cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 84 / Güz 2016

Mekân ve Siyaset



Odak: Laikliğe Yeniden Bakış

YKY

YAPI KREDİ YAYINLARI



Mekân ve Siyaset

Sayı: 84 Güz 2016

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 84 Güz, 2016
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Katkıda Bulunanlar:
YASİN SOFUOĞLU

Yayın Kurulu:
ÖMER AYGÜN, ZEYNEP DİREK,
KAAN H. ÖKTEN, NAZLI ÖKTEN,
ŞEYDA ÖZTÜRK

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 4724

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
Kemeraltı Caddesi Karaköy Palas No: 4 Kat: 2-3
34425 Karaköy / İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.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.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Mekân ve Siyaset

Rüzgâr Gülü

7 • Değişimin Dayanılmaz Yavaşlığı: Protesto Siyaseti ve Direnişin Erotikası • Paylaşma Ekolojisine Doğru • Kant'ın Depresyonu • Tesadüfün İnadı

Söyleşi

16 • Alain Brossat & Philippe Chevallier – Daniel Defert • Foucault: Bir Çalışmanın Maddi Yönü

Dosya: Mekân ve Siyaset

36 • Doreen Massey • Radikal Demokrasiyi Mekân Üzerinden Düşünmek

45 • Mustafa Dikeç • Siyaset Üzerine Düşünme Tarzı Olarak Mekân

69 • Simon Springer • Radikal Bir Coğrafya Neden Anarşist Olmak Zorundadır?

111 • David Harvey • "Dinle Anarşist!" – Simon Springer'ın "Radikal Bir Coğrafya Neden Anarşist Olmak Zorundadır?" Makalesine Kişisel Bir Yanıt

143 • Simon Springer • Marx'ın Sınırları: David Harvey ve Postkardeşlik Durumu

Odak: Laikliğe Yeniden Bakış

169 • Haldun Gülalp • Laikliğe Yeniden Bakış: Türkiye'de Laikliğin Liberal Kökenleri

184 • Umut Azak • Dindar Laiklik

194 • Gülçin Balamir Coşkun • Devletin Din Eğitimindeki Rolü Ne Olmalıdır? Avrupa Konseyi'nin Yaklaşımı, AİHM Kararları ve Türkiye Örneği

Kitap

211 • Frank Ankersmit • Jameson'ın Diyalektiğinin Diyalektiği

Geçen Sayıdakiler

240 • Tasarım Ne Bekler?

241 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Mekân ve Siyaset

Bireylerin görünmez işlevsel sınırlarla hem kendi sınıfına hapsedilmesinde hem de kolektiviteden uzak tutulmasında merkezi rol oynayan mekânın siyasetle ilişkisine, siyaset kavramsallaştırmalarındaki işlevine ve mekân siyasetine odaklanıyoruz bu sayıda. Hayatlarımızın, alışkanlıklarımızın, kamuyla etkileşimimizin düzenlenmesinde merkezi bir rol oynuyor mekân. Lefebvre'nin ifadesiyle, mekân siyaseti diye bir şeyin olmasının nedeni, mekânın siyasal olması, hatta siyasetin ta kendisi olması.

"Mekân ve Siyaset" dosyasının odağını anarşist coğrafyacı Simon Springer'la, Marksist coğrafyacı David Harvey'nin coğrafya çalışmalarında yöntem tartışması oluşturuyor. Bu tartışmaya 2016 yılında hayatını kaybeden Doreen Massey'nin. radikal demokrasi projesiyle coğrafya çalışmalarındaki eğilimler arasındaki koşutluklar özelinde kimlik, özcülük ve evrenselcilik meselelerini ele aldığı makalesi eşlik ediyor. Mustafa Dikeç'in siyaseti mekân üzerinden düşündüğü makalesinde siyaset ve mekân arasındaki ilişki Arendt, Laclau ve Mouffe ve Rancière'in siyaset teorileri üzerinden inceleniyor ve mekânın ve mekân mecazlarının bu düşünürlerin siyaset kavramsallaştırmalarında oynadığı rol ele alınıyor.

Bu sayının Odak'ında *cogito*'nun 20 küsur yıl önceki ilk sayısından itibaren düzenli olarak ele aldığımız başat Türkiye meselelerinden "Laiklik" var. *Cogito*'nun Aralık'ta yayımlanacak sayısı için Jean-Luc Nancy dosyası hazırlıyoruz.

Şeyda Öztürk

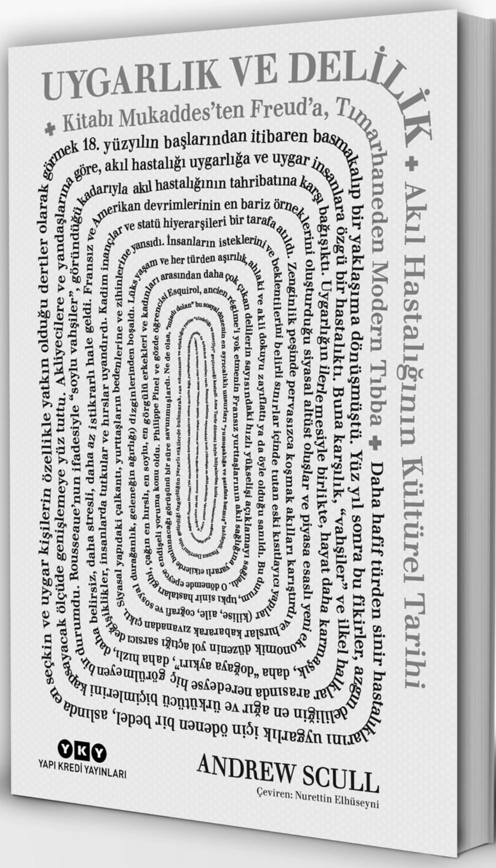
Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Antikçağ'dan Freud'a, tımarhaneden modern tıbba... Akıl hastalığının kültürel tarihi: *Uygarlık ve Delilik*

Uygarlık ve Delilik, Antikçağ'dan günümüze çeşitli kültürlerin görünüşte akıldışı ve delice davranışları yorumlamadaki farklı yaklaşımlarını irdeliyor, yazarlar, sanatçılar ve bestecilerin, deliliği bir ilham kaynağı olarak nasıl kullandıklarını örneklerle sergiliyor.

Psikiyatrinin seçkin tarihçilerinden Andrew Scull, kullandığı anlaşılır dil, mizahi unsurları dışarıda bırakmadan yakaladığı iğneleyici alıntılar ve merak uyandırıcı hikâyeleriyle, hepimizi sandığımızdan çok daha fazla ilgilendiren bir seyire davet ediyor.



Uygarlık ve Delilik:
Akıl Hastalığının Kültürel Tarihi
Andrew Scull
Çeviren: Nurettin Elhüseyni
Tarih, 412 s.

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

rüzgâr gülü

Değişimin Dayanılmaz Yavaşlığı: Protesto Siyaseti ve Direnişin Erotikası*

Son yirmi otuz yıl zarfında, neoliberalizm canavarının mağdur ettiği küresel bir *demos*'u çağıran protesto hareketlerinde muazzam bir artış görüldü. Puerta del Sol'den Taksim'e, Syntagma'dan Tahrir Meydanı'na, Hong Kong'tan Yeni Delhi'ye kadar uzanan sokak siyaseti, iktidar, faillik ve direnişin algılanma ve icra tarzını dönüştürmüş görünüyor. Siyaset sahnesine yeni failler sokan bu karşı-kamusal alanlar, rasyonel öznelerin ortak çıkarlar üzerinde müzakere etmek amacıyla bir araya gelmesini öngören Habermasçı kamusal alan fikrini yerinden ediyor. Onun yerine kamusal öfkenin, hiddetin ve hüsranın devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkinin çerçevesini yeniden şekillendirdiği duygulanım dünyaları olarak okunabilir bu karşı-kamular.

Hedefleri ve stratejileri bakımından önemli farkları olsa da, *San Precario movement*, *Arabellions*, *Indignados* veya *Occupy Wall Street* gibi protesto hareketlerinin hepsinin yatay olarak örgütlendiği, genelde Facebook, bloglar ve Twitter gibi sosyal mecralara başvurduğu iddia ediliyor. Sokaklardaki doğrudan eylemin farklı grupları bir araya getirdiği ve bir "kendiliğinden dayanışma"ya vesile olduğu söyleniyor. Seçtikleri siyasi temsilcilerin hesap vermesini talep etseler bile, sokaktakiler devlet şiddeti karşısında savunmasız.

İktisadi ve siyasi haklardan mahrumiyeti protesto etmek üzere kamusal alanları işgal eden mülksüzleştirilmiş kitlelerin altüst edici potansiyeli halk egemenliğinin tatbikinin bir örneği olarak okunabilir. Berlin gibi şehirlerde sığınmacıların açlık grevi yapması veya Tunus'ta sokakta meyve satan bir adamın kendini öldürmesi gibi biçimlere bürünen bu sokak siyaseti eylemleri küresel direnişin sembolleri haline geldi. "Güvencesizlik", "harcanmış hayatlar", "lüzumsuzlar", "dışlanmışlar" gibi bir dizi kavram bu kıyıya köşeye atılan siyasi öznellikleri betimlemek için kullanıma sokuluyor. Yaklaşımlarındaki mühim farklara rağmen, bu kavramların hepsi mülksüzleşme halini tasvir etmeye girişiyor. Verimlilik, kârlılık, birikim, optimizasyon çerçevesinde oluşturulan yönetişimin nüfusun çoğunu nasıl harcanıp ıskartaya çıkarılabilir kıldığını ana hatlarıyla ifade ediyor.

Dünyanın muhtelif yerlerinde bu gelişmeleri karşısına alan protesto hareketleri güçlü devletleri ve uluslararası finans kurumlarını rezil duruma sokup doğru yola gelmelerini sağlayarak radikal değişim vaatlerinde bulunuyor. Ama şu soru yine de bâki: Post-kolonyal geç kapitalizm çağında toplumsal, siyasal ve iktisadi ilişkileri kökünden dönüştürmek bakımından "Facebook devrimleri" ve "Twitter isyanları" aracılığıyla radikal değişim sağlamaya yönelik bu fanteziler ne kadar etkili acaba? Bugünün protesto hareketlerinin özünde içkin bir müphemlik yatıyor. Bir yandan, başka bir siyasi düzene yönelik temenni ve tasavvur olmaksızın direnişten söz edemeyiz. Bu hareketler Alternatif Yok ilkesini güçlü bir şekilde olumsuzluyor. Diğer yandansa mevcut protestolar gerek devletle gerekse (uluslararası) sivil toplum ve karşı-kamusal alanlarla kırılgan bir ilişkiye sahip marjinal öznelerin ve kolektivitelerin madunlaştırılması süreçlerini farkında olmadan yeniden üretiyor. Halk hareketlerinin doğurduğu romantik heves muhaliflerin failliğinin tatbikini mümkün

* Metnin kaynağı: http://thephilosophicalsalon.com/the-unbearable-slowness-of-change-protest-politics-and-the-erotics-of-resistance/ (erişim tarihi 2 Ekim 2015)



kılan sömürücü ve dışlayıcı maddi koşulları yok ediyor. Sözgelimi, anti-kapitalist bir protestocu küresel Güney'de feci sömürü koşullarında üretilen i-Pad'iyle tweet attığında, kapitalizmi devirme hayali sınıfsal imtiyaza dayanan gerçeküstü bir *jouissance* ânı olarak beliriyor. Böyle bir radikal siyaset, direnenler ile direnemeyenler arasındaki süreksizlikle temayüz ediyor.

Protestocuların kendi savunmasızlıklarını ifade etmek için dolaşıma soktukları "çıplak hayat" veya "ıskartaya çıkarılabilir hayatlar" gibi fikirlerin uyandırdığı etkili imgelere rağmen, bu kavramların çoğunun Avrupa-merkezciliği yeniden üretmeye meyilli olduğu kanısındayım. Örneğin, son zamanlarda güvencesizliğe odaklanılması Avrupa'da refah devletinin çökmesiyle yakından bağlantılı. Halbuki küresel Güney'de refah devletinin namevcudiyeti genelde bir norm olmuştur. Buralardaki insanların çoğunluğu formel emek piyasası, sağlık sigortası ve işsizlik yardımlarından sistematik şekilde mahrum bırakıldığı gibi, onyıllar boyunca arızi hale getirilmiş istihdam sisteminin sebep olduğu güvensizlik ve kaygıyla yaşamakta. İşin ironik yanı şu ki, suç mahalli boylu boyunca genişlemiştir. Yapısal Düzenleme Programları adına küresel Güney'e yapılanlar şimdilerde küresel Kuzey'de uygulamaya konmakta.

Dert ettiğim bir diğer meseleyse şu: Direnişi konu alan hevesli söylemler ve hiperfailliği esas alan fanteziler, bizzat ürettikleri dışlamaları göz ardı ederken bile, mevcut siyasi teşebbüslerin kapsamını ve etkisini abartılı değerlendirme eğiliminde. Tweet atarak kapitalizmden kurtulabileceğimiz iddiasının saçmalığı apaçık ortada zaten. Gilles Deleuze ve Félix Guattari kapitalizmin erotikasını incelikli şekilde resmetmişti: "...bürokratın kayıtlarını okşaması gibi... burjuva da proletaryayı becerir. Bayraklar, milletler, ordular, bankalar bir sürü insanı tahrik eder." Bu sözlere ben de şunu ilave edeceğim: Protesto siyasetiyle radikal değişime yol açma fantezileri sınıfsal imtiyazlara sahip birçok şehirli özneyi fazlaca tahrik ediyor. Tam da itiraz ettikleri o yapıların suç ortağı olmaları, haklarından mahrum bırakılmış küresel *demos* retoriğiyle kolayca örtbas ediliyor.

Sokakta veya siber âlemde tüm bedenlerin eşit olduğu şeklindeki o uydurma kurgu, dünyanın dört bir yanında toplumsal ve siyasal ilişkilere nüfuz eden hiyerarşileri yadsımakta. Demografik açıdan sınırlı bir normatif kavram olan sivil toplumda yurttaşlık kriterlerini sadece elitlerin karşıladığı göz önünde bulundurulduğunda, madun gruplar karşı-kamulara ancak eşit olmayan bir şekilde erişebiliyor. Michel Foucault'nun "nerede iktidar varsa orada direniş vardır" iddiasına yanıt olarak, "ne-

rede direniş varsa orada iktidar vardır" ilavesinde bulunacağım. İspanyol bir işsiz genç ile genetiğiyle oynanmış Monsanto BT pamuğunu satın almak zorunda bırakıldığından dolayı toprağını kaybeden Hintli bir çiftçi arasında hâlâ hayati bir fark var. İlki, kendini içinde bulduğu güvencesizliğe karşı *indignados*'un parçası olarak Madrid sokaklarında eylem yaparken, diğeri biyolojik patentlerin dayatılmasından beri intihar etmiş adı sanı bilinmez binlerce kişiden biri olabilir. Bunu da bir direniş eylemi olarak değil, çıkarlarının hesaba katılmasını ve yaşadığı madunlaşma sürecine post-kolonyal devletin bir cevap vermesini sağlayamadığından yapıyor. Her birimizin savunmasız oluşunun hepimizi bir araya getirdiği iddiasına karşı bir argüman ileri süreceğim: İktidar ve zenginliğin meydana çıkardığı derin asimetriler sırf ortak bir dava uğruna sokağı ya da siber âlemi paylaşarak veya polis şiddetine hep birlikte göğüs gererek düzeltilemez.

"Tweet atarak devrim yapma" söyleminin ayartılarına kapılmamak için direniş anlayışımız üzerinde muhakkak yeniden durmalıyız. Sokak siyaseti ve dijital kamular sayesinde radikal değişimin sağlanabileceği fikrinin coşkuyla göklere çıkarılmasına karşı kendimizi savunmamız lazım. Devleti karşısına aldığını beyan eden coşkulu söylemlerde rahatsız edici şekilde görmezlikten gelinen dışlamalar protesto hareketlerine damgasını vuruyor. Devletin düşman, sivil toplumunsa kurtuluşun faili olarak sahneye konmasının bilhassa da madun gruplar açısından fena neo-kolonyal sonuçları olabilir. Ulusötesi karşı-kamular, "iyi-şeyler-yapma-iradesi" ve "direnme-iradesi" feodallikle şekillenmiş ve neoliberal bir çerçeveyle mümkün kılınmış sivil toplum aktörlerini güçlendirme eğiliminde. Şu soruyla yüzleşmeden geçemeyiz: Direnişi konu alan coşkulu söylemler haklarından mahrum bırakılmış toplulukları aslında güçlendiriyor mu, yoksa eylem yapanlar ile adına bu renkli ve canlı isyanların ve başkaldırıların sergilendiği kişiler arasındaki tahakküm ilişkilerini pekiştirmekten öteye gidemiyor mu?

Madunluktan çıkma süreci dayanılmaz bir yavaşlıkta ilerliyor; Twitter ve Facebook sayesinde devrim yapma fantezileri ise düşünce hızında hareket ediyor. Gayatri Spivak uluslararası sivil toplumun öncücülüğünün, madunların hegemonyaya erişimini sağlayacak yavaş ve meşakkatli bir çalışmayla takviye edilmesi gerektiğini belirtiyor. Bu yalnızca madunlara siyasi telkin veya bilinç yükseltme yoluyla direnmeyi öğretmekle ilgili değil; daha ziyade, madunların düşünsel emek sarf edebilir hale gelmeleri sağlanmalı, sınıfsal ayrıcalıkları olanlarsa dünyayı kurtarma adına faillik üzerinde tekel kurma itkilerini unutmalı. Böyle bir gelişme madunluktan çıkma sahası olarak sokak siyasetinden diğer müdahale sahalarına (mesela, hem zehir hem deva anlamına gelen o *pharmakon*u andıran post-kolonyal devlete) dönülmesini gerektirir. Protesto hareketlerinin devlet-fobik retoriğinin aksine, post-kolonyal devlet ile madunlar arasındaki ilişki yeniden tasavvur edilmeli, böylece zehir bir karşı-zehre dönüştürülmelidir.

Ulusötesiliğin ayrıcalıklı tarafındakiler kendilerini dünyanın sorunlarına çözümler bulmakla yükümlü ahlaki girişimciler olarak konumlandırmaya karşı koymak zorunda. Halkın iradesini sahici şekilde ifade eden bir siyasi konuşma edimi olarak "halkın sesi" bir kuruntu şeklinde tezahür ediyor, hal böyle olunca da protesto hareketleri tam da kitlelerin bizzat konuşmasını mümkün kılar gibi göründükleri anda onları ironik bir tavırla madunlaştırabiliyor. Madunluğun devamlı olarak yeniden üretilmesi, neoliberal küreselleşme çağında emperyalizm sonrası siyasetin olanakları konusunda rahatsız edici soruları gündeme getirerek, ulusötesi ittifaklar sağlamayı öngören kolaycı anlayışları zorluyor.

NIKITA DHAWAN

İNGİLİZCEDEN ÇEV. ERKAL ÜNAL

Paylaşma Ekolojisine Doğru*

İnsan eliyle çizilmiş siyasi ve diğer türden sınırların mütemadiyen sıkılaştırılma veya hepten kapanma eşiğinde olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Böyle bir hamlenin ardındaki temel gerekçelerden bazıları olarak terörizm, yasadışı göçler ve küresel salgınlar gösteriliyor. Hatta son zamanlarda Avrupa Birliği'nin en önde gelen üye devletleri, birkaç istisna haricinde, kendi kapsamı altındaki topraklarda pasaport kontrollerini kaldıran Schengen Antlaşması'nı yeniden gözden geçirip değerlendirmek gerektiğinden dem vurdu. Bazı siyasi hiziplerce körüklenen sınır ihlali korkusu dünyayı kapısı mühürlü gettolar kümesine çeviriyor ve sahici paylaşımı imkânsız kılıyor. Ne var ki bu gelişmelerin daha derinde yatan bir kaynağı var: ülkelerimiz, kültürlerimiz ve doğal çevrelerimiz dâhil olmak üzere ikamet ettiğimiz yerlerle ilişkimizi düzenleyen sahiplenici bir tavrın oluşturduğu hegemonya.

"Dünyayı paylaşmak"

"Dünyayı paylaşma" tabiri birkaç şekilde kavranabilir. Bunlardan ilki (bunu "taksim etme" diye ifade etmek daha doğru olur) bir bütünü parçalara ayırmaya karşılık gelir. Aslında dünyamız halihazırda bir bütünü oluşturan birçok parçaya ayrılmış durumda – topraklar, denizler, gökyüzü... Bunlar da farklı parçalardan oluşur – sözgelimi, sırf yeryüzünden bahsedecek olursak dağlar, ovalar, vadiler... Bitki dünyası, hayvanlar âlemi ve insanlar dâhil olmak üzere çeşitli varlıklar buralarda yaşar. İnsanlar bu doğal taksimlere bölgesel, siyasal, kültürel veya dilsel olsun, başka türden bölünmeler eklemiştir. Gelin görün ki bu bölünmeler bir bütünü kolayca meydana getirmiyor artık! Bugün dünyada vuku bulan sayısız çatışma böyle bir soruna tanıklık ediyor: Her parça diğerleriyle birlikte bir bütünün parçasını oluşturmak yerine, başlı başına bir bütün haline gelmeyi hedefliyor. Dahası, muhtelif bölmeler bir arada pürüzsüzce işlemiyor: Bir halk, bir ülkenin sahibi olma iddiasında bulunabilir ama her şeye rağmen, bir kültürün, dinin veya dilin sahibi olma iddiasında bulunamaz. Hal böyle olunca, dünyayı teşkil eden doğal bölmelere insanlığın ilave ettiği çeşitli bölünmeler, mülkiyetlerin hudutlarını belirleyip bunlara uymayı zorlaştırdı. Dünyayı paylaşmak dünyaya hep birlikte sahip olmaya da delalet edebilir. Barış içinde bir arada yaşamaya, kültürler arasında uygun davranışlara, dinler arası işbirliğine ve uyuma işaret eden söylemlerde ima edilen anlam çoğu kez budur. Hiç şüphesiz, bu türden söylemler çatışmalara ve savaşlara yol açan söylemlere yeğdir ama aslında nelere gerçekten hep birlikte sahip olabileceğimizi de pek göz önünde bulundurmaz. İnsanların doğal bölmelere dayattığı siyasi ve kültürel bölünmeler düşünüldüğünde, bu söylemler nasıl paylaşımda bulunabileceğimizi belirtmediğinden, biraz ahlakçı ve idealist kalır.

Ekonomik değil ekolojik

Paylaşımı önleyen diğer katmanlaşmaları artırmak yerine, paylaşabilir hale gelmek için doğal çevremize dönmekten başka bir seçeneğimiz yok muhtemelen. Doğal çevrelerimize ve doğal kimliğimize dönmek zorundayız; buradaki husus, durumun ehemmiyetini idrak edemeyenlerin ironik şekilde iddia ettiği gibi, vahşi yaşama geçmek değil, kendi yaşamımıza veya diğer varlıkların (insanların veya insan olmayan canlıların) yaşamlarına zarar vermeden küresel ve çokkültürlü bir bağlamda nasıl paylaşabileceğimizi keşfetmektir. Böylelikle herkes için yaşamın gelişimine katkıda bulunabiliriz. Bu buyruk, içimizde veya dışımızda, doğa üzerinde tahakküm kurulmasını öngören geleneksel anlayışı bırakmamızı ve kendi yaşama çevremizi ve canlı varlıklar olarak kendimizi işleyip geliştirebilmek için doğaya kulak vermemizi gerektirir ki henüz böyle bir girişim yok. İşte ancak bunu yaparsak, ortak farklarımıza hürmeten paylaşabilir ve çağı-

* http://thephilosophicalsalon.com/toward-an-ecology-of-sharing/ Bu makale Michael Marder'la birlikte kaleme alınmıştır.

mızın gerektirdiği insanlaşmanın yeni bir aşamasına katkıda bulunabiliriz.
Doğal çevremizde paylaşmaya dair kimi ipuçlarıyla karşılaşsak bile , bu davranışın kendisi doğal olarak "verili" değil. Paylaşmayı işleyip geliştirebilmek için, sözgelimi, temel muhitimize dönebilir ve atmosferi paylaşma tarzımızdan, hepimizi sarıp sarmalayan havayı soluma şeklimizden çıkarımlarda bulunabiliriz. Temiz hava, su ve hatta yeryüzünün kendisi el konulacak doğal kaynaklar değil, bilakis, insanlar arasındaki ilişkileri kapsayacak şekilde genişletilebilecek bir paylaşmanın temelleridir. Yaşadığımız ortamların yeniden canlanmasına katkıda bulunan, toprağı olduğu kadar atmosferi de zenginleştiren bitkiler için de geçerli bu. Organik ve inorganik doğayı paylaşmaktan başlanırsa, ekonomik değil ekolojik olan bir düşünme ve yaşama şeklini ihtimamla ortaya koymak mümkün olacak. Bir başka deyişle, sahiplenmeyi ve el koymayı değil, farklılıklara dayanan ve bizi bunları işleyip geliştirmeye teşvik eden daha büyük bir bütün kapsamında katılımcılığı öngören bir düşünme ve yaşama şekli.

Gelecek paylaşımın olacak
Dünyayla ve insan olsun olmasın başka varlıklarla sahiplenici olmayan bir ilişki kurmak için siyasal süreçleri ve kurumları ekolojik tavsiyelerle desteklemek oldukça zorlu bir iş. Siyasi karar alıcılar bütünüyle ekonomik bir mantığa doğrudan tahvil edilemeyecek bir şeyi algılamaya çoğu zaman kapalı. Gelgelelim, ekonomilerimizde hâkim olan kaygıların ötesinde paylaşmayı öğrenmenin öyle bir aciliyeti var ki, yeryüzünde yaşam ümidi buna bağlı. Dünyanın bir geleceği olacaksa şayet, bu el koyup sahiplenmenin değil paylaşmanın geleceği olacaktır. Kısacası, ancak paylaşımın ve paylaşılan bir dünyanın var olma şansı olacaktır.

MICHAEL MARDER VE LUCE IRIGARAY
İNGİLİZCEDEN ÇEV. ERKAL ÜNAL

Kant'ın Depresyonu

Immanuel Kant, 12 Şubat 1804'te ölüm döşeğindeydi. "Gözleri sabit, yüzü ve dudakları bir kadavra solgunluğundaydı." Ölümünden birkaç gün sonra başı tıraş edildi ve "alçısı alındı; yüzünün bir maskesinden ziyade başının tamamını muhafaza eden bu alçı [bölgede yaşayan doktor] Dr. Gall'ın kraniyoloji koleksiyonuna katılacaktı." Kant'ın naaşı gereğine uygun şekilde hazırlandı ve giydirildi. Söylentilere göre gece gündüz ziyaretçi akınına uğramış. "Herkes bu son şansı kaçırmayıp 'Ben de Kant'ı gördüm' diyebilmek için can atıyormuş." Filozofun naaşı onu görenlerde saygı uyandırmakla birlikte tuhaf bir etki de bırakmış. "Herkeste Kant'ın görünüşündeki zayıflığın yarattığı büyük şaşkınlık hakimmiş ve herkes böylesine eriyip bitmiş bir ölünün daha önce hiç görülmediği konusunda hemfikirmiş." Kant'ın naaşı, Konigsberg kilisesinin çanları ve meşaleler eşliğinde evinden alınarak, Gotik kemerleri ve kuleleriyle filozofun incelikli ve derin kitaplarını andıran ve mum ışığıyla aydınlanmış katedrale taşınmış.
E.M. Cioran, *Çürümenin Kitabı*'nda zamanında şöyle yazmıştı: "Kant'ta artık hiçbir insani zayıflığı, hüznün hiçbir hakiki vurgusunu göremez hale geldiğim an felsefeden yüz çevirdim; Kant'ta ve bütün filozoflarda." Hakikaten birçokları açısından Immanuel Kant adı, ilk kez 1781'de yayımlanan *Saf Aklın Eleştirisi* gibi eserlere has, ayrıntıyla donatılmış, görkemli, sistem kurucu bir felsefe türüyle eşanlamlı hale geldi. Gerçekten de Kant'ın geç dönem "eleştirel" felsefesi öyle belirleyiciydi ki, felsefe tarihi kitapları sık sık Kant öncesi ve "Kant sonrası felsefeye" atıfta bulunur. Öte yandan Kant felsefesinin ehemmiyeti, ünlü zorluğuyla karşılıklı olarak dengelenir. Bölümlerin, alt bölümlerin ve bu bölümlerin alt bölümlerinin baş döndürücü ve dolambaçlı dizilişiyle yalnızca içindekiler listesini okumak bile başlı başına bir iş. Yine de Kant'ın felse-



Kant'ın ölüm maskı

fesi bir şeyi başardıysa, bu, seküler aklın avantajlarıyla ve insanlığın bir bütün olarak "erginleşmesi"yle ilişkili Aydınlanma idealleri ekseninde felsefeye dair yenilenmiş bir iyimserliğe yol açmasıdır. Kant'ın eserlerini, sabırla ve titizlikle yapılandırılmış bölümleri ve alt bölümleriyle okuyanlar, her şeyi kapsayan ve bütünleştiren bir çaba olarak felsefe anlayışıyla karşılaşır. Kantçı tarzda felsefe her şeyi bilir – hatta neyi bilmediğini de bilir.

Özellikle felsefi kitaplarının büyük amaçları ve entelektüel ilgilerinin çeşitliliğinin verdiği coşku (Kant derslerinde felsefi mantıktan antropolojiye, kimyadan dünyanın sonuna ilişkin tahminlere kadar her konuyu ele alırdı) göz önüne alındığında, Kant'ın depresyondan mustarip olması şaşırtıcı gelebilir. Fakat 1798'de, "insan ömrünü uzatma sanatı" hakkında meslektaşına yazdığı mektupta depresyonla mücadelesine dair yorumda bulunur. Hem şahsi içerikleri hem de bir zayıflığın itirafı olma niteliğiyle, bunlar Kant'ta nadiren rastladığımız yorumlardandır. Kant önce depresyonu kendine özgü şekilde "kişinin kendini belirli bir nesnesi olmayan genel hastalıklı duygulara umutsuzca terk etme zayıflığı (ve bu duyguları aklın tahakkümüne sokma girişiminde bulunmama)" olarak tanımlar. Kant'ın felsefesinde nesnesi olmayan bir düşünce tedirgin edicidir; yaşadığı dönemde gündemde olan Tanrı'nın varlığı, evrenin kökeni ya da ruhun varlığına dair spekülatif tartışmalar gibi sonsuz bir temelsiz ve değişken düşünceler silsilesine yol açabilir. Burada akıl nedensizce ya da makul bir sebep bulunmaksızın kullanıma sokulmuş olur. Kant'a göre mesele yalnızca inanç ya da hayal yerine aklın çalıştırılması değil; kendi sınırlarına ve nihayetinde bizatihi kendisine hükmedebilen aklın araçsal kullanımıdır. Bu durum felsefi düşünce için olduğu kadar gündelik düşünce için de geçerli: "İnsanın başına gelebilecek ve gerçekten başına geldiğinde karşı koyamayacağı musibetler hakkında korkuyla kara kara düşünmek, aklın hastalıklı düşüncelere söz geçirme yetisinin tam tersidir."

Aklın tutarlılığı tehdit edildiğinde, felsefeninki de tehdit edilmiş olur. Daha doğru-

su, filozof da aynı tehdide maruz kalır. Biraz sonra, Kant şu tuhaf itirafta bulunur: "Kalp ve akciğerlerin çalışması için yeterli alan bırakmayan yassı ve dar göğsüm yüzünden hipokondriyaya doğal bir eğilimim var ve bu, önceki yıllarımda beni hayattan neredeyse bezdirmişti."

Kant, depresyonunun ipuçlarını başka yerlerde vermiştir. Örnek vermek gerekirse, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde "mizantropi"nin tercih edilebilir olduğunu, hatta yücenin vasıflarını taşıdığını kabul eder: "Yalancılık, nankörlük, adaletsizlik, büyük ve mühim gördüğümüz amaçlar peşinde koşmanın çocuksuluğu... bunların hepsi insanın ne olabileceğine dair fikirlerimizle çelişir ve dolayısıyla insanlığı daha iyi konumda görme arzumuzla da ayrı düşer; sevginin olamadığı yerde nefretten sakınmak için, kendi türümüzle olan dostluğumuzun tüm hazlarından feragatte bulunmak, ufak bir fedakârlık gibi."

Fakat Kant bu düşünce "patolojisi"ne kolayca boyun eğmez. Felsefe her derde devadır. Kant "felsefi düşünme" ile "felsefe"yi, aklın kendi üzerinde egemenlik kurma çabasında terapötik bir rol oynamalarına rağmen, birbirinden ayırır. Kant'a göre felsefi düşünme "bir filozof olmayı içermez" onun yerine "bazı nahoş duyguları savuşturmak için bir araç kişinin meşgalesine ilgi duymasını sağlayan bir akıl uyarıcısıdır." Öte yandan, gerçek anlamda "felsefe", "tamamıyla aklın nihai amacına (mutlak birlik)" yönelir ve " hayatın değerinin aklî bir ölçümünü yaparak, yaşlılığın getirdiği fiziksel zayıflıkla bir dereceye kadar başa çıkabilme gücü olduğu hissini verir."

Tüm bunlar felsefedeki kendi üzerinde egemenlik kurma uğraşının eleştirel mesafesinden sorunsuz gözükür. Fakat Kant depresyonu tartışmaya açtığında işler biraz daha karmaşıklaşıyor (aynı makalede can sıkıntısı, diyet ve uykuyu da tartışır). Kant, karşıt gibi dursalar da depresyonun aslında akılla bağlantılı olabileceğini hesaba katmıyor. Ya depresyon –yani aklın kendi üzerinde egemenlik kuramaması– aklın başarısızlığı değil de neticesiyse? Ya insan aklı "çok iyi" çalışıyor ve bizi insanın varlığına lanet edilen sonuçlara ulaştırıyorsa? Böyle bir durumda, karşılaşacağımız şey şu olurdu: felsefi çabanın insan merkezli kibrini kuvvetlendiren, bizi isimsiz kılan ve bizlere umut ve arzularımıza karşı vurdumduymaz davranan yüzsüz bir dünyayı gösteren "soğuk bir rasyonalizm." Felsefe ve Aydınlanma projesine kendini ömür boyu adamış olmasına rağmen, Kant eserlerinin birkaçında bu soğuk rasyonalizmi dile getirmekten kaçınmaz. Leibniz'in optimizmi üzerine kaleme aldığı yazısında, insanlığa karşı aynı anda hem iyi ve cömert davranan hem de insanların birbirini yok etmesine müsaade eden, her şeye muktedir bir Tanrı'nın gerekçesini sorar. "The End of All Things" makalesinde Kant, yalnızca insanlığın dünya üzerindeki tahakkümünü değil, aynı zamanda dünyanın sonunun gelip gelmeyeceğine dair varsayımlarımızı da sorgular: "Ama niçin insanlar dünyanın sona ereceğini düşünüyorlar? Bunu kabullenseler bile neden bu kadar korkunç bir sonu düşlemekteler?"

Kant'ın bu ve diğer yorumlarındaki ima "hayatın değerinin aklî bir ölçümü"nün kendi menfaatlerimize uymayabileceği ve aklın kendi üzerindeki egemenliğinin, insan olarak (veya gerçekten de tüm bir tür olarak) kendimiz üzerindeki hakimiyetimizle ters düşebileceğidir.

Bu radde varan bir felsefi akıl, felsefeyi yalnızca imkansız değil (sonuçta filozoflar olmadan felsefe nasıl mümkün olabilir ki?) aynı zamanda elverişsiz de kılar (yani böyle bir "depresif aklın" ne anlamı kalırdı?) Kant'ın depresyon diye ele aldığı şey aslında şu keskin kavrayış: Düşünce sadece bir rastlantı eseri beşeridir. Ancak gelecek nesilde filozoflar bu sonuca varabilecek gibi: Düşünce bizi düşünüyor, biz düşünceyi değil.

Efsaneye göre Kant'ın ölüm döşeğindeyken son sözü "yeter" [*genug*] olmuş. Konigsberg'in ihtiyar peripatetik filozofunun bu son sözü, aynı zamanda bir iç çekiş; nihayetinde son sözü depresif akıl söylemiş gibi.

EUGENE THACKER

İNGİLİZCEDEN ÇEV. ERKAL ÜNAL

Tesadüfün İnadı

Aşkta, en azından, farktan kuşkulanmak yerine farka güven duyulur. Gericilikteyse, kimlik adına farktan kuşkulanılır. Bunun tersine, kapılarımızı farka ve içerdiklerine açmak istiyorsak, dolayısıyla ortaklaşa yaşamın tüm dünyayı kapsamasını istiyorsak, olası bireysel deneyim noktalarından biri de aşkın savunulmasıdır. Yinelemedeki kimlik tapıncının karşısına farklı, biricik olanın, hiçbir şeyi yinelemeyenin, bellisiz ve yabancı olanın aşkını koymak gerekir.

Alain Badiou, *Aşka Övgü*

"Aşk, bir barışma halidir" dediğimizde olması gerekenden fazlasını mı dile getirmiş oluruz? Badiou, bize hatırlatıyor tüm çıplaklığıyla: Aşk, farka güven duymaktır. Kendinden olmayanla barışmanın yanında farklılığa dair sürmesine söz verdiğimiz bir inat hali. Belki de bu yüzden tüm devrimcilerin kafasının bir köşesinde aşk fikri durmuştur tarih boyunca, belki de bu yüzden "aşk" halinin coşkunluğundan söz etmişlerdir fırsat buldukça. Belki de felsefenin başlangıcındaki ve evrene ait merakın odak noktasındaki tutku, bu yüzden aşkın başlangıç noktasındaki coşkunluğu anımsatmaktadır. Bir kıble seçerken kendimize -eğer yeni bir şeyden söz etmek istiyorsak- belki de bu yüzden söylemek istediğimizi 'aşkla' yaptığımızdan bahsetmişizdir.

Bugünlerde hakkında inat ettiğimiz ve inadımızın ifadesini bulan bir şey daha var: Barış. Barışta inat ettiğimizi söylerken barış dışındaki birçok kavramda inat ettiğimizin de farkına varmak gerekiyor. Bu yüzden Badiou'nün "inadına" temas etmek, kaçınılmaması gereken bir başlangıç noktası haline gelmekte. Nasıl ki aşkın sadece bir karşılaşmaya dayanmadığını ifade edip esasında bir kurma işi olduğunu iddia ediyorsa Badiou, barışın da bir karşılaşmadan fazlası olduğunu ve hatta bizatihi 'kurma' işi olduğunu söylemeliyiz. Aşk ve barış arasında yavan bir edeblikle bağ kurmak hem kolaya kaçmak hem de klişeye düşmek olur. Aşk ve barışı kulağa tanıdık gelen, coşkulu ve "sol"dan bir şarkıya sığdırmak da yetersiz kalır.

Kişisel tarihlerimizin dönüm noktalarının, ışığın uğramadığı karanlık diplere tüpsüz dalışlarımızın ve üzerinden 10 sene dahi geçse kendini hatırlatan mutluluk anlarının dünyanın dönüşüyle, daha doğrusu dünyanın nasıl döndüğüyle bir ilgisi olmalı. Bu dünyanın içerisinde haykırarak inat edilen 'birlikte yaşam' çağrısıyla da bir ilgisi olmalı. 'Halkların sevgililiği' tekrarlandıkça nasıl da rahatsız edici bir klişeye dönüştüyse, nasıl da duyulduğunda her şeyi örten ince bir çarşaf muamelesi görüyorsa toplumsalın içinde, bu klişenin içine dalmanın gerekliliği de o sıradanlaşmada yatmakta.

Belirsiz ve yabancı olana duyulan aşkın, birlikte yaşamla iç içe geçişinde göz kamaştırıcı bir parlaklık var. Bir yabancıyla tesadüfen karşılaşmanın, kurucularının kendimiz olduğu bir inşa sürecine evirilmesine bakıyoruz; bu yüzden gözlerimizi açık tutma süremiz biraz daha uzayacak. Yabancı bir halkın dilini duyduğumuz karşılaşma anındaki –sonradan nereye gideceği belirsiz– şaşkınlıkta yatan heyecan ile o dili dinleyebilmenin inadının gerisinde 'aşk'ın benzerliğinin kokusunu duymak, büyüleyici.

Dünyanın yasaları bize farktan şüphe etmemiz gerektiğini söylerken, aşkın tesadüfe karşı hissettirdiği koşulsuz güven ve yasalara aykırılık bizden farklı olan halklara karşı inşa edeceğimiz güvenin başlangıcını da tetikliyor. Badiou'deki aşka yine baktığımızda, aşkın bir karşı-deney olduğunu hatırlarız. Aşk, dünyanın farktan doğan hareketle sınanabileceği düşüncesine yaklaşmaksa, barış da "farktan kaynaklananla sınanabilecek yeni bir dünya" fikrini önümüze getiriyor. Dünyada "sıfır ölümlü savaş" olamayacağını söyleyenler, "sıfır riskli aşk"ın yani "sıfır riskli bir barış"ın olamayacağını da anlatıyor. Tabana yayılmış bir barış, güvenliğin bir zor kullanma aracı olmasıyla değil, ancak farkın hareketine dair bir sadakat sözleşmesiyle var olabilir. Dünyanın tek bir deneyimden sınanabileceği fikri bizi baskıcı güvenlik politikalarına, tek tarafın üstünlüğüne dayanan sözleşmelere veya aksi iddia edilemez ön kabullere götürüyor. Her an pat-

lamaya hazır, zor tutturulmuş bir dikiş gibi. Oysa dünyayı iki noktadan sınamak, yani aynı aşktaki gibi iki kişinin gözünden aynı noktayı deneyimlemek, bizi barışa en çok yaklaştıran yer olmalı. İki halkı aynı göze indirgemeye çalışarak geçen koskoca bir tarihin ardında kalan ölülerimiz, harabe evlerimiz, gözyaşlarımız, aşkın inatçılığından arınmış ve mutlaka bir tarafın daha çok yıkılmış bir harabeye çevrildiği vaziyete ne kadar da benziyor.

Aşkın bozulmuş hali, ilk çatışmada vazgeçiş, ilk sıkıntıda pes etme eğilimi, aşkın inatçı yanını zedeliyor. Aşkın ve barışın inadı birbirinin değişmez kopyaları gibi var olurken, inadın gücü barışa inanları da ayakta tutuyor. Barışın zenginliği risksiz bir düzende var olmayışından geldiği gibi, aşk için de risksiz bir zemin asla var olmadı.

Ne aşkta ne de barışta çağdaş güvenlik ilkeleri geçerli. Eğer ortada bir güvenlik ilkesi varsa, orada rahatınıza uymayanı başınızdan savmak her daim daha kolay. Nasıl aşkın inadını başınızdan savarak yok edemiyorsanız, barışın inadını da onu görmeyerek, başınızdan savarak ve güvenlik ilkelerinizle bastırarak yok edemezsiniz. Hem aşk hem barış saf tekilliğinden öte evrensel bir değere doğru yol alırken, inadına dağ olsa dayanmayacak ve hemen ertesinde sele dönüşecek yağmur birikintileri gibi. Bu ülke yağmura elverişli bir coğrafya olduğundan beri aşkta ve barışta inat ediyoruz, tesadüfen doğduğumuz bu topraklarda tesadüfen karşılaşmış insanlar gibi.

Tesadüf, bizim barışımız.

ZEYNEP ÖZDOĞAN

söyleşi

Foucault: Bir Çalışmanın Maddi Yönü

ALAIN BROSSAT & PHILIPPE CHEVALLIER –
DANIEL DEFERT[1]

1. Bir Atletin Hayatı

Alain Brossat: Foucault'nun çalışmasının maddi yönü olarak adlandırabileceğimiz konuda uzun bir süredir seninle söyleşme fırsatını yakalamak istiyordum. Kendime sorduğum soru aslında oldukça basit: tıpkı Foucault'nunkinde olduğu gibi, bir "eserin" tutumunda (Foucault'nun "eser" kavramına karşı çıkacağını biliyorum) zamanın titizlikle örgütlenmesini gerektiren, dolayısıyla gündelik yaşama belirli bir yaşama biçimini dayatan, neredeyse atletik diyebileceğimiz bir boyut var. Kanımca, yaşam öykülerinde yazılan ve esasen olay düzlemine tabi olanla (bir yaşamın birbirini izleyen bölümleri) metinlerin incelenmesine, kitapların ve diğer yayınların çözümlenmesine ve yorumuna dayalı olan bu iki bölge arasında kalan, keşfedilmemiş bir alandan söz edebiliriz. Araştırmacının kendi kendisine dayattığı disiplinle, çalışma zamanıyla, onu yapılandıran alışkanlıklarla örülü yukarıda sözünü ettiğimiz iki bölge arasında uzanan gri bir alan var. Foucault, disiplin ve alışkanlıkların insanı mıydı?

Daniel Defert: Kesinlikle! Bir gün bana, hâlâ çok iyi hatırladığım şu cümleyi söyledi: "Düşünsel çalışma yeterince maddi değil. Bu maddi yönü, katı çalışma saatleriyle inşa etmek gerekir: tıpkı atölyede olduğu gibi, her gün, aynı saatte çalışmak gerekir..."

A. B.: Öyleyse çalışma sabah erken başlıyor...

1 28 Kasım 2015 Tarihi'nde, Daniel Defert'in evinde, Alain Brossat ve Philippe Chevallier tarafından gerçekleştirilen söyleşinden derlenmiştir. Söyleşinin orijinal versiyonu için bkz. http://www.materialifoucaultiani.org/en/component/content/article/239-foucaultn-materialite-dun-travail-entretien-avec-daniel-defert.html

D. D.: Yine de saat 9'dan önce değil... Foucault'nun çalışmasının büyük bölümü kütüphanede, yani diğer insanlar arasında gerçekleşirdi, bu nedenle çalışma tarzı hakkında konuşmak aslında çok zor. Kütüphanedeyken sadece okumakla mı yetinirdi, yoksa not almanın ötesinde bir yazma ve okuma çalışması yapar mıydı bilemiyorum. Genellikle saat 9'da kütüphanede olabilmek için 8:30'a doğru evden çıkar ve akşamüstü saat 17:30–18:00 civarı kütüphaneden ayrılırdı. Akşam saatlerinde, evde veya dışarıda randevuları olurdu. Sosyal ve politik hayata, görüşmelere, akşam yemeklerine ayrılmış bu zaman diliminde, genellikle yakınlarıyla ve samimi olduğu arkadaşlarıyla buluşup görüşürdü. Yakın arkadaşları arasında Pierre Cabat, Mathieu Lindon, Hervé Guibert ve Thierry Voeltzel'in isimlerini sayabiliriz. Dostlarla geçirilen bu akşamlar nadiren saat 22'den sonraya sarkar ve mutlaka bir saatlik okuma seansıyla tamamlanırdı. Sanılanın aksine, Foucault yatmadan önce yeni yayımlanan kitapları veya avangart edebiyat eserlerini değil, Chateaubriand (*Les Mémoires d'outre-tombe*),[2] Thomas Mann, Gogol, Kafka okurdu. Ve saat 23:00, uyku zamanı.

A. B.: Hafta sonları çalışmaya ara verir miydi?

D. D.: Hayır, hafta sonu diye bir şey yoktu! Cumartesi öğleden sonraları resim sergilerine gittiğimiz doğru ama yine de hafta sonu diye bir kavram yoktu... Hele ki yazmadan geçirilecek bir bayram, Noel günü, bunlar tasavvur dahi edilemezdi! Foucault yazdıklarına nadiren tarih atardı ama eğer bir metnin altına "25 Aralık"[3] diye not düşebilse bunu zevkle yapardı ve işte o gün "herkesin bildiği gibi, binlerce yıldır hiçbir şeyin olmadığı"[4] gündür.

A. B.: Ya tatiller?

D. D.: Üç günlük bir tatil nevroz başlangıcı olurdu. Foucault, çalışma düzenini terk edebilirdi ama bunu ya başka yerde çalışmak ya da ders vermek için yapardı ve bu fırsattan istifade Paris'te yaptıklarını gözden geçirir, üzerinde düzeltmeler yapardı. Tatil nedeniyle çalışmaya ara vermek, düşünce olarak dâhi onun için imkânsızdı. Hatırlıyorum da, *agrégation*[5] sınavının yazılı kısmından sonra, sözlüsü için hazırlanmaya başlamadan önce, bir süre dinlen-

2 François-René de Chateaubriand (1768-1848), *Les Mémoires d'outre-tombe*, Paris, Penaud Frères, 1849-1850 [Türkçesi: Mezar *Ötesinden Hatıralar: Napoleon*, çev. Yaşar Nabi Nayır, Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1946]

3 25 Aralık Noel günü (ç. n.).

4 Noel günü, yazar Jacques Almira'nın (1975, Médicis Ödülü sahibi) evine ziyarete gittiği sırada Foucault'nun söylediği bir cümle.

5 Fransa'da lise ve üniversitede eğitim verecek kişilerin başarıyla tamamlaması gereken sınav (ç. n.).

meye karar vermiştim. Birlikte Touquet'ye gittik. Burada üç gün geçirecektik. Daha ikinci gün bunun mümkün olamayacağını anladım. İki gündür çalışmıyordu ve bu durum onun için katlanılabilir gibi değildi. Bir an önce geri dönmek gerekiyordu... Bundan dolayı, birlikte çok az tatile çıktık. Mississippi Vadisi'nde, sanırım dört gün geçirdik ama onda da araba tıka basa kitapla doluydu ve Faulknervari peyzaj hakkında sayısız yaratıcı görüş ileri sürdü (Faulkner'ı çok severdi). Foucault üzerine yazılmış biyografilerin büyük bölümü onun çalışma biçiminden hiç bahsetmiyor. Bu biyografiler ya onun yazdığı kitaplardan söz ediyor ya da James Miller'ın[6] yaptığı gibi, Foucault'nun eğlenceye ve dinlenmeye önem veren bir insan olduğu izlenimini veriyor. Bu yorum tabii ki saçma, tam tersine eğlencenin çok ciddi olması gerekirdi... Onun için eğlence ve dinlenme çalışma saatlerine taşmayacak biçimde düzenlenmiş, 18–22 saatleri arasındaki sosyalleşme zamanıyla sınırlıydı.

A. B.: Gündelik dilde "boş zaman" olarak adlandırdığımız durum karşısında dehşete kapılırdı diyecek kadar ileri gidebilir miyiz?

D. D.: Tam olarak değil. Tiyatroya, sinemaya, konserlere giderdi ama bunlar yine de onun için birer etkinlikti çünkü gösterilerden çıktıktan sonra izledikleri üzerine konuşur, eleştiri ve saptamalarda bulunurdu. İzlediklerini edilgen değil, tam aksine etkin bir biçimde takip ettiği hissedilirdi. Dolayısıyla Foucault örneğinde, *farniente* anlamında değil de *otium*[7] anlamında bir "boş zaman" dan söz etmek daha doğru olacaktır.

A. B.: Daha ziyade kendi çevresinden insanların, tanıdığı sanatçıların gösterilerine mi giderdi?

D. D.: Zaten düzenli olarak bir yerlere davet edilirdik. Fransız entelektüel çevresinin avantajlarından biridir bu: haftada birkaç kez davetli olarak tiyatroya gidebilirdik. İzlediğimiz gösteriler genellikle desteklenmesi ve tanıtılması gereken işlerdi: dönemin avangart tiyatrosu, Sonbahar Festivali gibi. Michel Guy[8] arkadaşımızdı ve bu festival çerçevesinde gerçekleşen et-

6 James Miller (1947–...), *The Passion of Michel Foucault,* US, Simon&Schuster, 1993.

7 *Otium* (Lat.) ve *farniente* (İtal.) kavramları Türkçeye "boş zaman" olarak çevrilir. Ancak, "hiçbir edimde bulunmamak" anlamına gelen *farniente*, modern anlamda boş zaman, eğlence ve tatil gibi kavramlara işaret ederken, *Otium,* kendilik pratiğinin ve kaygısının ayrılmaz parçası olarak bir tür edimsellik içerir. Bu konuda bkz. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collége de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001, s. 109, 155, 212, 360-361, 448, 474 [Türkçesi: *Öznenin Yorumbilgisi College De France Dersleri (1981-1982)*, çev. Ferda Keskin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015] (ç. n.).

8 MichelGuy (1927-1990), Dönemin Fransa Devlet Başkanı Goerges Pompidou'nun ricası üzerine, 1972 yılında Paris'te, Sonbahar Festivali'ni (Festival d'automne) başlatmıştır. Festivalin maddi destekleyicisi ve kültürel sorumlusudur. Jacques Chirac'ın (1974-1976) ilk hükümet döneminde Kültür Bakanlığı Genel sekreterliğine atanmıştır.

kinlikleri kaçırmazdık. Konserler de olurdu... Haftada bir iki kere bu tarz etkinliklere katılırdık.

A. B.: Seçimi nasıl yapardınız?

D. D.: Estetik, düşünsel ya da politik düzeyde angaje olanları izlemeye giderdik sadece. *Comédie Française*'e ya da *Opéra*'ya uğramazdık pek, elbette Pierre Boulez'in yönettiği *Wozzeck* ya da *Lulu* gibi operalar[9] dışında. Geleneksel eserlerdense, mesela Chéreau'nun sahneye koyduklarını görmek için Amandiers Tiyatrosu'na giderdik.

A. B.: Foucault televizyon hakkında ne düşünüyordu? Evinizde televizyon var mıydı?

D. D.: Televizyona geç sahip olduk. Onu da benim için almıştı sanırım. 1970'de birbirine bitişik bu iki dairede [Vaugirard sokağı] beraber yaşamaya başladık. Daha önce, Grenelle Bulvarı'nda, Foucault'nunkinin yanında başka bir apartmanda oturuyordum. Tekrar televizyon meselesine gelirsek, sanırım televizyonu bana o hediye etti ve benim evimde duruyordu, küçük, sıradan, siyah beyaz bir televizyon...

A. B.: Foucault televizyonda ne izlerdi? Haberleri mi?

D. D.: Haberlerin tadını Giscard döneminde muhabir olan, 1981'den itibaren ana haber bültenini sunan ve büyük hayranlık beslediğimiz Christine Ockrent ile almaya başladık. Saat sekizdeki ana haber bültenini kaçırmazdık, alışkanlık olmuştu. Daha önce, *Le Pain Noir* (Kara Ekmek) adlı çok tutulan bir dizi vardı.[10] On dokuzuncu yüzyılda işçilerin çalışma ve yaşam koşullarından bahseden bu dizinin yayınlandığı saatte Paris sokaklarında kimse kalmazdı. Bu diziyi heyecanla takip ettik ve sonra Maurice Clavel'in televizyon üzerine yazdığı eleştirileri okumaya başladık.[11] Kısacası, izlemeye ne kadar geç başlamış da olsak, televizyonun ilgimizi çektiği bir dönem oldu. Foucault, Fransız Televizyonu'nun diğerlerinden daha ilgi çekici olduğunu düşünüyordu.

A. B.: Foucault'nun popüler kültür ile nasıl bir ilişkisi vardı?

D. D.: Rock olgusu, Woodstock, yeraltı kültürü onu etkiliyordu. 1983'te onu Auteuil Hipodromu'nda David Bowie'yi dinlemeye götürdüm. Coşkuluy-

9 Alban Berg'in, sırasıyla 1963 ve 1979 yıllarında Paris Operası'nda, Pierre Boulez tarafından yönetilen iki operası.

10 *Le Pain Noir (Kara Ekmek)*, Georges-Emmanuel Clancier'nin eserinden uyarlanarak Serge Moati tarafından dizi film haline getirilmiş ve 1974 ile 1975 yılları arasında önce ORTF'nin ikinci kanalında, sonra Antenne 2'de yayınlanmıştır.

11 Maurice Clavel, Foucault'nun arkadaşı, 1967'den 1979 da ölümüne kadar *Le Nouvel Observateur* adlı gazetede köşe yazıları yazmıştır.

du. Lise öğrencileri tarafından okunan ve Maocuların nefret ettiği *Actuel*[12] adlı fanzinle söyleşi yapmayı hemen kabul etti. Brezilya'da çocukların hemen hepsinin birer müzik aleti taşıdığını görünce duygulanmıştı. Bu yeni kültürü Pierre Boulez'le[13] de tartıştı. Ama yine de, esasen klasik ya da çağdaş müzik dinliyordu. Jean Barraqué ile birlikte Olivier Messiaen'in derslerinin birkaçını takip etmişti.

A. B.: *Chanson* ile ilgilenmiyordu.

D. D.: Hangi şarkıcıyı severdi? Julien Clerc'i dinlemeyi ve tabii ki görmeyi severdi. Julien Clerc onu bir televizyon programına katılmaya davet etmişti. Foucault bu daveti reddetmiş olsa da yine de duygulanmıştı. Ayrıca, Trenet'den de bahsettiği oldu ama sadece Japon Radyosunda,[14] Japonya'da konuşan bir Fransız'dan beklenen de buydu zaten! Ve tabii ki 1982'de Olympia'da yıllar sonra yeniden sahneye çıktığında Montand'ı dinlemeye gittik. Arkadaşlarla birlikte davet edilmiştik. Ingrid Caven, Fassbinder'in eşiydi ve Foucault yeni Alman Sinemasını takip ediyordu. Fassbinder yakın arkadaşımız olan ve neredeyse her hafta görüştüğümüz Daniel Schmid ile birlikte bir gün bizim eve geldi.

A. B.: 1960'larda ve sonrasında entelektüelleri harekete geçiren konulardan biri olan, o dönemde Adorno'dan esinle yaygınlaşan kitle kültürü eleştirisi üzerine Foucault'nun belirli bir düşüncesi var mıydı?

D. D.: Bu sorularla doğrudan ilgilenip ilgilenmediğini bilmiyorum ama mesela Dario Fo'dan çok sayıda davet aldı. Eserlerini sahnelemek için Paris'e geldiğinde pek çok kez görüştük. Gösterilerine davet edilirdik ve birlikte yemek yediğimiz de oldu. Popüler kültür kategorisine girmese de, eserlerini Jean-Paul Manganaro'nun çevirdiği ve Deleuze'ün yakın arkadaşlarından Carmelo Bene ile de tanıştık. Tiyatro çevresinden pek çok kişiyle tanıştık. Örneğin, *Living Theatre*'dan Judith Malina ve Julian Beck Paris'e geldiklerinde, onlarla neredeyse bir tam gün geçirdik. Yetmişli yılların ortalarına doğru, pek çok sanatçı, sanatlarını popüler kültürün öğeleriyle yeniliyordu. Bu sanatçılar özellikle beden üzerine düşünüp çalışıyorlardı ve belki de bu nedenle Foucault ile tartışmak istiyorlardı. Yetmişli yıllarda Genet de sık

12 "Par-delà le bien et le mal" (entretien avec des lycéens), *Actuel*, S. 14, Kasım 1971, *Dits et Ecrits*, *t.1: 1954-1975*, D. Defert, F.Ewald (éd), Paris, Gallimard, "Quarto", s. 1091-1104.

13 "Michel Foucault/Pierre Boulez: la musique contemporaine et le public", *CNAC Magazine*, S. 15, 1983, *Dits et Écrits*, C. 2: *1954-1975*, D. Defert, F. Ewald (éd.), Paris, Gallimard, "Quarto", s. 1307-1314.

14 1978, yayımlanmamış sunum.

sık gelirdi çünkü George Jackson'un hapisten çıkarılması için düşünürlerin bir araya gelerek harekete geçmelerini arzu ediyordu. *Gallimard*'da çalışan Catherine von Bülow, Genet'yi bizim eve getirdi ve o dönem hapishaneler üzerine çalıştığımız için birlikte mücadele verdik. Daha sonra Sol Taban Birlik Hareketi (*l'Union de la Gauche*) başladığında Genet, Komünist Parti ile ittifak yapma taraftarı bir tutum sergiledi. Oysa bizim çekincelerimiz vardı. Genet belirli bir amacın peşindeydi: o dönem SSCB Filistinlileri destekliyordu. Böylece, Genet Komünist Parti'ye yaklaşırken bizden uzaklaşmış oldu. Aslında söz konusu olan hep kişisel ilişkilerdi ve bu ilişkiler popüler kültürden farklı dolayımlarla gerçekleşiyordu. Mesela, Ariane Mnouchkine'e çok yakındık ve *1789* ile *1793*'ü[15] belki de üç dört kez gördük. Mnouchkine için Fransız Devrimi *İlyada* ve *Odysseia* gibiydi. Ariane ile yakın arkadaş olduk, buraya sık sık gelirdi. Örneğin, *Dilenciler Eylemi*'ni (*La manif des mendiants*) burada tasarladık.

A. B.: *Dilenciler Eylemi* de nedir?

D. D.: Pompidou döneminde kültür bakanı olan Maurice Druon, bir eline sadaka çanağı öteki eline molotof kokteyli alarak gelen sanatçılardan bıktığını söylemişti. Ariane Mnouchkine, kültür bakanının yaptığı açıklamadan o kadar rahatsız olmuştu ki bizimle bu konuyu konuşmaya geldi. Sanatçıların yas kıyafetleriyle katılacağı ve ifade özgürlüğünün toprağa verilişini sahneye koyan bir eylem projesinden bahsetti, belki de bu projeyi ilk bizim evde tasarlamıştı.

A. B.: Foucault'nun bir arkadaşlık siyaseti benimsediğini söyleyebilir miyiz?

D. D.: Evet, kesinlikle. Öncelikle, Foucault'nun bir arkadaşlık pratiği vardı. Bence onun hayatının en güçlü değerlerinden biriydi bu. Politik ayrımcılık yapmayan, somut dayanışma biçimlerine bağlı bir arkadaşlık diyebiliriz. Bakın, mesela Dumézil: onu sağa ya da sola yerleştirmek güç, o bütün bunların ötesindeydi. Kendisi solcu değildi ama damadının Mitterand'ın döneminde bakan atanmasına çok memnun olmuştu. Dumezil, üniversite bugün bu durumdaysa "aptal IV. Henri" yüzündendir çünkü kral Protestan kalsaydı, tıpkı Almanlarınki gibi gerçek bir üniversitemiz olurdu diyen ve eskiden monarşi yanlısı olan bir Hıristiyandı. Foucault'nun, Canguilhem ve Hippolyte ile olan ilişkileri de sadece hayranlık değil, aynı zamanda bağlılık üzerine kuruluydu. Bir yerde görev aldığında hemen onları davet ederdi. Bütün

15 Sırasıyla 1970 ve 1972'de Cartoucherie'de sahneye konulmuştur.

hayatı boyunca aynı arkadaşlıkları sürdürdüğünü söyleyebilirim. İlişkileri kesip atan biri değildi. Görüşmeyi azalttığımız ya da bıraktığımız insanlar oldu ama bunlar yakın dönemin politik hareketlerinde ilişki kurduğumuz kişilerdi. Gençliğinden itibaren arkadaşlıkla bağlı olduğu kişilerle bütün hayatı boyunca yakın olmaya devam etti.

A. B.: Politik nedenlerden ötürü anlaşmazlık yaşadığı kişiler olmadı mı? Mesela, Deleuze ile arasında geçen bu tür bir anlaşmazlık değil miydi?

D. D.: Deleuze ile birbirlerine darılmadılar, sadece daha az görüşmeye başladılar; ama bunun daha başka bir nedeni olduğunu sanıyorum... Deleuze'den çekiniyordum, onun keskin ironisi beni korkutuyordu. Onun yanında kendimi rahatsız hissediyordum, hatta bunu kendisine ifade ettim. Deleuze, Foucault'nun ölümünden sonra son derece anlayışlı ve arkadaşça davrandı. Dolayısıyla, daha önce kendisinden çekindiğim için utanç duydum ve bunu ona söyledim... Sanırım, Deleuze'ün Guattari ile yaptığı çalışmalar Foucault'nun ilgisini pek çekmiyordu. Guattari, özellikle İtalyan ya da Alman aşırı sol akımlar gibi konular üzerine odaklanmıştı, oysa Foucault bu konulara temkinli yaklaşıyordu (bu grupların Moskova tarafından kullanıldığından şüpheleniyordu). Bütüncül makinalar (*machineries molaires*) konusunda da aynı şeyi söyleyebiliriz. Deleuze'ün Guattari ile ittifakı, birbirlerinden uzaklaşmalarına yol açmış olabilir. Oysa Foucault hastalandığında hemen Deleuze'ü görmek istedi, ben de kendisini aradım ancak doktorların sudan tıbbi bahaneleri nedeniyle görüşemediler. İşin aslı, dışarıya bilgi sızmasından korkan doktorlar, hastaneye giriş çıkışları sınırlandırmaya çalışıyordu. Barthes ile de benzer bir durum yaşandı. Birbirlerine hiçbir zaman darılmadılar, sadece daha az görüşmeye başladılar ki bence, tekrar bir araya gelme arzuları hep vardı. Barthes'ın *Collège de France*'a seçilmesine önayak olan Foucault, onu hastanede ziyarete gitti.

A. B.: Foucault'nun sevmediği kişiler vardı ve bu durumu pek de saklamıyordu. *Dits et Ecrits*'de bunun izlerine rastlamak mümkün...

D. D.: Evet, tabii... Foucault, gerçekten alçakgönüllü bir insandı ama pek çok kişiye verdiği değer, göstermemeye özen gösterse de, sınırlı düzeydeydi.

A. B.: *Dits et Ecrits*'de de kimi zaman fark ediliyor bu durum (bazı tartışmalarda ortaya çıkan küçük sürtüşmeler vesilesiyle bilinçli olarak bir nebze de olsa akademik nezaketi ihlal ettiği görülüyor) .

D. D.: Aslında, Foucault yalanı sevmezdi. Kendisiyle hemfikir olunmamasını son derece doğal bulur, bunun düşünsel hayatın bir kuralı olduğunu

düşünürdü ama söylemediği bir şeyin söylenmiş gibi gösterilmesine ya da söylediği bir şeyin söylenmemiş gibi aktarılmasına tahammülü yoktu...

A. B.: Özellikle de bazı komünistler söz konusu olduğunda...

D. D.: ... metinlerinin ideolojik okumasını yapan bazı komünistler. *La Pensée*[16] dergisinin o dönemki yayın yönetmeniyle oldukça uzun soluklu yazışmalarını hatırlıyorum. Foucault komünistlerin kendisine yönelttiği "şehvet düşkünü yılan" (*vipères lubriques*) ve benzeri tüm hakaretleri bu yazışmalar sırasında özellikle tekrar kullanmıştı. Derginin yöneticisi ise "Cevabınızı yayınlamayı tabii ki isteriz ancak bunu metinden çıkarmanız gerekir..." yanıtını vermişti. Evet, Foucault istediğinde polemikçi olabiliyordu.

A. B.: Hiç polemiğe girmediğini söylerken bile...

2. Hep Sayılan Zaman

A. B.: Öz disiplin ve sabit çalışma saatlerinin önemine değindin ama acaba sıra dışı nedenlerle –Paris'e uğramış ve uzun kalamayacak önemli bir kişiyle görüşmek gibi–işlerini ertelediği olmuyor muydu?

D. D.: Şüphesiz. Foucault katı bir insan değildi ama aslında bu tür durumlar pek de sık gerçekleşmiyordu. Genel olarak, daha önce bahsettiğim alışkanlıklar çerçevesinde çalışıyordu. Milli Kütüphane'ye gitmemişse, evde kimonosuyla çalışmaya otururdu. Şuradaki masa [Daniel Defert tik ağacından yapılmış, üzeri kâğıt ve kitaplarla dolu bir masayı gösteriyor] *Deliliğin Tarihi*'ni[17] yazdığı masa. Uppsala'dayken kullandığı çalışma mobilyasını saklamıştı, tıpkı bu koltuk gibi [şimdi oturduğum koltuk (Alain Brossat)]. *Hapishanenin Doğuşu*[18] bu beyaz masada yazıldı [Daniel Defert masayı gösteriyor], ardından oradaki masada yeniden yazıldı [Daniel Defert daha önce bahsi geçen tik ağacından yapılmış masayı işaret ediyor].

A. B.: Foucault yazma ritüelleri olan biri miydi, çalışma biçiminde fetişist bir taraf var mıydı?

D. D.: Bilemiyorum... bu soruyu ne düşünerek soruyorsun?

A. B.: Yazarken birtakım zorlanımlı hareketler sergileriz hep... Mesela ben, hangi kötü cini çıkarmaya yaradığını bilmediğim bir seri hizalama ritüeli gerçekleştirmeden yazmaya başlayamam...

16 Fransız Komünist Partisinin dergisi (ç. n.).

17 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 [Türkçesi : *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Yayınları, 2013] (ç. n.).

18 Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 [Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Yayınları, 1992] (ç. n.).

D. D.: Bütün kitaplarını, ailesinin Vendeuvre'deki[19] evinde bitirme alışkanlığı dışında bir ritüel hatırlamıyorum. Hayatının bu kısımlarını kayıt altına almayı kendime yasakladım. Kimi zaman, bazı kişilerle yaptığımız görüşmeleri, mesela Habermas'la yaptığı tartışmaları not alarak kaydetmenin iyi olacağını düşündüm. Daha önemsiz kişilerle görüştüğümüzde, mesela komşum Gabriel Marcel'le ya da Mayıs '68 olayları üzerine konuştuğumuz Raymond Aron'la beraberken birtakım notlar aldım. Bunlar Foucault'yla yapmaktan kaçındığım şeylerdi, onun yanında "küçük hanım"[20] rolünü oynamak istemiyordum. Ölümünden sonra, ürettiklerinin miktarını yeniden fark edince, kendimi bu konuda daha çok sorguladım. Birini çalışırken görmekle bu çalışmanın sonucunu görmek ayrı şeyler. Bugüne kadar yayımlanan dersleri, mantıksal ve dizgesel olarak gerçek birer kitap niteliğinde. Derslerinin büyük bölümünü dinlemiş olmama ve daha o zaman, birer kitap niteliğinde olduklarını düşünmüş olmama rağmen, yine de sonucu görmek farklı. Martial Guéroult'un Saint-Cloud'daki derslerini bir süre takip ettim ve şunu söyleyebilirim ki Guéroult'nun dersinden bir kitap çıkmaz. Guéroult, bir saat boyunca Spinoza'nın üç satırı üzerinde dururken, Foucault her seferinde, on üç seans boyunca yeni bir sorunsalı keşfedip baştan sona kat etmenizi sağlardı.

Kısaca, Foucault'yu çalışırken seyrettim hep, anlama çabasına girmeden. Çalışmalarının gerisindeki gizli tutarlılığı yani aynı soruların farklı dönemlerde geri dönüşünü ve her çalışma dizisinin söz konusu sorularda yarattığı değişikliği, tüm bunları daha sonra kavradım. Yanılmıyorsam hapishaneler üzerine verdiği derslerin ilkinde söylediği ve beni son derece etkileyen bir cümle var. Şöyle diyor Foucault; bir ceza infaz sisteminin olması için üç koşul gerekir: baskıcı bir devlet, baskıcı bir toplum ve bir cezalandırma teknolojisi. *Ceza Kuramları ve Kurumları* (1971-1972) dersi baskıcı devletin ortaya çıkışını açıklar; *Ceza Toplumu* (1972-1973) bu dersi takip eder, ardından *Hapishanenin Doğuşu* (1975) panoptikon[21] modeliyle birlikte gelir. Demek ki, ceza infaz sisteminin gerekli üç koşulu, bu konuda ders vermeye başladığı

19 Foucault ailesinin Vendeuvre-du-Poitou'da bir aile mülkü vardı. Foucault her yaz annesinin oturduğu "Le Piroir" a giderdi.

20 Maria van Rysselberghe, André Gide'nin yakın dostu, "petite dame" (küçük hanım) lakaplı kişi, "Cahiers de la petite dame"'a (Küçük Hanımın Defterleri) referansla, André Gide'in ölümünden sonra bu metinler "Cahiers André Gide" de (André Gide'in Defterleri) yayımlanmıştır.

21 Hücrelerin bir gözetleme kulesi etrafında daire biçiminde dizildiği ve mahpusların kendilerini gözetleyen kişiyi göremeyeceği şekilde inşa edilmiş hapishane.

ilk sene ortaya konmuştu. Sanki projesinin mimarisi üzerine düşünüp onu ararken, aynı zamanda bu mimarinin bütününün bilgisine daha ilk başta sahipmiş gibi... Foucault'nun 1950'lerden beri sorduğu birtakım temel sorular vardı. Tıpkı Wagnerci ana temalar gibi, bu sorular da hiç durmadan, yeniden deşilip yer değiştirdi. Bana kalırsa, genel geçer algının aksine, Foucault'nun eseri birkaç ana sorunsala sıkıca sarılmış ve son derece tutarlı bir yapıya sahip. Genel geçer algıya örnek olarak Gary Gutting'in giriş metninden söz edebiliriz.[22]

Philippe Chevallier: "Foucault, Foucault'ya karşı" ibaresi de aşırı istismar ediliyor...

D. D.: Son zamanlarda, basında Pléiade yayınları hakkında çıkan tanıtım yazılarını okuyorum da... çoğulluk, kopuş, topyekûn yenilenme gibi kavramlar öne çıkarılıyor. Yanlış değil ancak aynı felsefi sorgulamaların gayet katı bir şekilde geri dönüşü ve derinleştirilmesi beni etkileyen bir diğer nokta.

A. B.: Aynı zamanda, Foucault kendisi için artık bir anlam ifade etmeyen bir çalışma alanından vazgeçebilirdi... Ve bu olumlu bir nitelik çünkü daha önce duyurduğun konuya sadakat yemini etmiş gibi tamamen bağlı hissedersen, muhtemelen gayet doğru gerekçelerle yapmak istemediğin bir şeyin kölesi haline gelebilirsin...

D. D.: Demek istediğim tam olarak bu değildi. Foucault bir programa sadık değildi. Program dediğimiz sirkler içindir! *Bilme İstenci*'nde[23] cinsellik üzerine bir dizi çalışma yapacağını açıkladığında, konu daha yazılmadan tükenmişti. Hayır, altını çizmek istediğim, aynı sorunsalların nüksetmesi ve derinleştirilmesi. Yani söz konusu olan, önceden açıklanmış bir programa sadakat değil, tam tersine kendine sadakat.

A. B.: Foucault kitaplarını elde mi yoksa daktiloyla mı yazardı?

D. D.: Elde yazardı. Bazen, kısa metinleri ve gönderilmesi gereken makaleleri daktiloda tekrar yazdığı olurdu –daktilosunun burada bir yerlerde olması lazım– ama ilk taslak, hep elde düşünülüp yazılmıştır. Herhangi bir metni daktilo başında tasarlayıp yazdığını zannetmiyorum. İran üzerine makaleler elde yazıldı ama İtalyanlar[24] için yazmış olduğundan makaleleri göndermeden önce daktiloya çekti. Kendine has daktiloda yazma biçimi

22 Gary Gutting, "Michel Foucault: A user's manual", *The Cambridge Companion to Foucault*, G. Gutting (ed), Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

23 Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité I: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976. [Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi 1*, çev. Hülya Tufan, İstanbul, Afa Yayınları, 1993] (ç. n.).

24 İran üzerine makaleler (1978-1979) ilk olarak *Corriere della Sera*'da yayımlandı.

hemen ayırt edilebilir. Metinleri daktiloya aktaracak birisi yoktu, dolayısıyla bu işi de kendi yapıyordu. Sadece 1978'den sonra, Françoise-Edmonde Morin *Collège de France*'ta sekreterliğini yaptı. O kadar çok posta geliyordu ki bunların tamamına cevap yazması mümkün değildi. Dolayısıyla, mektupları Morin'e iletiyor ve yazılması gereken cevaplarla ilgili onu bilgilendiriyordu: "Hasta olduğumu söylersiniz..." Morin'in elinin altında Foucault'nun bir imza modeli bile vardı. Şimdi görsem tanırım. Ama bunun dışında, Foucault her şeyi elde, kendisi yapan biriydi. Şimdi tahayyül etmesi güç ama internet diye bir şey yoktu, alıntıları her seferinde kütüphaneye gidip kontrol etmek gerekirdi.

A. B.: Foucault yazmak için kendini yalıtmaya ihtiyaç duyar mıydı?

D. D.: Kendi evinde yazardı. Arkadaşlarının, sessiz sakin oluşuyla bilinen evlerine yaptıkları davetleri reddederdi. Bana şaşırtıcı gelen şeylerden biri, çalışmasını her an bölebilmenizdi. Buna hiç sinirlenmezdi. Flaubert, Georges Sand'den bahsederken, çalışmasının herhangi bir aşamasında araya girseniz, sanki hiç rahatsız edilmemiş gibi tekrar, tam bir devamlılık içinde çalışmaya koyulurdu, der. Eğer böyle iddialı bir karşılaştırma yapmayı göze alırsak, Foucault için de aynı şeyi söyleyebilirim. Bir düşüncenin izini sürerken bu düşünce onu tamamen içine alırdı. Eğer bu sırada onu bölersem, başka konulardan konuşmaya müsait olduğu izlenimini verirdi. Bir süre sonra, konuşmanın içerisinde, o dönem aklını kurcalayan esas konuya, özellikle ve bilinçli olarak döndüğümde, aradan geçen zamanda konunun değiştiğini fark etmediğini gözlemlerdim. Aslında, aramızda geçen konuşma süreci boyunca, düşündüğü konu üzerine çalışmayı ara vermeden sürdürmüştü. Tam da bu nedenle, hep müsait olduğu izlenimini verirdi.

A. B.: Zaman kaybetmiyordu...

D. D.: Hiç şaşmayan bir zaman algısı vardı. Onun tersine, bu konuda pek de hassas olmayan ben, onun hiç sekmeyen zaman algısından o kadar sıkılmıştım ki, bir gün kendisine rakam ve çizgileri olmayan, sadece akrep ve yelkovandan oluşan bir saat hediye ettim. Saatin kaç olduğunu kendisine sorduğumda, bana 13:14 ya da 13:16 diye cevap verirdi. "Aşağı yukarı..." dediğini hiç hatırlamıyorum. Brezilya ya da Japonya dönüşü uçaktan indiğinde ilk sorduğum şey: "Saat kaç?" olurdu. Bir dakikalık bile yanılma payı bırakmadan hemen doğru cevabı verirdi. Ölümünden sonra, hayatının kısa süreceğini hep bildiğini düşünmekten kendimi alamadım çünkü gündelik hayatında kaybedeceği bir dakikası bile yoktu. Zaman konusunda onun ka-

dar şaşmaz birine daha rastlamadım. Ama buna rağmen, beraber yaşaması bir o kadar da kolay bir insandı.

A. B.: Çünkü çalışmalarıyla meşguldü...

D. D.: Çünkü çalışmalarıyla meşguldü ve ben onu işiyle uğraşırken rahatsız etmiyordum! Evet, şüphesiz... Sanırım, kendisinin dışında kalan, duygusal bir istikrara ihtiyacı vardı. Ona biraz güven veren bir çerçeve oluştuğu andan itibaren, evet, çalışmalarıyla meşguldü.

A. B.: ...kendini yalıtma eğilimi olmadan.

D. D.: Hayır.

A. B.: Yalnızlık kürlerine ihtiyacı olmaz mıydı?

D. D.: Hayır, oldukça sosyal bir insandı ama hep aynı kişilerle görüşürdü. Hervé Guibert ya da Mathieu Lindon gibi işi üzerine soru sormayan –ki onlarla olan ilişkisinde hoşuna giden şeylerden biri de buydu– yakın arkadaşları vardı. Daha çok Foucault onların çalışmaları hakkında soru sorardı. Kendi işleri üzerine düşünmelerinde onlara yardımcı olurdu.

