlarda bir direniş ruhu oluşmasına neden oluyor doğal olarak. Yüz binin üzerinde insanın ölümüne sebep olan, halkın bütün değerlerini aşağılayan, binlerce yıllık tarihi yağmalatan, şehirleri yerle bir eden Irak işgalinin hâlâ insanlıkla alay edercesine "Irak'ın Özgürlüğü" başlığıyla naklen yayınlanıyor olması insanların tahammül sınırlarını elbette zorluyor. Tüm bunlar, gençlerde derin bir "Batı değerleri" sorgulamasına sebep oluyor.

Bugün Avrupa, Yeni Avrupalı simalarla, asırlardan beri tanımlaya geldiği ve site dışı görmeye özen gösterdiği "öteki" ve "yabancı" kavramlarıyla yeniden bir yüzleşme içine girmiştir. Başta da ifade ettiğim ve sözleşme ifadesine göre çok daha gerçekçi bulduğum bir ilişkiler düzeyi bu. Avrupa'nın altmışların sonunda sadece pazu gücü ve ekonomik hareketlilik olarak değerlendirdiği, Avrupa'daki Türkiye göçmenleri üzerinden konuştuğumuzda bile durum değişen bir ilişkiler düzeyini işaret etmekte.

Sözgelimi yetmişlerde "işçi" olarak Almanya'ya gitmiş pek çok vatandaşımızın üçüncü kuşağı bugün sadece, bilek ve istihdam gücüyle değil, siyasi katılım, eğitim ve sanat talepleriyle de Avrupa için yeni bir ilişki talebiyle ortadalar. Keza 68'e kadar Türkiye üniversitelerinde bile görülmeyen başörtülü kızlar, ülkemizdeki yasaklamalardan dolayı Avrupa'nın yeni göçmenleri olarak ortadalar. Bir zamanlar ülkelerini işgal ettiği ve sömürgeleştirdiği pek çok Kuzey Afrikalıyla yeni bir yüzleşme içine giren Fransa'nın durumunu düşünelim...

Artık Avrupa'dan hareket eden bir Haçlı seferinden değil, tersine, mağrip ve şark üzerinden Avrupa'ya bir hareketten söz ediyoruz. Üstelik sadece ekonomik sebepler ve sosyal refah beklentisi değil, eğitim, sanat ve demokratik imkanlar çerçevesinde de Avrupa bugün farklı kültürlerin talep üşüşmeleriyle karşı karşıya.

Avrupa'da Yeni Kadınlar, Sözleri ve Vatandaşlık Eleştirileri

Avrupa ülkelerinin tüm bu taleplere karşı geliştirmeye çalıştığı "Avrupalı olmak" koşulu ise, her ne kadar entegrasyon şeklinde ifade ediliyorsa da çokkültürlülüğe direnebilme konusunda bir zaman kazanmadan başka bir şey değildir. Zira mevcut Avrupa uygulamaları, bizlere, entegrasyondan ziyade asimilasyon izlenimi vermektedir. Fransa'da okuluna devam edebilmesi için başörtüsünü çıkarmaya zorlanan, bu yüzden saçlarını kazıtan Cennet Doğanay örneğinde olduğu gibi, farklı kültürlerin "uyum sağlayamama" retoriğinden hareketle yapılan baskıların, evrensel hukuk beyannameleri veya örneğin AİHM'nin kayıtlı bulunduğu AİHS ile asla bağdaşmadığını anlayabilmek için bilgin olmak gerekmiyor. Bugün Fransa, Fransız mahkemeleri bağlı ve kayıtlı bulundukları kanunları ve uluslararası hukuk metinlerini de bir tarafa bırakarak, yeni göçmenleri, işçileri ve onların çocuklarını "uyum sağlayamamak" gibi muğlak ve yoruma açık bir kavramla cezalandırıyor. Fakat göçmen işçiler için işletilebilen bu "desentegrasyon" savunması örneğin Fransa'nın kendi vatandaşları için söz konusu olduğunda durum daha da çetrefilleşiyor. Fransa, başlarını örtmeye karar veren kendi kızlarına karşı da "entegre olamadılar" savunmasını yapabilecek mi? Şüphesiz ki Hayır! Demek ki maksat insanların Avrupalılık kültürüne entegre olup olmadıkları değil; maksat Avrupa sitesi için belirlenmiş renk olan beyazın, Avrupa sitesi için belirlenmiş din olan Hıristiyanlığın dışında hiçbir şeye hayat sürme hakkı tanımamakla ilintili. Hatta beyaz ve Hıristiyanken Avrupalı olabilenler, günün birinde İslam dinine inanır olduklarında derhal Avrupalı olmaktan tard edilebiliyorlar da; tıpkı Lila ve Alma Levy kardeşlerde olduğu gibi.

Peki ne oldu da iki kız kardeşin okullarına başörtüsüyle gelmesi Fransız toplumunu ikiye böldü? Bu konunun inanç özgürlüğü çerçevesinde mi yoksa laikliğin korunması bağlamında mı ele alınması gerektiği yoğun bir tartışmaya neden oldu.

Levy kardeşlerin davasıyla Fransa'nın çokkültürlülük olgusuyla gerçek anlamda ilk kez karşılaştığını söyleyebiliriz. Genç kadınlarda ve öğrenciler arasında başörtüsü olarak görülen bu durum, çokkültürlülüğe hazır olmayan, "öteki"ne sadece asimile etme düşüncesiyle yaklaşan muhafazakarları baskı ve sindirme için formül aramaya yöneltti. Genç kızlar kendi seçimleriyle örtünüyorlardı, hatta bazen ailelerine rağmen bunu yapıyorlardı. Örneğin tartışmaların odağındaki Lila ve Alma'nın anneleri laik bir Cezayirli, ba-

baları ise Musevi. Bu, yepyeni bir ilişki düzeyi ve Fransa'nın alışkın olduğu, beyaz-Hıristiyan ve Avrupalı sağlamasını bozan, farklı bir atak.

Başörtüsünün devlet okullarında ve kamusal işyerlerinde yasaklanması için kanun çıkarılmasını destekleyenlerin isteği, yabancıların, Avrupa'da yaşadıklarını asla unutmadan Fransız değerlerine kayıtsız şartsız uyum sağlamaları ve farklılıklarını, geldikleri yerlere ait değerleri, hatıraları içlerine gömmeleri.

Tartışmaları izlemek için Paris'e gelen BBC muhabiri Caroline Wyatt'la orta yaşlı bir işadamı olan Fransız arkadaşı Antonie, bir restoranın cam kenarında oturup insanları seyrederlerken önlerinden öpüşerek ve sarılmış halde iki genç erkek geçiyor. Arkadaşı birden "Ne tiksindirici!" deyince Caroline, kim diyor, şu adamlar mı? Hayır canım diyor adam, onların arkasından gelen şu iki kadın. "Konuşarak yürüyen iki başörtülü kadını gösteriyordu arkadaşım" diyor Wyatt. "Nedir kötü olan" dediğinde de "Başörtülü olmaları, Fransa buna izin vermemeli" cevabını aldığını söylüyor. Bunun Fransız değerlerini ve kültürünü reddetmek, kendi kimliklerini kaybetmeme hususunda fazla ısrarcı olmak anlamına geldiği üzerine uzun bir söylev çekmiş arkadaşı.

"Fransa'nın değerlerine uyma"yı nasıl anladığını şöyle açıklıyor Lila *Economist*'e: Ben bir Fransız'ım. Burada doğdum. Fakat Fransız olmanın kriteri nedir? Katolik olmak mı? Eğer öyleyse biz Müslüman olduğumuza göre buraya ait değiliz demektir.

Bugün gerek Fransa'da gerekse ülkemizde işletilen başörtü yasaklamalarının hiçbir hukuki ve sofistike gerekçesi yoktur. Emperyalistlerin baskılarına gerekçe olarak uydurduğu "önleyici vuruş", "muhtemel ve yakın tehlike" kavramları eşliğinde dikte ettirilen faşizan bir uygulamayla da karşı karşıyayız... Müslüman kadınlar ne yaptıklarından veya ne yapmadıklarından dolayı değil "öyle olduklarından" dolayı cezalandırılmaktadırlar. Bu açık bir ayrımcılık ve dışlayıcı bir laiklik anlayışıdır. Maalesef, inanç özgürlüğü kavramı, açık ırkçılık, açık ayrımcılık ve açık dışlayıcı laiklik saldırılarıyla anlamını ve hayatiyetini yitirme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

İnanç özgürlüğü bahsinin veya diğer insan haklarının, bazı insanları ilgilendirdiği ve bazılarını ise ilgilendirmediği düşüncesini, belki pratik ve kolay, fakat evrensel hukuk kavramı ve teminatını zedeleyecek bir eksiklik olarak gördüğümü ifade etmeliyim. Evrensel olduğu İnsan Hakları Beyannamesi ve Avrupa İnsan Hakları Beyannamesi'nde deklare edilen "İnanç Öz-

gürlüğü" kavramının etrafında gezinirken, aslında bu ifadenin yer yer, "din özgürlüğü", "vicdan özgürlüğü" ve "düşünce özgürlüğü" gibi paralel kuşak özgürlüklerle açıklandığına da rastlamak, bende "haklar ve evrensellikleri" konusunda ciddi şüpheler uyandırdı...

"İnanç Özgürlüğü" bakışını ve uygulamalarını Fransa, Almanya, İngiltere ve Hollanda gibi ülkeler üzerinden takip ettiğimizde de evrensellikten ziyade, çarpıcı bir görecelik söz konusu. Fransa'nın şüpheci ve kısıtlayıcı, Almanya'nın idealist ve fakat daha Hıristiyanlığa yönelik; İngiltere'nin demokratik ve serbestlikçi; Hollanda'nınsa kamuoyu tepkilerine yönelik kurguladığı ve baktığı "inanç" meselesi, nihai kararları henüz verilmemiş karmaşık bir ilişkiler düzeyini resmediyor. Kendi içinde bir özgürlük olarak inanca dair yeknesak bir bakışı olmayan Avrupa'nın nazarında farklı kültürel, tarihi ve siyasi geçmişiyle Türkiye'yi sunmak ise bir o kadar sorunlu yeni bir ilişki düzeyi. Zira Türkiye'de vatandaşların inancını devlet düzenliyor. İnanç, devletin tarif ettiği ve izin verdiği ölçüde bizlere sunulan bir vatandaşlık görevi telakkisi olunca, Avrupa'nın kendi iç tartışmalarına, Türkiye iç uygulaması vasıtasıyla, yeni bir kısıtlayıcı içtihat daha girmiş oluyor.

Sorun Avrupa'nın inanç dediğinde ne anlıyor olmasıyla da ilgili. Avrupa'nın din derken Hıristiyanlığı ve fakat Sezar'ın hakkının Sezar'a, Tanrı'nın hakkınınsa göklere hapsedilmiş olarak Tanrı'ya ikram edildiği bir Hıristiyanlığı anladığı da bir başka gerçek. Avrupa'da kendine özgürlük bahşedilmiş din, zaten hayatta yaşama kabiliyetini neredeyse yitirmiş, hayattan çekilmiş bir Hıristiyanlık. Oysa Avrupa ile ilişkiyi zorlayan İslam dini hem müntesiplerinin genç, kalabalık ve dinamik yapısı itibariyle, hem de yaşama talepleriyle, Avrupa'nın inanç olarak algıladığı Hıristiyanlıktan çok farklı...

Bu bağlamda ifade özgürlüğü argümanıyla savunma geliştirmek belki daha anlamlı olacaktır. Zira dışta ifade edilemeyen özgürlükler gerçek anlamıyla özgürlük değildir. İfade özgürlüğü bir kavşak özgürlük olarak yaşama ve düşünce özgürlüğünün de, anlam ve içeriğini sağlar.

Bugün baskıcı uygulamalar ve önleyici vuruşlar aracılığıyla Avrupa'dan ve modern dünyadan uzaklaştırılacağı zannedilen İslam, günümüzün ve geleceğin dinidir. Dünyadaki bütün tartışmaların odağındaki İslam dinini, dışarıdan ve tanımlayıcı bakış açısıyla yorumlamak hiçbir meseleyi çözmeyecektir. Müslümanlar işgal, tecrit, işkence ve nükleer tehditle inançlarından vazgeçecek değiller.