A. B.: Onca belgenin arasında aradığını nasıl buluyordu? Düzenli biri miydi?

D. D.: Oldukça düzenli bir insandı. Önce düzenler sonra bu düzeni bozardı. Her kitap için hatırı sayılır sayıda kaynak taraması yaptığını tuttuğu notlardan anlıyoruz. Ama ne zaman bir konuda yeterli düzeyde belge biriktirse o belgelerden daha sonra araştırmasının başka bir yönü için de faydalanırdı. Bir arşiv dizisi dosyalandığı bölümden çıkarılıp başka bir bölüme aktarılabilirdi. Dersleri için de benzer bir yorum yapmak mümkün. *Collège de France*'taki dersleri üzerine o kadar çalıştıktan sonra, ABD'deki dersleri için bambaşka bir çalışma yapması mümkün değildi. Bu nedenle, farklı derslerinde aynı belgeleri yeniden kullanmak yerine, benzer sorunsallar üzerine yeni bakış açıları geliştirmeyi tercih ettiğini görüyoruz. Foucault'nun Fransa Milli Kütüphanesi'nde (*BNF*) bulunan arşiv dosyaları üzerine çalışırken karşılaştığımız birtakım güçlükler bundan kaynaklanıyor. Dosyaların tümü zaman sırasına göre düzenlenmiş olmadığı için, aynı belgeyi farklı arşiv gruplarının içinde görmek mümkün. Dolayısıyla, belgelerin orijinal sıralamasını yeniden oluşturmakla bu belgelerin farklı kullanımlarının izini sürerek korumak arasında karar vermek güçleşiyor.

A. B.: Foucault evde çalışırken telefona cevap verir miydi?

D. D.: Evet ama asıl telefon numarasını bilen çok az insan vardı. Ona ait olan birkaç telefon numarası arasından sadece birine cevap verirdi. Ayrı-

ca, telefon numarasına ulaşmak isteyenlerin araştırma yapmalarına engel olmak için, kullandığı asıl numara dışındakileri telefon rehberine kaydettirmişti. Benzer bir biçimde, Deleuze de kullandığı numarayı eşi Fanny'nin adına kaydettirmişti. Böylece, gereksiz yere rahatsız edilmekten biraz da olsa korunuyordu. Foucault'nun cevap verdiği numara telefon rehberinde görünmüyordu ve insanlar bana onun numarasını bildiklerini söylediklerinde, "Hangi numara?" diye sorardım. Bu sayede, o kişinin hangi "gruba" dâhil olduğunu anlardım. Bu tür önemlerin alınması onun rahatsız edilmeden çalışmaya devam edebilmesi için gerekliydi.

A. B.: Bununla birlikte, "ilk gruba" dâhil olan ve doğru telefon numarasına sahip olanların, Foucault'yu iyi bir nedenle veya önemli bir dava –örneğin mücadele gerektiren bir dava– için rahatsız etmesi sorun oluyor muydu?

D. D.: İlk gruptaki insanlar onun çalışma saatlerine saygı gösterirdi. Buna rağmen, oturduğu ev hiç durmadan çalan telefon sesinin kuşatması altındaydı adeta. Ne kadar rahatsız edici olduğunu tahmin edemezsiniz. Bir dönem, neredeyse iki dakikada bir, ya bir imza metni, bir destek çağrısı, ya da bir önsözle ilgili arayan oluyordu. O kadar dayanılmaz hale gelmişti ki, arayanlara şu tür cevaplar vermeye başladım: "Teşekkürler Beyefendi, bugün arayan 135nci kişisiniz. Dosya sırası size geldiğinde tekrar aranacaksınız!" Bir gün, Hollandalı ve Felemenkçe konuşan bir arkadaşımız evdeyken telefon çaldı. Arayan kişi, Foucault'yla tez yazmak isteyen bir Hollandalıydı. Oysa bildiğiniz gibi Foucault tez yönetmiyordu. *Kelimeler ve Şeyler*'in[25] yayımlanmasının ardından Foucault'nun artan şöhreti bu tür istekleri körüklemişti. Arayan öğrenciye birkaç soru sorduktan sonra, onunla biraz dalga geçmek için şunu söyledim: "Lütfen biraz bekleyin, sizi Hollandalı tezlerle ilgilenen sekreterimize aktaracağım." Tabii ki bu öğrencinin Sorbonne'da eğitim görmekte olabileceği ve bu şakayı her tarafta ciddiymişçesine anlatacağı ihtimali hiç aklıma gelmemişti. "Foucault son derece gösterişçi biri haline gelmiş, her dilde konuşabilen pek çok sekreteri var" diyerek ortalığı karıştıran bu öğrencinin anlattıkları Sorbonne koridorlarında dolaşarak en son Maurice de Gandillac'ın kulağına kadar gitmişti. Foucault yaptığım şakadan pek hoşlanmamıştı.

P. C.: Tanımadığı insanlardan gelen taleplere olumlu yanıt verdiği de oluyordu. O dönem, Nantes şehrinde tarım ekonomisi hukuku üzerine araştır-

25 Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966 [Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Yayınları, 2013] (ç. n.).

ma yapan Jean Danet geliyor aklıma. Danet, bir gün Foucault'ya yazar ve Foucault ona gelip kendisiyle görüşmesini önerir.

D. D.: Evet ama Jean Danet ilginç biriydi. Foucault ile aralarında geçen ve dikkatimi çeken ilk konuşmayı hâlâ hatırlıyorum. Etik anlamda değil de içinde yaşadığımız toplumlarda geleneksel hukuk anlayışının yerini alan – Avrupa hukuku ya da tarım hukuku olsun– norm kavramı üzerine konuşmuşlardı. Üstüne üstlük, söz konusu olan Foucault'nun o sırada keşfetmekte olduğu bir alanla doğrudan ilgili bir norm kavramıysa ilgisini daha da çok çekebilirdi. Diğer taraftan, yönelttiği sorulara bakılınca bir kişinin dikkati hak edip etmediği hemen anlaşılır. Hatırladığım kadarıyla, Foucault'ya sorular sormak için gelmiş bir gazeteci şöyle başlamıştı konuşmasına: "Bay Foucault, yapısalcıların büyük çoğunluğunun neden tıpla ilgilendiğini size sormak isterim." Foucault, ilgilenmiş gibi bir tavır takınarak şöyle cevap verir : "Demek tıpla ilgilenen birçok yapısalcı var, öyle mi, hiç bilmiyordum... Bu kişilerden birinin adını verebilir misiniz?" "Hayır, dediğiniz doğru, aslında pek de yok." "O halde röportaj sona ermiştir, teşekkürler beyefendi." Büyük olasılıkla, söz konusu gazeteci, Foucault ve tıpla ilgili bir şeyler duymuş ve bu kulaktan dolma bilgileri gelip tekrar etmiş olmalı... Aptallık genelde kolay fark edilebilen bir şey.

Foucault, insanların sadece düşünsel yetileriyle ilgilenmezdi, etik değerlerine de dikkat ederdi. Hatta bu konuda son derece hassas olması beni hep etkilemiştir. Sadece düşünürlerle görüşmezdi, ötekinin insani ve etik niteliklerini anlamayı bilirdi. Durumları hemen algılamasını sağlayan bir duyarlılığı vardı. Kendisiyle kişisel birtakım hedefleri olduğu için görüşenlerle, bir konu hakkında gerçekten tartışmak isteyenler arasında kolayca ayrım yapabilirdi. Kanımca, Jean Danet ya da avukat Christian Revon gerçekten tartışmak istiyorlardı kendisiyle. Buna karşın, kimilerinin yaklaşım biçimine dikkat çekmek isterim, örneğin "Foucault, şu editör yazdıklarımı geri çevirdi, bir şeyler yapman mümkün mü acaba?" vb. sorularla hemen, senli benli konuşmalara geçenler de vardı.

A. B.: O döneme özgü bir yaklaşım biçimi...

D. D.: Evet ama hiç hoş değil. Fransızlar ve Amerikalılar tarafından Foucault'ya yazılmış mektupları, biraz da kötü niyetten, IMEC'e[26] teslim ettim. O dönem, Foucault gelen mektuplara kendisi cevap vermiyordu, bu işi

26 IMEC: L'Institut Mémoires de l'Edition Contemporaine.

Françoise-Edmonde Morin üstlenmişti. Fransızlardan sadece destek talepleri geliyordu; editör, gazeteci ya da profesörler için destek talepleri. Amerikalılar ise daha farklı hedeflerle yazıyordu; Foucault'yu konuşma yapmaya ya da seminerlere davet ediyorlardı.

A. B.: Evet ama politik bir alana dâhil olunduğunda, insani niteliklerden kaynaklanan ile kaynaklanmayan arasında ayrım yapmak zorlaşır, hatta imkânız hale bile gelebilir. Siyaset yaparken yıldızımızın barışmadığı kişilerle de görüşmek zorunda kalırız.

D. D.: Kuşkusuz o dönemin ilişkilerinin büyük çoğunluğu politikti. O dönemin salonları sokağın ta kendisiydi dolayısıyla sonrasında aynı kişilerle tekrar görüşmek gibi bir durum yoktu ya da yeniden bir araya gelindiğinde, bu başka bir eylem hazırlığı içindi... Siyasi parti hayatına benzetilebilecek bir durum değildi söz konusu olan. Bugün artık var olmayan bir sosyalleşme biçiminden söz ediyorum.

A. B.: Kaybolmuş bir politik sosyalleşme şekli...

D. D.: Arkadaşlığın yanında, belli bir fanteziden kaynaklanan bir tür saldırganlık da vardı. İnsanlar, Foucault'nun her kapıyı açabilecek bir gücü olduğunu varsayıyor ve bir yazının yayımlanması için Foucault tarafından editöre gösterilmesinin yeterli olacağını sanıyorlardı. O dönem öğrencisi olduğum üniversitedeki [Vincennes Saint-Denis] kişilerle yaptığım konuşmalardan çıkardığım bir sonuç bu. Oysa Foucault yayımlanabilir nitelikte olmayan bir metni hiçbir zaman desteklemezdi ve asla "Bunu ben istiyorum diye yayımlayacaksınız" demezdi. Niteliksiz metinlerin yayımlanması için girişimde bulunmazdı ama metinlerde ilginç öğeler bulduğunda elinden geldiğince desteklerdi. Oysa insanlar bütün meselenin iktidar ve istekten ibaret olduğunu düşünüyorlardı. Vincennes'de, Foucault öncesi bir iktidar anlayışı hâkimdi.

3. Düşüncenin İradeciliği

A. B.: Bize Foucault'nun yorgunlukla ilişkisinden bahsetmeni isteyeceğim. Onunki gibi bir külliyat üretmek, en hafif deyimiyle yorucu olmalı Bu noktada irade gösteren biri miydi? Yorgunluğunu göz ardı etmeyi mi tercih ederdi, özenle yönetmeyi mi?

D. D.: Bu konuda ne söyleyeceğimi tam olarak bilmiyorum. Yine de zor yorulan biri olduğunu söyleyebiliriz. Yorgunluğunu pek dile getirmezdi. *Dits et Ecrits*'deki metinlerin kronolojik sıralamasını hazırlarken, şunu söyledi-

ğim oldu: "İnanılır gibi değil, bir gün önce Japonya'dayken ertesi gün Paris'te şu konferansı vermiş..." Kanımca, çok erken yaşlarda kendi üzerinde büyük hâkimiyet kurmuş bir insandı. Ancak çok hasta olduğunda, kendisinde daha önce görmediğim birtakım kişilik özelliklerinin belirdiğini fark ettim. Foucault beni, birbirini kontrol eden refleks katmanlarından bahseden fizyolojist Jackson'ın[27] yaptığı çalışmalarla tanıştırmıştı. Jackson'ın teorisine göre, reflekslerin bazıları kaybolduğunda, daha arkaik olan başka refleksler ortaya çıkar. Bundan hareketle, hastalığı sırasında ortaya çıkmış birtakım özelliklerin belki de arkaik öğeler olduğunu düşünmeye başladım. Zaman içerisinde kendiliğinden beliriveren birtakım tepkilerin, daha önce izine bile rastlamadığım bir egonun üstesinden gelmek durumunda kalmış olabileceğini düşündüm. Dreyfus ve Rabinow'un kitabının[28] ilk baskısını Berkley'den getirdiğimde yaşanan bir durumu hatırlıyorum. Dreyfus, *Kelimeler ve Şeyler* hakkında son derece Heideggerci bir yorum yapmıştı ve bu konuda Rabinow ile aralarında anlaşmazlık olduğu için, Foucault'nun metin hakkında ne düşündüğünü öğrenmek amacıyla kitabı bana vermişlerdi. Foucault, kendisi üzerine yazılanları okumaktan pek hoşlanmazdı, hatta bu tür metinleri genellikle okumazdı. Bu nedenle, Dreyfus ve Rabinow'un söz konusu kitapta yazdıklarını kendisine biraz anlatmamı istedi. Ben kitabı yavaşça özetlerken, o da yorumlarını katıyordu: "Öyle mi, demek Dreyfus bunu söyledi, Heidegger'den türetilen bu eleştiri ilginç, vs." ya da Rabinow hakkında: "Oldukça ilginç çünkü kitaplarımdan bahsediyor..." gibi şeyler söyledi. Her şeye rağmen, bu tür nükteler yaptığına tanık olmak son derece alışılmadık bir durumdu.

A. B.: Foucault'nun düşünsel yetilerinde, yorgunluğun etkisiyle, gevşeme ya da zayıflama olur muydu?

D. D.: İradesi oldukça güçlü ve aynı zamanda çok da kibar biriydi. Tabii ki insanlar onu rahatsız ettiğinde bunu belli eder ve onları da rahatsız etmemeye dikkat ederdi. Ama zaten, birtakım sınırları aşmaktan kaçınır ve saat 22.30'a doğru çekilirdi. Kaygı dolu dönemlerden geçmiş olmalı ama hiç belli etmez, hakkında konuşmazdı. Eve son derece huzursuz döndüğüm, onu canlı bulacağımdan emin olmadığım zamanlar oldu... Ama çoğunlukla, yaşadığı iç çatışmaların farkına varamıyordum. Geçtiği zor dönemlerden bahsettiği mektuplar dolayımıyla daha sonra anlıyordum hissettiklerini.

27 John Hughlings Jackson (1835-1911), İngiliz nörolog.

28 Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 [Fransızcası: *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984].

A. B.: Bu kadar yoğun bir çalışma temposunda bedenin işi de kolay değil... Bedeni bu tempoya nasıl ayak uyduruyordu?

D. D.: Her şeyden önce, bedenine özen gösteren biriydi, düzenli olarak egzersiz yapardı. Mesela Tunus'tayken, hemen her gün yüzmeye giderdi. Çok zayıflamış olmasına rağmen hayatının son senesinde bile Vendeuvre'e gitti. Sanırım 1984 Nisan sonu ya da Mayıs başıydı, yeğeni Denis arabasından çantasını çıkarmasına yardım ederken çantanın ağırlığına şaşırınca, Michel ona "Ah, evet, halterlerim..." diye cevap verdi. Demek ki, o zaman bile her sabah halter çalışıyordu...

A. B.: Sporu bu muydu? Halter?

D. D.: Şüphesiz şınav da çekiyordu.

A. B.: Ya yürüyüş?

D. D.: Düzenli olarak yürüdüğünü söyleyemem. Uzun bir süre bisiklet kullandı, mesela Richelieu'deki Milli Kütüphane'ye giderken. Tunus'tayken epey yürüdüğümüz olurdu ama yine de düzenli bir etkinlik şeklinde değil. Kısaca, bedenine özen gösterdiğini söyleyebiliriz. Bunun dışında, alkol tüketmezdi ve oldukça az yemek yerdi. Ölçülü bir beslenme şekli vardı ve bu sayede uyuklamaktan ya da yemekten sonra çöken ağırlıktan kaçınırdı. Sanırım öğlenleri yemek yemiyordu ya da belki Milli Kütüphane'de bir kahve içiyordu.

A. B.: Daha önce anlattıklarınla son söylediklerin –bitmez tükenmez bir enerji, neredeyse hiç yorulmayan hiç hasta olamayan bir kişi– arasındaki büyük farkı anlamlandırmakta güçlük çekiyorum.

D. D.: 1982'de hasta olmaya başladı.

A. B.: Daha önce hiç hasta olmaz mıydı? Bir yandan işine, çalışma programına kendini adamış, farklı ruh hallerine kapılmayan bir özneyi niteleyen olağanüstü bir enerji, öte yandan biraz önce söylediğin "Eve son derece huzursuz döndüğüm zamanlar oldu..." cümlesi. Tablonun bu iki parçasını bir araya getirmekte zorlanıyorum... Nihayetinde, Foucault melankolik bir insan izlenimi vermiyor...

D. D.: Ölümle dolaysız, sürekli ve dingin bir ilişkisi vardı. Hem mahremiyetten, hem de anılara saygıdan kaynaklanan nedenlerden dolayı bu konuda konuşmak zor. Saldırganca davranışlara, kıskançlığa, entelektüel çevrelerde ya da üniversitede eksik olmayan küçük hesaplara karşı son derece hassas olsa da yine üzgün değildi. *Kelimeler ve Şeyler*'in yayımlanmasından sonra büyük takdir gördü, bu oldukça mutlu olduğumuz bir dönemdi. Yan yana çalıştığımız 1963-64 senelerinin anıları hala taze: ben *agrégation* sınavı için çalışıyordum,

o ise *Kelimeler ve Şeyler*'i yazıyordu. Son derece mutlu olduğumuz bir dönemdi. Ardından, kitap önemli bir başarı getirdi ve benim başarısından dolayı memnun olduğumu görüyordu. Ama aynı zamanda berbat tartışmalar ve çekişmelerle dolu bir dönemdi. Sürekli saldırganca tutumlara maruz kalıyordu. Kitabını konu edinmemiş tek bir düşünce dergisi kalmamıştı ve bu 1968'e dek sürdü. İçinde kaldığı ve artık dayanılmaz hale gelen bu tartışmalardan kaçmak için Tunus'a gitti. Bu konularda konuşulduğunu duymak bile istemiyordu. Paris'te kalıp, ilgi odağı olacağı akşam yemeklerine katılabilirdi ama gitmeye karar verdi ve Tunus'ta zor bir hayat sürmeye mecbur kaldı. Sidi Bou Said mezarlığının yakınında bir yere yerleşip basit bir yer yatağında uyumaya ve bir tür münzevi gibi yaşamaya başladı. Düşünsel olarak yapayalnız kaldığı başka bir hayattı bu. Yöntemi bakımından son derece ağır, sert ve zor bir kitap olan, ama benim bir o kadar da sevdiğim, *Bilginin Arkeolojisi*'ni[29] orada kaleme aldı. *Kelimeler ve Şeyler*'in ona getirdiği başarıyla ve saygınlıkla bağını koparmak istiyordu. Fransa'ya geri dönüş nedeni, kurulum aşamasında olan Vincennes Üniversitesiydi. Günlük çatışmalarla, Komünist Parti ve solcular arasında gelişen bitmez tükenmez tartışma ve ihtilaflara dolu bir dönem başlıyordu yeniden. Daha önce PC[30] (Komünist Parti) üyesi olduğu için, komünistleri ve aynı zamanda psikoloji bölümündekileri[31] tanıyordu. Onları hem komünist, hem de psikolog olarak tanıyordu, dolayısıyla bu insanlara karşı tedbirli davranmak için iki nedeni vardı! Vincennes Üniversitesi'nin ilk dönemleri zorlu geçti. O sıralar *Docteur Finlay* sokağında oturuyorduk, akşamları eve dönerken, onu hayatta bulamayacağımdan kaygılanıyordum... Ama tüm bu anlattıklarım dışarıya ya da derslerine yansımazdı.

A. B.: Foucault'nun yaptığı konuşmalara, katıldığı tartışmalara bakınca, kırılgan, hassas, çatışmadan olumsuz etkilenen bir insanla karşı karşıya olduğumuz izlenimine kapılmıyoruz, tam tersine çatışmanın içinde olmaktan haz duyan, yumruklarını konuşturmayı bilen biriyle beraber olduğumuzu hissediyoruz.

D. D.: Yumruklarını konuşturmayı bilirdi, evet, ama bunu sevmezdi. Sevilmeyi tercih ederdi. Proust'un küçük yeğeni Marie-Claude Mauriac,[32] Foucault

29 Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969 [Türkçesi: *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011] (ç. n.).

30 Foucault, 1950 ile 1952 arası kısa bir dönem PC (Komünist Parti) üyesi oldu.

31 Vincennes Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nün öğretim üyeleri, Foucault'nun 1952'de psikopatoloji diploması aldığı Institut de psychologie de Paris'den (Paris Psikoloji Enstitüsü) dönem arkadaşlarıydı.

32 Claude Mauriac'ın eşi, yazar, gazeteci. Foucault ve Marie-Claude Mauriac birçok politik mücadelenin içinde birlikte yer aldılar.

ve Proust arasında tıp çevresinin parçası olmak dışında bir büyük benzerlik daha olduğunu düşünüyordu. İyi geceler öpücüğü sahnesinin[33] Foucault'nun hayatında önemli bir yer tuttuğunu düşünüyorum. Foucault'nun annesi, şüphesiz onu çok sevse de, soğuk bir kadındı. 1968'de yazdığı günlüğünde, içinden geçtiği depresif dönemin, babasının on yıl önceki ölümüyle bağlantılı olduğunu yazıyordu... Oysa yaşamının sadece sonunda olumlu bir şekilde bahsettiği babası hakkında bu döneme kadar hiç konuşmamıştı. Babası çok saldırgan biriydi. Ebeveynleri arasındaki ilişki büyük olasılıkla pek de kolay değildi ve çatışmalardan nefret etmesinin kaynağında bu olabilir. Dolayısıyla, evde gerçekleşen çatışmalara maruz kaldığında kendini "şiddetle" koruyordu. Ama çatışma ve polemiği sevdiği için değil, tam tersine bu tür davranışları kendisinden uzak tutmak için. Babası, ameliyatlar sırasında büyük strese maruz kalan diğer cerrahlar gibi, kaygı dolu bir insandı. Cerrahlık, bunaltıcı ve endişe verici bir meslek olsa gerek. Foucault, baba mesleğini yapmak istemedi ama yazıyla ilişkisinden bahsederken, tıpkı neşter ve kalem arasında kurduğu benzerlikte olduğu gibi, babasına sık sık göndermede bulunur.[34]

P. C.: Yazma şekli son derece özenli ve titiz. Metinlerinin arşivdeki ilk taslaklarını karşılaştırdığımızda, eser son haline erişene kadar uzun soluklu bir yazma ve yeniden yazma çalışması yapmış olmalı diye düşünüyoruz.

A. B.: Her eserin üç versiyonu olduğunu ileri süren ünlü kurama geri dönüyoruz.[35]

D. D.: En az üç demek daha doğru olacak. Aslında, bir kitabın yazımı var, bir de bölümün. Bence, kitaplarında üç büyük katman var ama kitabın her bölümü birçok kez yazılmış olabilir. Her şeyden önce, karalamalardan hoşlanmazdı. Bir başka kaynaktan gelen elyazması ders notlarının arkalarına baktığımda, sayfaları karalamaya başladığını ve sonra karalanmış bir metin üzerinde çalışmak istemediğinden bu metinlerden vazgeçtiğini görüp şaşırmıştım. Karalamalarla kirlenmiş bir sayfa üzerinde çalışmak yerine yeniden yazmayı tercih ederdi. Elyazmaları son derece net ve güzel. Ders notları bile incelikle yazılmış oldukları izlenimini veriyor, üstelik çoğunlukla, bu notlarının iki üç ayrı versiyonunu bulmak mümkün.

33 Marcel Proust'un *Kayıp Zamanın izinde* (*Swann'ların Tarafı*) romanının ünlü açılış sahnesi.

34 "J'imagine qu'il y a dans mon porte-plume une vieille hérédité du bistouri", *Le Beau Danger, Entretien avec Claude Bonnefoy*, Paris, éditions de l'EHESS, 2011, s. 35. "Sanırım, divitimde eski bir neşter mirası var".

35 Daniel Defert, "Je crois au temps...", Guillaume Bellon'la Söyleşi, *Recto/Verso*, S. 1, Haziran 2007, erişim adresi: http://revuerectoverso.com/IMG/pdf/DanielDefert.pdf.

P. C.: Tüm bunlar Foucault'nun düşünce pratiğine dair birtakım ipuçları veriyor bize.

D. D.: Çalışma konusuna geri dönmekte fayda var. İnsanları çalışırken gördüğümüzde nasıl çalıştıklarını anlamıyoruz. Onları yazarken ya da okurken görüyoruz ama düşünürken göremiyoruz.

Foucault'nun, tarihte yeni bir kavramın ortaya çıkışını araştırırken –mesela ampirik betimleme biçimleri üzerine çalışırken– tuttuğu okuma notlarına bakarken, bir kavramın belirişini ve kayboluşunu farklı disiplinler çerçevesinde izleyen bir tür Gauss eğrisi çizdiğini hayal ettim. Foucault'nun, bir bakıma istatistik değerlendirmeye yaklaşan, oldukça ampirik bir okuma yöntemi izlediğini düşündüm. Ama François Ewald bu konudaki fikrimi değiştirmeme neden oldu ve benim düşündüğümün tersine, aslında kavramın tasarımının okumaları öncelediğine, elimizde bu konuda belirgin bir bulgu olmamasına rağmen, pek çok unsurun daha ilk baştan yapılandırılmış olduğuna beni ikna etti. Foucault not almaya başlarken ya da alıntıları yeniden yazarken, aslında ana öğeler daha öncesinde inşa edilmişti. Yani söz konusu olan sadece istatistik bir veri toplama değildi. İncelediği külliyatın içinde ne araması gerektiğini bilmesi ve bu alana olabildiğince hâkim olması gerekiyordu. Milli Kütüphane'ye giderken söylemeyi sevdiği şu cümleyi hatırlıyorum: "O tarihte söylenmesi gerekenleri gerçekten söylemişler mi diye gidip bakacağım!" Kısaca, düşüncenin inşasının görünür izler bırakmayan bir boyutu var. Foucault'nun "düşünsel güncesi" olarak adlandırdığımız fragmanlar, aslında makale başlangıçları ya da plan taslakları, yani düşünce çok öncesinde tasarlanmış. Tabii ki Foucault'nun bu noktaya nasıl eriştiğini söyleyecek durumda değilim. Ortaya koyduğu çalışmanın niceliğine tanıklık edebilirim ya da çalışma düzeninden bahsedebilirim ama düşünce çalışmasının bizzat nasıl gerçekleştiğine dair hiçbir şey söyleyemem...

A. B.: Kitaplarını bitirip editöre gönderdiğinde sonuçtan memnun kalır mıydı? "Yine de, her şeye rağmen güzel bir şey ortaya koydum" mu derdi yoksa daha çok "Tam olarak istediğim bu değildi, ama ondan kurtulmanın zamanı gelmişti" diye mi bahsederdi?

D. D.: Her halükarda, kitabı editöre gönderdiği günün ertesinde, bir önceki eserinde yazdıklarını eleştireceği yeni kitabı üzerine çalışmaya koyulurdu...

Fransızcadan çeviren: Erinç Aslanboğa, Umut Öksüzan

Radikal Demokrasiyi Mekân Üzerinden Düşünmek*

DOREEN MASSEY

Chantal Mouffe'un makalesi[1] uzun yıllar boyunca radikal demokrasi projesini odağa alarak geliştirdiği düşünce hatlarının esasını ufuk açıcı ve son derece faydalı bir şekilde anlatıyor. Dahası, bu projenin kendisi de teori ve kavramsallaştırmaya ilişkin temel meselelerle zamanımızın en dolaysız siyasal meselelerinden bazıları arasındaki yakın ilişkilerin mükemmel bir örneği. Bu makalenin ikinci bölümünde ortaya koyulan düşünceler kavramsallaştırma ve siyaset arasındaki bu bağın veçhelerini doğrudan ele almayı amaçlıyor.Ama o meselelere geçmeden önce, makalenin ilk bölümünde radikal demokrasi projesiyle coğrafya disiplininde baş gösteren kimi güncel tartışmalar arasındaki ilişkiyi (ya da ilişki potansiyelini) irdeleyeceğim. Coğrafyacılar, Ernesto Laclau'yla birlikte yazdıkları dâhil olmak üzere, Mouffe'un çalışmalarına son yıllarda giderek daha fazla atıfta bulunmaya başladı ama özellikle bu atıfların çoğu Mouffe ve Laclau'nun kendi odaklandığı sorunlarla bağlantılı: Marksist kategorilerin yeniden formülleştirilmesi, kimlik ve siyasal öznellik. Ancak, bu bağlantıların yanı sıra bizatihi mekânsallığa dair sorular etrafında kurulabilecek potansiyel bağlar da söz konusu.

* Bu çalışma Amerikan Coğrafyacılar Derneği'nin yıllık toplantısında Sosyalist, Kentsel ve Siyasal Uzmanlık Grupları'nın düzenlediği oturumda sunulmuştur, San Francisco, California, 1 Nisan 1994.

1 Mouffe, Chantal, "Post-Marxism: democracy and identity", *Environment and Planning D: Society and Space*, C. 13, s. 259-265.

Coğrafya ve radikal demokrasi

Radikal demokrasi projesi, bu projeyle biz coğrafyacıların bazı dertleri arasında bir diyalog kurma potansiyeli sunan can alıcı argümanlar içeriyor. Bunlar içinde özellikle vurgulamak istediklerim şunlar:

(a) Kimliğin karşılıklı ilişkiler üzerinden belli bir prosedür dahilinde inşası,
(b) Bu kimliklerin sürekli yeniden oluşturulduğu gerçeği,
(c) İktidarın önceden inşa edilmiş kimlikler arasında "vuku bulan" dışsal bir ilişki olmayıp bilakis bu kimliklerin inşasının ayrılmaz parçası olduğunda ısrar,
(d) Kurucu dışarısı ve Başka'nın içeride zorunlu olarak var olduğunda ısrar

Coğrafyacıların bu temalara verdiği ilk tepkiler, disiplinin merkezi öneme sahip iki teriminin kavramsallaştırılmasına ilişkin tartışmalarda izlenebilir: mekân ve yer.

En güçlü toplumsal mekân kavramsallaştırmalarından biri, onun toplumsal ilişkiler ve etkileşimler aracılığıyla kurulduğunu ve bundan dolayı her zaman her yerde iktidarın ifadesi ve aracı olduğunu teslim etmekten geçer. Üstelik mekân gerçekten bu şekilde kavramsallaştırıldığında yerin kimliğini de tamamıyla belirli bir grubun, belirli bir ifade biçiminin ürünü olarak, iktidar tarafından şekillendirilmiş toplumsal ilişkilerin ürünü olarak düşünmek mümkün olur.[2]

"Yer" fikrinin bu formülleştirmesi Mouffe'un kimlik kavramsallaştırmasıyla pek çok paralellik arz ediyor: coğrafya alanında söz konusu olan, *mekânsal* farklılığın (ve dolayısıyla, mesela, farklılaşmış *yerlerin* yapısının) *mekânsallaşmış* toplumsal ilişkilerin ifade edilmesi yoluyla inşa edilmesidir. Üstelik bu formülleştirme, Mouffe'un mekân dikkate alınmadan tasavvur edilen sosyopolitik alan argümanının sonuçlarına tamamıyla paralel sonuçları mümkün kılar. Böylelikle günümüzde çok sık karşımıza çıkan ve çok can sıkan otantik/içselleşmiş/ebedileşmiş yer kimliği iddialarının sorunsallaştırılmasına da müsaade eder. Yerin kimliğinin hiçbir zaman bir doğası (ya da kapanma anlamında tamamına ermiş bir doğası) olamayacağında ısrar etmeyi mümkün kılar. Tekil, sınırları belli ve durağan yer kimlikleri inşa etme teşebbüslerinin sorunsallaştırılmasına imkân sağlar. Küreselin yereldeki varlığından bahsetme imkânını da doğurur. Özcü milliyetçiliklerin ve yer bağlılıklarının yeniden ortaya çıktığı bu çağda, böyle şeylerin ivedilikle

2 Bu meseleyi *Space, Place and Gender* (1994) kitabımda ele almıştım.

dile getirilmesi gerek (ama dile getirmenin kendi başına değişime yol açmayacağını da unutmamalı).

O zaman bu projeler arasında, belki de özellikle kavramsallaştırma biçimi konusunda birçok paralellik var: Mouffe açısından iktidar ve kimliğin ya da siyasal öznelliğin kavramsallaştırılması, coğrafya açısından da mekân ve yerin kavramsallaştırılması. Gerçekten de, sadece ara sıra birbirine takdirlerini sunan bir paralel gelişim sürecinden ziyade, iki proje arasında iki tarafın da kavrayışına katkıda bulunacak yapıcı bir tartışma sürdürülebileceğini hatırlatmak isterim. Zaten Mouffe'un çalışmaları bir süredir coğrafyacılar arasında bilinir hale gelmeye ve yeni fikirleri tetiklemeye başladı. Bu nedenle, mesela iktidarın mekânsallığı ve bunun kimlik inşasıyla ilişkisine dair daha sarih bir yaklaşım geliştirilmesine imkân sağlama potansiyeli içeriyor. Aşağıdaki tartışmada bunun üzerinde duracağım.

Fakat burada odak noktamız Mouffe'un makalesi olduğu için, coğrafyanın radikal demokrasi projesine katkıda bulunma olanağına (yani en genel anlamıyla mekânsallığa verilen öneme) yoğunlaşalım. (Coğrafya disiplini uzun bir süredir diğer disiplinlerin çalışmalarından faydalanıyor– karşılığında bir şeyler vermenin vakti gelmiş olabilir!) Daha genel olarak siyasal teorinin kimi zaman mekânı epey göz ardı eden bir uğraş olduğunu söylemek muhtemelen yerinde bir tespit olur: siyasal teori, inceleme nesnesini açıkça mekânsal terimlerle düşünmemiştir. Bu elbette radikal demokrasi tartışmaları için de geçerli. Ama mekânsallığı bu tartışmalara katarak argümanı tamamlama ve açıklığa kavuşturma yolları mevcut. Bu özellikle kimliklerin inşası sorunu için geçerli. Mouffe'un çalışması da böylelikle iktidar ve kimliğin kesişme noktasını ve bunların birbirini karşılıklı inşasını çok verimli bir şekilde inceliyor. Bu terim çiftine bir üçüncüyü eklemek de mümkün: mekân/mekânsallık. Bir kez daha vurgulamak gerekirse, bu terimler arasındaki ilişki karşılıklı inşa ilişkisidir: üçü de birbiriyle karşılıklı ilişki içindedir. İşte bu yüzden iktidar hem (Mouffe'un radikal demokrasi argümanına göre) toplumsal kimliği hem de (coğrafya disiplini içindeki argümana göre) toplumsal mekân ve yeri inşa eden karşılıklı toplumsal ilişkilere içkindir. Yani iktidar diğer iki terimin asli unsurudur. Ama ben mekân/mekânsallığın da öyle olduğunu savunuyorum. Bir yandan, mekânın iktidar yüklü toplumsal ilişkilerce oluşturulduğu argümanı tersinden de okunabilir. Demem o ki, bir iktidar aracı ve biçimi olan toplumsal ilişkiler zorunlu olarak mekânsallaşır. Bu ilişkiler mekânsal bir biçim alır; diğer ilişkilerle ve oluşturdukları nesneler/kimliklerle mekânsal ilişkiler içinde var olurlar. Böylece iktidar (zorunlu olarak) mekânsallaşır. Öte yandan, siyasal kimlikler de dâhil

olmak üzere radikal demokrasi projesinin odağına aldığı kimlikler , iktidar yüklü toplumsal ilişkilerin mekânda kenetlenmesiyle oluşur. Diğer bir deyişle, bu ilişki çift yönlü çalışır: mekânsallık farklılık ve kimliğin edinilmesine de dâhil olur. Başka bir ifadeyle, iktidarın mekânsallığının doğası belli sonuçlara yol açabilir. Dahası, eşit derecede sosyopolitik önem taşıma potansiyeli olan bir başka faktör de muhtelif kimliklerimizi inşa etme sürecinde mekânlarımızı/mekânsallıklarımızı da oluşturmamızdır. Öyleyse mekânsallıkla radikal demokrasi arasında bağlantı kurma meselesinin iki veçhesi var. Bir yanda, siyasal öznelliklerle toplulukların inşasında mekânsallık kilit bir rol oynayabilir.[3] Öte yanda, toplumun mekânsal örgütlenmesine dair fikirleri radikal demokratik bir gelecek öngören bir siyasal projeyle nasıl bütünleştirebiliriz meselesi var.

Bu meselelerden birincisini ele almak daha kolay. Makalesinin sonunda Mouffe ulusal kimlik meselesine kısaca değiniyor ve elbette siyasal özdeşleşmenin bilhassa mekânsal formlarının inşası projelerini mercek altına alan pek çok çalışma zaten var. Şu anda "Sırbistan nedir?" sorusu üzerinden yürütülen mücadelenin özünden tam da böyle bir mekân/iktidar/kimlik kesişiminin çıkışı bunun aşırı bir biçimidir. Ancak, bu üç terimin eksiksiz kesişimi çok başka tanımların da merkezindedir: "seçkin" banliyöler, kentsel alanlarda çetelerin kontrolü altında olan mıntıkalar, toplu konut alanları içerisindeki girilemeyen zaman-mekânlar. Son örnek, Birleşik Krallık'ta 1990'ların başlarında çatışmaların yaşandığı büyük toplu konut alanlarında mekân, iktidar ve kimliğin girift bir şekilde iç içe geçmişliğine gönderme yapıyor. Gerek polis gerek siyasal partiler ve sosyal hizmet görevlileri bu konut alanlarını tekil siyasal topluluklar olarak görürken, Bea Campbell onların aslında sık sık birbiriyle çatışan bir topluluklar çeşitliliğini içerdiğini ortaya çıkarmıştır. Bunun buradaki argüman açısından önemi, çatışan bu kimliklerin güçlü zaman-mekân betimlemeleriyle bir arada tutulması ve birbirleriyle çatışmaya girmesidir.[4] Daha genel olarak bu konuyla ilgili Sibley'in[5] ret coğrafyaları hakkındaki, Sennett'in[6] arınmış

3 Belirli siyasal kimliklerin kurulmasında mekânsallığın öneminin *derecesi* –ve karakteri– durumdan duruma değişir ve her bir vakada ampirik olarak kurulmak zorundadır.

4 Campbell'in kitabı *Goliath: Britain's Dangerous Places* (1993). Bu konunun özellikle zaman-mekân boyutlarını şu kitabımda inceliyorum: Massey D., "Space/power, identity/difference: tensions in the city", *The Urbanisation of Injustice*, der. A. Merrifield, E. Swyngedouw, Lawrence and Wishart: Londra, 1996.

5 Sibley D., "Survey 13: Purification of space", *Environment and Planning D: Society and Space,* C. 6, 1988, s. 409-421; Sibley D., "Outsiders in society and space", *Inventing Places: Studies in Cultural Geography,* der. K. Anderson, F. Gale, Longman Cheshire: Melbourne, 1992 içinde s. 107–122.

6 Sennett R., *The Uses of Disorder,* Penguin Books, Harmondsworth, Middx, 1971.

kimlikler ve Robins'in de[7]) postmodern kimliklerin mekânsal sorunları hakkındaki çalışmaları var. İkinci meseleye gelecek olursak, tüm bu yazarların öne sürdüğü gibi, siyasal kimlikler ve onların zemininin parçası olan mekânsallıklar hem "demokratik" ilişkiler üzerinden hem de bir dizi hakimiyet ve maduniyet biçimiyle şekillenen ilişkiler üzerinden kurulabilirler. Bu soyut düzeyde ele alınabilecek bir mesele olmayabilir fakat somut siyasal pratikler düzeyinde, radikal demokraside "iktidarın coğrafyası"nın neye benzeyeceği gibi mühim –ve çok ilginç– bir soru var.

Radikal demokrasi projesi üstüne düşünceler

Mouffe şöyle diyor: "Böyle bir perspektife göre demokratik bir toplumda siyasal pratik, önceden kurulmuş kimliklerin haklarının savunulmasına değil, daha ziyade bu kimliklerin belirsiz ve daima savunmasız bir mecrada inşa edilmesine dayanır."[8] Yukarıda belirttiğim gibi, bu, coğrafya tartışmasıyla önemli ve olumlu paralellikler taşıyan bir formülleştirmedir. Fakat özellikle bu makalenin ana fikrinin formülleştirilmesinden doğan bir koşul var.[9] Bu nedenle, kimliğin önceden kurulmuş olmadığını bu şekilde formülleştirmek esas olarak özcülük karşıtlığını vurgulamaya yarar. Diğer bir deyişle, siyasal faillerin her özgül siyasal sahaya uygun halihazırda inşa edilmiş kimlikler getirmediklerini vurgular. Bu önemli bir husus ve mühim bir retorik işlevi var. Gelgelelim, formülleştirmenin geçmişin beyaz bir sayfa olduğunu ima ettiği *düşünülebilir*; yani her bir durumda tamamıyla yeni kimliklerin ansızın oluştuğunu düşündürebilir. Böyle *olmadığı* çok açık. Siyasal özneler siyasal pratikte kurulur ama yoktan var olmazlar. Aksine, her bir siyasal pratiğe şu veya bu kisve altında getirilen bir *tarih* vardır her zaman. [Üstelik –coğrafyayla ilişkisi mevzusuna dönecek olursak– yerin kimliği için de tümüyle aynı şey söylenebilir: yerin biricikliğini mekânsal işbölümü açısından ele alan yaklaşımda, "katmanlar" kavramının gördüğü işlevlerden biri budur. Kültürel kimlik ve etnisite alanlarında, bir yanda özcülükle öte yanda yersiz yurtsuz ve tarihsiz bir dolayımsızlık arasındaki bu müzakere, Paul Gilroy'un "değişen

7 Robins K., "Tradition and translation: national culture in its global context", *Enterprise and Heritage: Cross Currents of National Culture*, der. J. Corner, S. Harvey, Routledge: Londra, 1991 içinde s. 21–44.

8 Mouffe C., "Post-Marxism: democracy and identity", *Environment and Planning D: Society and Space*, C. 13, 1995, s. 261.

9 Bu hususların bazıları Mouffe'un *The Return of the Political* (1993) kitabında daha detaylı ele alınıyor.

aynı"[10] mefhumunu formülleştirmesinde söz konusu olan şeyle birebir aynıdır.] Başka bir ifadeyle, burada Mouffe'un ortaya koyduğu argüman, daha belirgin bir zaman boyutuna iliştirilerek zenginleştirilebilir – bu (özcü olmayan) yeni kimlikler, geçmiş kimliklerin ve bir arada var olan mevcut kimliklerin mirasına dayanarak, onların bağlamında ve hatta onların kalıntıları üzerinde oluşur. Aslında bunların bilgisi siyasal pratikte de kesinlikle önemli olmalı: Bayan Thatcher bu değişen –örtük– oluşumlara nasıl temas edeceğini ve onları yeni siyasal kimlikler olarak nasıl yüzeye çıkaracağını fazlasıyla iyi biliyordu.

İkinci olarak, özcülük eleştirisinin *durumu*yla ilgili düşüncemi dile getirmek istiyorum. Bu eleştirinin kaynağı nedir? Kökleri "teori"de midir yoksa siyasal potansiyelinin değerlendirilmesinden mi kaynaklanır? Bu, Mouffe'un makalesinin dolaylı yoldan keskin şekilde ortaya koyduğu bir soru: ama aynı zamanda kendime de sorduğum bir soru. Mouffe gibi ben de özcülük karşıtı bir pozisyonu savunuyorum. Gerçi feministlerin ve cinsiyet siyaseti çalışanların pek çoğu gibi, nihayetinde bunun dayanağının değişim ihtimaline daima açık olunması gerektiğini öğütleyen sezgisel bir siyasal bakış açısı olduğunun bilincindeyim. Bununla birlikte, Dollimore[11] ve başkalarının da gösterdiği gibi, özcülük yanlısı bir pozisyon ancak eşit derecede siyasi ve en azından tartışma götürür şekilde eşit derecede "ilerlemeci" sebepler için seferber edilebilir. Mouffe makalesine özcülük eleştirisi ile rasyonalizm eleştirisi arasındaki etkileşimi göz önünde bulundurarak başladığından bu meselenin burada özel bir önemi var. Özcülük eleştirisinin olası sonuçlarından biri, epistemolojik olarak kendi kendini temellendiren rasyonalizmin ve bu "temellerini kendisinden aldığı yanılsamasının"[12] paralel bir eleştirisidir. Bunu kabul edersek (ki ben ediyorum), o zaman özcülük karşıtlığı da kendi kendisinin dayanağı olamaz. Bu da önümüze bir sorun getiriyor. Bu, Mouffe'un makalesinde, ilk varsayım öne sürüldüğü anda kendini ortaya koyan bir sorun. Fakat yukarıda da işaret ettiğim gibi, bu, tartışmaya dâhil olan ve özcülük karşıtı pozisyonu destekleyecek olan herkesin karşı karşıya geleceği bir meseledir. Özcülük karşıtlığı hangi temellere oturtulabilir? Görünen o ki Mouffe'un çok etkin bir şekilde çürüttüğü rasyonalizm döngüselliklerinden sakınmak için şunu kabul

10 Gilroy P., *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso, Londra, 1993. Gilroy'un argümanıyla kurulan bu bağlantılar için ayrıca bkz. Massey D., Jess P., "Places and cultures in an uneven world", *A Place in the World?* der. D. Massey, P. Jess, Oxford University Press:Oxford; Open University işbirliğiyle, 1995.

11 Dollimore J., *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, Clarendon Press: Oxford, 1991.

12 Mouffe, "Post-Marxism: democracy and identity", *age.*, s. 260.

etmemiz gerekiyor: bu zeminler en temel anlamıyla siyasal olmayabilir fakat en genel anlamında siyasal olanla ilişkilendirilmesi muhtemeldir. Bu bir eleştiri değil: daha ziyade, bu husus genel anlamda daha belirgin şekilde ele alınırsa tartışmanın anlaşılırlığının artabileceğine dair bir fikir.

Üçüncü ve son olarak, radikal demokrasi kavramının kendisiyle ilgili kimi meseleler karşımızda duruyor. İlk soru, belki de tam geliştirilmemiş bir soru, uygulamada gerçekten ne anlama gelebileceğinin daha açık ve eksiksiz bir şekilde saptanması gerektiğiyle alakalı. Kesin biçimde tanımlamak zaruri olarak teferruatlı bir şekilde açıklamak anlamına gelse bile daha iyi tanımlanması gerekiyor. Aslında, aşağıda belirtildiği gibi, projeyi belirli durumların özgüllüğü üzerinden adım adım çözümlemek sadece projenin derinlemesine araştırılmasına ve güçlendirilmesine hizmet eder.

Ancak, konsensüs kavramının Mouffe'un makalesindeki işlevine dair daha temel sorular da var. Bir noktada Mouffe şöyle diyor, "Bu soru [demokratik siyaset için temel soru], rasyonalistler kusura bakmasın ama, dışlamaya yol açmadan rasyonel konsensüse nasıl ulaşırız, başka bir deyişle, 'onlar'ı olmayan bir 'biz'i nasıl tesis edebiliriz sorusu değil. Bu imkânsız çünkü 'onlar'sız bir 'biz' var olamaz."[13]

Bu formülleştirmeden karmaşık bir sorular dizisi doğuyor. Öncelikle, rasyonel konsensüs ihtimalinin reddedilmesinin gerekçesi, burada anlatıldığı üzere, rasyonalitenin gücü ve etkinliğine dair örtük bir varsayım *değil*, herkesi kapsayan bir konsensüsün imkânsızlığıdır çünkü öyle bir konsensüs "onlar"sız bir "biz"i ima eder. Argümanı bu şekilde ortaya koymak da önümüze iki mesele getiriyor. Birincisi, Mouffe'un Habermas ve Rawls'u eleştiren argümanlarında da vurguladığı gibi, bu argüman, önerilen konsensüsün rasyonel karakterine karşıdır. Bana öyle geliyor ki burada etkin bir şekilde kullanabileceğimiz argüman da budur. Bunun nedeni –ikinci mesele de bu– "biz" ve "onlar"ın karşılıklı zaruretine (Derrida'nın kurucu dışarısı) dair bu *özgül* seferberliğe yöneltilebilecek itirazlar olmasıdır. Burada siyasal topluluklardan bahsediyoruz ve bu türden topluluklar ötelerindeki "onlar" tarafından belirlenen bir "biz" (konsensüs) inşa edebilirler – ki genellikle ederler. Böyle bir siyasal topluluk bir iş kooperatifi, hatta bir ulus devlet olabilir ("kadim demokratik geleneklerimizle, Parlamentoların Anası olan parlamentomuz vs. vs. ile biz Britanyalılar" – başka bir ifadeyle, "biz her şeyi *bize* özgü yöntemlerle yaparız, başkalarınınkinden farklı yöntemlerle"). Esas itibarıyla siyasal topluluk kavramı (burada

13 *Age.*, s. 263.

son derece iyimser olmamıza müsaade edin) insan türü düzeyinde bile belirli sonuçları sağlayabilir. Bu durumda siyasal topluluğun tam olarak demokratik siyasal topluluğa katılımla tarif edilmesi ve ne yazık ki "biz" mefhumunun da Diğerleri'ne karşı İnsanlık, Doğa'ya karşı Kültür ve benzeri çok çok eski ikiliklerin seferber edilmesine dayandırılması gerekir.

Şimdi, bu sorunun önem kazanmasının sebebi, makalesinin biraz ileriki kısmında Mouffe'un ileri sürdüğü şu argümandır: "Çoğulcu demokrasi yalnız bir ortak siyasal ilkeler silsilesi üzerinde konsensüsü değil, aynı zamanda ihtilafın ve bu türden bölünmelerin ortaya koyulabileceği kurumların varlığını da gerektirir."[14] Burada bir yorumlama sorunu var. Şayet bu kurucu "ortak siyasal ilkeler" üzerinde konsensüse ulaşılabileceği (ve ihtilafın da bu ilkelerin çizdiği çerçeve içinde yer alabileceği) varsayılıyorsa, o zaman bu formülasyon, Mouffe'un konsensüsün imkânsızlığına dair bir önceki argümanında dile getirdiği "biz" ve "onlar" sorunlarına (burada daha esasa ilişkin siyasetten ziyade siyasal tavrın gramerine ilişkin olsa da – bu ikisi birbirinden bu kadar kolay ayrılabilirse) saplanıp kalır. Mouffe'un genel duruşu göz önüne alındığında böyle bir pozisyon muhtemel gözükmüyor. Ancak, tam tersi pozisyon geçerliyse ve sözü geçen ihtilaf ortak siyasal ilkelerle ihtilafı da içeriyorsa, bunun hangi siyasal biçimlerle ele alınacağını ve bunlar üzerinde nasıl uzlaşılacağını açıklamak gerekir.[15]

Son olarak ve yukarıdaki hususların hepsini birbirine farklı yollarla bağlayacak şekilde, radikal demokrasiye olan bu bağlılığın ne kadar "evrenselleştirici" olduğunu ayrıntılı bir şekilde betimlemek önemli. Bu hem tarihsel hem de kültürlerarası çeşitlenmelere işaret eden bir soru. Siyasal bir ilke olarak radikal demokrasi ne kadar kalıcıdır? Somut biçimi farklı tarihleri, farklı değerleri ve farklı bağlılıkları olan kültürler arasında ne kadar değişiklik gösterir? "Radikal demokrasinin" sınırları aşılmadan düşmanla hasım arasındaki çizgi [bkz. 16. dipnot] ne kadar farklılık gösterebilir? Açıktır ki Mouffe'un argümanının güçlü yanlarından biri "demokrasi", "özgürlük" ve "eşitliğin" tarihe ve kültüre bağlı oluşudur; yani uygulamadaki içerikleri farklılık gösterebilir. Ne var ki içerikleri sonsuz esneklikte olamaz, öyle olsa içerikten söz etmek mümkün olmaz. Bu nedenle, radikal demokrasinin (nasıl tanımlanırsa tanımlansın) en münasip si-

14 *Age*., s. 263.

15 Bu meseleyi çözmek için Chantal Mouffe'un başka bir yerde düşman ve hasım arasında olduğunu ileri sürdüğü farkı tartışmaya dahil etmek gerektiği kanısındayım (Mouffe, *The Return of the Political*, *age*.). Fakat bunun kendisi de bu ikisi arasındaki ayrımdaki kültürel farklılaşma meselelerini önümüze getiriyor – ki bu da değineceğim bir sonraki ve son husus.

yasal hedef *olmadığı* kimi bağlamların varlığını sorgulamak zaruri hale geliyor. Başka ilkelere bağlı oluşlarının dayanağının sadece kültürel özgüllük olduğunu iddia edenlere verilecek cevap nedir? Başka bir deyişle, radikal demokrasi projesinin tatbikinde bir kültürel özgüllüğün egemen olma ihtimalini bertaraf etmenin yolu var mı? Bunlar karmaşık meseleler olsa da yalnızca radikal demokrasi projesine özgü değil: hem farklılığa saygı konusundaki kararlılığı destekleyecek hem de toplumsal ve siyasal ilerlemenin yönlendirilmesine dair geniş bir vizyonu sürdürecek herkesin karşısına çıkacak meseleler.

Teşekkürler: Bu meseleler üstüne tartışmayı sürdürdüğüm Chantal Mouffe'a teşekkür ederim. İsimsiz bir hakemden gelen son derece yapıcı yorumlar için de teşekkür ederim.

Kaynakça

Campbell B., *Golialth: Britain's Dangerous Places*, Methuen: Londra, 1993.

Dollimore J., *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault,* Clarendon Press: Oxford, 1991.

Gilroy P., *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso: Londra, 1993.

Massey D., *Space, Place and Gender*, Polity Press, Cambridge, 1994.

Massey D., "Space/power, identity/difference: tensions in the city", *The Urbanisation of Injustice*, der. A. Merrifield, E. Swyngedouw, Lawrence and Wishart: Londra, 1996.

Massey D., Jess P., "Places and cultures in an uneven world", *A Place in the World?* der. D. Massey, P. Jess, Oxford University Press: Oxford; Open University işbirliğiyle, 1995.

Mouffe C., *The Return of the Political*, Verso: Londra, 1993.

Mouffe C., "Post-Marxism: democracy and identity", *Environment and Planning D: Society and Space,* C. 13, 1995, s. 259–265.

Robins K., "Tradition and translation: national culture in its global context", *Enterprise and Heritage: Cross Currents of National Culture*, der. J. Corner, S. Harvey, Routledge: Londra, 1991 içinde, s. 21–44.

Sennett R., *The Uses of Disorder*, Penguin Books, Harmondsworth, Middx, 1971.

Sibley D., "Survey 13: Purification of space", *Environment and Planning D: Society and Space,* C. 6, 1988, s. 409–421.

Sibley D., "Outsiders in society and space", *Inventing Places: Studies in Cultural Geography*, der. K. Anderson, F. Gale, Longman Cheshire: Melbourne, 1992 içinde, s. 107–122.

Siyaset Üzerine Düşünme Tarzı Olarak Mekân

MUSTAFA DİKEÇ*

1. Giriş

Rudolf Carnap 1921 tarihli, *Der Raum* (Uzam / Mekân) başlıklı doktora tezinde üç mekân türü arasında ayrım yapmış –biçimsel, sezgisel ve fiziksel mekân– ve önceki yüzyılda mekânın doğası üzerine bitmek bilmeyen tartışmalara giren matematikçi, filozof ve fizikçilerin bu anlam çeşitliliğini dikkate almadığını savunmuştur. Ele aldığı iki matematikçi, Russell ve Couturat incelemeleri biçimsel mekânla, yani saf ilişkisel olan veya belli bir düzene dayanan bir yapılanmayla ilişki olduğu ölçüde yorumlarında haklıydılar. Benzer biçimde, fizikçiler (Riemann, Helmholtz, Einstein) ve filozoflar (Kant ve yeni Kantçılar) da, sırasıyla –ampirik bilimlerin nesnesi olan– fiziksel mekânı ve (Kant'ın tanımıyla) *a priori* sezginin bir nesnesi olan sezgisel mekânı ele aldıkları sürece haklıydılar. Bu gruplar arasındaki tartışmaların kısırlığının esas nedeni –gerçi, ihtilafa yol açacak pek bir konu da yoktu– her grubun farklı tür bir mekândan bahsetmesiydi.[1]

Coğrafyacıların ara sıra dillendirdiği, mekânın "salt mecazi" kullanımı (ya da kötüye kullanımı) konusundaki endişelerinin yol açtığı mekân kullanımı tartışmalarında da benzer bir durumun söz konusu olup olmadığını merak ediyorum. Beşeri ve sosyal bilimlerde "mekânsal dönüş" adı verilen şey gerçekleşeli beri başka disiplinlerde "mekân üzerine konuşmaların" art-

* Yapıcı yorumları için Dave Featherstone, Claire Hancock ve Michael Samers'a teşekkür ederim.

1 Friedman, M., *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago, 2000.

tığını fark eden coğrafyacılar, bu duruma çeşitli şekillerde tepki verdi. Bu tepkilerin bazıları, mutlu bir buyur etmeyle ("nihayet mekânın önemini anladılar...") şüphenin ("... ama mekân fikrini tam olarak kavramamış gibiler") karışımından oluşuyor, bazen düpedüz düşmanca bir tutuma meylediyordu ("Mekânı sadece mecazi olarak kullanıyorlar!").

Bu bana göre pek verimli bir tepki değil çünkü dâhil olunan disiplin konusundaki özgüven ile mekâna dair daha "iyi" bilgi sahibi olma iddiasından destek alan uzmanlığı merakın yerine koyuyor (diğer disiplinler mekânın önemini en iyi ihtimalle anlayabilir ama aslında tam olarak ne olduğunu kavrayamaz). Ben bu makalede bu "mekân üzerine konuşmaların" siyaset teorisi özelinde başka disiplinlerde ne iş gördüğüne eğiliyorum. Ele aldığım düşünürleri mekân "çalışmamakla" ya da mekânı, birkaç mecazi referans dışında pek anlamamakla suçlamak yerine, onları siyaset teorisi yaparken mekânla yakından ilgilenmeye yönelten şeye önem veriyorum. Mekânı bu teoriler için bu kadar cazip kılan özelliği nedir? Bu mekânsal temsilleri –mekân ve mekânsallık mecazlarını– bu siyaset teorilerinin formülleştirilmesi açısından zorunlu kılan nedir? Mekânsal mecazlara müracaat, bu düşünürlerin kavramsallaştırdığı haliyle siyasetin doğası hakkında neler söylüyor? Farklı mekân ve mekânsallık anlayışlarının, salt mecazi kullanımlarında bile belli siyasal kavramsallaştırmaları beslediğini savunuyorum. Bu da, mekânın salt kolaylık veya uygunluk nedeniyle kullanılmadığını gösterir. Mekân epey bir teorik iş görüyor ve siyasal içerimleri biricik falan değil; aksine, farklı siyaset kavramsallaştırmalarında çok sayıda mekânsallık iş başında.

Leitner ve arkadaşlarının çekişmeci siyasetin çoklu mekânsallıkları üzerine bir makalelerinde öne sürdükleri üzere, "mekânsallıklar birbirlerini çok karmaşık biçimlerde karşılıklı içerdiğinden, tek bir mekânsallığa öncelik verilmemelidir."[2] Yazarlar argümanlarında "teorik ve felsefi tartışmalardan çok çekişmeci siyaset pratiklerinin temel alındığını" teslim eder. Ben bu makalenin devamında Hannah Arendt, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe ve Jacques Rancière'in çalışmalarını yakından inceleyerek odağı pratiklerden teorilere kaydıracağım. Bu düşünürleri seçmiş olmamın üç nedeni var. Birincisi, hepsinin kurumsallaşmış yönetim ve idare pratiklerinden çok farklı ve ayrı bir siyaset anlayışına bağlı olması. Mouffe bu noktayı "siyasal olan" (*le politique*) ile "siyaset" (*la politique*) arasında şu ayrıma giderek vurgular:

2 Leitner, H., Sheppard, E., Sziarto, K., "The spatialities of contentious politics", *Transactions of the Institute of British Geographers*, S. 33, 2008, s. 169.

> "'Siyasal olan', insan toplumunun tamamına içkin bir antagonizma boyutunu işaret eder, bu antagonizma [...] çeşitli toplumsal ilişkilerde çok farklı şekillerde ortaya çıkabilir. 'Siyaset' belli bir düzen sağlamaya ve 'siyasal olan' boyutundan etkilendiklerinden her zaman çatışmalı olma potansiyeli barındıran koşullar altında, insanların varoluşunu düzenlemeye uğraşan pratikler, söylemler ve kurumlar topluluğunu işaret eder."[3]

Bir başka deyişle, siyaseti uzlaşma ve anlaşma yerine çekişme ve antagonizmayla belirlenen bir eylem türü olarak düşünme girişimi söz konusu.[4] Antagonizma Laclau ve Mouffe'un kavramsallaştırmalarının merkezindeyken, Arendt Honig'in ifadesiyle,[5] "agonistik" [çatışmacı] bir siyasal eylem anlayışı sunar, Rancière ise uyuşmazlık ve anlaşmazlığı vurgular. Bu düşünürlere odaklanmamın ikinci nedeni hepsinin kopuşa ve bir başlangıca yol açması, yani yeni, belki de beklenmeyen bir şey sunan veya başlatan ve böylece şeylerin düzenini sekteye uğratan bir siyaset anlayışı sunması. Bu düşünürlerin siyaseti verili kimlikleri veya ilgileri merkeze alarak kavramayı reddedişleri de bu veçheyi açığa çıkarıyor.

Son olarak, bu düşünürlerin hepsi kendi özgül siyasal kavramsallaştırmalarında, mekân için çok zengin bir söz dağarını işe koşar. Hatta Arendt, 1980'lerin mekânsal dönüşünden çok önce, bu tür "mekân üzerine konuşmaların" (ve benim argümanıma göre, siyaseti mekân üzerinden düşünmenin) öncülüğünü yaptı.[6] Ben bu makalede, bu düşünürlerin mekânı salt mecazi kullanıp

3 Mouffe, C., "Post-marxism: democracy and identity", *Environment and Planning D: Society and Space*, C. 13, S. 3, 1995, s. 262–263.

4 Bu düşünürler arasında hiç fark olmadığını göstermez bu. Birazdan göreceğimiz üzere Arendt ve Rancière "siyasal olan"la "siyaset" arasında ayrıma gitmek yerine farklı bir terminoloji kullanırlar. Mouffe (*On the Political*, 2005) Arendt'in müzakereci siyaset anlayışını benimsediğini savunur ama bu yorum tartışmaya açıktır. Arendt'in siyasetinin "ifadeye dayanan bir topluluk, diyalog, müzakere veya uzlaşma siyaseti" ima ettiğini savunan okurlara eleştirel yaklaşan Honig'in yorumuna katılıyorum. Honig'e göre Arendt "çekişme, direniş ve tadilata dayanan eylemci ve demokratik bir siyaset" sunar (*Political Theory and the Displacement of Politics*, s. 77).

5 Honig B., *Political Theory and the Displacement of Politics*, *age*.

6 Wolin'e göre, *İnsanlık Durumu* 1958'de ilk yayımlandığında, Arendt'in siyaset düşüncesinin ruhuna uygun bir biçimde yeni bir başlangıç olarak görüldü; kitapta sadece yeni bir siyasal duyarlılık getirmekle kalmıyor, siyaset hakkında konuşmak –ve üzerine düşünmek– için "farklı bir dil" de sunuyordu ("siyasal eylem", "kamu alanları", "siyasal mekân") (bkz. Wolin S., "Hannah Arendt and the ordinance of time", s. 92). Arendt'i coğrafya üzerinden ele alan az sayıda çalışmalardan birini gerçekleştiren Howell da Arendt'in yazılarının bu yanına dikkat çekmiş, "yazılarına mekânsal bir dilin hakim olduğunu" işaret ederek bunun "salt topografik mecazlar kullanma meselesi" olmadığını savunmuştur (bkz. Howell, P., "Public space and the public sphere: political theory and the historical geography of modernity", s. 314).

kullanmadığını değil de, mekânsallaştırmanın, bunların siyaset kavramsallaştırmasında işlevsel olarak anlaşılıp anlaşılmadığını araştırıyorum. Dolayısıyla, bu düşünürlerin siyaset kavramsallaştırmasının "özgül bir biçimde mekânsal olan" veçhesine odaklanıyor ve mekânın bu kavramsallaştırmanın kurucu unsuru olup olmadığını sorguluyorum. Bu sayede bu düşünürlerin esas mekânsal varsayımlarını ve paradigmalarını kavrayarak "mekân üzerine konuşmanın" onlara ne kattığını ele alıyorum. Bu inceleme mekânın ve mekânsallaştırmanın bu düşünürlerin siyaset kavramsallaştırmasında, farklı şekillerde olsa da işlevsel olarak anlaşıldığını gösteriyor. Bunların hiçbiri siyaseti doğrudan mekânla eş tutmuyor ama hepsi de farklı şekillerde, kurulu düzende yeni ilişkiler ve bağlantılar kuran bir tür üretken mekânsal kopuşu işaret ediyor. Siyaset mekânın başlangıcıdır ve mekânsallaştırma kurucu bir parçası olduğu siyaset açısından merkezi önemdedir.

2. Mecaz Mucizesi

Mekân mecazlarının yaygın kullanımının yol açtığı huzursuzluğun bir nedeni, mekânın net ve tekanlamlı olmayıp çok sayıda anlama sahip olması ve mecaz olarak kullanıldığında bu anlam çokluğunu kaybetmesi. Daha da kötüsü, mekânın belirsiz veya ihtilaflı siyasal kavramlar için görünürde "tarafsız" bir zemin işlevi sunuyor olması. Honig'in başka bir meseleyi ele alırken[7] "mecaz mucizesi" adını verdiği şey bu. Bence bunlar gayet geçerli endişeler ve "bir mecaz sadece bir anlamın üretilmesi değil, aynı zamanda sürekli bir unutuşun alanıdır"[8] diyen Panagia'ya katılıyorum. Mekânın bu derece görünür kılınması –ve esas olarak Newtoncu mutlak mekân olarak anlaşılması–[9] mecazi kullanımını alengirli bir hale sokuyor, zira bu yaklaşımda mekânın ve mekânsallığın başka türlerinin ihmal edilmesinin yanı sıra mekânın üretimindeki dinamiklerin, diyalektik süreçlerin, gerilimlerin ve mücadelelerin unutulma riski var.

7 Honig, (*Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy,* 2009) Schmitt'in olağanüstü hâl kuramında (*Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty,* 1985) olağanüstü hal için kullandığı mecazı –"mucize"– siyasal teolojisinin bir parçası olarak ele alır. Aşağıda göreceğimiz üzere, mucize mecazı Hannah Arendt'te tamamıyla farklı bir şekilde karşımıza çıkar.

8 Panagia, D., "The predicative function in ideology: on the political uses of analogical reasoning in contemporary political thought", *Journal of Political Ideologies* C. 6, S. 1, 2001, s. 58.

9 Massey, D., *For Space*, SAGE, Londra, 2005; Smith, N., ve Katz, C., "Grounding metaphor: towards a spatialized politics", *Place and the Politics of Identity*, Keith, M., Pile, S. (ed.), Routledge, Londra, 1993 içinde, s. 67–83.

Gelgelelim mekânsal mecazı "kötüye kullananlar" nadiren bunu amaçlıyor ki, bu makalede sadece siyaseti ve siyasal olanı mekânsal terimler üzerinden kavramsallaştıranlar söz konusu. Bu kavramsallaştırmaların hepsinde olmasa da büyük bölümünde mekânsal terimlere yönelik derin ve yaygın bir merak varken aynısı mekânsal deneyim için geçerli değil. Bu düşünürlerin mekânın doğası hakkında yazmadığı doğru ama siyaset kavramsallaştırmalarıyla mekânsal terim kullanımları arasındaki ilişkinin tamamen keyfi olmadığı da şüphesiz. Mekânın "sadece mecazi" kullanımına yönelik eleştirilerinin hepsi geçerli olmakla birlikte bu düşünürlerin bu mecazları neden bu şekilde kullandıklarını ve bir de, mekânın onlar için ne tür bir kavramsal işi yerine getirdiğini anlamamıza yardımcı olmuyorlar. Mekânın bu düşünürlerin siyaset yazılarında merkezi bir rolde tekrar tekrar karşımıza çıkması daha fazlasını işaret ediyor: mekânın siyaset üzerine düşünmenin bir kipi olduğunu. Dolayısıyla mekân burada farklı bir iş görüyor; mucizeler gerçekleştirmek yerine, siyaset üzerine düşünme kipine dönüşüyor. Dolayısıyla ben mekânın bu teorilerde kullanımının gelişigüzel olmadığını savunuyorum; mekân siyaset üzerine düşünmenin bir kipidir ve farklı mekân imgeselleri farklı siyaset anlayışlarını besler.

Mekân mecazlarının hepsinin iyi veya sorunsuz olduğunu söylemeye çalışmıyorum. Belli mekân mecazları gerçekten de dünyanın karmaşıklığını ve çoğulluğunu izah etme konusunda başarısız olabilir ve siyasal imgelemi genişletmektense sınırlandırabilir.[10] Ben, mekânın doğasını açıklığa kavuşturma ya da mekân deneyiminin açıklamasını yapma yolunda bir girişim içermese de, siyasal düşüncenin mekânsal düşünceye dayandığını söylüyorum. Bowie'nin söylediklerini mekân üzerinden yorumlayacak olursak, siyaset düşüncesinin beslendiği mekân mecazları gözden çıkarılabilecek bir fazlalık değildir.[11]

Söylemsel/aşırı-söylemsel ikiliğini, dolayısıyla düşünce/gerçeklik ikiliğini reddeden Laclau ve Mouffe benzer bir noktaya parmak basar: "eşanlamlılık,

10 Agamben'in mekân mecazlarının bir eleştirisi için bkz. örneğin Stavrakakis, Yannis, "Antinomies of space from the representation of politics to a topology of the political", *Urban Politics Now: Re-Imagining Democracy in the Neoliberal City*, BAVO (ed.), NAi Publishers, Rotterdam, 2007 içinde, s. 142–161; Laclau'nun mekân mecazlarının eleştirisi için bkz. Widder, N., "What's lacking in the lack: a comment on the virtual", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, C. 5, S. 3, 2000, s. 117–138.

11 Bowie, A., *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, ikinci basım, Manchester University Press, Manchester, 2003. Bowie şöyle yazar: 'felsefenin beslendiği mecazlar gözden çıkarılabilir fazlalıklar değildir" (s. 59).

düzdeğişmece, mecaz, toplumsal ilişkilerin ilksel, kurucu gerçekliğine (*literality*) ikinci bir anlam getiren düşünce biçimleri değildir; aksine, toplumsalın içinde kurulduğu ilksel bölgenin bir parçasıdır."[12] Winter'ın[13] savunduğu üzere, "mecaz bir şeyi bir başka şeyle ilişkilendirmemize ve bu sayede bir dünya 'edinmemize' yarayan imgesel kapasitedir." Hem bir yansıtma hem bir genişletmedir; yansıtmadır çünkü bir kaynaktan hedef alana bilgi aktarımını içerir;[14] genişletmedir çünkü mecazın indirgeyici olmayan bir işlevi vardır. Winter'ın örneğinde, anlamayı kavrama olarak tasarladıysak bu "kavrama"nın fiziksel anlamını ne siler ne de onun yerini alır; daha çok, anlamını fizikselin yanı sıra bilişsel de olan bir işleme genişletmiş olur.

Lakoff ve Johnson'ın[15] açıkladığı üzere, mecazlar lafzi beyanlar değildir; doğaları gereği kavramsaldır. Bunun iki önemli içerimi var. İlki, kavramsal sistemimiz "doğası gereği mecazidir" yani "dünyayı mecazlar üzerinden anlar, mecazlar aracılığıyla düşünüp faaliyette bulunuruz.[16] İkinci içerim ilkinin devamı niteliğinde: nesnel gerçeklik diye bir şey varsa, anlamanın araçları olan mecazların "nesnel gerçeklikle pek bir ilişkisi yoktur".[17] Bununla birlikte, "toplumsal ve siyasal gerçekliğin kuruluşunda merkezi bir rol oynarlar"[18] –gerçekten de toplumsal, mekânsal, siyasal ve ekonomik gerçeklikleri potansiyel olarak yaratırlar. Dolayısıyla, mecazlar gündelik etkileşimlerimizi başarıyla tamamlamamızı kolaylaştırdıkları ölçüde "doğru olan imgesel araçlardır". Bir başka deyişle, "bir gerçekliğe sahip olmak" için başvurduğumuz yoldur.[19]

Mecazların indirgemeci olmadığı, lafzi beyanlar olmadığı, yansıtma ve genişletme aracılığıyla anlamaya yardım ettiği kabul edildiğinde, siyasal kavramsallaştırmada mekânın kullanımı, mekânın "salt mecazi" kullanımından çok daha kapsamlı olacaktır. Burada mesele bir mecazın doğruluğu veya yanlışlığı değil, onun sonucu olan algılar ve çıkarımlar ve desteklediği eylemlerdir.[20] Siyaseti mekânsal olarak algılamak, mekânın "doğru" anla-

12 Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londra, 1985, s. 110.
13 Winter, Steven, *A Clearing in the Forest: Law, Life and Mind*, University of Chicago Press, Chicago, 2001, s. 65.
14 Sözcüğün Yunanca orijinali de (*meta pherein*) "aktarmak" anlamına gelir.
15 Lakoff, G., Johnson, M., *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.
16 *Age*., s. 184.
17 *Age*., s. 184.
18 *Age*., s. 159.
19 Winter, S., *age*., s. 65.
20 Lakoff ve Johnson, *age*., s. 158.

mını indirgemek ya da başka bir şeyle değiştirmek yerine mekânın siyasallığına dair bir algı edinmektir.

3. Bizi Hem Birbirimize Bağlayan Hem Birbirimizden Ayıran Mekân

Tahakküm sistemlerinin mekân (ve zaman) düzenlerini dayatması ve mekânın sıklıkla bir denetim ve tahakküm aracı –mükemmel bir kapatılma aracı– olarak görünmesi, siyaseti mekân üzerinden düşünmek için iyi bir nedendir. Laclau bu mekân görüşünün sıkı taraftarıdır ve argümanını Sheldon Wolin'in, Platon'un kent ve toplum fikri okumasıyla takviye eder:

> Platon'un tasarımında paylaştırılacak bir iktidar yoktu; paylaşılabilecek tek şey topluluğun yapısına işlemiş olan İyi Formuydu. Bu argüman hattının iki yönlü sonuçları oldu: yurttaşlık fikri, siyasal kararlar alma sürecine anlamlı katılım fikrinden ayrıldı ve siyasal topluluk, yani iç çatışmalarını siyasal yöntemlerle çözmeye çalışan topluluk fikrinin yerine çatışmadan, dolayısıyla siyasetten yoksun erdemli topluluk fikri geldi. Platon her üyenin, topluluğa sadece mütevazı bir katkısı olsa bile onun faydalarına ortak olma hakkına sahip olmasını reddetmedi; reddettiği şey, bu katkının siyasal karar verme sürecine katılma iddiası olarak öne sürülebileceğiydi.[21]

Laclau'ya göre, kapatılma ve anlamın sabitlenmesi aracılığıyla mekânın toplumsalın kuruluşuna hizmet edişinin örneğidir bu.

> Bu komüniter şemadaki mekânsallık o kadar *mutlaktır* ki, içindeki hiçbir şey geçici bir müdahalenin – yerinden çıkmanın [yani, siyasetin] takdirine bırakılamaz. Topluluk üyelerinin sayısı da dâhil olmak üzere her şeyin, *varlık ve bilginin katı bir mütekabiliyet ilişkisine girdiği* bir eşzamanlığın *egemenliğine* girmesi zorunludur.[22]

Fakat Laclau bunun tek mekânsal denetim unsuru olmadığını göremez. Platon'un topluluğunun ayırt edici özelliği, aktif bir egemen grupla siyasal olarak edilgen bir topluluk arasındaki temel ayrımdır (öğrencisi Aristoteles

21 Wolin, S., *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought,* Princeton University Press, Princeton, 2004, s. 52-53.

22 Laclau, E., *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, Londra, 1990, s. 70 (vurgu benim).

bu ayrımı kabul etmemiştir). Ama şimdilik Laclau'yu takibe devam edelim ve Platon'un "mekânsallığı mutlak" topluluğunun, "varlık ve bilginin katı bir mütekabiliyet ilişkisine girdiği" bir eşzamanlık düzeni kurmaya uğraştığını kabul edelim. Burada mekân değil ütopya söz konusu çünkü bu Platon'un tasarladığı bir topluluk. Çoklu zaman ve mekân ütopyaların bir özelliği değildir çünkü tek kalemde gerçekleşecek, ideal ve nihai bir zaman ve mekânın temsilleridir.

Rancière'in ifadesiyle ütopya "bütün dileklerin gerçekleştiği bir masal alemi değildir. Ütopya sadece bir dileği gerçekleştirir: şeyleri ve insanları kavramlarıyla özdeş görmek".[23] – Laclau'nun bilgi ve varlık arasındaki katı mütekabiliyeti.

> Ütopya söylemsel bir mekânla bölgesel bir mekânı bir harita üzerinde bir araya getirme, her kavramın gerçeklikte bir noktaya karşılık gelmesini, her argümanın harita üzerindeki bir yol kılavuzuyla kesişmesini sağlama kapasitesidir... Demokrasi sorununun ütopyacı çözümü mekânsallaştırmadır. Mekân kavramın *mimesis*'idir.[24]

Dolayısıyla, Platon'un ideal topluluğunda varlık ve bilginin katı bir mütekabiliyet ilişkisine girmesi olağandışı değildir çünkü Platon demokrasi dostu değildir; siyaset "tehdidi" altında olmayan mükemmel yönetim üzerine düşünen filozof(-kral)dır, siyaset felsefecisi değil. Foucault'nun[25] veba salgını altındaki kenti varlık ve bilgi mütekabiliyetinin başarıyla hayata geçirildiği "mükemmel bir şekilde yönetilen kent ütopyası" olarak anmasının nedeni budur. Platon'un şeması siyaset ve demokrasinin belirsizliğine karşı oluşturulmuştu – belirsizliği mekânsal sabitleme ve kapatılmayla zapt etmeye çalışıyordu (ve hem mekânsal hem zamansal sınırlamalarla herkesin yerini bilmesini sağladı – *Devlet*'in 2. kitabında işçilerin sadece çalışmaya zamanı olduğunu yazar).

23 Rancière, J., "Discovering new worlds: politics of travel and metaphors of space", Robertson, G. vd. (ed.), *Travellers' Tales: Narratives of Home and Displacement*, Routledge, Londra, 1994 içinde, s. 35.

24 *Age.*, s. 31 ve 35. Rancière'in Proleterlerin Gecesi'ndeki (Rancière, J., *The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*, ed. Drury, J., Temple University Press, Philadelphia, 1989) meşhur savına göre özgürleşme ütopik değildir; ideal bir mekân ve zamanın nihai bir şekilde kurulması değil, devam eden bir süreçtir.

25 Foucault, M., *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Sheridan, A., Vintage Books, New York, 1977, s. 198.