Bu noktada hak ve özgürlükler söz konusu edildiğinde "ifade özgürlüğü" kavramının anlam ve içerik olarak altının çizilmesi gerektiğini düşünüyorum. İfade özgürlüğü, muhafazakar devlet reflekslerine ve uluslaştırma projelerinin yoğunlaşmış dışlayıcı sınırlarına karşı aslında kadınlar olarak hepimiz için önemli bir vurgu. Zira ifade kabiliyetinden yoksun, konuşturulamayan ve dışa vurulamayan şey'lerin, var olduğundan bahsetmenin de bir anlamı yok. Yaşama ve düşünme özgürlüğünden bahsedebilmemiz için öncelikle var olmak gerekiyor. Varlığımızın en büyük delili de halen "söz"

Ben burada söz söylemesine ve dolayısıyla var olmasına izin verilmeyen üç kadın fotoğrafı üzerinden açılan yeni bir sayfaya dikkat çekmek istiyorum. Birinci fotoğraf, Lili ve Alma Levy kardeşlerin fotoğrafıydı. Zira Fransa Devlet Başkanı başta olmak üzere pek çok Fransız aydının da ifade ettiğinin tersine, Fransa'da İslam dini sadece varoşlardaki yoksul ve çoğu kaçak göçmenlerin dini değildir. Bir dini ve müntesiplerini yoksulluk, eğitimsizlik ve göçmenlik üzerinden tanımlamak belki politikacılar nazarında kolaylık sağlayabilir; fakat Lili ve Alma örneğinde olduğu gibi, gün gelir, hijyenik sitenizin içinden vatandaşlarınız da "yabancı" ve "tanımsız" muamelesi yaptığınız bir kimlikle kendilerini ifade etmeye karar verebilirler. İşte Lili ve Alma Levy davasını bir hukuk mücadelesi olmaktan çıkarıp modern zihin ve ulus inşası eleştirisi haline getiren süreç de tam burada başlıyor. Modern sonrası çağın en belirleyici ve belki de öngörülemeyen karmaşık yapısı itibariyle bilimdışı sayılabilecek bu eşiğine "ilişkiler" damgasını vuruyor. Başlattıkları ilişkiler ve genişlemelerle her kesim için huzursuzluk doğuracak bu yeni sayfa kadınlar aracılığıyla açılıyor. Dışlayıcı laiklik ve dışlayıcı milliyetçilik tavırlarıyla kendilerini muhkemleştireceğini düşünen uluslaştırma projeleri bu yeni kadın fotoğraflarıyla ciddi darbeler almaktadır ve almaya da devam edecektir.

Meryem'in Şarkısı

Nakletmek istediğim ikinci kadın fotoğrafı da İran'dan. Yazar arkadaşım Cihan Aktaş'ın kızı Meryem ve tutkunu olduğu *rap* müzik üzerinden çıkan ve ezber bozan bir fotoğraf.

Tahran'da yaşayan, İranlı bir baba ve Türk bir annenin kızı olan Meryem Semsar sekiz yıldır ABD'nin protest zenci müziği olarak bilinen *rap*le ilgileniyor. Bir yıldır da üye olduğu mail grupları üzerinden şarkı sözü yazıp söylüyor.

19 yaşındaki Meryem, sekiz yaşından beri Tahran'da yaşıyor. Bir yandan üniversitede moda okuyor, diğer yandan *rap*le ilgileniyor, şarkı sözü yazıyor, ders veriyor. *Rap*e ilgisi sekiz yıl önce, Malcolm X'in biyografisini okuduktan sonra başlamış. Yıllarca iyi bir dinleyici olduktan sonra İran'daki *rap* sitelerini keşfetmiş. Yazı yazmaya başlamış. Böylece diğer *rap*çilerle tanışmış. Kısa bir süre sonra söz yazarken bulmuş kendisini. Meryem'in İran'ın alanında en başarılı ismi kabul edilen Hichkas'le yaptığı bir düet de var. İngilizce sözlerin üzerine Farsça replikler giriyor, Hichkas'ı Meryem'in duru sesi takip ediyor. *Rap* hayatında önemli bir yer tutsa da Meryem bunun şimdilik bir hobi olarak kalmasında ısrarlı. Tanışıklıklarını yalnızca internet üzerinden sağlıyor. İlerlemesinde Hichkas çok yardımcı olmuş. İran'da sevilen bir *rap*çi olan ve ismi "Hiçkimse" anlamına gelen Hichkas'la da internet üzerinden tanışmış.

Meryem'e ailesi destek veriyor, onun yeteneklerine eğilmesini memnuniyetle karşılıyor. "Çevremdekiler yaptıklarım için bana destek oluyor. Şimdiye kadar kimseden tepki görmedim. Zaten İran'la ilgili yanlış imajlar var kafalarda. Orada aslında gençlerin çok fazla olanağı var. İran'da sinema kulüpleri, sosyal aktiviteler çok zengin" diyen Meryem şimdilik Türkiye'de müzik yapmayı düşünmüyor. *Rap* müziğe söz yazmak için, içinde bulunduğu toplumu çok iyi tanıması gerektiğine inanıyor. Çünkü sözler gençlerin jargonundan, toplumun bakış açısından çıkıyor. O, İran gençliğinin içinden geldiği için onların dilinden konuşabildiğini oysa burada yaşıtlarının ne düşündüğünü, nelerden beslendiğini bilmediğini vurguluyor. Kendisini İran'da daha etkin hissettiğini, bunun sağladığı rahatlığın yazdığı sözlere de yansıdığını söylüyor. *Rap*in Amerikan kültürüyle özdeşleştirilmesine ise kesinlikle karşı. "Zaten mevcut sistemi eleştiren tavrı var bu türün. İran gibi Amerikan karşıtı bir ülkede neden *rap* yapıyorsunuz, sorusunu anlamıyorum. Biz İran gençliği olarak ABD'ye ve onun felsefesine karşıyız. Bizim bu tavrımız kesinlikle benim yaptığım şeyle çelişmiyor. Geçen yıllarda popülerleşen ve sürekli TV'de yayınlanan videolar, *rap*in yanlış imaj edinmesine yol açtı. *Rap* sadece seks, uyuşturucu, şiddet ve gece hayatı değil. ABD'nin zencileri ittiği hayatı yansıttığı için gerçeği gösteriyor. Aslında Amerikan sistemine nefret kusan ve gerçekleri haykıran birçok rapçi var; ancak onlar popülerleşmiyor. Bu gördüğümüz sadece işin bir kısmı. Çünkü hiçbir şey ifade etmeyen saçma şarkılarla gençlerin kafasını yıkamak devletin bir siyaseti. Aslında *hip hop* kültürü *rap*iyle, dansıyla, *graffiti*siyle zencilerin sanatsal bir başkaldırısı. O

yüzden Batı'nın gelişmesini engellediği tüm üçüncü dünya ülkelerindeki gençlerin de benimseyebileceği bir kültür *hip hop*" diyor Meryem...

Tahran'daki bir devlet üniversitesinde moda okuyan Meryem, mezun olduktan sonra da moda alanında devam etmek istiyor çalışmalarına. Meryem, son bir yıldır televizyonlarında moda programı olduğunu ve devlet adamlarının modanın gerekliliği konusunda yaptığı konuşmaların halkın dikkatini çektiğini söylüyor. Giyimin kişiliği yansıttığına inanıyor. Planları arasında Hindistan'a gidip stilistlik üzerine yüksek lisans yapmak var. Hindistan'ın moda konusunda çok zengin olduğunu ve dünyayı beslediğini düşünüyor. Her ne kadar moda üzerine eğitim alsa da aslında o bir anti-modacı. Herkesin kendi stilini yaratması gerektiğine inanıyor. İlerde tesettüre uygun, salaş ve rahat giysiler tasarlamak istiyor. Yaratıcılığını öğrenciliği sırasında göstermeye başlamış bile. Tahran'da üniversite kapsamında gerçekleştirdiği bir *haute couture* defilede yalnızca CD'lerden oluşan bir giysi tasarlamış. "Önemli olan içindekini dışarı yansıtmayı bilmek" diyor.

Meryem yalnızca rap dinlemiyor; o aynı zamanda heavy metal ve rock tutkunu. En çok Metallica, Anathema, Judast Priest, Manowar ve Iced Earth gibi grupları seviyor. Ruh haline göre dinlediklerinin de değiştiğini söylüyor. Enigma ve Loreena McKennitt ile rahatlıyor. *Rap* deyince de Wu Tang Clan, Mos Def, Dead Prez, Napoleon, Tupac, Biggie, Paris, Nas ve tabii ki Eminem'i sayıyor. Türk Pop'unu eleştiriyor. "Ahmet Kaya, Şebnem Ferah, Kıraç, Haluk Levent, Teoman severim" diye de ekliyor.

Türkiye'deki tesettürlülerin rahat olmadıklarını düşünüyor Meryem. Ona göre çok tekdüze giyiniyorlar ve kıyafetlerinin içinde kısıtlanmış görünüyorlar. Oysa tesettürün tek bir yorumu yok. Kişiliklerine ve hissettiklerine göre kendi tarzlarını yaratabilirler.

Meryem, "İran'da bu yıl çok dar pardesüler, kısa pantolonlar moda. Sarı ve yeşilin ağırlığı var. Kadınlar aşırı makyaj yapıyorlardı, bu sene biraz sadeleştiler. Aslında trendler batıyla birebir gidiyor" derken de tipik bir moda eleştirmeni oluyor.

Meryem, söylediğim gibi, çok yakın bir arkadaşımın kızı, doğduğu günü biliyorum. Annesi uzun yıllarını kadının toplumdaki yerinin sorgulanmasına adamış bir isim. Seksenlerden beri yazıyor ve düşünüyor, kırkın üzerinde kitabı var. Gelenekleşmiş düşünce kalıplarını zorlayan İslam ve kadın eksenini hem mevcut ataerkil dini algılamalara hem de laik dışlayıcı resmi mantığa rağmen düşünen, savunan ve yazan bir isim. Muhafazakar uluslaştırma

projelerine kadın cephesinden ve ret bilinciyle karşı koyan idealist bir Müslüman.

Meryem'le yaptığım konuşmalarda, babasının bir Azeri Türk'ü ve annesinin Erzincanlı bir Türk ailesinin kızı olması hasebiyle, Meryem'e defalarca "sen bir Türk'sün" dedim, o ise her seferinde "Ben İranlıyım..." diye cevap verdi. Önemli olan Meryem'in kendisini nereye ait hissettiği. Tıpkı Lili ve Alma kardeşlerin kendilerini Hıristiyan bir büyükanne, ateist bir anne ve Musevi bir babaya rağmen Müslüman ve Chirac'a rağmen Fransız hissetmeleri gibi. Meryem'in kendisini tanımlarken değil ifade ederken kullandığı argümanları da defalarca düşündüm. Hatıralar ve hafızadan çok, anlık veya durumla ilgili hissediş ve duyuşları hakim kararlarına. Hem daha atomize olmuş ve bağlantısız yeni kuşak bir kadın sesi bu, hem de kendi sesini ulus ve cemaat ötesine duyurmaya azimli, kurgusal duvarları da kırarak çoğaltan bir yürüyüşün ilk adımları. Kesinlikle işgal ve katliam karşıtı, üçüncü dünya vurgulu antikapitalist söylemiyle onu, Lila ve Alma'yla birlikte yeni bir geleceğin açılmakta olan sayfalarında görüyorum. Çok sesli hatta gürültülü çok renkli hatta baş döndürücü bir geleceğe işaret ediyorlar. Bununla birlikte gerek Levy kardeşleri gerekse Meryem'i hafızasızlıkla da betimleyemem. Mevcut ve yasal olarak sunulmuş devlet hafızasını, mesela Stasi Raporu'nda ülkü olduğuna vurgu yapılan kutsala steril manada mesafeli hatta kutsaldan arındırılmış laisite bağlamındaki uluslaştırma projeksiyonunu altüst eden bir karar alış bu. Levy'lerin durumu, alışkın olduğumuz modern birey-modern devlet karşılaşmasını vatandaşlık sorunsalı cephesinden zora sokacak bir durum. Klasik ve dar anlamdaki vatandaşlık statükosunu reddeden bir kadın duruşundan söz ediyorum. Müslüman ve Fransız kadınlar onlar. Meryem de geleneksel kabullerin içinden çıkarken, ait olduğunu iddia ettiği medeniyet alışkanlıklarına göre yeni ve şimdiye kadar denenmemiş bir sözü –protest müziği– aracı kılarak konuşuyor. İlk bakışta eklektik bulabileceğimiz bu iki olay, belki küresel karşılıklarını bulamasaydılar, tekil ve arıza addedilebilirlerdi. Ama özellikle enformatik devrimden istifadeyle ulusötesi karşılıklarını da hemen üretebilen yeni kuşak bir kadın hareketini, elbette tekil ve arıza olmakla itham edemeyiz.

Levyler ve Meryem'in öncülüğünü yaptığı reddiye aslında genel anlamıyla muhafazakarlığa yöneltilen bir eleştiridir de. Muhafazakar demokratlığı; "devrimci değişim anlayışına karşı doğal bir süreç şeklinde işleyen tedrici ve aşamalı bir değişim" olarak takdim edenler (Yalçın Akdoğan), bir taraftan Fransız Devrimi diğer taraftan İran İslam devrimi içinden çıkan bu iki kadın

fotoğrafı karşısında acaba ne söyleyecekler? Muhafazakarlığı, geleneksel yapıyı, totoliter devrimci müdahalelere karşı korunma bilinci olarak ifade edenler, ellerinde hiçbir totoliter baskı gücü olmadığı halde bir yandan laik bir yandan dini geleneklere rağmen ortaya çıkan bu yeni kadınlar için ne söyleyebilirler? Şüphesiz ki meydan okuma...