Laclau'ya göre Platon'un ideal topluluğu, mekânın hareketsizliğinin siyasetin sonlanmasına yol açışının bir örneklemesini sunar. Çok belirli bir mekân anlayışı, mekânsal (ve zamansal) çeşitliliği inkâr eden nihai bir mekânsallaştırma biçimidir bu. Mekânsallaşmanın burada sabitleştirip zapt etmeye yaradığını savunan Laclau'ya katılmakla birlikte, bunun mekân ve mekânsallığın benzersiz bir niteliği olarak genelleştirilebileceği anlamına gelmediğini savunuyorum. Mekân denetim, mükemmel yönetim veya tahakküm aracı olabilir ve Platon ideal düzen ve istikrar toplumunda kendiliğindenliği ve yeni başlangıçları mutlak bir mekânsallaştırmayla bertaraf etmeye çalışmıştır. Fakat bu durum, mekânın bunları doğası gereği engellediğini işaret etmez – Arendt'e göre kendiliğindenlik ve yeni başlangıçlar olanağı sunan tam da mekândır. Canovan'ın deyişiyle "herhangi bir inisiyatif kapsamının, çoğulluk için herhangi bir alanın"[26] eksikliğine eleştirel yaklaşan Rancière gibi, Arendt de siyasetin sonu anlamına gelen, yeni başlangıçlara hiçbir olanak tanınmayan ütopyalara eleştirel yaklaşırdı.

"Siyaset insan çoğulluğu olgusunu temel alır" diye yazar Arendt.[27] Arendt'te çoğulluk mekân yapan çoğulluktur, sayısal veya ontolojik bir meseleden çok bir siyasi ilişki olarak anlaşılır. Arendt'e göre Batılı siyaset düşüncesi Platon'dan beri insanlardaki bu çoğulluğu ve ayırt edici özellikleri tamamen göz ardı etmiştir; her insan, özgürce eylediğinde yeni başlangıçlar yapma yetisine sahiptir –gerçekten de eylemin özgür olması gerekir, aksi takdirde eylem sayılmaz– ve "bir şeyleri harekete geçirir",[28] yeni bir başlangıç yapar. Arendt'in siyaset anlayışındaki kırılma unsuru budur.

Arendt'e göre siyasal eylem hem özgürlüğün tezahürü hem de onun aracıdır: başkalarıyla birlikte eyleme geçerek özgürlüğümüzü ortaya koyar ve onun farkına varırız. Böyle bir "eyleme ve konuşma alanı" yaratırken, siyasal bir alan yaratmış oluruz.[29] Arendt bu siyasal alana "görünüş sahası" adını verir. "Benim başkalarına göründüğüm gibi başkalarının da bana göründüğü saha".[30] Eyleyen öznenin "kim"i –eşsiz ayrılığı– bir görünüş sahasında konuşma ve eyleme aracılığıyla, bir başka deyişle, başkalarının yanında

26 Canovan, M., "Introduction to the Second Edition of the Human Condition", University of Chicago Press, Chicago, 1998, s. xviii.
27 Arendt, H., *The Promise of Politics*, ed. Kohn, J., Schocken Books, New York, 2005, s. 93.
28 Arendt, H., *The Human Condition*, ikinci baskı, University of Chicago Press, Chicago, 1998, s. 177.
29 Arendt, H., *Between Past and Future*, ed. Kohn, J.,Penguin Books, New York, 2006, s. 220.
30 Arendt, H., *The Human Condition*, *age.*, s. 198.

eylerken açık edilir. Arendt'e göre bu çoğulluk "kamusal alan adı verilen o görünüş sahasının olmazsa olmaz koşuludur".[31]

Dolayısıyla mekânın Arendt'in siyaset kavramsallaştırmasında ikili bir işlevi vardır: kamu meselelerinin ortaya çıkıp müzakere edildiği ve bireylerin başkalarının yanında eylediği bir alan sunar. O halde mekân onları bir siyasal ilişki içine sokar: "Onları birleştiren şey, herhangi bir nitelikleri değil, mekândır".[32] Arendt'te mekânsallaşma kendiliğin farklılığı ve başkalarıyla ilişkisi içinde açığa çıkacağı bir sahne işlevi görür. O halde, Canovan'ın gözlemlediğinden fazlası söz konusu: bu mekânsallaşma hem ilişkilendirir hem ayırır – ilişkilendirir çünkü bireyleri Arendt'in "görünüş sahası" adını verdiği bu ortak yerde bir araya getirir, ayırır çünkü eyleyen ve konuşan bireyler eşsiz "kim-liklerini" başkalarından farklılığıyla bu mekânda ifşa ederler.

> [Bu mekânda] çoğulluk salt dünya üzerinde veya belli bir coğrafi bölgede ikamet eden insanların çoklu kimlikleri gibi sayısal bir mesele olmadığı gibi, bu insanların ait olduğu grupların geniş çeşitliliği (yani insanların *ne* olduğu) gibi ampirik bir mesele de değildir. Dünyanın bir kamusal alan olarak tesis edilegelişi sayesinde kurulan –ontolojik değil– siyasal bir ilişki olan çoğulluk, siyasal toplulukların üyesi olan yurttaşlar olarak öznelerin birbiri karşısında konumlanışıdır.[33]

Arendt'in görünüş sahası, çoğulluk *siyasal bir ilişki* olduğu sürece sürekli en baştan kurulabilecek bir geçici mekândır. "İnsanların konuşma ve eyleme için bir arada olduğu her yerde ortaya çıkar, dolayısıyla kamusal alanın ve çeşitli yönetim biçimlerinin bütün formel kuruluşundan önce gelir... İnsanların toplandığı her yerde zorunlu olarak ve ebediyen değil, potansiyel olarak bulunur".[34]

Arendt'in mekân dilini olumsal ve tikel unsurlara duyarlılığının bir işareti olarak yorumlayabiliriz. Görünüş sahası "her zaman *potansiyel bir sahadır*, ortak bir proje için bir araya gelmiş bireylerin eylemleri ve konuşmalarında gerçeklik kazanır. Devrimlerde olduğu gibi aniden meydana gelebilir

31 *Age.*, s. 220.

32 Canovan, M., "Politics as culture: Hannah Arendt and the public realm", C. VI, S. 3, 1985, s. 634.

33 Zerilli, L., *Feminism and the Abyss of Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 19.

34 Arendt, H., *The Human Condition*, s. 199. Bununla birlikte Arendt kanunlarla korunan resmi kamusal alanın önemini inkâr etmez. "Görünüş sahası olma potansiyeli" barındırsa da "bir siyasal eylem veya özgürlük pratikleri alanı olmasını sağlayacak bir kurumsal niteliği yoktur" (Zerilli, *age.*, s. 20).

veya bir yasayı ya da politikayı değiştirme çabasında olduğu gibi yavaşça gelişebilirler".[35] ABD'nin göçmenler aleyhine yasalarına karşı düzenlenen göçmen haklarını destekleyen gösteriler, belgesiz göçmenlerin (*sans papiers*) çok sayıda Batı Avrupa ülkesinde başlattığı hareket, Fransa'daki (hükümet yetkililerinin siyasal olaylar olarak görmeye yanaşmadığı) banliyö isyanları ve elbette yakın zamanda tanık olduğumuz Tunus, Mısır, Yunanistan ve İspanya'daki kitle hareketleri bunun bazı örnekleridir.

Arendt'e göre siyasal eylem insanların birbiriyle hem ilişkilendiği hem de ayrıldığı sahayı –görünüş sahasını– başlatır ve yeni ve beklenmedik bir şeyi harekete geçirir. Bu mekânsallaştırma, eyleyen öznenin özgürlüğünün duyarlı (ve belki de simgesel) tezahürüdür. Aynı zamanda, bütün farklılıkları ve çoğulluklarıyla bireylere bir deneyim alanı sunar ve ilişkilerini düzenler.

4. İçerisi / Dışarısı: Laclau ve Mouffe

Marchart[36] siyaset düşüncesini iki hatta ayırır: Arendtçi ve Schmittçi hat. Arendtçi düşünce hattı siyasal eylemin birleştirici uğrağını, Schmittçi hat ise ayrıştırıcı uğrağını vurgular. Arendtçi uğrak birleştiricidir çünkü Arendt "uyum içinde eyleme" ya da "birlikte eyleme"ye vurgu yapar. Arendt'in çoğulluk anlayışı da bu nitelemeyi destekler görünür ama bu çoğulluğun insanların bir kolektif oluşturacak şekilde bir araya gelmesinden çok dünya kurucu bir pratik olduğu vurgulanmalı – yukarıda da gördüğümüz üzere, bu çoğullukta siyasal bir ilişki söz konusudur. Öte yandan, Schmitt'e göre siyasal ilişki bir kolektivitenin –yani bir siyasal kimliğin– dışsal ve hasım bir farklılık üzerinden kurulduğu bir antagonizma ilişkisidir. Yani Schmitt'te, kurucu dışarısı sıfatıyla dostun siyasal kimliğinin kuruluşuna yarayan düşman vurgulanır. Marchart'ın bu hattı ayrıştırıcı olarak nitelemesinin nedeni de budur.

Schmitt, Laclau ve Mouffe'un (ve muhtemelen Agamben'in de) paylaştığı merkezi mekânsal paradigmalar göze çarpar burada: dışsallık ve sınırlandırma. Mouffe'un kişisel çalışmalarında takip ettiği Schmittçi dost/düşman ayrımı bu mekânsal muhayyelden beslenir:[37]

35 Passerin d'Entrèves, M., "Hannah Arendt and the idea of citizenship", *Dimension of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, ed. C. Mouffe, Verso, Londra, 1992 içinde, s. 147–148.

36 Marchart, O., *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.

37 Schmitt, C., *The Concept of the Political*, çev. Schwab, G., University of Chicago Press, Chicago, 2007.

> Kurucu dışarısı mefhumundan çok faydalandım [...] çünkü bu mefhum kimlik kuruluşunda neyin söz konusu olduğunu ortaya çıkarır... Her kimliğin ilişkisel olduğunu ve bir ayrımın olumlanmasının, yani onun "dışını" tesis eden bir "başka" şeyin algılanmasının herhangi bir kimliğin varlığının önkoşulu olduğu anlaşıldığında, Schmitt'teki hep var olan antagonizma olasılığını ve bir toplumsal ilişkinin antagonizma için bir üreme alanı teşkil edişini daha iyi anlayabileceğimizi düşünüyorum.[38]

Ama kimliklerin antagonist bir biçimde kurulacağı iki sahanın sınırlarının belirlenmesi, Laclau ve Mouffe'un çalışmalarında mekâna düşen tek rol değildir. Mekânsallık bu çalışmalarda iki farklı işlevle ele alınır: evrenselleştirme alanı olarak ve kimlik açısından kurucu bir unsur olarak. Bununla birlikte, bu işlevlerin ikisi de kimlik açısından kurucu olan dışsallık gibi mekânsal bir paradigmayı temel alır.

Laclau ve Mouffe'a göre "siyasal mekânlar" siyasetin esasını teşkil eden "antagonizmaların temeli"ni[39] oluşturur. Fakat bu siyasal mekân mefhumu sadece ampirik olarak verili toplumsal birimleri veya oluşumları işaret etmez. Bu, nispeten tanımlı –onların terminolojisiyle dikişli– mekân, çok sayıda pratikten oluştuğundan, ampirik olarak tanımlanabilen bir toplumsal oluşuma başvurarak ortadan kaldırılamaz. Bu mekândaki kısmi kapatılma antagonizmanın kuruluşu açısından elzemdir çünkü antagonizma (algılanan) bir bütünlük içinde sınırlandırma fikrinde temellenir. Laclau ve Mouffe'un –onların ifadesiyle antagonizmaların zeminini oluşturan– siyasal mekânı hem bir bütünlük mefhumunu hem de o bütünlük içinde iki antagonist kampa bölünebilecek bir içselliği mümkün kılar.

Şimdiye kadar açıkça görüldüğü üzere, siyasal mekân mefhumu fiziki mekânları işaret etmez (ama bu mekânların fiziki tezahürleri de olabilir). Örneğin, "feminist mücadelenin verileceği siyasal alan, kadınların tabi kılınmasının farklı biçimlerini üreten pratik ve söylemler toplamı içinde kurulur".[40] Benzer biçimde, ırkçılık karşıtı mücadeleler kendi siyasal mekânını ırk ayrımcılığını üreten ve muhafaza eden pratik ve söylem grupları içinde kurar. Böylelikle mekân, antagonist kutupların bölüştürüleceği zemini teşkil edebilecek bir bütünlüğü (Laclau ve Mouffe'un siyasal mekânları antagoniz-

38 Mouffe, C., *On the Political*, Routledge, Londra, 2005, s. 15.
39 Laclau, E. ve Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londra, 1985, s. 131.
40 *Age.,* s. 132 (vurgu benim).

maların zemini olarak tanımladığını hatırlayalım), bir (pratikler, söylemler, kurumlar) toplamını tahayyül etmenin kavramsal aracına dönüşür. Bunun yanı sıra, sadece verili bir ampirik göndergeye odaklanmak yerine bunların nesnelerinin ya da hedeflerinin tesis edileceği alanı tanımlar. Dolayısıyla, mücadelelerin hedef aldığı şeyler (kadınların tabi kılınması, ırk ayrımcılığı, vs.) için istenmeyen sonuçlara yol açan çoklu süreçleri ele alırken bu siyasal mücadele mekânını tahayyül etmek önemlidir. Mekân bu haliyle, siyasal mücadelenin nesnesini (ya da antagonizmayı, veya "düşmanı"),[41] yukarıdaki örnekler ışığında "erkekler" veya "beyazlar" gibi basit ampirik göndergelerden koparmada önemli bir rol oynar.

O halde mekân mücadelenin bölgesini (kapatılma üzerinden) tanımlamada olduğu kadar mücadele nesnesini –düşmanını– basit ampirik göndergelerden koparıp çoklu söylemler, pratikler ve kurumlara bağlayarak söz konusu siyasal mücadeleyi "evrenselleştirmede" de görünürde paradoksal olan bir rol oynar. Buradaki evrenselleştirmenin, bir şeyi zaman ve mekân ötesinde normatifleştirmeyle değil, siyasal mücadelelerin nesnelerini basitçe ampirik bir veriye atamaktansa daha geniş, süreç odaklı bir açıdan *tanımlamakla* ilgili olduğunu not edelim. Dolayısıyla, Laclau ve Mouffe'un antagonist cepheleri ampirik ikilikler (kadınlar ve erkekler, eşcinsel ve heteroseksüel) etrafında değil, söylem, pratikler ve kurumlar toplamı içinde kurulur. Mekân burada, bir dışsallığı –siyasal bir kimliğin ona karşı tesis edilebileceği bir dışarısı (Marchant'ın "ayrıştırıcı" siyasal hattı)– tanımladığı veya temsil ettiği ölçüde işlevsel bir rol oynar. Sorunsallaştırmanın söylemsel alanını tanımlayarak evrenselleştirme işlevi görür.

Pek çok siyaset teorisyeni gibi Laclau ve Mouffe da siyasal kimliklerin üretimini esas alır. Siyasal kimliklerin halihazırda verili olmayıp olumsal olarak kurulduğunu savunmaları siyaseti özcü olmayan terimlerle kavrama girişimlerinin önemli bir parçasıdır. Kurucu sınırlandırmalar ve dışlamalar, siyasetin temelini teşkil eden (dâhil edilmemiş veya dışsallaştırılmış unsurlarla karşıtlık içinde tanımlanan) kimliği şekillendirir. Ancak bu, bir eşzamanlık ve çokluk sahası –ya da Massey'nin deyimiyle "bir arada var olan çoğulluk sahası"–[42] olarak mekân yerine içerisi/dışarısı, içerme/dışlama gibi sınırlı bir mekânsal tahayyülü temel alan bir siyasal düşünme kipidir. Bu

41 *Age.*, s. 132.

42 Massey, D., "Spaces of politics", *Human Geography Today*, ed. Massey, D., Allen, J., Sarre, P., Polity Press, Cambridge, 1999 içinde, s. 281.

düşünce kipinde dayanışma ve işbirliğini temel alan siyaset biçimlerine yer olmamasının nedeni de budur.[43]

Dışsallık ve sınırlandırmaya dair bu mekânsal tahayyül bana göre, basit bir içerisi / dışarısı ikiliğinin kavrayamayacağı daha karmaşık ilişkilerin izahında yetersiz kalır. Widder Laclau'nun hegemonya kavramsallaştırmasına benzer bir eleştiri getirir: "Hegemonya teorisi homojen bir ortam, onun üzerinde münferit konumlar alma mücadelesi veren kimlikler ve farklılıkları kuran ve onlar tarafından kurulan kapsamlı bir bölge olarak mekân anlayışında iyi iş görür. Ama bu teori, homojen mekânın bir soyutlama, daha engin bir derinliğin düzleştirilmiş bir imgesi olduğu bir çoğulluk olarak mekân söz konusu olduğunda işe yaramaz."[44]

5. Yeni mekânlar açmak: Rancière

"Dışsallık" fikri Rancière'in siyaset kavramsallaştırmasında da karşımıza çıkar ama burada siyasal kimliklerin antagonist bir biçimde kuruluşu için değil, bizatihi siyasetle yönetim pratikleri arasında ayrımı işaret etmek için kullanılır. Rancière siyaset kavramının "radikal dışsallığını" polis kavramıyla vurgular. Ancak ikisinin farklı deneyim sahalarına ait olduğunu ima etmez. Aksine bu ikisi, ileride göreceğimiz üzere birbirine dolaşık durumdadır.

"Polis" Rancière'in yönetim düzenleri için kullandığı terimdir. Baskıdan çok dağıtım ilkesini temel alan polis hem simgesel hem maddi duyumsama rejimleri tesis eder (görülen, söylenebilen, işitilebilen, düşünülebilen şeyler vs., duyumsanan ve duyumsanmayan şeyler). "Duyumsanabilir olanın paylaşımı" [*le partage du sensible*] adını verdiği bu rejimler, pratikleri, görünürlük biçimlerini ve kavranabilirlik örüntülerini birbirine bağlayan bir mekân ve

43 Siyasal kimliklerin üretiminin kavramsallaştırılmasına alternatif yollar ve bunların bir eleştirisi için bkz. Featherstone, D., *Resistance, Space and Political Identities: The Making of Counter-Global Networks*, Wiley-Blackwell, Londra, 2008.

44 Bkz. Widder, *age.*, s. 118. Laclau'nun siyaset için kullandığı diğer mekânsal mecaz "yerinden çıkma" da durağan bir mekân anlayışını temel alır ve yeni mekânlar açmak yerine parçaların yerinin değiştirilmesini işaret eder. Laclau'ya göre yerinden çıkma siyaseti ima eder çünkü "salt zamansallıktır" (Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time, age.*, s. 65). Laclau burada siyaseti değişimle ("yerinden çıkma"), değişimi de, genelde olduğu gibi, zamanla özdeşleştirir gibi görünür. Stavrakakis'in de ("Antinomies of space from the representation of politics to a topology of the political", *age.*) Laclau'nun çalışmalarında gözlemlediği üzere "siyasal olana yönelik bütün atıflarda zamansal bir mecaz ağır basar (toplumsalın aslî kuruluş ânı olarak, yeniden etkinleştirme ve antagonizma ânı olarak, yerinden çıkma olayı olarak siyasal). Öte yandan, toplumsal olan daha geleneksel mekân anlayışıyla (kayıt ve çökelme yüzeyleri üzerinden) kavramsallaştırılır. "Çökelme"nin hem mekânsal hem zamansal bir terim olduğunu da not edelim.

zaman kalıbını" işaret eder.[45] Rancière neredeyse bir oksimoron olan bu terimi –*partage* hem parçalara ayırma hem paylaştırma anlamına gelir– (geniş anlamıyla) toplulukta ortak kullanıma sunulan ve paylaşılan unsurları ve görünür ve görünmezin, olanaklı ve olanaksızın, konuşma ve sesin ayrımı gibi birbirinden ayrılmış ve dışlanmış unsurları işaret etmek için kullanır. Ona göre böyle bir bölümleme, polislik etkisi yaratır: "*Foucault Omnes et Singulatim*'de polisi insanların hayatları ve bedenlerini denetim niteliğine sahip bir kurumsal araç (*dispositif*) olarak ele alır. Benim çalışmamda polis bir iktidar kurumunu değil, içinde iktidar stratejileri ve tekniklerinin tanımlanabileceği bir '*duyumsanabilir olanın paylaşımı*' *ilkesini* işaret eder."[46]

Ne var ki bu polis tanımı, polisi sürekli hayatımızı düzenleyen egemen güç gibi gösterdiğinden birkaç soru işareti oluşturur. Fakat Rancière polis/siyaset karşıtlığının "insan ilişkilerini bütün çeşitliliğiyle kapsamadığını" özenle belirtir.[47] Ona göre bu karşıtlık, topluluğun müştereklerini "simgeleştirme biçimlerinin" iki şeklini temsil eder ve ortak olanın ya da duygulara ortak olarak sunulanın tahakküme yol açacak veya onu meşrulaştıracak şekilde tanımlandığı noktalarda devreye girer. Fransız hükümetinin Romanları ülkeden sürme pratiğine bakalım. Polis, kamplarını yerle bir ettiği Romanları uçağa bindirip gönderme pratiğini azimle sürdürüyor. Ancak bu, Başkan Sarkozy'nin (özellikle belirttiği üzere yabancılar ve Romanlar konusundaki) ihmale karşı "ulusal savaş" beyanıyla başlayan ve hemen her gün (yanıltıcı bir şekilde) Romanlarla ilişkilendirilen ihmal istatistiklerinden yıkılan "yasadışı" kamplara, sınırdışı edilen Romanların sayısından sınırdışı edilmelerini kolaylaştıracak ve böylece "yaşadışı göç"le savaşacak yasaların hazırlanmasına (ki Romanya ve Bulgaristan'a sınırdışı edilen Romanlar şimdi AB yurttaşı) dair neredeyse her gün yapılan resmi açıklamalarla devam eden çok daha kapsamlı bir "polis operasyonu"nun parçası.

O halde polis genel olarak tahakkümün ya da bütüncül bir tahakkümün (yani totaliterliğin) sembolü değil. Zaman ve mekân düzenlerini, yer hiyerarşilerini ve bunların aracılığıyla kurumsallaşmış ve meşrulaştırılmış ta-

45 Rancière, J., "Contemporary art and the politics of aesthetics", Hinderliter, B. vd. (ed.), *Communities of Sense: Rethinking Aesthetics and Politics*, Duke University Press, Durham, 2009 içinde, s. 31.

46 Rancière, J., "Biopolitique ou politique?" (Jacques Rancière'le söyleşi), *Multitudes*, http://www.multitudes.samizdat.net/Biopolitique-oupolitique, 2000 (vurgu benim).

47 Rancière, J., *Et tant pis pour les gens fatigués: entretiens*, Éditions Amsterdam, Paris, 2009, s. 380.

hakküm biçimlerini tesis eden bir simgeleştirme biçimi. Siyaset bu türden simgeleştirme düzenlerinin ve tahakküm biçimlerinin yeniden biçimlendirilmesi. Dolayısıyla, her verili düzen içinde daimi bir olasılık. Siyaset, kendine ait özgül bir mekânda var olmaz (cemiyetler, siyasal partiler, parlamento, yasalar, kurumlar, anayasa – bu mekânlar siyasal özneleşmenin gerçekleştiği mekânlara da dönüşebilir), polisin düzenlenmiş yerleri içinden polemik mekânlar inşa eder. Siyaset, polisin verili durumları üzerinde bir polemik olarak var olur. Bir durumun verili hali, siyasetin perspektifinden bakıldığında, nesnel değil, polemiktir: "Polemik hem belli bir durumda görülmesi ve hesaba katılması gereken nesneleri hem de bu nesneleri değerlendiren, onlar hakkında konuşması, bir argüman oluşturması ve eyleme geçmesi olası öznelerle ilişkilidir."[48]

O halde, Rancière'in siyaset kavrayışının temelinde kurulu bir düzenin salt olumsallığına bağlılık yatar. Buna aksiyomatik eşitlik anlayışına, yani herhangi birinin bir başkasıyla eşitliğinin bir varsayım olarak alınmasına ve ispat ve sözceleme sahneleri açarak sürekli doğrulanmasına duyulan bağlılık eşlik eder. Bu da siyasetin belirgin bir biçimde mekânsal olarak kavramsallaştırılmasıyla sonuçlanır:[49]

> Nihayetinde siyasette her şey mekân dağıtımına yol açar. Bu yerler nedir aslında? Nasıl bir işlevleri vardır? Onları kim işgal edebilir? Bana göre siyasal eylem her zaman ihtilaflı yer ve rol dağıtımı olarak toplumsala etki eder. Kimin belirli bir yerin ne olduğunu ve orada ne yapıldığını söylemeye yetkili olduğunu bilme meselesidir her zaman.[50]

Rancière'in esas siyasal derdi "yerin verili oluşuna direnmektir".[51] Bu yerler hem simgesel hem maddi olup ya toplumsal bir sabitlik (örneğin, bir bireye veya gruba, mesleği, sosyal statüsü, etnisitesi vb. nedenlerden dolayı dayatılan bir kimlik) biçimini veya maddi mekân düzenlemelerini ve hatta olanaklı olanla olmayan arasındaki sınırları belirleyen yerleşik düşünme biçimlerini

48 *Age.*, s. 193.

49 Rancière'in polis ve siyaset kavramlarının mekânsal özelliklerinin daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Dikeç, M., "Space, politics, and the political", *Environment and Planning D: Society and Space*, C. 23, S. 2, 2005, s. 171–188.

50 Rancière, J., "Politics and aesthetics: an interview", *Angelaki* C. 8, S. 2, 2003, s. 201.

51 Dikeç, M., *Badlands of the Republic: Space, Politics and Urban Policy*, Blackwell, Londra, 2007, s. 17.

belirleyebilirler. Siyaset eşitliğin doğrulanması için bu sınırlara, düzenlemelere ve sabitliklere mekân açarak meydan okumakla ilişkilidir. Verili bir yeri, eşitliğin doğrulanacağı ve hayata geçirileceği bir mekâna dönüştürmekle ilişkilidir.

Eşitliğin kendi içinde siyasal olmadığını unutmadan, esas olarak polemik mekânların inşasıyla eşitliğin hayata geçirilmesinin önemli olduğunu vurgulayalım. Rancière'in siyaseti böylelikle belli bir isyan biçimini içerir: "Bir bedeni ona tahsis edilmiş yerden kaydıran ya da bir yerin işlevini değiştiren her şey siyasal eylemdir. Görülmek gibi bir vazifesi olmayan şeyi görünür kılar, sadece gürültüye yer açılan bir yerde bir söylemi işitilir kılar; bir zamanlar sadece kuru gürültü olarak duyulan şeyin söylem olarak duyulmasını sağlar."[52] O halde siyaset, eşitliğin doğrulanacağı ve hayata geçirileceği mekânlara yer açarak şeylerin müesses düzenini sorgular, ona direnir, meydan okur ve akamete uğratır. Rancière "her şey politiktir" çıkmazına saplanmamak için siyasetin özgüllüğünü böyle tanımlar; siyaset toplumsal ilişkilere içkin değildir ama zaman ve mekânda eşitliğin hayata geçirilmesine bağlıdır.

1990'ların ortasında Fransa'da baş gösteren *sans papiers* hareketini açıklayıcı bir örnek olarak ele alabiliriz. Kendilerine dayatılan "mücbir görünürlük rejimine"[53] itaat etmeyi reddedenler, eşitliklerini, onlardan esirgenen bir bağlamda, kentin mekânlarında (gösteriler, işgaller, tartışma forumları yoluyla) ortaya çıkardırlar. Onların varlığını inkâr eden kurulu düzende açılmış mekânsal bir yırtılmaydı bu. *Sans papiers*, bir siyaset mekânını başlatarak kendilerini "polis düzeninde" eşit siyasal özneler olarak dayattılar.[54]

Rancière'in merkezi mekân paradigmaları aksatma olarak dağıtım, paylaşım ve yeniden biçimlendirmedir (ancak her aksatma –örneğin askeri darbeler– siyaseti içermez; bunun eşitlikçi bir aksatma olması gerekir). Rancière için mekânsallaştırmanın tek bir işlevi yoktur: hem polis hem siyaset açısın-

52 Rancière, J., *Disagreement: Politics and Philosophy*, ed. Rose, J., University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999, s. 30.

53 Beltrán, C., "Going public: Hannah Arendt, immigrant action, and the space of appearance", *Political Theory*, C. 37, 2009, s. 599.

54 Sans papiers hareketi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Cissé, M., *Parole de Sans-papiers*, La Dispute, Paris, 2007; Nicholls, W., "Fragmentation citizenship: dynamics of cooperation and conflict in France's immigrant rights movement", *Ethnic and Racial Studies*, 2011; siyasal özneler olarak *sans papiers* için bkz. Dikeç, M., "Beginners and Equals: Political Subjectivity in Arendt and Rancière", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 2012; Schaap, A., "Enacting the right to have rights: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt", *European Journal of Political Theory,* C. 10, S. 1, 2011, s. 22–45.

dan merkezîdir. Polis için merkezîdir çünkü paylaşım hiyerarşik düzenler tesis etmek için kilit önemdedir; siyasetteyse bu düzenler yeni mekânlar için yer açılmasıyla aksatıldığından merkezi önemdedir. Rancière'e göre siyaset mekânı başlatır.

6. Sonuç

Lefebvre[55] *Espaces et sociétés*'in ilk sayısında şöyle yazmıştı: "Tekrar ediyorum: Bir mekân siyaseti vardır çünkü mekân siyasaldır." Orijinal formülleştirmede bir kelime oyunu var: (. . . *parce que l'espace est politique*): ona göre bir mekân siyasetinin olmasının tek nedeni mekânın siyasal olması değil (*l'espace est politique*), mekânın siyaset olması (*l'espace est politique*). Mekân ve siyaset arasındaki ilişkiyi anlamanın bir yolu da siyaset ve mekânı işte bu şekilde eşleştirmek ve siyasetin genelde mekânın tartışmalı ve çatışmalı doğasından türediğini görmektir. Mekânın "salt bir mecaz" olarak kullanımına yönelik eleştiri, bu kullanımın mekânın –toplumsal ilişkilerin bir ürünü olarak– gerilim yüklü yapısını ortadan kaldıracağı endişesinden besleniyor gibi. Mekân tartışmalıdır ve maddi etkileri olan çoklu süreç ve dinamiklerin bir ürünü olarak çatışmayla doludur. Mekânın tartışmalı doğasının siyasal açıdan önemini inkar etmiyorum, insanların alternatif dağılımlar veya örgütlenmeler arayışında kendi mekânlarının maddi koşullarından yola çıkarak eyleme geçtiğini (örneğin banliyö ayaklanmaları, mülteci hakları hareketi) savunan Garber'la aynı fikirdeyim.[56] İnsanlar bir yandan da fiziki mekânlarda eyleme geçer, hem topografik hem kavramsal mekânlar (örneğin, söylemsel veya kurumsal mekânlar) üretirler. Bunların hepsi, "siyaset üzerine düşünmenin bir tarzı olarak mekân" adını verdiğim şeyin örnekleridir, bunun sadece siyaset düşünürleri değil, failleri için de önemli olduğunu düşünüyorum.[57]

Bununla birlikte, mekânın ve mekânsal ilişkilerin maddiliği ve maddi etkileri azami önemde olsa da, mekânın ne içkin olarak ne de tek sesli bir biçimde "siyasal" olduğunu vurgulamak gerektiğini düşünüyorum. Yukarı-

55 Lefebvre, H., "Reflections on the politics of space", *Radical Geography: Alternative Viewpoints on Contemporary Social Issues*, ed. Peet, R., Maaroufa Press, Chicago, s. 339–352, 1977, s. 345.

56 Garber, Judith A., "The city as a heroic public sphere", *Democracy, Citizenship and the Global City*, ed. Isin, E., Routledge, Londra, 2000 içinde, s. 257–274.

57 Örneğin, Leitner vd., ("The spatialities of contentious politics") çatışmacı siyaset pratikleri araştırmalarında bunu göstermiştir.

da ele alınan siyaset teorilerinin hiçbiri mekânla siyaseti eşleştirmez ama mekân siyaset kavramsallaştırmalarında önemli bir rol oynar ve mekânsal düşüncenin kazanımlarını –her zaman eldeki verilerden rasyonel olarak çıkarsanamayacak olanı görmek, yeni bir şey görmek, yeni ilişkiler ve açılımlar üretmek– gözler önüne serer. Bunu bir örnekle açıklayalım. Bir yapboz bulmaca ve bir mozaik düşünelim – mekânsallaştırmanın iki farklı kipi ve biçimi. Bir yapboz, parçalarının fiziki yeri değiştirilerek mekânsallaştırılır ama her parça sadece tek bir şekilde yerine oturur. Yani mekânsallaştırma vardır ama mekânsal çeşitlilik yoktur. Parçalar toplamına mekânsal bir biçim vermenin tek bir rasyonel ve önceden belirlenmiş yolu vardır. Mozaikte ise parçaların yerini değiştirmeden bile çok çeşitli mekânsallaştırmalar mümkündür. Tek tek parçalar mozaiğin içindedir ama mekânsal biçimi belirleyecek olan hayal edilmek istenen nihai şekil verili değildir. Benim hayal ettiğim taslağa göre farklı parçalar birbiriyle ilişkili olacak ve her seferinde farklı mekânsal biçimler üretecektir. Yeni bağlantılar kurarak, farklı biçimler oluşturarak mozaiğin parçalarını görmenin farklı yollarını hayal edebilirim (bulutların şeklini seçme oyununun parçalar arasında bağlantı kurmaya ağırlık verilen bir yöntemine benzetilebilir bu girişim). Mozaiğin parçaları fiziksel olarak yer değiştirmese de bir mekânsallaştırma, mekânsal bir çeşitlilik söz konusu. Mekânsal düşünmek tam da bu tür mekânsal çeşitlemeleri olanaklı kılmaktır – yeni ilişkiler kurmak, yeni bağlantılar sergilemek, farklı biçimler hayal etmek, bir başka biçim ya da desenin mekânsallaşması için yer açmak. Fakat içkin bir mekân siyaseti olduğunu ve mekânın içkin ve tek sesli biçimde siyasal olduğunu savunduğumuz anda yapboza ve onun tek olası mekânsallaşmasına geri döneriz. Bu şekilde tanımlanan mekânsal düşünmenin çok önemli siyasal içerimleri var. Zerilli'nin de belirttiği üzere, "doğru veya yanlış sorusunu kararlaştırdığımız temsil sistemini kesintiye uğratma ve değiştirme olasılığı temsil veya tasvir yetisini içerir, yani bir duyumsama deneyiminde veya kavramlar düzeninde verili olmayan biçimler veya figürler üretme yetisini."[58]

Siyasal süreçleri açılımlar üzerinden anlama ısrarını paylaşan Arendt, Rancière, ve Mouffe'un siyaset anlayışını kopuşa ve başlangıca yol açan terimleriyle anmamın nedeni de bu. Bu kavramsallaştırmada mekân bir kaplam veya değişmez bir kap değildir; böyle bir mekân anlayışı sadece, yöne-

58 Zerilli, L., *Feminism and the Abyss of Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 59.

tim pratiklerini ve yasalarla düzenlenen birlikleri de içeren kurulu kurumsal yapılar çerçevesinde yapılan bir siyaset modeline uyar. Bu tam da bu düşünürlerin siyasal olanı siyasete (hatta Rancière'in durumunda "polis"e; yani kurulu yönetim düzenlerine) indirgemekle eleştirdiği siyaset biçimidir. Onların kavramsallaştırmaları daha çok bir ilişkiler etkisi olarak mekân anlayışından beslendiğinden sürekli yeni siyasal mekânların açılmasını; yani kurumların verili mekânlarında "siyaset yapmak" yerine, eylemler, ilişkiler, performanslar vb.den yeni mekânlar üretilmesini öngörür.

Bununla beraber, ilişkilerin bir etkisi olarak mekân anlayışından beslenen açılımlara yapılan genel vurguya rağmen, mekânsal paradigmalar farklıdır; kavramsallaştırmaları mekânın farklı niteliklerini vurgular – ya da varsayar. Mekân Arendt'in fenomenolojik yaklaşımı için önemlidir çünkü faillerin birbirini görebileceği ve görülebileceği görünüş sahalarının kuruluşu her kolektif yaşam biçiminin zorunlu bir boyutudur.[59] Burada vurgu bir deneyim sahası olarak mekândadır. Bu mekân halihazırda verili bağımsız bir birim olarak varolmaz, ilişkilerin ürünüdür. Arendt için siyasetin evrensel unsuru ortak eylem kapasitesidir. Siyasal eylem mekânın başlangıcıdır – bireyleri hem ilişkilendiren hem ayıran, kendiliğin bütün farklılığıyla hem kendisi hem başkaları için ortaya çıktığı bir karşılaşma mekânıdır. Bunun sonucunda Arendt'in deyimiyle bir mucize çıkar ortaya: kopuşa yol açan bir yeni başlangıç.

Laclau ve Mouffe ise mekânı, Arendt'e kıyasla tamamen farklı bir nedenle bir deneyim sahası olarak önemli görür. Onlara göre antagonizma siyasetin esasını oluşturur. Mekânsallaştırma antagonist kampların hatlarını belirler ve bu sınırlandırmalarla siyasal kimlikleri kurar. Burada mekânı, kişinin kendini onun üzerinden veya onunla ilişkisi aracılığıyla özdeşleştirebilmesi için uygulanan çeşitli sınır koyucu pratiklerin ürünü olarak düşünebiliriz. Pekiştirilen sınırlar somut veya simgesel, katı veya geçirgen olabilir ama yine de bireysel ve kolektif deneyim için nispeten istikrarlı bir saha sunar ve ayırma veya ilişkilendirme üzerinden kimlik oluşumunu sağlar.

Rancière içinse estetik yaklaşımı nedeniyle önemlidir mekân ve kavramsallaştırmasında şeylerin duyarlı tezahürü olarak vurgulanır. Rancière'in siyaseti, yöneten rejimlerin belirli zaman ve mekân düzenlerini takviye etme yollarıyla ve bunun nasıl eşitsizlik biçimlerine yol açtığıyla ilgilenir. Siyaset

59 Hinchman, L., Hinchman, S., "Heidegger's shadow: Hannah Arendt's phenomenological humanism", *The Review of Politics* C. 46, S. 2, 1984, s. 183–211.

bu zaman ve mekân düzenlerine, onları aksatarak girer. Rancière için siyasetin evrensel unsuru aksiyomatik eşitliktir, eşitliğin hayata geçirilmesi ve doğrulanması mekânı başlatır; siyaset bir yanlışın söz konusu edilmesiyle eşitliğin sergileneceği mekânlar yaratmakla ilgilidir, bir başka deyişle, eşitliği sahneleyerek, eşitliği esirgemeyen yeni bir dağıtım arayarak duyumsanabilir olanın dağıtımını sağlamakla ilgilidir.

Bu analizden üç gözleme varılabilir. İlki, bu siyaset anlayışlarındaki mekânsallık çeşitliliği, mekânın gelişigüzel bir şekilde veya kolaylık olsun diye mecazi olarak kullanılmadığını, bu teorilerde bayağı bir kavramsal iş gördüğünü gösterir. Bu düşünürlerin her biri siyaset kavramsallaştırmasında mekânın farklı niteliklerini veya farklı mekânsallık biçimlerini temel alır. Ama ne mekânın doğası hakkında (ki bu teorilerde bu konuya dair belli bir anlayış benimsedikleri sezilir) ne de mekânsal deneyim hakkında yazdıkları açıktır. Bu çalışmalarda mekân siyaseti düşünmenin bir tarzıdır; mekânın hep merkezi bir rolde tekrar ortaya çıkmasının nedeni budur. Bu teorileri mekânı sadece mecazi olarak kullandıkları için reddetmek ya da sanki bizzat mekân hakkında yazıyorlarmış gibi "mekân muhabbetlerini" benimsemek yerine bu gerçeği teslim etmek mekân ve siyasete ilgi duyan coğrafyacılara çok anlamlı kaynaklar sağlayabilir.

İkincisi, mekân teksesli bir anlamda "siyasal" değildir ve siyasetin başlangıcı kadar onun kapsanmasıyla da ilgilidir; açılımlar kadar kapanımlarla da ilgilidir; yönetimsel olduğu kadar kopuşa yol açma özelliği de vardır. Yönetim ve tahakküm sistemleri mekân (ve zaman) düzenlerini takviye eder ya da dayatır. Mekân, bir ortam olarak şeylerin düzeniyle olağandışı bir ilişki üretir, kurulu düzenin bölümlenmelerini ortaya çıkarır ve siyasal kimliklerin kurulumu için bir denetim sahası sunar.

Üçüncü gözlem değişimle ilgilidir. Mekânın siyasal bir iması olması için bir şekilde kurulu şeyler düzeninde bir değişimle ilişkilenmesi, yeni dağılımlara, ilişkilere, bağlantılara ve bağlantı kopmalarına yol açması gerekir (bu da zaman içinde iyi ya da kötü bir yön alabilecek bir değişimdir). Mekânın siyasal önemine dair farklı yorumlar genelde bu değişimin nasıl meydana geleceğiyle ilgilidir. Örneğin Laclau'ya göre değişim mekândan gelmeyecektir çünkü o siyaseti değişimle ve değişimi de, genelde olduğu üzere, zamanla özdeşleştirir ("salt zamansallık" olarak "yerinden çıkma"). Massey için mekân hiçbir zaman tamamlanmış değildir, her zaman yarım kalmış tarafları vardır – dolayısıyla, değişim olasılığı vardır. Lefebvre'e göre değişim

mekân üzerinden gelecektir çünkü mekân, üretimine müdahil olan, sıklıkla birbiriyle çatışan toplumsal pratikler çokluğuyla doludur –Soja'nın[60] "sosyo-mekânsal diyalektiği– ve farklı üretim tarzlarını takviye ve muhafaza açısından esas önemdedir – Harvey'nin[61] mekânsal sabiti. Daha pek çok örnek verilebilir ama burada esas göstermeye çalıştığım şey kabaca şu: mekân ve siyaset arasındaki ilişkiye dair her değerlendirme bu değişim meselesiyle hesaplaşmak zorundadır. Şeylerin duyumsanabilir bir tezahürü, bir ilişkiler düzeni, bir deneyim sahası, analitik bir araç ya da isterse bir düşünme tarzı olarak anlaşılsın, mekânın siyasal açıdan uygunluk kazanması için şeylerin düzeninde üretken bir kopuş olarak değişimle şu ya da bu şekilde ilişkili olması zorunludur.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Kaynakça

Arendt, H., *The Human Condition*, ikinci baskı, University of Chicago Press, Chicago, 1998.

Arendt, H., *The Promise of Politics*, ed. Kohn, J., Schocken Books, New York, 2005.

Arendt, H., *Between Past and Future*, ed. Kohn, J.,Penguin Books, New York, 2006.

Beltrán, C., "Going public: Hannah Arendt, immigrant action, and the space of appearance", *Political Theory*, C. 37, 2009, s. 595–622.

Bowie, A., *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, ikinci basım, Manchester University Press, Manchester, 2003.

Canovan, M., "Politics as culture: Hannah Arendt and the public realm", C. VI, S. 3, 1985, s. 617–642.

Canovan, M., "Introduction to the Second Edition of the Human Condition", University of Chicago Press, Chicago, 1998, s. vii–xx.

Cissé, M., *Parole de Sans-papiers*, La Dispute, Paris, 2007.

Dikeç, Mustafa, "Space, politics, and the political", *Environment and Planning D: Society and Space*, C. 23, S. 2, 2005, s. 171–188.

Dikeç, M., *Badlands of the Republic: Space, Politics and Urban Policy*, Blackwell, Londra, 2007.

Dikeç, M., "Beginners and Equals: Political Subjectivity in Arendt and Rancière", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 2012.

Featherstone, D., *Resistance, Space and Political Identities: The Making of Counter-Global Networks*, Wiley-Blackwell, Londra, 2008.

Foucault, M., *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, ed. Sheridan, A., Vintage Books, New York, 1977.

60 Soja, E., *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, Londra, 1989.

61 Harvey, D., *Limits to Capital*, Verso, Londra, 2007.

Friedman, M., *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago, 2000.

Garber, Judith A., "The city as a heroic public sphere", *Democracy, Citizenship and the Global City*, ed. Isin, E., Routledge, Londra, 2000 içinde s. 257–274.

Harvey, D., *Limits to Capital*, Verso, Londra, 2007.

Hinchman, L., Hinchman, S., "Heidegger's shadow: Hannah Arendt's phenomenological humanism", *The Review of Politics,* C. 46, S. 2, 1984, s. 183–211.

Honig, B., *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.

Honig, B., *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

Howell, P., "Public space and the public sphere: political theory and the historical geography of modernity", *Environment and Planning D: Society and Space*, C. 11, 1993, s. 303–332.

Laclau, E., *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, Londra, 1990.

Laclau, E., ve Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londra, 1985.

Lakoff, G., Johnson, M., *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.

Lefebvre, Henri, "Reflections on the politics of space", *Radical Geography: Alternative Viewpoints on Contemporary Social Issues*, ed. Peet, R., Maaroufa Press, Chicago, s. 339–352, 1977.

Leitner, H., Sheppard, E., Sziarto, K., "The spatialities of contentious politics", *Transactions of the Institute of British Geographers*, S. 33, 2008, s. 157–172.

Marchart, O., *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.

Massey, D., "Spaces of politics", *Human Geography Today*, ed. Massey, D., Allen, J., Sarre, P., Polity Press, Cambridge, 1999, s. 279–294.

Massey, D., *For Space*, SAGE, Londra, 2005.

Mouffe, C., "Post-marxism: democracy and identity", *Environment and Planning D: Society and Space*, C. 13, S. 3, 1995 içinde s. 259–265.

Mouffe, C., *On the Political*, Routledge, Londra, 2005.

Nicholls, W., "Fragmentation citizenship: dynamics of cooperation and conflict in France's immigrant rights movement", *Ethnic and Racial Studies*, 2011 içinde, doi:10.1080/01419870.2011.626055.

Panagia, D., "The predicative function in ideology: on the political uses of analogical reasoning in contemporary political thought", *Journal of Political Ideologies* C. 6, S. 1, 2001 içinde, s. 55–74.

Passerin d'Entrèves, M., "Hannah Arendt and the idea of citizenship", *Dimension of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, ed. C. Mouffe, Verso, Londra, 1992 içinde, s. 145–168.

Rancière, J., *The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*, ed. Drury, J., Temple University Press, Philadelphia, 1989.

Rancière, J., "Discovering new worlds: politics of travel and metaphors of space", Robertson, G. vd. (ed.), *Travellers' Tales: Narratives of Home and Displacement*, Routledge, Londra, 1994 içinde, s. 29–37.

Rancière, J., *Disagreement: Politics and Philosophy*, ed. Rose, J., University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.

Rancière, J., "Biopolitique ou politique?" (Jacques Rancière'le söyleşi), *Multitudes*, http://www.multitudes.samizdat.net/Biopolitique-oupolitique, 2000 (erişim tarihi: 10.07.10).

Rancière, J., "Politics and aesthetics: an interview", *Angelaki,* C. 8, S. 2, 2003, s. 191–211.

Rancière, J., "Contemporary art and the politics of aesthetics", Hinderliter, B. vd. (ed.), *Communities of Sense: Rethinking Aesthetics and Politics*, Duke University Press, Durham, 2009 içinde s. 31–50.

Rancière, J., *Et tant pis pour les gens fatigués: entretiens*, Éditions Amsterdam, Paris, 2009.

Schaap, A., "Enacting the right to have rights: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt", *European Journal of Political Theory* C. 10, S. 1, 2011 içinde, s. 22–45.

Schmitt, C., *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty,* Schwab, G. (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1985 içinde.

Schmitt, C., *The Concept of the Political*, çev. Schwab, G., University of Chicago Press, Chicago, 2007.

Smith, N., ve Katz, C., "Grounding metaphor: towards a spatialized politics", *Place and the Politics of Identity*, Keith, M., Pile, S. (ed.), Routledge, Londra, 1993 içinde, s. 67–83.

Soja, E., *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, Londra, 1989.

Stavrakakis, Y., "Antinomies of space from the representation of politics to a topology of the political", *Urban Politics Now: Re-Imagining Democracy in the Neoliberal City*, BAVO (ed.), NAi Publishers, Rotterdam, 2007 içinde, s. 142–161.

Widder, N., "What's lacking in the lack: a comment on the virtual", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities,* C. 5, S. 3, 2000 içinde, s. 117–138.

Winter, S., *A Clearing in the Forest: Law, Life and Mind*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.

Wolin, S., "Hannah Arendt and the ordinance of time", *Social Research*, C. 44, S. 1, 1977 içinde, s. 91–105.

Wolin, S., *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought,* Princeton University Press, Princeton, 2004.

Zerilli, L., *Feminism and the Abyss of Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.

Radikal Bir Coğrafya Neden Anarşist Olmak Zorundadır?*

SIMON SPRINGER**

Kendini herhangi bir otoriteye dayanmaksızın örgütleyen bir toplum olan anarşist toplum, tıpkı karın altındaki bir tohum gibi, devletin ve bürokrasisinin, kapitalizmin ve çerçöpünün, ayrıcalıkların ve doğurduğu haksızlıkların, milliyetçiliğin ve intihara götüren bağlılıkların, dinsel farklılıkların ve batıl ayrılıkçılıklarının ağırlığı altında gömülü halde durur... gelecekte oluşacak bir topluma dair spekülatif bir vizyon olmak şöyle dursun, [anarşizm] gündelik hayat deneyiminde kök salmış, toplumumuzun baskın otoriter eğilimleriyle birlikte ve onlara rağmen işleyen bir insan örgütlenmesi tarzının ifadesidir.
Colin Ward, *Anarchy in Action,* s. 11.

Anarşistlerin geleceğe dair hayaller dünyasında yaşadığı ve bugün vuku bulmakta olan şeyleri görmediği söylenir çoğu kez. Biz onları görüyoruz, hem de pekâlâ iyi görüyoruz, hakiki renklerinde nasıllarsa öyle görüyoruz ve savaş baltamızı bize rahat yüzü göstermeyen önyargılar ormanına götürmemize sebep olan şey tam da bu.
Peter Kropotkin, "Anarchism: its philosophy and ideal", s. 135.

Giriş

David Harvey'nin[1] coğrafya disiplinindeki devrimci ve karşı-devrimci teorileri ele aldığı ve geriye dönüp bakıldığında disiplin açısından "radikal bir döne-

* Makalenin ilk yayımlandığı yer: *Dialogues in Human Geography*, 2014, C. 4, S. 3, s. 249-270.

** Jamie Gillen, James Sidaway, Shaun Lin, Richard J. White, Marcelo Lopes de Souza, John Paul Jones III ve 2013'te Londra'da düzenlenen RGS-IBG Toplantısı'ndaki "Demanding the Impossible: Transgressing the Frontiers of Geography through Anarchism" başlıklı oturumun düzenleyicileri ve katılımcılarına teşekkür ederim.

1 Harvey D., "Revolutionary and counter revolutionary theory in geography and the problem of ghetto formation", *Antipode*, C. 4, 1972, s. 1–13.

mece" vesile olduğu anlaşılan etkili makalesine yazdığı yanıtta Steen Folke "Radikal coğrafyanın neden Marksist olması gerektiği" argümanını ana hatlarıyla ortaya koymuştu.[2] Birçok akademisyenin üst-orta sınıf kökenli olması ve coğrafyanın o zamana dek büyük ölçüde, hâkim toplumsal güçleri ifade edecek şekilde gelişmiş olduğunun farkına varmak iki akademisyenin de canını sıkmıştı. Bunlar hoş ve belki çok daha önce yapılması gereken eleştirilerdi elbette ama bu iki izahın sorunlu yanı, hiçbir yerinde anarşist fikirlere yer verilmemiş olmasıydı. Sıkıntılı bir durumdu bu çünkü Folke radikal coğrafyanın bütünüyle Marksist olduğunu iddia etmeden yüzyıl önce bir radikal coğrafya geleneği zaten vardı ve epey de gelişmişti. Harvey'nin o zamandan bu yana tanık olunan derin etkisi ve üretkenliği Folke'nin zorunlu olduğunu düşündüğü şeyi iyice pekiştirmeye yaradı sadece çünkü radikal coğrafya –en azından, feminist eleştirinin her birimizin dikkatini celp etmeye başladığı1980'lerin sonları ve 1990'ların başlarına kadar– esas itibariyle Marksizan analizle eşanlamlı hale geldi. Peki tarihsel bir kazı yapıp Élisée Reclus ve Peter Kropotkin'in anarşist coğrafyaları sayesinde atılmış temellerine ulaşmaksızın "radikal" coğrafya nasıl olur da adına yaraşacak biçimde "radikal" olabilirdi ki? Bu ikili kendi zamanlarında büyük bir etki bırakmıştı; on dokuzuncu yüzyılın sonlarında anarşist bir bakış açısıyla pek çok radikal coğrafya metni kaleme almışlardı. Folke bu kökleri keşfetmeyi önemli görmemiş miydi? Günümüzde kullanılan "radikal" kelimesi Ortaçağ İngilizcesinde "kök oluşturmak" anlamına, esas kaynağını aldığı Latincedeyse (*radix*) harfi harfine "kök" anlamına geliyordu. O halde coğrafya nasıl olur da bu evvelki anti-kapitalist coğrafi düşünce geleneğine bağlanmadan radikal olduğunu iddia edebilir? Harvey eleştirel coğrafya uzmanlığına evrilmiş uzun meslek hayatında Kropotkin ve Reclus'ye yalnızca asgari derecede değinmiş, onların çalışmalarını ele aldığındaysa bunu bariz bir müphemlikle yapmıştı.[3]

1970'lerde ortaya çıkan diğer radikal coğrafyacıların hakkını vermek lazım

2 Folke S., "Why a radical geography must be Marxist", *Antipode, age.*, s. 13–18.

3 Örneğin Harvey ("Considerations on the environment of justice", N Low (ed.) *Global Ethics and Environment*, Londra: Routledge, 1999 içinde, s. 117) Reclus'nün toplumsal ekoloji mefhumunun ve çevre adaletini sağlama potansiyeli olan âdem-i merkeziyetçi belediye sosyalizmi vizyonunun "işi en iyi piyasanın yapabileceğine inanan Dünya Bankası'ndan temelde daha az kibirli" olup olmadığını sorar. Bunu bir de Harvey'nin yakın zaman önce kendisiyle yapılmış bir mülakatta sarf ettiği şu cümleyle karşılaştıralım: "Coğrafya tarihindeki gözde karakterlerimden biri, Paris Komünü'nde savaşmış, Bakunin ve Kropotkin gibi kişilerle ahbaplık etmiş Élisée Reclus olmuştu. Demem o ki bu gelenekle aramda çok yakın ilişkiler var" ("Interview with David Harvey", *The White Review,* 2012).

ama: Richard Peet,[4] Myrna Breitbart,[5] Bob Galois[6] ve Gary Dunbar[7] disiplin için yeni bir eleştirel yörünge belirlemeye çalışırken Kropotkin ve Reclus'yü ele almışlardı aslında. Anarşizm *Union of Socialist Geographers Newsletter*[8] ve *Antipode*[9] dergisinin özel sayıları sayesinde daha fazla sayıda insanın dikkatini çekmişti. Ben de bir yazımda,[10] coğrafyacıların anarşizme gösterdiği ilgi son yüzyıl boyunca iniş ve çıkış gösterse de, bunun dönemsel olarak patlamaya devam ettiğini, sözgelimi Cook ve Pepper'ın editörlüğüyle yayıma hazırlanan *Contemporary Issues in Geography and Education*'ın[11] özel sayısının bu minvalde gösterilen alakanın bir başka çarpıcı örneği olduğunu göstermiştim. Ne var ki bu inisiyatiflerin düzensizce ortaya çıkması, öncelikli olarak Marksist bakış açılarına devamlı gösterilen alakanın neticesinde –bilhassa Harvey'nin çalışmaları, takip eden radikal coğrafyacıların büyük çoğunluğu için mihenk taşı olmuştu– gölgede kalmalarına yol açtı. Marksizan coğrafyacıların anarşizmi büyük ölçüde göz ardı etmeyi tercih etmiş olması aslında yeni bir şey değil. Marksistler uzun zamandan beri anarşizmi bir yandan salt bir devlet karşıtlığının ötesine gidemeyen bir akım olarak tanımlama eğilimi göstermiş, diğer yandansa anarşizmin de kapitalizmi reddetmesini, özel mülkiyet kurumunu ilga etmeye çalışmasını umursamamış, umursasa bile bu reddiyeyi pek kale almamıştır. Fakat John Clark'ın[12] ileri sürdüğü gibi, anarşizmin özü sırf devletin kendisine karşıtlık değil, tüm o grotesk çoğulluğuyla tahakküme karşı pratik ve teorik mücadeledir:

> [bu mücadelede] ince ve gelişkin anarşist teori siyasi örgütlenmeye yönelttiği eleştiriyle kalmaz; daha önemli meselelerden sadece birkaçını saymak gerekirse, ekonomik eşitsizliğin ve özel mülkiyetin otoriter doğasını, hiyerarşik ekonomi

4 Peet R., "For Kropotkin", *Antipode* C. 7, 1975, s. 42–43; "The geography of human liberation", *Antipode,* S. 10, 1978, s. 119–134.
5 Breitbart M., "Introduction", *Antipode*, S. 10, 1978, s. 1–5.
6 Galois B., "Ideology and the idea of nature: the case of Peter Kropotkin", *Antipode,* S. 8, 1976, s. 1–16.
7 Dunbar G., "Élisée Reclus, geographer and anarchist", *Antipode,* S. 10, 1978, s. 16–21.
8 Lauria M., "The anarchist seminar?", *USG Newsletter. Union of Socialist Geographers* C. 3, S. 3, 1978, s. 2–6.
9 Breibatbart M., *age*.
10 Springer S., "Anarchism and geography: a brief genealogy of anarchist geographies", *Geography Compass* S. 7, s. 46–60.
11 Cook D. ve Pepper D., "Editorial: anarchism", *Contemporary Issues in Geography and Education* S. 3, 1990, s. 5–8.
12 Clark J., *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power*, Montreal: Black Rose, 1984.

> yapılarını, geleneksel eğitimi, ataerkil aileyi, sınıfsal ve ırksal ayrımcılığı, katı cinsellik ve yaş rollerini de soruşturur.

Dolayısıyla, anarşizmi sırf devlet karşıtı bir siyasi eğilime indirgemek anarşizmi genel sosyalist hareket içindeki yerinden bile isteye çıkarmaya çalışmak demektir. Marksizan bir açıdan bakıldığında bu bir anlam ifade edebilir tabii, zira Marksistler böylece kendi ideolojilerini yegâne anti-kapitalist seçenek olarak sunabilir.

İçinde bulunduğumuz neoliberal uğrak ve bu uğrakta minimal devletlerin ve bireysel sorumluluğun vurgulanması, Marksistlere anarşist fikirleri ve anarşizmin devletin ilgası üzerindeki vurgusunu ihmal etmiş olmalarına yeniden kafa yormaları gerektiği konusunda pek yardımcı olmuyor. Neoliberalizmin bunun tam tersinden bir etkisi olmuştur: Sosyal refahı paramparça etmesi, sınıf iktidarını kör parmağım gözüne yeniden inşa etmesi ve eşitsizliği gün geçtikçe apaçık artırmasıyla Marksizan analize yeniden can vermiştir. Neoliberalizmin devlet karşıtı retoriği, "anarko-kapitalizm" ve "serbest piyasa anarşizmi" gibi oksimorona dayalı mefhumlar anarşizmi karşısına alan Marksizan eleştirilerin ateşine odun taşıyor gibi görünse de, burada yanan tek şey bir bostan korkuluğudur. Karl Marx'ın hasmı olan anarşist Mikhail Bakunin'in[13] bir zamanlar uyardığı gibi: "Sosyalizm olmadan hürriyet, ayrıcalık ve adaletsizliktir. Hürriyet olmadan sosyalizmse, kölelik ve gaddarlık". Demek ki aşırı sağ siyaset, "anarşizm" kelimesini en kolaycı ve indirgemeci çerçevede kendine mâl etmekte, anarşizmin arkasındaki esas felsefeyi ve anarşizmin anti-kapitalizme olan bağlılığını göz ardı etmektedir. "Bizler komünistiz," demişti Kropotkin:

> Ama bizim komünizmimiz otoriter ekolden değildir: Devletin olmadığı, anarşist bir komünizm, özgür bir komünizmdir bu. Kendi tarihinin şafağından beri insanlık tarafından müdafaa edilen iki asli amacın, yani ekonomik özgürlük ile siyasi özgürlüğün sentezidir.[14]

Kropotkin'in öngörüsünden ve Reclus'nün toplumsal adalet tutkusundan ilham alan bu makalede radikal coğrafyaya dair yenilenmiş bir iddia, radikal

13 Alıntılayan Leier M., *Bakunin: The Creative Passion*. New York: Thomas Dune, 2006, s. 190.
14 Kropotkin P., "Anarchist communism: its basis and principles", *Peter Kropotkin, Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*. s. 152.

kelimesinin etimolojisiyle daha uyumlu ve bu iki büyük düşünürün coğrafya praksisinde uygulamaya koyduğu anarşist köklere odaklanan bir iddia öne sürülüyor. Bu makaleyi son zamanlarda *Antipode*[15] ve *ACME*[16] dergilerinin anarşist coğrafyalara adanan özel sayılarıyla kendini gösteren radikal canlanışa dâhil ederek, coğrafya praksisinde anarşizmin yeniden kazandığı önemi değerlendirecek bir diyalog başlatmayı umut ediyorum. Anarşizmin, kendini sırf devlete karşı konumlandıran bir felsefe olarak yorumlandığı o basit değerlendirmenin ötesine nasıl geçtiğini gösteriyor ve hâlâ devam ettirilen bu anlayışın sorunlu yanlarını ana hatlarıyla ortaya koyuyorum. Ardından tekel meselesini gündeme getirerek anarşist ve Marksizan düşünce arasındaki ayrıma odaklanıyor, anarşizmin bu mantığı nasıl reddettiğine, Marksizminse bu açıdan, özellikle de sınıf odaklı proletaryaya ve proletaryanın sosyalizme geçişteki rolüne dair belirli çelişkileri nasıl muhafaza ettiğine dikkat çekiyorum. Sonrasında, başından beri radikal coğrafyacıların aklında bulunan devrim meselesine ve Neil Smith'in[17] yakın zamanda dile getirdiği devrim buyruğunu canlandırma çağrısına eğiliyorum. Böyle bir talebin hikmetini sorgulamak içinse isyan ve devrim arasına bir ayrım çizgisi çekiyorum; isyanı sürecin ve önceden canlandırmaya dayalı siyasetin benimsenmesini sağlayan bir şey olarak görüyor, devrimi ise beklemeye dayanan örtük siyaseti, topyekûnlaştırıcı mantığı ve coğrafi olmayan eğilimlerine istinaden eleştiriyorum. Beni bunları yazmaya iten esas saik, *radikal* coğrafyanın anarşist düşünce ve pratikle yeniden ilişkiye girme sürecine bir an önce başlaması gerektiğini söylemek; zira miadı çoktan dolmuş belirli fikirleri –mesela öncücülüğü ve proletarya diktatörlüğünü– ısıtıp ısıtıp tekrar ortaya süren çağdaş Marksizan analizlerde bulunmayan belirgin bir canlılık var bu felsefi konumda. Öyleyse küçük baltamızı elimize alalım ve anarşizme yakıştırılmaya devam eden mitlerden bazılarının foyasını meydana çıkararak karın altındaki tohumları gün ışığına kavuşturalım. Önümüz bahar ve bir önyargılar ormanı bizi bekliyor!

15 Springer S., "Anarchism! What geography still ought to be", *Antipode,* C. 44, 2012, s. 1605–1624.

16 Clough N. ve Blumberg R., "Toward anarchist and autonomist Marxist geographies", *An International E-Journal for Critical Geographies,* C. 11, S. 13, s. 335–351.

17 Smith N., "The revolutionary imperative", *Antipode*, C. 41, S. 1, 2010, s. 50-65.

Devlet Merkezliliğin Ötesinde

Devlet ... ve kapitalizm birbirinden ayıramayacağımız olgular ve kavrayışlardır. Tarihin seyri boyunca bu kurumlar birbirlerini destekleyip pekiştirerek gelişmiştir. Birbiriyle bağlantılıdırlar – ve bu bağlantı tesadüfi değildir. Aralarında neden-sonuç ilişkileri vardır.
Peter Kropotkin, *Evolution and Environment,* s. 94**.**

Genel olarak bakıldığında, anarşistlerin devleti "esas kötülük" olarak gördüğü veya devletin yıkılmasının anarşizmin "esas fikri" olduğu yolundaki Marksist iddialar düpedüz zırvadır. Anarşistlerin toplumsal özgürleşmeye dair dar bir bakışları yoktur; böyle dar bir bakışı olan Marksistlerdir aslında. Marksistler neredeyse yalnızca sömürünün sınıfsal (ekonomik) kaynağı üzerinde yoğunlaşmak suretiyle, sınıfsal (ekonomik) ilişkilerden bağımsızca var olabilecek diğer sömürü ve tahakküm ilişkilerine gözlerini kaparlar.
Iain McKay**,** *An Anarchist FAQ:* 1. Cilt, s. 112

Siyasal coğrafyacı Peter Taylor[18] "anarşist 'siyasal' konuma genel olarak yakın olduğunu" ve "anarşizmi genel bir radikal eleştirinin içine yerleştirmeye" çalıştığını söylemişti. Anarşist fikirlerin izini 1800'lerin başlarında ortaya çıkmış ve ayrımların belli belirsiz olduğu tek bir sosyalist harekete kadar sürmesi, 1864'te Birinci Enternasyonel'de patlak veren bölünmelere ve 1870'lerde Bakunin ile Marx arasındaki sürtüşme sonucunda bu bölünmelerin çoğalmasına da dikkat kesilmesi bakımından Taylor'ın izahı faydalıdır. Ne var ki Taylor'ın izahında anarşist düşünce karikatürleştirilmiş, neredeyse sırf devleti dert eden ayrıksı ve tekil bir vizyon olarak konumlandırılmıştı. 1990'larda Taylor'ın[19] devlet merkezlilik konusunda söyleyeceği pek çok şey vardı, dolayısıyla bu mefhumu anarşist düşünceye atfetmesi tuhaftır. Taylor'ın argümanı bir dizi yanlış ikicilikle sonuçlanıyor: Sosyalist, milliyetçi, feminist ve anarşist yaklaşımlar kendi kutularına hapsediliyor ve esas öncelik, sırasıyla, kapitalizm, emperyalizm, patriarka ve devlet otoritesi karşıtlığına veriliyor. Bu katı kodlama sayesinde Taylor şu hükme varabilmişti: "Yirminci yüzyılın sonlarındaki yeni maddi koşullara dayalı bir 'yeni anarşizm'e değil, bu dört ihtilaf biçiminin birbirine saygı duyduğu birleşik bir harekete ihtiyacımız var."[20] Taylor'ın aynı yıl ya-

18 Taylor P. J., "The crisis of the movements: the enabling state as quisling", *Antipode,* S. 23, 1991, s. 214-215.

19 Taylor P. J., "The state as container: territoriality in the modern world-system", *Progress in Human Geography,* S. 18, 1994, s. 151-162.
18, "Embedded statism and the social sciences: opening up to new spaces", *Environment and Planning A*, C. 28, 1996, s. 1917-1927.

20 Taylor P.J., "The crisis of the movements: the enabling state as quisling", *Antipode*, S. 23, 1991, s. 214–228.

yımladığı bir kitap değerlendirme yazısında "yeni bir anarşizm için aciliyet ve meşru gerekçe"[21] olduğunu söyleyerek kendisiyle apaçık çelişmesi ise daha da tuhaftı. Taylor'ın anarşizm okuması her iki açıdan da sorunludur.

Clark ve Martin, eleştirmenlerin anarşist düşünce konusunda kimi zaman öne sürdüğü bir hususa değinir. Anarşist düşünce "devlet karşıtlığını vurgularken ekonomik iktidarın gerçek hegemonyasını ihmal etmiştir. Bu yorum belki de siyasal tahakküm üzerindeki anarşist vurgu ile ekonomik sömürü üzerindeki Marksist vurgu arasında çizilen kolaycı ve abartılı ayrımdan kaynaklanmaktadır."[22] Taylor anarşist düşünceyi tüm tarihsel seyrindeki halleriyle daha verimli bir şekilde okumuş olsaydı, devlet meselesi anarşist eleştirinin en ön cephesinde yer alsa da, tek dert edilen şeyin bu olmadığını, anarşizmin devletin egemenliğini altüst etmek kadar sınıf iktidarının altını oymayı, kültürler arası etkileşimleri dengelemeyi, cinsiyet ilişkilerini reformdan geçirmeyi de dert ettiğini idrak ederdi. Bakunin,[23] Kropotkin,[24] Reclus[25] ve Emma Goldman[26] gibi anarşistlerin bundan yıllar önce ortaya koyduğu üzere, bu unsurlar anarşizmin gözünde hiç de "yeni" filan değildi, zira her biri devletin tiranlığının olduğu kadar kapitalizmin de feci etkileriyle ilişkiliydi. Proudhon'un anarşist olduğunu beyan eden ilk kişi olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, anarşizmin tek derdinin devlet olduğunu söylemek gerçekten de abes kaçıyor. *Mülkiyet Nedir? Ya da, Hak ve Hükmetme İlkesine Dair Bir Soruşturma* Proudhon'un başyapıtıydı. Kitabın ana sorusuna verdiği "mülkiyet hırsızlıktır" yanıtı kapitalizm karşıtı bir şiar ve anarşist hareketin ilk tanımlayıcı özelliği haline gelmiştir. Daha yakın zamanlarda, yeni bir grup anarşist coğrafyacı bileşik bir anarşizm anlayışı geliştirmiştir. Anthony Ince'e[27] göre "anarşizmin bütüncül yaklaşımı –kapitalist sistemlerde, birbiriyle iç içe geçmiş ve ayrılamayacak şekilde bağlı olan, karşılıklı etkileşim içinde birbirinden faydalanan birçok farklı etkenin var olduğunu teşhis etmesi– onun kapitalizmin mücadeleye açık coğrafi mıntıkasını tahlil etmeye uygun olduğu anlamına gelir"; ben ise bir yazımda şöyle demiştim: "Anarşist coğrafyaların vaadi tam da bü-

21 Taylor P.J., "The geography of freedom: the Odyssey of Élisée Reclus", Kitap İncelemesi, *Urban Studies,* C. 28, 1991, s. 658–660.

22 Clark J.P. ve Martin C. (ed.), *Anarchy, Geography, Modernity: The Radical Social Thought of Élisée Reclus*, Oxford: Lexington, 2004, s. 95.

23 Bakunin M., (1873), *Statism and Anarchy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

24 Kropotkin P., *Fields, Factories, and Workshops*, Montreal: Black Rose, 1994.

25 Fleming M., *The Geography of Freedom: The Odyssey of Élisée Reclus*, Montreal: Black Rose, 1996.

26 Goldman E., *Anarchism and Other Essays*, New York: Dover, 1969.

27 Ince A., "Whither anarchist geography?", N Jun ve S Wahl (ed.), *New Perspectives on Anarchism*, Lanham: Lexington, 2010 içinde, s. 294.

tünleşik bir şekilde düşünme ve birbirlerine indirgenemeyen çoğul tahakküm aygıtlarının herhangi birine öncelik vermeyi reddetmeye dayanır."[28] Dolayısıyla, Taylor anarşizme ölçülü bir destek vermiştir vermesine ama anarşizmin tüm tahakküm biçimlerine yönelik dayanıklı, çeşitlilik arz eden ve çok yönlü bir eleştiri olduğunu görüp takdir etmek yerine, ne yazık ki onun sırf devleti dert ettiğini söyleyerek, hem o sözüm ona anarko-kapitalistlerin beslendiği ideolojinin yarattığı kafa karışıklıklarına hem de dar fikirli kimselerin anarşizmi gözden düşürmek için başvurduğu kaba retoriğe katkıda bulunmuştur.

Anarşizmin salt devlet reddiyesine benzetilmesi, anarşist ideallerin aslında kaosu benimseyen bir örgütsüzlüğe dayandığı fikriyle uyum içinde işler. Ne var ki anarşizm ne kaos ve çöküşle eşanlamlıdır ne de örgütlenmeye karşıdır. Anarşizm, yeni örgütlenme biçimleri yaratma arzusuyla günlük hayatı etkin şekilde yeniden icat etmek ve "devlet, parti veya şirketler gibi tepeden inme yapılar yerine yatay ağları; âdem-i merkeziyetçi, gayri-hiyerarşik mutabakat demokrasisi ilkelerine dayalı ağları harekete geçirmek"[29] demektir. Örgütlenme hem dayanışma ve yardımlaşmayı kolaylaştırır hem de toplumsal yaşamın kaçınılmaz bir koşuludur. Errico Malatesta'nın bir zamanlar işaret ettiği gibi:

> Kitlelerin çağlar boyu küçük bir ayrıcalıklı grup tarafından baskı altına alınması, ezilenlerin üretim için, keyif sürmek için ve kendilerini sömürüp ezmek isteyebilecek herkese karşı savunmada lazım olabilecek şeyler için başkalarıyla mutabakata vararak örgütlenme yetersizliğinden kaynaklanmıştır hep. Anarşizm işte bu derde deva olmak için vardır.[30]

Bir başka deyişle, toplumsal bir süreç olarak kavrandığında, anarşizmin insanlığın dokusuna derinden işlediğini idrak etmeye başlarız ki, bu da kolaycı mecazların ötesine geçen tarihsel bir yaklaşımı gerektirir.[31] Anarşist coğrafyaların son zamanlarda yeniden canlandırılmış olmasına yeni tür örgütlenme arayışı; otonomiye, doğrudan eyleme, radikal demokrasiye ve metalaşmamaya dayalı bir "kendin yap" *ethos*'una yapılan vurgu vesile olmuştur[32] ve işte tüm bunlar da salt devlet karşıtlığını aşar.

28 Springer S., "Anarchism! What geography still ought to be", *age.*, s. 1614.
29 Graeber D., "The new anarchists", *New Left Review,* S. 13, 2002, s. 70.
30 Malatesta E. (1897), *Errico Malatesta: His Life and Ideas*, Richards V (ed.), Londra: Freedom Press, 1977, s. 84.
31 Bookchin M., "Anarchism: past and present", H. J. Ehrlich (ed.) *Reinventing Anarchy, Again*, Oakland: AK Press, 1996 içinde, s. 19–30.
32 Bkz. Clough ve Blumberg, "Toward anarchist and autonomist Marxist geographies", *age.;* Springer S., "Anarchism! What geography still ought to be", *age.*

Merkezi bir devlet yoluyla değilse, "anarşizm nasıl örgütlenebilir?" ve "bu örgütlenme hangi eylem biçimleriyle gerçekleşecek?" soruları anarşistlere en sık yöneltilen sorulardan ikisidir. Birçok anarşist, ki bunlara ben de dâhilim, anarşist bir toplumu ayrıntısıyla tasvir etmekte tereddüt yaşar. Bu durum çoğu zaman soruyu savuşturma çabası diye yanlış yorumlansa da, ayrıntıya girmekten kaçınmanın sağlam gerekçeleri var. Anarşizm geleceğe dair toplumsal-siyasal reçeteler çıkarmak demek değildir. Anarşistler bu yola girmek yerine daha ziyade toplumsal eğilimleri tespit etmeyi dert etmiş, bu minvalde de hiç tereddütsüz *şimdi* ve *burada*'nın olanaklarına odaklanmıştır. Dolayısıyla, tatbik edilebilir anarşist alternatif örnekleri neredeyse sınırsızdır. Anarşist örgütlenme ancak hayal gücümüzle sınırlanabilir. Anarşist örgütlenmeyi tasavvur ederken başvurulan tek ölçüt, bu türdeki bir örgütlenmenin hiyerarşik olmayan bir şekilde ve dış otoriteden bağımsız olarak işlemesidir.[33] Böyle bir tasavvur gönüllü bir itfaiye ekibinden gıda temin etmek için kurulan topluluk bahçelerine, konut kooperatiflerinden kıyafet üretmek üzere kurulan örgü topluluklarına kadar neredeyse her türlü örgütlenmeyi kapsayabilir. Anarşistler toplumsal örgütlenmeyi merkezi bir siyasi birim olarak değil, özgür federasyon yoluyla olası tüm hedefler için faaliyetler ve ağlar arasında eşgüdüm sağlayan, her büyüklükte ve kapsamda özyönetim komünlerine dayalı âdem-i merkeziyetçi bir sistem sayesinde otonomiyi sürdüren yerel gönüllü gruplaşmalar olarak tasavvur eder. Devlet dinamiğinin zora dayalı piramidinin yerini, her yerelliğin kendi toplumsal, kültürel ve ekonomik düzenlemelerini istediği gibi yapabildiği bir özgür birliktelik ağı alır. Küresel posta sistemi bunun nasıl işleyebileceğine dair kimi ipuçları verir, zira yerel ortaklıklar tekbiçimliliğe veya baskın bir bürokrasiye başvurmadan karmaşık işleri halletmek için müşterek bir girişime dâhil olabilir. Posta hizmetleri merkezi bir dünya otoritesi aracılığıyla değil, farklı ülkelerdeki farklı bürolar arasındaki gönüllü mutabakatlar sayesinde işler.[34]

İnsanlar daima toplumlar şeklinde yaşamıştır. Tarihin uzun seyri açısından bakıldığında, devletin resmiyete dayalı idaresi ancak yakın döneme uzanan bir fenomendir ama yine de bunun "toplumsal yaşamın biçimlerinden yalnızca biri"[35] olduğunu kendimize hatırlatmalıyız. Anarşist örgütlenme

33 Graeber D.,, *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickely Paradigm, 2004.
34 Ward C., *Anarchism: A Very Short Introduction*, *age*.
35 Kropotkin P., "Anarchism: its philosophy and ideal", *Peter Kropotkin, Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*, s. 131.

tepeden inme devlet mekanizmalarının yerini almadığından, yani bu mekanizmaların yerine bir başkasını geçirmediğinden, düşünme tarzlarımızda radikal bir kırılmaya yol açmak durumundayız. Anarşizm bu mekanizmaları halkın ortadan kaldırmasını ve insanların zordan veya kendilerine dayatılan bir otoriteden bağımsız olarak, neye ihtiyaçları varsa onu inşa etmelerini ister. Tarih boyunca insanlar gereksinimlerini sağlamak için kolektif şekilde örgütlenmişlerdir. Anarşizmdeki örgütlenme de bu bakımdan farklı değildir. Colin Ward'un belirttiği gibi:

> ortak bir ihtiyaç söz konusu olduğunda, bir insan topluluğu, deneme ve yanılma, doğaçlama ve deney yoluyla, durumun içinden bir düzenin evrilmesini sağlayacaktır – dış bir otoritenin temin edebileceği herhangi bir tür nizamla kıyaslandığında bu düzen daha dayanıklı ve onların ihtiyaçlarıyla daha bağlantılıdır.[36]

Bu içgörünün kaynağı Kropotkin'in[37] insan toplumlarının tarihine dair gözlemleridir. Kropotkin, gündelik hayatla ilişkili işbirliğinin merkezi önemini belgeleriyle ortaya koymuş ve bunu "karşılıklı yardımlaşma" diye tarif etmişti. Zaman ve mekana göre değişiklik gösterse de, yardımlaşma insan toplumlarında hep vardı ve hâlâ var – tekbiçimli bir gelişimi olmamasına ve büründüğü şekillerin bağlamdan bağlama değişiklik göstermesine rağmen bu böyle. Bazı zamanlarda ve bazı yerlerde, karşılıklı yardımlaşma toplumsal hayatın merkezinde olmuş, bazı zamanlardaysa karşılıklı yardımlaşma coğrafyaları tahakkümün, şiddetin ve rekabetin altında saklı kalmıştır. Gelgelelim hasmane koşullardan bağımsız olarak yardımlaşma hep var olmuştur ve

> bütün eylem biçimlerini sırf iktidar eşitsizliğinin daha büyük, bütüncül biçimlerini yeniden üretmedeki işlevleri açısından görmekte ısrar etmeyi bıraktığımız anda, anarşist toplumsal ilişkilerin ve yabancılaşmaya uğramamış eylem biçimlerinin de dört bir yanımızda olduğunu görebilir duruma geleceğiz.[38]

Toplumsal refah temini, devletle başlamamış; "on dokuzuncu yüzyıl boyunca işçi sınıfının imece teşebbüsleriyle meydana gelmiş muazzam boyuttaki yardım dernekleri ve yardımlaşma örgütleri ağları sayesinde evrilmiştir."[39]

36 Ward C., *Anarchy in Action*, *age*., s. 28.
37 Kropotkin P. (1902), *Mutual Aid: A Factor in Evolution*, Charleston: Forgotten, 2008.
38 Graeber D., *Fragments of an Anarchist Anthropology*, *age*., s. 76.
39 Ward C., *Anarchism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 27.