Muhafazakar demokratlığın kendini tanımlarken sıkça kullandığı bir ifade "uzlaşı kültürü"... Halbuki devlet uygulamalarına baktığımızda uzlaşı kültürü ifadesi aynı zamanda konuşmayan ve ifade etmeyen yalıtılmış bireylere ve sözü engellenmiş kadınlara tekabül ediyor. Konuşan, talep eden ve katılmak isteyen kadınlara, "gerginlik çıkarmamaları" adına, susmaları ve kendilerini uzlaşı sağlanıncaya kadar ertelemeleri dikte ediliyor. Oysa Gerek Levy'lerin, gerekse Meryem'in uzlaşı adına susmayı değil, itirazları ve talepleriyle var olmayı öncelediğini görüyoruz. Uzlaşı toplumsal bir talepken söz söyleme ve var olma kişisel bir taleptir. Muhafazakalığın kendisini bu şekilde toplumsal olan –uzlaşı– üzerinden tanımlaması ise şüphesiz ki toplumcu/faşizan bir eğilimdir. Muhafazakarlığa göre farklılıklar ve kültürel çeşitlilikler siyasette temsil edilmesi gereken renkliliklerdir. Bu tanımda, farklı oluşun bir renklilik olarak temsil edilmesi temennisi bile sınırlayıcıdır. Farklılıklara bahşedilecek kısmi temsil hakkı, onları siyasi panayır içinde seyirliğe çıkarılmış hatıralık ve egzotik bir eşya hükmüne çevirirken, muhafazakarları da katılımlarını sağladıkları acaip nesneler ve renkler bağlamında bir kez daha bekçi ve gözeten konumuna yükseltecektir... İşte gerek Levy'lerin gerekse Meryem'in reddettiği budur. Muhafazakarlığın kimlikler ve aidiyetler konusundaki yaklaşımı da kadınlar açısından kısıtlayıcıdır. Kimlik siyasetlerini, "öteki"ni inşa etmek ve farklılaştırmayı öne almakla tenkit eden muhafazakar düşünce, bütün kimliklerin, hafızaların ve farklılıkların aşınmış ve yasaklanmış olduğu yeni ve pürüzsüz bir düzey hedeflemektedir ki inşa ettiği bu yeni vatandaşlık projesinde herkes hiç kimsedir aynı zamanda. Levy'lerin devlete ve Meryem'in geleneksel alışkanlıklara karşı yaptıkları meydan okumada ise, bilakis kimliklerine hatta kendi-kendiliklerine atıf vardır...

İntisar, Varoluş ve Söz Söylemek

Üçüncü kadın fotoğrafı ise Türkiye'den İntisar Saatçioğlu'na ait. İntisar'ın bana yazdığı bir mektubu okumak isterim size...

"18 yaşımdaydım; okuduğum okula yaşadığım hayata ve bu topraklara ait hayallerim vardı. Lise son sınıf öğrencisiydim. Tıp fakültesinde okuyup dok-

tor olacaktım. Okullarda ve tüm resmi dairelerde başlayan başörtüsü yasağı benim hayatımı da etkiliyordu. İnancımla yaşamak istiyordum. Nisan ayının son haftasında başlayan başörtüsü eylemlerine ben de katılmıştım. Özgür bir ülkede özgürce yaşamak, okumak, çalışmak istiyordum; ama karanlıklardan bir el boğazıma yapışmış gibi beni iki dünya arasında sürüklemeye çalışıyordu. Tekvando dalında okulum adına maçlara katılıyordum. Bu karanlık el benim spor hayatıma da uzanmıştı; il seçmelerinde derece sahibi olduğum gibi Türkiye üçüncülüğünü de kazanmıştım ve ne tezattır ki, yaşadığım ülkenin Gençlik ve Spor Bayramı'nda başörtülü olduğum için tutuklanmıştım."

Bir eyleme katılıyor orada tutuklanıyor. Üç kız kardeşler, bir de anneleri var. Bir evden dört kişi birden tutuklanıyor, ceza evinde işkence görüyorlar. İdamla yargılandılar. Bir evden dört kadın. İntisar, o çocuklardan biri. İddianame'nin aslından aldığı bazı başlıklar var. Onlara kısaca değinmek istiyorum. "Suçumuz şuydu; İmam Hatipte okumak. Hüda Kaya'nın kızı olmak. Ev aramasında elde edilen gazete arşivleri. Başörtüsü eylemlerine katılmak. Başörtüsü eylemlerinde 'özgürlük' isimli şiiri okumak, halkı özgürlüğe kışkırtmak."

İddianame'de aynen böyle geçiyor: "Şiir okuyarak halkı özgürlüğe kışkırtmıştır"

Bu kadınlar siyah güneş gözlüğü taktıkları için yargılandılar. Bunlar da iddianamenin içinde var, ama orada da bana gönderdiği mektupta da *işkence* var. İşkence çok kötü, berbat bir şeydir, ama en berbatı bir annenin evladının işkencesine tanık olmasıdır. "Hücrelerde yer kalmadığı için koridorda gözlerim bağlı bir şekilde sandalyeye oturtulmuştum, yedi saat kesintisiz sorguya çekmişlerdi, işkence yapmışlardı, birden annemin sesini duyunca, ağrılarımı unutup daha dik oturmaya çalıştım. Annem de sorgudan çıkartılmış hücreye götürülüyordu, hücreye girmeden önce yanındaki görevliden ısrarla bana su vermek için izin istiyordu. Annemin bir anda anlıma konan busesi susuzluğumla beraber tüm ağrılarımı ve endişelerimi alıp götürdü..." Ben bunu Hüda'dan, yani İntisar'ın annesinden hiç dinlemedim. Ama bir annenin dayak yemiş, yedi sekiz saat sorgulanmış, idamla yargılanan gözleri bağlı bir kız evladı görmesi kolay olmasa gerek. Hüda iki buçuk yıl kadar hapis yattı çıktı, halen devam eden başka bir davası var; çünkü üç ayrı davadan yargılanıyordu baş örtüsüyle ilgili olarak.

İntisar'ın mektubunu üzerinde hiçbir düzeltme yapmadan dosyama eklemeye karar verdim. Ne dilbilgisi hatalarını ne duygusal ifadesini ne de en so-

nunda "davada sadakat bedel ödemeyi gerektirir" diye attığı sloganı, hiçbir şeyi ellemedim. Benim işim savunma ve ben bir avukatım. Hayatım kızların ve kadınların eğitim ve istihdam haklarının önündeki engellemelerin kaldırılmasına dair uzun savunmalarla geçti. Savunmanın bir iletişim ve katılım yolu olduğunu da biliyorum. Ve fakat, kamusal görünürlüğü iptal edilmiş İntisar ve diğer binlerce genç kadının hali hazırdaki "tanımsız"lığa mahkum edilmiş varlıkları, giderek toplumsal iletişim ve katılım yollarını da imkansız kılmaktadır. İntisar'ın iki sayfalık mektubunda, yedi ayrı yerde "ülkem, ülkemiz, ülke evlatları" ifadeleri geçiyor. Ayrıca dört yerdeki "Türkiye, yurdumuz, bu topraklar ve topraklarımız" sözleriyle de, kendisini ait hissettiği yer olarak ülkemizi işaret ediyor. Gittiği liseden "okulum" diye söz etmesi de sevgisini ve gururunu ifade ediyor. Mektupta en fazla sözü geçen sözcük ise "anne" Polisten, gözaltından, işkenceden ve mahkemelerden de bahsediyor, ama kendisini oralara ait hissettiğini sanmıyorum. İntisar'la en son konuştuğumuzda Malezya'ya üniversite okumaya gitmek istediğinden bahsetti. Başörtü yasağı devam ettiği için sıkça atıf yaptığı yurdunda/yurdumuzda eğitimine devam etmesine imkan yok zira. Bu çok acıklı hayat sayfalarında aslında hiç tahmin edilmeyen bir yaşama sevincinin de durduğunu okumak beni bir hayli şaşırttı. İntisar her şeye rağmen hayata devam etmek istiyor.

Dikkat ederseniz İntisar örneğinde, bir kadının yapıp eylediklerinden ziyade "öyle olduğu" için cezalandırılmasına tanık oluyoruz. Kanunda eylem şekli tarif edilen bir suçtan dolayı değil, kılık kıyafeti gerekçesiyle cezalandırılmış, görüntüsünden dolayı sabıka giymiş bir kadındır İntisar.

Türkiye'de 1990'ların yarısından itibaren kuvvetle tartışmaya başladığımız "kamusal alan" kavramının kadınlar/gövdeleri/bedenleri/giysileri üzerinden devam ediyor oluşu da yeterince manidar. "Cumhuriyetin ulusal kimlik idealine zarar verdikleri düşünülen etnik-dinsel kimliklerin özel alana sığamaması, görünürlük kazanmaya, konuşmaya va siyasete katılım talebinde bulunmaya başlaması nedeniyle" kamusal alanı tartışmaya başladık.

Bir hukukçu olarak, günümüz Türkiye'sinde, kamusal alan kavramının hukuki bir kavram olmadığını ve fakat içi siyasiler tarafından doldurulan değişken ve asla cezai ölçüt olamayacak bir mefhum olduğunu biliyorum. Kamusal alanda görünür olmanın iki aracı olarak kabul edilen "kılık kıyafet ve söz"ün, en başta binaen altını çizdiğim ifade özgürlüğüyle ne kadar bitişik olduğu aşikardır. Levy'ler, Meryem ve İntisar'ın çağımız kadınları için önemi de bununla alakalı zannederim; çünkü bu üç fotoğraf da söyleyecek

sözü olan kadınlarla ilgili. Hem de sözünün bedelini kılık kıyafetleri üzerinden ödemek zorunda kalan kadınlar var bu fotoğraflarda... Bu üç kadın yaptıkları veya yapmadıkları şeyler için değil; öyle oldukları için yargılanıyor. Onların herhangi bir suça dair eylemleri yok, durum böyle olunca da söz konusu olan şey faşizm, ırkçılık, ayrımcılık, insanlık suçu oluyor. Bu üç kadın da bunları sorguluyor bence.

Profesör Arendt; "kamusal alan" kavramının, yurttaşların özgün kimliklerini dışa vurarak, konuşma ve ikna aracılığı ile etkileşime girdiği, kolektif müzakere yoluyla karar aldığı bir alenileşme alanına işaret ettiğini söyler. Arendt'in bir diğer vurgusu da "ortaklaşa sahip olduğumuz dünya" üzerinedir. "Dünyada birlikte yaşamak demek; özünde, bir masanın çevresinde oturmak ve masanın onun çevresinde oturanlar arasında olması gibi, bir şey'ler dünyasının çevresinde oturmak ve dünyanın onun ortak sahipleri arasında olması demektir. Dünya, her 'arada olan' gibi, insanları aynı anda hem ayırır, hem de birbirine bağlar. Bu bağlamda farklı kimliklerin kamusal alandan kovulması demek, aynı zamanda siyasetsizlik anlamını taşır"

Son sözüm başlığa ve teşekküre dair: Burada üç kadın ve üç meydan okuma olarak dile getirdiğim kadınlar Levy kardeşler, Meryem ve İntisar değil; benim bahsettiğim üç kadın, bu çocukların anneleri olan kadınlar aslında. Bu annelerden birincisi Fransız, feminist ve ateist, başlarını örtmüş Müslüman kız çocuklarının eğitim hakkı için mücadele eden bir kadın; ikincisi kendisini idealizm ve İslam konusunda donatmış, yazan, müzikle uğraştığı için geleneklerle bağdaşmayan bir görünümde olan kızına destek veren bir kadın. Üçüncüsü, yani Hüda Kaya da idamla yargılanan ve işkence gören kızının, işkence anında alnından öperek ona destek olan bir kadın. Bu üç kadın birbirinden çok farklı; onlar farklı coğrafyalarda, farklı kimliklerle yaşıyorlar; ama ben bu üç kadının da ortak bir yönünün olduğunu düşünüyorum. Bu kadınlar meydan okuyan, çocuklarına destek olan, onların görüşlerine, duruşlarına, sözlerine sahip çıkan anneler. Söz de varoluşun annesi değil midir zaten...

Son olarak, bu söyleşileri düzenleyenlere beni de davet ettikleri için teşekkür ederim. Hepinizi selamlıyorum.

Kadın Yoksulluğu ve Hukuk

ŞEBNEM BALCI

Yoksulluk ve Hukuk

Hukukun yoksullukla ilgilenen dalı, iş ve sosyal güvenlik hukukudur.

Modern düşüncede, yoksullukla mücadelenin temel aracı, çalışma olgusu olarak belirlenmiştir. Gerek modern düşünürlerin eserlerinde, gerekse modern döneme ait hukuk belgelerinde, yoksulluk sorunu daima çalışma hakkı ve ödevi ile birlikte ele alınmıştır. Ancak sanayi devrimi sonrası dönemde, çalışmanın tek başına yoksulluk sorununu çözmede yetersiz kaldığı ortaya çıkmıştır. Belirtilen nedenle, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, çalışanların haklarını koruyan iş hukuku ve sosyal güvenlik hukuku normları ortaya çıkmıştır.