Dolayısıyla yardımlaşma toplumun nasıl şekillendirilebileceğine dair farazi bir model değildir; halihazırda vuku bulmakta, birliktelik ve özgürleşme için şimdiden olanaklar sunmaktadır.

Tarihi faydacı bir çerçevede değerlendiren Marksistlerin aksine,[40] anarşistler araç ve amaçların birbirinden ayrılamayacağının farkındadır. Bu bakımdan anarşizm feminizmle müttefiktir, zira yardımlaşma ilişkilerini meydana getiren ve saldırganlığa, ırkçılığa, sömürüye, kadın düşmanlığına, homofobiye, sınıfçılığa ve erkeklerin egemenliğindeki modern topluma özgü rekabete tezat teşkil eden işbirliği, eşitlik, şefkat ve paylaşmayı genişletmek suretiyle toplumun kadınlaştırılmasını teşvik etmeye yönelik bir girişimdir.[41] Anarşizm belli bir hattı izlemez veya bir model sunmaz; bilakis, sonsuz sayıda gündelik direniş ve işbirliği edimini bünyesine alarak baskı bağlarını ve sömürü zincirlerini kırıp parçalama stratejisine işaret eder. Çocuk bakımı için oluşturulmuş kooperatifler, sokak partileri, bahçecilik dersleri, eğitim ağları, belli bir yerde birden ortaya çıkan insan kümeleri [*flash mobs*], topluluk mutfakları, okul dışı eğitim [*unschooling*] grupları, bağımsız medya kolektifleri, çatı işgalleri, geri dönüşüm faaliyetleri, doğrudan eylem örgütleri, radikal samba, bireyler arası dosya paylaşımı, dikiş atölyeleri, ağaç bekçiliği ve çevreye zararlı girişimleri önlemek için girişilen yasadışı faaliyetler, felaket zamanlarında kendiliğinden ortaya çıkan yardım girişimleri, anaakım kültürel göstergeleri bozup ters göstergeler yaratmak, kitap fuarları, mikro-radyo girişimleri, koalisyonlar kurmak, kolektif bilgisayar korsanlığı, işe yarayacak bir şeyler bulma amacıyla çöpleri karıştırma, sendika onayı almadan yapılan grevler, komşular arasında araç gereç paylaşımı, kiracı dernekleri, işyeri örgütlenmeleri ve boş binaların mesken edinilmesi, işte tüm bunlar fiiliyattaki anarşizmdir. Her birinin besbelli mekânsal içerimleri var ve tüm bu saydıklarım buzdağının yalnızca görünen kısmı. O halde anarşizm hangi eylem biçimlerine bürünmelidir? Kropotkin bu soruya şöyle cevap vermişti:

> koşulların, o anki havanın ve eldeki araçların mecbur kıldığı [tüm biçimler] ve hatta en değişik biçimler[e]. Kâh trajik, kâh mizahi, lâkin daima cüretkâr; kâh kolektif, kâh tamamen bireysel olan bu eylem politikası, ruhu canlı tutmak, hoşnutsuzlukları yayıp ifade etmek için yollar bulmak, sömürücülere karşı nefreti kışkırtmak, devleti alaya alıp zayıflığını ifşa etmek ve her şeyden önemlisi ve

40 Springer S., "Anarchism! What geography still ought to be", *age*.
41 Goldman E., (1917), *Anarchism and Other Essays*, New York: Dover, 1969.

> daima, bilfiil örnek olarak, cesaret uyandırmak ve isyan ruhunu körüklemek için eldeki araçların hiçbirini, kamusal yaşamın hiçbir olayını ihmal etmeyecektir.[42]

Anarşizmin tam da özünde duran yardımlaşma pratiğinin devletin üzerinde hak ettiği otoriteye olduğu kadar aynı zamanda kapitalizme, emperyalizme ve patriarkaya bir eleştiri olduğu anlaşılmış olmalıdır öyleyse.

Anarşizmin sorunlu bir kavrayışla, sırf devlet karşıtı düşünce ve pratik kipleriyle bağlantılandırılması, sosyalist düşüncenin bu belirli yörüngesinin kıyıya köşeye itilmesine ve anarşist temayüllere yakın durabilecek kişiler arasında tatbiki zor ya da pek tercih edilmeyen bir seçenek olarak görülmesine sebep olur. Marksizme, anarşizmin sözüm ona mahrum olduğu, sol düşünce üzerinde belli bir eleştirel hakimiyet sağlamaya girişen bir stratejidir bu, halbuki aslında –bir sonraki kısımda göreceğimiz üzere– anarşizm ve Marksizm aynı sosyalist eleştirinin köklerinden doğmuş fakat en sonunda devletin rolü konusunda yaşanan fikir ayrılıkları sonucunda farklı yönlere gitmişti. Ne var ki bu farklılık, bazı Marksistlerin zannettiği gibi, anarşizmin sırf devlet karşıtı bir ideoloji haline gelmek için diğer esaslı içeriklerinin tümünü bıraktığını göstermez. Anarşizmin tarihsel açıdan sosyalizmle olan irtibatı Marksistleri anarşist fikirlerin neoliberal bir geleceğe giden yolun taşlarını döşediğini söylemekten alıkoymamıştır maalesef.[43] Sermaye gemi iyice azıya alabilsin diye devleti şeytanlaştırmalarını ifade etmek için anarşizm terimini ahmakça kendilerine mâl eden muhafazakârların, bilhassa ABD'deki muhafazakârların pekiştirdiği bir yanılsamadır bu aslında. Bu tür okumalar bir siyaset felsefesi olarak anarşizme dair feci yanlış temsillere dayanmakta. Böyle okumalarda anarşizmin anti-kapitalist kökleri gözlerden saklanarak bile isteye bir anarşizm karikatürü çıkarılır ortaya. Gelin görün ki Engels'ten el alan Marksistler, anarşistlerin devleti esas veya tek düşman olarak gördüğü mitinden bahsedip durmuştur:

> Bakunin'e göre, toplumda iktidarın esas yoğunlaştığı yere, yani devlete karşı mücadele, sermayeye karşı mücadeleden *daha az gerekli* değildi. Engels ise meseleyi biraz farklı bir şekilde ortaya koyar ve sanki Bakunin sermayenin de bir düşman olduğunu ve toplumsal devrim için sermayeye el konulmasının yeterli değilse de gerekli bir koşul olduğunu söylememiş gibi Bakunin'in nazarında

42 Kropotkin P. (1880), "The spirit of revolt", R Baldwin (ed.) *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, Whitefish: Kessinger, 2005, s. 39.

43 Bkz. Dean J., *The Communist Horizon*, Londra: Verso, 2012; Harvey D., *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. Londra: Verso, 2012.

> devletin esas düşman olduğunu iddia eder... [Engels'in izahı] sermayenin de ilga edilmesi gereken bir kötülük olduğunu iddia eden Bakunin'in savını tahrif eder.[44]

Lafın kısası, Marksistler kapitalizme karşı ne kadar eleştirel olduklarını iddia ediyorlarsa, anarşistler de kapitalizme karşı o kadar eleştireldirler. Aradaki esas fark ise Marksizmin tekelin belirli biçimleriyle çalışmayı istemeye devam etmesi, anarşizminse bu tür dışlayıcı bir pratiğe dahil olmayı reddetmesidir.

Tekellere Dair

> *Evvela tüm servetin efendisi olunmaksızın servet yeniden bölüştürülemez; yeniden bölüştürme her şeyden önce tekeldir.*
> Anselme Bellegarrigue, *L'Anarchie, journal de l'ordre*, sayfa numarası yok.

> *İşte tam bu noktada –tekeli devirmenin gerekli olduğu anda– yollar ayrılmıştı. Yol burada çatallanmıştı. Ya sağa ya da sola dönmeleri, ya Otorite'nin ya da Hürriyet'in yolunu izlemeleri gerektiğini anlamışlardı. Marx bir yola gitti, Warren ve Proudhon'sa bir diğerine. Devlet Sosyalizmi ve Anarşizm işte böyle doğdu.*
> Benjamin Tucker, *Instead of a Book by a Man Too Busy to Write One: A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism,* s. 7.

Pierre-Joseph Proudhon'un[45] tarihte ilk kez "Ben anarşistim!" demesinden sonra bir siyaset felsefesi olarak benimsenen anarşizmin, sosyalist pratik ve düşünceye sıkı sıkıya yerleşmiş olduğu doğrudur. Proudhon, Pierre Leroux, Marie Roch, Louis Reybaud ve Robert Owen gibi figürlerle birlikte sosyalizmin saygın vaftiz ebeveynlerinden biri olarak görülür haklı olarak. Proudhon'un fikirleri on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Fransa'da o kadar etkili olmuştu ki onun mülkiyet eleştirisini, 1871'deki Paris Komünü'nü hayata geçiren özgürlükçü hareketten ayırmak imkânsızdır.[46] Tıpkı Marx gibi, ama ondan neredeyse otuz yıl önce, Proudhon[47] kapitalistlerin işçileri aldattığını çünkü işçilerin ücretli emeğinin kendilerine sağladığından daha fazla değer ürettiğini ve dolayısıyla üretim araçlarını denetim altında tutmanın etik anlamda işçilerin hakkı olduğunu fark etmişti:

44 Gouldner A.W., "Marx's last battle: Bakunin and the first international", *Theory and Society,* C. 11, 1982, s. 863-864 (vurgu yazarın).
45 Proudhon P.J., *What is Property? An Inquiry into the Right and Principle of Government*, Charleston: Forgotten, 2008, s. 241.
46 Archer J., *The First International in France, 1864-1872: Its Origins, Theories, and Impact*, Lanham: University Press of America, 1997.
47 Proudhon P.J., *What is Property?, age.*, s. 116 (yapacağım alıntıdaki vurgular yazarın).

> Emek sarf eden herkes sahip haline gelir... Sahip derken basitçe (ikiyüzlü iktisatçılarımızın yaptığı gibi) yevmiye, aylık, maaş sahipliğini kastetmiyorum – yaratılan ve efendinin üzerinden kâr elde ettiği tek şey olan değerin sahipliğini kastediyorum. Tüm bunlar ücretlerle ve ürünlerin dağıtımıyla ilgilidir... Birçok kişi çalışan insanların ürünleri ve kârları paylaşmasını kabul etmekten dem vuruyor; lâkin onların zihinlerinde bu sadece bir hayırseverlik: bunun tabii bir hak olduğunu, emeğe içkin olduğunu ve üreticinin işlevinden ayrılamayacağını asla göstermemişler veya bu hususta hiç şüpheye düşmemişlerdir... Benim önermemse şu: *Emekçi, ücretini aldıktan sonra bile, üretmiş olduğu şey üzerinde tabii bir mülkiyet hakkına sahip olmaya devam eder.*

Proudhon çalışmadan üretme gücünün kapitalist sömürünün merkezinde durduğunu söylemişti ki bu, "Marx ve Engels'in daha sonra artı değere el konulması diye adlandıracağı şeyi öngören"[48] bir fikirdi. Keza, Proudhon[49] kira, hisse, faiz ve kâr dahil olmak üzere, çalışmaya dayalı olmayan tüm gelirlere karşı çıkmıştı. Hatta Proudhon'a da Marx'a da aşina olan herkes Marx'ın[50] *Kapital*'inin birinci cildinde, ilkin Proudhon'un[51] *Mülkiyet Nedir?*'inde sunulan fikirlerin, esas kaynağı teslim edilmeden tekrarlandığını fark edecektir. Büyük ölçüde Marx'ın "neredeyse her zaman alaycılıkla yüklü", "son derece çarpık"[52] izahları yüzünden Proudhon'a çok az önem vermiş Marksistlerin aksine, anarşistler Proudhon'un çalışmalarını okuyup değerlendirmeye devam etmektedir ve "artık değer öğretisini, Marksistlerin büyük gurur duyduğu o 'bilimsel keşfi' Proudhon'un yazılarında"[53] bulduğumuzun uzun zamandır farkındadır.

Pek az Marksist bu tarihin farkında. Hatta okumakta olduğunuz makaleyi değerlendiren bir hakem, Marx'ın Proudhon'a olan entelektüel borcunu "tamamen saçma bir iddia" olarak nitelendirmişti ama bunu kanıtlarla öne sürmek bir hayli zor, zira "Marx'ın Proudhon'un fikirleri hakkında yürüttüğü tartışmalar... meslek hayatının neredeyse tümünü kapsar."[54] Marx,

48 Enrenberg J., *Proudhon and His Age*, Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1996, s. 55.
49 Proudhon P.J., *What is Property, age*.
50 Marx K., *Capital Vol. 1: A Critique of Political Economy*, New York: Vintage, 1976.
51 Proudhon P.J., *What is Property?, age*.
52 McKay I., "Proudhon and Marx", I McKay (ed.) *Property is Theft!: A Pierre-Joseph Proudhon Anthology*, Oakland: AK Press, 2011, s. 65.
53 Rocker R., "Marx and Anarchism", http://theanarchistlibrary.org/library/rudolf-rocker-marx-and-anarchism
54 Thomas P., *Karl Marx and the Anarchists*, *age*., s. 193.

tıpkı kendisinden önce yaşamış Proudhon gibi, faiz getiren sermayenin ilga edilmesinin kapitalizmi yıkacağını ileri sürmüştü. Marx, tıpkı kendisinden önce yaşamış Proudhon gibi, sahiplik ile özel mülkiyet arasında bir ayrım yapmış ve kapitalist şirketlerin yerini kooperatiflerin alması gerektiğini öne sürmüştü. Marx, tıpkı kendisinden önce yaşamış Proudhon gibi, çalışan sınıfların kendi kendilerini özgürleştirmek zorunda olduğunu iddia etmişti. Marx, tıpkı kendisinden önce yaşamış Proudhon gibi, mülkiyeti el koyma yoluyla başkalarının emeğini boyunduruk altına alma olarak görmüştü. Marx, tıpkı kendisinden önce yaşamış Proudhon gibi, kooperatif hareketini kapitalizmden kopan bir geçiş sürecine girmenin gerekliliği olarak değerlendirmiş ve dolayısıyla komünal toprak ve iş yerlerine ihtiyaç olduğunu görmüştü. Marx, tıpkı kendisinden önce yaşamış Proudhon gibi, "bilimsel sosyalizm"in gerekli olduğunu söylemişti. Marx, tıpkı kendisinden önce yaşamış Proudhon gibi, geçici bir süreliğine kurulacak proletarya diktatörlüğünün sınıf egemenliğinin uygun bir şekilde çözülmesini sağlayıp sağlayamayacağı konusunda görüş ayrılığı içinde olsalar da, devletin sınıf egemenliğinin bir aracı olduğunu savunmuştu.[55]

Bu bakımdan, pek az coğrafyacının Proudhon'u gerçekten değerlendirmeye almış olması bayağı tuhaf gelebilir. Ancak Marx, o zamanlar epey meşhur bir sosyalist olan Proudhon'u "düşüncesinin kindarca tahrif edilmesini devam ettirmek suretiyle"[56] alaya almış, böylece o zamanlar pek bilinmeyen radikal bir düşünürün çalışmasının okunması için Proudhon'un şöhretini kullanarak kendi adını parlatmaya girişmişti. Marx'ın maskaralığından epey canı sıkılan Benjamin Tucker,[57] Proudhon'un "dünyaya gösterdiği" şeyin, hem "birbiri ardına gelen tezahürleriyle sınıf mücadelelerinin tarih boyunca sürekli devam ediyor oluşu" hem de "*Das Kapital*'in yayımlanmasından önceki yirmi yıl zarfında... kapitalist üretimin... yineleyip durduğu eğilimi ve sonuçları" olduğunu belirtmişti. Fakat Ian McKay'in şaka yollu belirttiği gibi, "tüm bunlar tamamen tesadüf ve büyük zihinlerin benzer düşünmesinin, birinin fikirlerini basılı halde ifade etmesinden birkaç yıl sonra diğerinin de aynı sonuçlara varmasının bir örneğinden ibaret olabilir."[58] Harvey'nin tüm çalışmalarında

55 McKay bu benzerliği ayrıntılı olarak ele alır, bkz. McKay I., "Proudhon and Marx", *age*.

56 Vincent K.S., *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*. Oxford: Oxford University Press, 1984, s. 230.

57 Tucker B., "Karl Marx as friend and foe", *Liberty,* S. 2, 1883, s. 9-35, http://libertarian-labyrinth.org/lib-erty/02-09.pdf, s. 2.

58 Mc Kay, "Proudhon and Marx", *age.,* s. 70.

da Proudhon'a tek tük atıfta bulunduğunu görüyoruz. Gerçi yakın zaman önce Paris hakkında yazdığı kitapta bu Fransız sosyalistine değinmeden geçmesi öyle kolay değildi.[59] "Marx'a ve dolayısıyla onun Proudhon hakkındaki değerlendirmesine mütemadiyen gösterilen hürmet sonucunda ortaya çıkan Proudhon'un düşüncesine dair ısrarcı yanlış kavrayışların"[60] yol açtığı bu ihmal radikal coğrafyanın gidişatını belirliyor. Harvey'nin[61] bundan kırk yıl kadar önce yayımlanan ilk büyük Marksist çalışmasından bu yana beşeri coğrafya dergilerinde sosyalizmin ilk savunucularına atıfta bulunan makalelerin sayısında bu gidişatı görmek gayet mümkün. Marx beşeri coğrafya disiplini kapsamında en çok atıfta bulunulan kişi, hatta bu konuda bir tekel kurduğu bile söylenebilir (bkz. Tablo 1).

Tablo 1. 1973'ten bu yana beşeri coğrafya dergilerinde sosyalizmin ilk savunucularına atıfta bulunan makalelerin sayısı.

Dergi	Engels	Kropotkin	Marx	Proudhon	Reclus
Annals of the Association of American Geographers	45	19	180	5	20
Antipode	173	41	560	24	18
Economic Geography	16	1	101	0	0
Environment and Planning A	46	5	207	0	6
Environment and Planning D	54	6	223	3	6
Geoforum	34	7	154	3	9
Journal of Economic Geography	4	0	23	1	0
Political Geography/ Political Geography Quarterly	37	10	212	4	18
Progress in Human Geography	37	17	208	4	19

59 Hakkını vermek gerekirse, Harvey'nin (*Paris, Capital of Modernity*) buradaki Proudhon okuması genel olarak oldukça olumludur.
60 Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*, *age*., s. 230.
61 Harvey D., *Social Justice and the City*, Londra: Edward Arnold, 1973.

Transactions of the Institute of British Geographers	38	7	118	0	6
Urban Geography	30	3	67	2	0
Toplam	514	115	2053	46	102

Kaynak: Yazar tarafından derlendi.
Not: *Political Geography Quarterly* dergisinin adı 1992'de *Political Geography* oldu.

Edward Hyams'ın[62] belirttiği gibi, "iyi Marksistlerin hiçbiri Proudhon hakkında düşünmek zorunda kalmamıştır. Ne de olsa ana sütleri vardır, bu bir *ex cathedra** yargıdır. Zira Marksizmin özü... otoritedir."[63] Kulağa biraz tuhaf gelebilir ama yazılı kayıtlar Marksizmin anahtar niteliğindeki birçok veçhesini ilk dile getirenin Proudhon olduğunun ispatlıyor.[64] Demek oluyor ki anarşist Proudhon, Marksizan düşüncenin gelişiminde hayati bir rol oynamıştır. Paris Komünü birçok kimselerce Sanayi Devrimi sırasında işçi sınıfının iktidarı ele geçirmesinin ilk örneği addedildiği için Marksistler, Paris Komünü'nü kendilerine mâl etmeye eğilimlidir fakat Proudhon'un bu deneyimde yadsınamaz bir etkisi olmuştur.[65]

* Kişinin bulunduğu mevki veya konumun otoritesiyle, yetkisiyle söylenen (ç. n.).

62 Hyams E., *Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works*, Londra: J. Murray, 1979, s. 92.

63 Bu makaleyi değerlendiren bir hakem buna cevaben şunları söyledi: "Eleştirel beşeri coğrafyaya ilişkin farklı yaklaşımlar dünyayı yorumlamak için Karl Marx'ın metinlerine Kropotkin veya Reclus'nünkilere kıyasla şu ya da bu şekilde dayanmaya daha fazla eğilim gösteriyor – bunu yapmakta da yerinde gerekçeleri var." Bu gerekçelerin neler olabileceğine dair ise hiçbir kayıt düşülmüyor. Bir otorite konumu üzerinden söyleniyor bu, Marx'ın daha iyi fikirleri olduğu sorgusuz sualsiz kabul edilecek bir olguymuş gibi.

64 Mc Kay I., "Proudhon and Marx", *age*.

65 Hyams E., *Pierre-Joseph Proudhon*, *age*. Yaptığım bu tartışmayla Marx'ı lekelemeyi ve Proudhon'un sosyalizmin esas düşünsel atası olduğunu herkese öğretmeyi değil, o zamanın "akademinin (veya Parti'nin) içinde ve dışında binlerce kişinin kafelerde, okul sınıflarında, yatak odalarında ve berberlerde biteviye sürdürdüğü sohbetler ve münakaşalar"dan (Graeber D., *Possibilities*, s. 304) kaynağını alan düşünsel ortamına dair daha dürüst bir değerlendirme sunmayı amaçlıyorum. Her türlü "Büyük İnsan" teorisi, "kazanma"nın diğer akademisyenlerin sizin isminizi bir sıfata dönüştürmesi anlamına geldiği akademi oyununun bir kurgusudur. Sosyalist düşüncenin iki ana damarı olarak bir yanda, adını bir fikirden alan anarşizmin, diğer yandaysa, adını bir kişiden alan Marksizmin olması epey manidardır. Marx, Kropotkin, Bakunin, Reclus ve on dokuzuncu yüzyılın diğer anarşistlerini olduğu kadar, *Sefaletin Felsefesi* kitabını "bayağılıklar, iftiralar, uydurmalar ve intihaller yığını" olarak gördüğü Proudhon'u da siyasal ve düşünsel emellerini gerçekleştirmekten besbelli alıkoymaya çalışmıştı ama Proudhon kendisini öyle yepyeni bir şeyi icat etmiş biri olarak görmüyordu. Ne de olsa anarşizmin kendini örgütleme, gönüllü olarak bir araya gelme ve yardımlaşma şeklindeki temel ilkeleri insanlığın kendisi kadar eskidir ve Proudhon'un düşünsel borcu anımsanamayacak kadar eski zamanlaradır.

Paris Komünü'nün politikaları ve sonunda vardığı nokta hakkında yürütülen tartışmalarla anarşistler ile Marksistler arasındaki ayrımlar pekişmişti. Daha 1864'te toplanan Birinci Enternasyonal'den önce sosyalist fikirler içinde parçalanmalar yaşanmaya başlamıştı zaten ama söz konusu tartışmalarla bu parçalanma nihayete ermişti. Paris Komünü'nün Proudhon'un devlet karşıtı fikirlerinden sapması, mesela Kropotkin'i hayal kırıklığına uğratmıştı: "Özgür Komün'ü ilân eden Paris halkı esasen anarşist bir ilkeyi de ilân etmiş olmuştu... [fakat]... eski belediye meclislerinden kopyaladıkları bir Komün Konseyi kurup o eski idare ilkesini devam ettirmek suretiyle... yarı yolda durdular."[66] Netice itibariyle anarşizm ile Marksizm arasındaki esas ayrım, önderlere –veya bir öncüye– ihtiyaç olup olmadığı sorunundan ve bizzat (aşağıda ele alacağım) devrim meselesinden ortaya çıktığı kadar, devrim sonrasındaki herhangi bir konjonktürde devrimcilere ne ölçüde özerklik verileceği ve bununla yakından bağlantılı şiddet tekeli meselesine dair fikir ayrılıklarından ötürü de oluşmaktaydı. Anarşistler şiddetin her şeyden önce devlet iktidarının asli boyutu olduğu ve dolayısıyla, ister burjuvazi tarafından denetim altında bulundurulsun isterse işçilerce ele geçirilmiş olsun, her türlü devletin kaçınılmaz biçimde bir sınıf egemenliği aracı olarak iş göreceği gerekçesiyle bu türden her tekeli reddetmişti. Marksistler ise sosyalizmden önce birçok toplumda yönetimin azınlıkta kalan bir sınıfta olmasından dolayı, sınıfsız bir topluma ulaşmanın daha evvel dezavantajlı konumda olan sınıfın şiddet tekelini eline geçirmesi, şiddet sergilemede daha üstün bir yetkisi olması gerektiğine inanmıştı. Bakunin'in sözleriyle:

> Onlar [Marksistler] halkın iradesini ancak bir diktatörlüğün, elbette kendi diktatörlüklerinin yaratabileceğini ileri sürüyorlar, bizimse [anarşistlerin] buna cevabımız şu: Bir diktatörlüğün kendini devam ettirmeye çalışmaktan başka bir amacı olamaz ve kendisine tahammül eden insanlar için yol açabileceği tek şey köleliktir; özgürlük ancak özgürlükle, yani, ... halkın başkaldırması ve emekçi kitlelerin aşağıdan özgürce örgütlenmesiyle yaratılabilir.[67]

Nitekim devleti altüst edip despotik bir iktidar düzeni tesis ederek kurtarılmış bir sosyalist sistem yaratma arzusu, tıpkı kendisiyle yakından bağlantılı Mark-

66 Kropotkin P., *Words of a Rebel*, Montreal: Black Rose, 1992, s. 97.
67 Bakunin M., (1873) "Criticism of Marxism", G.P. Maximoff (ed.) *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, New York: Free Press, 1953, s. 288.

sizan bir mefhum olan devletin sönümlenmesi mefhumu gibi bir çelişkidir. Bakunin şu sözleriyle bunun farkında olduğunu belirtmişti:

> Şayet onların Devlet'i sahiden bir halk Devlet'i olacaksa, neden kendi kendini feshetsin?... [Marksistler] bu Devlet boyunduruğunun –diktatörlüğün– halkın özgürleşmesini sağlamak için geçiş sürecinde gerekli olan bir araç olduğunu söyler: Anarşizm yani hürriyet, amaçtır, Devlet yani diktatörlükse araç. Demek ki çalışan kitleleri özgürleştirmek için onları evvela köleleştirmek icap ediyordur.[68]

Böyle bir öncücülük ve bariz tutarsızlıklar anarşistleri dehşete düşürmüş ve sosyalistler arasındaki temel ayrım haline gelmişti.

Marx'ın ekonomi analizi sömürü mefhumuna dayanır. Bu analizinde diğer baskı türleri, anarşistlerin deyişiyle "tahakküm", sınıf ilişkilerinin doğurduğu çatışmaya indirgenebilir. Dar bir Marksist bakış açısında, cinsiyet baskısına, homofobiye, ırk ayrımına veya diğer toplumsal hiyerarşilere ayrı bir analizde ayrılacak yer yoktur. Bu mücadeleler, daha temel görünen kapitalist sömürünün ötesinde kendi bütünlükleri olan sorunlar olarak görülmez. Marx'ın görüşü bir topluma ilişkin yapılacak analizin en nihayetinde ekonomi ilişkilerini ele alması gerektiği yolundaki vurgusundan alır gücünü. Bu fikri bir adım daha ileri götürmek gerekirse "eğer tek bir baskı alanı, tarihin ve mücadelenin etrafında dönüp durduğu bir Arşimet noktası varsa, o halde bu noktaya daha çok aşina olanlar mücadeleye ve direnişe nezaret etmek açısından en iyi konumda olanlardır."[69] Demek ki öncülük fikri Marksizmden ayrılamaz çünkü Marksizm sınıf merkezli bir bakışı savunur ve bu bakışa göre ekonomik sömürü baskıya dair analizlerimizin tepesine yerleşmelidir. Peki ama tahakküm çeşitlilik arz eden bir fenomen addedilirse –aslında coğrafyanın da istediği böyle bir okumadır, zira tek bir baskı sahası diye bir şey yoktur ve kapitalizm asla topyekûn ve yekpare bir hegemonya kuramaz– bir entelektüel sınıf ile kitleler arasındaki ayrımı sürdürmek daha da zorlaşır. Muhtelif baskı sahalarının varlığını –gündelik hayata ve gündelik hayatın içinden dört bir yana katman katman yayılan tahakküm örüntülerini– idrak ettiğimiz anda, isyan coğrafyalarının tek bir sınıf temelli devrime kıyasla çok daha geniş bir alana yayıldığını da anlarız. Bu demek değildir ki dayanışma ağları gönüllülüğe dayalı yakınlıklara göre kurulamaz veya kurulmamalıdır; ben burada bilakis şunu demeye çalışıyorum:

68 Bakunin, *age*.

69 May T., *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*, University Park: Penn State University Press, 2008, s. 80.

Bir öncünün kendi çıkarlarına hizmet etmeyip hepimizin ortak umudunu şu ya da bu şekilde temsil ettiği fikrini itham etmeliyiz.

Bu eleştiri çizgisi Marksizmin proletaryayı evrenselleştirme ve böyle bir ontolojinin insanlığın tümünün özgürleşmesinin motoru olduğunu iddia etme biçiminde benimsediği bir başka tekel anlayışını daha ortaya çıkarır. Bu tür bir sınıf merkezli bakış açısı sorunlu, çünkü kimlik mefhumu birçok Marksistin kabul etmek isteyeceğinden çok daha çetin bir mevzu, ama bir felsefe olarak Marksizm kendini dayanışmaların nasıl seferber edilebileceği ve hangi noktadan harekete geçirilmeleri gerektiği konusunda tam yetkili bir felsefe gibi sunmakta. Bu açıdan bakıldığında, öncücülük kendini yine belli eder. Bu durum Marksizan düşüncenin sınırlarına da işaret eder. Söz konusu sınırlar kapitalizmden sosyalizme veya sınıflı toplumdan sınıfsız topluma geçiş sürecinde ortaya çıkar ve bu sürecin izah edilme şeklini etkiler. Marksist açıklamanın neredeyse bütünüyle, feodalizmden kapitalizme, yani bir sınıflı toplumdan *bir başka* sınıflı topluma geçiş süreciyle kurulan benzerlik esas alınarak geliştirildiğini hatırlamakta fayda var. Bu da Marksizan analizin kullanışlılığı konusunda anahtar niteliğinde bir soruyu gündeme getirir: Sınıflı toplumdan sınıfsız topluma geçişi, bir sınıflı toplumdan bir başka sınıflı topluma geçişi izah eden diyalektikle açıklamak mümkün müdür? Murray Bookchin'in[70] belirttiği gibi, feodalizm döneminde burjuvazinin gelişimiyle kapitalizm döneminde proletaryanın gelişimi arasında, Marx'ın öngörmeyi veya hakkını teslim etmeyi beceremediği son derece mühim farklar var. Devrimin fiiliyatta nasıl gerçekleştirilebileceğine gibi somut bir maddiliğe nüfuz etmek için soyutlamanın ötesine geçen Marksist epistemolojiye yöneltilen kuvvetli bir eleştiridir bu. Ayrıca Marksizm tatbik edilmeye başlandığında devletin niçin sönümlenip gitmediğini ve neden burjuva niteliklerin yeni sosyalist devlette alttan alta devam ettiğini de biraz açıklar. Devletlerin ipleri ele geçirilir geçirilmez Marksizm de salt bir ideolojiye, Sovyetler Birliği'nde ve nihai çöküşünde görebileceğimiz ve günümüzde Çin'de de apaçık ortada olduğu üzere, devlet kapitalizmi hareketinin ileri biçimlerine asimile edilen bir ideolojiye dönüşür. Nitekim "tarihin inanılmaz bir ironisiyle, Marksizan 'sosyalizm' tam da Marx'ın kapitalizmin diyalektiğinde öngöremediği devlet kapitalizmi olup çıkar"[71] diyen Bookchin'in bu iddiasına karşı çıkmak zordur zira ampirik kayıtlar onun bu değerlendirmesini doğrular.

70 Bookchin M., (1986), *Post-Scarcity Anarchism*, Oakland: AK Press, 2004.
71 Bookchin M., *age.* s. 117.

Marksizm sosyalist siyasal yelpazenin öncü partici-ve-devletçi ucunu temsil eder veya devleti sözüm ona "geçici" proletarya diktatörlüğü aracılığıyla amaca ulaşmak için başvurulacak bir araç olarak faydacı bir çerçevede kabul eder; anarşizm ise özgürlükçü sosyalizmin alanıdır ve özgürleşmiş bir duruma ulaşmak için şiddete başvurulabileceğini veya şiddete başvurarak böyle bir duruma ulaşılabileceğini reddeder. Bir başka ifadeyle, sosyalist düşünce alanında devlet karşıtı olmak anarşist olmak demektir. Otonomist Marksistler buna hiç şüphesiz itiraz eder ama ben yine de "Marksizan" bir temayülü var gibi görünen özgürlükçü kategorilerin büyük ölçüde sosyalist anarşizmle eşanlamlı ve en azından, görünüşleri bakımından "anarşizan" olduğunu söyleyeceğim. Bilhassa yeni bir topluma dönük potansiyelin halihazırda kapitalizmin maddiliği içinde var olduğunu düşünen Kropotkin[72] ve Ward'un[73] anarko-coğrafyaları ile kendi gündelik hayatlarında alternatif toplumsal ilişkileri ve yeni var olma biçimlerini besleyerek geleceği bugünden yaratmaya uğraşan otonomist Marksistlerin analizleri[74] arasında ciddi bir tekabüliyet vardır. "Nefesini tüketip başarısızlığa uğramış bir ortodoksinin yerine," diye yazar Harry Cleaver,[75] otonomist Marksistler daha canlı ve dinamik, "gerçek insanların mücadeleleri içinde yeniden serpilmiş ve böylelikle arzularının en azından bazı unsurlarını ve kendilerini değerli kılmaya çalışma tasarılarını ifade etmeyi başarabilmiş" bir Marksizm sunar. Demek ki geleceğin izini bugünde sürerken anarşist coğrafyacıların kapitalizmi aşma bâbında benimsediği yaklaşım, toplumsal işbirliği ve alternatif var olma hallerinin yaratıcı biçimlerinin asli önemini ete kemiğe büründüren halihazırda mevcut olan faaliyetleri vurgulayan otonomist Marksistlerle ortak bir zeminde buluşuyor. Anarşistler de otonomistler de üretken faaliyetlerini kapitalizme ket vuracak, en sonunda kapitalizmin toplum üzerindeki hükmünü kıracak şekillerde örgütlemeye girişir.[76]

72 Kropotkin P., *Mutual Aid: A Factor in Evolution, age*.

73 Ward C., *Anarchy in Action*, Londra: Freedom, 1973.

74 Katsiaficas G., *The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*, Oakland: AK Press, 2006; Marks B., "Autonomist Marxist theory and practice in the current crisis", *An International E-Journal for Critical Geographies*, S. 11, 2012, s. 467–491; Pickerill J. ve Chatterton P., "Notes towards autonomous geographies: creation, resistance and self man-agement as survival tactics", *Progress in Human Geography*, S. 30, 2006, s. 1–17.

75 Cleaver H., *Kropotkin, self-valorization and the crisis of Marxism*. Rus Bilim Akademisi'nin 8-14 Aralık 1992'de Moskova, St. Petersburg ve Dimitrov'da Pyotr Alexeyevich Kropotkin konferansında sunduğu makale.

76 Gautney H., "Between anarchism and autonomist Marxism", *Working USA*, S. 12, 2009, s. 467–487.

Otonomist Marksistlerin kendi fikirlerini ortaya koymak için alternatif söylemsel çerçevelemeleri tercih etmiş olması muhtemelen siyasal sebeplerden, anarşizm kelimesinin son zamanlarda siyasal sağ tarafından istismar edilmesinden kaynaklanıyor. "Marksist" etiketinin kimi zaman bırakılıp doğrudan "otonomist" göndergesinin yeğlenmesi de benzer sebeplerden kaynaklanıyor olabilir. Bu isimlendirmenin olası sebepleri her ne olursa olsun, otonomist fikirler ile anarşist fikirler arasında bariz bir mütekabiliyet olduğu kesindir. Bu konuyu kafa açıcı bir şekilde ele alan Clough ve Blumberg[77] özgürlükçü sosyalizmin bu iki damarını diyaloğa sokmak için nüanslarının izini sürer. Pierpaolo Mudu ise "anarşist veya otonomist yönelimleri olan insanların eylem ilkelerini nasıl ve ne derece paylaştıklarının ve bu ilkelerde fikir birliğine varan bireylerin birbirleriyle nasıl etkileşim kurduklarının"[78] tarihini ortaya çıkarmaya çalışıyor. Özgürlük, yakınlık ve toplumun gayrihiyerarşik, yatay bir eksende yeniden örgütlenmesi gibi ilkeler etrafında daha geniş dayanışma ağları kurmak bakımından bunlar son derece önemli müdahalelerdir. Anarşistler de otonomistler de böyle bir sürece devrimi yeniden tahayyül ederek girer. Onların tahayyülündeki devrimin temeli belirli bir sınıfın yaşadığı yoksullaşmanın sözüm ona evrensel deneyiminden kaynağını alan, kıyamet gibi patlak veren geniş ölçekli bir toplumsal ve siyasal kalkışma değil, gündeliğin isyana zaten meyilli olan mekânı ve yaşantıların bağlama dayalı özgüllüğüdür.

Devrimin Sorunlu Yanı

Devlet bir devrimle yok edilebilecek bir şey değil, insanlar arasındaki bir durum, belirli bir ilişki, bir insan davranışı kipidir; onu diğer ilişkileri kısıp daraltarak, farklı şekilde davranarak yok ederiz.
Gustav Landauer, "Destroying the state by creating socialism", s. 165.

Ontolojik Anarşi, Devlet'in, çıbanlar çıkaran o uyuyan devin ve gördüğü Düzen rüyaları olağanüstü şiddet spazmları şeklinde hastalıklı biçimde yayılan Devlet'in gölgesinde bile olsa, uyanmamız ve kendi günümüzü yaratmamız gerektiğini öne sürer.
Hakim Bey, *Immediatism*, s. 2.

77 Clough ve Blumberg, "Toward anarchist and autonomist Marxist geographies", *age*.
78 Mudu P., "At the intersection of anarchists and autonomists: *Autogestioni* and *Centri Sociali*", *An International E-Journal for Critical Geographies*, S. 11, 2012, s. 413.

Marksist coğrafyacılar devrimi genelde kendi siyasal projeleri açısından amaçlarına ulaşmaya yarayacak bir araç olarak görmüştür. Fakat son zamanlarda bu okumaya, özellikle de devrim buyruğunu sorgulamaya başlayan otonomist Marksist çevrelerce itirazlar yöneltilmiştir. Alternatif bir devrim okumasının belki de en bilinen savunucuları olan Hardt ve Negri[79] çabalarımızın halihazırda avamın içinden yayılmakta olan ve hegemonya içinde kaçınılmaz şekilde mevcut olan küçük çatlaklarda siyasal aksamalara yol açan bir kendiliğindenliğe odaklanması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Anarşist duyarlılıklarla belirgin bir mütekabiliyeti olan bu yorum, devrimin aleyhine ve isyanın lehine tezler ortaya atmış anarşistlerle aynı çizgidedir. Max Stirner bu fikri dile getiren ilk kişilerden biriydi. Ona göre devrimin amacı yeni düzenlemeler yaratmaktı. İsyanın amacı ise:

> Yeni düzenlemelerin getirilmesine *olanak* tanımayıp kendi düzenini kurmaktır. 'Kurumlara' fazla umut bağlamaz. İsyan, mevcut düzene karşı bir savaş değildir çünkü eğer gelişip başarıya ulaşırsa, mevcut düzen zaten kendiliğinden çökecektir. İsyan sadece mevcut düzenin içinden Benimkileri çekip kurtarmaktır. Ben mevcut düzeni terk edersem, o düzen ölür ve çürür.[80]

Dolayısıyla Stirner geleneksel devrim mefhumunu alaya almış, devleti alt etmeyi hedefleyen toplumsal hareketleri devletin küllerinden yeni bir devlet tesis etmeyi amaçladıkları ölçüde zımnen devletçi hareketler olarak görmüştü. Bir devletin yerine başka bir devletin geçirilmesi Stirner'e göre izlenemeyecek bir yoldu, zaten anarşistler de hep bu fikri savunmuştur. Bazı anarşistler "devrim" diline başvurmaya devam etmiş ama bu dile başvururken tasavvur ettikleri anlamlar çoğu Marksistin tasavvur ettiğinden bir hayli farklı olmuştur. İsyanın maksadı, deyim yerindeyse, "gündelik hayat devrimi"dir; bireylerin mevcut tahakküm yapılarını reddedip kendi yollarını izlemeye başlayarak birer "asi" haline geldiği bir devrim. Stirner tam da bu sebeple isyanı etimolojik açıdan "başkaldırma" anlamında kullanmıştı – devleti, dini ve diğer hiyerarşileri muhakkak devirmesi anlamında değil, kişinin kendi bireysel hayatının iplerini kendi eline alarak bu yapıları düpedüz göz ardı

79 Hardt M. ve Negri A., *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000; *Commonwealth*, Cambridge: Harvard University Press, 2009. [Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2001.]

80 Stirner, *The Ego and its Own: The Case of the Individual Against Authority* s. 316 [Türkçesi: *Biricik ve Mülkiyeti*, çev. Selma Türkis Noyan, Kaos Yayınları, 2013, s. 391) (vurgu yazarın).

etmesi anlamında. Bu yaklaşım aslında doğrudan eylemin özüdür. Sivil itaatsizlik ve o büyük hiçe sayma jestinin tersine, doğrudan eylemde hiçbir otorite dikkate alınmaz, zira her otorite gayrimeşru addedilir.[81] Her türlü öncücülük anlayışını reddettikleri ve tekil bir proleter kimliğinin iyice pekişip tüm yapının alaşağı edilerek yeni önderlerle tekrar canlandırılmasını beklemektense, o göz kamaştırıcı devrim ânının yerini *şimdi* ve *burada* bilfiil alternatifler yaratma sürecinin aldığı, önceden canlandırmaya dayalı [prefigüratif] bir siyasete çağrıda bulundukları ölçüde, doğrudan eylem ve isyan eşanlamlı sayılır.[82]

Marksist öncücülük zihniyeti ve sınıf merkezli proletarya görüşü Jodi Dean'in *The Communist Horizon* kitabında ön plana çıkar.[83] Ne var ki yeni bir kolektif siyasete dair bir manifesto olarak övülen bu kitap günümüzdeki toplumsal hareketlere büyük ilham vermiş otonomi, özyönetim ve yataycılık diline karşı gerici bir yanıt sunar. "Gelecek isyan"ın[84] kendiliğindenliği burada reddedilir ve onun yerine Dean artık hükmü kalmamış bir fikri, kolektif eylemin kendini bir siyasi parti olarak kurması ve devrime ulaşmak için bir öncü tarafından yönlendirilmesi gerektiği, bunun da, kendi sözleriyle belirtirsek, "disiplin ve hazırlık" gerektirdiği yolundaki fikri biteviye tekrarlar.[85] Dean'e göre, "komünist bir parti gereklidir çünkü ne kapitalist dinamik ne de kitlesel kendiliğindenlik içkin bir şekilde *proleter* bir devrimi üretebilir";[86] böylelikle Marksizm için sınıf merkezli bir bakış açısı yeniden oluşturulmuş olur. Dean bir başka yazısında, sosyalizmin tarihinden bihaber olduğunu gözler önüne serer ve "anarşizm neoliberal ideolojiyi tekrarlamaktan başka bir şey yapmaz, tabii bunu muhalif, çağa uygun bir çeşni katarak yapar"[87] diyerek tabiri caizse laf sokar. Kendilerini

81 Graeber D., *Direct Action: An Ethnography*. Oakland: AK Press, 2009.

82 Önceden canlandırma siyaseti ulaşılmaya çalışılan müstakbel toplumu bugüne yansıtmaya çalışan toplumsal ilişkileri ve örgütlenme ilkelerini devreye sokarak anarşizmin ete kemiğe büründürüldüğü fikrine göndermede bulunur. Önceden canlandırma fikrini önceden belirlemeyle karıştırmamak gerekir, zira önceden canlandırma eskinin kabuğunun içinde bilfiil yeni bir toplum inşa ediyor olmakla ilgili bir iştir (Ince A., "In the shell of the old: anarchist geographies of territorialisation", *Antipode*, C. 44, 2012, s. 1645–1666). Burada yine, anarşizm ile otonomist Marksizm arasında yakın bir siyasi benzerlik görüyoruz; önceden canlandırma fikri Antonio Negri'nin (Negri, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*) kendini değerli kılma fikriyle neredeyse eşanlamlıdır.

83 Dean, *The Communist Horizon*, *age*.

84 The Invisible Committee, *The Coming Insurrection*, Los Angeles: Semiotext(e), 2009.

85 Dean, *age*., s. 241

86 *Age*., s. 242 (vurgu yazarın).

87 Dean J., "Jodi Dean'le mülakat", 2012.

anarko-kapitalist diye adlandıranların o oksimoron içeren retoriğine yağ sürecek şekilde, anarşizm Dean'in elinde şaşırtıcı bir şekilde kapitalizmin bir parolası diye sunularak karikatürleştirilir. Anarşizmin toplumsal değişim konusunda işbirliğine (yani yardımlaşmaya) dayanan yaklaşımının nasıl olup da "neoliberal" addedilebileceği Dean'in cevap veremediği bir muammadır. Kropotkin'i ve onun geliştirdiği anarko-komünist perspektifi hiç duymadığı veya siyasi puan kazanmak uğruna onu kolayca göz ardı ettiği ise barizdir. Ama Dean anarşizmi sosyalizm ve komünizmden anlaşılmaz bir şekilde koparmakla yetinmeyip devlet merkezli anarşizm karikatürünü de ısıtıp ısıtıp yine önümüze getirir:

> Bugün önemli olan şey esas düşman olarak neyi belirlediğimiz. Esas düşman kapitalizm mi yoksa devlet mi? Komünistler ve sosyalistler esas düşmanı kapitalizm olarak görmekte haklıdır. Anarşistlerin sorunu ise birçoğunun devlet veya devlet biçimini esas düşman bellemesidir. Dolayısıyla devleti ele geçirmenin –veya bazı parçalarını kazanmak suretiyle ona çeşitli şekillerde el koymanın– önemli olduğunu düşünmüyorlar. Daha ziyade onu hepten ortadan kaldırmayı düşünüyorlar. Ve bu bir hata.[88]

Gerçek hata ise Dean'in sosyalizmin hakiki tek biçiminin Marksizm olduğu ve tüm devlet karşıtı bakış açılarının neoliberalizmle eşanlamlı olduğu veya en azından neoliberalizmi tamamladığı şeklindeki yanıltıcı iddiasıdır ki, Harvey de bu hatayı tekrarlar.[89] Doğruya doğru, anarşist teori bireysel özgürlüğe odaklanmıştır ve bu minvalde Stirner *Biricik ve Mülkiyeti*'yle[90] konunun çerçevesini belirlemiştir ama bunu neoliberalizmin özelleştirilmiş tiranlığının muştucusu olarak sunmak ancak düşünsel bir tahrifatla başarılabilir. *Alman İdeolojisi*'nin kısaltılmamış versiyonunun "yedi yüz sayfası boyunca zalimce alaya alınıp aşağılansa" da,[91] Stirner'in derdinin hâkim sınıfın ayrıcalıklarını savunmak olmadığı aşikâr, zira onun egoizm anlayışı böyle değil. Stirner egoizm derken her türden idolün yıkılmasını kasteder. Doğrudan eylem, anarşizmin boş binaları işgal etme hareketlerinde tezahür eden işini "kendin yap" etiği,[92]

88 Dean J., "What is to be done with the actually existing Marxist left?", Jodi Dean'le mülakat, 2013
89 Harvey D., *Rebel Cities, age.*
90 Stirner M., *The Ego and its Own, age.*
91 Berlin I., *Karl Marx*, Oxford: Oxford University Press, 1978, s.105-106.
92 Ward C., *Anarchism: A Very Short Introduction, age.*

otonom yerel hareketler,[93] sosyal merkezler hareketleri,[94] işçi kooperatifleri hareketleri[95] ve başka bir küreselleşmeyi savunan hareketler[96] ile liberter sağın homofobisi, cinsiyetçiliği, ırkçılığı ve bencilliği arasında dağlar kadar fark var çünkü anarşizm gündelik yaşantılarla *şimdi* ve *burada* ifade edilen yakınlık, dayanışma ve biraradalık anlayışlarına dayanır.

Gündelik hayatta devrim, Sitüasyonistlerin ele aldığı bir konudur. [97] Marksizmden ilham alan Guy Debord[98] ve Raoul Vaneigem'e[99] göre, kapitalizmden kopma olanakları gündelik pratik ve yaşantı düzeyinde ortaya çıkıyordu. Ne var ki geleneksel Marksizmde bu nitelik hiç mi hiç yoktur. Friedrich Engels fiiliyatta Marksist fikirlerin otoriterizmi için bir mazeret teşkil etmiş olan kendi devrim görüşünün darlığını idrak edememişti:

> (Anarşistler) toplumsal devrimin ilk ediminin tüm otoritelerin ilgası olması gerektiğini talep ediyorlar. Bu beyler [böyle geçiyor] ömrühayatlarında hiç devrim gördüler mi acaba? Devrim hiç kuşkusuz olup olabilecek en otoriter şeydir; nüfusun bir kesiminin diğer kesimine topla, tüfekle, süngüyle, kısacası hepsi de fevkalade otoriter olan araçlarla kendi iradesini dayatmasıdır ve eğer muzaffer taraf boşuna mücadele etmiş olmak istemiyorsa, silahlarıyla ve gericilerde uyandırdığı dehşet duygusuyla yönetimini sürdürmek zorundadır.[100]

Engels'in amacı anarşistleri itibarsızlaştırmak ve sosyalizminin hayata geçirilmesinin tek yolunun proletarya diktatörlüğünden geçtiği fikrine inandırıcılık katmaktı. Ama anarşistlerin niyetlerini tamamen ıskalayan bu eleştiri kulağa hiç de inandırıcı gelmez. Halbuki anarşistler bu duruma Engels'in zannetti-

93 Yashar D., *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
94 Hodkinson S. ve Chatterton P., "Autonomy in the city? Reflections on the social centres movement in the UK", *City*, S. 10, 2006, s. 305–315.
95 Vieta M., "The new cooperativism", *Affinities* S. 4, 2010, s. 1–11.
96 Pleyers G., *Alter-Globalization: Becoming Actors in a Global Age*, Cambridge: Polity, 2011.
97 Sitüasyonistler otoriterizm karşıtı bir Marksizm versiyonunu savunan siyaset teorisyenleri, sanatçılar ve entelektüellerden müteşekkil bir radikal uluslararası örgütlenmeydi. Hedefleri alternatif yaşam deneyimleri yaratmaktı ve bunun için durumları ve birleştirici şehirciliği kurarak oyunu, eleştirel düşünceyi ve özgürlüğü bir araya getirmeye çalışmışlardı (Wark M., *The Beach Beneath the Street: The Everyday Life and Glorious Times of the Situationist International*, Londra: Verso, 2011).
98 Debord G., *Society of the Spectacle*, New York: Zone, 1994.
99 Vaneigem R., *The Revolution of Everyday Life*. Oakland: PM Press, 2012.
100 Engels F., (1872)"On authority", R.C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader,* New York: W W Norton and Co., 1978, s. 733.

ğinden çok daha fazla kafa yormuştu. Proudhon Marx'a hitaben kaleme aldığı bir mektupta bu eleştiriyi doğrudan konu etmişti:

> Belki de siz hâlâ bir *coup de main* [darbe] olmadan, yani eskiden devrim denen ama aslında ani bir sarsıntıdan ibaret olan o şey olmadan, hiçbir reformun mümkün olmadığı görüşündesiniz. Anladığım, mazur gördüğüm, uzun zaman boyunca bizzat paylaşmış olduğumdan memnuniyetle üzerine tartışacağım bu görüşü son incelemelerimden sonra tamamen terk ettim. Başarıya ulaşmak için buna ihtiyacımız olmadığı, dolayısıyla devrimci eylemi toplumsal reform aracı olarak öne sürmememiz gerektiği kanısındayım; zira bu sözde araç aslında güç kullanımına ve keyfiliğe çağrı yapmaktan, kısacası bir çelişkiden başka bir şey olmayacaktır.[101]

Proudhon'u anarşist felsefenin nerede durması gerektiğini yeniden düşünmeye sevk eden şey bilhassa devrimin şiddeti ve otoriterizmiydi, hal böyle olunca da devrimi kendi sözcük dağarcığından çıkarmıştı.

Çok sayıda anarşist bu hatta ilerlemiş, devrimin doğurduğu şiddet ile bunun anarşizmin huzurlu ve eşitlikçi toplum vizyonu açısından yol açtığı çelişkiyi dert edinmiştir. Tucker şöyle der: "Güç kullanımı, anarşiyi muhafaza edemediği gibi onun ortaya çıkmasını da sağlayamaz. Hatta güç kullanımının kaçınılmaz etkilerinden biri anarşinin ertelenmesidir."[102] Ethle Mannin ise şöyle der:

> Kanlı devrimin tarihi her yerde başarısızlığın tarihidir... insanlar devrim yapmaya zorlanamaz; insan ruhunun ihtişamla başkaldırmasıyla, çokluğun coşkulu arzusuyla başarılan şeyler kalıcılık kazanır sadece; güçle dayatılanın kökleri yoktur ve kalıcılık gösteremez.[103]

"Tüm anarşistler barış dolu ve şiddete dayalı olmayan bir toplumu sabırsızlıkla bekliyor"[104] olsa da, anarşist gelenekte şiddet konusunda bir muğlaklık söz konusu. Anarşizm tarihinde, özellikle de ondokuzuncu yüzyılın sonlarının

101 Proudhon P.J., *Proudhon to Marx*, Lyon, 17 Mayıs 1846.
102 Tucker B., "Passive resistance", CLS (ed.), *Individual Liberty*, New York: Vanguard, 1926, s. 71.
103 Mannin E., (1944) "The will to dream", R Graham (ed.) *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas–Volume Two: The Emergence of the New Anar-chism (1939-1977)*. Montreal: Black Rose, 2009 içinde, s. 73.
104 Marshall P., *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, Londra: Harper Collins, 1992, s. 636.

"eylemle propaganda" çağında şiddete başvurulmuştur, ama yine de anarşist faaliyetlerin büyük bir kısmı (yani karşılıklı yardımlaşma pratiği) tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de şiddetten uzak durmakta. Anarşizmin kamuoyunda bir hayli çarpıtıldığı dönem eylemle propaganda çağının doruk noktasına çıktığı zamanlardı. Birkaç kişinin yaptığı eylemler kamunun gözünde anarşizmin eşitlikçi buyrukları ve işbirliğine dayalı ilkeleriyle uyuşmaz gibi gözükmesine yol açmış, anarşizm, teröristler ve suikastçılarca yürürlüğe konan bir anlaşma gibi sunularak yerden yere vurulmuştu. Şiddete dayanan taktiklere başvurmuş o anarşistlerin eylemlerinden dolayı anarşizmin hepten kof olduğu kanaati ise abestir. Bu tür bir düşünme şekli bugün Müslümanlara karşı sergilenen cadı avından farksızdır; bu abes bakışa göre, şiddete başvuran bir azınlığın eylemleri, artık nasıl oluyorsa, barışçıl çoğunluğun düşünüş tarzını ve pratiğini yansıtmaktadır. Anarşistlerin genelde araçlar ile amaçların birbirinden ayrılamayacağı fikrini kabul ettikleri ve "bireyin egemenliğine saygı duydukları göz önünde bulundurulduğunda, uzun vadede anarşist değerlerin işaret ettiği şey şiddet değil şiddetsizliktir."[105]

Devrimin kurtarılmaya değer bir anlamı olacaksa şayet, devrimi artık şiddet kullanımı ve devlet iktidarını ele geçirme fikrinden uzaklaştırıp[106] günlük hayatın isyancı potansiyeline doğru yöneltmeliyiz. Böyle bir görüşü eleştirenler de var elbette. Neil Smith'in belirttiği gibi, bu görüş yanlış bir yorumla devrimin hedefinin devlet iktidarını ele geçirip bir rejimi bir başkasıyla ikame etmekten ibaret olduğunu öne sürer: "Böyle temel bir hata ancak Marksist siyaset teorisini kasten yanlış okuyarak yapılabilir. Burada tüm bir devrimci düşünce tarihi yadsındığı gibi, Engels ve Lenin'in devletin sönümlenmesine dair savı da kolayca hükümsüz kılınmaktadır."[107] Smith haklı, devrim devletin ele geçirilmesinden ibaret değildir; her şeyi rasyonel bir plana göre yeniden oluşturmayı amaçlayan Prometheusçu itkinin topyekûnlaştırıcı uzamsal mantığının bir örneğini ortaya koyar.[108] Bu tür bir projenin bariz otoriterizmi bir yana, her şeyin yeniden oluşturulması gerekmediğini ve devrimin halihazırda mevcut olan ve kapitalizmin ötesinde deneyler yoluyla devamlı yeniden oluşturulan

105 *Age.*, s, 637.
106 Holloway J., *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Londra: Pluto, 2002.
107 Smith N., "The revolutionary imperative", *Antipode*, C. 41, S.1, 2010, s. 57.
108 Newman S., "Postanarchism and space: revolutionary fantasies and autonomous zones", *Planning Theory*, S. 10, 2011, s. 344–365.

"başka dünyalar"a ve "çeşitli ekonomiler"e duyarsız olduğunu da görmeliyiz.[109] İsyan, topluma –ister kapitalist isterse Marksist olsun– kurumlarca dayatılan ezberlere kafa tutar ve insanların özerk bir şekilde kendi kendilerini düzenlemelerine, yani kendilerini kendi iradeleriyle ortaya koymalarına dayanır. Bu şekilde yerleşik söylemlerden ve yapılardan hemen kopulur ve bir reddiye ve alternatiflerin önceden canlandırılması, ete kemiğe büründürülmesi siyaseti sayesinde tahakkümden kurtulmanın yolu açılır.

Marksizmin devletin sönümleneceği yolundaki sahte vaadinin –tarihin tekrar tekrar gösterdiği üzere, bir uydurmadır bu– herhangi bir şekilde tartışılmasından kaçınan Smith'in[110] devrim buyruğunun aksine, isyan insanların kendi etkinlikleri içerisinden doğal olarak ortaya çıkan bir örgütlenme tarzını benimser. Görmüş olduğumuz üzere, Bakunin proletarya diktatörlüğü dalaveresinin pekâlâ farkındaydı. Bunu da, devleti daima bir tür ayrıcalığın bağışlanması şeklinde kavrayarak ortaya koymuştu:

> bir ruhban sınıfı, bir aristokrasi sınıfı, bir burjuvazi sınıfı. Ve nihayetinde, diğer tüm sınıflar kendilerini tükettiğinde, Devlet bürokrasi sınıfının hamisi olur ve ardından bir makine konumuna düşer – tercihe göre, "yükselir."[111]

Böyle bir düşünme tarzı, devlet aygıtlarını ele geçirmeyi öngören öncücü bir çerçevede dile getirildiğinde, devletin sönümlenmesi savını ve dolayısıyla devrimi savunulmaz hale getirir. Eğer devrim uygulamaya konabilir bir fikir olarak kurtarılacaksa, bu sefer gündeliğin tikelliklerine ve *şimdi* ve *burada* var olan isyan olanaklarına odaklanmalıdır.[112] Ne var ki anarşist-otonomist duyarlılıklarla bu şekilde aynı hizaya gelmek Smith'e uymuyor gibi:

> farklı bir geleceğe ulaşmanın bir aracı olarak siyasi kendiliğindenliğe başvurulması kendi ütopyacılığını doğuruverir. Siyasi hareketlere bağlı olsun ya da olmasın, söylemsel benlikte devrim gereklidir ama bu, devrimci bir toplumsal değişim için yeterli bir araç değildir. "Kendini değiştirirsen dünya da seninle

109 Gibson-Graham J.K., "Diverse economies: performative practices for 'other worlds'", *Progress in Human Geography,* C. 32, S. 5, 2008, s. 613–632; White R.J. ve Williams C.C., "The pervasive nature of heterodox economic spaces at a time of neo-liberal crisis: towards a 'post-neoliberal' anarchist future", *Antipode,* C. 44, 2012 içinde, s. 1625–1644.

110 Smith N., "The revolutionary imperative", *age*.

111 Bakunin M., (1872) "The International and Karl Marx", S. Dolgoff (ed.), *Bakunin on Anarchism*, Montreal: Black Rose, 2002, s. 318.

112 Springer S., "Anarchism! What geography still ought to be", *age*.

> birlikte değişir" 1960'ların umut dolu bir sloganıydı ve sahici şekillerde de kullanılmıştı ama siyasi örgütlenmeye olan ihtiyaç bu sloganla ortadan kalkmaz.[113]

Ne yazık ki bu eleştiri isabetsiz, zira anarşizm örgütlenmeye karşı değildir, bilakis "yeni örgütlenme biçimleri yaratmak demektir. Bu yeni örgütlenme biçimleri anarşizmin ideolojisinin *ta kendisidir*."[114] Anarşizm, hiyerarşik yapıların yerine, yakınlık ve yardımlaşmaya dayanan yatay ağların etkin bir şekilde yaratılmasıyla gündelik yaşamın yeniden icat edilmesidir.[115]

Her ikisi de tarihin sona erdiğini ve bir tür uyum içinde varlık süren küresel köyün kurulduğunu tahayyül eden Marksizm ve neoliberalizmin nihai-durum siyasetinin aksine,[116] anarşizmin önceden canlandırma, hedeflenen vizyonun yaşanan numunesini yaratma siyaseti sonsuz derecede talepkâr bir mücadele olarak görülür.[117] Bir başka deyişle, devrim buyruğu bir amaç yolundaki araçtan ibarettir; isyan buyruğu ise amaçtan *yoksun* bir araç.[118] Devrim buyruğunun bazı Marksistlerce, özellikle de otonomistler ve Sitüasyonistlerce reddedilmeye başlanan gayri-coğrafi bir eğilimi var. Bu da onları anarşist bir dünya anlayışına gitgide daha çok yakınlaştırıyor. Bir siyaset felsefesi olarak anarşizm, mekânın sürece dayalı doğasını tam anlamıyla kabul eder. Böyle bir süreçte, –devrim için, devletin sönümlenmesi için, tarihin aşamalarının geçmesi için– bekleme siyaseti, hayatlarımız üzerinde elle tutulur kontrolümüzün olduğu tek ân ve yerin gündelik yaşam olduğunun kabulüyle gelen gerçekçilik lehine reddedilir.[119] Demek ki anarşizm, ütopyacı olmak şöyle dursun, bunun aslında tam da tersidir. Marksizmdeki siyasi ertelemenin panzehridir. Gündeliğin *şimdi* ve *burada*sını kucaklamak, devamlı olarak katlanan, çözülen ve yeniden katlanan bir hikâye olarak mekân-zamana dair daha derinlikli bir feraseti temsil eder ve bu feraset sayesinde doğrudan eylem, radikal demokrasi ve yardımlaşma zaman-mekânın parametrelerini hemen yeniden şekillendirmemizi mümkün kılar.

113 Smith N., "The revolutionary imperative", *age.,* s. 57-58.
114 Graeber D., "The new anarchists", *age.,* s. 70.
115 Springer S., "Human geography without hierarchy", *age*.
116 Springer S., "Anarchism! What geography still ought to be", *age*.
117 Critchley S., *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Londra: Verso, 2008.
118 Springer S., "Public space as emancipation: meditations on anarchism, radical democracy, neoliberalism, and violence", *Antipode* C. 43, 2011, s. 525–562.
119 *Age*.

Sonuç

Kuşağımızın en büyük keşfi insanların kendi zihinsel tavırlarını değiştirebileceğidir. Nasıl düşünürseniz öyle olursunuz.
William Jones (alıntılayan Johnson ve Boynton, "Putting attitudes in their place: behavioral prediction in the face of competing variables", s. 19).

Havada kaleler kurmuşsanız, yaptığınız işin yitip gitmemesi gerekir; kaleler işte tam orada olmalıdır. Şimdi altlarına temellerini koyun.
Henry David Thoreau, *Walden*, s. 248.

Sitüasyonistler üzerinde derin bir etki bırakmış *The Critique of Everyday Life*[120] gibi metinler yüzünden olsa gerek, Edward William Soja bir gün Henri Lefebvre'e anarşist olup olmadığını sormuştu. O da "Hayır, şu an değil" diye yanıtlamış, o an ne olduğu sorulduğundaysa "Tabii ki Marksistim... gelecekte bir gün hepimiz anarşist olabilelim diye" cevabını vermişti.[121] İşte görülüyor ki, daha otonomist bir Marksizan seyir üzerinde büyük etkisi olmasına rağmen, Lefebvre'in bu yanıtı geleneksel Marksizme damgasını vuran bekleme siyasetinin bir örneğidir. Öncücülüğün çürüyen bedeninde, baştan aşağı kokuşmuşluğu sayısız kez ortaya çıkmış bir fikrin bozuk meyvesini veren bir tavırdır bu. Öncü, yeni bir diktatörlüğün parolasıdır, hesaplıca atılmış öyle güçlü bir harekettir ki kendi savunucularını bile körleştirebilir. "Bizim öncücülüğümüz farklı olacak," derler kendilerine, "bu sefer işleri doğru düzgün yapacağız, bizler Bolşevikler veya Kızıl Kmerler gibi değiliz, geçici otoritemiz nihayetinde kesinlikle sönümlenecek." Fakat sorun bu kanaatin samimiyetinde ya da samimiyetsizliğinde değil, bizatihi fikrin kendisindedir. Marksizm birbirimizi özgürleştiremeyeceğimiz gerçeğini takdir etmez, yalnızca kendimizi özgürleştirebiliriz, hal böyle olunca da karşı çıktığını kaçınılmaz şekilde yeniden üreten bir öncünün rehberliğindeki proletaryaya umut bağlar. Bunu yapmasının nedeni zalimin kullandığı aynı çarpık metodolojiye başvurması, otoriteye bel bağlayarak ektiğini biçmesidir. Stirner bir dış failin bireysel kurtuluştan sorumlu olmasını öngören bakıştaki budalalığı şu sözleriyle ifşa etmişti: "Özgür olacak kişi kendini özgür kılmak zorundadır. Özgürlük insanın kucağına öyle şıp diye düşecek büyülü bir hediye değildir [böyle geçiyor]."[122] Demek ki, öncücülüğün

120 Lefebvre., *Critique of Everyday Life. Vol 1-3*, Londra: Verso, 2008.
121 Alıntılayan Soja E.W., *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford: Blackwell, 1996, s. 33.
122 Alıntılandığı yer: Kalyvas A., "An anomaly? Some reflections on the Greek December 2008", *Constellations*, S. 17, 2010, s. 351.

ve hiyerarşinin zindanlarına tıkılan hayal gücümüzün zincirlerini koparacak cesareti kendimizde bulabileceğimiz gün gelip çatana dek, otoriterizm heyulası siyasal örgütlenmelerimize ve toplumsal ilişkilerimize musallat olmaya, onlara şiddetini bulaştırmaya devam edecektir. Edimselliğimiz dünyayı kelimenin tam anlamıyla oluşturur.[123] Oynadığımız roller ve uyduğumuz senaryolar olanaklılığın parametrelerini belirler. Gelgelelim doğaçlama alanına adım atmaya cüret ettiğimizde, geleneksel Marksizm tıpkı kapitalizm gibi dehşet duygusuyla geri çekilir. Her iki ideolojide de izinden gidilmesi icap eden rasyonel bir düzen vardır. Otoritenin yüzüne gülerek oyunun kurallarına uymayı reddedenlerden, tam da bu cesaretleri yüzünden uzak durulur veya daha kötüsü, böyleleri dalga geçilerek, hapse tıkılarak ve en kötüsü, idam edilerek susturulur.

Çağdaş radikal coğrafyanın taze kana ihtiyacı var zira geleneksel Marksizan analizin kapsamına girmeyen alışılmadık coğrafi tahayyüller karşısında kayıtsız, kuşkucu ve hatta hasmane kalıyor. Hal böyle olunca, Marksizme karşı alternatif bir sosyalizm olarak anarşizm çağdaş beşeri coğrafyacılar tarafından neredeyse hepten göz ardı ediliyor. Anarşizme atıf yapmak gerektiğinde, bu kelime ya yanlış bir kullanımla şiddet ve kaosun eşanlamlısı olarak sunuluyor ya da hiç ümit vermeyecek derecede ütopik bir proje, sözümona "gerçeklik"le bağdaşmaz veya uygulanamaz bir proje olarak değerlendirilip hakir görülüyor.[124] Anarşizmin bir *proje* olduğunu varsaymak doğru değil; böyle bir varsayım tam

123 Butler J., *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Londra: Routledge, 1997.

124 Hiç eleştiri süzgecinden geçmeden anarşizmin şiddete, kaosa ve düzensizliğe tekabül ettiğini varsayan yakın dönemli beşeri coğrafya makalelerinin sayısı heves kırıcı. Son on yıla dair küçük bir örneklem için, bkz. Byrne ve Wolch, "Nature, race, and parks: past research and future directions for geographic research", s. 746; Dahlman ve Ó Tuathail, "The legacy of ethnic cleansing: the international community and the returns process in post-Dayton Bosnia–Herzegovina", s. 578; Hagman ve Korf, "Agamben in the Ogaden: violence and sovereignty in the Ethiopian–Somali frontier", s. 207; Hastings, "Geographies of state failure and sophistication in maritime piracy hijackings", s. 214; Herod ve Aguiar, "Introduction: cleaners and the dirty work of neoliberalism", s. 430; Hooper, "Dialegesthai: towards a posttranscendent politics—or, let's talk about bodies", s. 2563; Johnston, "The politics of changing human geography's agenda: textbooks and the representation of increasing diversity", s. 287; Lim, "What you see is (not) what you get? The Taiwan question, geo-economic realities, and the 'China threat' imaginary", s. 1352; Malm ve Esmailian, "Ways in and out of vulnerability to climate change: abandoning the Mubarak Project in the Northern Nile Delta, Egypt", s. 486; Mohaghegh ve Golestaneh, "Haunted sound: nothingness, movement, and the minimalist imagination", s. 490; Raeymaekers, "The silent encroachment of the frontier: A politics of transborder trade in the Semliki Valley (Congo–Uganda)", s. 57; Shirlow ve Dowler, "'Wee women no more': female partners of republican political prisoners in Belfast", s. 389; ten Bos, "Towards an amphibious anthropology: water and Peter Sloterdijk" s. 85; Watts, "Antinomies of community: some thoughts on geography, resources and empire", s. 209; Wilford, "Out of rubble: natural disaster and the materiality of the house", s. 653.

da Marksizan düşünce alanını yansıtır. Daha uygun bir tanımla anarşizm, göstermeye çalıştığım üzere, devamlı açılıp gelişen bir *süreç*tir; doğrudan eylem, yardımlaşma, gönüllü birliktelik ve kendini örgütleme yoluyla sürekli şimdinin içerisinde kurulabilen ve nihai bir sonu ya da amacı bulunmayan çok yönlü bir araçtır. Marksizmin, o nihai-durum siyasetini işaret eden tarihsel aşamaları ve devrim buyruğunun aksine, anarşizm toplumsal dünyanın esas dinamizmini bütünüyle takdir eden bir siyaset felsefesidir. Bu bakımdan, neoliberalizmin solumakta olduğumuz zehirli havasından çıkıp özgürlüğe kavuşulan bir geleceğe doğru geçişi izah etmek ütopyacı düşüncenin işidir; "amaçsız/sonsuz anarşizm" diye tarif ettiğim, tamamen özgür ve ahenk bir topluma gelecekte ulaşma bahanesini bir kenara bırakıp şimdiyle ilgilenerek anarşist praksisin aciliyetlerine ve doğrudan eylemin önceden canlandırma siyasetine odaklanan anarşizmin, böyle bir izahatla işi yoktur. Tarih devrimin yeni türden tiranlıkları devreye sokmaktan başka bir işe yaramadığını açıkça göstermekte. Dolayısıyla, desteklediğim sürekli isyan ile karşı çıktığım nihai devrim arasında bir ayrım yapılması gerektiğini savunuyorum. Bu demek değildir ki daha iyi bir gelecek için kurulan hayaller anarşist düşüncenin önemsiz birer parçası; bilakis önceden canlandırma siyaseti daha iyi durumdaki alternatif bir dünya anlayışını benimser. Ben daha ziyade bir *proje* değil bir *süreç* olarak anarşizmin, önceden canlandırma mefhumunu ve hayatlarımızı yalnızca *şimdi* ve *burada* yaşadığımız olgusunu gözeterek, aslında ütopyacılığı sürekli gözden geçirme olanağı tanıyan bir çerçevede kavrayabildiğini dile getirmeye çalışıyorum.

Argümanımda Marksizmin eski bir türünü sunduğum söylenebilir, doğru, eleştirimin odak noktası geleneksel Marksizm yorumuydu. Peki ama "post" önekiyle sağlanmaya devam eden bütün o revizyonlara rağmen, niçin bir durup da tüm bu eklenti ve düzelti yapma faaliyetinin çoğu zamanki tek işlevinin, tıpkı otonomistlerde olduğu gibi, Marksizmi anarşizme yakınlaştırmak olduğunu düşünmüyoruz? Ayrıca, tarih bize Marksist fikirlerin geniş bir ölçekte uygulamaya konulması hakkında neler öğretmiştir? "Sistem yerine yöntemi vurgulayarak veya kutsal bir kelimenin önüne 'neo' takısını getirerek Marksizmin soyunu kurtarma girişimi" diye yazmıştı Bookchin, "sistemin tüm *pratik* sonuçları bu çabaları tamamen çelişkiye düşürdüğü takdirde düpedüz bir gizemlileştirme olur."[125] Fakat işte Marksizan coğrafi soruşturma bugün kendini tam da bu yerde buluyor. Marx'ın meta ilişkileri, yabancılaşma ve

125 Bookchin M., *Post-Scarcity Anarchism, age.,* s. 112.

özellikle de sermaye birikimi hakkındaki yazıları, benim de dâhil olduğum çok sayıda radikal coğrafyacıya ilham veren, deha parıltılarını hâlâ koruyan tefsirlerle doludur. Marksizmin geçmişe dair parlak bir yorum sunduğuna şüphe yok, ama evrensel bir proletarya mefhumunun katıksız bir yanılsama olduğu günümüz dünyasının parçalı kimlik siyaseti hesaba katıldığında, Marksizmin günümüze ve geleceğe dair sunabilecekleri bizi yanlış yollara götürür. Kapitalizm ve savaş karşıtı protestolar son yıllarda iyiden iyiye yayılıp çeşitlendi. Bu protestoların ayırıcı yanı olan dayanışmalar ve yakınlıklar, Marksizmin geleneksel sınıf kategorisinden kopan yeni özgürleşmeci siyaset biçimlerinin yükselişine işaret ediyor.[126] Akademi Marksizme tutunmaya devam etmekte fakat Marksizm sokaktaki albenisini kaybetmiş, artık büyük ölçüde gönüllü birliktelik, eşitlikçilik, doğrudan eylem ve radikal demokrasi gibi anarşist ilkelerden ilham alan güncel toplumsal momentlerin gölgesinde kalmıştır.[127] Buna rağmen radikal coğrafyacılar, muhtemelen, akademide anarşizmin hiç sahip olamadığı derin cazibesi sebebiyle, Marksizme sırtını yaslamaya devam ediyor. Greaber bu durumun bizzat akademinin öncü zihniyetinin bir yansıması olduğunu ileri sürer.[128] Ne de olsa Marksizm, felsefe doktorası olan biri tarafından icat edilmişti; anarşizm ise bir kişi tarafından icat filan edilmemişti, zira anarşizmin sözünü ettiğimizde "bir teori topluluğundan ziyade bir tavırdan söz ediyor oluruz."

Otonomist Marksizm konusunda öyle büyük bir tereddüdüm yok, gözüme batan tek şey kendi fikirlerini anarşist olarak adlandıracak kadar cesur olmamaları. Oysaki anarşizm sosyalist düşüncenin en otonom alanı olmuştur. Fakat yine de böyle bir korkuyu anlayışla karşılamak mümkün zira birçok akademisyen hâlâ anarşizmin ne demek olduğundan neredeyse bihaber. Akademide her türden sürüsüne bereket Marksist coğrafyacı var ama dalga geçilme korkusuyla neredeyse kimse çıkıp da anarşist olduğunu açıklayamaz. Anarşizm, akademinin sınırları içinde bile, en kaba basmakalıplarla anılıp geçilmekte, anarşizmin sırf adını anmak bile, düzensizliği ve şiddeti çağrıştıran gayri-eleştirel ve gerici bir imgeyi uyandırmakta. Ayrıntıya ihtimam

126 Newman S., "Anarchism, poststructuralism and the future of radical politics", *SubStance* S. 36, 2007, s. 3–19.

127 Epstein B., "Anarchism and the anti-globalization movement", *Monthly Review*, C. 53, S. 1, 2001, http://monthlyreview.org/2001/09/01/anarchism-and-the-anti-globalization-movement/ (erişim tarihi 6 Aralık 2012).

128 Graeber D., *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, Oakland: AK Press, 2007, s. 303.

göstermekle iftihar eden bir sürü akademisyenin ortasında bu durumla uğraşmak yorucu, zaten Reclus'nün şu sözleri de yüzyıldan fazladır durumun aynı olduğunu gösteriyor:

> Toplumsal ve siyasal mevzular üzerine kamusal olarak söz alan kişiler anarşizm küfrünün kamunun gözüne girmede şaşmaz bir pasaport olduğunu görür. Akla hayale gelebilecek her suç bize isnat edilir ve hakikati öğrenemeyecek kadar tembel olan kamuoyu anarşizmin fenalık ve kaosun başka bir adından ibaret olduğuna kolayca ikna edilir. Aşağılanmalar silsilesine mahkûm edilip nefretle karşılanan bizlere, birinin canını çıkarmanın en iyi yolunun onun adını çıkarmaktan geçtiği ilkesiyle muamele edilir.[129]

Radikal coğrafyacılar daha iyisini yapabilir. Anarşizmin yataysallık, rizomik örgütlenme ve iktidarın âdem-i merkeziyetçileştirilmesi gibi önerilerini irdelemeye başlamak için, anarşizm hakkında bildiğimizi zannettiğimiz şeylere hep birlikte yeniden bakmanın zamanı çoktan geldi. Bunu yaparsak, Kahire sokaklarından kendi apartmanımızdaki ortak bahçeye kadar etrafımızda olup biten her şeyi daha iyi bir şekilde idrak etme imkânına kavuşabiliriz. Doğrudan eylem, yardımlaşma ve önceden canlandırma siyasetinin coğrafyalarına yakından bakmalıyız, zira gündeliğin içerisinde gözümüzün önündeler ama aslında ne olduklarını pek fark edemiyoruz. Arkadaşlarınızı bir akşam yemeğine davet ettiğinizde, kırmızı ışıkta geçtiğinizde, komşunuzun çimlerini biçtiğinizde, bir gün işten kaytardığınızda, kardeşinizin çocuklarına baktığınızda, profesörünüze soru sorduğunuzda, kayınvalidenizin arabasını ödünç aldığınızda, bir ikaz levhasını göz ardı ettiğinizde veya bir iyiliğe karşılık verdiğinizde, belki de farkında olmadan, anarşist ilkelere uymuşsunuzdur.