Sosyal güvenlik kavramının özünü yoksulluk oluşturmaktadır. En basit anlatımla sosyal güvenlik, yoksullukla mücadele amaçlı bir gelirin yeniden dağıtımı mekanizmasıdır. Bir üst kavram olarak sosyal güvenlik, toplumda yaşayan herkesin sosyo-ekonomik açıdan güvende olmasını ifade eder. Sosyal güvenlik üst kavramı, sosyal sigorta, sosyal yardım ve sosyal hizmet alt kavramlarından oluşur. Çalışma olgusunu esas alan sosyal sigortalar, çalışanları gelir kaybı ya da gider artışı yaratan birtakım sosyal risklere karşı koruyan ve prim esasına dayanan sistemlerdir. Primsiz rejime dayanan sosyal yardımlar ise, kendi kaynakları ile geçinemeyen ve korunmaya gereksinim duyan özel risk gruplarına yönelik yardımlardır. Sosyal yardımların öznesi, çalışanlar değil yoksullardır. Özel risk grupları arasında kadınlar da yeralmaktadır. Sosyal hizmetler ise, sosyal yardımlardan farklı olarak yalnızca yoksullara yönelik değil toplumun tüm fertlerine yönelik refah hizmetlerini de içerir ve nakdi yardımlardan çok hizmet şeklindeki yardımları ifade eder.

Türk hukuk sistemi, sosyal güvenlikte Bismarck modelini benimsemiştir. Yani sistem esas olarak çalışanların sosyal sigorta haklarına dayanır. Bu çerçevede üç temel kurum hizmet vermektedir: SSK, Bağ-Kur ve Emekli Sandığı. Sosyal yardım alanında Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu ve Vakıfları hizmet vermektedir. Sosyal hizmetler alanında faaliyet gösteren temel kurum ise Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu'dur.

Kadın Yoksulluğu

Dünya üzerindeki mülklerin yalnızca %4'ü kadınlara aittir.[1] Türkiye'de ailenin sahip olduğu gayrimenkullerin, kırsal kesimde %78'inin, kentsel kesimde %68.3'ünün erkeğin üzerine kayıtlı olduğu görülmektedir. Yani kadınlar, kırsal kesimde %4.7, kentsel kesimde %12.7, Türkiye genelinde %8.7 oranında gayrimenkule sahiptir.[2]

Kadın yoksulluğunun en temel nedeni gelir yoksunluğudur. Türkiye'de toplam nüfus 5 ayrı gelir grubuna ayrıldığında, hiçbir kişisel geliri bulunmayan kadın oranı bütün gelir gruplarında %77'den yüksektir.[3] Yani hangi gelir grubunda olursa olsun Türkiye'de kadınların yalnızca %22'sinin kendine ait bir geliri vardır.[4]

Yalnız yaşayan kadınlar, yoksulluk açısından daha fazla risk altındadır. Türkiye'de eşi ölmüş, boşanmış ya da ayrı yaşayan yoksullar içinde ezici çoğunluğu (ortalama % 80) kadınlar oluşturmaktadır. Bu oran, kentlerde %90'lara ulaşmaktadır.[5]

Kadın Yoksulluğunun Görünen Nedenleri

– Kadınların istihdama katılım oranı düşüktür ve giderek düşmektedir. 1955 yılında %72 olan kadınlarda işgücüne katılım oranı, 1970 yılında %50.3'e, 1980 yılında %45.8'e, 1990 yılına %42.8'e, 2001 yılında ise %26.6'ya düşmüştür.[6]

– Çalışan kadınlar düşük ücretli işlerde çalışmaktadır. Kadınlar daha çok küçük işletmelerde, kısmi süreli işlerde, sosyal güvenceden yoksun ve sendikalaşmanın düşük olduğu meslek ve iş kollarında çalışmaktadırlar.[7] Kadınların mesleğe göre saatlik kazançları, erkek kazançlarının %37.1'i (tarım) ile %80'i (idari personel) arasında değişmektedir. Üst düzey yöneticiler arasında kadınların saatlik kazancı erkeklerinkinin %53.6'sıdır.[8]

– Kadınların istihdamı yaygın olarak enformel sektördedir.[9]

– Kadınlar yaygın olarak ücretsiz aile işçisi olarak çalışmaktadır. İstihdam edilen kadınların %62.6'sı ücretsiz aile işçisidir.[10] Kentlerde çalışan kadınların %12.72'si, kırsal bölgelerdeki kadınların ise %88.2'si ücretsiz aile işçisi konumundadır.[11]

– Kadınlar yaygın olarak evde çalışmaktadır. DİE'ye göre tüm evde çalışanların

%95'i kadındır. SHÇEK Ankara İl Müdürlüğü'nün nakdi-ayni yardım şubesine ilk 6 ay içinde yapılan başvuruların %80'i ev eksenli çalışmadır ve başvuruların tümü kadın aile reisli hanelerdir.[12]

– Kadınlar yaygın olarak tarımda çalışmaktadır. İstihdam edilen kadın nüfusun 1.580.000'i kentlerde, 4.970.000'i ise kırsal bölgede bulunmaktadır.[13] Kırsal kesimde istihdam edilen kadınların %93.9'u tarım sektöründe çalışmaktadır. Buna rağmen kırsal kesimde kadınların ekonomik durumunda bir iyileşme gözlenmemektedir. Çünkü çalışan kadınların %87.4'ü ücretsiz aile işçisi durumundadır.[14] Sanayi sektöründe çalışan kadın işgücü oranı %9.7 iken, hizmetler sektöründe (özellikle bankacılık, eğitim, sağlık) bu oran %18.1'dir.[15]

Kadınların yaygın olarak istihdam edildiği alanlar, iş ve sosyal güvenlik hukukunun kapsama alanı dışında kalmaktadır.

Kadın Yoksulluğunun Arka Planındaki Nedenler

– Kadına atfedilen temel toplumsal rolün eş ve analık olması, kadın yoksulluğunun temel nedenlerinden biridir. Çalışan kadının gelirinin, aile bütçesine yardımcı ek bir gelir olarak nitelenmesi yönündeki cinsiyetçi bakış açısı, kadının aileyi geçindirme sorumluluğu almasına engel olur. Kadının ev ve aile yükümlülükleri ağırdır. Buna karşın bu yükümlülükler, bir "iş" olarak nitelenmez. Kadının çalışabilmesi, onun yine bir başka kadına dayanması (anne, kızkardeş, teyze, hala, bakıcı vb.) zorunluluğu getirir. Kadının aldığı ücretin, bakıcıya verdiği parayla karşılaştırılarak çalışmasına değip değmediğinin ölçülmesi yine cinsiyetçi bakış açısını yansıtır. Burada karşılaştırma erkeğin geliri ile yapılmaz; çünkü çocuk bakımı yalnız kadına ait görülür.[16]

– Türkiye'de her ne kadar, kurumsal sosyal güvenlik mevcutsa da, temel sosyal güvenlik kurumu ailedir. Çocukların, yaşlıların, hastaların, engellilerin bakımı ve erkek işgücünün yeniden üretimi görevi aileye aittir. Aile içinde ise, bu görevler kadına verilmiştir. Dolayısıyla kadının sosyal güvenliğini

tartışmak aslında paradoksal bir durumdur. Çünkü kadının kendisi bir sosyal güvenlik kurumu olarak faaliyette bulunmaktadır.

Kadının İş ve Sosyal Güvenlik Hukukundaki Konumu

Çalışan Kadına Yönelik Düzenlemeler

Kadını koruyucu düzenlemeler: İş hukukunda kadın, ağır ve tehlikeli işler, gece çalışmaları, yeraltı ve sualtı çalışmaları ve analık açısından koruma altına alınmıştır. Korunmanın temel gerekçelerinden birincisi, kadının fizik olarak erkeğe oranla güçsüz olması, ikincisi ise kadının doğurgan olmasıdır.

İş Kanunun 72. Maddesi uyarınca, maden ocakları ile kablo döşemesi, kanalizasyon ve tünel inşaatı gibi yer altında veya su altında çalışılacak işlerde kadınların çalıştırılması yasaktır. İş Kanununun 73. Maddesi uyarınca, 18 yaşını doldurmuş kadın işçilerin gece postalarında çalıştırılmasına ilişkin usul ve esaslar Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığınca hazırlanacak bir yönetmelikle belirlenmelidir. Bu madde doğrultusunda, "Kadın İşçilerin Gece Postalarında Çalıştırılma Koşulları Hakkında Yönetmelik" çıkarılmıştır.[17] İş Kanununun 104. Maddesi uyarınca, bu maddeye aykırı davranan işverene 500 milyon lira para cezası verilir. İş Kanununun 85. Maddesi uyarınca, kadınların hangi çeşit ağır ve tehlikeli işlerde çalıştırılabilecekleri, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığınca hazırlanacak bir yönetmelikte gösterilir. Bu madde doğrultusunda "Ağır ve Tehlikeli İşler Yönetmeliği" çıkarılmıştır.[18] İş Kanununun 74. Maddesi uyarınca, kadın işçilerin doğumdan önce 8 ve doğumdan sonra 8 hafta olmak üzere toplam 16 haftalık süre için çalıştırılmamaları esastır. Çoğul gebelik halinde doğumdan önce çalıştırılmayacak sekiz haftalık süreye 2 hafta süre eklenir. Sağlık durumu uygun olduğu takdirde, doktorun onayı ile kadın işçi isterse doğumdan önceki üç haftaya kadar işyerinde çalışabilir. Bu durumda, kadın işçinin çalıştığı süreler doğum sonrası sürelere eklenir. İsteği halinde kadın işçiye 6 aya kadar ücretsiz izin verilir. Bu hükme aykırı davranan işverene 500 milyon para cezası verilir (İş K. 104. madde). Erkek işçilere doğum izni verilmemesi hukuk sistemimizin önemli eksikliklerinden biridir. Bu eksiklik iş yaşamında cinsiyet temeline dayalı ayrımcılığı körüklemektedir. İşlerini kaybetme korkusu yaşayan kadınlar yasal doğum izinlerini kullanmaktan çekinmektedir. Kadın işçilere 1 yaşından küçük çocuklarını emzirmeleri için günde 1,5 saat süt izni verilir. Bu sürenin hangi saatler arasında ve kaça bölünerek kullanılacağını işçi kendisi belirler. Bu süre günlük çalışma süresinden sayılır.

İş Kanununun 18. maddesi uyarınca, bu sürelerde işe gelmemek, fesih için geçerli bir sebep oluşturmaz. Uluslararası hukukta genel eğilim artık kadının korunmasının yalnızca hamilelik ve doğumla sınırlanması yönündedir. Diğer hükümler yavaş yavaş hukuk sistemlerinden çıkmaktadır. Kadınları koruyucu hükümler her ne kadar temelde kadını korumayı amaçlasa da kadınların geleneksel olarak "kadın işi" diye nitelenen ve genelde daha düşük ücretli olan işlere yönelmelerine dolaylı yoldan katkıda bulunmaktadır.

Kadın-Erkek Eşitliği ve Ayrımcılık Yasağına İlişkin Düzenlemeler: İş Kanununun eşit davranma ilkesi başlıklı 5. maddesi uyarınca iş ilişkisinde cinsiyete dayalı ayırım yapılamaz ve aynı veya eşit değerde iş için cinsiyet nedeniyle daha düşük ücret kararlaştırılamaz. Bu hüküme aykırı davranıldığında işçi, 4 aya kadarki ücreti tutarında bir tazminat ve yoksun bırakıldığı haklarını talep edebilir. İspat yükü kural olarak işçidedir. Ancak işçi bir ihlalin varlığı ihtimalini güçlü bir biçimde gösteren bir durumu ortaya koyduğunda, işveren böyle bir ihlalin mevcut olmadığını ispat etmekle yükümlü olur. İş Kanununun iş güvencesini düzenleyen 18. maddesinde fesih için hukuken geçerli bir sebep oluşturmayan haller arasında, cinsiyet, hamilelik ve doğum da sayılmıştır. 21. madde uyarınca, fesih eğer bu hallerden biri nedeniyle yapılmışsa ve mahkemece veya özel hakem tarafından feshin geçersizliğine karar verilirse, işveren ya işçiyi 1 ay içinde işe başlatmak zorundadır ya da işçinin en az 4 aylık en çok 8 aylık ücreti tutarında bir iş güvencesi tazminatı ödemek zorundadır. Ayrıca kararın kesinleşmesine kadar çalıştırılmadığı süre için işçiye en çok 4 aya kadar doğmuş bulunan ücret ve diğer hakları ödenir. 20. Madde uyarınca feshin geçerli bir sebebe dayandığını ispat yükümlülüğü işverene aittir. İşçi feshin başka bir sebebe dayandığını iddia ettiği takdirde, bu iddiasını ispatla yükümlüdür. İş Kanununun 99. Maddesi uyarınca 5. maddeye aykırı davranan işverene, her işçi için 50 milyon para cezası verilir.