Ne yazık ki can çıkar huy çıkmaz derler; son kitaplarından birinde Harvey[130] âdem-i merkeziyetçi düşüncenin, kendi deyişiyle, "naif" ve "ümitvari jestleri"ni yerip "hiyerarşi" teriminin "bugünlerde solun önemli bir kısmının gözünde fena halde rağbetten düşmüş olması"ndan yakınıyor. Burada verilen mesaj apaçıktır: Dünün harcanmış fikirler denizinde havanda su dövebilecekken, anarşistler (ve otonomistler) ne cüretle farklı ve yeni bir şey tasavvur etmeye teşebbüs edebiliyorlar. Böyle bir reddiyeye girişen Harvey[131] "sihirli bir uyum"u

129 Reclus É., "An anarchist on anarchy", *Contemporary Review*, S. 45. 1884, s, 627.
130 Harvey D., *Rebel Cities, age.*, s. 69.
131 *Age*, s. 80.

yadsımakla kalmadığını fark etmiyor sanırım; bir zamanlar hararetle lehine tezler öne sürdüğü, henüz belirlenmemiş hikâyelere ve devamlı geri çekilen bir ufka ev sahipliği yapan mekânın olanaklarını[132] da yadsıyor. Lefebvre[133] mekân üretimlerimizin kaynağını doğrudan doğruya görselleştirmelerimizden aldığını ve mekâna dair elde edebileceğimiz tüm maddileştirme ve yönetimlerin coğrafyaya dair düşünme tarzımızdan ayrı tutulamayacağını, zira düşünmenin eylemi ürettiğini göstermişti. Anarşistlere göre, "yaptıklarımız ile düşündüklerimiz arasında bir fark yoktur, ama teori hiç durmaksızın eyleme, eylem de hiç durmaksızın teoriye dönüşür."[134] Ne düşünüyorsak, ne yapıyorsak, ne yazıp çiziyorsak, o oluruz. Yeryüzünü umutlarımızın ve hayallerimizin kalemiyle yazmak, maddilikten yoksun bir illüstrasyonun taslağını çıkarmak değil sadece. Bizatihi bu tahrirden kırılan ışıklar yaşadığımız dünyaya yansır ve böylece bu dünyanın niteliğini dönüştürür. İşte bu yüzdendir ki radikal coğrafya anarşist olmak "zorundadır". Zira onun anarşisinde kaos ve yıkım, hiyerarşi ve öncücülük, yabancılaşma ve sömürü yerine, örgütlenmeye, dayanışmaya, topluluğa, yakınlığa ve fırsata dayanan yeni coğrafyalar sökün eder. Bu benim inanmak zorunda olduğum bir "sihir", çünkü onun büyüsünü reddetmek özgürleşmeci siyasetin tabutuna çiviyi çakmak ve devletin cinnetine teslim olmaktır. "Anarşizm romantik bir fabl değil," demişti Edward Abbey "hayatlarımızın yönetiminin krallara, rahiplere, siyasetçilere, generallere ve bölge idarecilerine emanet edilemeyeceğini öngören, beş bin yıllık tecrübeden süzülerek oluşturulmuş gayet gerçekçi kavrayıştır."[135] Dolayısıyla ben bir anarşistim elbette; tam *burada* ve *şimdi* başka bir dünya mümkün olsun diye anarşistim. Temeller yerli yerinde.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

132 Massey D., *For Space*, Londra: Sage, 2005.
133 Lefebvre H., *The Production of Space*, Oxford: Blackwell, 1991.
134 Bonanno A.M., *The Anarchist Tension*, Londra: Elephant Editions, 1996, s. 2.
135 Abbey E., *A Voice in the Wilderness: Notes from a Secret Journal*, New York: St. Martin's, 1989, s. 22.

Kaynakça

Abbey E., *A Voice in the Wilderness: Notes from a Secret Journal*, New York: St. Martin's, 1989.

Archer J., *The First International in France, 1864-1872: Its Origins, Theories, and Impact*, Lanham: University Press of America, 1997.

Bakunin M., (1873) "Criticism of Marxism", GP Maximoff (ed.) *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. New York: Free Press, 1953 içinde, s. 283–289.

Bakunin M., (1872) "The International and Karl Marx", S. Dolgoff (ed.), *Bakunin on Anarchism*, Montreal: Black Rose, 2002 içinde, s. 286–320.

Bakunin M., (1873), *Statism and Anarchy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 (*Devlet ve Anarşi*, çev. Murat Uyurkulak, İstanbul: Agora, 2006).

Bellegarrigue A., *L'Anarchie, journal de l'ordre*, [1850], İnternet adresi: http://kropot.free.fr/Bellegarrigue-A02.htm (erişim tarihi 6 Aralık 2012).

Berlin I., *Karl Marx*, Oxford: Oxford University Press, 1978.

Bey H., *Immediatism*, Oakland: AK Press, 1994.

Bonanno A.M., *The Anarchist Tension*, Londra: Elephant Editions, 1996.

Bookchin M., "Anarchism: past and present", H. J. Ehrlich (ed.) *Reinventing Anarchy, Again*, Oakland: AK Press, 1996 içinde, s. 19–30.

Bookchin M., (1986), *Post-Scarcity Anarchism*. Oakland: AK Press, 2004.

Breitbart M., "Impressions of an anarchist landscape", *Antipode* S. 7, 1975, s. 44–49.

Breitbart M., "Introduction", *Antipode*, S. 10, 1978, s. 1–5.

Butler J., *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Londra: Routledge, 1997.

Byrne J. ve Wolch J., "Nature, race, and parks: past research and future directions for geographic research", *Progress in Human Geography* S. 33, 2009, s. 743–765.

Clark J., *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power*, Montreal: Black Rose, 1984.

Clark J.P. ve Martin C. (ed.), *Anarchy, Geography, Modernity: The Radical Social Thought of Élisée Reclus*, Oxford: Lexington, 2004.

Cleaver H., *Kropotkin, self-valorization and the crisis of Marxism*. Rus Bilim Akademisi'nin 8-14 Aralık 1992'de Moskova, St. Petersburg ve Dimitrov'da Pyotr Alexeevich Kropotkin konferansında sunduğu makale. İnternet adresi: http://libcom.org/library/kropotkin-self-valorization-crisis-marxism (erişim tarihi 17 Mayıs 2013).

Clough N. ve Blumberg R., "Toward anarchist and autonomist Marxist geographies", *An International E-Journal for Critical Geographies,* C. 11, S. 13, s. 335–351.

Cook D. ve Pepper D., "Editorial: anarchism", *Contemporary Issues in Geography and Education* S. 3, 1990, s. 5–8.

Critchley S., *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Londra: Verso, 2008 (*Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği*, *Direniş Siyaseti* çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2010).

Dahlman C. ve Ó Tuathail G., "The legacy of ethnic cleansing: the international community and the returns process in post-Dayton Bosnia–Herzegovina", *Political Geography* C. 24, S. 5, 2005, s. 569–599.

Dean J., *The Communist Horizon*, Londra: Verso, 2012 (*Komünist Ufuk*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: YKY, 2014).

Dean J., "Jodi Dean'le mülakat", Mülakatı yapan Michael Schapira, *Full Stop*, 2012, http://www. full-stop.net/2012/11/14/interviews/michael-schapira/ jodi-dean/ (erişim tarihi 17 Mayıs 2013).

Dean J., "What is to be done with the actually existing Marxist left?", Jodi Dean'le mülakat, Mülakatı yapan Ross Wolfe, *Platypus Review*, 2013. İnternet adresi: http://platypus1917.org/2013/03/01/what-is-to-be-done-with-the-actually-existing-marxist-left-an-interview-with-jodi- dean/ (erişim tarihi 17 Mayıs 2013).

Debord G., (1967) *Society of the Spectacle*, New York: Zone, 1994 (*Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı, 1996).

Dunbar G., "Élisée Reclus, geographer and anarchist", *Antipode,* S. 10, 1978, s. 16–21.

Engels F., (1872)"On authority", R.C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, New York: W W Norton and Co., 1978 içinde, s. 730–733.

Enrenberg J., *Proudhon and His Age*, Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1996.

Epstein B., "Anarchism and the anti-globalization movement", *Monthly Review*, C. 53, S. 1, 2001: http://monthlyreview.org/2001/09/01/anarchism-and-the-anti-globalization-movement/ (erişim tarihi 6 Aralık 2012).

Fleming M., *The Geography of Freedom: The Odyssey of Élisée Reclus*, Montreal: Black Rose, 1996.

Folke S., "Why a radical geography must be Marxist", *Antipode,* C. 4, 1972, s. 13–18.

Galois B., "Ideology and the idea of nature: the case of Peter Kropotkin", *Antipode,* C. 8, 1976, s. 1–16.

Gautney H., "Between anarchism and autonomist Marxism", *Working USA*, S. 12, 2009, s. 467–487.

Gibson-Graham J.K., "Diverse economies: performative practices for 'other worlds'", *Progress in Human Geography,* C. 32, S. 5, 2008, s. 613–632.

Gouldner A.W., "Marx's last battle: Bakunin and the first international", *Theory and Society,* S. 11, 1982, s. 853–884.

Goldman E. (1917), *Anarchism and Other Essays*, New York: Dover, 1969.

Graeber D., "The new anarchists", *New Left Review,* S. 13, 2002, s. 61–73.

Graeber D., *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickely Paradigm, 2004 (*Anarşist Bir Antropolojiden Parçalar*, çev. Bengü Kurtege Sefer, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012).

Graeber D., *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, Oakland: AK Press, 2007.

Graeber D., *Direct Action: An Ethnography*, Oakland: AK Press, 2009.

Hagman T. ve Korf B., "Agamben in the Ogaden: violence and sovereignty in the Ethiopian–Somali frontier", *Political Geography,* S. 31, 2012, s. 205–214.

Hardt M. ve Negri A., *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000 (*İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2001).

Hardt M. ve Negri A., *Commonwealth*, Cambridge: Harvard University Press, 2009 (*Ortak Zenginlik*, çev. Efla Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2011).

Harvey D., "Revolutionary and counter revolutionary theory in geography and the problem of ghetto formation", *Antipode,* S. 4, 1972, s. 1–13.

Harvey D., *Social Justice and the City*, Londra: Edward Arnold, 1973 (*Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis, 2003).

Harvey D., "Considerations on the environment of justice", N Low (ed.) *Global Ethics and Environment*. Londra: Routledge, 1999 içinde, s. 109–130.

Harvey D., *Spaces of Hope*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000 (*Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul: Metis, 2008).

Harvey D., *A Companion to Marx's Capital*, Londra: Verso, 2010.

Harvey D., "Interview with David Harvey", mülakatı yapan Matt Mahon, *The White Review,* 2012a: http://www.thewhitereview.org/interviews/interview-with-david-harvey/ (erişim tarihi 6 Aralık 2012).

Harvey D., *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. Londra: Verso, 2012 (*Asi Şehirler: Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis, 2013).

Harvey D., *Paris, Capital of Modernity*, Londra: Routledge, 2013 (*Paris: Modernliğin Başkenti*, çev. Berna Kılınçer, İstanbul: Sel, 2012).

Hastings J., "Geographies of state failure and sophistication in maritime piracy hijackings", *Political Geography* S. 28, 2009, s. 213–223.

Herod A ve Aguiar L., "Introduction: cleaners and the dirty work of neoliberalism", *Antipode* C. 38, 2006, s. 425–434.

Hodkinson S. ve Chatterton P., "Autonomy in the city? Reflections on the social centres movement in the UK", *City*, S. 10, 2006, s. 305–315.

Holloway J., *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Londra: Pluto, 2002 (*İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev. Pelin Siral, İstanbul: İletişim, 2003).

Hooper B., "Dialegesthai: towards a posttranscendent politics—or, let's talk about bodies", *Environment and Plannning A*, S. 40, 2008, s. 2562–2577.

Hyams E., *Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works*. Londra: J. Murray, 1979.

Ince A., "Whither anarchist geography?", N. Jun ve S. Wahl (ed.), *New Perspectives on Anarchism*. Lanham: Lexington, 2010 içinde, s. 281–302.

Ince A., "In the shell of the old: anarchist geographies of territorialisation", *Antipode* , C. 44, 2012, s. 1645–1666.

Johnston R., "The politics of changing human geography's agenda: textbooks and the representation of increasing diversity", *Progress in Human Geography,* S. 31, 2006, s. 286–303.

Johnson BT. ve Boynton MH., "Putting attitudes in their place: behavioral prediction in the face of competing variables", JP Forgas, J Cooper ve W.D. Crano (ed.) T*he Psychology of Attitudes and Attitude Change*, New York: Psychology Press, 2010 içinde, s. 19–38.

Kalyvas A., "An anomaly? Some reflections on the Greek December 2008", *Constellations*, S. 17, 2010, s. 351–365.

Katsiaficas G., *The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*, Oakland: AK Press, 2006.

Kropotkin P., *Words of a Rebel*, Montreal: Black Rose, 1992 [1885].

Kropotkin P., *Fields, Factories, and Workshops*, Montreal: Black Rose, 1994 [1912], (*Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler*, çev. Sibel Sevinç, İstanbul: Kaos, 2014).

Kropotkin P., *Evolution and Environment*, Montreal: Black Rose, 1995 [1908].

Kropotkin P. (1887), "Anarchist communism: its basis and principles", RN Baldwin (ed.) *Peter Kropotkin, Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*, New York: Dover, 2002 içinde, s. 44–78.

Kropotkin P., "Anarchism: its philosophy and ideal", RN Baldwin (ed.) *Peter Kropotkin, Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*, New York: Dover, 2002 içinde, s. 114–145.

Kropotkin P., (1880) "The spirit of revolt", R. Baldwin (ed.) *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, Whitefish: Kessinger, 2005 içinde, s. 34–44.

Kropotkin P., (1902), *Mutual Aid: A Factor in Evolution*, Charleston: Forgotten, 2008, (*Karşılıklı Yardımlaşma: Evrimin Bir Faktörü*, çev. Işık Ergüden ve Deniz Güneri, İstanbul: Kaos, 2001).

Landauer G., (1910) "Destroying the state by creating socialism", R. Graham (ed.), *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas–Volume One: From Anarchy to Anarchism (300CE-1939)*, Montreal: Black Rose, 2005 içinde , s. 164–166.

Lauria M., "The anarchist seminar?", *USG Newsletter*. *Union of Socialist Geographers* C. 3, S. 3, 1978, s. 2–6.

Lefebvre H., *The Production of Space*, Oxford: Blackwell, 1991 (*Mekanın Üretimi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel, 2014).

Lefebvre H., *Critique of Everyday Life. Vol 1-3*, Londra: Verso, 2008 [1958], (*Gündelik Hayatın Eleştirisi*, 1. 2. ve 3. cilt, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel, (sırasıyla) 2012, 2013, 2015).

Leier M., *Bakunin: The Creative Passion*, New York: Thomas Dune, 2006.

Lim K.F., "What you see is (not) what you get? The Taiwan question, geo-economic realities, and the 'China threat' imaginary", *Antipode,* C. 44, 2006, s. 1348–1373.

Malatesta E., (1897), *Errico Malatesta: His Life and Ideas*, Richards V (ed.), Londra: Freedom Press, 1977.

Malm A. ve Esmailian S., "Ways in and out of vulnerability to climate change: abandoning the Mubarak Project in the Northern Nile Delta, Egypt", *Antipode* C. 45, 2013, s. 474–492.

Mannin E., (1944) "The will to dream", R Graham (ed.) *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas–Volume Two: The Emergence of the New Anar-chism (1939-1977)*, Montreal: Black Rose, 2009 içinde, s. 72–75.

Marshall P., *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, Londra: Harper Collins, 1992.

Marks B., "Autonomist Marxist theory and practice in the current crisis", *An International E-Journal for Critical Geographies* S. 11, 2012, s. 467–491.

Marx K., *Capital V. 1: A Critique of Political Economy*, New York: Vintage, 1976 [1867], (*Kapital, 1. Cilt: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, çev. Nail Satlıgan ve Mehmet Selik, İstanbul: Yordam, 2015).

Massey D., *For Space*, Londra: Sage, 2005.

May T., *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*, University Park: Penn State University Press, 2008.

McKay I., *An Anarchist FAQ: Volume 1*, Oakland: AK Press, 2008.

McKay I., "Proudhon and Marx", I McKay (ed.), *Property is Theft!: A Pierre-Joseph Proudhon Anthology*, Oakland: AK Press, 2011 içinde, s. 64–78.

Mohaghegh J. ve Golestaneh S., "Haunted sound: nothingness, movement, and the minimalist imagination", *Environment and Planning D*, S. 29, 2011, s. 485–498.

Mudu P., "At the intersection of anarchists and autonomists: *Autogestioni* and *Centri Sociali*", *An International E-Journal for Critical Geographies*, S. 11, 2012, s. 413–438.

Negri A., *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*, Cambridge: Polity, 1989 (*Yıkıcı Politika: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Bir Manifesto*, çev. Akın Sarı, İstanbul: Otonom, 2006).

Newman S., "Anarchism, poststructuralism and the future of radical politics", *SubStance* S. 36, 2007, s. 3–19.

Newman S., "Postanarchism and space: revolutionary fantasies and autonomous zones", *Planning Theory*, S. 10, 2011, s. 344–365.

Peet R., "For Kropotkin", *Antipode* C. 7, 1975, s. 42–43.

Peet R., "The geography of human liberation", *Antipode* C. 10, 1978, s. 119–134.

Pickerill J. ve Chatterton P., "Notes towards auton-omous geographies: creation, resistance and self man-agement as survival tactics", *Progress in Human Geography*, S. 30, 2006, s. 1–17.

Pleyers G., *Alter-Globalization: Becoming Actors in a Global Age*, Cambridge: Polity, 2011.

Proudhon P.J., *Proudhon to Marx*, Lyon, 17 Mayıs 1846, http://www.marxists.org/reference/subject/ economics/proudhon/letters/46_05_17.htm (erişim tarihi 6 Aralık 2012).

Proudhon P.J., *What is Property? An Inquiry into the Right and Principle of Government*, Charleston: Forgotten, 2008 [1840] (*Mülkiyet Nedir?*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010).

Raeymaekers T., "The silent encroachment of the frontier: A politics of transborder trade in the Semliki Valley (Congo–Uganda)", *Political Geography,* S. 28, 2009, s. 55–65.

Reclus É., "An anarchist on anarchy", *Contemporary Review*, S. 45. 1884, s. 627–641.

Rocker R., "Marx and Anarchism", http://theanarchistlibrary.org/library/rudolf-rocker-marx-and-anarchism,1925, (erişim tarihi 16 Haziran 2014).

Shirlow P. ve Dowler L., "'Wee women no more': female partners of republican political prisoners in Belfast", *Environment and Planning A,* S. 42, 2010, s. 384–399.

Smith N., "The revolutionary imperative", *Antipode*, C. 41, S.1, 2010, s. 50–65.

Soja E.W., *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford: Blackwell, 1996.

Springer S., "Public space as emancipation: meditations on anarchism, radical democracy, neoliberalism, and violence", *Antipode* C. 43, 2011, s. 525–562.

Springer S., "Anarchism! What geography still ought to be", *Antipode* C. 44, 2012, s. 1605–1624.

Springer S., "Anarchism and geography: a brief genealogy of anarchist geographies", *Geography Compass* S. 7, s. 46–60.

Springer S., "Human geography without hierarchy", *Progress in Human Geography* S. 38, 2014, s. 402–419.

Springer S, Ince A, Pickerill J, v.d., "Reanimating anarchist geographies: a new burst of color", *Antipode* S. 44, 2012, s. 1591–1604.

Stirner M., *The Ego and its Own: The Case of the Individual Against Authority*. Londra: Rebel, 1993 [1845]. (*Biricik ve Mülkiyeti*, çev. Selma Türkis Noyan, İstanbul: Kaos, 2013).

Taylor P.J., "The crisis of the movements: the enabling state as quisling", *Antipode*, S. 23, 1991, s. 214–228.

Taylor P.J., "The geography of freedom: the Odyssey of Élisée Reclus", Kitap İncelemesi, *Urban Studies,* S. 28, 1991, s. 658–660.

Taylor P.J., "The state as container: territoriality in the modern world-system". *Progress in Human Geography* S. 18, 1994, s. 151–162.

Taylor P.J., "Embedded statism and the social sciences: opening up to new spaces", *Environment and Planning,* C.A 28, 1996, s.1917–1927.

ten Bos R., "Towards an amphibious anthropology: water and Peter Sloterdijk", *Environment and Planning D: Society and Space* S. 27, 2009, s. 73–86.

"The Invisible Committee", *The Coming Insurrection*, Los Angeles: Semiotext(e), 2009 (*Yaklaşan İsyan*, çev. R. Işık Güngör, İstanbul: Sel, 2012).

Thomas P., *Karl Marx and the Anarchists*. Londra: Routledge, 1980.

Thoreau H.D., *Walden*, New Haven: Yale University Press, 2004 [1854] (*Walden: Ormanda Yaşam*, çev. Aykut Örküp, İstanbul: Zeplin, 2014).

Tucker B., "Karl Marx as friend and foe", *Liberty* S. 2, 1883, s. 9-35, http://libertarian-labyrinth.org/lib-erty/02-09.pdf (erişim tarihi 17 Mayıs 2013).

Tucker B., "Passive resistance", CLS (ed.), *Individual Liberty*, New York: Vanguard, 1926 içinde, s. 69–73.

Tucker B., *Instead of a Book by a Man Too Busy to Write One: A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism*. Colorado Springs/New York: Ralph Myles Publishers/Elibron, 2005 [1897].

Vaneigem R., *The Revolution of Everyday Life*. Oakland: PM Press, 2012 [1967].

Vieta M., "The new cooperativism", *Affinities* S. 4, 2010, s. 1–11.

Vincent K.S., *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Ward C., *Anarchy in Action*, Londra: Freedom, 1973, (*Eylemde Anarşi*, çev. H. Deniz Güneri, İstanbul: Kaos, 2010).

Ward C., *Anarchism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Wark M., *The Beach Beneath the Street: The Everyday Life and Glorious Times of the Situationist International*, Londra: Verso, 2011. (*Kaldırım Taşlarının Altında Kumsal Var: Sitüasyonist Enternasyonel'in En Görkemli Döneminde Gündelik Hayat*, çev. Arda Çiltepe, İstanbul: Sel, 2014).

Watts M., "Antinomies of community: some thoughts on geography, resources and empire", *Transactions of the Institute of British Geographers* S. 29, 2004, s. 195–216.

White R.J. ve Williams C.C., "The pervasive nature of heterodox economic spaces at a time of neoliberal crisis: towards a 'post-neoliberal' anarchist future", *Antipode,* C. 44, 2012, s. 1625–1644.

Wilford J., "Out of rubble: natural disaster and the materiality of the house", *Environment and Planning* S. *D* 26, 2008, s. 647–662.

Yashar D., *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

"Dinle Anarşist!"
Simon Springer'ın "Radikal Bir Coğrafya Neden Anarşist Olmak Zorundadır?" Makalesine Kişisel Bir Yanıt

DAVID HARVEY

Simon Springer,[1] radikal bir coğrafyanın neden köhne bir Marksist yaklaşımdan çok taptaze anarşist bir yaklaşım benimsemesi gerektiği konusunda etkili ve ihtilaflı bir makale yazdı. Bu türden her polemikte olduğu gibi Springer'in makalesinde de bir yanlış bilgi, abartma ve *ad hominem* eleştiri kotası var ama tartışmaya değer, önemli meseleler de gündeme getiriyor.

Öncelikle kendi konumumu açıkça belirteyim. Son (anarşizmle uzun süredir devam eden bağlantısını kopardıktan sonraki) yazılarında "Solun geleceği[nin], son tahlilde, günümüzde ve ufukta belirmeye başlayan gelecekte, hem Marksizm hem de anarşizm içerisinde geçerli olan şeyleri kabul etme yetisine bağlı" olduğunu düşünen Murray Bookchin'le aynı duyguları paylaşıyorum (ama onunla tamamen aynı fikirde değilim).[2] "Devrimci geleneğin –Marksizm ve anarşizmin– en iyi yönlerini, bugün karşı karşıya olduğumuz türden sorunlara değinen yollar ve biçimlerde bir araya getirebilecek yaklaşım"ı tanımlamamız gerekiyor.[3]

1 Springer S., "Why a radical geography must be anarchist", *Dialogues in Human Geography,* S. 4, 2014, s. 249-270 ["Radikal Bir Coğrafya Neden Anarşist Olmak Zorundadır?", bu sayıda s. 69-110].

2 Bookchin M., *The Next Revolution: Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy*. Londra: Verso, 2014 [Türkçesi: *Geleceğin Devrimi: Halk Meclisleri ve Doğrudan Demokrasi*, çev. İbrahim Yıldız, Soner Torlak, Dipnot, 2015, s. 267].

3 *Age*., s. 230.

Makalesine bakarsak Springer böyle bir projede yer almak istemiyor. Daha çok, anarşizmle Marksizm arasındaki ilişkiyi, bu ikisi sanki birbirlerini dışlıyormuş, hatta birbirlerine düşmanmış gibi kutuplaştırmaya azmetmiş görünüyor. Bence bu anlamsız bir çaba. Kendi Marksist bakış açıma göre, son bir kaç yıldır ("Occupy" gibi hareketlerde) epey bir siyasi aktivizmi hareket geçiren otonomist ve anarşist fikir ve taktikler takdir ve analiz edilmeli, uygunsa desteklenmelidir. Gezi Parkı ve Brezilya şehirlerinin sokaklarında olup bitenlerin veya "Occupy"ın ilerici hareketler olduğunu düşünüyorsam ve bunlar ister bütünüyle, ister kısmen anarşist ve otonomist düşünce ve eylemle hayat bulmuşlarsa, neden onlarla olumlu bir ilişki kurmayayım ki? Ana akım Marksizmde önemsiz görülerek sıklıkla ihmal veya göz ardı edilen önemli meseleler şu ya da bu türden anarşistlerce gündeme getirildiği ölçüde, ben de iki gelenek arasında çatışmadan çok diyalogun –buna karşılıklı yardım diyelim– çok daha verimli bir yol olduğunu düşünüyorum. Diğer yandan, bütün geçmiş hatalarına rağmen Marksizm, pek çok anarşistin de dahil olduğu anti-kapitalist mücadeleye sunabileceği kritik önemde pek çok şeye sahip.

Coğrafyacılar, karşılıklı yardım ve işbirliği olasılığını araştırabilecekleri çok özel ve belki ayrıcalıklı bir mevkideler. Springer'ın işaret ettiği gibi, on dokuzuncu yüzyıl anarşist geleneğinin önde gelen şahsiyetlerinden bazıları – Kroptokin, Metchnikoff ve Reclus en tanınmışlarıdır– coğrafyacıydı. Patrick Geddes, Lewis Mumford ve daha sonra Murray Bookchin'in eserleri sayesinde anarşist fikirler kent planlamasında etkili olurken, (Edward Bellamy'ninki gibi) pek çok ütopik şema ve (Ebenezer Howard'ınkiler gibi) tatbiki plan da anarşizmden etkilenmiş olduğunu gösterir. Bu arada, *Spaces of Hope*[4] içindeki kendi ütopyacı tasvirimi de ("Edilia") bu geleneğin içine koyuyorum.

Sosyal anarşistler mekân, yer ve çevre sorunlarına tipik olarak çok daha fazla ilgi ve duyarlılık gösterir (bunlar, çoğu coğrafyacının disiplinin merkezinde olduğunu kabul edeceğini düşündüğüm temel kavramlar). Marksist gelenek bu tür konulara, ne yazık ki toptan ilgisizdir. Ayrıca, kentleşmeyi, kentli toplumsal hareketleri, mekân üretimini ve eşitsiz coğrafi gelişmeleri (kuruluşunda Marksist sosyologların belirgin rol oynadığı, 1977'de yayımlanmaya başlayan İngilizce-Fransızca *International Journal of Urban and Regional Research* [Uluslararası Kent ve Bölge Araştırmaları Dergisi] ve Lefebvre gibi aşikâr istisnalar dışında) büyük oranda göz ardı eder. Ana akım

4 Harvey D., *Spaces of Hope*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000 [Türkçesi: *Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, Metis, 2011].

Marksizm, çevre meselelerinin veya kentleşmenin ve kentsel-toplumsal hareketlerin sermayenin çelişkileri içindeki önemini ancak görece yakın zamanda (örneğin, 1970'lerden beri) görmeye başladı. 1960'larda çoğu ortodoks Marksist, çevre meselelerini küçük burjuva romantiklerin derdi sayardı (1971 tarihli *Post-Scarcity Anarchism* [Kıtlık Sonrası Anarşizm] içindeki çok okunan makalesi "Listen Marxist!"te [Dinle, Marksist!] duygularını açığa vuran Murray Bookchin'i çileden çıkaran da buydu).

1970'lerin başında Marx ve Marksizmle ilgilenmeye başladıktan kısa süre sonra, misyonumun bir parçasının da Marksistlerin daha iyi coğrafyacılar olmalarına yardım etmek olabileceğini gördüm. O gün bu gündür, Marksistlerin coğrafi meseleleri ciddiye almasını sağlamaktansa Marksist perspektifleri coğrafyaya taşımak daha kolaymış, şakasını sık sık yapıyorum. Coğrafyaya Marksist perspektifler getirmek, mekân, mekân üretimi ve çevre temalarını alıp Marx'ın "sermayenin hareket yasaları" yorumunu temel alan genel anlayış içine yerleştirmek demekti. Tanıdığım çoğu toplumsal anarşist, (Springer'ın kabul ettiği gibi) sermayenin zaman ve mekân içinde ve çevresel dönüşümler vasıtasıyla nasıl dolaştığı ve biriktiğine dair Marksist eleştirel ve teorik açıklamaları faydalı bulur. Marx'ın sermaye eleştirisini özellikle kentleşme, çevre düzenleme, mekân üretimi, rant çıkarma, ekolojik dönüşüm ve eşitsiz coğrafi gelişmeler gibi konularla daha alakalı ve daha kolay anlaşılır hale getirebildiğim ve bu konu üzerine çalışmaya devam ettiğim ölçüde toplumsal anarşistlerin bu çabaları küçük görmek yerine takdir edebileceğini umuyorum. Genelde Marksizmin ve özelde Marksist ekonomi-politiğin antikapitalist mücadeleye katkıları temel niteliktedir. Mücadelenin neden, neye karşı ve neyle ilgili olduğunu daha net tanımlarlar.

Gelgelelim, bütün bunların ardında çok ilginç bir sorun yatar. Elisée Reclus on dokuzuncu yüzyılın en üretken anarşist coğrafyacılarından biriydi. On dokuz ciltlik *Geographie Universelle*'ine [Evrensel Coğrafya] bakıldığında anarşist fikirlerin yok denecek kadar az (ama Kropotkin'in orta Asya'nın fiziki coğrafyasıyla ilgili incelemelerinde olduğundan biraz daha fazla) olduğu görülebilir. Londra Kraliyet Coğrafya Topluluğunun, siyasi nedenlerle hapse atılan Reclus ve Kropotkin'in hapisten çıkarılmasını talep edebilmesinin nedeni de ikisinin de su katılmamış apolitik coğrafyacılar olmasıydı. Anarşist fikirlerin azlığı ardındaki neden çok açıktı. Yayıncısı Hachette (o zamanlar anarşistlerin şiddet konusunda nam salmış olması nedeniyle) Reclus'nün siyasi görüşlerinin ön plana çıkmasına müsamaha etmiyordu ve Reclus'nün

hayatını idame ettirmek için para kazanması gerekiyordu. Reclus durumu kabullenmiş ya da elindekiyle yetinmiş gibi görünüyor. Durumla yetinebilmiştir çünkü dünyayla ve dünya halklarıyla ilgili nesnel ve derin coğrafî bilginin insanlığın bütünü için özgürleştirici bir yaşam inşa etmenin zorunlu bir koşulu olduğuna inanıyordu. Kültürel çeşitliliğe eşitlikçi saygıyı ve doğa ile olan ilişkiye saygıyı da içine alan derin bir hümanizm, eserlerinin ayırt edici niteliğidir.[5] Anarşist meslektaşlarına açık mektubunda (bu mektubu *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*'ın son paragrafında aktardım)[6] Reclus şöyle yazdı: "Bir davaya hizmet etmenin tek yolu insanın hayatını riske atacak denli bir şevk ve adanmışlık değildir. Bilinçli devrimci sadece duyguları olan bir insan değil, aynı zamanda adalet ve dayanışmayı geliştirecek bütün çabaların kesin bilgiye, kapsamlı bir tarih, sosyoloji ve biyoloji bilgisine dayandığını düşünen bir akıl insanıdır"[7] (bu arada, Reclus'nün çalışma yaşamının çok büyük kısmını adadığı ve adını anmadan geçtiği coğrafyayı da buraya eklemek gerekir). Anarşistler bu öneriyi dikkate almak isteyebilir.

Gelgelelim, Reclus ömrünün sonlarına yaklaşırken kaleme aldığı ve anarşist fikirlerin coğrafya çalışmalarına karışmasına izin verdiği eseri *L'Homme et la Terre*'ye yayıncı bulamadı. Coğrafya çalışmalarıyla siyaset arasında tarihsel bir ayrım vardı. Farklı sebeplerle de olsa aynı sorun Pierre George'un coğrafya çalışmalarında da var. Fransız komünist coğrafyacı George, nüfuzlu olduğu Fransız üniversitelerinin coğrafya bölümlerine sadece parti üyelerinin atanmasını sağlamak için azimle çalıştı. Yine de coğrafyasında komünizmine dair emareler Sovyetler Birliği'nde siyasallaştırılmış coğrafî metinler üreten coğrafyacılarınkinden çok da fazla değildir.[8] Öyle anlaşılıyor ki, coğrafya, her türden siyasi erk kullanımı için gereken fizikî zemini olabildiğince doğru şekilde tarif etme rolüne mahkumdu. Siyasi erke sahip herkes (hem devlet seviyesinde hem ticarette) doğru fizikî coğrafya bilgisine ihtiyaç duyuyordu (tıpkı haritaya ihtiyaç duydukları gibi) ama görünen o ki kimse coğrafyanın siyasileşmesini istemiyordu. Reclus'un zamanında "toplumsal" coğrafyadan kaçınılıyordu çünkü sosyalizmi çağrıştırıyordu. Reclus, Vidal de la Blache'ın takipçileri tarafından

5 Fleming M., *The Geography of Freedom*, Montreal: Black Rose Books, 1988; Dunbar G., *Elisée Reclus: Historian of Nature*. Hamden, CT: Archon Books, 1978.

6 Harvey D., *Spaces of Hope*, *age*., s. 283.

7 Clark J. ve Martin C. (ed.), *Anarchy, Geography, Modernity; The Radical Social Thought of Elisée Reclus*, Lanham, MD: Lexington Books, 2004.

8 Bkz. Johnston R.J. ve Claval P. (ed.), *Geography Since the Second World War,* Londra: Routledge, 1984.

siyasi nedenlerden dolayı Fransız coğrafyasından sistematik olarak dışlandı. Ancak yakın zamanda yeniden keşfedildi ve Fransa'da ciddiye alınır oldu.[9]

Anglo-Amerikan coğrafyasındaki 1969 sonrası radikal hareketin etkisiyle Clark Üniversitesi'nde *Antipode* dergisinin kurulmasıyla (benimle hiç ilgisi olmayan bir girişim) bütün bunlar değişti. Benim 1971'de dahil olduğum bu radikal hareket başlangıçta her türden farklı siyasi görüş ve fikri –anarşist, Marksist, anti-emperyalist, feminist, ekolojik, ırkçılık karşıtı, dördüncü-dünyacı, kültürelci vb– harmanladı. İçinden doğduğu disiplin gibi hareket de ağırlıklı olarak beyaz ve heteroseksüel erkeklerden oluşuyordu (o zamanlar coğrafya alanındaki pozisyonlarda çok az kadın ve beyaz olmayan insanlar vardı ve dâhil olan bütün kadınlar yüksek lisans öğrencisiydi ki bazıları nihayetinde disiplinde güçlü oyuncular haline geldi).Şüphesiz bu durum zamanın solunda olduğu gibi coğrafyada da yanlı düşünceler üretti. Çeşitli (örneğin, toplumsal cinsiyet ve cinsellik konularında) gizli baskı yapıları pratiklerimizde muhakkak belirgindi. Ama hepimiz genel olarak tek bir misyonda birleşmiştik, demek bence adil olur: Bırakın ürettiğimiz her türlü coğrafya bilgisine her türden siyaset karışsın ve sermayenin uşaklarının, devletin, emperyalist ve ataerkil/ırkçı iktidarın servis ettiği coğrafya bilgisine dair sözde "objektif takdimler" içindeki gizli baskıcı politikaları acımasızca eleştirelim (daha sonra buna yapıbozum adı verildi). Ayrıntılar ve alternatifler konusunda hararetle tartışsak da hepimiz bu misyonda amaç birliği yaptık. Bu hareket coğrafya disiplininin kapısını, bugün Springer'ın yararlandığı da dahil, her türden radikal olasılığa açtı. Linda Peake ve Eric Sheppard bütün bu olup bitenlerin tarihini belgeledi.[10]

Springer'ın makaslanmış tarihi, o tarihe dâhil bütün karmaşıklığı ve yeni fikirlere açıklığı ne yazık ki kesip atıyor. 1972'de yazdığım etkili bir makaleyle radikal değişimi ben başlatmışım ve Steen Folke[11] de radikal coğrafyanın sadece Marksist olabileceğinde ısrar ederek değişimi tamamlamış gibi gösteriyor Springer. Ardından, eserlerim "takip eden radikal coğrafyacıların büyük çoğunluğu için mihenk taşı" olduğundan, "üretkenliğim" radikal coğrafyayı Marksist saf içine hapsediyor.[12] Anlaşılan Springer radikal coğrafyayı bu baskıcı Marksist güçten kurtarmak, gerçek anarşist köklerine dönmesini sağlamak istiyor.

9 Pelletier P., *Elisée Reclus: Geographie et Anarchie*, Paris: Les Editions du Monde Libertaire, 2009.
10 Peake L. ve Sheppard E., "The emergence of radical/critical geography within North America", *ACME*, S. 13, 2014, s. 305-327.
11 Folke S., "Why a radical geography must be Marxist", *Antipode,* S. 4, 1972, s. 13-18.
12 Springer, "Radikal Bir Coğrafya Neden Anarşist Olmak Zorundadır?", *age.,* s. 69-110.

Gelgelelim, Folke Danimarka'da son derece siyasileşmiş bir öğrenci hareketi bağlamında yazıyordu ve o zamanlar Anglo-Sakson dünyada hiçbirimiz makalesini, haklı ya da haksız, pek dikkate almadık. Dolayısıyla, Springer'ın pek de etkili olmayan bu yazıya yayımlandıktan kırk küsur yıl sonra ve üstelik tarihî ve coğrafî bağlamına hiç aldırış etmeden bir reddiye yazmayı seçmesi müthiş tuhaf görünüyor. Biz kendimizi, doğru ya da yanlış, açıkça siyasi olan bir coğrafya üretirken hem ana akım coğrafyanın yörüngesine müdahale etmemizi hem de disiplin içinde hayatta kalmamızı sağlayabilecek (anarşist gelenek de dâhil) farklı geleneklerin (harika partiler ve hararetli tartışmalarla çeşnilenen) karşılıklı yardımlaşmasını sağlamaya fazlasıyla kaptırmıştık.

Disiplin içinde hayatta kalmak meseleydi. Bir kez açtığımız kapıyı, kapatmak için uygulanan büyük baskı karşısında, bir şekilde kurumsal olarak açık tutmalıydık. Association of American Geographers [Amerikan Coğrafyacılar Birliği] içinde yer alan Socialist Geographers Specialty Group [Sosyalist Coğrafyacılar Uzmanlık Grubu] bu yüzden kuruldu. İçinde olduğum durum, yani makale yayımlama konusunda acıması olmayan bir üniversitede çalıştığım düşünüldüğünde, hayatta kalmanın tek yolu seviyesi yüksek makaleler yayımlamaktı. Ve evet, *mea culpa* [kabahat bende]: Bir makale tufanı yaratmaya daha en başından kararlıydım ve öğrencilerime, çevremde konuşabildiğim herkese, kapıyı açık tutmanın (belki de tek) yolunun bu olduğunu üstüne basa basa söyledim. O alışıldık, ya yazın çıksın ya canın anlayışının da ötesinde bir durum vardı. Marksist veya anarşist görüşlerden yana olduğundan şüphe edilen herkes ya üstün bir entelektüel düzeyde ve diğerlerinin iki katı makale yayımlayacak ya da silinip gidecekti. Ki bunu başarsa bile, Richard Walker'ın Berkeley'deki görev süresiyle ilgili uzayıp giden savaşın fazlasıyla gösterdiği gibi, sonuç meçhuldü. Şeytanla yapılan pazarlık uyarınca radikalizmine akademik saygınlık kazandıran hayatta kalıyordu ve saygınlık, eserlerimizi zamanla daha az anlaşılır hale getiren bir akademik düzey anlamına geliyordu. Bill Bunge'ın Detroit Geographical Expedition'da [Detroit Coğrafî Keşif Topluluğu] öncülük ettiği türden) radikal bir pedagoji ve toplumsal aktivizm ile akademik saygınlığı birleştirmek güçleşti. Radikal hareket içindeki meslektaşlarımdan pek çoğu, özellikle anarşist eğilimleri olanlar, bu seçenekle (çok iyi nedenlerle) ilgilenmedi ve sonuç olarak büyük bölümü ne yazık ki ya başarısız oldu ya da akademideki konumlarını ilerletmemeyi tercih etti; el birliğiyle açtığımız alan, kapanma tehdidi altıdaydı.

Springer, 1969 sonrasında Kuzey Amerika'daki radikal çevrelerde gerçekte neler olup bittiğiyle ilgili "geriye dönük" hatalı görüşünü düzeltmelidir. Biz, istediği her şekilde radikal olmakta özgür, pek çok farklılıklar barındıran bir gruptuk. Yazılı kayıt, daha önce ifade ettiğim sebeplerle, başlangıçta Marksizm ve anti-emperyalizm konusunda çok daha fazla yanlıydı (Vietnam Savaşıyla ilgili anlaşılır endişeleri yansıtan bir durum) ve (etkili insanlar varsa da) belirli bir fraksiyonun hâkimiyeti olmamakla birlikte kadınlar ve azınlık grupları seslerini duyurmakta sıklıkla güçlük çekiyordu. Benim, "Folke'nin zorunlu olduğunu düşündüğü şeyi iyice pekiştirmeye" yardım ettiğim fikri son derece yanlıştır.[13] 1970'lerin sonlarında pek çok coğrafyacının diğer radikal seçeneklerle birlikte Marksizmi de incelediği kısa bir dönem yaşandı. Ama (üzerinde on yıl çalıştığım) *Limits to Capital*'i[14] yayımladığım 1982'ye gelindiğinde bu durum büyük oranda son bulmuştu. 1987'de, Marksist teorik perspektiflerin yaygın şekilde reddedilmesinden duyduğum hayal kırıklığını dışa vuruyordum. *Society and Space*'de yayımlanan "Three myths in search of a reality in urban studies" [Kent Araştırmalarında bir Gerçeklik Arayışı: Üç Mit] dost düşman herkesin güçlü eleştirileriyle karşılandı. Geriye dönüp bakınca makaledeki öngörülerin fazlasıyla doğru olduğu görülüyor.

Bunun ardından (eski meslektaşlarımın pek çoğu neoliberal tepelere kaçıp Britanya'dakiler şövalye nişanı peşine düşünce) disiplinde geriye kalan radikalizm, postmodern değişim, Foucault, post-yapısalcılık (Marx'ın yerini açık şekilde Spinoza'yla birlikte Deluze ve Guattari aldı), postkolonyal teori, farklı tonlarda çevrecilikler, ırk, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim, "kuir" teorisi ve hatta temsilsizlik ve duygulanım teorileri etrafındaki karmaşık kimlik politikası biçimlerinin tahakkümü altına girdi. 1990'larda, küreselleşme-sonrası hareketinin doğuşundan önce, disiplin içinde veya dışında Marksçı ekonomi-politiğe ve daha genel olarak Marksizme ilgi çok azdı. Her zamanki gibi çeşitli bölümlerde bazı direniş adacıkları vardı. Marksist düşünce içerisinde postmodern akımlara karşı duran ve özellikle feministler olmak üzere coğrafya içinden ve dışından radikal çevrelerden sert eleştiriler alan metnim *The Condition of Postmodernity* [Postmodernliğin Durumu][15] dışında gerçekten "etkili yazılar"ımın çoğu son on yıl içinde ortaya çıktı. Springer'ın ra-

13 Springer, *age.*, s. 70,

14 Harvey, *Sermayenin Sınırları*, çev. Utku Balaban, Tan Kitabevi, 2000.

15 Harvey D., *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell, 1989 [Türkçesi: *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis, 2003].

dikal coğrafya düşüncesi içinde Marksizmin yerini inceleyen makaslanmış tarihi, yazarın temel hedefinin tarihin tam da bu safhasında meseleyi (anlamadığım nedenlerden) kutuplaştırmak olduğunu ve bu hedefi desteklemek için, coğrafyada anarşizmin Marksizme kurban gittiği yönünde hayal ürünü bir anlatı inşa etme derdinde olduğunu düşündürüyor. Ne yazık ki bu çaba, sadece Marksist ekonomi-politiğe ilginin yeniden canlanması için konjonktürün doğru olduğu bir zamana değil, aynı zamanda, Marksist olmayanların da (Marksizm ve anarşizmin de dahil olduğu ama bunlarla sınırlı olmayan) farklı radikal ve eleştirel geleneklerin en iyilerini yeni bir biçimlenimle bir araya getiren ve anti-kapitalist mücadelenin kullanımına sunan yeni siyaset yollarını keşfetmeye başladığı bir politik safhaya denk geldi.

Peki, benim sözde (ve sık sık şüpheli) Marksizmim ile Springer'ın anarşizmini ayıran temel fark ve engeller neler? Bu konuda Springer'ın tartışmasını pek bulmuyorum. Springer, bütün Marksistleri, komünizm tarihi sonlandıracak stabil aşamaya gelmeye yaklaştığında güya yitip gidecek bir komünist devlet, bir proletarya diktatörlüğü kurması kaçınılmaz olan bir öncü partinin teleolojisine inanan küresel bir proleter sınıf kavramına kapılıp gitmiş, elinde bir tarihte aşamalar teorisi, sokak sokak gezip satmaya çalışan işlevselci tarihçiler olarak karikatürize ediyor. Evet, belirli tarihsel dönemlerde bazı komünistlerin ve bazı durumlarda komünist partilerin parti dogması olarak bu çizgiye paralel bir şeyler (nadiren bu kadar basit bir biçimde olsa da) ileri sürdüğü inkâr edilemez. Ama ben şahsen, Marksist eğilimleri olan hiçbir coğrafyacıyla karşılaşmadım ki bu şekilde düşünsün; ayrıca Marksist gelenekte böyle şeyler söylemeye biraz bile yaklaşmamış (Lukacs ve Gramsci'den tutun, E. P. Thompson, Raymond Williams, Terry Eagleton'a kadar) yığınla yazar var. Üstelik çağdaş Marksist ekonomi-politiğin büyük kısmı çağdaş sermayenin kriz eğilimlerini anlamaya çalışmakla o kadar meşgul ki, bu saçmalıklarla uğraşacak vakti yok. Ama Springer, (Marksist eğilimleri olan bir coğrafyacının değil) kendisinin seçip tanıladığı, yanlışlığı tarihsel olaylarla son derece açık şekilde kanıtlanmış temalar üzerinden, biz Marksistlerin tek yaptığının köhnemiş temaları ısıtıp ısıtıp kullanmak olduğunu iddia ediyor. Dahası, anlaşılan biz Marksistler anarşistlere her baktığımızda sadece, rakipsiz tek düşman olarak devleti görüp ona karşı duran insanlar görüyor, dolayısıyla anarşistlerin de anti-kapitalist olduğunu yadsıyoruz. Bütün bunlar paranoyak saçmalıklar değilse, safi karikatür. İki gelenek arasındaki ilişkinin bütün gerçek ve girift karmaşıklığını, olsa olsa

1872'de Paris Komününün acı yenilgisiyle zehirlenmiş siyasi atmosferdeki Marx ile Bakunin kavgasının çizdiği bir ideolojik çerçeveye tıkıştırıyor. Açık fikirli, özgürlük sevdalısı anarşist Springer'ın, şu anda önümüzde açık olan düşünsel ve siyasi olasılıkları haczetmeye çalışması tuhaf.

Elbette pek çok anarşizm, pek çok Marksizm var. Özellikle anarşizmi tam olarak tanımlamak çok zor. Genellikle bu geleneklerin birbirleriyle olduğu kadar kendi içlerindeki fraksiyonlar arasında da (eğer bunlar birer fraksiyonsa) husumetler var. Diğer yandan, farklı geleneklerden fraksiyonlar arasında farklılıklar kadar ortak noktalar da var. Bu ortak noktalar, belki de Bookchin'in tahayyül ettiği, benim de keşfetmenin ilginç olacağını düşündüğüm türden yeni bir sol kuvvetin mümkün olduğuna işaret ediyor. Örneğin, Erich Fromm ve Terry Eagleton'la olduğu gibi Bookchin'le de bütün Althusserci geleneklerde ve bilimsel komünizm geleneklerinde egemen olan bilimciliğe karşı, hümanist perspektife derin bir bağlılığı paylaşıyorum. Ayrıca, pozitivist, ampirist ve analitik yöntem ve yorumlardan ziyade, (Marksizm yolundaki ilk yıllarında öğrendiğini düşündüğüm ve her zaman bağlı kalmadığı) diyaletik bir yaklaşımı da paylaşıyoruz. Bizim, daha iyi bir ifade olmadığından, tarihsel ve coğrafî bir duruşumuz var (bu yüzden temel referans çerçevemin tarihsel-coğrafî materyalizm olduğunu söylüyorum sıklıkla). Diyalektik hümanist perspektiften bakan Bookchin, anarşist ilkelcilere ve derin ekolojistlere de, sert bir ifadeyle "yaşam tarzı anarşistleri" dediği anarşistlere de (ancak Bookchin'in yapabileceği şekilde) karşıydı (crimethInc'i görse dehşete düşerdi; bkz. www.crimethinc.com). 1930'larda Barselona'da çok baskın olan anarko-sendikalizme hem sempati hem şüphe besliyordu. Bookchin'in en beğendiği anarşizm tereddütsüz toplumsal ve ekolojik anarşizmdi ama o da 1990'larda diğer anarşistlerden sayısız saldırı gelmesine neden olan bazı özellikler barındırıyordu.

Kısmen bu saldırılara cevaben Bookchin nihayetinde anarşist gelenekle bağlarını kopardı ama Marksizmin aksine anarşizmin ayırt edilebilir bir toplum teorisine sahip olmadığı gerçeğinden de rahatsızlık ve üzüntü duyuyordu:

> Anarşizmden kaynaklanan sorunlar, Proudhon gibi yazarların anarşizmin palazla[n]an kapitalist toplumsal düzene yeni bir alternatif olarak kullanılmasını coşkuyla karşıladığı doğumundan sonraki ilk günlerine kadar uzanıyor. Gerçekte anarşizmin tarihsel olmayan bir "kişisel özerklik" kavramsallaştırmasına, yani kısıtlamalardan, önkoşullardan ya da ölüm haricinde sınırlardan muaf irade gücüne, toplumsal olmayan egoya dönük bağlılığından başka

> herhangi bir tutarlı kuramsal yapısı yoktur. Aslında bugün pek çok anarşist bu kuramsal tutarsızlığa, kendi durumlarının fazlasıyla liberter doğasının ve çeşitliliğe dönük genellikle çelişkili değil ama içi boş bir saygıya kanıt olarak alkış tutmaktadır.[16]

Marksist otonomistler de teorik tutarlıktan yoksun olmakla eleştirilebilir. Böhm, Dinerstein ve Spicer'ın iddia ettiği gibi, otonomi (hangi türden olursa olsun) bizatihi bir "imkânsızlık"tır. Teorik ve ilişkisel olarak, sadece ve sadece bağımsız olmayı istediği şey tarafından tanımlanır. Dolayısıyla, "her zaman otonomiyi 'tekrar geri almayı' ve onu kendi amaçları için çalıştırmayı amaçlayan sermaye, devlet ve kalkınma söylemleri"ni durduracak hiçbir şey yoktur.[17] Ve hiç kuşkusuz, yaptıkları tam da budur.

Gelgelelim, anarşistler anarşizmin teori geliştirmekle ilgili olmadığını, pratiklerle ve sürekli yeni örgütlenme biçimleri icat etmekle ilgili olduğunu savunmaktan hoşlanır. Ama hangi türden pratikler ve biçimler? Yataylık, rizomatik pratikler ve iktidarın merkezsizleştirilmesi bu günlerde anarşistler ve otonomistler için birer turnusol testi olmuş gibi görünüyor. Gelgelelim, Springer şunu iddia ediyor: "Arkadaşlarınızı bir akşam yemeğine davet ettiğinizde, kırmızı ışıkta geçtiğinizde, komşunuzun çimlerini biçtiğinizde, bir gün işten kaytardığınızda, kardeşinizin çocuklarına baktığınızda, profesörünüze soru sorduğunuzda, kayınvalidenizin arabasını ödünç aldığınızda, bir ikaz levhasını göz ardı ettiğinizde veya bir iyiliğe karşılık verdiğinizde, belki de farkında olmadan, anarşist ilkelere uymuşsunuzdur."[18]

İşte bu olağandışı bir ifade. Springer'ın kayınvalidesinin arabasını alıp (izin alıp almadığını söylemiyor), kendi isyan yoluna gittiğini hayal edip gülesi geliyor insanın. "Bir ikaz levhasını göz ardı ettiğinizde" (örneğin, bu bölgede zehirli yılanlar vardır diyen bir ikaz levhası olsun) gibi bazı mutlak ilkeler var ve bunlar o diğer mutlakla, "her otorite gayrimeşrudur" ile (ki bu ifade, bizzat buyurucu olduğundan kendini gayrimeşru kılar) birleştiğinde, güya bizi anarşi cennetine götürüyor. İnsanların, anlaşılan anarşist eğilimleri yüzünden, kırmızı ışıkta geçmeye bayıldığı Baltimore'da yaşamış (ve tesadüf bu ya, iyi bir anarşist olup kardeşinin arabasını izinsiz ödünç almış biri ta-

16 Bookchin M., *The Next Revolution*, *age.*, s. 160-161.
17 Böhm S., Dinerstein A. ve Spicer A., "(Im)possibilities of autonomy: Social movements in and beyond capital, the state and development", *Social Movement Studies*, S. 9, s. 17-32 içinde s. 26.
18 Springer, *age.*, s. 265.

rafından arabası pert edilmiş) biri olarak, bu tip iddiaları gülünçten de öte, tehlikeli buluyorum. Bu iddialar anarşizmin adını kötüye çıkarıyor, tam da James Scott[19] insanlar araba geçmeyen yolda kırmızı ışık yanarken cesaretini toplayıp karşıya geçtiğinde anarşizm için tezahürat çığlıkları atarken. Scott, trafik ışıklarının toptan kaldırılmasının iyi bir anarşist fikir olabileceğini bile öne sürüyor. Elektrikler kesildiğinde Manhattan'daki 1. Cadde'nin kuzeye uzanan vızır vızır bir yarış pistine dönüşüp yan yollardaki herkesin tıkanıp kaldığına şahit olmuş biri olarak ben bundan çok şüpheliyim. İyi bir anarşist olduğu için hava trafik kontrolörlerinin otoritesini meşru kabul etmediğini ilan ederek inişteki bütün havacılık kurallarını göz ardı etmeyi öneren bir pilotun JFK'e inmesini de kesinlikle hoş karşılamazdım.

Karşılıklı yardım toplumlarında (anarşizmden esinlenmiş olsun, olmasın) her zaman (tıpkı halk topluluklarında olduğu gibi) uyulması zorunlu davranış kuralları ve ilkeleri olmuş, üyelik anlaşmasının bir parçası olan bu kurallara uymayanlar kendini dışarıda bulmuştur (bireysel ve toplumsal anarşizm arasındaki problemli sınırı gösteren bir sorun bu). Otoriteyi, davranış kural ve ilkelerini sürekli sorgulamak, anlamsız, aptalca kurallara uymamak başka, Springer'ın önerdiği gibi anarşist bir ilke gereği bütün davranış kural ve ilkelerine uymamak çok başka bir şeydir. Bugüne kadar gördüğüm hiçbir anarşist komün bu tarz davranışlara hoşgörü göstermez. Gösterirse bir günden fazla ayakta kalmaz. Buna verilen standart anarşist cevap özgürce buyruğu altına girilen kural ve dışlamaların kabul edilebilir olduğudur. Buradaki mit, bazı dışlama ve hatta, üzülerek söylüyorum, tahakküm mekanizmalarının dışında kalan bir tür mutlak özgürlük olduğudur. Oysa özgürlükle tahakküm arasındaki diyalektiği insan ilişkilerinden çıkarıp bir kenara koymak o kadar kolay değildir.[20]

Springer'ın ifadesinin genel bir okumasını yapsam şu çıkar: toplumsal anarşistler temelde gündelik yaşamın karmaşıklığıyla ve gündelik yaşamdaki sorunlarla ilgilenir. Nihai emel, der David Graeber, "bütün gündelik yaşamı yeniden icat etmek"tir, ama "bütün"ün nerede başlayıp nerede bittiğiyle ilgili zorlu soruyu işine geldiği üzere bir kenara bırakır.[21] Buna kıyasla Marksistler kuramlaştırmalarının merkezini oluşturan emek süreçleri ve üretkenlikle her

19 Scott Scott J., *Two Cheers for Anarchism*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
20 Bkz. Harvey D., *On Yedi Çelişki ve Kapitalizmin Sonu*, çev. Esin Soğancılar, Sel, 2015, Bölüm 14.
21 Graeber D., "The new anarchists", *New Left Review,* S. 13, 2002 s. 61–73 içinde s. 70.

zaman o kadar meşgul olmuştur ki, çoğu zaman, yaşam alanındaki gerçekleştirme politikalarını ikincil, gündelik yaşamla ilgili meseleleri olumsal ve hatta üretim tarzının türevi olarak görmüştür (bu eğilim daha önce Engels'in diğer açılardan ilgi çekici olan 1972 tarihli *The Housing Problem* [Konut Sorunu] incelemesinde sergilendi). Kentleri tarihsel-coğrafî açıdan inceleyen bir uzman olarak, Marksistlerin gündelik yaşam politikaları pahasına üretime öncelik vermesinden her zaman rahatsız oldum, hatta bununla mücadele ettim. Sınıfsal ve toplumsal eşitsizliklerin işyerindeki işbölümleri kadar, konut farklılaşmasının da bir ürünü olduğunu, bir "bütün" olarak kentin hem sınıf mücadelesinin hem diğer toplumsal mücadelelerin başta gelen bir alanı olduğunu ve bu mücadelelerin büyük kısmının gündelik yaşam alanında gerçekleştiğini uzun zamandır savunuyorum. Bu tip mücadeleler değerin üretiminden çok gerçekleştirilmesiyle ilgilidir.[22] 1984 gibi erken bir tarihte "[H]alkların coğrafyası halka dayanmalı [ve] halkın vicdanının kaynağına giden derin köklerle gündelik hayatın kumaşına dokunmalıdır" diyordum.[23]

Kent açısından bakıldığında değer üretimi bile yeniden düşünülmelidir. Örneğin, Marx, taşımanın bir değer olduğunda ve artı değer üretme potansiyeline sahip olduğunda ısrar etti. Hızla yükselen lojistik sektörü değer ve artı değer üretimiyle dolu. ABD'de en büyük işverenlerden biri artık General Motors değil McDonalds'ken araba üretmenin değer ürettiğini ama hamburger yapmanın üretmediğini nasıl söyleriz? Manhattan'da 86. ve 2. Caddelerin kesişiminde durduğumda sayısız dağıtım arabası, otobüs ve taksi sürücüsü görüyorum; Verizon ve Con Edison işçileri kablo tamiri için sokakları kazıyor; sokağın aşağısında su şebekesi tamir ediliyor; başka işçiler yeni metroyu inşa ediyor; sokağın bir tarafındaki iskeleyi söküp, diğer tarafındakini kuruyor; bu arada kahve dükkânı kahve yapıyor, 24 saat açık lokantadaki işçiler yumurta çırpıp çorba satıyor. Bisikletle evlere Çin yemeği götüren şu çocuk bile değer yaratıyor. Son zamanlarda dikkate değer oranda artan, geleneksel olarak tanımlanan imalat ve tarımdaki işler değil, bu türden işlerdir ve hepsi de değer ve artı değer üretir. Manhattan koca bir değer yaratım adasıdır. Kent yaşamının üretim ve yeniden üretiminde çalışanların sadece yarısı bu türden

22 Harvey D., "Class structure and the theory of residential differentiation", Peel R., Chisholm M. ve Haggett P. (ed.), *Bristol Essays in Geography.* London: Heinemann Press, 1975 içinde s. 354–369; "Labor, capital and class struggle around the built environment", *Politics and Society,* S. 7, 1977, s. 265–295.

23 Harvey, *Sermayenin Mekânları*, çev. Başak Kıcır, Deniz Koç, Kıvanç Tanrıyar, Seda Yüksel, Sel, 2015 s. 154.

değer ve artı değer üretiminde çalışsa, geleneksel imalattaki otomasyondan ve tarımın sanayileşmesinden kaynaklanan kayıpları kolaylıkla telafi eder. İş başındaki çağdaş proleterler bunlardır ve Springer ana akım Marksist düşüncenin büyük kısmının bu yeni durumu (ki aslında tamamen yeni de olmadığı ortaya çıkıyor) anlamakta güçlük çektiğinden yakınmakta gayet haklı. Pek çok toplumsal anarşist grubun içine yerleşmiş olduğu proleter dünya budur.

Ama argümanı daha ileri taşımamız gerekiyor. Marx'ın teorisinde değerin ne zaman, nerede, nasıl üretildiği ile ne zaman, nerede, nasıl gerçekleştirildiği arasında büyük bir ayrım vardır. Örneğin, Çin'de üretilen değer, Kuzey Amerika'da Walmart ve Apple Store'da geçekleştirilmektedir. Tüketicilerle tüccar/mülk-sahibi kapitalistler arasında, değerin gerçekleştirilmesi üzerinde daimi mücadele vardır. Ev sahibiyle, telefon, elektrik ve kredi kartı şirketleriyle savaşlar, gündelik yaşamı saran gerçekleştirme alanı içindeki mücadelelerin en aşikâr örnekleridir. Ret politikaları işte böyle alanlarda genellikle çok anlamlı gelir.

Standart Marksist teori kanonunda bunların hiçbiri, bir kentçi olarak ben öyle olması gerektiğini düşünsem de, merkezî değildir. Gündelik yaşam perspektifleriyle hiçbir sorunum yok ve bu konudaki toplumsal anarşist duruşu alkışlıyorum. Bununla birlikte bir ikazım var: bireysel veya yöresel perspektiften bakıldığında gündelik yaşam sorunları, bir bütün olarak kentin gündelik yaşam sorunlarından çok farklı görünüyor. Kropotkin'den Patrick Geddes'e, Mumford'a ve anarşizmden esinlenen şehir planlamacılarına geçiş işte bu yüzden benim için önemli bir mesele haline geliyor. Şehirdeki kent yaşamını bir bütün olarak nasıl düzenlenmeli ki insanların gündelik yaşamı "pis, hayvanca ve kısa"* olmasın? Bu, biz radikal coğrafyacıların üzerinde durması gereken bir soru. Toplumsal anarşist geleneğin bu kısmı –aradaki basamakları atlayıp yerel düzeydeki hırslar ve gayeler ile metropol ölçeğinde meseleleri bütünleştirivermesi– açıkça kusurlu olsa da paha biçilmezdir. Çoğu anarşistin, anlaşılan Springer da bunlara dâhil, hiyerarşiden esinleniyor göründüğü veya devlet erkiyle müzakere etmeyi ya da devlet erkini kullanmayı gerektirdiği için bunu göz ardı etmesinden, hatta elinin tersiyle itmesinden üzüntü duyuyorum. Sermaye birikimiyle kentleşme arasındaki ilişki konusundaki Marksist anlayışlar işte bu noktada toplumsal eylem açısından kritik önem kazanıyor. 2013'te Türkiye ve Brezilya'da yaşanan kent ayaklanmalarının sermaye birikimi dinamiklerinin etkisiyle gündelik yaşam meseleleri üzerinden hayat bulması ve metropol çapında içerimlere sahip olması şüphesiz anlamlı.

* Hobbes'un *Leviathan*'ına bir gönderme (ç. n.).

Bütün bunlardan Marksistlerin gündelik yaşam politikaları üzerinde veya değer gerçekleştirme alanında politik ve pratik çalışmalar yapmadığı sonucunu çıkarmak yanlış olur. Sürekli, dünyanın her yerinden, mutenalaştırma karşıtı mücadelelere, sağlık ve eğitim hakkı ve kent hareketi hakkı mücadelelerine katılan insanlarla tanışıyorum. Marksizm kapitalizm etkisi altındaki eğitime çok derin ve önemli eleştiriler getirmiştir.[24] Bu, Marksist pratiklerin teorik içeriğin çok ötesine geçtiği bir alandır (bu Neil Smith[25] ve biraz farklı bir açıdan Gibson-Graham[26] gibi diğer Marksist coğrafyacıların yanı sıra benim de kapatmaya çalıştığım bir uçurum). Ama bu gündelik yaşam meseleleriyle ilgili politikalar üzerinde çalışan pek çok insanın Marksizm ya da anarşizmle ideolojik olarak ilgilenmediğini, anti-kapitalist politikalarda birleşen radikal pratiklerle uğraşmalarının nedeninin ideolojik sebeplerden ziyade olumsal sebepler olduğunu da net bir şekilde görüyorum. Paul Hawken'ın[27] büyük coşkuyla bahsettiği ideolojik-olmayan kolektif eylem dünyası türünde bir dünya bu. Arjantin'deki geri kazanılmış fabrikalarda tek derdi bir işinin olması olan işçilerle, Brezilya'daki dayanışma ekonomilerinde sadece gündelik yaşamı iyileştirmekle ilgilenen aktivistlerle tanıştım. Şüphesiz, sorduğunuzda çoğu yataylığı övecektir, ama katılımcıların çoğunu eyleme teşvik eden şey bu değil.[28] Böyle bağlamlarda çalışanlar, davaları açısından önemli görünen hiçbir yazıyı, hiçbir kavramı ister anarşist, ister Marksist, ister başka birilerinden gelsin, kaçırmıyor.

Eğer anarşizm Springer'ın dediği gibi birincil olarak "yeni örgütlenme biçimleri yaratma arzusuyla her günü fiilen yeniden icat etmekle ilgili"yse, yüzde yüz destekliyorum. Eğer çalışma, yaşama, yaratma, eylemde bulunma, düşünme ve kültüler etkinlikleri ayırmıyor, bunları tek parça bir gündelik yaşam ağı içinde (bir bütünlük olarak) bir arada tutuyor ve o yaşamı yeniden şekillendirmeye çalışıyorsa, buna ben de yüzde yüz katılırım. Gündelik yaşamı farklı (Raymond Williams'ın ifadesiyle) "duygu yapıları" etrafında yeniden

24 Bowles S. ve Gintis H., *Schooling in Capitalist America: Educational Reform and the Contradictions of Economic Life,* New York: Basic Books, 1977.

25 Smith N., "History and philosophy of geography: Real wars, theory wars", *Progress in Human Geography,* S. 16, 1992, s. 257-271; Smith N., *American Empire: Roosevelt's Geography and the Prelude to Globalization*, Berkeley: University of California Press, 2003.

26 Gibson-Graham, J. K., *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*, Minnesota: University of Minnesota Press, 2006.

27 Hawken P., *Blessed Unrest, How the Largest Movement in History is Restoring Grace and Beauty to the World*, New York: Viking, 2007.

28 Sitrin M ve Azzelini D., *They Can't Represent Us: Reinventing Democracy from Greece to Occupy*, Londra: Verso, 2014.

şekillendirme arayışı, Springer ve biyopolitikayla uğraşan otonomistler için olduğu kadar, benim için de kritik öneme sahip.

Ama bence sonuçlar bundan da genel. Hepimizin perspektiflerini birleştiren şey, giderek daha anlamsız görünen bir toplumsal dünyada, bulabildiğim en iyi isimle, "bir anlam arayışı"dır. Bu, giderek daha da yabancılaştırıcı hale gelen bir dünyada olabildiğince yabancılaşmamış bir yaşam sürmek için gerçek bir girişimde bulunmayı gerektirir. Tanıdığım toplumsal anarşistlere bu girişime duydukları derin kişisel ve düşünsel adanmışlıktan dolayı hayranlık duyuyorum.

Ama toplumsal anarşistler bu işte yalnız değil. Ben de yüzde yüz destekliyorum. *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*[29] adlı kitabımda yabancılaşmayı (bilimci veya Althusserci eğilime sahip birçok Marksist için tabu olan bir tema) on yedinci ve pek çok açıdan hayati bir çelişki olarak sundum. Anlamlı ve görece yabancılaşmamış bir hayat sürmenin mümkün olduğu bir kişisel ve toplumsal dünya yaratmaya çalışmak için anarşist ya da Marksist olmak gerekmiyor. Milyonlarca insan hiç durmadan buna uğraşıyor ve bu mücadeleleriyle yabancılaştırılmamış eylem adacıkları yaratıyorlar. Dini grupların sürekli yaptığı da bu. Bugün dünyada anlamsız iş fırsatları ve akılsız tüketicilikle karşı karşıya olan pek çok genç farklı bir yaşam tarzı arıyor ve tercih ediyor. Batı dünyasındaki çağdaş kültürel üretimin büyük kısmı tam da bu duyarlılık üzerinde yükseliyor; anarşistiyle Marksistiyle bütün sol, uygun şekilde yanıt vermeyi öğrenmek zorunda.

David Graeber'in iddiasına göre sonuç şu:

> kapitalist bir toplumda devrimci politikaları savunacak başka hiçbir seçmen grubu kalmadığında bile, onun projesine sempati duyması en muhtemel tek grup, ressam, müzisyen, yazar ve yabancılaşmamış üretimin herhangi bir biçimiyle uğraşan diğerlerinin oluşturduğu gruptur... Bir şeyler hayal edip sonra onu bireysel ya da kolektif olarak yaratma fiili deneyimiyle toplumsal alternatifler –özellikle de daha az yabancılaşmış yaratıcılık biçimleri üzerine kurulması önerilen bir toplumun olabilirliğini– tahayyül etme yeteneği arasında bir bağlantı olmalıdır şüphesiz. Devrimci ittifakların her zaman bir toplumun en az yabancılaşmışlarıyla en çok bastırılanları arasında bir tür ittifaka bağlı

29 Harvey, *On Yedi Çelişki ve Kapitalizmin Sonu*, çev. Esin Soğancılar, Sel, 2015.

> olduğu bile iddia edilebilir; o zaman denebilir ki, gerçek devrimler, genellikle bu iki kategori en büyük oranda örtüştüğünde meydana gelir.[30]

Geçmişte böyle miydi, tartışılabilir (ben şahsen Paris Komününde bu biçimlenimin belli unsurlarının iş başında olduğunu düşünüyorum). Ama Graeber'in ifadesi, zamanımızın radikal aktivizminin, benim hem takdir ettiğim hem bağlı olduğum önemli bir özelliğini şüpheye yer bırakmayacak kadar iyi anlatıyor.

Peki, o halde, toplumsal anarşinin gündelik yaşam meselelerine yaklaşımıyla ilgili bütün bu olumlu hissiyat varken temel sorun ne? Bence sorun Bookchin'in "anarşistlerin iktidara tenezzül etmemesi"[31] dediği (örneğin, John Holloway'in *Change the World Without Taking Power*'ında[32] anlatılan) şey. Ve bunun ardında, elbette, genel olarak devlet, özel olarak kapitalist devlet meselesine nasıl yaklaşmak gerektiğiyle ilgili zorlu soru yatıyor.

Burada yapabileceğim en iyi şey hayret verici derecede iyi yapılanmış bir anarşist hareketin, bunu yapabilecek kapasitesi açıkça varken kolektif gücü harekete geçirmekte ve devleti ele geçirmekte başarısız olmasının bugüne kadar karşılaştığım en ikna edici tarihsel örneğini ele almak. Burada, Ealham'ın[33] Barselona'da 1898-1937 arasında devam eden anarşist hareketle ve özellikle 1936-37'de bir kitle hareketi gücüne ulaşmayı başaramayışıyla ilgili ayrıntılı ve samimi açıklamalarına bel bağlıyorum. Springer'ın savundukları da dâhil anarşist pratiklerin genel sorunu gibi görünen şeyi bu örnek üzerinden göstermek istiyorum.

Barselona hareketi, şehrin *barrislerindeki* [mahalleler] işçi sınıfı topluluklarının, işçi sınıfının ihtiyaçlarını göz ardı eden, özlemlerini sadece inzibat altına almayı ve bastırmayı amaçlayan, işçi sınıfını özünde suçlulaştıran ve marjinalleştiren bir devlet aygıtına duyulan derin güvensizlik eşliğinde, bütünleşik toplumsal ağlar ve karşılıklı yardım çizgisinde oluşturduğu, içgüdüsel kolektif örgütlenmelerine dayanıyordu. Koşullar böyle olunca işçi sınıfının büyük kesimleri National Confederation of Labor'ın [Ulusal Emek Konfederasyonu] temsil ettiği anarko-sendikalist örgütlenme biçimlerine katıldı; en yüksek noktaya ulaştığında CNT bütün Katalonya'da bir milyondan fazla taraftara sahipti. Ayrıca sendikalistlere sıklıkla muhalefet eden ve dernekler

30 Graeber, "The new anarchists", *age.*, s. 70.
31 Bookchin, *The Next Revolution*, *age.*, s. 139.
32 Holloway, *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev. Pelin Siral, İletişim, 2015.
33 Ealham C., *Anarchism and the City: Revolution and Counter-Revolution in Barcelona, 1898-1937*, Oakland: AK Press, 2010.

ve mahalle komiteleri üzerinden (genellikle gizlice) örgütlenerek amaçlarını gerçekleştirmeye çalışan başka anarşist akımlar da –özel olarak, radikal anarşistler– vardı. Ama bu işçi sınıfı hareketinin genel olarak mahalle temelli ve bölgelere ayrılmış bir yapısı vardı. CNT, "büyük ölçüde, yerel mekânın ve yerel mekândaki toplumsal ilişkilerin bir ürünüydü; birlikler *barris*in güçlü hissetmesini sağlıyor, işçiler 'bizim' dedikleri birliklere sahip çıkıyordu".[34] Ama hareket şehri kontrol ettiği ayrı bölgeler açısından değil, bir bütün olarak görmekte büyük güçlük çekti. Örneğin, militan dernekler, "yalıtılmış yerel eylemleri bölge ya da ülke düzeyinde güçlü bir dönüşüme götürebilecek daha saldırgan bir eyleme dönüştüremedi".[35] İç savaşa doğru hızla ilerlerken hareketin temel zaafı, Ealham'ın iddiasına göre, "savaş çabalarını koordine edebilecek ve aynı zamanda sayısız işçi kolektifi arasında uyumu sağlayabilecek kapsayıcı bir kurumsal yapı üretememesiydi. Siyasi açıdan devrim az gelişmiş ve eksik kalmıştı... Barselona'daki devrim tek bir devrimci kurum üretemedi... İşçilerin gücü bölgesel veya ulusal düzeyde hiçbir koordinasyonu olmayan çok sayıda *komités*'e dağılmış, sokaklarda bölük pörçük ve atomize halde kaldı."[36] Hangi türden olursa olsun anarşistlerin devlet erkini alacak güce açıkça sahipken bunu ideolojik nedenlerle yapmak istememesi, devleti, CNT hareketini cumhuriyet yasaları ve düzeni aşkına yerle bir etmek için yeterince örgütlenene kadar beklemekte olan burjuva cumhuriyetçilerin ve Stalinci/komünist müttefiklerinin ellerine bıraktı.

Daha da kötüsü, halkın iradesini göz ardı eden pratikleriyle hareket kendi ilkelerine büyük ölçüde ihanet etti. Radikal dernekler, sürekli isyan eylemleri başlatmakta kullandıkları demokrasi-dışı yöntemlerle ve "elitizm"leriyle ilgili "giderek artan [bir] endişe" üreten isyan taktikleri uyguladı. Eylemlerini "öncü" değil, daha çok "katalitik" olarak tasvir ettiler ama çoğu insan bunun başka bir isim altında uygulanan anarşist öncülüğü olduğunu gördü. Asiler, olsa olsa yüz kişinin, pek çok örnekteyse belirli bir dernekten ancak on, on iki üyenin karar verdiği eylemlere kitle desteği bekledi ve istedi (ama bu nadiren gerçekleşti). Bu diğer herkes için sorunlar yarattı. Asturias ve Madrid'in anarko-sendikalistleri, Barselona'daki radikal anarşist "grupistas"ın isyancı eylemlerinin yapıcı olmaktan çok yıkıcı olduğundan yakındı. Günlük gazetelerinde, "devrimimiz," diye yazdılar, "Sivil Muhafız kışlalarına ve

34 *Age*, s. 39.
35 *Age.*, s. 122.
36 *Age.*, s. 168; ayrıca bkz. Bookchin, *The Next Revolution*, 8. Bölüm.

ordugâhlara saldırmaktan fazlasını gerektiriyor. Bu devrimci değil. Doğru zaman geldiğinde isyancı bir genel grev çağrısı yapacağız; fabrikaları, maden ocaklarını, elektrik santrallerini, ulaşımı ve üretim araçlarını ele geçirebilir olduğumuzda."[37] Ertesi gün dünyanın nasıl yeniden düzenleneceği konusunda bırakın bir planı, bir fikir bile yoksa isyancı eylemin ne anlamı var, dediler.