Cinsiyetçi Düzenlemeler: *Kıdem tazminatı* – 4857 sayılı yeni İş Kanununun geçici 6. maddesi uyarınca kıdem tazminatı fonuna ilişkin Kanunun yürürlüğe gireceği tarihe kadar işçilerin 1475 sayılı İş Kanununun 14. Maddesi hükümlerine göre kıdem tazminatı hakları saklıdır. Anılan madde uyarınca, iş sözleşmesi kadının evlendiği tarihten itibaren 1 yıl içerisinde kendi arzusu ile sona erdirilirse, kadın işçiye kıdem tazminatı ödenir. Bu madde, kadının evlendiği takdirde çalışmamasının doğal olduğu yönündeki cinsiyetçi geleneksel bir yaklaşımın yansımasıdır. Geçmişte Medeni Kanunun 159. Maddesi uyarınca kadının çalışması kocanın iznine bağlı idi. Bu dönemde İş kanununun yukarıdaki

düzenlemesi bir ölçüde anlaşılabilirdi. Oysa bugün için Medeni Kanunun kadının çalışmasını kocanın iznine bağlayan hükmü artık yürürlükte değildir. Dolayısıyla İş Kanununda da bu maddenin kaldırılması gerekmektedir.[19] *Gebe veya Emziren Kadınların Çalıştırılma Şartlarıyla Emzirme Odaları ve Çocuk Bakım Yurtlarına Dair Yönetmelik* – Gebe veya Emziren Kadınların Çalıştırılma Şartlarıyla Emzirme Odaları ve Çocuk Bakım Yurtlarına Dair Yönetmeliğin[20] 15. maddesi uyarınca 150'den fazla kadın işçi çalıştırılan işyerlerinde, işverenlerin 0-6 yaş arası çocukların bakılması için çocuk yurtları ve anaokulu açma yükümlülüğü vardır. Burada dikkati çeken nokta, kreş ve anaokulu açma yükümlülüğünde gözönüne alınan sayının toplam işçi sayısı değil yalnızca kadın işçi sayısı olmasıdır. Yani çocuk bakma yükümlülüğü yalnızca kadına ait görülmekte, çocuğu olan erkek işçiler nazara alınmamaktadır. Aynı şekilde bu yurtlardan yararlanma hakkı da yalnızca kadın işçilere tanınmıştır. Erkek işçilerin çocuklarını bu yurtlara verebilmeleri için ya çocukların annelerinin ölmüş olması ya da boşanma halinde velayetin babaya verilmiş olması gerekmektedir. Bu yönde bir düzenleme, işverenleri kreş açma yükümlülüğünden kurtulmak için kadın işçi sayısını düşük tutmaya teşvik edecektir.[21] *Sigortalının geçindirmekle yükümlü olduğu kimseler* – Sosyal sigortalar kanununun 106. maddesinde sigortalının geçindirmekle yükümlü olduğu kimselerin yani sigorta yardımlarından yararlanabileceklerin tanımı verilmektedir. Bu maddede erkek ve kız çocuklar bakımından ayrı esaslar öngörülmüştür. Erkek çocuk eğer malul değilse, en fazla 25 yaşına kadar ebeveyni aracılığıyla sosyal sigorta yardımlarından yararlanabilir. Kendisi çalışmayan ve bir sosyal güvenlik kurumuna tabi olmayan kız çocuk ise yaş limiti olmaksızın evleninceye kadar, ebeveyni aracılığıyla sosyal sigortaların kapsamına girer. Bu düzenleme de cinsiyetçi bakış açısını yansıtmaktadır. Erkekten farklı olarak kadının çalışmaması doğal bir durum olarak kabul edilip, kadının ya ebeveyni ya da eşi aracılığıyla sosyal sigortaların kapsamına gireceği varsayılmaktadır. *Evlenme toptan ödemesi* – Sosyal sigortalar kanunu Ek.md.1 uyarınca, işten ayrıldıkları tarihten itibaren 1 yıl içinde evlenmiş veya evlendikleri tarihten itibaren 1 yıl içinde işinden ayrılmış olan kadın sigortalılar, evlenme dolayısıyla işten ayrılmış sayılırlar. Bu şekilde işten ayrılan kadın sigortalılara, kendileri ve işverenleri tarafından o güne kadar ödenen malullük, yaşlılık, ölüm sigortaları primlerinin yarısı toptan ödeme şeklinde verilir. Bu düzenleme de kıdem tazminatına ilişkin düzenlemedeki aynı yaklaşım tarzını yansıtmaktadır: Kadının yeri evidir!

Kadınlara Yönelik Sosyal Yardımlar

Sosyal yardımlaşmayı ve dayanışmayı teşvik vakıflarının yoksullukla mücadele faaliyetleri çerçevesinde kadın yoksulluğu özel olarak ele alınmamaktadır. Bu konudaki tek faaliyet, Sosyal Riski Azaltma Projesi (SRAP) çerçevesinde, mikro-kredi projeleridir. Bu projeler kapsamında özellikle yoksul kadınların istihdama yöneltilmesi hedeflenmektedir.[22]

Kadınlara Yönelik Sosyal Hizmetler

Kadına yönelik sosyal hizmetlerin özel bir önem taşımasına karşın, Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Kanunu ve uygulamasında kadın başlıbaşına ayrı bir grup olarak ele alınmamıştır. Kadına yönelik sosyal hizmetler, aileye ve topluma yönelik sosyal hizmet birimi içerisinde yeralmaktadır.[23]

Kadın konukevlerinde, fiziksel, cinsel, duygusal ve ekonomik istismara uğrayan kadınların psiko-sosyal ve ekonomik sorunlarının giderilmesine yönelik mesleki çalışmalar yapılmaktadır. Kadın konukevleri, kadınların çocukları ile birlikte geçici bir süre kalabilecekleri yatılı sosyal hizmet kuruluşlarıdır. Kadın konukevlerinde verilen hizmetler, "Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu'na Bağlı Kadın Konukevleri Yönetmeliği" ile düzenlenmektedir.[24]

Yapılan istatistiki çalışmalarda sığınma evine başvuran kadınların çoğunun evli, 0-6 yaş grubunda en az 1 çocuklu, ilkokul mezunu, hiçbir yerden geliri olmayan ve hiç çalışmayan kadınlar olduğu saptanmaktadır.[25]

SHÇEK Genel Müdürlüğü'ne bağlı olarak yalnızca 8 kadın konukevi faaliyet göstermektedir. Bunların toplam kapasitesi, 170'dir. 1990 yılından 2003 yılı Kasım ayı sonuna kadar bu konukevlerinden 3916 kadın, 3250 çocuk yararlanmıştır. 792 kadının işe yerleşmesi sağlanmıştır.[26] Bu sayılar ihtiyacı karşılamaktan uzaktır.

SHÇEK'in çocuklara yönelik hizmetleri ise özellikle korunmaya muhtaç çocuklara yönelik olduğundan, çalışan anne-babaların 0-6 yaş grubundaki çocuklarına yönelik kreş ve gündüz bakımevi hizmetleri yetersiz kalmaktadır.

SHÇEK'in bu alanda faaliyet gösteren 8 resmi kreşi ve yine SHÇEK'e bağlı olarak faaliyet gösteren 1215 özel kreş mevcuttur.[27] Özel kreşler belli bir ekonomik refah düzeyini gerektirdiğinden, özellikle gelir düzeyi düşük aileler için ücretsiz kreş olanağının sağlanamaması, kadınların çalışma yaşamında yer almalarının önünde önemli bir engel oluşturmaktadır.

Çözüm Önerileri

Gerçekte kadının sosyal güvenliğinin sağlanması, sosyal güvenlik modelinin bütünüyle değiştirilmesini gerektirir. Çalışma eksenli ve prim esasına dayalı bir sosyal güvenlik modeli ile genellik ilkesinin gerçekleşmesi yani nüfusun tümünün kapsama alınması olanaklı değildir. Herkesi kapsamına alan, vergilerle finanse edilen bir ulusal sosyal güvenlik modeli ile, ev kadınlarının da veya çalıştığı halde iş ve sosyal güvenlik yasalarının kapsamı dışında kalanların da, sosyal güvenlik şemsiyesine dahil edilmesi mümkün olacaktır. Ancak gerek dünyada gerekse Türkiye'deki eğilim bu yönde değildir. Sosyal güvenlik sistemleri giderek liberalleşmekte, sahip olunan haklar da kaybedilmektedir. Bu açıdan daha gerçekçi ve somut öneriler şunlar olabilir:

İş Kanunlarında cinsiyetçi rolleri benimseyen ve bu zihniyetin yeniden üretilmesine katkıda bulunan maddelerin kaldırılması.

Uluslararası hukuktaki eğilime uygun olarak, kadınların çalışma koşulları açısından korunmasının yalnız doğum haliyle sınırlanması.

Uluslararası Çalışma Örgütünün Aile Sorumlulukları Olan Kadın ve Erkek İşçilere Eşit Davranılması ve Eşit Fırsatlar Tanınması hakkındaki 156 sayılı sözleşmesinin onaylanması ve iç hukukta sözleşmeye uygun yasal değişikliklerin yapılması. Bu sözleşmenin 3. Maddesi uyarınca, "her üye devletin kadınlar ve erkekler arasında gerçek bir davranış ve fırsat eşitliği sağlanması bakımından, aile sorumlulukları olan çalışanların ayrımcı uygulamalara maruz kalmaksızın çalışma hayatına katılımını sağlamak, bu kişilere karşı ayrımcı uygulamaları kaldırmak ve aile sorumlulukları ile çalışma hayatını bağdaştırabilmeleri amacıyla ulusal politikalar izlemeleri" gerekir.[28] Sözleşmede öngörülen tedbirler çerçevesinde alınabilecek yasal önlemler şunlardır: Aile sorumluluklarına ilişkin sosyal destek hizmetlerinin sağlanması – Doğum sonrasında babaya da izin verilmesi – Aile sorumlulukları nedeniyle iş hayatından ayrılanlara yeniden işe dönme imkanının sağlanması vb.[29]

Eşitlik ilkesinin ve ayrımcılık yasağının ihlali durumunda, hukuki ve cezai yaptırımların caydırıcı olabilecek şekilde düzenlenmesi, özellikle işe iade imkanının tanınması.

Sosyal yardımların hak niteliğinde olması, güvenceli asgari gelir hakkının hukuk sistemimizde tanınması ve bu gelirin ailede kadınlara verilmesi.[30]

Yaşlıların, özürlülerin, çocukların bakımı konusunda sosyal hizmet kurumlarının arttırılması yoluyla kadınların bu gruplara bakmakla yükümlü olmaktan çıkarılması.

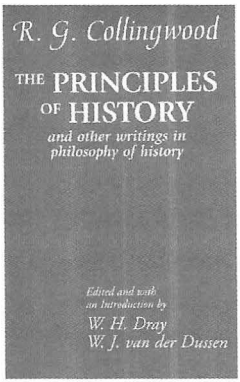
Kadınlara yönelik sosyal hizmetlerin, özellikle mesleki eğitim programlarının geliştirilmesi.

Notlar

1 Hattatoğlu, Dilek, "Yoksulluk, Kadın Yoksulluğu ve Bir Başa Çıkma Stratejisi Olarak Ev Eksenli Çalışma", *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, TODAİE, Ankara, 2002, s. 305.
2 Bircan, İsmail, "Türkiye'de Yoksulluk ve Kadınlar", *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, TODAİE, Ankara, 2002, s. 125.
3 Hattatoğlu, s. 306.
4 Hattatoğlu, s. 306.
5 Hattatoğlu, s. 306.
6 Bircan, s. 123.
7 Bircan, s. 124.
8 Bircan, s. 125. DİE 1990'lı yıllarda Kadın.
9 Hattatoğlu, s. 305.
10 Bircan, s. 124.
11 Şenden Zırhlı, Fatma, *Sosyal Güvenlik ve Kadın*, Minerva, İstanbul, 2000, s. 113.
12 Hattatoğlu, s. 312.
13 Şenden Zırhlı, s. 113.
14 Bircan, s. 123.
15 Bircan, s. 123.
16 Hattatoğlu, s. 311.
17 R. G. 9.8.2004, 25548.
18 R. G. 16.6.2004, 25494.
19 Ayrıntı için bkz. Onaran Yüksel, Melek, *Karşılaştırmalı Hukuk Işığında Türk İş Hukukunda Kadın-Erkek Eşitliği*, Beta, İstanbul, 2000, s. 309 vd.
20 R. G. 14.7.2004, 25522.
21 Şenden Zırhlı, s. 116.
22 Yoksullukla Stratejik Mücadele, Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu, Ankara, 2004.
23 SHÇEK Genel Müdürlüğü, Nevşehir, 21-25 Haziran 2004, s. 39.
24 R. G. 12.7.1998, 23400.
25 SHÇEK Genel Müdürlüğü, s. 40.
26 SHÇEK Genel Müdürlüğü, s. 40.
27 SHÇEK Genel Müdürlüğü, s. 28.
28 Onaran Yüksel, s. 50.
29 Onaran Yüksel, s. 51.
30 Buğra, Ayşe/ Sınmazdemir, Tolga, "Yoksullukla Mücadelede İnsani ve Etkin Bir Yöntem: Nakit Gelir Desteği", *Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Politika Forumu Araştırma Raporu*, s. 35.

Collingwood ve Tarihin İlkeleri

E. EFE ÇAKMAK



R. G. Collingwood, *The Principles of History: and other writings in philosophy of history*, ed. W. H. Dray and W. J. van der Dussen, Oxford University Press, 1999.

Tarihin İlkeleri adlı yapıtı onumuzdeki ay YKY'den çıkacak olan R. G. Collingwood'un, yirminci yüzyıl düşüncesinde uyandırdığı etkiyle, kitaplarının baskı sayıları arasında açık bir çelişki olduğu ortada: Collingwood büyük olasılıkla modern zamanların "görmezden gelinen filozofları içinde en çok okunanı."[1] Bütünüyle özgün bir kavrayış geliştirmediğini ve rahatlıkla belli bir felsefi gelenek bağlamında incelenebileceğini söyleyip, felsefenin ortayolundan gittiğini iddia etmek kabalık olmayacaktır[2] – aksine böyle bir varsayım hem onun popülaritesini, hem de onu görmezden gelmenin günümüz felsefe çevrelerinde neden bu kadar yaygın olduğunu anlamamıza yardımcı olabilir. Bir yandan, Collingwood'un Kantçı aşkınsalcılığa açık bir sempati beslediğini anlamak zor değildir; çağdaş felsefenin en büyük misyonunun "insan gelişiminin olanaklılığı ile etik ve politik yaşam sorunlarının ilkesel olarak çözülebilirliğine ilişkin uslamlanmış bir kanı"[3] geliştirmek olduğuna yönelik argümanı, Kant'ın ilerleme kavramıyla ilişkisini ortaya koyar, Collingwod'un çağdaş felsefe sahnesinde Kant'a uygun gördüğü rol konusunda fikir sahibi olmamızı sağlar. Diğer yandan, Collingwood "Vico üzerinden Hegel'e ve oradan Croce'ye kadar uzanan bir gelenek" bağlamında da incelenebilir – ki bu geleneğin en temel varsayımı insan tarihinde akıl olduğu, tarihin içkin bir akıl sergilediğidir. Collingwood'un düşüncelerini, ait oldukları felsefi duruşlara göndermelerle özetleyeceğim.

Collingwood'un *Idea of History*'deki şu ünlü sözlerini okuduktan sonra, edimde bulunmak üzere olan bir insan için, durum onun efendisi, kâhini ve tanrısıdır. Ediminin başarılı olup olmayacağı, durumu doğru bir biçimde kavrayıp kavramadığına bağlıdır", Ortega y Gasset'in "Ben, kendim ve çevremim" aforizmasını hatırlamamaya imkan yoktur. Bu formül, Gasset'in "yaşama ediminde düşüncenin dolayımsız tek verisinin edim olduğuna, ve radikal bir gerçekliğe dönüşecek olan böyle bir yaşamın herhangi bir Kartezyen şüpheden önce geleceğine ilişkin eleştiriyi temel alarak, Descartes'ın *cogito*'sunu yeniden biçimlendirişini"[4] özetler. Collingwood şu satırlarla devam eder: "...Durum tamamen düşüncelerden oluşsa da ... kişinin kendisinin veya bir başkasının fikrini değiştirmesi sonucunda de-

ğiştirilemez. Eğer zihinler değişirse, ki değişirler, bu sadece geçen zamanda yeni bir durumun baş gösterdiği anlamına gelir." Collingwood'un Kuhn'un paradigma kavrayışını öngördüğüne ilişkin genel kanıyı dikkate alırsak, bu sözler uygun bağlamlarına yerleşmiş olur. Collingwood *duruma* odaklanarak bizi belli başlı *önvarsayımlara* gönderir ki, ona göre biz dünyayı bu varsayımlar üzerinden ve bu varsayımlarla birlikte deneyimleriz; sözünü ettiği şey, doğruluk, iyilik ve güzellik hakkında potansiyel olarak çelişkili yargılara varmamızı sağlayan farklı kavram ve kategorilerin, farklı türden deneyimlere hükmetme veya şekil verme yollarıdır.[5] Collingwood –sanat, bilim veya tarih gibi belli bir disiplinin birincil pratiği diye niteleyebileceğimiz– deneyimden başlar ve devamında "... *a priori* ilkeleri açığa çıkartır; bu ilkelerin zorunlu olarak doğru olduğu veya çelişkiye düşmeden reddedilemeyeceği anlamında değil, bilginin veya deneyimin belli bir alanını destekledikleri, yapılandırdıkları ve olanaklı kıldıkları anlamında... Filozofun deneyimin belli bir alanının derin yapısını fethederken geliştirdiği ilkeler, dikkate sunulan etkinliğin yapısını açıklamada başarılı oldukları derecede gerekçelendirilirler, sezgisel ya da çıkarımsal açıdan doğruluklarıyla değil."[6]

Öyleyse her algının, önermenin veya eylemin arkasında bir önvarsayım, her önvarsayımın arkasında da başka bir önvarsayım vardır – bu ilerleyiş çekirdeğe, yani *mutlak önvarsayıma* ulaşana kadar sürecektir. Ama bu noktada, Collingwood'un mutlak önvarsayımla, ondan çıkan ve onun tarafından desteklenen göreli önvarsayımlar, ve ayrıca önvarsayımlarla kuramlar ve bildirimler gibi dilbilimsel varlıklar arasında belirgin bir ayrıma gittiğini unutmamalıyız. Bu nedenle, mutlak önvarsayımlar deneyimle doğrulanamaz ve temelleri deneyim tarafından çürütülemez – daha çok deneyim üzerinde yargıya varma aracıdırlar. Mutlak önvarsayımlar değişebilse de, bu tür değişimler modayla, kişisel seçimlerle veya muhakemeyle ilgili değildir; daha çok düşünce ve eylemin köklü alışkanlık ve ölçütlerinin terk edilmesini gerektirir. Bu açıdan bakıldığında, Collingwood'un karmaşık bağlamsal yapılara vurgusu kimilerine göre Wittgenstein'ın son dönem çalışmalarında önerdiği dil oyunlarındaki kelime ve cümle kullanımları ve anlamlarını önceler.

Collingwood'a göre felsefenin hem normatif hem de betimleyici işlevleri vardır; bu ikici yapıya "*criteriological*" der; mantık hem gerçekte nasıl düşündüğümüzü, hem de nasıl düşünmemiz gerektiğini betimlediğinden, filozofun mantıkla uğraşmasının bu yapıya mükemmel bir şekilde uyum gösterdiğini vurgular.[7] *An Essay on Philosophical Method*'ta da ifade ettiği üzere, felsefenin mantığı, sınıfları örtüştürmek üzerine kuruludur, ancak bu sayede tek bir eylem için "hoş, uygun ve doğru" denilebilir – bu böyledir, çünkü felsefi bir ayrım "farksız bir ayrımdır" ve felsefi bir kavramı belli alt sınıflarına bölmek "tümüyle içsel veya kavramsal bir ayrımdır."[8] Önvarsayımlar "mantıksal varsayımlardır."[9] D'Oro Collingwood'un uğraşısının metafiziksel olduğunu öne sürer, çünkü "bilgide ampirik olmayan bir öğenin bulunduğuna ilişkin tanımayı kaynak alır." – Collingwood'un "ontoloji içermeyen metafiziğinde" filozof gerçeklik hakkında nihai doğruları değil, deneyime hükmeden ilkeleri ortaya çıkarır.

Bu gözlemler D'Oro'yu Collingwood'un yönteminin radikalleştirilmiş bir Kantçı aşkınsalcılık olduğu sonucuna götürmüştü. Kant ve Collingwood arasında, felsefi araştırmanın temelleri konusunda açık bir yakınlık olduğu kesindir. İkisinde şu izlekler ortaktır: metafiziği salt eleştirmek yerine yeniden şekillendirme girişimi, karmaşık bir idealizm, epistemolojide psikoloji yerine mantığa vurgu yapılması ve "regresif", yani bir deneyim olgusundan deneyimin mantıksal nedenine doğru ilerleyen bir yöntem. Ama, Collingwood, Kant'tan farklı olarak, felsefenin bilgi ala-

nımızı genişletmekten çok, bu karışıma tümüyle yeni bir önermeler kategorisi kattığını açıkça belirtir. Olgu meselelerine ve fikir ilişkilerine ek olarak, Hume'cu terimlerle ifade etmek gerekirse, "farklı disiplinlerin uygulayıcıları tarafından kullanılan açıklamaları ifade eden" felsefi önermeler de vardır.[10] Bu felsefi önermeler açıklayıcılıkları yönünden zorunlu olduğu için, sadece zayıf, epistemik bir anlamda sentetik *a priori*dirler. Collingwood epistemolojik şüpheciliğe karşı çıkar, ama aynı zamanda "bilinçli deneyim alanının ötesinde bilinmez bir tortudan bahsetmenin" anlamsızlığını vurgulayarak Kant'tan ayrılır.[11]

Bu çatı Collingwood'un tarih felsefesine de şekil verir. Collingwood önvarsayımlarımızın epistemolojik önemini vurgularken geçmişin şimdiden tamamen bağımsız var olmadığını, aksine şimdide yaşadığını; tarihsel olayların, eylemlerin ve süreçlerin, bize geçerli yargılar sağlamaları için, disiplinli bir soru-cevap mantığı aracılığıyla tekrar yapılandırılmak zorunda olduğunu savunur. Araştırma, yeniden-yapılandırma sırasında, faillerin önvarsayımlarını –sadece düşünce ve eylemlerini değil, bu eylemlerin bir çözüm olarak sunulduğu soruları da– yeniden yaratmaya çalışır. Eğer eylemi sadece önvarsayımlarımıza dayanarak yorumlarsak, hakiki, etkili veya kullanışlı bir tarih uygulaması yürütemeyiz.[12]

Collingwood'a göre tarihsel bilgi doğal dünyanın bilgisinden esasen farklıdır; çünkü hem *dışı* hem de *içi* bilmeyi içerir. Tarihçilerin üzerinde çalıştığı olayların hem gözlemlenebilir hem de salt düşünce temelinde betimlenebilir yönleri vardır. Collingwood'un tarihsel olayların dışıyla kastettiği, tarihsel olayın duyularımız aracılığıyla algılanabilecek yönüdür; tarihsel olayların içiyle kastettiği ise, olaya dahil olan insanların olaydan önce, olay sırasında ve sonrasında davrandıkları şekilde davranmalarına neden olan veya onları güdüleyen düşüncelerdir. Şimdiki zamandaki (veya doğa bilimlerindeki) şeyleri bilmekle tarihi bilmek arasındaki bir başka temel fark da, şimdiki zamandaki şeyler veya doğa bilimlerindeki şeyler hakkında bilgi edinmek için *gerçek* şeyleri –şu anda var olan veya tözü olan şeyleri– gözlemleyebilir olmamızdır; ama elbette ki, Collingwood için genel olarak tözden bahsetmek anlamsız olurdu. Tarihteki bazı şeyler hakkında bilgi sahibi olma talebimizdeki sorun şudur: geçmişteki insan eylemleri, fiilen ve gerçekten olmuş olsa da, bu edimler –pek şaşırtıcı değil ama– *geçmişte* yer almışlardır; bunlar *olay* değil *geçmiş olaylardır*. Bu eylemler, tarihçinin çalıştığı anda *gerçek* bir varlığa sahip değildir. Collingwood, tarihçilerin incelediği olayların ve eylemlerin önceden olup bittiği ve artık *fiilen* gözlemlenemeyeceği anlayışını temel alarak, tarihçilerin geçmişi anlamak ve yeniden kurmak için imgelemlerini kullanmak zorunda olduklarını iddia eder.[13] Önceden gerçekleşmiş insani olayları gözlemleyemeyeceğimiz için, onları imgelememiz gerektiğini savunur – Collingwood'un imgelem üzerindeki bu vurgusu bir kez daha kolaylıkla Kant'la ilişkilendirilebilir.[14]

Collingwood tarihsel imgelemin, gerçekten olmuş ve gerçekten düşünülmüş olana ilişkin görüntüleri, fikirleri ve kavramları tekrar yapılandırdığını iddia eder. Onun bu iddiasının ışığında, bir roman ve tarihsel açıklama arasındaki farkı da görürüz. Collingwood imgelemin sadece kurgu ürettiğini savunacak olanlara karşı, bir romancıyla tarihçi arasındaki farkı sunar[15] –ki bu ayrım da bize *hayal etme* ve *imgeleme* arasındaki Kantçı ayrımı anımsatacaktır.[16] Her iki durumda da, imgelemenin devamlılığı ve tutarlılığı olan bir anlatı kurmak için kullanıldığını belirtir, ve romancının kurgusunun veya tablosunun tümünün imgelemden türetilebileceğini not düşer. Öte yandan, tarihçinin kurgusu roman yazarının göz ardı edebileceği iki önemli öğeyle sınırlandırılmıştır. Tarihçinin tablosu gerçekte var olmuş bir zaman ve mekâna yerleştirilmeli ve tarihçinin kaynaklardan topladığı ka-

nıtlarla ilişkilendirilmelidir. Eğer tarihçi kurguladığı tabloyla bu kanıtlar arasında bir bağlantı sergileyemezse, tablonun tümüyle hayal ürünü olduğu varsayılacaktır. O halde, ana fark tarihçilerin yaratıcı süreçte kanıt olarak kaynak göstermeleri gerekliliğidir. Eğer tarihçinin elinde belli bir olayda ne olduğunu ve ne düşünüldüğünü imgelemesine yardımcı olacak herhangi bir kaynak –belge, iz, kalıntı– yoksa, olay hakkında herhangi bir bilgiye sahip olamaz. Tarihçi tahmini veya yaratıcı imgelemi temel alarak bir şey uyduramaz. Kaynaklardan gelen kanıtlar üzerinde geçmişi hayal edeceğimiz zemini hazırlar. Bu kanıtlar referans olarak sunulmalıdır ki başkaları da anlatımızda kullandığımız olay ve fikirleri "tekrar hayal edebilsin."