Ealham'ın açıklamalarında geleneksel anarşist duruşla ilgili iki genel eleştiri hattı var ki benim argümanım açısından da önemli. Öncelikle, siyasi güce bütün toplumu devrimci bir dönüşüme ikna etmeye yetecek etkili bir yapı kazandırıp, bu gücü harekete geçirmedeki başarısızlık var. Eğer dünya iktidar elde etmeden değiştirilemiyorsa, ki durum böyle görünüyor, o zaman o iktidarı kurmayı ve elde etmeyi reddeden bir hareketin ne anlamı var? İkinci olarak, siyasi aktivizmin vizyonunun yerelden çıkarılıp, büyük altyapı planlarının, çevresel koşulların yönetiminin ve uzun mesafeli ticaret ilişkilerinin milyonlarca insanın sorumluluğu haline geldiği çok daha geniş coğrafi ölçeklere çekilememesi var. Asıl soru, taşıma ve iletişim ağını kimin yöneteceği. Anarşist şehir planlamacıları (Bookchin de dâhil) bu sorunu gördü ama eserleri anarşist hareket içinde büyük ölçüde göz ardı edildi. Bu boyutlarda çalışmaktan korkan Marksistler değil, anarşistlerdir (bu, Marksistlerin hesabına yazılacak hiçbir başarısızlık olmadığı anlamına gelmez). Ve işte bu noktada, merkezî şehir planlaması üzerindeki bütün geçmiş anarşist etkiler canlandırılmayı hak ediyor. Bu, burada daha fazla derinine inemeyeceğim karmaşık bir konu başlığı. Ama en açık şekilde görünüyor ki bu, gündelik yaşamın nitelikleri konusundaki anarşist endişeler ile fiziki altyapıların uzun vadeli yatırımlarla inşasına ve küresel sermaye akışlarına Marksist bakış açılarının birleşip yapıcı sonuçlar üretebileceği bir nokta.

Springer isyancı politikaları devrimci politikalara tercih ediyor. Sebebini, devrimciler hiçbir zaman gelmeyen devrim için durmadan planlar yaparak "tarihin bekleme odası"nda sonsuza kadar otururken asilerin "bunu şimdi yapması"na dayandırıyor. Eh, bazan yapar, bazan yapmazlar. Ama bugünlerde, (2007'de Fransa'da The Invisible Committee'nin (2009) ilan ettiği fakat hâlâ gelmeyen) "yaklaşan isyan"la ilgili retoriğin büyük kısmı sadece retorikten ibrettir. Springer'ın anarşizm yorumunun demokrasi temelleri üzerine oturduğunu, elitist olmadığını ve ertesi gün elektriğin kesilmemesi, metroların çalışması, çöplerin toplanması için gereken ayrıntılı düzenlemeleri yaptığını umuyorum. Bağımsız eylemlerle kendiliğinden doğan, "amaçtan *yoksun* bir araç" olarak

37 Aktaran, Ealham, *age.*, s. 144.

görülen ve "birbirimizi özgürleştiremeyiz, ancak kendimizi özgürleştirebiliriz" fikri üzerine temellendirilen sürekli isyanlara ben şahsen güvenmiyorum.[38] İsyan yoluyla bireysel özgürleşme iyi güzel de diğer herkes ne olacak?

Bookchin'in bütün bu konulardaki çizgisini eksik olsa da ilginç buluyorum. Islah edilemez birer baskı ve insan özgürlüğünü yadsıma araçları olarak gördüğü devlete ve hiyerarşilere kararlılıkla karşı durmakla birlikte Bookchin, iktidarı alma zorunluluğu konusunda naif değildi:

> Her devrim, hatta temel değişime yönelik her girişim, iktidardaki elitlerin direnciyle karşılaşacaktır. Devrimi savunma çabaları –hem fiziki hem kurumsal ve idari– iktidarın toplanmasını, yani hükümet yaratılmasını gerektirecektir. Anarşistler devletin ilgasını isteyebilir, ama burjuva devletin doludizgin terörle topyekûn geri dönmesini önlemek için bir şekilde zor kullanmak zorunlu olacaktır. Zira liberter bir örgütün, devrimci kitlelerin de desteğiyle iktidarı alabilecekken yersiz "devlet" yaratma korkusu yüzünden bundan kaçınması en iyi ihtimalle kafa karışıklığı, en kötü ihtimalle toptan bir cesaret iflasıdır.[39]

Graeber, anarşist stratejinin "devlet erkini ele geçirmekten çok, bir yandan hâkimiyet mekanizmalarını gözler önüne serip, meşruiyetini ortadan kaldırır ve bu mekanizmaları parçalarken, bir yandan da çok daha büyük otonomi alanları kazanmak" olduğunda ısrar ederek yanıt verir.[40] Gerçek demokratik pratikler ancak bu tarz otonom mekânlarda mümkün hâle gelir. Bana göreyse bu, kapitalist devlet içinde (Zapatistalar gibi) paralel bir devlet yaratmak anlamına gelir. Bu tür deneyler nadiren işe yarar; işe yararsa da, Colombia'da egemen olan paramiliter örgüt biçimleri ya da dünyanın farklı yerlerindeki (örneğin, İtalya) mafya benzeri çeşitli örgütler örneğinde olduğu gibi, bu paralel devletler nadiren iyi huyludur (aslında genellikle gasp, şiddet ve yolsuzluk üreten birer arı kovanıdır). Sol devrimci gerilla hareketleri bile (örneğin Colombia'daki FARC) bu tür sorunlar yaşamıştır; anarşistlerin geliştirdiği herhangi bir paralel iktidar yapısının da benzer sorunlar yaşamayacağının hiçbir garantisi yok. Her halükârda, mevcut "STK yoluyla yönetim" eğilimi, hâkim güçlerin radikal bir fikir olan otonomi fikrini nasıl kendi amaçları için kullanabildiğinin ve etkisizleştirebildiğinin klasik bir örneğini teşkil eder.

38 Springer, *age.*, s. 262-263.
39 Bookchin, *The Next Revolution*, *age.*, s. 183.
40 Graeber, "The new anarchists", *age.,* s. 73.

Anarşist ve otonomistlerin iktidarı alıp konsolide etmekteki gönülsüzlüğünün kökleri, sanırım, çoğu anarşist ve otonomist düşüncenin dayalı olduğu "özgür birey" kavramında yatıyor. Radikal bireycilik eleştirisi şöyle devam ediyor. Özgür birey kavramı, liberal yargı kurumlarının (hatta beden ve benlikteki özel mülkiyetin), Weber'in kapitalizmin doğuşuyla ilişkilendirdiği o kişiselleştirilmiş protestan dininden yüksek bir dozla baharatlanmış izini taşır. Tıpkı Reclus'nün büyük gururla yaptığı gibi yaşamını özgür bir birey olarak geçirdiğini söylemek, kendini liberal ve protestan gelenek içine sıkıca yerleştirmesi anlamına geliyordu (Reclus'un babası bir protestan rahibiydi ve kendisi de bir süre rahiplik eğitimi aldı).[41] Bu anarşizm türü anti-kapitalizmini liberal teorinin ve kapitalist pratiklerin çevresel sonuçlarını ve sınıfı eleştirip, piyasayı yadsıyarak inşa etse de, liberal teori ve Yahudi-Hıristiyan gelenekten gelen köklere sahiptir. Bunun yanlış bir tarafı yok (Marx da anti-kapitalizmini büyük oranda, klasik ekonomi-politiği ve onun liberal ve Yahudi-Hıristiyan köklerini yadsıyarak inşa eder). Ama eleştiri, eleştirdiği şeyi fazlasıyla içerip yansıttığında (bu Marx'ta da Proudhon'da da vardır) sonuç tuhaf bir örtüşmedir. Springer, anarşist düşünceyi örneğin Nozick'in *Anarchy, State and Utopia*'sında[42] tanımlanan liberal (ve uzantısında neoliberal) köklerine fazla yakın konumlandıran herkesi "oksimoroncu" ilan ederek gerçek bir sorundan kaçınıyor. Bu akılcı bir şekilde açıklığa kavuşturulması gereken bir mesele çünkü gerçek sonuçları oldu ve olmaya devam edebilir.

Örneğin, 1984'te iki MIT hocası, Michael Piore ve Charles Sabel, *The Second Industrial Divide* başlıklı bir kitap yayımladı. Yazarlar, 1848'de sanayi kapitalizminin kendi örgütlenmesi içinde teknolojik bir olasılık uğrağıyla karşılaştığını iddia etti. Bu uğrakta sanayi kapitalizmi Marx'ın önceden tahmin ve kabul ettiği türden fabrika seri üretimine yönelebilir, ya da Proudhon'un savunduğu, birleşen emekçilerin işlerini ve yaşamlarını demokratik olarak kontrol edebildiği küçük bağımsız imalathanelerin birbirine bağlanması yolunu seçebilirdi. 1848 sonrasında yanlış tercihin yapıldığını ve ardından sanayi kapitalizminde fabrika seri üretiminin ve tekmil kötülüklerinin egemen olduğunu iddia ederler. Ama 1970'lerde, aynı tercihi yeniden ortaya koyan yeni teknolojiler ve örgütlenme biçimleri doğuyordu. Esnek uzmanlaşma, küçük partiler halinde yapılan üretim ve niş üretim, Proudhon'un rüyasını yine bir olasılık haline getirdi. Piore ve Sabel, o za-

41 Bkz. Chardak H., *Elisée Reclus: L'Homme qui aimait la Terre*, Paris: Editions Stock, 1997.
42 Nozick R., *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2001.

manlar Üçüncü İtalya'nın gelişen sanayi bölgelerinde en klasik temsilini bulan –"esnek uzmanlaşma" olarak ifade edilen– yeni sanayi örgütlenmesi biçimlerinin ateşli savunucuları haline geldi. Sahip oldukları ünle ve MacArthur burslarıyla silahlanan, zamanın sözde ilerici düşünür ve kurumlarınca desteklenen Piore ve Sabel, sendikaları yeni teknolojilere karşı çıkmaktansa Proudhoncu görüşü benimsemeye ikna etmeye koyuldu. Sabel, Uluslararası Çalışma Örgütü'nde etkili bir danışman oldu. Marksist soldaki pek çoğumuz bu değişimden derin endişe duyuyorduk. *Postmodernliğin Durumu*'nda (1989; ve 1987'de Batimore'da Sabel'le hararetli bir çatışmaya girdiğimiz Amerikan Coğrafyacılar Derneği'nde) esnek uzmanlaşmanın bir esnek sermaye birikimi taktiğinden başka bir şey olmadığını iddia ederek eleştirilere kendi yorumumu ekledim. Ülkeleri emeği esnekleştirme politikalarını benimsemeye ikna ya da razı etme kampanyası bu niyetin bir işaretiydi (ve IMF vasıtasıyla hâlâ sürdürülüyor, tıpkı şimdi Yunanistan'da olduğu gibi). Dönüp geriye bakınca, Piore ve Sabel tarafından savunulan ve Proudhon'un adı kullanılarak ilerici radikalizm havası verilen bu projenin, emeğin güçsüzleştirilmesi ve üretkenlikten alınan kazanç payının azalması için akan bütün sonuçlarıyla birlikte, neoliberalleşmenin merkezî bir unsuru olduğu açıkça görünüyor. Bu projeyle, yeni üretilen servetin neredeyse tamamı, nüfusun yüzde birinin ellerine bırakıldı. Bookchin'in "küçük üretici birliklerinin ... Kapitalizmi yavaş yavaş aşındırabileceği şeklindeki Proudhoncu mit" dediği şeyden kendimizi kurtarmaya fena halde ihtiyacımız var.[43] Otonomistler ve *The New Spirit of Capitalism*'de (2007) [Kapitalizmin Yeni Ruhu] Luc Boltanski ile Eve Chiapelin, 1970'lerde sermayenin yeni kontrol ve ağ-bağlantılı örgütlenme biçimleri yaratmak için otonomist ve anarşist işçi sınıfı pratiklerini devraldığını bile iddia edecek kadar ileri gider.

Kapitalist anarşizm gerçek bir sorun. Nozick, Hayek ve diğerlerinin hazırladığı tutarlı bir ana teorisi ve bir piyasa özgürlükleri doktrini var. Ortaya çıkıyor ki, hem (Marx'ın *Kapital*'de zarafetle gösterdiği gibi) bugüne kadar icat edilmiş en başarılı merkezsizleştirilmiş karar alma biçimine, hem de servet ve iktidarın artarak güçlenen bir oligarşinin elinde muazzam ölçüde merkezîleşmesini sağlayacak bir güce sahip. Merkezsizleşme ve merkezîleşme arasındaki bu diyalektik, sermayedeki en önemli çelişkilerden biri (bkz. *Yedi Çelişki ve Kapitalizmin Sonu*); Springer gibi merkezsizleşmeyi sanki katışıksız bir iyiymiş gibi savunan herkesin sonuçlarına ve çelişkilerine daha yakından bakmasını

43 Bookchin, *The Next Revolution*, *age.,* s. 59.

diliyorum. *Rebel Cities*'de[44] iddia ettiğim gibi, merkezsizleştirme ve otonomi, daha büyük eşitsizlikler üretmenin ve iktidarı merkezîleştirmenin birincil vasıtalarıdır. Bookchin yine bir bakıma kabul ediyor: "Âdemimerkeziyetçiliğin, yerelciliğin, kendi kendine yeterliğin ve hatta konfederasyonun, her biri ayrı ayrı ele alındığında, ussal/ekolojik bir topluma ulaşmamızı garanti etmeyeceğini vurgulamak zorunda hissediyorum kendimi (bu ilkelere aykırı düşüyormuş gibi görünme riskini göze alarak). Gerçekte bunların hepsi şu ya da bu zamanda dar grupçu toplulukları, oligarşileri ve hatta despotik rejimleri desteklemiştir."[45] Bu arada, Gibson-Graham'ın tamamen merkezsizleşmiş anti-kapitalist alternatifler ararken sergilediği duruşla asıl problemim buydu.

> Proudhon türü sol anarşizmin tutarlı bir teorisi yokken, sağ kanat kapitalist anarşizm baştan çıkarıcı bir özgürlük vizyonuna dayanan tutarlı bir teorik yapıya sahip. Bu teorinin yapıbozumunu ancak Marx'ın *Kapital*'deki dehası yapabilmiştir. Bu yapıbozumda Marx'ın Proudhon'un vizyonunu amaçlanmamış bir şekilde gerici bulması tevekkeli değil.

Bu da beni Marx'la Proudhon arasındaki ilişkiler meselesine getiriyor. Marx'ın, Proudhon'la ilgili eleştirilerinde sıklıkla adaletsiz olduğunu (ama Mill, Malthus ve hatta Ricardo'ya eleştirileri de bir o kadar adaletsizdir; Marx'ın tarzı bu) ve (Proudhon'un da dâhil olduğu) Fransız sosyalist geleneğinden, kabul ettiğinden çok daha fazla faydalandığını (örneğin, Marx'ın *Kapital*'i için kılavuzlarda)[46] kendiliğimden kabul ettim, ediyorum. Ama Marx, (ara sıra kullandığı ve tırnak içine alsaydı bizi yığınla zahmetten kurtarırdı dediğim "proletarya diktatörlüğü" deyişini bulan kişi olduğunu düşündüğüm) Jakoben Auguste Blanqui'den de, Fourier'den de (*Kapital*'in emek süreciyle ilgili bölümünün açılışı Fourier'le yapılan saklı bir diyalog içerir), (Marx'ın, sermayelerin anonim şirketler biçiminde birleşmesinin ilerici bir hamle olabileceğini düşünecek kadar hayranlık duyduğu) Saint-Simon, Cabet ve Robert Owen'dan da (Blanqui'nin 1932'de jüri önünde yaptığı savunma çok çarpıcı bir bildiridir)[47] bir o kadar faydalandı. Ama Marx'ın bu düşünürlere bağımlılığının temelinde, tıpkı klasik ekonomi-politiğe bağımlılığında olduğu gibi, ekseriya hararetli eleştirel sorgulamalar

44 Harvey, *Asi Şehirler*, çev. Ayşe Deniz Temiz, Metis, 2013.
45 Bookchin, *The Next Revolution*, *age.*, s. 118.
46 Harvey, *Marx'ın* Kapital*'i için Kılavuz*, çev. Bülent Doğan, Metis, 2015.
47 Corcoran P., *Before Marx: Socialism and Communism in France, 1930-48*, Londra: Macmillan, 1983.

yatıyordu, çünkü Marx sermayenin nasıl biriktiğini anlamak için kendi teorik aygıtını inşa etmeyi amaçlıyordu. Sorgulamalarında yadsıma yoluyla nereye vardığı ve bu insanlardan neleri aldığı, karmaşık bir mesele.

Ama bu kabulden yola çıkıp Marx'ın her şeyi Proudhon'dan çaldığı sonucuna varmak gerçekten tam saçmalık. Örneğin sermayenin emeği sömürdüğü fikrini Blanqui Proudhon'dan çok daha güçlü bir şekilde dillendirdi ve sosyalist Ricardocular bu fikri bütünüyle kabul etti. Durum herkes için gayet açıktı ve Marx buna işaret ederken bir orijinallik iddiasında bulunmadı. Marx'ın yaptığı, bu sömürünün teoride (ve ütopik klasik ekonomi-politik evreninde) eşitliğe, özgürlüğe ve karşılıklılığa dayanan piyasa mübadelesi yasalarını çiğnemeden nasıl hayata geçirilebildiğini göstermekti. Bu mübadele yasalarını eşitliğin temeli olarak pazarlamak, kapitalist sınıf iktidarının merkezîleşmesi için gereken koşulları yaratmak demekti. Poudhon'un kaçırdığı buydu. Ve emek gücünün metalaştırılmasının önemine işaret ederken Marx elbette Blanqui'den faydalanıp bunu belirtmemiş olabilir ama öyleyse bile, emek gücünün metalaştırılmasının sermaye teorisi açısından önemini fark eden Blanqui değil, Marx oldu. Proudhoncu para anlayışına ve sosyalizme barışçıl bir şekilde geçmek için gereken tek şeyin para sistemini reforme etmek olduğu fikrine Marx'ın *Grundrisse*'de[48] getirdiği eleştiri doğruydu (ve tabii Proudhon'un karşılıksız kredi bankası anında bir felakete dönüştü, ama bunun nedeni burjuvanın sabotajı da olabilir). Marx, Proudhon'un ebedi adalet teorilerine de keskin eleştiriler getirir. Adalet teorilerinin niçin evrensel değil özel olduğuna, burjuva söz konusu olduğunda liberal kapitalizmin doğuşuna özel olduğuna, Marx tam da burada işaret eder. Bir devrim stratejisi olarak evrensel adalet peşine düşmek, burjuva yasalarını sosyalizmde somutlaştırma tehlikesini getiriyordu. İnsan hakları kavramlarıyla eleştirel bir şekilde çalışan herkesin fark edeceği gibi bu bildik bir sorundur. Marx birlik fikrine başvurduğunda ki bunu sık sık yapardı, Proudhon'dan çok Saint-Simon'dan faydalandığına neredeyse hiç şüphe yok.

Kuşkusuz Proudhon'un söyleyecek önemli şeyleri vardı, ama onu mükemmelleştirilmiş bir toplumsal anarşizmin temsilcisi olarak görmenin tehlikeleri var. Ekonomi-politik konusunda kavrayışı zayıftı, 1848 devriminde işçileri desteklemedi, işçi sendikalarına ve grevlere karşıydı ve sosyalizmin birbirini destekleyen işçilerin birliğinden başka bir şey olmadığı gibi dar bir sosyalizm

48 Marx K., *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi için Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İletişim, 2014.

tanımına bağlı kaldı. Çalışan kadınlara düşmandı; Proudhon'un destekçileri Fransa'da 1860'ların işçi komisyonlarında, kadınların Paris imalathanelerinde çalıştırılmasının yasaklanması için canla başla uğraştı. En büyük muhalefet International Working Men's Association'ın [Uluslararası Emekçiler Birliği] Eugene Varlin tarafından yönetilen Paris şubesinden geldi.[49] Biyografi yazarı Edward Hyams'a göre, Proudhon'un kitabı *Pornography: The Situation of Women*, "en koyu anti-feministlerin kadın özgürleşmesine karşı bugüne kadar kullandığı ne kadar bağnaz, ne kadar zalimce gerici anlayış varsa hepsi"yle doludur.[50] Tamam, bu konularda Marx da bir aziz değildi. Anarşizmin de Marksizmin de toplumsal cinsiyet meselelerinde sorunlu bir geçmişi ve bugünü var, ama bu konuda Proudhon aşırı ve çirkin bir uç nokta.

Asıl tuhaf olan şu ki, 1860'larda, Komünden önce, Marksistlerle anarşistler sonrasında olduğu gibi kavgalı değildi. Örneğin, Reclus ve pek çok Proudhoncu, Uluslararası Emekçiler Birliği'nin toplantılarına katıldı. Marx'ın Reclus'ye *Kapital*'i Almancadan Fransızcaya çevirmek isteyip istemeyeceğini sorduğunu bir yerlerde okuduğumu hatırlıyorum. Reclus çeviriyi yapmadı. Gelgelelim, Marx'ın Proudhon'u Fransız devrimci işçi sınıfının duyguları açısından baş rakibi olarak gördüğünü ve Proudhon'u eleştiri yağmuruna tutmasının kısmen bu sebepten olduğunu hissediyorum. Ama Paris Komünü'nde, örneğin Blanqui'cilerin merkezîleştiren ve sık sık şiddet içeren Jakobenizm'iyle Proudhoncu merkezsizleşmiş birliklerden yana olanlar gibi çok sayıda farklı fraksiyon arasında fikir çatışması vardı. Varlin gibi komünistler azınlıktı. Marx, Engels ve Lenin'in komünü sonradan işçi sınıflarının ölümcül derecede kusurlu ama kahramanca ayaklanması olarak kendilerine mal ettiği, tarihsel inceleme karşısında, bunun sınıfla hiçbir ilgisi olmayan tamamen kentli bir toplumsal hareketin ürünü olduğu hikâyesi kadar zayıftır. Kentin yaşam mekânlarındaki ve işyerlerindeki burjuva iktidar ve tahakküm yapılarına karşı bir isyan olması bile komünü bir sınıf olayı olarak görmeme yeter.[51] Gelgelelim, komünü kimin "kaybetti"ği büyük bir mesele haline geldi ve Marx'la Bakunin'in bu konuda birbirini suçlaması anarşist gelenekle Marksist gelenek arasındaki devasa uçurumun (Springer'ın elinden gelse derinleştirmek ister göründüğü bir uçurum) oluşumunda kritik rol oynadı.

49 Harvey D., *Paris: Capital of Modernity*, New York: Routledge, 2003.
50 Hyams E., *Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works*, Londra: John Murray, 1979, s. 274.
51 Harvey, *age*.

Elbette toplumsal anarşizm duygusal zeminindeki bireycilik nedeniyle kolektif etkinliklerin, dayanışmalar inşa etmenin veya çeşitli örgütlenme biçimleri oluşturmanın önemini göz ardı ediyor değil. Springer'ın ifadesiyle, "Anarşist örgütlenme ancak hayal gücümüzle sınırlanabilir. Anarşist örgütlenmeyi tasavvur ederken başvurulan tek ölçüt, bu türdeki bir örgütlenmenin hiyerarşik olmayan bir şekilde ve dış otoriteden bağımsız olarak işlemesidir. Böyle bir tasavvur gönüllü bir itfaiye ekibinden gıda temin etmek için kurulan topluluk bahçelerine, konut kooperatiflerinden kıyafet üretmek üzere kurulan örgü topluluklarına kadar neredeyse her türlü örgütlenmeyi kapsayabilir."[52] Gelgelelim, bu tür listelerin aldatıcı bir yanı var. New York'ta bir konut kooperatifinde yaşamanın "keyfi"ne varmış biri olarak sizi temin ederim, bunun özgürleştirici ya da ilerici hiçbir tarafı yok. Bu söylediğime verilen standart anarşist yanıt, anarşistlerin sorumluluğunda durumun farklı olacağıdır. Fakat bu yanıt hangi örgütlenme biçimlerinin gerçekten anarşist olduğu, hangilerinin hegemonik bir iktidara (bu bir anarşist iktidarı da olabilir) yarayacağı sorusunu ortada bırakıyor. Burada kural, devlet örgütlenmesi dışındaki bütün toplumsal örgütlenme biçimlerinin mümkün olduğunu söyler gibi görünüyor.

Bu yüzden anarşistler en sevdikleri birlik biçimlerinden biri olan ve devlete benzer hiçbir şey yaratmadan ortak eylem biçimleri peşinden gidebilen yerli topluluklarının cazibesine kapılırlar. Chomsky'nin Güney Şili Mapuçelerini bağrına basmasının (Mapuçeler, İspanyol işgalcileri ve Şili hükümetini yüzlerce yıl uzak tuttu), James Scott'ın Dağlık Güneydoğu Asya'daki yerli halkları biçim itibarıyla prototipik anarşistler olarak nitelemesinin temelinde bu var. Bazı açılardan bu tuhaf bir eşleşme, çünkü Batı anarşizminin büyük bölümünün temelinde yatan radikal bireycilik, maneviyat temelli üyeliği ve uyumu merkezî kültürel değerler olarak kabul eden ve ilişkisel kolektivizmi bir veri olarak ortada duran çoğu yerli halk için anlamsız. Ne yazık ki, örneğin Mapuçeler'de bu merkezî kültürel değerler İspanyol sömürgeciliğinden ve Şili devletinden hiç görmediği zararı şimdi metalaştırmanın, paranın ve ticari kapitalizmin yarattığı etkilerden görüyor. Marx'ın ifadesiyle, "topluluğu dağıtan paranın kendisi topluluk haline gelir"; pek çok yerli topluluğa olan tam da bu. Bu toplumsal düzenler ve sahip oldukları değer sistemleri büyük değer taşımakla birlikte, korkarım Kuzey Amerika ve Avrupa halklarının Mapuçeler, Asya'nın dağ kabileleri ya da Zapatistalar gibi yaşamasını savunan

52 Springer, "Radikal Bir Coğrafya Neden Anarşist Olmak Zorundadır?", *age.*, s. 77.

bir politika programı fazla ileri gidemeyecek ve her halükârda, Amazonlarda ve dünyanın diğer görece el değmemiş bölgelerinde hâlihazırda iş başında olan o gözü doymaz mülksüzleştirme yoluyla sermaye birikimi pratiklerine gem vuracak pek ya da hiçbir şey yapamayacaktır. Ve bazı örneklerde, örneğin Ekvador'daki Otavalo'da ve hatta daha göz alıcı biçimde, Bolivya'daki El Alto'da (çoğu yerli Aymaralardan oluşan bir milyondan fazla insanın yaşadığı), piyasa kuşatması, girişimci ticari kapitalizm özellikleri taşıyan canlı bir yerli kültür üretmektedir.

Burası devlet meselesini belki de iki tarafın da geçmeye hazır olmadığı kavramsal bir Rubicon olarak ele almak için iyi bir nokta. Çoğu anarşist ve pek çok gayri-anarşiste göre, devlete karşıtlık ve devleti de çevresindeki destekleyici (parlamenter demokrasi ve siyasi partiler gibi) hiyerarşik kurumları da reddetmek, müzakere edilemez bir ideolojik konum. Anarşistlerin zaman zaman devletle ilişki kurmadığını söylemiyorum (örneğin baskıcı polis harekâtları karşısında genellikle başka seçenekleri olmuyor); hatta (örneğin 2015 Yunanistan seçimlerinde pek çoğunun yaptığı gibi) oy bile kullanıyorlar. Oysa Bookchin anarşizmden ayrıldıktan sonra da devleti daha en başından hiyerarşik tahakküm, sömürü ve insanların bastırılması suretinde kurulmuş, dolayısıyla iyileştirilemez bir yapı olarak görmeyi sürdürdü.

Ben bu görüşe katılmıyorum. Devlet, Marksizmde en az yirmi yıl süren büyük ve bölücü bir tartışmanın (Holloway bu tartışmanın başkahramanlarından biriydi) konusu oldu. Ben halen daha getirdikleri kavrayışlar açısından son dönem Poulantzas ve Gramsci'nin okumaya değer olduğunu ve Jessop'ın Marksist konumu günümüz gerçekliklerine uyarlama mücadelesini mükemmel şekilde sürdürdüğünü düşünüyorum. Kendi basitleştirilmiş görüşüm, pek çok çelişkiyi içselleştiren farklı coğrafi ölçeklerde var olan devletin, genellikle hiyerarşik kontrolle, sınıf ayrımları ve uyumluluğun dayatılmasıyla ve insanların özgürleşme özlemlerinin (gerektiğinde şiddetle) bastırılmasıyla meşgul olsa da, karartma ya da bastırma değil, bazıları özgürleştirme amacıyla kullanılabilecek (örneğin kamu sağlığındaki rolü ömür beklentisini artırmada hayati önem taşır) bir köhne kurumlar takımı olduğudur. Para, mübadele, şiddet, baskı ve güvenlik araçları üzerindeki ve yargı içindeki (ve özel mülkiyetin korunması) tekel iktidarı, sermayenin idamesinde esas teşkil eden tek tutarlı işlevleridir; diğer her şey, farklı çıkar gruplarının (kapitalistler ve milliyetçiler açık arayla en etkili olanlarıdır) güçleri karşısında bir bakıma tercihe bağlıdır. Ama büyük ölçekli fiziksel ve toplumsal altyapı-

ların sağlanmasında devlet kritik bir rol oynamıştır ve oynamaktadır. Her devrimci (ya da isyancı) hareket, bu tür altyapıların nasıl temin edileceği sorununu hesaba katmalıdır. Toplumun (kapitalist olsun, olmasın) yeniden üretilmesi gerekir ve devlet bunu yapmada kilit role sahip. Son zamanlarda devletin sermayenin bir aracı olma özelliği büyük bir hızla artarken, (paranın gücünün işlenmemiş demokrasisi dışında) herhangi bir demokratik kontrol türüne tadil edilebilirliği büyük ölçüde azalıyor. Bu da doğrudan demokrasi radikal talebinin yükselmesine yol açıyor (ki bu talebi destekliyorum). Ama bugün bile, devlet erkinin özgürleştirici amaçlarla (örneğin, son yıllarda Latin Amerika'da) ilerici bir şekilde kullanıldığı ve sol kanattan bir grubun ilerici kuvvetlerinin bir çarpışma ve mücadele alanı olarak devletten vazgeçmemesi gerektiğini gösteren yeterli örnek var.

Burada tuhaf olan, otonomistlerin ve anarşistlerin, burjuva iktidarını defedebilecek örgütler kurma ve devrimsel dönüşüm için elzem olan büyük ölçekli altyapıları inşa etme zorunluluğuyla ne kadar çok boğuşurlarsa, o kadar devlet benzeri bir şeyler inşa etmeleri. Örneğin Zapatistalarda, her ne kadar Meksika devleti içinde iktidarı elde etme yönünde herhangi bir girişimden geri duruyorlarsa da, durum böyle. Bookchin bütün bu konularda ilginç bir yerde duruyor. Bir yandan, "[B]eşeri özgürlüğün *herhangi* bir devlet aracılığıyla sağlanabileceği ve az çok sürdürülebileceği yönündeki nosyon bir oksimorondan başka bir şey değildir" fikrini savunuyor.[53] Diğer yandansa şunu iddia ediyor: anarşistler, hatalı bir şekilde, "öteden beri, her yönetimi bir devlet olarak görmüş ve kötülemişlerdir – bu görüş, her ne şekilde olursa olsun örgütlenmiş bir toplumsal yaşamın bertaraf edilmesinin reçetesini vermektedir." Bir "yönetim, toplumsal yaşamın problemlerini düzenli ve (ümit edilir ki) haktanır bir biçimde ele almak için tasarımlanmış bir kurumlar asamblesidir." Devlet karşıtlığı, yönetim karşıtlığına taşınmamalıdır: "Liberterlerin böylesi yönetim bir yana, hukuka bile karşı çıkmaları, kendi kuyruğunu yutan yılan imgesi kadar aptalca bir tutumdur."[54] Mutabakatla karar alma, der Bookchin, "toplumu yok etmeetme tehlikesi taşır." Basit oy çokluğu yeterlidir. Aynı zamanda "resmi ve uygun bir içtüzük"e "ciddi bir bağlılık" da olmalıdır, çünkü "[D]emokratik bir biçimde formüle edilmiş ve onaylanmış kurumsal bir çerçeve olmazsa (üyeler ve liderler bu çerçeveye uygun davranmakla yükümlüdürler), sorumlulukla ilgili olarak açıkça dillendirilen standartlar yok olmaya yüz

53 Bookchin, *The Next Revolution*, *age.*, s. 76.
54 *Age.*, s. 41-2.

tutar. ... Otoriteryanizmden kurtulmak ancak ve ancak, iktidar ile liderliğin birer 'yönetme' biçimi olduğu yönündeki kabullerle ya da iktidar ile liderliğin gerçekliğini gizleyen liberter metaforlara değil, iktidarın açık, özlü ve ayrıntılı bir şekilde tahsis edilmesiyle sağlanabilir".[55] Bütün bunlar bana belli türden bir devletin inşasıymış gibi geliyor (ama bu belki de sadece semantik bir meseledir). Yataycılığın sınırlarını ve liderliğin önemini Hardt ve Negri de yakın zamanlarda kabul etti ve hatta devlet erkini elde etme meselesini yeniden düşünmenin zamanının gelmiş olabileceğini ileri sürdü. Bu yolda ilerlerken Negri bu konulardan bazılarında görüşlerimizin belli bir evrim geçirdiğini, görüşlerimiz arasında bir yakınlaşma olduğunu açıkça belirtti.[56]

Anarşistlerin bugünlerde savunuyor olduğu belli örgütlenme biçimleriyle ilgili eleştirimi Springer'ın nasıl yanlış yorumladığıyla ilgili bir açıklamayla bitirmeme izin verin. "Harvey," diye yazıyor Springer, ademimerkeziyetçi düşüncenin, kendi deyişiyle, "naif" ve "ümitvar jestleri"ni yerip "hiyerarşi" teriminin "bugünlerde solun önemli bir kısmının gözünde fena halde rağbetten düşmüş olması"ndan yakınıyor. Burada verilen mesaj apaçıktır: Dünün harcanmış fikirler denizinde havanda su dövebilecekken, anarşistler (ve otonomistler) ne cüretle farklı ve yeni bir şey tasavvur etmeye teşebbüs edebiliyorlar.

İlk alıntıları aktardığı *Asi Şehirler*'deki asıl şikâyetim, "bütün bir sol[un], bütün bünyesini saran 'örgütsel biçim fetişizmi'nden mustarip" olmasıdır.[57] Bu konuda Bookchin'le aynı taraftayım. Bookchin şöyle yazıyor: "Ne ki hiçbir örgütsel model, gerçek yaşamın zorunluluklarıyla alenen çelişme noktasına varacak şekilde fetişleştirilmemelidir."[58] Springer ve diğer pek çok anarşist ve otonomist tek meşru örgüt biçiminin yatay, merkezsiz, açık, mutabakata dayalı ve hiyerarşik olmayan örgütlenme olduğunu düşünüyor. "Daha net olmak gerekirse," diye yazdım, "yataylığın kötü bir şey olduğunu söylemiyorum, bilakis harika bir amaç olduğu düşüncesindeyim, fakat demek istediğim, hâkim bir örgütlenme ilkesi olarak ele alındığında yataylığın barındırdığı kısıtlamaların farkına varmamız ve gerektiğinde bunun ötesine geçmeye hazır olmamız gerektiği."[59] Örneğin, ortak varlıkların idaresi söz konusu olduğunda (Elinor

55 *Age.*, s. 58-9.
56 Negri A., "An interview with Toni Negri: From the refusal of labour to the seizure of power", *Roar Magazine,* Ocak 2015, https://roarmag.org/essays/negri-interview-multitude-metropolis.
57 Harvey, *Asi Şehirler*, *age.*, s. 182.
58 Bookchin, *The Next Revolution*, *age.*, s. 254.
59 Harvey, *Asi Şehirler*, *age.*, s. 121.

Ostrom'un çalışmasının gösterdiği gibi), mutabakata dayalı yataylığı metropol bölge ya da biyobölge gibi çok daha büyük ölçeklere taşımamız güç, hatta imkânsızdır ve küresel ölçek kesinlikle konu dışıdır (küresel ısınma sorununda olduğu gibi). Bu ölçeklerde, örgütlü düşüncede ciddi ayarlamalar yapılmasını gerektiren "konfedere" veya "iç içe" (bana göre bu kaçınılmaz olarak hiyerarşik olduğu anlamına gelir, ama tabii bu da sadece semantik bir mesele olabilir) karar alma yapıları ve kurumsallaşmış yönetişim biçimleri oluşturmadan ilerlemek mümkün değildir.

Bu söylenenleri desteklemek için Murray Bookchin'e de David Graeber'e de atıflar yaptım. Graeber, merkezsizleşmiş toplumların "kendilerini çevreleyen daha geniş ekonomik, toplumsal ve siyasi sistemlerle bir şekilde ilişki kurmak zorunda" olduğunu belirtiyor ve şöyle devam ediyordu: "Bu en zorlu sorundur, çünkü tamamen farklı çizgilerde örgütlenen insanların temel ilkelerinden sonu gelmez tavizler vermek zorunda kalmadan daha geniş yapılarla bütünleşmesinin son derece zor olduğu görülmüştür."[60] Bu sonu gelmez tavizlerden bazılarının neler olabileceğini ele aldım. Daha sonra, Bookchin'in konfedere özgürlükçü belediye önerisinin "çeşitli ölçeklerde ortak alanların oluşturulması ve kolektif kullanımını ele alan radikal öneriler içinde en gelişkin olanı" olduğunu söyleyerek devam ettim.[61] Bookchin'in "'özgürleşimci belediyecilik' [özgürlükçü belediye] olarak tabir ettiği, birbiriyle ve doğayla olan ilişkilerini akılcı bir yolla düzenleyen belediye meclislerinden oluşan biyolojik bölgesel [biyobölgesel] bir birlik kavramı" önerisini destekledim ve şöyle yazdım: "işte bu noktada siyasetin fiili dünyası ile şehre dair ütopyacı düşünce ve yazının büyük ölçüde anarşizmden ilham alan uzun tarihçesi arasında üretken bir çakışma görülür."[62] Gelgelelim, Bookchin'in fikirleri bir yere kadar genişletilebiliyordu (gerçi anlaşılan bugünlerde Kürt PKK'sının yardımıyla yakın zamanda kurtarılan Kobane'de bunun için girişimlerde bulunuluyor).[63]

Bunların neler olabileceğini belirtmenin önemli olduğu düşüncesindeydim. 2000 başlarında El Alto'daki devrimci dalgalarda hayat bulan örgütlenme biçimlerine daha yakından inceleyip birbiriyle kesişen farklı örgütlenme yapılarına bakmamız gerekebileceğini ileri sürdüm; "yataycılar"ın savunduğu ve

60 Graeber D., *Direct Action: An Ethnography*, Oakland: AK Press, 2009, s. 239.
61 Harvey, *Asi Şehirler, age.* , s. 139.
62 *Age*, s. 198.
63 bkz. TATORT, *Democratic Autonomy in Northern Kurdistan: The Council Movement, Gender Liberation and Ecology*, Porsgrunn, Norway: New Compass Press, 2013.

daha konfedere –bazı durumlarda dikey de olabilen– diğer yapılarla çakışan örgütlenme biçimleri de buna dâhildi. Sonunda, New York gibi büyük metropol alanları yönetmede işe yarayabilecek kesişen –hem dikey, hem yatay– örgütlenme biçimlerine dair oldukça ütopyacı bir tasvirle bitirdim.[64]

Springer'ın "dünün harcanmış fikirler denizinde havanda su dövmek" olarak gördüğü işte bu!![65] Buradaki sorun, Springer'ın mutabakata dayalı yataylığı tek kabul edilebilir örgütlenme biçimi olarak fetişleştirmesidir. Uygun ve etkili çözümlerin incelenmesi önünde duran tek ve dışlayıcı dogma budur. Son yıllarda farklı çizgiden anarşistlerin benimsediği (bazılarını yerli pratiklerden uyarladığı), Graeber'in ifadesiyle, "zengin ve büyüyen bir örgütsel araçlar gösterisi"ne evet diyorum. Olası sol örgütlenme biçimleri repertuarına çok büyük katkıları oldu. Ve elbette demokrasiyi yeniden icat etme kritik amacının temel bir mesele olması gerektiğinde hemfikirim (kim olmaz ki). Ama kanıtlar açıkça gösteriyor ki, bir yandan tutarlı bir anti-kapitalist politika peşinde koşarken bir yandan da demokrasiyi yeniden icat edeceksek, bugün pek çok anarşist ve otonomistin kendini içine hapsettiğinin ötesine geçen örgütlenme biçimlerine ihtiyacımız var. Örneğin, Negri ve tanıdığım birkaç Yunan anarşist gibi ben de Syriza'yı ve Podemos'u destekliyorum; devrimci oldukları için değil, farklı bir siyaset türüne ve farklı bir toplumsal ilişkiye yer açılmasına yardım ettikleri için. Siyasi gücün harekete geçirilmesi esastır ve devletin bir radikalleşme alanı olabileceği göz ardı edilemez. Otonomist ve anarşist meslektaşlarımın pek çoğundan ayrıldığım noktalar işte bunlar.

Ama bu katıldığımız diğer pek çok anti-kapitalist mücadelede işbirliği yapmamıza ve birbirimize yardım etmemize engel değil. Gerçek fikir ayrılıkları verimli işbirliklerine engel olmamalı. Velhasıl, ulaştığım sonuç şudur: bırakın radikal coğrafya neyse o olsun: radikal coğrafya; bütün "izm"lerden bağımsız, ne daha az, ne daha çok.

İngilizceden çeviren: Aylin Onacak

64 Harvey D., *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. London: Verso, 2013, s. 151-153.

65 Springer, *age.*, s. 265.

Kaynakça

Böhm S., Dinerstein A. ve Spicer A., "(Im)possibilities of autonomy: Social movements in and beyond capital, the state and development", *Social Movement Studies*, S. 9, s. 17-32.

Boltanski L. ve Chiapello E., *The New Spirit of Capitalism*, İng. çev. Elliott G, Londra: Verso, 2007, s. 23.

Bookchin M., *The Next Revolution: Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy*, Londra: Verso, 2014.

Bookchin M., *Post-Scarcity Anarchism*, San Francisco: Rampart Press, 1971.

Bowles S. ve Gintis H., *Schooling in Capitalist America: Educational Reform and the Contradictions of Economic Life,* New York: Basic Books, 1977.

Chardak H., *Elisée Reclus: L'Homme qui aimait la Terre*, Paris: Editions Stock, 1997.

Clark J. ve Martin C. (ed.), *Anarchy, Geography, Modernity; The Radical Social Thought of Elisée Reclus*, Lanham, MD: Lexington Books, 2004.

Corcoran P., *Before Marx: Socialism and Communism in France, 1930-48*, Londra: Macmillan, 1983.

Dunbar G., *Elisée Reclus: Historian of Nature*, Hamden, CT: Archon Books, 1978.

Ealham C., *Anarchism and the City: Revolution and Counter-Revolution in Barcelona, 1898-1937,* Oakland: AK Press, 2010.

Fleming M., *The Geography of Freedom*, Montreal: Black Rose Books, 1988.

Folke S., "Why a radical geography must be Marxist", *Antipode,* S. 4, 1972, s. 13-18.

Gibson-Graham, J. K., *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*, Minnesota: University of Minnesota Press, 2006.

Graeber D., "The new anarchists", *New Left Review,* S. 13, 2002 s. 61-73.

Graeber D., *Direct Action: An Ethnography,* Oakland: AK Press, 2009.

Harvey D., "Class structure and the theory of residential differentiation", Peel R., Chisholm M. ve Haggett P. (ed.), *Bristol Essays in Geography,* London: Heinemann Press, 1975 içinde s. 354-369.

Harvey D., "Labor, capital and class struggle around the built environment", *Politics and Society,* S. 7, 1977, s. 265-295.

Harvey D.," On the history and present condition of geography: An historical materialist manifesto", *The Professional Geographer,* S. 36, 1984, s. 1-11.

Harvey D., "Three myths in search of a reality in urban studies", *Environment and Planning D: Society and Space, S.* 5, 1987, s. 367-386.

Harvey D., *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell, 1989.

Harvey D., *Spaces of Hope*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Harvey D., *Paris: Capital of Modernity*, New York: Routledge, 2003.

Harvey D., *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, New York: Columbia University Press, 2009.

Harvey D., *A Companion to Marx's Capital*, Londra: Verso, 2010.

Harvey D., *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, Londra: Verso, 2013.

Harvey D., *A Companion to Marx's Capital, Volume 2*, Londra: Verso, 2013.

Harvey D., *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Londra: Profile, 2014.

Hawken P., *Blessed Unrest, How the Largest Movement in History is Restoring Grace and Beauty to the World*, New York: Viking, 2007.

Holloway J., *Change the World without Taking Power*, New York: Pluto Press, 2010.

Hyams E., *Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works*, Londra: John Murray, 1979.

Johnston R.J. ve Claval P. (ed.), *Geography Since the Second World War,* Londra: Routledge, 1984.

Negri A., "An interview with Toni Negri: From the refusal of labour to the seizure of power", *Roar Magazine* Ocak, 2015, https://roarmag.org/essays/negri-interview-multitude-metropolis/

Nozick R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

Peake L. ve Sheppard E., "The emergence of radical/critical geography within North America", *ACME,* S. 13, 2014, s. 305-327.

Pelletier P., *Elisée Reclus: Geographie et Anarchie*, Paris: Les Editions du Monde Libertaire, 2009.

Piore M. ve Sabel C., *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity*, New York: Basic Books, 1984.

Reclus E., *L'Homme et la Terre*, ed. Ghiblin B., 2 cilt (kısaltılmış), Paris: La Découverte, 1982.

Scott J., *Two Cheers for Anarchism*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

Sitrin M ve Azzelini D., *They Can't Represent Us: Reinventing Democracy from Greece to Occupy*, Londra: Verso, 2014.

Smith N., "History and philosophy of geography: Real wars, theory wars", *Progress in Human Geography,* S. 16, 1992, s. 257-271.

Smith N., *American Empire: Roosevelt's Geography and the Prelude to Globalization*, Berkeley: University of California Press, 2003.

Springer S., "Why a radical geography must be anarchist", *Dialogues in Human Geography,* S. 4, 2014, s. 249-270.

TATORT, *Democratic Autonomy in Northern Kurdistan: The Council Movement, Gender Liberation and Ecology*, Porsgrunn, Norway: New Compass Press, 2013.

The Invisible Committee, *The Coming Insurrection*, Los Angeles, Semiotext(e), 2009.

Marx'ın Sınırları: David Harvey ve Postkardeşlik Durumu

SIMON SPRINGER*

Kardeşlik iki yönlü bir caddedir.
Malcolm X (alıntılayan Paris, *Black Leaders in Conflict*, s. 1513)

David Harvey'nin zamanını ayırıp "Radikal Coğrafya Neden Anarşist Olmak zorundadır?" başlıklı makaleme[1] cevap vermiş olması gururumu okşadı doğrusu. Bunu yapmak zorunda değildi elbette. Argümanımın büyük bir kısmına katılmıyor olsa da bana verdiği cevabı büyük bir iltifat olarak görmekten kendimi alıkoyamıyorum. Öte yandan, yazdıklarından çıkan sonucun beni bir hayli hayal kırıklığına uğratmış olduğunu da peşinen söyleyeyim. Bana "dinle" diyen Harvey'nin aynı nezaketi göstermemesi hem ironik hem de heves kırıcı. Kimi kıymetli eleştiriler ortaya koyduğunu memnuniyetle kabul ediyorum fakat anarşistlerin çok uzun süredir karşılık verdiği aynı bayat Marksist argümanları sorunlu şekilde devam ettirdiğini de belirtmeliyim. Kimi yerlerde bu eleştiriler, Mikhail Bakunin'in[2] ve başka anarşistlerin bir asır önce yanıltıcılığını ispat ettiği Marksist karikatürlere bürünüyor. Dahası, Harvey'nin çağdaş anarşist coğrafyaların daha genel akımlarını[3] ele al-

* Bu vesileyle, bu makaleyi yazarken yaptıkları yorumlarla bana yardım eden Jamie Gillen, Marcelo Lopes de Souza, Richard J. White, Reuben Rose-Redwood, James Sidaway, Chris Wilbert ve Anthony Ice'a teşekkür ederim. Bu çalışma arkadaşlarım buradaki argümanı inceltmemde katkıda bulundular ama gerek ortaya sürülen fikirlerin gerekse bu fikirlerin sorunlu yanlarının sorumluluğu elbette benim.

1 Springer S., "Why a radical geography must be anarchist", *Dialogues in Human Geography*, S. 4, 2014d, s. 249-270 ["Radikal Bir Coğrafya Neden Anarşist Olmak Zorundadır?", bu sayıda s. 69-110].

2 Bakunin M. (1873), *Statism and Anarchy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

3 Springer S., "Anarchism and geography: a brief genealogy of anarchist geographies", *Geography Compass,* S. 7, 2013, s. 46-60.

mak yerine sadece benim makaleme odaklanmayı tercih etmiş olması tuhaf. Bu cevabı gören biri, bu (yeniden) ortaya çıkan alanda kalem oynatan çeşitli ve sayıları giderek artan akademisyenlere dair söylenmiş ve söylenebilecek şeylerin başı da sonu da sırf bu makaleymiş zehabına kapılabilir. Diğer çalışmalarımı, bilhassa da yakın zamanda kaleme aldığım ve Harvey'nin münakaşaya girdiği yazıma kıyasla kendisinin çalışmalarına çok daha eleştirel yaklaşan "Human Geography without Hiearchy" başlıklı makalemi hiç göz önünde bulundurmuyor. Söz ettiğim diğer makalemi okumuş olsaydı, yataycılık, ademimerkeziyetçilik ve önceden canlandırma [*prefiguration*] hakkında ortaya attığı eleştirilerin çoğunun boşa çıkarıldığını fark edebilirdi. Dolayısıyla, bana verdiği cevap bu haliyle daha da bir tuhaf duruyor. İşin belki de en şaşırtıcı tarafı, ilk makalemin başlattığı diyaloğun geri kalan kısmını[4] ve kendisinin bazı eleştirilerini halihazırda cevapladığım son yazımı da[5] göz önünde bulundurmaması. Hal böyle olunca, Harvey'nin coğrafyadaki anarşist konumu pek ciddiye almadığını düşünüyor insan. Bundan ötürü makalesinin sonuç kısmında bahsettiği, Marksistler ile anarşistler arasında "verimli işbirlikleri" oluşturma ihtimalini tahayyül etmek epey zorlaşıyor. Harvey'ye göre ben zaten "böyle bir projede yer almak" istemiyormuşum. Benim "anarşizmle Marksizm arasındaki ilişkiyi, bu ikisi sanki birbirlerini dışlıyormuş, hatta birbirlerine düşmanmış gibi kutuplaştırmaya azmetmiş" olduğumu öne sürüyor. Açıkcası bu pek de doğru değil. Marksizm ve anarşizm arasında, münhasır olmasa da köklü bir hısımlık var. Bunu elbette inkâr etmiyorum ve bunun tek sebebi ikisinin de aynı sosyalist kökten doğmuş olması değil. Gelgelelim kardeşçe denebilecek bir rekabet var aslında: Anarşistler ve Marksistler karşılıklı olarak dinlemeye ve eleştiriye hazır olduğu takdirde, birbirlerindeki en kötü yanını ve en önemlisi, *en iyi yanını* açığa çıkarabilirler.

Bu çatışmayı kapatmak veya kesmek şöyle dursun, bunu solda sağlıklı bir siyasetin semptomu olarak görmemiz gerektiği kanısındayım. Bu bakımdan meseleye ötekine duyulan saygı ve sevgiyle şekillenen karşılıklı hayranlık siyasetinin vurgulandığı agonistik bir çatışmayla yaklaşıyorum. Agonizm çar-

4 Clough N., "Praxis, ontology, and the pursuit of an anarcho-geography", *Dialogues in Human Geography*, S. 4, s. 293–296; Gibson K., "Thinking around what a radical geography 'must be'", *Dialogues in Human Geography* S. 4, 2014, s. 283-287; Ince A., "The shape of geography to come", *Dialogues in Human Geography* S. 4, 2014, s. 276-282; Mann G., "It's just not true", *Dialogues in Human Geography*, S. 4, 2014, s. 271-275; Waterstone M., "Dumpster diving in the trash bin of history", *Dialogues in Human Geography*, S. 4, 2014, s. 288-292.

5 Springer S., "For anarcho-geography! Or, bare-knuckle boxing as the world burns", *Dialogues in Human Geography*, S. 4, 2014a, s. 297-310.

pışmanın kalıcılığını, siyasi mücadeleye ve toplumsal dönüşüme esas teşkil eden bu boyutu olumlar. Nasıl ki çocuklar büyürken birbirleriyle güreşip ağız dalaşına tutuşursa, çoğu kez yetişkinlik döneminde de görüldüğü gibi, bu tür karşı karşıya gelişler bir kardeşlik bağını doğrular. Böyle bir çatışmanın radikal siyasetin canlılığını muhafaza etmek bakımından çok önemli olduğunu ileri sürmek istiyorum. Anarşizm ve Marksizm arasındaki ilişki bağlamında, içinde bulunduğumuz durumu, üretici bir tavırla, bir "postkardeşlik" hali olarak telakki edebiliriz. Bu makale için seçtiğim başlıkta Harvey'nin başlıca eserlerinden ikisinin[6] adlarıyla oynadığımı, yeni yeni ortaya çıkan bu diyaloğu devam ettirme temasımı ve Proudhon'un *The Philosophy of Poverty*'sinin[7] başlığındaki isimlerin yerlerini değiştiren Marx'ın[8] başlattığı geleneği ileriye taşımaya çalıştığımı fark edenler olacaktır. Buradaki aşikâr eğlence bir yana, aslında bunu yapmanın çok faydalı bir yanı daha olduğunu düşünüyorum. Evvela, nasıl ki Marx'ın sınırları olduğu hemen teslim edilecekse, anarşizmin de sınırları olduğu teslim edilmeli. Siyasette her derde deva bir çözüm yoktur, zira çözümler hep toplumsal değişim rüzgârlarıyla savrulan kumlara benzer. İkincisi, kolonyalizm konusunda kafa yoran, –arada tiresi olmayan haliyle –belirli bir "postkolonyalizm" anlayışını ve biçimsel kolonyalizm sona ermiş olsa da şimdiki zamanda hâlâ sayısız etkileri olduğunu tarif eden James Sidaway'in[9] izinden gidiyorum. Aynı şey sosyalizm hakkında da söylenebilir. Kardeşçe ilişkiler çağı Birinci Enternasyonel'le birlikte sona ermişti, fakat dolayımsız radikal coğrafya ailesinde ve daha geniş çerçevede, akademik ve aktivist solun kuzenleri, teyzeleri ve amcaları arasında, açığa çıkarılmayı bekleyen birçok sohbet konusu, karşılaşma ve akılları allak bullak edecek alanlar var. Harvey'ye ve yapmış olduğu katkılara olan hürmetimi göstermek istiyorum ve bunu da anarşizm okumasına ve savunduğu Marksizm yorumuna itiraz etmeye devam ederek yapacağım. Bu minvalde, kendi düşüncesinde devlet-merkezciliğin ve öncücü ideallerin varlığını inkâr etmek istese de, bunları sürdürüp otoriterizmle flört ettiğini göstereceğim. Postkardeşlik ortamına hoşgeldiniz!

6 Harvey D., *The Limits to Capital*, Oxford: Blackwell, 1982; *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell, 1989.

7 Proudhon P-J. (1847), *System of Economic Contradictions: or, The Philosophy of Poverty*, Calgary: Theophania, 2011.

8 Marx K. (1847), *The Poverty of Philosophy,* Charleston: Forgotten, 2013.

9 Sidaway J.D., "Postcolonial geographies: An exploratory essay", *Progress in Human Geography*, S. 24, 2000, s. 591-612.

Sansürcülük mü Zırvalık mı? Mazide ve Bugün Radikal Coğrafya

Harvey ile benim aramda elbette bazı benzer yanlar var ve bu noktalarda belirli bir yoldaşlık kurmak mümkün. Özellikle de bana verdiği yanıttaki otobiyografik unsurları etkileyici buldum çünkü ben de bunların içinde kendimi kolayca görebildim. Harvey bir Marksist olarak ciddiye alınabilmek için aşırı miktarda yayın yapmak zorunda kalışını hatırlıyor ki ben de bir anarşist olarak laf anlatırken bunun ağırlığını hissetmişimdir. Radikal coğrafyacıların 1970'lerde akademideki yeri "tehlikeli derecede meçhuldü"; akademinin neoliberalleşmesiyle birlikte bahislerin hiç olmadığı kadar yükseldiği, olağanüstü derecede yetenekli akademisyenlerin dönemlik cehennemde kısmi-zamanlı istihdama mahkûm edildiği günümüzde bu sorun daha da can yakıcı hale gelmiş durumda.[10] Bir radikal coğrafyacı olarak istikrarlı bir kariyer yolundaki tek şansımın "ya yayımla ya da öl"ün ötesinde olduğunu ben de fark etmiştim, ama yine de o "habis ve sakıncalı" "anarşizm" kelimesinin beraberinde getirdiği tüm yükü taşımaya hazır ve istekliydim.[11] Bunun esas sebebi, bu özgürlükçü felsefenin akademi masasında bir koltuğu hak ettiğini, içerisinde bulunduğumuz sistemik krizler çağında ortaya koyabileceği çok şeyin olduğunu düşünmemdi. Ne var ki meslek hayatımın ilk beş yılında olağanüstü derecede üretken olmuş olsam da, bölümümde bunu kâfi görmeyen on üyeden üçü kadro almamı gayet sakin sakin reddetti. Bölüm dışındaki hakemlerden altı tane son derece destekleyici değerlendirme, hakkımda olumlu şeylerin belirtildiği öğrenci değerlendirme raporları almış ve çetin bir iş yükünün altına girmiş olmama rağmen, bu üç iş arkadaşım isimlerini vermeden "hayır" oyu kullanmıştı. Bunun sebebi geçmişteki performansım değil, siyasetimi sevmemeleriydi muhtemelen. Ne yazık ki tarih tekerrür ediyor.

Gelgelelim Harvey radikal coğrafyanın gelişimine dair "makaslanmış" okumamdan ve bu okumadaki yerinden pek memnun değil. Ona kalırsa, genç bir radikal coğrafyacı olmanın kırılgan buzda yürümek olduğunu anlamayı beceremiyorum âdeta. Her şeyden önce Harvey'nin üretken çalışmalarının "radikal coğrafyayı Marksist kalıba hapsettiğini" asla dile getirmediğimi belirtmek isterim. Bunu o söylüyor, ben değil. 1970'lerdeki ilk gelişmelere bizzat şahit olamazdım, fakat o zamanlar alanın ne kadar zorlu olduğunu elbette pekâlâ takdir edebiliyorum. İşin biraz tuhaf olan yanıysa, benden ilk

10 Purcell M., "Skilled, cheap, and desperate: non-tenure-track faculty and the delusion of meritocracy", *Antipode*, C. 39, 2007, s. 121-143.

11 Goldman E. (1917), *Anarchism and Other Essays*, New York: Dover, 1969, s. 6.

dönemlerdeki radikal coğrafyanın girdisini çıktısını o dönemi bizzat yaşamış birisi gibi bilebileceğimi beklemesi. "1969'dan sonra Kuzey Amerika'daki radikal çevrelerde gerçekten olan bitenler konusunda", "Springer 'sonradan bakarak' geliştirdiği yanlış bakış açısını düzeltmelidir" diye azarlıyor beni Harvey. Peki "gerçekten olan bitenler", radikal coğrafyanın tarihini şekillendiren birbiriyle iç içe geçmiş çeşitli anlatıların kabulünden ziyade, tek bir hakikatin olduğuna dair belirli bir iddia değil midir? Marksist coğrafyayla esas sorunum işte tam da bu tekil bakış açısı: Sol siyasetteki diğer görüşlerin veya çeşitlemelerin herhangi bir önemi yok sanki. "'Folke'nin mecburi diye gördüklerini pekiştirdiğim' fikrin fena halde isabetsiz" olduğundan yakınıyor Harvey. Gerçekten de öyle mi? Meseleyi sonradan bakarak görmek işte tam burada hayati derecede önem kazanıyor. Harvey makalesi boyunca kendi Marksizm yorumunun bir şekilde gayri-ortodoks, yani alışılmadık olduğunu belirtmek istiyor. Yakın zaman önce Chicago'daki Amerikalı Coğrfyacılar Derneği toplantısında yaptığı konuşmada da bu kanısını birkaç kez tekrarlamıştı zaten.[12] Kusura bakmayın, ama ben bunu yemiyorum. Sözgelimi Harvey'nin gayet heteredoks bir şahsiyet olan Henri Lefebvre'e ilişkin yorumu hiç de ilerici değil. Lefebvre'in "kent hakkı" ifadesini ve gayet özerk ve radikal demokrat toplumsal hareketleri "eski gözlüklerle" okumaya girişiyor: "yani... devletçilik, merkeziyetçilik ve hiyerarşi gözlükleriyle"[13]. Harvey'nin Marksizminin aslında ne kadar ortodoks olduğu sorusunu bir kenara bırakacak olursak, akademiye şeref vermiş en büyük Marksist şahsiyetlerden biri olarak Harvey'nin mirasını pekiştirmiş çalışmalarının tutarlılığına bakabiliriz. Evet, 1970'lerde coğrafi düşünce tarihindeki yeri sağlam değildi ama bugün, David Harvey diye bir şey, bir efsane var.[14] Bana makaleme cevap yazdığını bildiren bir e-mail yolladığında başımın biraz döndüğünü kabul etmeliyim, ama beni sıkıntılı bir zamanın beklediğini de biliyordum.

Harvey'nin inkâr edilemez derecede muazzam bir etkisi var ve elimden anca mevcut manzarayı şimdiki zamandan hareketle okumak geliyor. "Springer'ın [Folke'nin] pek de etkili olmamış bir yazısına, basımından ta kırk yıl sonra reddiye yazmayısı ve dahası, yazının tarihsel ve coğrafi bağla-

12 Harvey D., "Seventeen contradictions and the end of capitalism", Chicago'daki Amerikalı Coğrafyacılar Derneği Yıllık Toplantısı'nda 'yazar eleştirmenlerle buluşuyor' oturumu, 28 Nisan 2015, https://www.youtube.com/watch?v=kHobOMn_UkQ.

13 Souza, M.L. de, "*Which* right to *which* city? In defense of political-strategic clarity", *Interface: A Journal For and About Social Movements,* S. 2, 2010, s. 315-333 içinde s. 315.

14 Castree N. ve Gregory D., *David Harvey: A Critical Reader.* Oxford: Blackwell, 2008.

mına hiç dikkat göstermemesi bayağı tuhaf " diyor ya Harvey, bu eleştirisinin hakkaniyetini sorgulamak gerek. Hem onu coğrafya disiplininde bir yol gösterici olduğundan ötürü kıskanmıyorum, bunun günümüze dair bir olgu olduğuna işaret ediyorum sadece. Harvey'nin eserlerinin daha sonra çok sayıda akademik çalışmanın gidişatını belirlediğine şüphe yok. Dolayısıyla radikal coğrafyanın günümüzdeki haline dair tarihsel okumamın aslında yanlış olduğunu düşünmüyorum. Tuhaf ama Harvey bugün disiplindeki konumunun farkında değilmiş gibi görünüyor ve ancak son on yılda gerçekten öne çıktığını söylüyor. Son otuz kırk yıl boyunca coğrafya alanında bir dizi çığır açtığını göz önünde bulunduracak olursak, bu iddia kulağa epey acayip gelmekte. *Social Justice and the City*,[15] *The Limits to Capital*[16] ve *The Condition of Postmodernity*[17] kitaplarının hepsi muazzam bir etki yaratmıştı, bilhassa *Postmodernliğin Durumu* gelmiş geçmiş en etkili sosyal bilim kitaplarından biri olmuştur. Asıl "müthiş tuhaf" olan, Harvey'nin çalışmalarının etkisini takdirle konu alan bir kitabın "gerçekten 'etkili yazıları"nın yayımlanmasından sadece üç yıl gibi kısa bir süre sonra kaleme alınmış olmasıydı;[18] *A Brief History of Neoliberalism*[19] kitabından önce kaleme aldıklarıyla mirasını sağlama almamıştı sanki Harvey. Harvey dediği gibi gerçekten de son on yıl içinde kendini göstermiş olsa da, doktora çalışmama başladığım 2005 yılında halihazırda coğrafya çevrelerinde herkes tarafından bilinen biriydi. Belki de Harvey fazla mütevazıdır, bilemiyorum. Lâkin mütevazı olsun ya da olmasın, kendi makalesi ne kadar bir Bookchin[20] reddiyesiyse benim makalemin de o kadar doğrudan bir Folke[21] reddiyesi olduğunu kabul etmeli. Harvey ikimizin de bu başlıkları okurları istihzalı bir yolla anarşizm ve Marksizme dair bir sohbete çekmek için seçtiğimizi biliyordur. Marksizan analizin günümüzdeki hâkim konumuna dair okumamı savunmak bakımından radikal coğrafyanın tarihsel seyrinin ana hatlarına ilişkin bu tartışma önemli tabii, ama Harvey'nin cevabındaki sorunlu gördüğüm asıl mesele bu değil. Benim canımı daha ziyade Harvey'nin devam ettirdiği o anarşizm karikatürü sıkıyor. Şimdi bu meseleye eğilmek istiyorum.

15 Harvey D., *Social Justice and the City*, Londra: Edward Arnold, 1973.
16 Harvey D., *The Limits to Capital*, Oxford: Blackwell, 1982.
17 Harvey D., *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell, 1989.
18 Castree ve Gregory, *age*.
19 Harvey D., *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
20 Bookchin, M. (1971), "Listen, Marxist!", *Post-Scarcity Anarchism*, Montreal: Black Rose, 1986, s. 193-242.
21 Folke S., "Why a radical geography must be Marxist, *Antipode*, C. 4, 1972, s. 13-18.

Devletin İnkârı ve İnkâr Hâli: Gizli Öncü

> Sırf kişisel tercihlerim söz konusu olsaydı Anarşistlerin safına katılmayı isterdim.
> George Orwell, *Homage to Catalonia,* s. 96

Harvey'nin bir anarşizm örneği olarak 1930'lardaki başarısız Barcelona deneyimine başvurması enteresan bir tercih doğrusu, çünkü özellikle belirtmek gerekir ki bu deneyim anarşist fikirlerin başarıyla uygulamaya konduğu bir örnekti[22]. Bu tikel vaka hakkında söylenebilecek tüm şeyleri şimdilik bir kenara bırakalım ve Harvey'nin okumasında ortaya konulan "geleneksel anarşist konuma dair iki genel eleştiri hattı"na bakalım. İlk eleştiri anarşistlerin iktidardan kaçınıp sakınması ve "bir bütün olarak toplumda devrimci bir dönüşümü sağlama çerçevesinde, siyasi iktidarı biçimlendirip harekete geçirecek yeterlilikteki bir yapılandırmaya dönüştürmede yaşanan başarısızlık"tır. Öncelikle iktidar kavramını Foucaultcu açıdan[23] tahlil etmeye başlayabiliriz. Bu kavrayış tarzı sayesinde anarşistlerin iktidarı göz ardı etmediklerini, bilakis toplumsal ilişkilerin "dolaşıklığı"[24] olarak değerlendirip bu karışık ve akışkan kavramı nasıl gayet etkili bir şekilde kullandığını görebiliriz. Anarşistlerin sözümona iktidarı hafife aldığını ispat etmek için Harvey'nin Holloway'i[25] kullandığından da bahsedebiliriz. Bu gülünç, zira Holloway'in kendisi tabii ki bir Marksisttir. Harvey Marksizan bir devrim yorumunun "topyekûnlaştırıcı uzamsal mantığı"na karşı ortaya koyduğum argümanların etrafında dolanıp asıl meseleyle uğraşmaktan kaçınıyor. Karşı durduğum bu devrim yaklaşımı, her şeyi yeniden oluşturup herkesi tek bir kapsamlı dönüşüm ânının ağına çekene Prometheusçu itkisiyle, "başka dünyalar"ın zaten vuku bulmakta olduğunu dikkate almaz.[26] Her şeyin yeniden oluşturulması gerekmiyor. Böyle bir devrim anlayışı inkâr edilemez birsömürgeciliği barındırdığından yerli halkların ve diğer azınlık grupları-

22 Breitbart M., "Spanish Anarchism: an introductory essay", *Antipode*, C. 10, 1978, s. 60-70; Ealham C., *Anarchism and the City: Revolution and Counter-revolution in Barcelona, 1898-1937*, Oakland: AK Press, 2010.

23 Foucault, M., *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977/Michel Foucault* (C. Gordon, Ed.). New York, NY: Pantheon, 1980.

24 Sharp J. vd., *Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance,* Londra: Routledge, 2000.

25 Holloway J., *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Londra: Pluto, 2002.

26 Gibson-Graham J.K., "Diverse economies: Performative practices for 'other worlds'", *Progress in Human Geography*, S. 32, 2008, s. 613-632.

nın böyle bir programın neresinde yer alacağını sormadan edemiyor insan. Bu tür çeşitliliklere itibar edilmemesi uzun zamandır Marksizmin ve onun sınıf merkezli bakışının Aşil topuğu olmuştur. Harvey de bunu teslim eder zaten: "Öz-etkinliğin içerisinden doğal biçimde ortaya çıkan isyanlara kişisel olarak güvenmiyorum... İsyan ederek kendi kendini kurtarmak iyidir güzeldir de başkaları ne yapacak?" Burada bir James Stewart filminde karşılaşabileceğimiz o 1.90 boyundaki görünmez tavşan gibi sinsice içeri sokulmaya çalışan gizli öncüyü görüyoruz aslında.

Peki başkaları ne yapacak? Büyük bir kurtarıcı jeste ihtiyaçları mı var? Topraklarında sömürgeler kurdukları halklardan kendi saiklerine itimat etmelerini isteyen, ama bir yandan da Öteki'ye derin bir şüphe besleyen Avrupa sömürgeciliği aynı retoriği tedavüle sokmamış mıydı? Anarşistlere göre, bir topluluğun bünyesindeki isyan ethosu, fikirleri dolaşıma sokarak insanların kendi iradeleriyle bir araya gelmeleri için fırsat yaratan siyasi iktidarı seferber eder. Bu tür bir iktidar anlayışı hiç de bireyci değildir; bilakis, birey ile topluluk kategorilerinin devamlı olarak müzakere edildiği, ilişkisel bir toplanmadır. Topyekûn bir satha yönelen devrimci değişim konjonktüründe Marksistler ne yapar peki? Öncü, kendince yapılması en doğru olanı yapmaya karar verir; kurtarılmayı veya kendilerine rol biçilmesini istemeyenlerse öncünün eliyle sürecin içine sürüklenir. Bu sınırlara rağmen Harvey devlet merkezli radikal siyaset anlayışına bağlı kalmaya devam edip ve "olası bir radikalleşme sahası olarak devletin göz ardı edilemeyeceği"ni öne sürüyor. Peki bu iddia siyasi iktidarın nasıl harekete geçirilebileceği hususunda dar bir anlayışı tahkim etmiyor mu? Her türlü devlet türünün özünde yatan içkin otoriterizmi gözardı etmesi bir yana, Harvey'nin devletin radikalleşmesini savunurken aslında sermayenin radikalleşmesini de savunduğunun farkında olup olmadığını merak ediyorum. Devlet ve sermaye arasındaki etkileşimin ayırdındadır tabii, sözgelimi "bireysel özel mülkiyet haklarının 'serbestçe' uygulanması ile bu hakları tanımlamaya, bir sisteme bağlamaya ve yasal bir biçim vermeye dönük dayatmaları kullanan düzenleyici devlet iktidarının kolektif uygulaması" arasındaki çelişkiye değiniyor.[27] Kropotkin[28] sermayenin kökeni ile devletin kökeninin birbirinden ayrılmazcasına iç içe geçtiğini

27 Harvey D., *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 42.

28 Kropotkin P. (1903), "Modern science and anarchism", R.N. Baldwin (ed.), *Peter Kropotkin, Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*. New York: Dover, 2002, s.181

ileri sürmüş, "bu kurumların yan yana geliştiğini, birbirlerini destekleyip pekiştirdiğini" söylemişti. Marx da[29] bunu bildiğinden "ilksel birikim" diye adlandırmıştı. Harvey[30] ise sermaye ve devlet arasındaki bu kana susamış ilişkinin hâlâ süren niteliğini "mülksüzleştirme yoluyla birikim" diye adlandırmış, bu hikâyeyi gayet iyi bildiğini göstermiştir. Niye tüm bunlara rağmen devletçi bir koltuk değneğine yaslanılsın ki öyleyse?

Anarşistler, özellikle de sosyalist diye anılan devletlerin aslında devlet kapitalizminin türleri olduğunu söyleyip eleştiri getirirken[31], kapitalizm ile devlet arasındaki bu ilişkinin ne kadar derinlere kök saldığını uzun zamandır mercek altına almıştır. Mesela Bookchin[32] şunları dile getirirken Marksistlerin kendisini "dinlemesi"ni istemişti:

> Marksizm... –Rusya başta olmak üzere– en ileri devlet kapitalizmi hareketi tarafından asimile edilmiştir. Tarihin akıl sır ermez bir ironisiyle, Marksizan "sosyalizm" büyük ölçüde, Marx'ın kapitalizmin diyalektiğinde öngörmeyi başaramadığı bir devlet kapitalizmine dönüşüvermiştir. Proletarya, gelişip kapitalizmin bağrında devrimci bir sınıfa dönüşmek yerine, burjuva toplumunun bedeninde bir organ halini almıştır.

O zaman şu soruyu soralım: Devlette ufak da olsa bir potansiyel gören her görüş, nihayetinde kapitalizmin temellerinin bozulmadan kalmasını sağlayan bir fetişleştirme değil midir ? Böyle bir görüş, hele ki Harvey'nin[33] dediği gibi, "Friedrich Hayek gibi teorisyenlere göre, zora dayalı olmayan bireysel özgürlüklerin azami derecede yaşanmasını güvence altına alan bireyselleşmiş mülkiyet hakları ve hukuk yapılarını muhafaza edebilmek için bir tür devlet iktidarı suretinin var olması gerekiyor" ise bizi neoliberalizm karşısında savunmasız bırakmaz mı? Harvey makalesinin başlığını Boockhin'in yazısından alıyor, ama yazının asıl mesajını hiç anlamamış, çünkü devlet iktidarının hiyerarşik doğasından ötürü daima bir azınlığın çıkarına işleyeceğini kabul etmeyi reddediyor. Şayet anarşizm bir şekilde neoliberal siyasetin etkilerine açıksa, Marksizm de açık demektir. . Aradaki fark şu aslında: Evet,

29 Marx K. (1867), *Capital V. 1: A Critique of Political Economy*, New York: Vintage, 1976.
30 Harvey D., *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
31 Goldman E. "There is no Communism in Russia", AK Shulman (ed.), *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, Amherst: Humanity, 1996 içinde s. 405-420.
32 Bookchin, "Listen, Marxist!", *age.,* s. 207.
33 Harvey, *Seventeen Contradictions, age.*, s. 27.

bazı Marksistler Marksizmin bu sınırını kabul etmiş ve otonomist teorinin gelişimiyle anarşist bir çizgiye daha da yakınlaşarak bu soruna cevap vermiştir[34], fakat böyle bir anarşizm eleştirisi ancak meseleyi karikatürleştirerek yapılabilir. Anarşizmin radikal bireycilikle eşanlamlıymış gibi sunularak kasten tahrif edildiği yanlış bir okuma bu. Barker ve Pickerill,[35] ortaklaşmacı bir tavırla, anarşistlerin yerli halkları anlamasının ve onlardan bir şeyler öğrenmesinin niçin önemli olduğunu gösterirken, Kahnawake Mohawk kabilesi hakkında araştırmalar yapan akademisyen Taiaiake Alfred[36] ise anarko-yerliciliği savunur. Gelgelelim Harvey yerli toplulukların ortaya koyduğu ve gerek Chomsky[37] gerekse Scott'ın[38] savunduğu komünal eylem biçimlerini, bu tür örneklerin gerçek anarşist praksis deneyimleri olmadığını ima ederek gözden düşürmeye çalışır. Bu ima elbette mesnetsiz, zira uyum[39], karşılıklı yardımlaşma[40] ve belirli bir maneviyatçılık anlayışı[41] anarşizmin esaslı temaları. Öte yandan, bu iması Harvey'nin devletin reformdan geçirilebileceği yolundaki o "müzakere kabul etmez ideolojik konumu"nun nişanesidir. Anarşizmin derin komünal kökleri göz önünde bulundurulduğunda, anarşist temaların neoliberaller tarafından kullanılmasının basbayağı saçmalık olduğu, en basitinden bu fikirlerin suistimaline tekabül ettiği anlaşılacaktır.

Nasıl ki Marksistlerin devletin sömürgeleştirici potansiyelinden sakınması gerekiyorsa, anarşistlerin de neoliberal enfeksiyona karşı tetikte olması gerektiğini kabul etmeye hazırım yine de[42]. Kızıl Kmerler Kamboçya'da devleti radikalleştirmişti. Sonucu hepimiz biliyoruz, , ama işin özü şuydu: Kamboçya Komünist Partisi'i de kendi öncülük vasfını inkâr ediyordu ve hatta devam etmekte olan mahkemede görüldüğü üzere, bu inkârı bugüne dek sürdür-

34 Wright S., *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Londra: Pluto, 2002.

35 Barker A.J. ve Pickerill J., "Radicalizing relationships to and through shared geographies: why anarchists need to understand indigenous connections to land and place", *Antipode*, C. 44, 2012, s. 1705-1725.

36 Alfred T., *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.

37 Chomsky N., *What We Say Goes: Conversations on US Power in a Changing World*, Crows Nest: Allen & Unwin, 2007.

38 Scott J.C., *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press, 2009.

39 Clark J.P. ve Martin C. (ed.), *Anarchy, Geography, Modernity: Selected Writings of Elisée Reclus*, Oakland: PM Press, 2013.

40 Kropotkin P. (1902), *Mutual Aid: A Factor in Evolution*, Charleston: Forgotten, 2008.

41 Springer S., "War and pieces", *Space and Polity*, S. 8, 2014, s. 85-96.

42 Springer S., "Anarchism! What geography still ought to be", *Antipode*, C. 44, 2012, s. 1605-1624.

müştür. Harvey'i Marksist projesi destek görsün diye gizli gizli soykırım entrikaları çevirme niyetinde olmakla itham etmiyorum tabii ki, ama Pol Pot da soykırım hayalleri kurmuyordu. Son kitabımda[43] Khmerce öğretmenimin, şefkatli ve nazik bir adam diye hatırladığı Saloth Sar'la yaşadıklarını anlatıyorum. Bir Numaralı Birader diye tanınıp kendini Pol Pot'a dönüştürmeden önce Saloth Sar bir ilkokul öğretmeniydi. Hannah Arendt'in[44] bahsettiği "kötülüğün sıradanlığı"nın, yani tarihin en bedhah dönemlerinin sosyopatların ve fanatiklerin değil, at gözlüğü takmış pervasız sıradan insanların yaptıkları nedeniyle gerçekleştiğini görüyoruz. Arendt'in formülasyonunu düzeltebiliriz yine de, çünkü kötülüğün sıradanlığı aslında hiç de sıradan değil. Burada devletin öncüllerinin, iktidarın kurumsallaştırılması şeklinde işlev gördüğü kabul edilir ve bu yüzden, devletin açığa çıkardığı şiddeti göremez hale geliriz. Kötülük sıradan ve gündelik değildir. Pol Pot doğduğunda bir canavar değil, tatlı ve masum bir bebekti. Arendt kötülüğün sıradan oluşundan bahsedebiliyordu, çünkü devletin sıradanlığının, kurallarının çirkin ve çapraşık ağıyla, özelleşmeyi veya ortak faydayı değil, bir seçkinler grubunun, bir öncünün menfaatlerini dert ettiğini idrak edememişti. Kendi ilişkilerimizi somut bir biçimde billûrlaştırıp sonrasında bir otoritye yüklemeye teşebbüs ettiğimiz anda, radikal, devrimci seyrimizde akamete uğrarız. Hal böyle olunca kitlesel katliamları, tatbik edilen Marksizmin ortak özelliği olarak görürüz; sosyalist fikirlerde yanlış bir şey olduğundan değil, devletin, insanın şiddet sergileme kapasitesinin doruğunu temsil ettiğinden. İnsanlar iyiler ve kötüler olmak üzere ikiye ayrılmaz. Bu durum kooperatifler için de geçerli. Üyeleri ne kadar iyi ve özenli davranırsa o derecede başarılı olurlar. Demek ki, bu örgüt iyi ya da kötü değil. Fakat devletlerin harcı bambaşka bir hamurla karılmıştır. Devletler bize bir şey yapar. İktidar döngülerini öyle bir düzenlerler ki, bu döngüler tek bir doğrultuda akmaya başlar. Bizi, devamlı oluşum halinde gerçekleşip gelişen bir sürecin gönüllü ortakları değil, kendi kendini kopyalayıp çoğaltmaya meyilli sabit bir çarkın dişlileri haline getirir. Devlet asla radikal olamaz. Daima bir avuç azınlığa hizmet eden, çoğunluktan da körü körüne bir itaat talep eden nefret edilesi bir ucubedir. Bu talep en hafif düzeyde sallanan bayraklarla ve okunan milli marşlarla, en sert düzeyde ise atılan kurşunlar ve dökülen kanlarla kazanılır.