Tarihçi, kaynaklarını, geçmiş hakkında bilgi sahibi olmasına ve geçmişi hayal etmesine yardımcı olacak kanıtlar olarak kullanabilmek için, Collingwood'un *yeniden-canlandırma* olarak tanımladığı bir sürece dahil olur. Collingwood, geçmiş insan eylemlerini ve düşüncelerini anlamak ve hayal etmek için kendimizi durumun içinde düşünmek, yani duruma dahil olan insanların düşüncelerini tekrar-düşünmek zorunda olduğumuzu savunmuştur. Yeniden-canlandırma süreci, bir olayla ilişkili belgeleri okuyup, belgelerde tartışılan durumu belge yazarının yaptığı şekilde zihinde canlandırmayı ve yazarın durum ve durumla uğraşmanın olası farklı yolları hakkında ne düşündüğü üzerine düşünmeyi içerir.[17] Tarihçi, geçmişteki olaya müdahil olan tarihsel karakterin elinde olan verilerin veya durumun aynısını ele alarak, özgün karakter ile aynı sonuçlara varır veya aynı çözümleri sunar. Bu şekilde, tarihçi belgeyi veya kalıtı yaratan insanlarla aynı şeyleri düşünebilir. Bu son derece mistik bir süreç gibi görünse de, aslında herhangi bir kişinin yazmış olduğunu anlamak yolunda geçtiğimiz sürecin aynısıdır. Örneğin, öğretmenler öğrencilerinin ödevlerini yeni bir şey öğrenmek için değil, "öğrencilerin kafasının içine girerek" gerçekte ne düşündüklerini belirlemek için okurlar.

Collingwood, buna rağmen, bir belgenin yazarı tarafından yazılan kelimeleri salt okumanın ve tercüme etmenin, bu kelime ve düşüncelerin tarihsel önemini bilmekle aynı şey olmadığını savunur. Tarihçi, geçmiş olayları yeniden-canlandırabilmek için kaynakların açıkça anlattıklarının ötesine gider/gitmelidir.

Burada üzerinde durulması gereken başka bir nokta da, Collingwood felsefesiyle Kant'ın aşkınsalcılığı arasındaki empatinin işaret ettiği üzere, Collingwood'un tarihsel bilgi dediği şeyin kesinlikle salt epistemolojik değil, oldukça farklı bir türden olduğudur. Collingwood'un yapıtında, Kantçı öznellik ve Kantçı pratik akıl vurgusu, Collingwood'da, herhangi bir bilimsel bilgi (şimdiki zamana ait bilgi) kadar geçerli olan bir tarihsel bilginin olabilirliğini kurma girişimi kisvesinde gösterir kendisini. Aslında Collingwood etik açıdan değerlendirilmesi gereken bir "tarihsel medeniyet"ten bahseder – yaşamının en büyük yapıtı olarak tasarladığı ama bitiremediği *Tarihin İlkeleri* için hazırladığı taslakta bu amacın çarpıcı bir sunumunu verir: "Burada ana fikir, tarihin, kuramla pratik arasındaki geleneksel ayrımın bir olumsuzlaması olduğudur. Bu ayrım, nesnenin önceden varsayıldığı doğa üzerine düşünümü tipik bilgi örneği kabul etmemizden kaynaklanır. Tarihte nesne canlandırılır ve bu nedenle aslında bir *nesne* değildir. Eğer bu dikkatle yapılırsa, devamında da, zorlanmadan, 'bilimsel' olanın zıddı bir tarihsel etik ve medeniyet tanımlanabilir. Burada 'bilimsel', *doğal* bilimle ilgili veya ona özgü anlamına gelmektedir. Bilimsel bir ahlak, *insan doğasının* fethedilecek veya boyun eğilecek bir şey olması fikrinden yola çıkar; tarihsel olan ise böyle bir şeyin varlığını reddedecek ve ne olduğumuzu, ne yaptığımızın içinde bulacaktır. Bilimsel bir toplum insanlara (para, savaş vb ile) *hükmetme* veya alternatif olarak onlara *hizmet etme* (filantropi) fikrine bağlı kalacaktır. Tarihsel bir toplum ise insanları

anlama fikrine bağlı kalacaktır."[18]

Burada dünyayı tarihsel açıdan görme –ya da tarihsel dünya anlayışı– doğa bilimleri ve teknoloji temelli diğerleriyle rekabet içindeymiş gibi görünüyor. Bu yaygın anlayışların bir işlevi de, insan etkinliklerini içeren durumlar üzerinde denetimi arttırmaktır. Tarihsel bir görünüm, anlama veya bilgelikten başkasını sunamıyor gibi görünürken, algılanan düzen ve yasayı temel alan bir çalışma manipülasyon beklentisini içermektedir. Diğer yandan, dünyanın tarihsel ve bilimsel kavranışları arasında salt bir çatışma görmek elbette ki çok indirgeyici olacaktır – doğanın bilimsel yollardan manipülasyonuna veya insanların manipülasyonuna izin veren bir sosyal bilim sunmaya ilişkin çok sayıda girişim de, tarihte yer bulan insani amaçları gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. İnsani amaçların tarihte geliştiğini ve tarih tarafından kabul veya reddedildiğini söylemek çok daha uygun olacaktır. Tarih, doğa bilimleri ve teknoloji arasındaki ilişkiler, şüphe yok ki, karmaşık ve farklı yapılardadır ve bizim örneğimizde Collingwood bilimin, gözlemleri ve kuramları anlamak için tarihsel düşünceye muhtaç olduğunu vurgular. Bundan dolayı tarihin ne olduğunu anlamak, doğanın ne olduğunu anlamanın önkoşulu olmalıdır.[19]

Collingwood'a göre, tarihçi tarafından gerçekleştirildiği biçimiyle tarihsel düşünme, nesnesinin dışında durmaz. Bu anlamda, tarih, doğa biliminin –dışında kalabildiği– nesnesi gibi bir nesneye sahip değildir. Tarih, başka etkinliklerde bulunan tarihçiyi de içeren bir etkinlik veya edimdir. Ama bu, *Idea of History*'de ifade edildiği üzere, tarihsel düşüncenin tüm mecburiyetlerden muaf olduğu anlamına gelmez: "Tarihçilerin üzerinde çalışmak zorunda olduğu akılsal etkinlik asla zorunluluktan muaf değildir: kendi durumunun olgularıyla yüzleşme zorunluluğu. Akılsal olduğu ölçüde bu zorunluluğa tümden tabidir. Akılsal olmak düşünmektir; ve bir edimde bulunmaya niyet eden bir kişi için önemli olan, içinde bulunduğu durum hakkında düşünmektir." *Tüm tarih, düşüncenin tarihidir* ve bir tarihçinin yapması gereken, üzerinde çalıştığı özgün edimleri oluşturanları veya farklı kılanları, yani onların düşünce öğesini, canlandırmaktır. Helgeby'a göre Collingwood, eylem kavramını tarih felsefesinin merkezine oturtmuştur; 'tarihçilerin tarihini' kendi felsefi laboratuarı yapmıştır. Düşüncenin tarihte nesnelleştirildiğini ve aklın da bundan hareketle tarihe içkin olduğunu göstermek, tarihi ve eylemi birbirine bağımlı kılmaktır – eylemi duygudan düşünceye ve oradan mantığa doğru hareket ederek kavramaktır."[20]

Tarihçi için eylemi bilmek, eylemi tekrar gerçekleştirmek demektir; böylece onun bilgi edimi yaşamı için pratik bir öneme sahip olur; tarihçi geçmişi anlayarak farklılaşır. Tarihsel bilgi hiçbir zaman salt kuramsal değilken kendini-yaratma anlamında her zaman pratiktir.[21] Collingwood'a göre tarih, her edimde var olan evrensel bir eylem boyutudur. Eylem, Collingwood için, insanın geçmişini, şimdisini ve geleceğini oluşturur. O zaman, tarih de insan geçmişini, şimdiyi anlamayı olanaklı kılacak, aynı biçimde geleceği biçimlendirecek şekilde anlamayı içerir. Tarihsel bir medeniyet ancak insanlar kendilerini bireysel durumlarda bireysel sorunlara bireysel çözümler getiren üretken bireyler olarak gördükleri zaman gerçekleşecektir. Bir kez daha sözü Helgeby'a bırakacak olursak: "Collingwood'un açıklamasında, düşünce eylemde nesnelleştirilir, bir eylem açıklaması tarih metafiziğinin bir açıklamasıdır. Düşünce tarihte nesnelleştirilir, tarih de hem dilbilimsel hem de dilbilimsel olmayan ifadeleri içine alır. Bu Collingwood'u açıkça Vico'dan Hegel'e ve oradan da Croce'ye uzanan bir geleneğe yerleştirir. Bu geleneğin merkezi anlayışlarından biri de, insan tarihinde akıl olduğu, tarihin içkin bir akıl sergilediğidir. Bu geleneğin ve rakiplerinin gelişi-

mi *Idea of History*'de Collingwood'un gözünden görülebilir."[22]

Helgeby bundan başka, Collingwood'un tarihsel medeniyetinin insanlar arasında anlaşmanın, herkesin, aslen birbirinin dışında olan görüş açılarını anlayabilmek girişimiyle, ötekilerin düşüncelerini canlandırmasıyla sağlanan bir medeniyet olduğuna işaret eder. Bu anlamda, insanlar aynı edimleri paylaşarak önceden olduklarından farklı hale gelirler. Tarihsel bir medeniyette vurgu, durumların ve sorunların biricikliği ve bu bireysel sorunlara çözüm bulunurken izlenen akılsal süreçler üzerindedir. Tarihsel bir medeniyet, anlaşmazlığın yerine daha kapsamlı bir görüş açısı koymanın amaçlandığı bir tartışma ve karşılıklı çaba medeniyeti olacaktır. Kantçı bir ideal olarak da görülebilecek böyle bir medeniyette her bir birey, üzerinde hüküm kurulması için değil, anlaşılmak için var olur – ve bu tür bir liberalizm, her biri diğerinin özgürlüğünü tanıyan özgür faillerin eleştirel aklına vurgu yapar.

Notlar

1 Louis Mink, *Mind, History and Dialectic: The Philosophy of R.G. Collingwood*, Indiana University Press, 1969, s. 1.

2 Bu ifade ilk olarak Theodor W. Adorno tarafından Immanuel Kant için kullanılmıştır. (Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, İng. çev. Rodney Livingstone, Polity Press, 2001, II. Ders); Giuseppina D'Oro'nun Collingwood yorumu, Collingwood'un Kantçı arkaplanını vurgular – garitpir ki, D'Oro'nun izinde (ve Adorno'nun yol göstericiliğinde), Collingwood'un her durumda eski moda bir Kantçı aşkınsalcı olduğu sonucuna varabiliriz! Bkz. Giuseppina D'Oro, *Collingwood and the Metaphysics of Experience: A Reinterpretation*, Routledge, 2002.

3 R.G. Collingwood, *Essays in Political Philosophy*, ed. David Boucher, Clarendon Press, 1989, s. 166-170.

4 Bkz. Antonio Rodriguez Huescar, *Jose Ortega y Gasset's Metaphysical Innovation: A Critique and Overcoming of Idealism*, İng. çev. ve ed. Jorge Garcia-Gomez, State University of New York Press, 1995.

5 Bkz. R.G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford University Press, 1933.

6 D'Oro, *Collingwood and the Metaphysics of Experience: A Reinterpretation*, s. 10.

7 A.g.e., s. 12.

8 Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, s. 50.

9 D'Oro, *Collingwood and the Metaphysics of Experience: A Reinterpretation*, s. 16.

10 A.g.e., s. 33.

12 Bkz. R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford University Press, 1958.

12 Collingwood soru-cevap mantığını örneklemek için, dedektif hikâyelerine başvurur, bkz. *The Principles of History: and other writings in philosophy of history. Edited with an introduction by W. H. Dray and W. J. van der Dussen*, Oxford University Press, 1999.

13 Bkz. R.G. Collingwood, *The Idea of History* [1946] *Revised edition with lectures 1926-1928*, ed. Jan van Der Dussen, Clarendon Press, 1994.

14 Bkz. Hannah Arendt, "Imagination", *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982, s. 79.

15 Collingwood, *The Idea of History*, s. 245-246.

16 Bkz. Umberto Eco, *Kant and the Platypus*, trans. Alastair McEwen, Verso, s. 71-80.

17 Collingwood, *The Idea of History*, s. 213, 215.

18 Collingwood, *The Principles of History: and other writings in philosophy of history*, s. 246.

19 R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Clarendon Press, 1945, s. 177.

20 Stein Helgeby, *Action as History*, Imprint Academic, 1994, s. 17.

21 Bkz. Michael Hinz, *Self-Creation and History: Collingwood and Nietzsche on Conceptual Change*, University Press of America, 1994. Hinz, kendini yaratmanın Collingwood'un metafizik anlayışının esası olduğunu savunur.