43 Springer S., *Violent Neoliberalism: Development, Discourse and Dispossession in Cambodia*, New York: Palgrave MacMillan, 2015.

44 Arendt H., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Viking, 1963.

Yatay Vizyonu Genişletmek: Hiyerarşi ve Otoritenin Ötesinde Federasyon

Hayat değişimin ne yönde yapılacağını zaten gösterir. Devlet'in kuvvetlerini artırmak yönünde değil, halihazırda Devlet'in sıfatları addedilen tüm o dallarda özgür örgütlenme ve özgür federasyona başvurmak yönünde.

Peter Kropotkin, "Anarchist communism: its basis and principles", s. 68-69.

Harvey'nin Barcelona'dan çıkardığı ikinci temel iddiaya göre, anarşizmin "siyasi eylemciliğin vizyonunu yerelden daha geniş coğrafi ölçeklere çekme" kabiliyeti yok. Başka bir metninde "örgütsel tercih fetişizmi"[45] diye göndermede bulunduğu şeye, yani örgütlenme yönteminin bu yöntemle hedeflenen sonuca hatalı şekilde yeğlenmesi varsayımına karşı bizi uyarır. Harvey'e göre, önceden canlandırmaya dayalı böyle bir siyaset, ki anarşizmin *burada* ve *şimdi*sine denk düşer bu[46], sözümona anarşistleri büyük altyapı hamlelerini planlamaktan, çevreci kaygıları idare etmekten ya da ulaşım ve iletişim ağı servislerini sağlamaktan alıkoyar. İlk makalemde[47] buna kısmen bir cevap veriyordum aslında; Colin Ward'un[48] merkezi bir dünya otoritesi aracılığıyla değil, gönüllü mutabakatlarla işleyen posta hizmetleri örneğine değinmiştim. Kropotkin[49] de kendi zamanında Avrupa demiryollarının bağımsız federasyonu olması gerektiğini söylemişti. Harvey ise "(Bookchin) dahil olmak üzere anarşist kent plancıları bu sorunu anlamıştı, ama çalışmaları anarşist hareketin içinde büyük ölçüde gözardı edilmişti" diyerek iddiasının yanlışlığı üzerinden olası bir itirazın baştan önüne geçmeye çalışır. Bu çalışmaların gözardı edildiğini söylemek Harvey'nin söz konusu literatüre ilişkin sınırlı bilgisini ve anarşist külliyata, bilhassa da anarşizmin endüstri ilişkilerine verdiği en eski cevabı anarko-sendikalizme, işçilerce idare edilen üretim sistemlerinin devletsiz bir sosyalist topluma dönüşmesini ön-

45 Harvey D., *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, Londra: Verso, 2012, s. 7.

46 Ince A., "In the shell of the old: anarchist geographies of territorialisation", *Antipode*, C. 44, 2012, s.1645-1666; Springer S., "Anarchism! What geography still ought to be", *age*.

47 Springer S., "Radikal bir Coğrafya Neden Anarşist Olmak Zorundadır?", *age.*, s. 69-110,

48 Ward C., *Anarchism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

49 Kropotkin P. (1887), "Anarchist communism: its basis and principles", R.N. Baldwin (ed.), *Peter Kropotkin, Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*. New York: Dover, 2002 içinde s. 44–78.

gören bu sisteme ne kadar az dikkat gösterdiğini ortaya koyuyor..[50] Harvey Bookchin'in özgürlükçü belediyeciliğini pekâlâ biliyor, ama bunu ciddiye almıyor. Devlet-merkezci tahayyülünün derinliklerini gözler önüne sererken şöyle hicvediyor: "Eğer bir devlet gibi görünüyorsa, bir devlet gibi geliyorsa, bir devlet gibi vakvaklıyorsa, öyleyse o bir devlet demektir."[51] Başka bir yazısındaysa Bookchin'in meclisler hakkındaki fikrini "radikal bir anti-kapitalist gündemin parçası olarak işleyip zenginleştirmeye pekâlâ değer" buluyor[52], ama dediğini yapmak yerine, devletin ön plana çıktığı bir merkezileşme argümanına başvuruyor.

Harvey'nin tüm makalesindeki belki de en şaşırtıcı ifade ise şu: "Adem-i merkezileşme ve merkezileşme arasındaki diyalektik, sermayenin en önemli çelişkilerden biridir... ve Springer gibi adem-i merkezileşmeyi katışıksız iyi olarak gören diğer herkesin bunun neticelerine ve çelişkilerine daha yakından bakmasını isterim." Tam da bu meseleye koca bir makale ayırmıştım[53], dolayısıyla Harvey'nin kendisi dinlemezken benden bunu isteyebilmesi biraz incitici oluyor. Adem-i merkezileşmeyi saf bir erdem gibi görmek şöyle dursun, ilerici ve anarşist bir adem-i merkeziyetçi yataycılık çerçevesinde meramımı ifade ediyorum. Harvey'nin hiyerarşik siyasi bakışında pusuya yatıp bekleyen çelişkileri bir bir saptayıp şunları söyleyeyim: "[Harvey] adem-i merkezileşmenin olanaklarını baştan reddederek daha otonom bir siyasi düzenlemeye yönelen her hareketi neoliberal bir gelecek için rayları istisnasız yağlayan bir gereç olarak konumlandırdığında, aslında adem-i merkezileşmenin kuyusunu kazıyor."[54] Harvey, anarşizmin adem-i merkeziyetçiliği anti-kapitalizmle ilişkilendirmesine olumlu yaklaşmıyor. Bunun sebebi, tam da Marksizmin önceden canlandırmaya dayalı siyasete kendi ufkunda yer ayıramaması ve yataysallığı da cezbedici, fakat nihayetinde büyük devrimci tasarıyı gerçekleştirme arayışında dikkat dağıtan sınırlı bir girişim olarak görmesi. İşte bu yüzden yataycılık, vadedilen o büyük sönümlenmenin

50 Rocker R. (1938), *Anarcho-Syndicalism: Theory and Practice*, Oakland: AK Press, 2004; Solidarity Federation, *Fighting For Ourselves: Anarcho-Syndicalism and the Class Struggle*, Londra: Solidarity Federation and Freedom Press, 2012, https://libcom.org/files/Fighting%20For%20Ourselves.pdf.

51 Harvey D. , "Urban revolution: an interview with David Harvey (Part 2)", *New Left Project,* http://www.newleftproject.org/index.php/site/article_comments/urban_revolution_an_interview_with_david_harvey_part_2

52 Harvey, *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, *age*., s. 85.

53 *Age*., s. 85.

54 Springer S., "Human geography without hierarchy", *Progress in Human Geography*, S. 38, 2014b, s. 402-41.

ardından gerçekleşebilecek bir şey olarak konumlandırılır, dolayısıyla "tarihin aşamaları"nın bir karikatür değil, Marksist projeye musallat olmaya devam eden, yadsınan bir heyula olduğunu açıkça görebiliriz. Marksizmin bu sınırını anlayamayan Harvey şöyle diyor: "Mutabakata dayalı yataysallığı çok daha geniş ölçeklere çekmek... olanaksız değilse de zor" ve "örgütsel düşüncede ve kurumsallaşmış denetim biçimlerinde ciddi ayarlamaların yapılmasını beraberinde getiren 'konfederal' veya 'iç içe geçmiş' karar verme yapıları (yani kaçınılmaz olarak hiyerarşik yapılar, ama tabii bu sırf semantik bir mesele de olabilir) oluşturmadan ilerlemek imkânsızdır." Buna uzun uzadıya cevap vermiş, ölçek ile hiyerarşi arasındaki ilişkinin sırf semantik bir mesele olmadığını açıkça belirtmiştim[55], fakat Harvey ölçeksel tahayyüle getirilen tüm eleştiriyi ve düz ontolojiden kaynağını alan özgürleşmeci siyaseti[56] gözardı etmekten hoşnut görünüyor. Harvey'nin nazarında, rizomatik bir siyasetin "siyasal eylemciliğin vizyonunu [sahiden de nasıl] genişletebileceğini" ve bunu ölçeksel tahayyülün ister istemez beraberinde getirdiği hiyerarşik siyasete başvurmadan nasıl yaptığını düşünmektense, bir otorite karikatürü çizmek yeğdir. Anarşistler hiyerarşiye uzun zamandır federalizmle yanıt vermekte[57] ama görünen o ki Harvey anarşistlerin tutumlarındaki çeşitlilikler üzerine kafa yormaya zahmet etmiyor.

Otorite meselesinin gerektiği gibi ciddiyetle ele alındığını görmek yerine şöyle tatsız cümlelerle karşılaşıyoruz: "Sıfatına layık bir anarşist olarak hava trafiği kontrol görevlilerinin meşruiyetini kabul etmediğini ve iniş sürecinde tüm havacılık kurallarını hiçe saydığını söyleyen bir pilotun, John Fitzgerald Kennedy havaalanına inmesini hiç hoş karşılamazdım tabii ki." Harvey tartışmada en iyi kozu eline geçirdiği varsayıyor, ama aslında uzman bilgisi "ile otoriteyi düpedüz birbirine karıştırıyor. Aslında Bakunin[58] bu sorunun cevabını çoktan vermişti:

> Çizme söz konusu olduğunda, ayakkabıcıların otoritesine atıfta bulunurum; ev, kanal veya demiryolu söz konusu olduğunda, mimarın veya mühendisin

55 *Age*.

56 Marston vd., "Human geography without scale", *Transactions of the Institute of British Geographers*, S. 30, 2005, s. 416-432; Woodward v.d., "The politics of autonomous space", *Progress in Human Geography*, S. 36, s. 204-224.

57 Proudhon P-J. ([1863), *Principle of Federation*, Toronto: University of Toronto Press, 1980; Ward C., "The anarchist sociology of federalism", D.F. White ve C. Wilbert (ed.) *Autonomy, Solidarity, Possibility: the Colin Ward Reader*, Oakland: AK Press, 2011, s. 285-294.

58 Bakunin, M. (1882), *God and the State*, New York: Cosimo, 2010, s. 24.

> otoritesine danışırım. Bu tür özel bilgiler söz konusu olduğunda bu tür bilgi sahiplerine başvururum. Lâkin, ne ayakkabıcının ne mimarın ne de bilginin kendi otoritesini bana dayatmasına müsaade etmem. Onları özgürce ve zekâlarına, karakterlerine, bilgilerine yakışan tüm hürmetimle dinlerim, lâkin münakaşa konusu bile edilemeyecek eleştiri ve kınama hakkımı daima muhafaza ederim.

Harvey bununla yetinmeyip yatay örgütlenmeyi alaya almaya devam eder ve iddiasını ortaya koyabilmek için nükleer santraller ve hava trafiği kontrolü gibi aşırı örneklere başvurur. Sözgelimi London School of Economics'te verdiği bir derste yataycılığın pratikte gerçekleştirilemeyeceğini söyler, çünkü ona göre "artık günümüzde hayatın birçok alanı, 'sıkıca çiftlendirilmiş sistemler' diye adlandırabileceğimiz, hâkimiyet ve kontrol yapılarına ihtiyaç duyulan bir çerçevede düzenleniyor. Anarşist arkadaşlarımın bir nükleer santralin başında olmasını istemezdim doğrusu."[59] Gelgelelim anarşizmdeki yatay örgüt taktikleri çoğu kez genel bir sınıf mücadelesinin parçası olduğundan[60], nükleer erime ya da uçak indirme gibi karmaşık işlem sırasında anarşistlerin (federatif veya başka türlü) topluluk kuracağı bir zamanın gelip çatacağını söylemek saçmadır. Karşı çıkılacak gözle görülür bir hiyerarşi olmaksızın, "bu tür riskli dönemlerde kolektif mücadele ne gibi olası koşullarda gerekli olabilir?"[61] Bununla beraber, gerek doğal gerekse toplumsal felaket zamanlarında karşılıklı yardımlaşma insanlar arasında devamlı gündeme gelen bir temadır; böyle zamanlarda insanlar düzenli olarak bir araya gelir ve merkezi bir otoritenin yokluğundaki süreğen kriz içerisinde kendilerini etkili şekilde örgütler. Bu muazzametkiyi Katrina kasırgası sonrasında görmüştük; devlet burada yardım ve kurtarma çabalarına yoğunlaşmak yerine, "kanun ve düzen"i yeniden tesis etmeyi ve biçare insanları mücrimleştirmeyi dert edinmişti. Devletin gerekeni yapmaktaki başarısızlığına tepki olarak insanlar, özellikle de Ortak Zemin Kolektifi'ni oluşturarak, kendilerine ve birbirlerine yardım etmeye başlamıştı. Kropotkin'e göre[62] karşılıklı yardımlaş-

59 Harvey D., "Rebel cities: the urbanization of class struggle", LSE semineri, 10 Mayıs 2012, https://www.youtube.com/watch?v=KM9IYtgZ8Sg.

60 Solidarity Federation, *Fighting For Ourselves: Anarcho-Syndicalism and the Class Struggle*.

61 fkshulze, "I wouldn't want my anarchist friends to be in charge of a nuclear power station": David Harvey, anarchism, and tightly-coupled systems, *Libcom.org*, https://libcom.org/library/i-wouldnt-want-my-anarchist-friends-be-charge-nuclear-powerstation-david-harvey-anarchi, 2013.

62 Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor in Evolution, age.*, s. 137.

ma eğilimi, "kökleri çok eskiye uzandığından ve insan soyunun geçmişteki evrimiyle olan derin bağlantısından ötürü, tarihin tüm gelgitlerine rağmen muhafaza edilmiştir."

Marksist Karikatürcü ve Anarşist Öteki: Karikatüre ve İsyana Dair

> Yaşadığınız anda tam fark edemeyebilirsiniz, ama beklenmedik bir zamanda alacağınız bir darbe sizin için dünyadaki en iyi şey olabilir.
> Walt Disney alıntılayan Disney Miller, *The Story of Walt Disney,* s. 89

Harvey bazı yanıtlarında göz göre göreöyle yanlış yerlere gidiyor ki, işin içinde bariz bir mizah bulmaktan alıkoyamıyorum kendimi. Gerek makalemin[63] gerekse anarşist praksizmin merkezindeki karşılıklılığın, etkin eleştirel düşüncenin ve otoriteye dönük sağlıklı bir kuşkuculuğun siyasi içerimlerini hepten ıskalıyor. Anarşizmin dünyeviliğine ilişkin verdiğim örneklerle dile getirmek istediğim şeyin karşılıklı yardımlaşma, gönüllü olarak bir araya gelme, özyönetim ve doğrudan eylem ilkeleri olduğunu takdir etmektense, Harvey kendi argümanını şu şekilde budalalığa indirgiyor: "Otoriteyi, kuralları ve davranış kodlarını mütemadiyen sorgulayıp aptal veya alakasız kurallara uymamak başka,," Springer'ın vaz' ettiği gibi bu tür buyrukların tümüne anarşist gerekçelerle uymamaksa başka bir şey." Böyle bir şey vaz' etmiyorum elbette, kaldı ki bir "buyruk" fikri de abes kaçıyor. Buradaki tek sert ve hızlı önerme, Harvey'nin ideolojik olarak katılaşmış gibi görünen siyasi tahayyülüdür. Harvey parodinin kendisini ayarttığını söylese bile, alaycılığa balıklama atlama dürtüsüne gerçek anlamda direnmiyor, anarşizmden hoşlanmayışı da böylece aşikâr hale geliyor. Peki kutuplaştırma ve husumete ne demeli? Üzerinde "bu alanda zehirli sinekler vardır" yazılı bir tabelayı görmezden gelip yoluna devam etmek eğlendirici bir analoji olabilir, ama bir de 1955'te Rosa Parks'a üzerinde "Zenciler otobüsün arkasına" yazılı tabelayı soralım, tüm eğlence sona erer. Tek bir itaatsizlik ve kendi başımıza başkaldırma ediminin özgürleştirici potansiyelini birdenbire idrak ederiz. Bu duyarlılık anlamsız bir şiddet biçiminde değil, tam da Stirner'in[64] bir isyan edimi olarak başkaldırıyı etimolojik açıdan tanımladığı, baskıcı toplumsal-ekonomik ve siyasal-ideolojik koşulların üzerine "yükselme" olarak ortaya

63 Springer S., "Radikal Bir Coğrafya Neden Anarşist Olmak Zorundadır?", *age*.
64 Stirner M. (1845), *The Ego and its Own: The Case of the Individual Against Authority*. Londra: Rebel, 1993.

çıkar. Mesele şu ki, anarşizm bizi kurallar ve bu kuralların aslında kime hizmet ettiği hakkında eleştirel düşünmeye zorlayan bir siyaset biçimidir. Harvey'nin karikatüründe anarşistle hiçbir kurala uymaz. Zehirli hayvanlarla ilgili bir uyarı tabelasına uymak makûl tabii, ama eğer bir banyonun girişinde "sadece beyazlar" yazılı bir tabelayla karşılaşırsak , işte o zaman itaat etmemek için çok güçlü bir gerekçemiz olur. Otobüsün arkasında oturmayı reddedip bir isyan edimiyle kendini özgürleştiren Rosa Parks, böyle bir riske girmeyi göze alan kişilerden sadece biriydi. Bu meydan okuyuş genel bir hareketin parçasıydı, fakat herkesin nasıl özgürleşebileceğine dair bir öncünün çıkıp ona yol göstermesini beklememişti. Bizatihi, bilfiil doğrudan eyleme girişmişti, çünkü pes etmekten ve boyun eğmekten bıkıp usanmıştı. Özgürleşme rizomlarının gitgide güçlenmesine kapı aralayan müthiş bir cesaret ânıydı bu.

Harvey tüm otoritelerin gayrimeşru olduğu önermesini "tehlikeli değilse de gülünç" bulduğunu söylüyor, zaten kendisi açısından bunda şaşılacak bir şey yok,ama bunu alay konusu ederken yanlış yönde ilerliyor, aslında gülünç olan kendi çizdiği anarşizm karikatürü. İşin aslı bu karikatürle "anarşizmin adını kötüye çıkarmış" olmuyor Harvey, kendi adını kötüye çıkarıyor. Önemi sonradan anlaşılmış birikimlere daha fazla değer verseydi, anarşizme böyle saçmalıklar atfetme teşebbüsünden utanırdı. Burada kimsenin herhangi bir zorunluluktan ötürü her şeye karşı çıkıtı yok: *Anarşiden* bahsediyoruz, *anomiden* değil; yani hangi kuralların saçma ve hangi kuralların işlevsel olduğuna dair eleştirel bir düşünce söz konusu. Anarşizm "kuralsızlık" değil, "kural koyucusuzluk", hükümdarsızlık anlamına gelir. Parametre kümelerini, hele ki egemen hukuk kisvesinde kafamıza çivi gibi çakılıp sistemlileştirilirken, sorgulamamız gerekmez mi? Anarşistler otoritenin meşruiyetini sorgularken, otoritenin esas itibariyle karşı çıkılabilir bir şey olduğunu ve buna uymaya yönelik her kararın dayatmayla ya da hile hurdayla değil, hür iradeyle alınması gerektiğini söyler. Bakunin'in de dediği gibi[65], "uzmanların otoritesinin önünde baş eğiyor, belirli ölçüde ve bana gerekli veya zorunlu göründükleri sürece onların işaret edeceği hususlara ve hatta talimatlarına uymaya hazır olduğumu beyan ediyorsam, bu onların otoritelerinin bana ne insanlar ne de Tanrı tarafından dayatılmadığındanır." Ne var ki Harvey parodiye başvuruyor, çünkü yazısını ilerletebilmek için sırtını dayayabileceği pek başka bir

65 Bakunin, *God and the State, age.*, s. 24.

şey yok. Anarşizmle alay etmek yerine sunduğu olanakları ciddiye almaya başladığınızda, anarşizmin sunabileceği potansiyeller kolayca anlaşılır. Harvey meslek hayatını Marksizme adadığından kaleyi müdafaa etmesi bizi şaşırtmamalı, ama bu işi kınama taşlarından duvarlar döşeyerek yaptığını da unutmayalım. Gelin görün ki Harvey'e göre aslında duvarları ben örüyorum. Beni "temel hedefine payanda sağlamak, yani (sebeplerini anlayamadığım şekilde) bu tarihsel ânda meseleleri kutuplaştırmak amacıyla, anarşizmin coğrafya disiplininde Marksizm tarafından mağdur edildiğine dair bir fantazi anlatı" inşa etmekle itham ediyor. Bana "temel hedefimin" ne olduğunu bildirdiği için Harvey'e müteşekkirim, ama ne yazık ki hedefi yine tutturamıyor.

Marksizan analizdeki mevcut kör noktaları tespit etmek neden meşru bir uğraş olmasın ki? Niçin çağdaş coğrafi düşüncede Marksizmin baskın konumundan ötürü anarşizme pek önem verilmeyişi hakkında bir diyalog kuramayalım? Sırf Marx'ın sınırları hakkında bir dizi soruyu gündeme getirdim, radikal coğrafyanın anarşist köklerini yeniden incelemenin ve anarşist coğrafyaların bugün vadedebileceği umudun irdelenmesinin vaktinin gelip çattığını söyledim diye niçin "paranoyak zırvalıklar"ı devam ettirmekle suçlanıyorum? Marksistlerin bana umursamazca ve alayla verdiği cevaplar bir kardeş sevgisinin göstergesi değil[66]. Kaldı ki solun nasıl örgütlendiğine dair bir diyalog kurmanın gereksiz olduğu fikri de bir hayli apolitik görünüyor. Harvey açık olmaktan dem vuruyor, fakat cömertçe başvurduğu hicivle kapıyı hemen yüzüme kapıyor. Bir isyan dalgasının kayınvalidemin arabasını ödünç almamdan çok daha fazlası olması gerekir elbette, ama bu durum, kendi failliğimizi bilfiil gerçekleştirdiğimiz gündelik içerisinde var olan karşılıklılığın bir ifadesidir. Burada gayet dünyevi sıradan isyan edimlerinde itkisini bulan bir olanaklılık siyasetine işaret etmek istiyorum[67] Keza Harvey de kendi yazdıklarının bir siyasete işaret ettiğini kesinlikle görüyor ve bütün bir devrimin yazıp çizmeyle başlayıp gerçekleşeceğini tasavvur etmiyor. Önüne koyduğu kâğıda dizdiği kelimelerle oluşturuverdiği radikal coğrafi tahayyüllerdir onun katkısı. Yataylığın savunusu ve öncülüğün olumsuzlanmasıyla dile getirilen hepimizin birer rol oynadığı, katkıda bulunduğu, ve önemli olduğudur. Niyetim burada mağduriyetten bahsetmek değil. Bek-

66 Mann G., "It's just not true", *age.*; Waterstone M., "Dumpster diving in the trash bin of history", *Dialogues in Human Geography,* S. 4, 2014, s. 288-292.

67 Scott J.C., *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

lenmedik bir darbe almaya amenna, fakat yakınıp durduğum mevzu coğrafyacıların anarşizme pek önem vermemiş olması. Son kırk yıl zarfında radikal eleştirinin büyük bir kısmının Marksist bir damardan geliştiği inkâr edilemez. Kabul etmeye razı olsun ya da olmasın, Harvey'nin derin etkisinin de bununla muhakkak bir ilgisi var. Bu yorumumu bir suçlama olarak değil, Harvey'nin analizlerinin niteliğine ve kuvvetine gösterilen bir hürmet olarak okumak gerekir. David Harvey'nin coğrafya alanında yaptığı olağanüstü şeyleri kim yadsıyabilir ki! Ama bu Harvey'yi eleştiriden muaf tutmaz. Harvey'nin de bunu muhakkak kabul edeceğini düşünmek isterim. Fakat radikal coğrafya alanında Marksist ortodoksiye kafa tutmak üzere sahneye ilk çıkan kişi de ben değilim. Gerek Rosalyn Deutsche[68] gerekse Gibson-Graham[69] bundan ta yıllar önce Marksizmin topyekûnlaştırıcı itkilerini dağıtarak Harvey'nin sinirlerini ayağa kaldırmıştı. Chicago'da Gibson-Graham'ın "canını sıktığı"nı kabul etmiş, "bunlar bir de meslektaş olacaklar" deyip "onlara biraz girişmiştim, ama... doğrusu bunu hak etmişlerdi." demişti[70] Bence bu gayet anlaşılır, çünkü deyim yerindeyse bu tür fikir dalaşları sağlıklı bir tartışmanın doğasından kaynaklanır ve siyasetin halihazırda sergilenmesini, siyaset ihtiyacını temsil eder. Meslek hayatımın sonlarına doğru geldiğimde genç meslektaşlarımın arasından çetin ceviz kişilerin çıkıp bana meydan okumalarını diliyorum , çünkü bu, yaptığım işlerin bir önemi olduğunu, coğrafya cemaatine üzerinde durulacak bir şeyler vermiş olduğumu ve radikal düşünsel eleştirinin özünün yaşamaya devam ettiğini gösterir.

Kaleler Yanıyor Sadece: Uyuşmazlık ve Dinleme Siyaseti

Kör adam koşuyor
gecenin ışığında
elinde bir cevapla
Neil Young, "Don't let it bring you down"

Anarşizm artık gözardı edilemeyecek ciddi bir çağdaş buyruktur. Harvey'nin anarşizme biraz göz kırpması bir yerlerde, belki de çok derinlerde, siyasal solda ön plandaki ekiplerinin değişim geçirdiğinin farkında olduğunu dü-

68 Deutsche R., "Boys town", *Environment and Planning D: Society and Space*, S. 9, 1991, s. 5-30.
69 Gibson-Graham J.K., *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Oxford: Blackwell, 1996.
70 Harvey D., "Seventeen contradictions and the end of capitalism", agy.

şündürüyor. Harvey'nin coğrafi düşüncenin şekli üzerinde muazzam bir etkisi olduğuna şüphe yok ama şayet "Dinle Anarşist!", çağdaş Marksist teorinin geçerliliğini değerlendirmeye temel teşkil edecek ölçütse, durumun ilk makalemde[71] gördüğümden daha da vahim olduğunu düşüneceğim. Kilit sorunlardan biri Harvey'nin o karikatüre dayalı varsayımlarına yaslanmadan da dinlemek istemesidir. Bazen söylediklerime cidden özenle yaklaşıyor: "Eğer anarşizm, Springer'ın belirttiği gibi, esas itibariyle 'yeni örgütlenme biçimleri yaratma arzusuyla gündeliği etkin şekilde yeniden icat etmek' demekse, bunu tamamen desteklerim." Bunu kabul etmesi hoş bir şey, çünkü temelde anarşizm bütünüyle buna dair bir tasarı. Anarşizm gündeliğin kucaklanmasıdır; *buradasıyla* ve *şimdisiyle* gündeliğin içinde isyancı değişimin coğrafyasını meydana getirir. Ne retorik ne mübalağa addedilsin, anarşizm söz konusu olduğunda devrim kelimenin tam anlamıyla ayağımızın dibindedir! Fakat metninin başka yerlerinde anarşizme gösterdiği bariz ilgisizlikle Harvey hayal kırıklığı yaratıyor. Makalemdeki sözümona "yanlış temsiller, abartılar ve ad hominem eleştiriler kotası"nı dert eden biri olarak Harvey, bana izafe ettiği bu nitelikleri nasıl sürdürdüğüne kafa yorabilirdi, ne de olsa "eleştiri, eleştirdiği şeyi fazlasıyla içerip yansıtmaktadır." Sözgelimi yataycılığı en uygun örgütlenme biçimi olarak konumlandırmamı "münhasır ve dışlayıcı dogma" diye nitelendiriyor. Yataycılık sorununu başka bir yazımda uzun uzadıya tartışıyorum tabii ki[72] ama bunu hiç dikkate almadığı belli. İlk diyaloğa katılanlara verdiğim cevapta radikal coğrafyaya dair kendi konumumu da şu sözlerimle gayet açıkça belirtmiştim:

> Benim misyonum belirli metodolojilere ve dar fikirlere bağlı kalmak yerine, coğrafya dahilinde nelerin olanaklı olduğuna, kolektif olarak karar verebileceğimiz gerekli uzamın oluşturulması çağrısında bulunmaktan ibaret.... Buna ister "anarşizm", isterse "eleştirel anti-hegemonik ikonoklazm", "paradigma sarsan haşarı analiz", "konformist olmayan asi praksis" veya "bana ne yapılması gerektiğini söyleme teorisi" deyin, umrumda değil. Meselenin özü şu ki, arketipleri parçalama, ezberleri bozma ve leitmotifleri karalamaya dair bir zihniyetten bahsediyoruz burada.[73]

71 Springer S., "Radikal Bir Coğrafya Neden Anarşist Olmak Zorundadır?", *age*.
72 Springer S., "Human geography without hierarchy", *age*.
73 Springer S., "For anarcho-geography! Or, bare-knuckle boxing as the world burns", *age.*, s. 306.

Ne var ki Harvey "açık fikirli, özgürlük meftunu anarşist Springer'ın şu anda önümüzde açık duran düşünsel ve siyasal olanakları bu şekilde kapamaya çalışması tuhaf" gibi mesnetsiz hasmane cümleler kurmaktan hoşnut. Sorun yine şu ki, Harvey'nin aslında hiç dinlediği yok. Bu da varlığı yadsınan bir öncücülükle yaralı zihniyete işaret ediyor. Başkaları onun cevaplarını dinlemek zorundadır, ama bu iyiliğe karşılık verme hususunda cömert davranmaz.

Günümüzdeki toplumsal hareketlerin şekli Harvey'nin tahayyül ettiği siyasetten bir hayli farklı görünüyor. Sosyal bilimlerde değişim rüzgârları eserken Harvey'nin verdiği cevap, mevcut kuvvetini ve ehemmiyetini muhafaza etmek için girişilengerici bir çaba gibi okunuyor. Halbuki bu değişim rüzgârında Harvey'nin de yelkenini hazırlayıp ânın tadını çıkarması gerekirdi! Mirasını sağlama almasınaartık lüzum yok. Zaten sapasağlam duruyor. Harvey alanımızı şereflendirmiş en büyük zihinlerden biri ve hak ettiği gibi hepimize ilham kaynağı oluyor. Bir şeyden eminim: Harvey Marksist olmamış olsaydı anarşist olmazdım. Bundan dolayı ona büyük bir teşekkür borçluyum. Şu ana dek yapmış olduğu ve coğrafyanın (yeniden) radikalleşmesi açısından muazzam bir armağan olarak kalmaya devam edecek katkılarından ötürü ona derin bir saygı duyuyorum. Ne var ki bu durum, otoriterizmin gemi azıya aldığı ve kurt devletin neoliberal kuzu kılığına bürünüp saklandığı bugünkü konjonktürde durduğumuz yeri değiştirmiyor. Devlet coğrafi tahayyüllerimizin sınırını artık temsil edemez ve tam da bu yüzden alanımızdaki Marksist kuvvet zayıflamakta. Gitgide daha fazla sayıda akademisyen anarşizmin canlı potansiyelinin ayırdına varıyor. Bu sırf ideoloji değil. Bilakis, Occupy [İşgal] hareketinin apaçık ortaya koyduğu gibi, bunu aslında dünyanın siyasi iklimi talep etmekte. Akademisyenler olarak halkın siyasetine gerçekten kulak vermemiz, onları dinliyormuş gibi yapmamamız gerekir. Bereket versin ki, tüm Marksistler "Marx'ın ruhuna ve kalemine" Harvey kadar sadık değil[74] ve anarşizmin "*tüm* radikal siyaset biçimlerinin nihai ufku" olduğunun farkına varır gibi görünenler arasında giderek artan bir otonomist karakter söz konusu.[75] Eğer Kara ve Kızıl aralarındaki farkları ortadan kaldıracaksa, her birimizi radikal olanaklılığın bu dış eşiğini bir sınır olarak değil, içine dahil olunacak büyük bir mücadele olarak görüp takdir etsek iyi olur. Marksizmin sınırları, radikal olanaklılığın belirli parametreleri olması gerektiğini öngö-

74 Walker R., "The spectre of Marxism: The return of *The Limits to Capital*", *Antipode*, C. 36, 2004, s. 434.

75 Newman S., *The Politics of Postanarchism*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

ren güdük fikirde görülebilir. Bu güdüklük Harvey'nin fikirlerinde de gözlemleyebileceğimiz süregelen bekleme siyasetini, gizli öncücülüğü ve otoriteye hâlâ devlet-merkezli bir tavırla yaklaşılmasını nitelendirmekte. Bizlerse ufkun ta kendisi olmalı, onu statik bir son nokta veya sabit bir hudut olarak değil, güzel bir imkan tanıma potansiyeli olarak görüp sunduğu olanakları tecrübe etmeliyiz.[76] Ne de olsa özgürce bir araya gelme üzerinden şekillenen devletsiz bir toplum, Marx'ın da gelecekte olmasını tasavvur ettiği bir şeydi. Aradaki fark şu ki, anarşistler *yarının* kırılgan hayallerinde vakit geçirmekten hoşnut değil ve aksine, istikbale dair hülyaları *şimdi* ve *burada* mesken tutulacak dünyevi hanelere çevirerek *bugün* güç toplarlar.

Benim radikal coğrafya yaklaşımımda peşin tercihler söz konusu değil; anarşizme dönülürse ve Kropotkin ile Reclus'nün kat etmiş olduğu özgürlükçü saha bir kez daha irdelenirse, elde edilecek birçok kazanım olduğuna dair bir kanaat var sadece. Bu minvalde, Harvey'nin apolitik ağıdı ("ne yazık ki bu çaba, sırf Marksist ekonomi-politiğe ilginin yeniden canlanması için konjonktürün doğru olduğu bir zamana değil, başkalarının yeni siyaset yapma şekillerini irdelemeye başladığı bir siyasi uğrağa da denk geldi...") hem ironik hem yanlış görünüyor. Marksist kalmaya devam eden çalışmalar anarşist bir çizgiye gitgide daha fazla yakınlaşıyor, zaten Harvey de *Rebel Cities*'de[77] bundan fena halde yakınır, fakat siyasi örgütlenme etrafından yeniden bir sohbet başlatmanın "üzücü" bir yanı yok – tabii bundaki maksat, soldaki özgürleşmeci mücadelenin siyasi gerçeklikleriyle artık hiçbir rabıtası kalmayıp nefesini tüketmiş bir Marksizm yaklaşımına otomatik bir elektroşok cihazı takmak değilse.[78] Harvey anarşizm ile Marksizm arasındaki uçurumu "[elimden geliyorsa] daha da derinleştirmeye çalıştığımı" dile getiriyor ki, meramımı böylece tamamen ıskalamış oluyor. Benim tek derdim anarşist fikirleri gün yüzüne çıkarıp çağdaş coğrafi praksise yeniden dahil etmek. Düello çağrım Marksistleri dinlemeye (ve beni de kendilerini dinlemem için çağırmaya) zorlama ve böylelikle yepyeni bir *diyalog* kurma girişimiydi. İlk makalemin *Dialogues in Human Geography* [İnsan Coğrafyasında Diyaloglar] dergisinde yayımlanmasının sebebi de buydu. Saflığımdan olacak ama ne yazık ki, son-

76 Springer S., *To Make the Colossus Tremble! Anarchist Geography and Spatial Emancipation*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

77 Harvey D., *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, Londra: Verso, 2012.

78 Bkz. Dean J., *The Communist Horizon*. Londra: Verso, 2002 (*Komünist Ufuk*, çev. Nurettin Elhüseyni, YKY, 2014).

rasında başka Marksistler tarafından[79] alaya alınıp saldırıya uğrayacağımı tahmin etmiyordum. Bazılarının Marksist düşünceyi niçin böyle saçma ve kendi kendilerine köstek olacak derecede müdafaa etme ihtiyacı hissettiğine hâlâ akıl sır erdiremiyorum. Verdiğim bu cevapta Harvey'e aşırı derecede eleştirel yaklaşmışsam, kendisini söyleyeceği çok önemli şeyler olan saygın bir hasım olarak gördüğümdendir sadece. Husumet siyasetini agonistik bir anlamda benimsiyorum, yani Harvey'i meşru (kardeş) bir rakibi temsil eden biri olarak görüyorum. Bir anarşist olarak çatışmadan sakınılan veya çatışmanın kökünün kazınmaya çalışıldığı bir mutabakat siyasetine ihtiyacımız olduğunu düşünmüyorum. Önünde sonunda fikir birliğine varacağımızı varsayan apolitik son-durum ütopyacılığına karşı fark ve uyuşmazlık olasılığını benimsiyorum.[80] Dolayısıyla solda bir postkardeşlik siyasetini benimseyebileceğimizi öne sürüyorum. Böyle bir siyaset sayesinde anarşistler, Marksistler, feministler, post-yapısalcılar, Sitüasyonistler, otonomistler vd. arasındaki tüm farkların ortadan kaldırılabileceği fikrinin ötesine geçeriz. Her sağlıklı ailenin belirli bir husumeti ve uyuşmazlığın kabulünü beraberinde getirdiğini ileri sürmek istiyorum. Postkardeşlik durumu Massey'nin[81] belirttiği anlamda bütünüyle siyasallaştırılmış bir uzamın mütemadiyen açılıp ortaya çıkan olanakları karşısında bizi tetikte tutar, ama solda hep devam edecek kardeşliğimizi de teslim eder. Postkardeşlik siyaseti iki yönlü bir caddeden fazlasıdır; trafik ışıklarının olmadığı, yoğun bir kavşaktır! Fakat tıpkı trafik levhalarının kaldırılması konusunda deneylere girişen Avrupalı planlamacılar gibi biz de bu yaklaşımın gayet işe yaradığını anlamaya başlayabiliriz. Birbirimizi dinlemeye razı olduğumuz sürece; "yasaklamalar, kısıtlamalar ve uyarı işaretlerinin usandırıcılığına kapılmadan birbirimize dostça jestler yaparak, başımızı sallayıp göz teması kurarak, yani kardeş gibi"[82] etkileşim kurduğumuz müddetçe, yaşanabilecek kazaların sayısı çarpıcı bir şekilde azaltılabilir. İşte tam böyle bir postkardeşlik ruhuyla, David Harvey'e huzurlarınızda şapka çıkarıyorum.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

79 Mann G., "It's just not true", *age.*; Waterstone, "Dumpster diving in the trash bin of history", *age*.

80 *Age*.

81 Massey D., *For Space*, Londra: Sage, 2005.

82 Schulz M., "Controlled chaos: European cities do away with traffic signs", *Spiegel International*, http://www.spiegel.de/international/spiegel/controlled-chaos-european-citiesdo-away-with-traffic-signs-a-448747.html, 2006.

Kaynakça

Alfred T., *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.

Arendt H., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Viking, 1963.

Bakunin M. (1873), *Statism and Anarchy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Bakunin, M. (1882), *God and the State*, New York: Cosimo, 2010.

Barker A.J. ve Pickerill J., "Radicalizing relationships to and through shared geographies: why anarchists need to understand indigenous connections to land and place", *Antipode*, C. 44, 2012, s. 1705-1725.

Bookchin, M. (1971), "Listen, Marxist!", *Post-Scarcity Anarchism*, Montreal: Black Rose, 1986, s. 193-242.

Breitbart M., "Spanish Anarchism: an introductory essay", *Antipode*, C. 10, 1978, s. 60-70.

Castree N. ve Gregory D., *David Harvey: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 2008.

Chomsky N., *What We Say Goes: Conversations on US Power in a Changing World*, Crows Nest: Allen & Unwin, 2007.

Clark J.P. ve Martin C. (ed.), *Anarchy, Geography, Modernity: Selected Writings of Elisée Reclus*, Oakland: PM Press, 2013.

Clough N., "Praxis, ontology, and the pursuit of an anarcho-geography", *Dialogues in Human Geography*, S. 4, s. 293–296.

Dean J., *The Communist Horizon*. Londra: Verso, 2002 (*Komünist Ufuk,* çev. Nurettin Elhüseyni, YKY, 2015).

Deutsche R., "Boys town", *Environment and Planning D: Society and Space*, S. 9, 1991, s. 5-30.

Disney Miller D., *The Story of Walt Disney*, New York: Dell, 1959.

Ealham C., *Anarchism and the City: Revolution and Counter-revolution in Barcelona, 1898-1937*, Oakland: AK Press, 2010.

fkshulze, "I wouldn't want my anarchist friends to be in charge of a nuclear power station": David Harvey, anarchism, and tightly-coupled systems, *Libcom.org*, https://libcom.org/library/i-wouldnt-want-my-anarchist-friends-be-charge-nuclear-powerstation-david-harvey-anarchi, 2013.

Folke S., "Why a radical geography must be Marxist, *Antipode*, C. 4, 1972, s. 13-18.

Foucault, M., *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977/Michel Foucault* (C. Gordon, Ed.). New York, NY: Pantheon, 1980.

Gibson K., "Thinking around what a radical geography 'must be'", *Dialogues in Human Geography* S. 4, 2014, s. 283-287.

Gibson-Graham J.K., *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Oxford: Blackwell, 1996.

Gibson-Graham J.K., "Diverse economies: Performative practices for 'other worlds'", *Progress in Human Geography*, S. 32, 2008, s. 613-632.

Goldman E. (1917), *Anarchism and Other Essays*, New York: Dover, 1969.

Goldman E. "There is no Communism in Russia", AK Shulman (ed.), *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader.*, Amherst: Humanity, 1996 içinde s. 405-420.

Harvey D., *Social Justice and the City*, Londra: Edward Arnold, 1973.

Harvey D., *The Limits to Capital*, Oxford: Blackwell, 1982.

Harvey D., *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell, 1989.

Harvey D., *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Harvey D., *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
Harvey D., "The right to the city", *New Left Review,* S. 53, 2008, s. 23-40.
Harvey D., "Organizing for the anti-capitalist transition", *Interface: A Journal For and About Social Movements*, S. 2, 2010, s. 243-261.
Harvey D., *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, Londra: Verso, 2012.
Harvey D., "Rebel cities: the urbanization of class struggle", LSE semineri, 10 Mayıs 2012.
https://www.youtube.com/watch?v=KM9IYtgZ8Sg
Harvey D. , "Urban revolution: an interview with David Harvey (Part 2)", *New Left Project,*
http://www.newleftproject.org/index.php/site/article_comments/urban_revolution_an_int
erview_with_david_harvey_part_2
Harvey D., *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
Harvey D., "Seventeen contradictions and the end of capitalism", Chicago'daki Amerikalı Coğrafyacılar Derneği Yıllık Toplantısı'nda 'yazar eleştirmenlerle buluşuyor' oturumu, 28 Nisan 2015, https://www.youtube.com/watch?v=kHobOMn_UkQ.
Holloway J., *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*,
Londra: Pluto, 2002.
Ince A., "In the shell of the old: anarchist geographies of territorialisation", *Antipode*, C. 44, 2012, s.1645-1666.
Ince A., "The shape of geography to come", *Dialogues in Human Geography* S. 4, 2014, s. 276-282.
Kropotkin P. (1902), *Mutual Aid: A Factor in Evolution*, Charleston: Forgotten, 2008.
Kropotkin P. (1887), "Anarchist communism: its basis and principles", R.N. Baldwin (ed.), *Peter Kropotkin, Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*. New York: Dover, 2002 içinde s. 44–78.
Kropotkin P. (1903), "Modern science and anarchism", R.N. Baldwin (ed.), *Peter Kropotkin, Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*. New York: Dover, 2002 içinde, s. 146-194.
Mann G., "It's just not true", *Dialogues in Human Geography*, S. 4, 2014, s. 271-275.
Marston S.A., Jones J.P. III ve Woodward K., "Human geography without scale", *Transactions of the Institute of British Geographers*, S. 30, 2005, s. 416-432.
Marx K. (1847), *The Poverty of Philosophy,* Charleston: Forgotten, 2013.
Marx K. (1867), *Capital V. 1: A Critique of Political Economy*, New York: Vintage, 1976.
Massey D., *For Space*, Londra: Sage, 2005.
Newman S., *The Politics of Postanarchism*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
Orwell, G. (1938), *Homage to Catalonia,* Londra: Penguin, 2000.
Paris P-J., *Black Leaders in Conflict*, New York: Pilgrim, 1978.
Proudhon P-J. (1863), *Principle of Federation*, Toronto: University of Toronto Press, 1980.
Proudhon P-J. (1847), *System of Economic Contradictions: or, The Philosophy of Poverty*, Calgary: Theophania, 2011.
Purcell M., "Skilled, cheap, and desperate": non-tenure-track faculty and the delusion of meritocracy", *Antipode*, C. 39, 2007, s.121-143.
Rocker R. (1938), *Anarcho-Syndicalism: Theory and Practice*, Oakland: AK Press, 2004.
Schulz M., "Controlled chaos: European cities do away with traffic signs", *Spiegel International*, http://www.spiegel.de/international/spiegel/controlled-chaos-european-citiesdo-away-with-traffic-signs-a-448747.html, 2006

Scott J.C., *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven: Yale University Press, 2009.

Scott J.C., *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

Sharp J., Routledge P., Philo C. ve Paddison R. (ed.), *Entanglements of Power: Geographies of Domination/Resistance,* Londra: Routledge, 2000.

Sidaway J.D., "Postcolonial geographies: An exploratory essay", *Progress in Human Geography*, S. 24, 2000, s. 591-612.

Solidarity Federation, *Fighting For Ourselves: Anarcho-Syndicalism and the Class Struggle*, Londra: Solidarity Federation and Freedom Press, 2012, https://libcom.org/files/Fighting%20For%20Ourselves.pdf

Souza M.L. de, "*Which* right to *which* city? In defense of political-strategic clarity", *Interface: A Journal For and About Social Movements,* S. 2, 2010, s. 315-333.

Springer S., "Public space as emancipation: meditations on anarchism, radical democracy, neoliberalism, and violence", *Antipode*, C. 43, 2011, s. 525-562.

Springer S., "Anarchism! What geography still ought to be", *Antipode*, C. 44, 2012, s. 1605-1624.

Springer S., "Anarchism and geography: a brief genealogy of anarchist geographies", *Geography Compass* S. 7, 2013, s. 46-60.

Springer S., "For anarcho-geography! Or, bare-knuckle boxing as the world burns", *Dialogues in Human Geography*, S. 4, 2014a, s. 297-310.

Springer S., "Human geography without hierarchy", *Progress in Human Geography*, S. 38, 2014, s. 402- 419.

Springer S., "War and pieces", *Space and Polity*, S. 8, 2014, s. 85-96.

Springer S., "Why a radical geography must be anarchist", *Dialogues in Human Geography*, S. 4, 2014, s. 249-270.

Springer S., *Violent Neoliberalism: Development, Discourse and Dispossession in Cambodia*, New York: Palgrave MacMillan, 2015.

Springer S., *To Make the Colossus Tremble! Anarchist Geography and Spatial Emancipation*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

Stirner M. (1845), *The Ego and its Own: The Case of the Individual Against Authority*. Londra: Rebel, 1993.

Waterstone M., "Dumpster diving in the trash bin of history", *Dialogues in Human Geography*, S. 4, 2014, s. 288-292.

Ward C., "The anarchist sociology of federalism", D.F. White ve C. Wilbert (ed.) *Autonomy, Solidarity, Possibility: the Colin Ward Reader*, Oakland: AK Press, 2011, s. 285-294.

Ward C., *Anarchism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Walker R., "The spectre of Marxism: The return of *The Limits to Capital*", *Antipode*, C. 36, 2004, s. 434-443.

Watson S.J., *Before I Go To Sleep*. Londra: Doubleday, 2011.

Woodward K., Jones J.P. III ve Marston S.A., "The politics of autonomous space", *Progress in Human Geography*, S. 36, s. 204-224.

Wright S., *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Londra: Pluto, 2002.

Young N., "Don't let it bring you down", *After the Gold Rush*, Reprise Records, 1970.

odak

Laikliğe Yeniden Bakış: Türkiye'de Laikliğin Liberal Kökenleri

HALDUN GÜLALP

Cogito'nun 1994 yılında çıkan ilk sayısı "Laiklik" üzerineydi. Soğuk Savaşın bitip "küreselleşme" diye adlandırılan sürecin başlamasıyla birlikte, "kimlikler siyaseti" yükseliyor, "medeniyetler savaşı" öngörüleri yapılıyordu. Refah boyutu çöken seküler (laik) devletçiliğin meşruiyet krizi nedeniyle yükselen dinî kimlikler, bu siyasetler arasında en ön planda yerini aldı. Dine dayalı kimlik tanımlarının popülerlik kazanması sonucunda laiklik karşıtı siyasî akımların yükselişi, akademik dünyada da karşılık buldu. Devletçi modernitenin, laikliğin tepeden inme ve dayatmacı bir siyaset olduğu tezini içerecek bir şekilde eleştirilmesi, hem ülkemizde hem de uluslararası literatürde yaygın bir şekilde ifade edilmeye başladı. Siyasal İslam, ülkemizde ve dünyada, bu yıllarda yükselişe geçti.

Cogito'nun o ilk sayısının çıktığı yıl yapılan yerel seçimlerde Refah Partisi, İstanbul ve Ankara başta olmak üzere, çok sayıda belediye başkanlığı kazandı. Ardından 1995 genel seçiminden en büyük parti olarak çıktı, ama hükümet kurması çeşitli yollarla engellendi. Nihayet 1996 yılı ortalarında Refah Partisi önderliğinde bir koalisyon hükümeti kuruldu ama çok geçmeden, 28 Şubat 1997 tarihinde yapılan Milli Güvenlik Kurulu toplantısıyla başlayan bir süreç sonucunda devrildi. Bu deneyim, laiklik ile otoriterlik arasında bir bağ olduğu inancını pekiştirmeye katkıda bulundu.

Ne var ki, o günden bugüne geçen yirmi küsur yıl ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) 15 yıla yaklaşan iktidar deneyimi, laiklik tartışmasına yeniden dönülmesini gerektiriyor. Siyasal İslam'ın Refah Partisi ile yaptı-

ğı iktidara ulaşma girişimi başarısızlıkla sonuçlandıktan sonra yola çıkan AKP, başlangıçta kendisine "muhafazakar demokrasi" etiketini yakıştırmış, İslami siyasal kimlik ile demokrasi arasında bir çelişki olmayacağı savını kanıtlamaya soyunmuş, üstelik bu sentez yoluyla Türkiye'nin Ortadoğu'ya bir örnek oluşturacağı beklentisini yaratmıştı. Bu beklentiler artık bir hüsran ile sonuçlanmış olduğuna göre, AKP deneyimi ışığında geriye dönük bir muhasebe yapmak ve laikliğin özgürlükçü siyaset ile ilişkisini yeniden değerlendirmek kaçınılmaz hale gelmiştir.

Laiklik mi, Sekülarizm mi?

İlk olarak, kavramlara bir açıklık getirmeye çalışmakta yarar olacaktır. Ülkemizdeki tartışmalarda yaygın olarak ifade edilen bir ayrıma göre, "sekülarizm" din ile devlet işlerinin ayrışması, "laiklik" ise dinin devlet tarafından denetim altına alınması anlamına gelir. Bunlardan birincisi özgürlükçü bir yapıyı, ikincisi ise otoriterliği ima eder. Buna göre, Batı ülkelerinde sekülarizm, Türkiye'de ise laiklik egemendir. Bu durumun ülkemizdeki çeşitli sorunların kaynağı olduğu ileri sürülür.

Esasen bu yaygın kabul geçerli değildir. İki kavram arasındaki tek fark, birincisinin Latince, ikincisinin Grekçe kökenli olmasıdır. Bizdeki sekülarizm anlayışı Fransa kökenli olduğu için o ülkede kullanılan deyim (*laicité*) siyasal kültür ve kurumsal yapımıza ithal edilerek "laiklik" biçimini almıştır. Oysa, sekülarizm ve laiklik deyimlerinin her ikisi de aynı şeye işaret eder. Örneğin, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM) ülkemizdeki (veya Fransa'daki) "din özgürlüğü" konusuyla ilgili kararlarında, karar metninin İngilizce versiyonunda "*secularism*" deyiminin, Fransızca versiyonunda ise "*laicité*" deyiminin kullanıldığını görürsünüz.

Ülkemizdeki tartışmalarda bir de yaygın olarak "laiklik" ile "laikçilik" arasında bir ayrım yapılır. Buna göre, "laiklik" dine karşı daha toleranslı, "laikçilik" ise daha sert bir tutumu ifade eder. Ancak, bu ayrım da anlamsızdır. Eğer laiklik (ya da *laicité*) diye bir siyasal ilkeden söz ediyorsak, laikçilik (ya da *laicisme*) basitçe bu ilkeyi savunan bir tutum olarak tanımlanabilir. Herhalde, daha doğru bir deyim "laiklik yanlısı" olacaktır. Dolayısıyla, (örneğin benim gibi) laiklik ilkesini savunan, felsefî ve siyasî olarak bunun yaşama geçirilmesini doğru bulan bir kişi, tanım gereği "laiklik yanlısı" olarak kabul edilebilir.

Sosyolojideki "sekülerleşme" kuramının artık geçersiz olduğu kanıtlanmış olan öngörüsünü, yani her toplumun kaçınılmaz olarak modernleşeceği

ve bu sürecin bir parçası olarak dinin toplumsal yaşamdaki öneminin (ve dolayısıyla dindarlığın) azalacağı beklentisini bir yana bırakıp, laikliği (sekülarizmi) *normatif* açıdan tanımlarsak, kısaca şöyle diyebiliriz: Laiklik, uluslararası kabul görmüş ve bizim de ülke olarak taraf olduğumuz insan hakları belgelerinde tanımlandığı biçimiyle din ve vicdan özgürlüğünü koruyan, vatandaşların bu özgürlüğünün devlet tarafından garanti altına alınmasını amaçlayan bir siyasi ilkedir. Laiklik, bu genel haliyle liberal (özgürlükçü) bir ilkedir. Kişinin dilediği herhangi bir dine inanma veya hiçbir dine inanmama özgürlüğünü korur. Bu ilkenin nasıl hayata geçirileceği ülkeden ülkeye değişebilir.[1] Ancak, farklı kurumsal yapılar aracılığıyla da olsa, devlet ilkeyi gözetmelidir; aksi takdirde bu insan hakkının ihlal edildiği kabul edilir.

Söz konusu hak ile ilgili birkaç noktaya dikkat çekmek gerekir. Birincisi, din ve vicdan özgürlüğü kavramı sadece inancı değil, yukarıda geçerken değindiğim gibi, inanmamayı da insan hakkı olarak kapsar. İnançsızlık da inanç ile aynı şekilde koruma altındadır. İkincisi, burada ilke olarak korunan şey, inancın kendisi değil, kişinin o inanca sahip olma veya olmama hakkıdır. Bu ilkeye göre, hiç kimse veya kurum, herhangi bir kişiye veya kuruluşa, şu veya bu inanca sahip veya değil diye (söz konusu kişi veya kuruluş başkalarının haklarını ihlal etmediği sürece) müdahale edemez, onların inançlarını veya inançsızlıklarını zorla değiştirmeye çalışamaz. Din veya dinî inanç, o inancı taşıyanlar tarafından kutsal olarak kabul edilir ve öyle muamele görür. Buna kimsenin itirazı olamaz. Ama söz konusu kutsallık sadece inanan kişiyi bağlar. Bir kişi bir başka kişinin kutsalını paylaşmakla yükümlü değildir; sadece, onun inandığı şeye inanma hakkını tanımakla yükümlüdür. Buradaki saygı yükümlülüğü, inancın kendisine değil, inanan kişilerin o inanca sahip olma hakkınadır.

Son olarak, bu bireysel hakkın vatandaşlara tanınmasının devlete yüklediği göreve değinebiliriz. Laik devlet, ortak sorunların müzakeresi amacıyla, dinlerden ayrı ve bağımsız bir siyasal alan yaratmakla yükümlüdür. Toplum içinde farklı dinlere inanan veya inanmayan tüm vatandaşların ihtiyaçları ve tercih olanakları ancak bu yolla karşılanabilir. İnançlardan kaynaklanan zorunluluklar ortak sorunların çözümünde argüman olarak öne sürülemez; çünkü inançlar sadece inananları bağlar, diğer kişileri bağlamaz. Dolayısıyla, ortak sorunların müzakeresinde seküler (laik) bir mantık ve muhakeme mekanizması egemen olmalıdır. Toplumsal barışı korumanın tek yolu budur.

1 Bkz. Madeley, John T.S. ve Zsolt Enyedi (ed.), *Church and State in Contemporary Europe*, Londra: Frank Cass, 2003.

İki Yanı Keskin Bıçak

Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AKP) iktidara getiren ve yıllarca orada tutan önemli bir meşruiyet kaynağı, en somut biçimiyle başörtüsü yasaklarında ifade bulan, Türkiye'nin "baskıcı" laiklik rejimi idi. AKP'nin artık bu kaynağa başvurmasına gerek (veya olanak) kalmamış olsa da, Türkiye'nin laiklik rejiminin baskıcı olduğu tespitini sadece AKP yapıyor değildi. Önde gelen birtakım akademisyenlerin bu konuda yazdıklarına bakılacak olursa, Türkiye'de laiklik şu sıfatlarla anılabilirdi: "militan",[2] "otoriter";[3] "militarist";[4] "baskıcı";[5] "patolojik";[6] "dışlayıcı";[7] "dayatmacı".[8]

Ancak, eğer laiklik yukarıda anlattığımız gibi esasen "liberal" bir ilke ise, demek ki Türkiye'deki uygulanış biçiminde bir sorun vardı. Yine bu konuda yazanlara göre, bu durumun en belirgin özelliği, devletin Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) aracılığıyla dini denetim altına almış olmasıydı. Buna göre, Cumhuriyet'in kurulmasıyla hemen hemen yaşıt olan DİB, rejimin resmî İslam anlayışını devlet adına topluma dayatan bir kurum olmuştur.[9] O halde, nasıl olur da, bu yazının başlığında ima edildiği gibi, Türkiye'de laikliğin kökenleri "liberal" olarak nitelenebilir? Ben bu yazıda, alışılagelmiş görüşlere aykırı iki farklı tezi savunacağım.

Bu tezlerden birincisi kolayca açıklanıp savunulabilir. Devlet, DİB veya benzeri bir kurum ile dinî yaşamı denetliyor ise, bu gibi kurumlar dini sadece baskı altına almak için değil, onu siyasal ve toplumsal yaşamda ön plana çıkartmak için de kullanılabilir. Laikliği İslamî açıdan eleştiren çevreler, her ne kadar siyasal tercihlerini din ile devlet işlerinin ayrışması tezini öne

2 Çağlar, Bakır, "Türkiye'de Laikliğin 'Büyük Problem'i: Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine", *Cogito*, S. 1, 1994, s. 111–117.

3 Göle, Nilüfer, "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey", Augustus Richard Norton (ed.), *Civil Society in the Middle East*, C.2, Leiden: Brill, 1996.

4 Navaro-Yashin, Yael (2002), *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press.

5 Yavuz, Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Londra: Oxford University Press, 2003.

6 Kadıoğlu, Ayşe, "The Pathologies of Turkish Republican Laicism", *Philosophy and Social Criticism*, 2010 , C. 36, S. 3-4, s. 489–504.

7 Kuru, Ahmet, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

8 Özbudun, Ergun, "Laiklik ve Din Hürriyeti", Ece Göztepe ve Aykut Çelebi (der.), *Demokratik Anayasa: Görüşler ve Öneriler*, İstanbul: Metis, 2012.

9 Davison, Andrew, "Turkey, A 'Secular' State? The Challenge of Description", *South Atlantic Quarterly*, 2003, C. 102, S. 2-3; Gözaydın, İştar, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009; Kadıoğlu, Ayşe, "The Pathologies of Turkish Republican Laicism", *Philosophy and Social Criticism*, 2010 , C. 36, S. 3–4, s. 489–504; Özbudun, Ergun, "Laiklik ve Din Hürriyeti", Ece Göztepe ve Aykut Çelebi (der.), *Demokratik Anayasa: Görüşler ve Öneriler*, İstanbul: Metis, 2012.

sürerek savunuyor görünseler de, aslında dinin toplumsal ve siyasal yaşamda daha geniş bir alan kaplamasının tek yolu, devletin buna destek olmasıdır. Bunun siyasal tarihimizde birçok örneğinden söz edilebilir ama sadece AKP'nin son on küsur yıllık iktidar deneyimine baktığımızda da bu durumu açıklıkla görürüz. DİB'in son yıllarda bütçe, personel ve ilgi alanları açısından olağanüstü derecede büyümesi,[10] onun sadece dini "baskı" altına alan bir aygıt olmadığını, gerektiğinde İslamî siyaseti de destekleyebilen, iki yanı keskin bir bıçak gibi işlev gördüğünü gösterir.

Bu özellik sadece DİB ile sınırlı değildir. Örneğin, Türkiye'de laikliğin inşasında önemli bir yer tutan ve "devrim kanunları" arasında sayılan 1925 tarihli "Tekke ve Zaviyeler Kanunu" da benzer bir işlev görür. AKP hükümeti, neler olduğu çoktan belli olduğu halde Alevi taleplerini ilk defa saptıyormuşcasına 2009-2010 yılları arasında yürüttüğü bir dizi atölye çalışmasını içeren ve "Alevi açılımı" adı verilen girişimin sonunda, taleplerin karşılanamamasına gerekçe olarak bu kanunu gösterdi. Dönemin Adalet Bakanı, 31 Mart 2011 tarihinde hükümet adına yaptığı açıklamada, Aleviliği (en azından üstü örtük olarak) İslamiyet altında bir tarikat ile eş tutarak ayrı bir statü ve tanınma düzeyi kazanmasına tekke ve zaviyelerin kapatılmasını öngören kanunun engel olduğunu belirtti. Devletin dini denetim altında tutmasına yarayan bir diğer mekanizma da "eğitim" kurumlarının yapısıdır. İmam-Hatip okullarının açılıp kapatılmasının, sayılarının azaltılıp çoğaltılmasının tarihine yüzeysel bir bakış bile, devletin elindeki bu mekanizmanın dini "baskı" altına almak kadar desteklemeye de yaradığını gösterecektir.

Acaba cumhuriyet rejiminin kurucuları, "laiklik" kurumlarını oluştururken bunları öngörememiş miydi? Laiklik yapıyorum derken, çıkarttığı kanunların ve yarattığı kurumların farklı ellere geçtiğinde dini sosyal ve siyasal yaşamın merkezine koyabilecek bir nitelik taşıdığını görememiş miydi? Örneğin, DİB gibi bir kurum kurmak yerine devletin bu işlerle hiç meşgul olmamasını sağlamaya çalışmak, kendi amaçları açısından daha doğru olmaz mıydı?

Bu soruya aranacak yanıt, bu yazıda öne sürmek istediğim ikinci tezde bulunabilir. İddiam o ki cumhuriyet döneminin başında kurgulanış ve kurumsallaştırılış biçimine baktığımızda, bizdeki laikliğin aslında liberal (özgürlükçü) temellere dayandığını görebiliriz. Ne var ki, siyasî kültürümü-

10 Bkz. Adak, Sevgi, "'Yeni' Türkiye'nin 'Yeni' Diyaneti", *Birikim*, S. 139, 2015.

zün genel bir özelliği uyarınca, kurumları yaratanlar güç dengelerinin her zaman kendi lehlerine olacağını varsayarlar; muhalefetteyken o kurumlara toptan karşı çıkanlar ise iktidarı ele geçirdiklerinde aynı kurumları kendi siyasal tercihleri yönünde kullanırlar. Nasıl ki muhalefetteyken din ile devletin ayrışmasını talep eden İslamcılar iktidara geldiklerinde Kemalistlerin yarattığı mekanizmaları kendi siyasal tercihleri yönünde kullanmışlarsa, aynı şekilde Kemalistler de muhalefetteyken din ile devletin ayrışmasını talep etmişlerdir. Dolayısıyla, gerek kurgulanış döneminde gerekse daha sonra, Kemalistlerin hep "denetimci" veya "dayatmacı" bir laiklik yanlısı olduğunu söylemek yanlış olur. O halde, ikinci tezi savunmak için iki ayrı argüman yapmak durumundayız. Bunlardan birincisi Cumhuriyet döneminde kurgulanan laikliğin "liberal" bir niteliğe sahip olduğu, ikincisi ise laikliğin tartışılma biçiminin konjonktürel bir özellik taşıdığıdır.

DİB'in Kuruluşu

Literatürde yaygın olan anlatıya göre, Cumhuriyet rejimi halifelik makamını lağvetmiş, aynı anda (yani, sanki onun yerine) dini denetim altına alan DİB'i kurmuştur. Oysa, bu iki kanunun aynı tarihte (3 Mart 1924) ve aynı projenin unsurları olarak çıkartıldıkları doğru olsa da, projenin içeriği ve esası, dini devlete bağlamak değil, tam tersine, din ile siyaseti ve din ile devlet işlerini birbirlerinden ayırmaktır.

Halifeliği lağveden kanun için bu durumu çok fazla açıklamaya gerek bile yoktur. Sona ermiş bir imparatorluğun hanedanının "halife" statüsüyle varlığını sürdürmesi, cumhuriyetin kurduğu siyasal yapıya alternatif bir iktidar odağı anlamına gelebileceği ve üstelik hiçbir geçerliliği olmayan bir şekilde tüm İslam dünyası üzerinde bir iddia taşıması nedeniyle kabul edilemez bulunmuştu. Bu makamın varlığının sadece cumhuriyet rejiminin yapısına değil, esasen İslam'a da aykırılık taşıdığı düşünüldü. Meclis'teki yoğun tartışmalar sırasında dönemin Adalet Bakanı'nın bu kanun tasarısının gerekçelerini İslami açıdan açıklayan söylevi bugün bile dikkatle okunmaya değer bir eser niteliğindedir.[11]

DİB'i kuran kanun ise genellikle belirtilmesi ihmal edilen önemli bir ayrıntıyı içerir. Aynı kanun, DİB'in yanı sıra Genelkurmay Başkanlığını da kurmuştur. Bu iki kurumun aynı anda kurulması yoluyla, bakanlar kurulu

11 Genç, Reşat, (yay. haz.), *Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar: 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2005.

içinde yer alan *Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti* ile *Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekaleti* lağvedilmiştir. Kanunun gerekçesinde, dinî kurumların ve ordunun siyasal akımlarla ilgilenmesinin çeşitli sakıncalar doğuracağına değinilerek, bunların karar mercii olan bakanlar kurulu düzeyinden alınıp doğrudan idareye bağlanmaları gerektiği belirtilir. Böylece siyasal yapı bu iki unsurdan arındırılmaktadır. Meclis'teki tartışmalarda dikkat çeken nokta, bu iki değişikliğin hiçbir itiraza uğramadan yapılmış olmasından çok, yeni kurulan bu kurumun nasıl adlandırılacağı konusuna verilen önemdir. Tasarıda "Din İşleri" adı öngörülmüş olduğu halde, tartışmalar sırasında İslam hukuku açısından "din işleri" kavramının yargı ve siyaset dahil her türlü hüküm alanını kapsadığı, oysa "diyanet işleri" deyiminin sadece bireysel vatandaşın inanç ve ibadet konularıyla sınırlı bir alana işaret ettiği değerlendirmesi yapılır ve sonuçta bunda karar kılınır.[12] Bu değerlendirmeye göre, cumhuriyet rejimi açısından DİB'in görevi dindar vatandaşın bireysel inanç konularıyla ilgilenmekten ibaret olmalı, böylece din siyasetten, siyaset de dinden arındırılmalıdır.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarındaki laiklik kurgusunun bireysel inanç özgürlüğüne dönük olduğunu 1926 tarihli Medeni Kanun'daki düzenlemede de görebiliriz. Bu kanunun 266'ncı maddesine göre, "Çocuğun dinî terbiyesini tayin ana ve babaya aittir. Ana babanın bu hususdaki hürriyetlerini tahdit edecek her türlü mukavele muteber değildir. Reşit [ergin], dinini intihapta [seçmede] hürdür." Oysa günümüzde din eğitiminin devletin görevleri arasında olduğu kabul edilir ve üstelik 1982 Anayasası'na göre ilk ve ortaöğretimde din dersleri zorunludur.

Erken dönem Kemalist laikliği böylesine "özgürlükçü" olarak niteleyeceksek, tarihçilerin[13] laiklik projesini oluşturan yasalarla otoriter tek-parti yönetiminin inşası arasında kurdukları yakın ilişkiyi nasıl açıklayacağız? Gerçekten de, 1925 Şubat'ında patlak veren Şeyh Sait isyanının hemen ardından Takrir-i Sükun yasası çıkartılarak hükümete olağanüstü yetkiler verilmiş, Nisan ayında isyan bastırılarak Şeyh Sait idam edilmiş, aynı yılın Haziran ayında Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası "dini siyasete alet etme" gerekçesiyle kapatılmış, Kasım ayında da yukarıda değinilen Tekke ve Zaviyeler Kanunu çıkartılıp dinî grupların örgütlenmeleri denetim altına

12 *Age*.

13 Örn., Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması: 1923-1931*, Ankara: Yurt Yayınları, 1981.

alınmıştı. İkinci bir "çok-partili demokrasi" deneyimi 1930 yılında Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın rejimin güdümü altında kurulmasıyla gerçekleşmiş ancak o parti de çok geçmeden benzer gerekçe veya kaygılarla kapatılmıştı. Aynı özellikleri taşıyan yeni bir muhalefet partisi, ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasının demokratikleşme ortamından yararlanan Demokratik Parti'nin (DP) kurulmasıyla ortaya çıkacaktır. Paragrafın başında sorulan soruyu etraflıca yanıtlamak bu yazının sınırlarını aşacağından, aşağıda DP dönemine ilişkin bazı ek bilgiler vermek kaydıyla, şu kadarını söyleyebiliriz: Rejimin bakış açısından konu dinin kendisi değil, siyasete alet edilmesi idi. Örneğin, Kuran'ın ve ezanın Türkçeleştirilmesi, dine karşı bir tavır değil, tam tersine (haklı veya haksız) dinin daha iyi anlaşılmasını amaçlayan girişimler olarak düşünülüp uygulanmıştı. Mustafa Kemal'in ve arkadaşlarının "din" ile "dincilik," "İslam" ile "İslamcılık" arasında bir fark gözettiği, Kemalist laikliği eleştiren yazarlar tarafından da kabul edilir.[14]

Laiklik Siyasetinin Konjonktürel Niteliği

1950'li yıllardaki DP iktidarı döneminde Kemalistlerin daha da net bir şekilde devlet ile siyasetin dinden ayrışması taraftarı oldukları görülür. Gerçi, 1946 sonrasında, DP'nin yarattığı rekabet nedeniyle, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) iktidarı dinî yaşama ilişkin (daha önce "gerici" diye nitelenen) bazı taleplere karşılıklar vermeye çalışıp örneğin İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri açmak, DİB'in görev alanını genişletmek gibi girişimlerde bulunmuşsa da, DP iktidarı sırasında Kemalist aydınların tavırları bundan çok farklıdır. DP politikalarına muhalefet amacıyla 1952 yılında kurulan Türk Devrim Ocakları adlı kuruluşun 1954 yılında derleyip yayımladığı ve hepsi tanınmış Kemalist hukukçu, tarihçi ve siyaset bilimcilerden oluşan bir kadronun yazılarını içeren *Laiklik* adlı kitap, nedense Kemalistler tarafından da unutulmuş önemli bir belgedir. DİB gibi bir kuruluşun varlığının bile laikliğe aykırı olduğu, devletin bazı dinleri tanıyıp bazılarını tanımamasının söz konusu olamayacağı, laikliğin din özgürlüğünü sağlaması gerektiği vb. tezleri savunan bu kitaptan birkaç alıntı, yazarların kimliği ve görüşlerinin içeriği açısından öğretici (ve belki bazı okurlar için şaşırtıcı) olacaktır.

14 Bkz. Parla, Taha ve Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2004, s.100-125; Azak, Umut, *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, Londra: I.B. Tauris, 2010.

Nazım Poroy: "Bir memlekette ... din hürriyeti olmak için herkesin: (1) İstediği şeye inanması ve bu inancını istediği gibi izhar etmesi, yani ayin yapması; (2) Mabetlerin ve teferruatının serbestçe kurulması lazımdır. Fakat bu da yetişmez; mabetlerin, maksatlarına varmak ve yaşamak için menkul ve gayri menkul servete malik olmaları da lazımdır. Binaenaleyh bir yerde din hürriyeti tam olmak için böyle tesisler yapmak, cemiyetler kurmak hürriyeti de mevcut olmalıdır."[15]

Hüseyin Batuhan: "Bu küçük denememizde ... laiklikle pozitif bir dindarlık anlayışı arasında hiç bir zıtlık olmadığını, tam tersine, laikliğin gerçek dindarlığın şartı olduğunu göstermek istiyoruz."[16]

Enver Ziya Karal: "Laiklik akıl ile vicdanın kendi sahalarında hür olmalarından ibarettir. Bu hürlük aklın vicdan sahasına ve vicdanın akıl sahasına müdahalede bulunmaması ile mümkündür. Bir an için siyasi bir organizasyon olan devlete dinî teşkilatla uğraşması yetkisi tanınırsa, pratik bakımdan bu yetkinin sınırları ne olacaktır?" "... devlet tam manasiyle laik bünyeye sahip olmak istediği takdirde, buna bir hal çaresi bulmak ve kendi dışında dinî teşkilatın kurulmasına elverişli şartları yaratmak mecburiyetindedir."[17]

İhsan Ada: "Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması; dinlerin, devleti idare edenlerle edecekler elinde bir alet olmaktan kurtuluş teminatıdır." "Laik bir rejimde, devletin, okul programlarına din öğretimi koyması, İmam-Hatip okulları açması, kitapla ve radyoyla dinî yayın yapmasının laikliğe aykırılığı apaçıktır. Bu durum da, Diyanet İşleri Başkanlığının devlet bünyesi içinde bırakılmış olmasının sonucudur."[18]

Sahir Erman: "Laiklik demek, en kısa ve beliğ ifadesiyle: devlet işile din işini yekdiğerinden ayırmak olduğuna göre, laik bir hukuk nizamının başlıca iki vazifesi olmak icab ederdi: Bunlardan birincisi her türlü dinin yine her türlü müdahaleden azade olarak serbestçe icra edilmesi, yani Devletin din işlerine – amme menfaati zaruri kılmadıkça – karışmaması; ikincisi de din mensuplarının Devlet işlerine müdahale etmemesi, Devlet idaresinde dini mülahazaların rol oynamamasıdır." "... devletimizin bir resmi dini olmadığı için, muayyen bir dinin Devletçe resmen tanınmış olmasına lüzum yoktur."[19]

15 Poroy, Nazım, "Laiklik Hakkında Misalli bir İnceleme", Türk Devrim Ocakları (der.), *Laiklik*, Ankara: Milli Tesanüt Birliği Yayınları, 1954, s. 43
16 *Age.*, s. 53.
17 *Age.*, s. 72 ve s. 73-74.
18 *Age.*, s. 94 ve 95.
19 *Age.*, s.116 ve 117.

Kemalistlerden bu gibi görüşler duymaya alışık olmadığını düşünen okur, bu kitaptan sadece 14 yıl sonra aynı kuruluş tarafından ve aynı başlıkla yayımlanan ikinci bir kitaptaki şu görüşleri ise herhalde tanıdık bulacaktır:

Tarık Zafer Tunaya: "Laiklik sadece din-devlet ayrılığı değildir. Fakat, devletin ya da siyasi iktidarın, dinci çevrelerin toplum hayatı üzerinde etki yapmamalarını sağlaması, bu alanda mutlak bir kontrol hakkına sahip olmasıdır. ... Laiklik prensibini anayasasıyla ilan etmiş olan bir devlette, siyasi iktidar ya da hükümet, dinci çevrelerin pluralist (demokratik) bir siyasi hayat içinde birer siyasî kuvvet olmalarını önlemek, oy mekanizmasına karışmamalarını sağlamak hakkına da sahiptir."[20]

Bu radikal değişim açıklanmaya muhtaçtır. Arada ne olmuştur da, Kemalist çevrelerin laiklik tanımı bu kadar özgürlükçü bir içerikten bu kadar denetimci bir içeriğe dönüşmüştür? Bu soruya kesin bir yanıt veremesek de, tahminde bulunabiliriz. On yıllık DP iktidarının 27 Mayıs 1960 darbesi ile sona erdirilmesinin ardından, bu iktidar sırasında Kemalistlerin en büyük korkularından biri olan dinin siyasete alet edildiğinin gözlenmesi, bu konuda kalıcı önlemler alınması düşüncesine yol açmış olmalıdır. 1961 yılında yeni bir Anayasa yazmakla görevlendirilen Kurucu Meclis'e, darbe lideri ve devlet başkanı Cemal Gürsel'in şu direktifi verdiği söylenir: "Öyle bir Anayasa yapınız ki, artık hiç kimse din istismarı yapamasın."[21] Kurucu Meclis'te laiklik ve DİB konuları tartışılırken, başlangıçta din ile devletin ayrışması yanlısı görüşlere sahip olan birtakım üyelerin görüşlerini değiştirdiğine tanık olunur.[22] Değerlendirmeler sona erdiğinde, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının anayasal bir statü vermediği DİB, artık Anayasa'ya girmiştir.