22 Helgeby, *Action as History*, s. 10-11.

Yazarlar Hakkında

Ali Akay: Sosyolog, küratör. Paris'te Sosyoloji, Felsefe ve Siyaset Bilimi okudu. "Türklerde Devletçi İktidarın Oluşumu" adlı tezini 1986'da savundu. M.S.Ü. Sosyoloji Bölümü başkanıdır. Çeşitli dergilerde yayımladığı sanat, sosyoloji ve felsefe makalelerinin yanı sıra, *İstanbul'da Rock Hayatı, Kapitalizm ve Pop Kültür, Kavramın Sınırlarında, Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları, Minör Politika, Tekil Düşünce* gibi kitapların yazarıdır.

Esra Akcan: Columbia Üniversitesi Mimarlık Bölümü'nde doktorasını tamamlamaktadır. Columbia Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir, ayrıca New School Parsons Tasarım Okulu'nda yüksek lisans dersleri vermektedir. Akcan'ın aldığı ödüller arasında KRESS/ARIT, Mellon Vakfi, Kinne, Graham Vakfı Carter Manny ödülü, DAAD, ve Columbia Üniversitesi doktora bursu bulunmaktadır. *Journal of Architecture, Architectural Design, Theory of Architectural Review, Toplum Bilim, Defter, Arredamento Mimarlik, XXI, Domus m* gibi dergilerde makaleleri, ayrıca *Dolgu Istanbul. Küresel Şehre Oniki Senaryo* isimli bir kitapçığı yayınlanmıştır.

Alain Badiou: Filozof, yazar. Collège International de Philosophie'de ve Ecole Normale'de dersler vermektedir. Akademik kariyerinin yanı sıra siyasal alandaki militan kişiliğiyle de tanınır, halen L'Organisation Politique içinde siyasal mücadelesini sürdürmektedir. Birçok roman, oyun ve deneme de kaleme almış olan yazarın başlıca eserleri: *Thèorie du sujet* (1982), *L'étre et l'èvènement* (1988), *Manifeste pour la philosophie* (1989), *L'Éthique* (1993), *Deleuze* (1997).

Aksu Bora: 1986 yılında A.Ü. Siyasal Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü'nü bitirdi. Maliye Bakanlığı ve Merkez Bankasında çalıştı. 1994 yılında KASAUM'da uzman olarak çalışmaya başladı. Eğitim programlarında kullanılmak üzere iki eğitim kitapçığı hazırladı: "Kadınlar ve Erkekler Hakkında Bildiğimiz Birkaç Şey: Cinsiyetçiliğe Karşı Duyarlılık Eğitimi" ve "Gücümüzü Farketmek: Kadınlarla Grup Çalışması İçin Bir Rehber" Çok sayıda kitap ve makale çevirdi, bunlar arasında Carol Delaney'in *Tohum ve Toprak* ile Jenny White'ın *Parayla Akraba* kitapları da vardır.

Zeliha Burtek: 1970 İstanbul doğumlu, halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji bölümünde doktora çalışmalarını sürdürmektedir.

Ebu Osman Cahız: Abbâsî döneminin ünlü yazarı. Başta mizah olmak üzere insan psikolojisi, botanik ve zoolojiden mücevherat ilmine kadar geniş bir alanda onlarca eser verdi. Arap nesrinin inşasında söz sahibi olan Câhız 770'da doğdu 869'da öldü.

E. Efe Çakmak: 1979'da İzmir'de doğdu. EUP'den felsefe lisansı, İstanbul Üniversitesi'nden İngiliz Filolojisi lisansı aldı. Golding, Conrad, Coetzee gibi yazarların romanlarının yanı sıra süreli yayınlar için sosyal bilimler alanında birçok makaleyi dilimize aktardı, telif makaleler ve öyküler yayımladı. Bir dönem İş Bankası Kültür Yayınları'nın yayın yönetmenliğini üstlendi, halen YKY'de Cogito dergisinin yayın yönetmeni ve editör. Akademik çalışmalarını Bilgi Üniversitesi'nde sürdürüyor, MSÜ'de ders veriyor.

Zeynep Direk: 1966 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi ve ardından Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde eğitim gördü. Doktorasını 1998 yılında University of Memphis'ten aldı. Yurt içinde ve yurt dışında yaptığı editörlük çalışmalarının (*Dünyanın Teni, Sonsuza Tanıklık, Irk Kavramını Kim İcat Etti* vd.) yanı sıra, özellikle *Defter* ve *Felsefelogos* dergilerinde yayımladığı, Derrida, Levinas, Heidegger, Merleau-Ponty ve Sartre üstüne makaleleriyle tanındı. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta, çağdaş kıta Avrupası felsefesi çalışmaktadır.

Sibel Eraslan: Avukat, yazar. RP döneminin İstanbul İl Hanımlar Komisyonu Başkanı. Türk Yazarlar Birliği'nin 2002 En iyi köşe yazarı ödülünü aldı. *Vakit* gazetesinde yazıyor.

Ertan Keskinsoy: 1974 Çarşamba doğumlu. Bilkent İktisat'ta okurken bir süre Radikal'de çalıştı. Mezun olduktan sonra BBC Türkiye Temsilci Yardımcılığı görevini yürüttü. Şu anda Greenpeace Akdeniz'in Basın ve İletişim Sorumlusu; bir yandan da Bilgi Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Bölümü'nde yüksek lisans tezini yazıyor.

Jack Goody: İngiliz antropolog. 1918 doğumlu, 1954'te Cambridge'ten doktorasını aldı; 1961'den bu yana St. John's College'ta çalışmalarını sürdürmektedir. William Wyse Sosyal Antropoloji Profesörü olarak görev yapan Goody, Kuzey Gana, Hindistan ve Çin'de alan araştırmaları yaptı, özellikle yazılı kültürün doğası üzerine çalışmalarıyla sosyal antropoloji alanında geçtiğimiz yüzyılın en önemli figürlerinden biri olmuştur. Bazı kitapları: *Literacy in Traditional Societies* (1968), *The Domestication of the Savage Mind* (1977), *Cooking, Cuisine and Class: a Study in Comparative Sociology* (1982), *The Development of the Family and Marriage in Europe* (1983), *The Logic of Writing and the Organisation of Society* (1986), *The Interface between the Written and the Oral* (1987), *The Oriental, the Ancient and the Prim-itive: Systems of Marriage and the Family in the Pre-industrial Societies of Eurasia* (1990), *The Culture of Flowers* (1993), *The East in the West* (1996), all published by Cambridge University Press; *Representations and Contradictions: Ambivalence towards Images, The-atre, Fiction, Relics and Sexuality* (1997), *The European Family: an Historico-Anthropological Essay* (2000).

Şebnem Gökçeoğlu: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde eğitim gördü, doktorasını Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden aldı. Çeşitli dergilerde makaleler yayımlamış olan Gökçeoğlu, halen Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde ders vermektedir.

David Haney: 1995'te Yale'den Yüksek Lisans derecesini, bu yılsa çağdaş Alman mimarisinin önde gelen isimlerinden Leberecht Migge üzerine yazdığı tezle Pennsylvania Üniversitesi'nden doktora derecesini alan Haney, araştırmalarını Berlin'de sürdürmektedir.

Galip İsen: İstanbul Bilgi Üniversitesi İletişim Fakültesi öğretim üyesi. Deniztemiz-TURMEPA (*Turkish Marine Environment Protection Association*) Derneğine ait Deniztemiz-3 adlı hizmet gemisinin kaptanı olarak görev yapmıştır. Bodrum havalisinde, belediyelerin yetki alanlarına girmeyen ıssız kıyılarda ve koylarda çöp toplama çalışmalarını örgütlemiş ve yönetmiştir.

Armağan Öztürk: Kocaeli Üniversitesi Siyaset ve Kamu Yönetimi bölümünde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Catherine Pinguet: Halen Paris'te yaşamakta olan Pinguet, 11 yıl boyunca Türkiye'de farklı üniversitelerde edebiyat ve tarih dersleri verdi. Sufizm ve şiir üzerine kaleme aldığı *La Folle sagesse* kitabı bu yıl yayımlandı; İstanbul'un sokak köpekleri üzerine bir kitabı şu anda yayına hazırlanmakta.

Bülent Somay: 1956'da İstanbul'da doğdu. 1981 yılında Boğaziçi Üniversitesi'nden İngiliz Edebiyatı dalında lisansüstü derecesi aldı. 1982-83 yıllarında Montrèal McGill Üniversitesi'nde bilimkurgu alanında doktora çalışması yaptı, ancak doktora derecesini almadan İstanbul'a döndü. 1983'ten bu yana *Akıntıya Karşı*, *Zemin*, *Birikim*, *Demokrat* ve *Defter* dergilerinde deneme ve makaleleri yayımlandı. 1984-1995 yılları arasında Mozaik Müzik Topluluğu'nun bir üyesi olarak, 1995'ten sonra ise bağımsız olarak müzik çalışmalarını sürdürdü. *Geriye Kalan Devrimdir* (Metis, 1997), *Şarkı Okuma Kitabı* (Metis, 2000) kitaplarının yazarı. 2002'den beri Bilgi Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde görev yapmaktadır.

Norman Swazo: Alaska Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde ders veren, Kıta Avrupası Felsefesi alanında uzmanlaşan Swazo, bu bölümün başkanlığını da yürütmektedir.

Gündüz Vassaf: 1946'da ABD'de doğan Gündüz Vassaf, George Washington Üniversitesi'nde psikoloji eğitimi gördü. 1977'de Ankara Hacettepe Üniversitesi'nden doktorasını alan Vassaf, uzun bir süre Ankara Üniversitesi Mediko-Sosyal Merkezi'nde öğrencilere psikolojik danışmanlık yaptı. Uluslararası Psikologlar Konseyi yönetim kurulu üyeliğinde bulunan Gündüz Vassaf, 12 Eylül askeri darbesinden sonra öğretim üyeliği yaptığı Boğaziçi Üniversitesi'nden istifa etti. O tarihten sonra Kasel, Bremen ve Marburg Üniversitelerinde öğretim üyeliği, Kanada'da McGill Üniversitesi Center for Developing Area Studies'te konuk akademisyen, Amsterdam'da Averoes Stichting'de klinik psikolog, Viyana'da Instutude für Hohore Studium'da konuk araştırmacı olarak bulundu. *Cehenneme Övgü: Gündelik Hayatta Totalitarizm*, *Cennetin Dibi: Modern Zamanda Eğlencelik* kitaplarının yazarıdır.

Murat Yalçın: 1970'te İstanbul'da doğdu. İÜEF Psikoloji Bölümü'nü bitirdi. 1997'den bu yana YKY'de çalışıyor; Kitap-lık dergisinin editörü. Öykülerini *Aşkımumya* (1995) ve *İma Kılavuzu*'nda (2003) topladı. *Hafif Metro Günleri* (1998) adlı bir de anlatısı var.

cogito

Cogito'dan • Çer-Çöp

Rüzgâr Gülü
• Mehmet Rifat • Gianni Vattimo • Nil Mutluer • Övül Durmuşoğlu • Arzu Haksun Güvenilir • Zeliha Burtek • İsmail Gökal • İsmail Besim Emirmahmutoğlu

Klasikler • Ebû Osman Câhız • Cimri ve Çöp Arasındaki Güçlü İlişki Üzerine

Yeni Perspektifler
Alain Badiou • Demokrasi Kavramı Üzerine Hayli Spekülatif Bir İrdeleme
Norman Swazo • Kimin Kültürü? Hangi Haklar? Batı'nın Marjiniyle "Konuşması"
Esra Akcan • Melankoli ve "Öteki"
Armağan Öztürk • Radikal Demokrat Önerinin Eleştirisi

Söyleşi • Mit, Söz ve Yazı • Jack Goody ile Söyleşi - E. Efe Çakmak & Myth, Word and Writing • An Interview with Jack Goody - E. Efe Çakmak

Dosya: Çer-Çöp
Gündüz Vassaf • Benim Çöp Bayramım
Murat Yalçın • Çöplük Yazılar
Galip İsen • Bir Paradigma Sorunu Olarak Çöp
Ertan Keskinsoy • Halının Altına Süpürülen Çöp
Bülent Somay • Çöp Nereye Gider?
Zeynep Direk • Bataille: Tarih, Egemenlik ve Çöp
Ali Akay • Sanatın Dışkı-Atıklarla Başkaldırısı
David Haney • "Atık Ağacı" *[Der Abfallbaum]:* Leberecht Migge'nin Biyolojik Yerleşim Kavramı & "The Tree of Waste" *[Der Abfallbaum]:* Leberecht Migge's Concept of Biological Dwelling
Catherine Pinguet • Çöpçü Köpek: Efsane mi, Gerçek mi? & Le chien éboueur: mythe ou réalite?
Zeliha Burtek • Çöp Yaşamlar

Odak: Feminizm ve Hukuk
Aksu Bora • Kamu Yeniden Kurulurken Kadınlara Ne Olacak?
Sibel Eraslan • Üç Kadın, Üç Meydan Okuma
Şebnem Balcı • Kadın Yoksulluğu ve Hukuk

Kitap
E. Efe Çakmak • Collingwood ve Tarihin İlkeleri

ISSN 1300-2880-43

9 771300 288043 8

Kapak Fotoğrafı: Alexandra Martini, "London", 1999.

Fiyatı: 15 YTL
15.000.000 TL