Bundan sadece birkaç yıl sonra, 1965'te, DP'nin devamı olma iddiasını taşıyan Adalet Partisi'nin iktidara gelmesiyle yeniden canlanan İslamî akımların[23] Kemalist kesim içinde daha da "denetim" yanlısı bir laiklik yorumunu teşvik ettiği söylenebilir. Tunaya'nın yukarıda aktarılan görüşüne ek olarak Mümtaz Soysal'ın 1974 yılında yayımlanan ve o dönemde Kemalist ve laiklik yanlısı okurların gözünde anayasa hukuku alanındaki en temel elkitabı ni-

20 Tunaya, Tarık Zafer, "Laiklik ve Ötesi," Türk Devrim Ocakları (der.), *Laiklik 1968*, Ankara, 1968, s.16.
21 Gözaydın, *age.*, s. 39.
22 Akan, Murat, "The Infrastructural Politics of Laiklik in the Writing of the 1961 Turkish Constitution", *Interventions*, 2011, C. 13, S. 3.
23 Bkz. Gözaydın, *age.*, s. 37-45.

teliği taşıyan *100 Soruda Anayasanın Anlamı* adlı kitapta laiklik konusunda söylenenler bu duruma örnek gösterilebilir:

"İslam dini, din ile devlet işlerini ayırmak şöyle dursun, bunlarda tam bir kaynaşma getiriyor. Din, insanların iç dünyaları kadar, devlet konusundaki davranışlarını da kurallara bağlamak amacını gütmektedir. Bu alanda laikleştirmeye doğru atılan her adım, eninde sonunda dinin kendisi ile çatışmaya kadar vardırıyor."[24]

"Laik bir devlette 'Diyanet İşleri Başkanlığı'nın genel idare içinde yer alması, Türk devriminin özelliklerine uygun bir laikliğin, yani dini toplum işlerinden kişisel vicdanlara itebilme işinin daha sağlam ve emin yollardan gerçekleştirilmesi dışında herhangi bir anlam taşıyamaz."[25]

Burada, cumhuriyetin erken dönemlerindeki değerlendirmelerden farklı olarak, "İslam" ile "İslamcılık" arasında ya da bireysel inanç ile dini siyasete alet etmek arasında hiçbir ayırım yapılmadığı açıktır. İlginçtir ki bu konuda siyasal İslamcılar da aynı görüşe sahiplerdir.

Kemalizm ve Laiklik

1980 darbesi, laiklik siyasetinin evrimi açısından önemli bir dönüm noktası oluşturdu. Kemalizm adına yönetime el koyan askerler, "Türk-İslam sentezi" diye adlandırılan ideolojiyi benimsemişlerdi. Bir yandan Türk milliyetçiliği, bir yandan da İslamî kimlik devlet eliyle yüceltilmeye başladı. İlk ve orta öğretimde din dersleri 1982 Anayasası ile zorunlu kılındı. Birçok araştırmacı, izleyen dönemde İslamcı siyasetin yükselişini bu dönemde yaratılan elverişli koşullara bağlar. Bu durum, o yıllara kadar egemen ideoloji olan Kemalizm'in de bölünmesine ve zayıflamasına yol açtı. Önce "Kemalizm" ile "Atatürkçülük" arasında, ne olduğu tam anlaşılmayan bir ayrım icat edildi. Zaman içerisinde, Kemalist rejimin otoriter yönleri daha önce olmadığı kadar eleştiri konusu yapılarak, İslamcı siyasetin yükselişi insan hakları ve demokrasi adına savunulmaya başladı.

Bu dönemde Kemalistlerin laikliği savunma biçiminde dikkat çekici düzeyde bir kalite düşüşü başladı. Cumhuriyet döneminin başından bu yana laikliğin nasıl savunulduğunu gözden geçirecek olursanız,[26] başlarda etkile-

24 Soysal, Mümtaz, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, İstanbul: Gerçek Yayınları, 1974, s. 172.
25 *Age.*, s. 174.
26 Buna olanak veren bir derleme için, bkz. Köklügiller, Ahmet, (der.), *Laiklik Nedir Ne Değildir?*, İstanbul: IQ, 2008.

yici ölçüde sofistike, derinlikli ve liberal olan laiklik anlayışının gitgide yerini korkuya ve nihayet tehdit diline bıraktığını görürsünüz. Başlarda, genel olarak din veya özel olarak İslam değil, dinin yorumlanış ve siyasal mücadele içinde kullanılış biçimi, "cahil" diye nitelenen ve dindar halkı etkileyen softalar, yobazlar, hurafeler, vs. eleştirilir ve bunlara karşı önlemler alınmasından söz edilirken, 1960-70'li yıllara geldiğimizde, daha önce savunulan din-devlet ayrımının doğru olmadığı, İslamiyet'in kendiliğinden siyasî bir din olması nedeniyle denetim altında tutulması gerektiği, aksi takdirde "din hürriyeti" adı altında gitgide bir din devletinin kurulmasına yol açacağı tezi yaygınlaştı. 1980-90'lara geldiğimizde, Kemalizm artık kendi içinde çelişkili bir yarı-din hüviyetine büründü. Yükselen İslami siyasete karşı geliştirilen argümanlar, yaftalama ve tehdit düzeyine indi.

Bu genel gözlemi birkaç alıntıyla destekleyebiliriz. Önce, 1938-46 arası yılların efsanevî Milli Eğitim Bakanı, Hasan Ali Yücel'in görüşlerine bakalım. Burada laiklik, din ve vicdan özgürlüğü olarak tanımlanmakta, devletin din işlerine karışmaması gerektiği belirtilmektedir: "Lâikliği dinsizlik şeklinde anlamak, bu konuda düşülecek en hatâlı bir görüştür. Lâiklik, vicdan hürriyetinin bir neticesidir. Maddî kuvveti haiz olan devlet, muayyen bir din veya mezhebi ve onların kaidelerini bütün vatandaşlara tatbik ederse ortada vicdan hürriyeti diye bir şey kalmaz. Esasen devlet, tamamiyle dünyevî işlerle uğraştığı için alacağı karar ve tedbirlerde dinî usullerin ne olduğunu aramaya lüzum hissetmez. ... Dini dünya işlerinden devletten ayırmak, hakikatte dine bir hürmettir."[27]

1960'lı yıllardaki Kemalist görüşlere baktığımızda ise, laikliğin anlam değiştirdiğini, devletin dini denetlemesi, hatta dine karşı bir mücadele içine girmesi anlamı taşımaya başladığını görürüz: Örneğin, Çetin Özek'e göre [1962], "Medeniyet, daha fazla ve daha fazla iktisadi refahı istemek bunun için uğraşmak demektir. Din ise, kader, rıza, ahiret ve maneviyat telkinleri ile toplumun bu kalkınma hareketlerini, refahı isteme direncini kırmış uyutmuştur."[28] Bahri Savcı'nın tespitinde de [1964], din-devlet ayrımı aslında geçersiz bir kavramdır: "muhafazacı çevrelere" göre "artık, din devletten ayrılmıştır ve devletin ötesinde bir yere konmuştur ve bu da tam laikliktir.

27 Yücel, Hasan Ali, *İyi Vatandaş, İyi İnsan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956, s.236-7.

28 Özek, Çetin, "Laikliğin Gerçekleşmesi," Ahmet Köklügiller (der.), *Laiklik Nedir Ne Değildir?*, İstanbul: IQ, 2008, s. 101.

... Böyle bir anlayış biçimi, bizi, gerçek laiklikten ve uygulamalarından öteye atacak; dolayısıyla laikliğin gerçekleşmesine imkân vermeyecek; dinci topluma ve onun devletine yol açacak bir anlayış biçimidir."[29]

Nihayet, 1980'li yıllara gelindiğinde, laiklik fikir yoluyla değil, tehdit yoluyla savunulmaktadır: Hüsamettin Ünsal'a göre [1980], "Devlet, laik devrime karşı çıkanların güçlenmesine izin vermemelidir. Eğer izin veriyorsa, o iktidar laik olmayan bir iktidardır. ... Laiklik ilkesine karşıt hareket, Atatürkçülüğe, bağımsız Türkiye idealine, 1919 Ulusal Kurtuluş Savaşı'na ihanettir."[30]

Laiklik yanlısı argümanların yaftalama, suçlama ve tehdit düzeyine inmesi, Kemalizm adına yapıldığı sürece, Kemalizm'in de iflası anlamına geliyordu. Demek ki artık laiklik, ancak iktidar araçlarıyla ve üstü örtük şiddet tehditleriyle ayakta durabilirdi. Kemalist laikliğe yöneltilen eleştiriler ve ona karşı oluşan liberal-İslamcı ittifakı, bu dönemde ve ortamda gelişmiştir. 1990'lara geldiğimizde, artık laikliğin din ve vicdan özgürlüğüne aykırı, "militarist" bir ideoloji olduğu düşüncesinin yaygınlaştığını görüyoruz.

Sonuç

Soğuk Savaş'ın son yıllarında, ABD, şimdi düşman kabul ettiği İslamcı akımları, örneğin Afganistan'da, komünizme karşı desteklemiş ve kullanmaya çalışmıştı. Ülkemizde "Türk-İslam sentezi" bu ortamda askerlerden destek buldu. Soğuk Savaş'ın bitiminde "komünizm"in bir tehlike olmaktan çıktığına kanaat getirilince, Türk Ceza Yasası'nın sınıf esasına dayalı propaganda ve örgütlenmeyi yasaklayan 141 ve 142'nci maddelerinin kaldırılması olanağı doğdu. Bunu fırsat bilen Özal hükümeti, 1991 yılında, bu iki maddeyle birlikte "laikliğe aykırı olarak ... dinî esas ve inançlara dayalı" örgütlenmeyi yasaklayan 163'üncü maddeyi de yürürlükten kaldırdı. Ancak, 1990'ların ortasından itibaren, "komünizm" yerine bu kez İslamcı "fundamentalizm" ABD ve NATO tarafından Batı dünyasının yeni düşmanı ilan edildi ve yine daha önce olduğu gibi Türkiye'ye bu konuda ön cephede yer alma görevi verildi. Türkiye'ye düşen bu yeni görev uyarınca, İslamcı fundamentalizm ("irtica") ülkemizde bir numaralı iç düşman olarak tanımlandı. 28 Şubat süreci bu bağlamda başlatıldı.[31]

29 Savcı, *age*., s. 110-111.
30 Ünsal, *age*, s. 163-4.
31 Bkz. Gülalp, Haldun, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s.76-82.

1990'lı yıllarda ülkemizde laiklik ile militarizm ve İslam karşıtlığı arasında bir ilişki kurulması büyük ölçüde bu siyasal konjonktürün ürünüdür ve buradan geriye doğru projeksiyon yoluyla genelleştirilmiştir. Oysa bu dönemden sadece 10-15 yıl önce aynı silahlı kuvvetler darbe yapıp iktidarı ele geçirdiğinde, darbe liderinin meydanlarda Kuran'dan ayetler okuyarak siyaset yaptığı bilinmektedir. Bu dönemde global düzeyde de (Müslümanlık değil ama) fundamentalizm diye ifade edilen "radikal" İslamcılığın düşman olarak ilan edilmesi, daha önce pek duyulmamış yeni bir kavram olarak "ılımlı" (*moderate*) İslam'ı ortaya çıkarttı ve böylece ülkemizde de kapatılan Refah Partisi (ve onun geleneğini sürdürmek isteyen diğer partiler) yerine alternatif bir proje kisvesiyle AKP'nin ortaya çıkmasına olanak sağladı.

Artık günümüzde böyle bir ayrımın anlamsız olduğu, laikliğin tek bir evrensel içerik taşıdığı, radikal de olsa ılımlı da olsa İslamcı siyasetin laikliğe aykırı olduğu, siyasal bir ilke olarak laikliğin korumayı amaçladığı toplumsal barışın İslamcı siyasete alan açmak yoluyla sağlanamayacağı açıkça görülmüş olmalıdır.

Kaynakça

Ada, İhsan, "Anayasa'da Laiklik", Türk Devrim Ocakları (der.), *Laiklik*, Ankara: Milli Tesanüt Birliği Yayınları, 1954.

Adak, Sevgi, "'Yeni' Türkiye'nin 'Yeni' Diyaneti", *Birikim*, S. 139, 2015.

Akan, Murat, "The Infrastructural Politics of Laiklik in the Writing of the 1961 Turkish Constitution", *Interventions*, 2011, C. 13, S. 3.

Azak, Umut, *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, Londra: I.B. Tauris, 2010.

Batuhan, Hüseyin, "Laiklik ve Dini Taassup", Türk Devrim Ocakları (der.), *Laiklik*, Ankara: Milli Tesanüt Birliği Yayınları, 1954.

Bhargava, Rajeev (ed.), *Secularism and its Critics*, Delhi: Oxford University Press, 2005.

Çağlar, Bakır, "Türkiye'de Laikliğin 'Büyük Problem'i: Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine", *Cogito*, S. 1, 1994, s. 111–117.

Davison, Andrew, "Turkey, A 'Secular' State? The Challenge of Description", *South Atlantic Quarterly*, 2003, C. 102, S. 2-3.

Erman, Sahir, "Suç Olarak Laikliğe Aykırı Hareketler", Türk Devrim Ocakları (der.), *Laiklik*, İstanbul: Milli Tesanüt Birliği Yayınları, 1954.

Genç, Reşat, (yay. haz.), *Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar: 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2005.

Göle, Nilüfer, "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey", Augustus Richard Norton (ed.), *Civil Society in the Middle East*, C.2, Leiden: Brill, 1996.

Gözaydın, İştar, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Gülalp, Haldun, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Kadıoğlu, Ayşe, "The Pathologies of Turkish Republican Laicism", *Philosophy and Social Criticism*, 2010 , C. 36, S. 3-4, s. 489–504 .

Karal, Enver Ziya (1954), "Devrim ve Laiklik," Türk Devrim Ocakları (der.), *Laiklik*, Ankara: Milli Tesanüt Birliği Yayınları (içinde).

Köklügiller, Ahmet, (der.), *Laiklik Nedir Ne Değildir?*, İstanbul: IQ, 2008.

Kuru, Ahmet, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Madeley, John T.S. ve Zsolt Enyedi (ed.), *Church and State in Contemporary Europe*, Londra: Frank Cass, 2003.

Navaro-Yashin, Yael (2002), *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press.

Özbudun, Ergun, "Laiklik ve Din Hürriyeti", Ece Göztepe ve Aykut Çelebi (der.), *Demokratik Anayasa: Görüşler ve Öneriler*, İstanbul: Metis, 2012.

Özek, Çetin, "Laikliğin Gerçekleşmesi," Ahmet Köklügiller (der.), *Laiklik Nedir Ne Değildir?*, İstanbul: IQ, 2008.

Parla, Taha ve Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2004.

Poroy, Nazım, "Laiklik Hakkında Misalli bir İnceleme", Türk Devrim Ocakları (der.), *Laiklik*, Ankara: Milli Tesanüt Birliği Yayınları, 1954.

Savcı, Bahri, "Laiklik Prensibinin 'Türkiye Şartları' İçinde İrdelenmesi," Ahmet Köklügiller (der.), *Laiklik Nedir Ne Değildir?*, İstanbul: IQ, 2008.

Soysal, Mümtaz, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, İstanbul: Gerçek Yayınları, 1974.

Tunaya, Tarık Zafer, "Laiklik ve Ötesi," Türk Devrim Ocakları (der.), *Laiklik 1968*, Ankara, 1968.

Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması: 1923-1931*, Ankara: Yurt Yayınları, 1981.

Türk Devrim Ocakları (der.), *Laiklik*, Ankara: Milli Tesanüt Birliği Yayınları, 1954.

Türk Devrim Ocakları (der.), *Laiklik 1968*, Ankara, 1968.

Ünsal, Hüsamettin, "Laiklik," Ahmet Köklügiller (der.), *Laiklik Nedir Ne Değildir?*, İstanbul: IQ, 2008.

Yavuz, Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Londra: Oxford University Press, 2003.

Yücel, Hasan Ali, *İyi Vatandaş, İyi İnsan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Dindar Laiklik

UMUT AZAK

Cumhuriyet'in temel ilkesi olarak anayasaya girdiği 1937 yılından bu yana laiklik ilkesinin din ve devlet işlerini ayırdığı iddia edilir. Fakat Türkiye'deki laikliğin kendine has özelliklerini inceleyen birçok çalışmada böyle bir ayrışmanın tam anlamıyla gerçekleşmediği haklı olarak vurgulanmıştır.[1] Türkiye'de devlet farklı dinlere eş mesafede olmadığı gibi, din ve vicdan özgürlüğü ilkesi de farklı aktörlerce hep tek taraflı ve kısıtlı olarak savunulmuştur. Vicdan özgürlüğü savunusu, makbul addedilen İslami inançları kayırmanın ötesine geçememiş, çoğunluğun inancı olarak belirlenen bir İslam anlayışı devlet tarafından şekillendirilmiş ve denetlenmiştir. Anayasal laiklik ilkesi dinle devletin alanlarını pratik ve kurumsal olarak tam anlamıyla ayırmadığı için, bu denetleyici "laiklik" hiçbir zaman tehlikeye girmemiş, bütün siyasi iktidarlar tarafından savunulmuştur. Farklı hükümetler Cumhuriyet'in bu temel ilkesine sahip çıkmışlardır çünkü dinin denetimine dayanan bu laiklik pratiğini iktidarları açısından faydalı bulmuşlardır. Şu ana kadar hiçbir hükümet farklı dinlere eşit mesafede durmadığı gibi, dinî alanın özerk olmasını da göze alamamıştır. Bu yazıda, Türkiye'de laikliğin neden ve nasıl herkesçe savunulabildiğini; laiklik tartışmalarının –bazı kavramlardaki fikir ayrılıkları dışında– çatışmadan ziyade nasıl derin bir uzlaşmaya dayandığını açıklamaya çalışacağım. 2016 Nisan'ında medyada geniş yer bulan "laiklik tartışması" konuya girmek için ideal bir örnek oluşturuyor.

Meclis başkanı İsmail Kahraman'ın 25 Nisan 2016'da, "Yeni Anayasa, Yeni Türkiye" konulu bir sempozyumdaki laiklik karşıtı ifadeleri yoğun tep-

1 Örneğin bkz: Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, 3. baskı, İstanbul: İletişim, 2012.

kilere neden olmuştu. 1960'larda komünizme karşı Şahlanış Mitingleri ve Ayasofya Davası gibi eylemlerle milliyetçi/muhafazakâr/İslamcı gençliği çatısı altında toplayan Millî Türk Talebe Birliği'nin başkanlığından bugünlere gelen Kahraman, sempozyumda laikliğin yeni anayasada yer almasına gerek olmadığını söylemişti:

> Yeni anayasada laiklik tarifi bir kere olmamalıdır. Dünyada laiklik tarifinin olduğu anayasalar Fransa, İrlanda ve Türkiye'de var. Tarifi de yoktur. İsteyen bunu istediği gibi yorumluyor. Böyle bir şey olmamalı. Anayasamızın dinden kaçınmaması lazım. Müslüman bir ülke olarak neden kendimizi dinden arındırma, geri çekme durumunda olacağız? Bir İslam ülkesiyiz. Bu nedenle dindar bir anayasa yapmalıyız.[2]

Bu beklenmedik "dindar anayasa" çıkışı üzerine Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) önde gelen isimleri, laikliği sahiplenen mesajlar vermekte gecikmediler. Kahraman'ın sözlerini "kişisel bir fikir beyanı" olarak değerlendirdiler. Nitekim Kahraman da yeni bir yazılı açıklama yaparak "anayasanın dindar olması" ile kastının, "hiçbir ayrım yapmaksızın din ve vicdan özgürlüğünün anayasamızın lafzı ve ruhu ile güvence altına alınmasını sağlamayı temenni etmek" olduğunu belirtti. Laikliğin "istismar edilmemesi" için, "farklı inanç gruplarına sağladığı hürriyetlerin mevzuatta yer bulması, *devlet ve milleti karşı karşıya getirmeyen* bir laikliğin tarifi ve tatbikatının yeni anayasada olması" gerektiğini de ekledi.[3]

Bu cümlelerden laiklikle ilgili iki ilginç argüman çıkartabiliriz: "Dindar anayasa din özgürlüğünün teminatıdır" ve "Laiklik milletle devleti karşı karşıya getirmemelidir". Yani dindarlıkla laiklik çelişmez –ki çelişirse milleti karşısına alır–, o halde laik olmakta bir sakınca yoktur. Kahraman'ın dindarlık ve laikliği sentezlediği bu zoraki laiklik savunusu, aslında Türkiye'de hâkim olan laiklik anlayışının, yani "dindar laiklik"in dile getirilişi idi. Bu gelenek, Nuray Mert'in deyişiyle "kerhen" laiklik söylemi,[4] kendini "memleketçi, milliyetçi, mâneviyatçı ve terakkici muhafazakâr" olarak tanımlayan hukuk pro-

2 "TBMM Başkanı İsmail Kahraman: Laiklik yeni anayasada olmamalı," *Hürriyet*, 26 Nisan 2016. http://www.hurriyet.com.tr/tbmm-baskani-ismail-kahraman-laiklik-yeni-anayasada-olmamali-40094558

3 "Meclis Başkanı Kahraman'dan yeni 'laiklik' açıklaması," *Hürriyet*, 26 Nisan 2016. http://www.hurriyet.com.tr/meclis-baskani-kahramandan-yeni-laiklik-aciklamasi-40095021

4 Nuray Mert, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Lâiklik ve Karşı Lâikliğin Düşünsel Boyutu," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, der. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim, 2001, s. 209.

fesörü Ali Fuat Başgil'in öncülüğünde 1950'lerde başlamıştı.[5] Başgil'in önerdiği ve Demokrat Parti'nin de (DP) kısmen uyguladığı laiklik anlayışı tam da Kahraman'ın ve diğer AKP'lilerin devralacakları bir miras olacaktı. Bu anlayışa göre, laiklik, din düşmanlığı, dine baskı aracı olmamalıydı; devlet dinî özgürlükleri garanti altına almalı ve bu özgürlüklerin yaşanabilmesi için gerekli imkânları sağlamalıydı. Bu "dindar laiklik" için en önemli kavram "vicdan özgürlüğü" oldu. Peki, Kahraman'ın ve yıllar önce Başgil'in "milletle devleti karşı karşıya getirdiğini" ima ettiği laiklik, yani DP öncesi Kemalist laiklik dinsiz miydi? Vicdan özgürlüğünü hiçe mi sayıyordu? Milleti karşısına mı alıyordu? Hayır. Kemalist laiklik için de vicdan özgürlüğü temel bir kavramdı. Fakat, tıpkı Kemalizme tepki olarak formüle edilen ve demokrasi adına savunulan, ama aslında tek farkı "daha dindar" bir Müslümanlığı savunmak olan muhafazakar laiklik gibi sınırlı, tek yanlı bir vicdan özgürlüğü yorumuna dayanıyordu. Dinsiz de değildi, aksine öngördüğü makbul vatandaş, Sünni-Hanefi Müslüman, ama dindarlığını vicdanında yaşayan Türk'tü.

Kemalizm ve Vicdan Özgürlüğü

Kemalizm, din yerine bilimi temel alan bir Batılılaşma programını benimseyerek ülkeyi bu doğrultuda dönüştürmeyi hedefledi. Kurucu Kemalist kadrolar devlet mekanizmasını ellerinde bulundurdukları sürece bu dönüşümü er ya da geç gerçekleştirebileceklerine inandılar. Bilimsel ilerleme gelenek ve inançları sarsacak, modern yaşama uyum sağlayamayan inançlar geçmişe gömülecekti. Laik rejim bunu mümkün kılacak ve bu süreci hızlandıracaktı. Üstelik yeniliğe kapalı "bağnaz" ve "batıl" inançların aslında İslam'la bağdaşmadığı da zamanla anlaşılacaktı. Laik rejim, gerçek İslam'ı ortaya çıkaracak; bu amaçla, gerektiğinde, yani rejim için tehdit oluşturduklarında, "yanlış" İslami inanç ve pratikler devlet eliyle pasifize edilecekti. [6] 27 Mayıs 1960 darbesinden itibaren ise ordu ve yargı bu rejimin bekçileri, laikliğin teminatı olacaklardı.

Kemalist laiklik açısından vicdan özgürlüğünü sağlamak için, bu "yanlış"/ siyasi İslam'a karşı savaşarak "irtica" ya da dinin istismarını engellemek şarttı. Bu vicdan özgürlüğü anlayışına göre irticaya karşı mücadele, Müslü-

5 Ali Fuat Başgil, *Hâtıralar*, 4. baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyâtı, 2007, s. 126. Başgil ve laiklik anlayışı üzerine bkz. Umut Azak, "Dinle Dost Devlet: Ali Fuat Başgil'e Göre Laiklik", *İstanbul Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, S. 51, Ekim (2014), s. 37-51.

6 Azak, Umut, *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, Londra: I.B.Tauris, 2010.

manları yine Müslümanlardan korumak için gerekliydi. Diğer bir deyişle, laikliğin temini için dinî alanı sınırlandırmak ve yeniden düzenlemek gerekiyordu. Bu müdahale, siyasi talebi olmayan ve bu yüzden de makbul addedilen diğer İslami anlayış ve pratiklerin özgürlüğünü sağlamak için elzemdi.

Nitekim Cumhuriyet kurulduğundan beri devlet tarafından İslam'ın belli bir biçimi kurumsal olarak dayatıldı.[7] Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Sünni vatandaşlara, bütün vatandaşlardan aldığı vergilerle hizmet etti. Belirli bir şekilde yorumlanan Sünni İslam dışındaki diğer inançlar ise hizmet alamadıkları gibi hor görüldüler, yok sayıldılar. Gayrimüslim vatandaşlar, laik cumhuriyetin eşit vatandaşları oldukları halde birçok ayrımcı uygulamaya maruz kaldılar (1934 Trakya Olayları, 1942 Varlık Vergisi, 6-7 Eylül 1955 Olayları, 1964 Rum tehciri vb). Aleviler ise devletin gözünde hiçbir zaman bir inanç grubu olarak tanınmadılar.

Özetle, daha başından beri laiklik iddiası adı altında gerçekleştirilen uygulamalar yazılı ve sözlü beyan edilen laiklik ilkeleriyle hep çelişki içinde oldular. Devlet ve din işlerinin ayrılması gerçekleşmediği gibi; laikliğe dair farklı uygulama ve pozisyon alışlar da devletin din işlerini üstlenme biçimi konusundaki fikir ayrılıklarından kaynaklanıyordu. Görünürdeki Kemalist/laik-İslamcı çatışması aslında derindeki uzlaşmayı, yani milletin Sünni İslam temelinde tanımlandığı gerçeğini gizliyordu. Laiklik-İslamcılık çatışması adı altında süregelen tartışmaların hiçbir yere varamaması, meselenin bir laiklik tartışmasından ziyade, Türk İslam'ını devlet eliyle şekillendirme yarışı olmasından kaynaklanıyordu.

Tabii çeşitli istisnalar, bu gidişatı eleştirenler hep oldu. Örneğin, Aziz Nesin daha 1948 yılında, birbiri ardından kapatılan dergilerinden birinde şunları yazmıştı:

> Demokrasi ve devletçilik iddialarında olduğu gibi, Türkiye Cumhuriyeti hükümeti laiklik bahsinde de, yalnız programında, yani *kağıt üzerinde laiktir*. ... Halk Partisi hükümetleri, programlarına rağmen, ne laik, ne de bir dinin müntesibidir. Her hareketinde olduğu gibi, mesela devletçilikle liberalizmin ikisi ortası, sosyalizm ile faşizmin ikisi ortası bir yol tuttuğu gibi, din bahsinde de, *İslamiyet ile laisizm arası, çorbaya benzer bir yol tutmuştur.*[8]

7 Bu konuda şu kaynaklara bakılabilir: Nancy Lindisfarne, *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği*, İstanbul: İletişim, 2002; İştar Gözaydın, *Diyanet. Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim, 2009.

8 Aziz Nesin, "Halk Partisi Laik Değildir", *Başdan, Haftalık Siyasi Magazin*, 7 Aralık 1948, s. 1, 4 (Başdan imzası ile), vurgular bana ait.

Aziz Nesin gibi düşünen Kemalistler de 1950'lerden itibaren, tutarlı bir laiklik için din ve devletin gerçek anlamda birbirinden ayrılması ve dinî inançlara müdahalenin olmaması gerektiğini savundular. Örneğin bu dergideki yazısında Haldun Gülalp'in de işaret ettiği, Türk Devrim Ocakları'nın 1954 yılında yayımladığı "Laiklik" başlıklı derlemedeki yazısında, Ulus Gazetesi genel yayın müdürü İhsan Ada şöyle diyordu: *"... devlet, bir din öncüsü, yayıcısı, eğitimcisi ve koruyucusu olamaz. Din işlerine 'âmme hizmetleri' arasında yer verilemez ve bu hizmetlerin arasına alınamaz."*[9] Ne var ki Demokrat Parti hükümetinin, devletin din hizmetlerini artıran popülist politikalarına karşı bir tepki olan ve din-devlet ayrımını savunan bu tür laik çıkışlar tutarlı olmaktan uzaktı. Çünkü Kemalist laiklik söylemine hâkim olan düşünce, laikliğin dini reforme ederek gerçek İslam'a hizmet ettiği iddiasına dayanıyordu. Yine aynı kitaptan iki ayrı yazarın aşağıdaki satırları bu çelişkili anlayışın tipik örnekleridir:

Prof. Enver Ziya Karal: "Türk inkılâbının ortadan kaldırdığı değerler dinin cevherinden mâdud değildi. Bunlar dine, zamanla yapılan eklentilerdi. Türk inkılâbı bir yönden de *saf İslâmlık* itikadının bütün asil hüviyeti ile görülmesine yol açmış oldu."[10]

Kâmil Güven: "Atatürk, dinimizin çirkinlik ve zaaflardan temizlenmesi yolunda ilk esaslı adımı atan insandır. Belki bir Lüter, belki de Lüterlerin yetişebileceği çığırı açan insan. (...) *Müslümanlığı aslına esasına raptetmek* istemiş ve bunu için de bir din adamı veya önderi sıfatına bürünmeden, lâik bir aydın ve medenî bir Türk önderi sıfatiyle dindarlara doğru yolu göstermiştir."[11]

Sayısı çoğaltılabilecek bu iki örnekten de anlaşılabileceği gibi Kemalist laiklik düşüncesinde, Müslümanlara "doğru yolu göstermek" ve Güven'in deyişiyle "mantıkî dinimizi mantıksızlıklardan kurtarmak"[12] devletin asli görevleri olarak görülmüş; doğru yoldan şaşanlar ise "irtica" odakları ve vicdan özgürlüğünün düşmanları olarak tanımlanmıştır. Nitekim Kemalist laiklik, temelde modernleşme/batılılaşma idealine uyum sağlayacak bir İslam'ı hâkim kılmak için dini denetlemeyi; devleti tehdit eden siyasi İslami anlayışları ise "irtica" söylemi ve cezai uygulamalar ile sindirmeyi hedefler.

9 "Anayasa'da Lâiklik", Türk Devrim Ocakları, *Lâiklik*, Millî Tesânüt Birliği Yayını 4, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1954, s. 96.
10 "Devrim ve Lâiklik," Türk Devrim Ocakları, *Lâiklik*, s. 75.
11 "Atatürk ve Lâiklik," Türk Devrim Ocakları, *Lâiklik*, s. 86.
12 *Age*., s. 87.

Diğer bir deyişle, Kemalist laiklik idealize edilmiş bir iyi İslam adına vicdan özgürlüğünü savunurken, farklı ve siyasi İslam yorum ve pratiklerine dair özgürlük talebini bilinçli olarak görmezden gelir. Bu nedenle de iddia ettiği vicdan özgürlüğü ilkesini en başından beri ihlal etmiştir.

Bu ihlalin ilk bilimsel eleştirilerinden birini yukarıda sözünü ettiğimiz Ali Fuat Başgil getirmiştir. Başgil, 50'li yıllar boyunca Komünizmle Mücadele Derneği'nce ve birçok muhafazakâr dergi ve gazetede yayımlanan "İrtica Yaygarası" başlıklı yazısında, laikliğin tehlikede olduğunu düşünen aydın ve siyasetçileri eleştiriyordu. Başgil'e göre, irtica yoktu, sadece "yaygarası" yapılmaktaydı. Dinin kamusal alandaki görünürlüğünü irtica ve laik rejim karşıtlığı ile eş tutanlar, Başgil'e göre, din düşmanlığını besleyerek komünizmin ekmeğine yağ sürmekteydiler.[13] Laik rejimi koruma refleksi ile alınan şiddetli önlemler ise gelecek nesillere zarar verecek bir korku atmosferi yaratıyordu.[14]

Başgil özetle, tıpkı Eşref Edip, Necip Fazıl Kısakürek, Peyami Safa gibi isimlerin de etkili bir şekilde yaptıkları gibi, tek parti döneminden beri süren Kemalist "irtica" söylemini din düşmanlığı olarak çerçeveliyor; Kemalist laikliğin, irtica ile savaş bahanesiyle Müslümanları (yani milleti) mağdur ettiğini, hatta komünizme hizmet ettiğini iddia ediyordu.[15] Buna karşı, çözüm olarak, hem laik hem de dindar olunabileceğini; yani dindarlığın meşru ve yasal çerçevede yaşanmasının irtica ya da gericilik değil, din özgürlüğünün gereği olduğunu; bu yüzden de "gerçek anlamda laik bir rejimi" tehdit etmeyeceğini savunuyordu.

Muhafazakâr Laiklik ve Vicdan Özgürlüğü

Yukarıda bahsedilen mağduriyet, 50'li ve 60'lı yıllarda muhafazakârlık, daha sonraki yıllarda ise İslamcı hareket çatısı altında yükselen dinsel ve Osmanlıcı milliyetçiliğin çıkış noktası oldu. Kemalist laikliğin mağdurları, yani rejime tehdit oluşturduğu iddia edilen İslami pratik ve propaganda yapan İslami oluşumların mensupları, mücadelelerini çok-partili döneme geçişten itibaren demokratik talepler yoluyla sürdürdüler. Vicdan özgürlüğü kavramı da bir demokrasi talebi olarak bu süreçte yeniden tanımlandı ve "devletin dindar Sünni vatandaşlar üzerindeki kısıtlayıcı müdahalelerinin kaldırılması" olarak yorumlandı. Başgil'in ilk olarak 1954'te, *Din Nedir? Din Hürriyeti ve La-*

13 Ali Fuat Başgil, *İrtica Yaygarası*. İstanbul: Komünizme Karşı Mücadele Yayınları, 1951.
14 Ali Fuat Başgil, *Din ve Lâiklik*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyâtı, 1998, s. 215-216.
15 Azak, *Islam and Secularism in Turkey*, s. 86-88.

iklik Ne Demektir?: İçtimai ve Hukuki Etüd başlığı ile, daha sonra ise *Din ve Laiklik* başlığı altında defalarca baskısı yapılan ve bugün hâlâ okunan eseri bu yeni vicdan özgürlüğü savunusunun başlıca kılavuzu oldu.[16]

Büyük ölçüde, materyalizm, ateizm ve komünizme karşı bir din savunusu olan *Din ve Laiklik*, din özgürlüğü ilkesinden yola çıkan yeni bir laiklik öneriyordu. Bu nedenle Türkiye'ye dair bir durum tespiti yapıyor ve ülkede din özgürlüğünün nasıl kısıtlamalara uğradığını çeşitli örneklerle anlatıyordu: Başgil'e göre, 1932-1950 arasındaki zorunlu Türkçe ezan uygulaması ile devletin ibadet diline müdahale etmesi "... yalnız diyanete değil, aynı zamanda müslüman vatandaşın ibadet ve dua hakkına zalimce tecavüz"dü;[17] laik bir devletin, ibadet ve duanın şekline ve diline karışma hakkı yoktu.[18] 1924 tarihli ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile din eğitimi verme ve alma hakkı ile dinî yayın haklarından da mahrum kalınmıştı.[19] Ayrıca, laikliği koruyan yasalar da dinî özgürlükleri kısıtlamışlardı. Siyasi amaçlı dinî propagandaya iki yıla kadar hapis gibi cezai yaptırımlar öngören, 1926 tarihli Türk Ceza Kanunu'nun 163. Maddesi ve 1953 tarihli Vicdan ve Toplanma Hürriyetinin Korunması Kanunu bunlara örnekti.[20]

Buna karşılık Başgil'in istediği, laikliği rafa kaldırıp dinî hukuka dönülmesi de değildir. Şer'i hukuka dönme talebi ona göre, "milleti tuttuğu târihî yoldan çevirmeye çalışmak, ırmakları kaynaklarına akıtmaya çalışmak kadar boş bir gayrettir."[21] Dinin, devletin işleri ve hukukuna müdahale etmemesi gerektiğini düşünür. Fakat devletin de dindarların ve mabetlerinin alanına karışmamasını, "gölge etmemesi"ni talep eder: "[B]iz, bugünkü gidişi ve târihî tekâmülü gözönünde tutarak, diyânetin dindarlar muhitine ve mâbed harîmine çekilmesine taraftarız. Bizce bugün din için selâmet bundadır. Bizce bugün din ve devlet münâsebetleri sâhasında dînin devletten bekliyeceği ve istiyeceği bir şey vardır: 'Gölge etme, başka ihsan istemem'dir."[22]

16 Kitap 1962'deki genişletilmiş baskısından itibaren her on yılda bir olmak üzere çeşitli kereler yayımlanmıştır. İkinci baskıdan itibaren kitabı, Yağmur Yayınevi yayımlamıştır (1962, 1977, 1979, 1982, 1985, 1991, 2003, 2011 ve 2012 baskıları). Kitabın ayrıca, 1998, 2003 ve 2011, 2016 yıllarında, Kubbealtı Neşriyatı tarafından basılmış nüshaları da bulunmaktadır.

17 Pasajdaki "zalimce" ifadesi kitabın ilk basımında yoktur, muhtemelen genişletilmiş ikinci baskısında eklenmiştir (Başgil, *Din ve Laiklik* , s. 117, dipnot 61).

18 *Age.*, s. 140.

19 "Bugün dînî tâlim, tedris ve neşir hakkının tam ve teminatlı bir himâyeden mahrum olduğu memleketler arasında, esef ederim ki, Türkiye'miz de vardır" (*Age.*, s. 124-5).

20 *Age.*, s. 214.

21 *Age.*, s. 156.

22 *Age.*, s. 158.

Türkiye'deki laiklik uygulamasını "devlet güdümünde din" modeli olarak gören Başgil, laik bir rejimde devletin (Diyanet ve diğer araçlarla) dine müdahalesinin –dinî pratikler kamu güvenliğini ve genel düzeni bozmadıkları ve başkalarının hak ve özgürlüklerini engellemedikleri sürece– hukuksuz olduğunu savunuyordu.[23] Onun için önemli olan, çatışmanın olmaması; kendi deyişiyle "din ile devleti aynı bir ülkede yan yana ve barışık bir halde yaşatmak"tı. Din özgürlüğü ve laiklik de, bu barış ortamı için gerekli modern devlet hukuku prensipleriydi.[24] Kısaca Başgil, Kemalistlerden farklı olarak "vicdan özgürlüğü"nü, "irtica"dan, din simsarlarından, yani diğer Müslümanlardan değil, devletin müdahalesinden korumak gereken bir özgürlük olarak vurguluyordu.

Fakat Başgil, devletin inanç gruplarına tarafsızlığı konusunda hiç de tutarlı değildir. "Gölge etmeyen" devlet talebi aynı kitap içinde yerini "dine hürmetkâr" devlet idealine bırakır. Tabii söz konusu edilen din çoğunluğun dini olan Sünni İslam'dır. Ona göre, nüfusun çoğunluğunun Müslüman olduğu bir ülkede devlet, vatandaşların ibadetlerini (zorunlu Türkçe ezan uygulamasında olduğu gibi) kısıtlamak veya belirlemek değil, özgürlük içinde yerine getirebilmelerini sağlamakla yükümlüdür. Yani laiklik ve demokrasinin gereği, dine müdahil olan değil, hürmetkâr bir devlettir. Çoğunluğun dinine hürmet ve hizmet eden bir devletin diğer inançlar ve inançlar ile mesafesinin ne olacağı sorusu ise cevapsız kalır.

Başgil'in bu çelişkili laiklik söylemi 1950 sonrası muhafazakâr ve milliyetçi siyasetçiler tarafından benimsendi. Dine hürmetkârlık milletin gerçek temsilcisi olmanın kanıtı olarak sunuldu. Bu "dindar laiklik," siyasetçileri çoğunluğu Sünni Müslüman olan "milletle barışık" kılıyordu. Dindarlığı özel alana ve vicdanlara hapseden seküler/modern Türkiye ülküsü, yani CHP'nin altı okundan biri olan laiklik ise din düşmanlığıyla eş tutuldu. Başgil'in önerdiği şekilde, "*halkın dinî ihtiyaçlarını düşünme[yi] ve bunları temin etme[yi] halk hükûmetinin vazifesi*" olarak görüldü.[25] Menderes işe Türkçe ezan uygulamasını sona erdirmekle başladı. Devlet radyosundan yapılan dinî yayınlar, açılan cami ve Kuran kursları, sağ iktidarların dine hürmetkârlığının göstergeleri oldu.

Buradaki en önemli manevra, Kemalist laikliğin CHP hükümetleri ile

23 *Age.*, s. 155.
24 *Age.*, s. 97.
25 *Age.*, s. 187.

özdeşleştirilip Atatürk'ün bu mirastan ayrıştırılmasıydı. DP'nin Atatürk'ün hatırasını hakaret ve saldırılardan korumaya yönelik 1951 tarihli Atatürk'ü Koruma Kanunu ile Atatürk'ü doğrudan hedefleyen girişimler irtica ile savaş kapsamında dizginlendi. Örneğin, Atatürk heykellerini parçalayan Ticaniler gibi radikal gruplar cezai yaptırımlara uğradılar. Atatürk'ün kendisi değil ama "çevresi", CHP'nin dinî özgürlükleri kısıtlayan uygulamalarının sorumlusu olarak eleştirildi.

DP'den sonra Adalet Partisi, Anavatan Partisi, Doğru Yol Partisi ve en son Adalet ve Kalkınma Partisi gibi dindar kitlelerin oylarını hedefleyen siyasi partiler Başgil'in laiklik anlayışını sahiplendiler.[26] DP'den bugünün AKP'sine kadar uzanan bu "dindar laiklik" çizgisi, Kemalist rejimin kurumlarını hiçbir zaman reddetmedi. Diyanet İşleri Başkanlığı, devlet İslamını belirlemeye; bu İslam'ı benimseyen Müslümanları gözetimi altında tutmaya devam etti.[27] Örneğin AKP iktidarının ilk on yılında, Diyanet'in bütçedeki payı iki katına çıkarak % 0,54'ten % 1,2'ye (2012) yükseldi. 2004 ve 2014 arasında ise Diyanet personeli % 67 oranında arttı (2004: 71.693 cami; 2014: 119.743). Aynı dönemde, hâlihazırdaki 77.151 camiye ek olarak 8950 daha yeni cami açıldı.[28] Millî kimliğin temeli olarak kabul edilen Sünni İslam'a, İslam içi ve dışı diğer inanışlar yok sayılarak hürmet ve hizmet edildi. Bir başka deyişle, sağ muhafazakar "dindar laiklik" yorumunun vicdan özgürlüğü anlayışı da farklı olanların hak ve özgürlüklerini kapsamıyordu. Nitekim yakın zaman önce, devletin diğer dinlere ve dinsizlere eş mesafede olmadığı ve dinî özgürlükleri ihlal ettiği uluslararası mahkemede de tescillendi. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi 26 Nisan 2016 tarihinde, Alevilerin dinî hizmetlerden faydalanamamasının Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 14. maddesine aykırı olduğuna karar verdi.[29]

26 Ahmet T. Kuru, "Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party," *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*, der. M. Hakan Yavuz, Salt Lake City: University of Utah Press, 2006, s. 139-140.

27 Burada Başgil'in Diyanet İşleri Başkanlığı'nın özerk bir kurum olması gerektiğini düşünen nadir muhafazakârlardan olduğunu belirtmek gerekir. Başgil'e göre, Türkiye'de gerçek anlamda bir laiklik olabilmesi için dinî örgütlenme özerk, karar ve faaliyetlerinde serbest bırakılmalı, Diyanet İşleri Başkanlığı ilmi, idari ve mali konularda devletten özerk bir yapıya kavuşmalıdır. *Din ve Laiklik*, s. 207; 219-21.

28 İstatistikler DİB'nin web sitesinden alınmıştır: http://www.diyanet.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136

29 "AİHM'den Aleviler için nihai karar: Ayrımcılık var," Güven Özalp, Hürriyet, 26 Nisan 2016, http://www.hurriyet.com.tr/aihmden-aleviler-icin-nihai-karar-ayrimcilik-var-40095092

Sonuç

Özetleyecek olursak, Kemalist laiklik anlayışına meydan okuyarak din ve vicdan özgürlüğü talep edenlerin temel sorunu, sadece çoğunluk dinine mensup dindar vatandaşların özgürlüğüne ve dinî ihtiyaçlarına odaklanmalarıydı. Vicdan özgürlüğünün bu sınırlı ve Sünni merkezli yorumu, köklü bir kurumsal düzenleme de gerektirmedi; böylece "laiklik"e sadık kalınabildi. Devlet ve dinin ilişkisi, doksan iki yıldır pek de değişmedi. Devlet hiçbir zaman farklı inançtan vatandaşlara eş mesafede olmadı. Yazının başında sözünü ettiğimiz meclis başkanı İsmail Kahraman'ın Mayıs 2016'daki laiklik çıkışı üzerine Nokta Dergisi yazarı Gökhan Özgün'ün de ironik bir dille anlattığı gibi, "Türk tipi laiklik" sayesinde İslamcıların laikliğe karşı çıkmalarına da gerek kalmadı.[30]

Aslında, ne Kemalist laiklik ne de onun "alternatifi" muhafazakar laiklik, gerçek anlamda seküler ideolojiler oldular. Aksine ikisi de farklı şekilde idealize ettikleri makbul İslam'ı araçsallaştırdılar ve tekçi bir millî kültürün temeli haline getirdiler. Diğer bir deyişle, laiklik Türkiye'de hep İslam'ın sınırları içinde, dinî/millî kimliği yukarıdan aşağıya doğru belirlemenin bir aracı oldu. İslam'ın dışında, tamamen din dışı bir alanda, dinsizlerin de özgürlüklerini güvenceye alacak bir birlikte yaşama modeli, herkesin paylaşabileceği seküler bir ahlâk ve demokrasi düzeni üzerine pek kafa yorulmadı. Farklı dinlere olduğu gibi, İslam'ın içindeki farklılıklara ve dinsizliğe de eş mesafeden yaklaşabilen ve dinî özgürlükleri tarafsızca düzenleyebilen bir laiklik modeli henüz geliştirilemedi. Herhangi bir dinî/millî ideal ya da öz dayatmayan, çoğulcu bir laiklik anlayışı ve bu anlayışa dayanan kurumsal düzenlemeler formüle edilemedi.

Tam da bu yüzden bugün, yukarıda iki farklı yorumunu ele aldığım "vicdan özgürlüğü" kavramının anlamını yeniden düşünmemiz; bu özgürlüğün, Sünni çoğunluktan ziyade en çok dinsizler ve diğer dinlere mensup azınlıklar için gerektiğini hatırlamamız; "özgürlükçü laiklik" anlayışının Sünni/dindar bir millet tasavvuru ve bu milletle özdeşleşmiş devlet anlayışı ile bir arada olamayacağını idrak etmemiz gerekiyor.

30 "Laiklik, Allah senden razı olsun," *Nokta*, 2 Mayıs 2016, http://www.noktadergisi.info.

Devletin Din Eğitimindeki Rolü Ne Olmalıdır? Avrupa Konseyi'nin Yaklaşımı, AİHM Kararları ve Türkiye Örneği

GÜLÇİN BALAMİR COŞKUN

Dinin kamusal hayattaki ve özellikle de devlet okullarındaki yeri, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren önemli tartışma konularından biri olmuştur. Laikliğin sembol ülkesi Fransa'da Jules Ferry'nin adıyla bilinen eğitim reformlarının önemli bir ayağı, ders programlarının "laikleştirilmesi" ve din eğitiminin ahlak eğitimi ile değiştirilmesiydi. "Laiklik-Ayrışma" (*Laicité-Séparation*) olarak ifade edilen bu yaklaşıma göre,[1] din eğitimi ve dinsel ritüeller özel alanda uygulanmalıdır. Okullar kamusal alanlardır ve buradaki amaç, esasen evrensel ve bilimsel değerlere dayanan bir eğitim vererek bilinçli yurttaş yetiştirmektir. Fransa'da 1990'lara kadar hâkim olan bu yaklaşımın tüm Avrupa ülkelerinde geçerli olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

1990'lı yıllara gelindiğinde Fransa da dâhil olmak üzere birçok Avrupa ülkesinde dinsel simgelerin kamusal alanda ve özellikle okullarda görünürlüğü ve sonrasında din eğitimi tekrardan tartışma konusu olmuştur. Barbier'nin "laiklik-tarafsızlık" (*Laicité-Neutralité*)[2] adlandırmasıyla özetlemeye çalıştığı yaklaşım, devletin etik olarak tüm dinler karşısında daha tarafsız durması ilkesini benimsemektedir. Aslında Fransa gibi gizli bir kült hiyerarşisinin[3]

1 Bérengère Massignon (2000) "Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'école publique en France", *Social Compass*, 2000, C. 47, s. 353-366.

2 Barbier, Maurice *La laïcité*. Paris: L'Harmattan, 1995.

3 Massignon, dini uygulamaların kabulünün öncelikle geleneğe bağlı olduğunu ve geleneğin içinde bir kült hiyerarşisi barındırdığını belirtiyor ve tüm tatillerin Katolik bayramlarına göre düzenlemesini, haçların dekoratif olarak okullarda normal karşılanmasını ve yemek-

hüküm sürdüğü bir ülkede bu tarafsızlığın gerçekleştirilmesi oldukça zor olacaktır. Özellikle Müslüman nüfusun yoğunluğunun hissedildiği bölgelerde başörtüsü sorunuyla gündeme taşınan dinsel simgelerin okullarda kullanımı konusu daha popüler tartışmalara neden olurken din eğitimi konusu biraz daha geri planda kalmıştır. Köktendinci hareketlerin güçlenmesi ve terör saldırılarıyla seslerini duyurmalarının ardından ise çeşitli araştırmacılar ve kurumlar, dinin kamusal hayattaki yeri üzerine yeniden yoğunlaşmaya başlamışlardır. Çeşitli din ve mezhep mensuplarının fanatizme varan eylemlerde bulunması, bu dinler / mezhepler hakkında önyargıların yayılmasını da kolaylaştırmıştır. Özellikle İslam adına yapılan terör saldırıları, Avrupa'da yaşayan Müslüman nüfusa karşı önyargılı davranışların artmasına ve hatta tepkilerin düşmanlığa varmasına neden olmuştur. Avrupa'da yükselen yabancı düşmanlığı, birçok AB kurumunun ve Avrupa Konseyi'nin çözüm aradığı sorunlardan biri halini almıştır.

Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi 1720 sayılı tavsiye kararını bu bağlamda değerlendirmek gerekir. 1720 sayılı tavsiye kararı, üye devletlere, ilköğretim ve ortaokul seviyesinde dinlerin öğretilmesine yönelik çeşitli pedagojik yöntemlerin incelenmesini tavsiye etti. Ancak Avrupa Konseyi'nin önerdiği gibi, tüm dinlere dair genel bilgiler verecek zorunlu bir din dersinin tasarlanmasının mümkün olup olmadığı önemli bir sorudur. Zorunlu din dersi, tek bir dinin ya da mezhebin ağırlıklı çoğunluk olduğu ülkelerde, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin koruma altına aldığı inanç özgürlüğüne bir tehdit oluşturabilmektedir. Bu makalede Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu olduğu Türkiye örneği, karşılaşılan zorlukları ortaya koymak için incelenecektir. Öncelikle Parlamenterler Meclisinin din eğitimi konusundaki tavsiye kararlarına kısaca değinilecektir. Ardından Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin din dersi konusunda hem İsveç ve Norveç ile ilgili kararlarına, hem de Türkiye'nin taraf olduğu iki önemli davaya yer verilecektir. En son olarak, zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin liseye geçiş sınavlarının bir parçası olmasına dair sorun değerlendirilecektir.

hanelerde çıkan yemeklerde dini inanışa saygının çok sınırlı olmasını örnek gösteriyor. Uzun zamandır Fransa'da varlık sürdüren Musevi ve Protestanların inançlarına dair ritüellerin Müslüman ritüellerinden çok daha fazla kabul gördüğünü belirtiyor (Massignon, *age.*, s. 359).

Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisinin 1396 ve 1720 Sayılı Tavsiye Kararları

Avrupa Konseyi'nin 4 Ekim 2005 tarihinde kabul ettiği "Eğitim ve Din" başlıklı, 1720 sayılı tavsiye kararının girişinde din eğitiminde ve dini konularda devletin ve ailenin konumlanışına yönelik yaklaşımına dair açıklamalar yer almaktadır (Recommendation 1720). Din özel alan kapsamına giren bir konudur. Ancak din mevzusunu, bireylerin mahremi olarak nitelendirmek tüm dinler hakkında verilecek genel bir din eğitimi önünde engel teşkil etmemektedir (Recommendation 1720; §1). Esasen bu metin Parlamenterler Meclisi'nin bu konudaki ilk çalışması değildir. 27 Ocak 1999 tarihinde kabul edilen "Din ve Demokrasi" başlıklı ve 1396 sayılı tavsiye kararında da, günümüzde karşılaşılan birçok sorunun dini bir yönü olduğu belirtilmiştir. Çeşitli dinlere karşı yükselen tahammülsüzlük, öncelikle iletişim sorunlarına, arkasından da şiddet sarmallarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Recommendation 1396; §3). Bu durumun ortaya çıkmasını engellemek ancak karşılıklı tanımayla olabilir. Bu yüzden farklı dinlere mensup kişilerin, diğerlerinin inanç ve değerlerini öğrenebilecekleri mekanizmalar tasarlanmalıdır. Bir başka deyişle, "eğitim, dinlere dair bilgisizlikle, kalıp yargılarla ve anlayışsızlıkla mücadele etmek için temel teşkil etmektedir" (Recommendation 1720; §6). Modern devletlerde okullar, kitlesel eğitim veren kurumlar arasında en yaygın ve etkin olanıdır. Bu yüzden, Parlamenterler Meclisi (PM), tüm din ve inançlara eşit mesafede duran bir zorunlu dinler bilgisi dersinin okullar aracılığıyla tüm yurttaşlara sunulmasını önermektedir. Bu önerisini de ayrıntılandırmaktadır.

PM, Avrupa'da din bilgisi / dinler eğitimi konusunda farklı uygulamalar olduğunun altını çizmektedir. Ayrıca, karşılaştırmalı dinler eğitimi verebilecek öğretmen sayısının da yeterli olmadığını vurgulamaktadır. Bu tespitleri yaptıktan sonra, PM, Bakanlar Komitesine yapılması gerekenleri şu şekilde sıralamaktadır: Öncelikle ilköğretim ve ortaöğretim seviyesindeki öğrencilere dinlerle ilgili konuların nasıl aktarılması gerektiğinin çalışılmasını önermektedir. Ardından karşılaştırmalı din derslerini yürütebilecek öğretmenlerin eğitilmesinin gereğini vurgulamıştır. Son olarak da bu öğretmenlerin eğitimlerinin sağlanması için bir enstitü kurulmasını tavsiye etmiştir (Recommendation 1720; §13).

PM, tavsiye kararının bir sonraki paragrafında, üye devletlerde dinlere dair verilen eğitimlerde dikkat edilmesi gereken ilkeleri de hatırlatmıştır. Ve-

rilen derslerin amacının, herkesin istediği dine inanmaya ya da hiçbir dine inanmamaya hakkı olduğu bilincinin öğrenciler tarafından içselleştirilmesi olduğu öncelikle belirtilmiştir. Bu dersin amacının hiçbir şekilde herhangi bir inancı iletmek ya da dayatmak olmadığının altı çizilmiştir. (Recommendation 1720; §14) .

Parlamenterler Meclisi'nin din eğitimi konusunda verdiği tavsiye kararları normatif bir standart belirleme açısından yol gösterici niteliktedir. Farklı din ve kültürlerden insanların birbirlerinin inanış, yaşayış, gelenek ve göreneklerine dair bilgilerinin artması, karşılıklı anlayış gösterme ve beraber yaşama kültürünün gelişmesi için önemlidir. Ancak uygulamada zorunlu bir din dersinin umulan başarıyı sağlayıp sağlamayacağı ise şüphelidir. Bazı Avrupa ülkelerinde genel bir din eğitimi ve ahlak bilgisi verme iddiası ile zorunlu din dersleri sunulmaktadır. Bu derslere ilişkin yaşanan sorunlar, PM'nin tavsiye kararı öncesinde ve sonrasında, gene Avrupa Konseyi'nin organlarından biri olan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinde dava konusu olmuştur. Aslında bu derslerin hiçbiri birebir PM'nin kararını uygulamak üzere tasarlanan dersler değildir. Ancak bir sonraki bölümde bu kararları incelemek, uygulamada karşılaşılan zorlukları anlamak ve PM'nin tavsiyesini hayata geçirmenin önündeki engelleri görebilmek için zemin sağlayacaktır.

AİHM'in Zorunlu Din Dersine Dair Verdiği Kararlardan Birkaç Örnek

Din eğitimi konusu ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Ancak özellikle Avrupa coğrafyasındaki devletler Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne taraf oldukları için din ve din eğitimi konusu inanç ve vicdan özgürlüğü kapsamında AİHM'in yetki alanına girmektedir. AİHM'in ulusal hukuk sistemleri karşısındaki konumu çeşitli ilkeler ışığında belirlenmektedir. AİHM ile ulusal mahkemelerin yargıçları arasındaki yorum farklılıklarının nasıl çözüleceği konusunda eşzamanlı olarak gözetilen iki ilkeden bahsedilebilir. Öncelikle özellikle "kültürel olarak duyarlı" sayılabilecek konularda ulusal yargıçlara geniş bir yetki alanı tanınmasının kültürel çeşitliliğin korunması için gerekli olduğu kabul edilmektedir. Ama aynı zamanda AİHM'in ulusal mahkemelerin kararlarını denetleyerek devletlerin evrensel hak ve özgürlük ihlallerine karşı caydırıcı rol oynaması beklenmektedir.[4] Mahkemenin din

4 Hoffman, Florian & Ringelheim, Julie, "Par-delà l'universalisme et le relativisme: La La Cour européenne des droits de l'homme et les dilemmes de la diversité culturelle, Revue interdisciplinaire d'études juridiques, 2004, S. 52, s. 109-142.

eğitimi ile ilgili verdiği kararlar incelendiğinde bu iki ilkenin korunduğu görülmektedir. Zorunlu din dersine ilişkin mahkeme kararlarını kısaca incelemekte yarar vardır. Ancak makalenin sınırları nedeniyle, Türkiye'ye karşı verilen kararlar dışında sadece iki karara yer verilecektir.[5]

Bu kararlardan ilki 3 Aralık 1986 tarihli Angeleni Kararı'dır (ANGELENI v. Sweden). Başvuru konusunu İsveç mili eğitim sistemi içerisinde yer alan zorunlu din dersi oluşturmaktadır. İsveç milli eğitim sisteminde zorunlu eğitimi düzenleyen üç önemli metin bulunmaktadır: 1962 tarihli milli eğitim kanunu, 1971 tarihli yönetmelik ve 1980 tarihli Bakanlar Kurulu tarafından kabul edilen eğitim programı.[6] İsveç Parlamentosunun aldığı kararlar doğrultusunda hükümet tarafından yayınlanan bu eğitim programında, din eğitiminin nasıl olacağı da ayrı bir paragrafta ele alınmıştır. Dersin, hayata bakış, inanç ve etik gibi konuları ele alacağı belirtilmiştir. Ancak aynı zamanda dersin, İncil'de yer alan bilgilere, İsa'nın hayatına, ilahilere ve Musevilik inancındaki önemli kişilere yer vermesi de ön görülmüştür. Bu dersten muaf olma hakkının ise, sadece İsveç Ulusal Kilisesi dışında kalan dinsel topluluklara mensup olanlara muafiyet hakkı tanınmasına karar vermiştir.[7] Yapılan yasal düzenlemede, herhangi bir dinsel gruba mensup olmayan ailelere felsefi nedenlerle bu dersten muaf olma hakkı tanınmamıştır. Bunun üzerine ateist bir anne, 1983 yılında 10491 başvuru numarasıyla, AİHS'nin 9,[8] 14[9] ve 17.[10] maddeleri ile ek

5 Bunlardan ilki,üye devlet yetkisinin geniş yorumlanmasına örnektir. İkincisi, AİHM'in zaman içerisinde daha etkin bir rol almaya başladığını göstermektedir.

6 3 Aralık 1986 tarihli Angelini Kararında, bu ulusal düzenlemeler kısaca özetlenmiştir.

7 İsveç Milli Eğitim Bakanlığı başka bir dini topluluğa mensup olmaları nedeniyle muaf olanlardan, din eğitimlerini kendi cemaatlerinde tamamladıklarını gösterir bir belge getirmesini de istemiştir (ANGELENI v. Sweden, s. 45).

8 MADDE 9: Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü
1. Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir; bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, kamuya açık veya kapalı ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir.
2. Din veya inancını açıklama özgürlüğü, sadece yasayla öngörülen ve demokratik bir toplumda kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlık veya ahlakın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için gerekli sınırlamalara tabi tutulabilir.

9 MADDE 14: Ayrımcılık yasağı
Bu Sözleşme'de tanınan hak ve özgürlüklerden yararlanma, cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasal veya diğer kanaatler, ulusal veya toplumsal köken, ulusal bir azınlığa aidiyet, servet, doğum başta olmak üzere herhangi başka bir duruma dayalı hiçbir ayrımcılık gözetilmeksizin sağlanmalıdır

10 MADDE 17: Hakları kötüye kullanma yasağı
Bu Sözleşme'deki hiçbir hüküm, bir devlete, topluluğa veya kişiye, Sözleşme'de tanınan hak ve özgürlüklerin yok edilmesi veya bunların Sözleşme'de öngörülmüş olandan daha geniş ölçüde sınırlandırılmalarını amaçlayan bir etkinliğe girişme ya da eylemde bulunma hakkı verdiği biçiminde yorumlanamaz.

protokolün 2. Maddesine[11] dayanarak Avrupa İnsan Hakları Komisyonuna[12] kendisi ve kızı adına başvuru yapmıştır.[13] Komisyon öncelikle İsveç'in ek protokolün 2. Maddesine konmuş çekincesi olduğuna, dolayısıyla başvuranın bu maddeye ilişkin itirazının kabul edilemeyeceğine karar vermiştir. Komisyon, AİHS'nin 9. Maddesinin ihlal edilip edilmediğini incelerken, bu maddenin, devletin eğitim ya da sorumlu olduğu diğer faaliyetler sırasında gerçekleştirilecek sistematik telkinlere karşı bireylere koruma sağladığını vurgulamıştır. Ancak kararın aynı paragrafında (§.3) Komisyon, sadece başvuranın durumu üzerinden karar verebileceğini belirtmiştir. 1982 yılında eğitimine başlayan başvuru sahibi öğrenciye iki yıl boyunca din dersi saatinde başka akademik faaliyette bulunma hakkı tanınmıştır. 1984-1985 eğitim yılında okuldaki yönetim değişikliği ile öğrencinin bu dersi takip etmesi istenmiş, ancak aile ile yapılan görüşmelerden sonra derse gelmeme hakkı verilmiştir. Bu yüzden Komisyon, ders Hıristiyanlık üzerine kurulu olsa bile, öğrencinin sistematik telkine maruz kalmadığına ve 9. Maddenin ihlal edilmediğine karar vermiştir. Kararın devamında, Komisyon, muafiyet hakkının sadece kendi imkânlarıyla din eğitimi alabilecek gruplara tanınmasının ayrımcılık yasağını düzenleyen 14. Maddeye aykırı olmadığını belirtmiştir.[14] En son olarak, başvuru sahibinin öne sürdüğü 17. Madde ihlalinin olay ile bir ilgisi olmadığını belirtmiştir. Bu kararda, AİHM; din ile ilgili konularda Avrupa çapında bir uzlaşma olmaması nedeniyle, inanç özgürlüğü konusunda üye devletlerin takdir yetkisinin geniş yorumlanması yolunu tercih etmiştir. Genel olarak müfredat üzerinden

11 PROTOKOL 1 - MADDE 2: Eğitim hakkı
Hiç kimse eğitim hakkından yoksun bırakılamaz. Devlet, eğitim ve öğretim alanında yükleneceği görevlerin yerine getirilmesinde, ana ve babanın bu eğitim ve öğretimin kendi dini ve felsefi inançlarına göre yapılmasını sağlama haklarına saygı gösterir.

12 1950 yılında imzalanan AİHS'de denetim organı olarak üç organ tanımlanmıştır: Komisyon, Bakanlar Komitesi ve Divan. Başvuruların yoğunluğu ve içtihata bir düzen getirmek adına 1 Kasım 1998'de yürürlüğe giren 11 numaralı ek protokolle Komisyon ve Divan'ın yerine tek bir mahkeme kurulmasına karar verilmiş ve bugünkü adıyla Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kurulmuştur. Şüphesiz AİHM ile öncesinde Komisyon ya da Divan tarafından alınan kararlarda içtihat devamlılığı ilkesi güdülmüştür. AİHM'nin tarihçesi ve yapısı için bkz. Karaaslan, 2004.

13 Komisyon anneyi birinci başvuru sahibi, öğrenci statüsüne sahip olan kızını ikinci başvuru sahibi olarak nitelemektedir. Birinci başvuru sahibi eğitim sisteminin dışında olduğu için, kararında ikinci başvuru sahibinin durumu üzerinden inceleme yapmıştır.

14 İsveç hükümeti, savunmasında, genel bir din bilgisi verilmesinin eğitim sistemlerinin bir parçası olduğunu ve İsveç'te tarihsel olarak varlıklarını sürdüren farklı dinlerden cemaatlerin benzer bir eğitimi kendi mensuplarına sunduğunu, bu yüzden muafiyet hakkının bu cemaatlere mensup öğrencilere verildiğini belirtmiştir. Komisyon, İsveç hükümetinin bu açıklamasını meşru bulmuştur.

bir inceleme yapmak yerine başvuranın olayı üzerinden karar vermiştir. Her ne kadar genel bir muafiyet hakkı tanınmamış olsa da, başvuru sahibine uygulanan düzenleme nedeniyle sistematik telkin olmadığına hükmetmiştir.

AİHM'in din dersleri konusundaki görüşlerinin iyice belirginleştiği karar, 29 Haziran 2007 tarihli Folgero kararıdır (FOLGERØ v. Norvège). Kararın tarihsel arka planını kısaca açıklamakta yarar vardır. Norveç'te 1739 yılından itibaren din dersi örgün eğitim programının bir parçasıydı. 1889 yılından itibaren Norveç Ulusal Kilisesi dışında kalan inançlara muafiyet hakkı tanınmıştır. Ancak 1993-1997 yılları arasında yürütülen reform çalışmaları sonucunda, tüm inançları ve etnisiteleri kapsayacak bir din dersi tasarlanmasına karar verilmiştir. Yeni düzenlemelerde, bu din dersinden tümüyle muaf olma hakkı tanınmamış; sadece ayin ve imanla ilgili aktivitelerden muafiyet şartları belirlenmiştir. Hıristiyanlık, Din ve Felsefe (HDF) adı altında verilen bu derste öğrencilerin Hıristiyanlık inancına bağlı yükümlülüklerden muaf olabilmesi için ailenin dilekçe vermesi öngörülmüştür. Ancak verilen dilekçenin uygun görülmesi halinde bile öğrencinin söz konusu faaliyetlerden tam muafiyetini değil, bu faaliyetlere paralel etkinlikler düzenlenmesi istenmektedir. Hatta reform sürecinde bu etkinliklerin planlanması için öğretmenlere kılavuz olabilecek yönergeler üzerinde de çalışılmıştır. Kısacası tanınan kısmı muafiyet, inançla ilgili etkinliklerden tümüyle uzak kalınmasına imkân vermemektedir. Bu düzenlemeler üzerine Norveç Hümanist Derneği üyesi olan 9 kişi 15 Şubat 2002'de AİHM'e başvuru yaptılar. Başvuruda dersin kültürlerarası diyalogu arttırmaktan çok Hıristiyanlık inancını yaydığı belirtilmiş ve tam muafiyet hakkının tanınmamasına itiraz edilmiştir.

Mahkeme yapılan başvuruda öncelikle HDF dersinin sistematik telkin içerip içermediğini incelemiştir. Bu incelemesinde yasanın hazırlanma nedenlerini ve sürecini mercek altına almıştır. Mahkeme, yaptığı incelemeler sonucunda, yasanın metni hazırlanırken mezhepçilikten kaçınma ve kültürlerarası diyaloğu geliştirme amacının öne çıkarıldığı sonucuna varmıştır.

Ardından Mahkeme, dersin işlenişini incelemeye almıştır. Hıristiyan geleneğinin ağır bastığı bir ülkede bu dinin diğerlerinden daha ağırlıklı bir yere sahip olmasına dair takdirin taraf ülke makamlarında olduğunu belirtmiştir. Ancak bu takdir payının belirli bir sınırı olduğunu da aynı kararda vurgulamıştır. Mahkeme, grup çıkarlarının ve kültürünün zaman zaman daha ağırlıklı hissedilebileceğinin, ancak demokrasinin de bir çoğunluk re-

jimi olmadığının altını çizmiştir (FOLGERØ v. Norvège; §84). Bir başka deyişle, AİHS'e taraf olan devlet belirli bir dine ağırlık verebilir, ama sistematik telkinden kaçınmalıdır. Bu konuda nihai kararını verebilmek için, Mahkeme dersin içeriğini eleştirellik, çoğulculuk ve nesnellik açısından değerlendirmiştir. Dersin içeriğini inceleyen Mahkeme, Hıristiyanlık ile diğer dinler ve mezhepler arasında niceliksel ve niteliksel farklılık olduğuna hükmetmiştir. Bu farklılıklar bir dengesizlik yaratmaktadır. Öncelikle kısmi muafiyet hakkı, ailenin inancına /inançsızlığına dair bilgileri okulla paylaşmasını gerektirmektedir, ki bu da özel hayata saygı ilkesini zedelemektedir. İkinci olarak kısmı muafiyet, inancı gereği bunu talep eden aile ile okul arasında iletişimi ve öğrencinin muaf olduğu faaliyetler yerine yapacakları konusunda bilgilendirmeyi gerektirmektedir. Kurulan bu sistemin uygulanması çok kolay gözükmemektedir. Üçüncü olarak, muafiyet dilekçesi uygun bulunursa öğrencinin ibadete / imana dayanan dinsel faaliyetlere katılmayacağı ama gözlemci olacağı öngörülmüştür. Bu durum da bu inancı benimsemeyen aileler için uygun bir çözüm değildir. Sonuç olarak Mahkeme, her ne kadar dersin tasarlanması sırasında kültürlerarası diyaloğun arttırılması amaç olarak gösterildiyse de, eğitim sürecinde aktarılan bilgilerin nesnel, eleştirel ve çoğulcu olduğunu söylemenin mümkün olmadığına ve dolayısıyla başvuruculara tam muafiyet olanağının tanınmamış olmasının 1 numaralı protokolün 2. maddesini ihlal ettiğine hükmetmiştir.

Türkiye'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ve AİHM Kararları

AİHM, Folgero kararında açtığı yoldan Türkiye'ye karşı açılan Hasan ve Eylem Zengin kararıyla yürümeye devam etmiştir (ZENGİN v. Turquie). Davanın konusu, 1982 Anayasasıyla zorunlu hale gelen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinin,[15] Sünni İslam üzerinden işlendiği gerekçesiyle Alevilerin muafiyet hakkı taleplerinin Türkiye hükümeti tarafından reddedilmesidir; çünkü kanun çerçevesinde din dersinden muafiyet hakkı sadece, azınlık okullarında okumayan Hıristiyan ve Musevi dinine mensup öğrenci-

15 Anayasasının 24. Maddesinin 4. Paragrafı şu şekildedir: "Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi Devlet'in gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır." Ayrıca 1739 Sayılı Milli Eğitim Temel Kanununun 12. Maddesinde "Türk Milli Eğitiminde laiklik esastır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilköğretim ile lise ve dengi okullarda okutulan zorunlu dersler arasında yer alır" ifadesiyle din kültür ve ahlak bilgisi dersinin zorunlu statüsü belirtilmiştir.

lere tanınmaktadır.[16] Davacıların suçlamaları ve hükümetlerin savunmaları Folgero kararıyla benzerlik göstermektedir. Mahkeme, öncelikle davalı ülkede geçerli yasal mevzuatı incelemiştir. Bu bağlamda Mahkeme, ilgili anayasa ve yasa maddelerine referans verdikten sonra, Milli Eğitim Bakanlığı'nın 19 Eylül 2000 tarihli 373 sayılı kararla açıkladığı DKAB dersleri için rehber ilkelere de kararında yer vermiştir. Fakat bu yasal düzenlemelerin incelenmesiyle yetinmeyip her yıl için belirlenen zorunlu DKAB konularını da özetlemiştir.

Ardından Mahkeme Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası mevzuatı incelemiştir. Öncelikle Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşmenin 18. maddesi[17] hatırlatılarak taraf devletlerin ailelerin çocuklarına dini inançlarına uygun bir eğitim verme hakkına saygı göstermek zorunda oldukları hatırlatılmıştır. Ardından makalenin başında yer verilen Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi'nin 1396 (1999) ve 1720 (2005) sayılı Tavsiye Kararlarına referans verilerek devlet tarafından verilecek bir din dersinin kriterleri hatırlatılmıştır. Uluslararası mevzuat başlığı altında Mahkeme en son olarak, Irkçılığa ve Hoşgörüsüzlüğe Karşı Avrupa Komisyonunun (ECRI) Türkiye ile ilgili raporuna (ECRI Raporu, 2005) referans vermiştir. Mahkeme, ECRI'nın raporunda, DKAB dersinde müfredat değişikliği yapılmasını, bu dersin tüm dinlere eşit mesafede duran bir ders olarak tasarlanmasını ya da isteyen öğrencilere muafiyet hakkı tanınmasını tavsiye ettiğini hatırlatmıştır. Bu noktada Mahkeme, Avrupa'da öğretim yöntemlerinin çeşitliliğine rağmen, üye devletlerin neredeyse tamamının öğrencilere din eğitimi alma dışında en az bir seçenek sunduğunun altını çizmiştir (ZENGİN v. Turquie, §.34).

Çok kısaca değinilen bu uluslararası ve ulusal mevzuat ışığında davacıların suçlamalarını ve davalının savunmasını değerlendiren AİHM'in kararı şu şekilde özetlenebilir. Mahkeme Türkiye'de yaşayanların büyük çoğunluğunun Müslüman olduğundan yola çıkarak, bu durumun DKAB dersinde

16 9 Temmuz 1990 tarihinde Eğitim ve Öğretim Yüksek Kurulu DKAB dersinden muaf tutulacak öğrencilere ilişkin karar almıştır. Muafiyetlere ilişkin 9 Temmuz 1990 tarihli 1 numaralı karar şu şekildedir: ""Milli Eğitim Bakanlığı'nın teklifini müteakiben, Türk vatandaşı olan, Hıristiyan veya Musevi dinlerine mensup, ilkokul ve ortaokula giden öğrenciler, azınlık okulları hariç tutularak, söz konusu dinlere bağlı bulunduklarını beyan ettikleri takdirde din kültürü ve ahlâk bilgisi derslerine girmeye mecbur edilemez. Ancak, bu öğrenciler din kültürü ve ahlâk bilgisi derslerine girmeyi istedikleri takdirde, yasal temsilcilerinin yazılı taleplerini sunmaları gerekir." http://dogm.meb.gov.tr/www/egitim-ve-ogretim-yuksek-kurulu-karari/icerik/13.

17 18. Madde şu şekildedir: "Bu Sözleşme'ye Taraf Devletler, ana-babaların ve, uygulanabilir olan durumlarda, yasalarca saptanmış vasilerin, çocuklarına kendi inançlarına uygun bir dinsel ve ahlaki eğitim verme özgürlüklerine saygı göstermekle yükümlüdürler."

İslam dinine kısmi ağırlık verilmesini açıklayabileceğini belirtmiştir. Ama bu durum; dersin, nesnel, çoğulcu ve eleştirel tarzda verilme zorunluluğunu ortadan kaldırmamaktadır (ZENGİN v. Turquie, §.60, 61 ve 62). Bu yüzden Mahkeme, zorunlu din dersini, öncelikle içerik açısından incelemiştir. Mahkeme, İslam'ın temel esaslarının ders içeriğinde ağırlıkta olduğunu, imanın şartlarının öğretildiği, hatta dua ezberleme zorunluluğu olduğunu tespit etmiştir (ZENGİN v. Turquie, §.60, 61 ve 62). İncelemenin sonucunda Mahkeme, din kültürü ve ahlak bilgisi konusunda verilen eğitimin nesnellik ve çoğulculuk ölçütlerinin karşılanmadığı ve özellikle başvuru sahibi Alevi ailenin dini ve felsefi kanaatlerine saygı gösterilmediği kanaatine varmıştır (ZENGİN v. Turquie, §70). Mahkeme, nihai kararında, sistematik olarak Sünni İslam öğretisini işleyen din dersinin zorunlu kılınmasının ve koşulsuz muafiyet şansının tanınmamasının AİHS'nin ek protokolün 2. Maddesinin ihlali anlamına geldiğini belirtmiştir (ZENGİN v. Turquie, §70). İhlal durumunu tespit eden Mahkeme, hem tüm mahkeme masraflarının Türkiye tarafından ödenmesine hükmetmiş, hem de ortaya konan ilkeler ışığında ulusal mevzuatın Sözleşmeyle uyumlu hale getirilmesini istemiştir. Kararın değerlendirme bölümünde Avrupa ülkelerinin çoğunluğunda din derslerinden tam muafiyet ilkesinin uygulandığı hatırlatılmıştır. Ayrıca Hristiyan ve Musevilere muafiyet hakkının verilmesinin dersin ahlak dersinden ibaret olmadığını teyit ettiği belirtilmiştir. Bu bağlamda, Mahkeme ECRI tarafından hazırlanan rapora bir kere daha gönderme yapmıştır. Esasen ECRI Raporu, Türkiye'deki durumun garabetini çok güzel özetlemektedir: "Eğer söz konusu olan çeşitli dini kültürler hakkında bir ders ise, bu dersleri yalnızca Müslüman çocuklar için zorunlu tutmanın gereği yoktur. Buna karşılık, eğer bu ders, belirli bir dinin öğretisi niteliğinde, esas olarak İslam dinini öğretmeyi hedefliyorsa, o zaman da çocukların ve ebeveynlerinin dini özgürlüklerini korumanın gereği olarak zorunlu bir ders olmaktan çıkarılmalıdır" (ECRI Raporu, 2005; § 68).

AİHM, Zengin davası sonucunda ihlali tespit etmiş, ancak başvuru sahibi öğrencinin lise eğitimini tamamlamış olması nedeniyle bireysel bir önlem öngörmemiştir. Altıparmak, kararın uygulanmasına yönelik izleme raporunda, genel önlemler açısından ise, ihlal durumunun son bulması için Türkiye hükümetinin izleyebileceği üç yol olduğunu belirtmektedir. "a) Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi zorunlu olmaktan çıkarılacaktır; b) Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi, belirli bir dinin tek yönlü koşullandırılması niteliğinden

çıkarılacak ve hem teoride hem de pratikte bir kültür dersine dönüştürülecektir; c) Ailelerin inançlarına saygı gösterilmesinin sağlanması için uygun araçlar geliştirilecek ve bu araçların kullanılması için aileler ve çocuklar dini inanışlarını açıklamaya zorlanmayacaktır."[18]

Zengin kararının, ulusal hukuktaki yansımalarına dair birkaç tespitte bulunmakta yarar vardır. AİHM kararına kadar Danıştay kendisine yapılan din dersinden muafiyet taleplerine olumsuz yanıt verirken, Mahkemenin kararını açıklanmasından sonra kararda belirtilen doğrultuda hareket etmiş ve muafiyet başvurularına olumlu yanıt vermiştir. Ancak bu olumlu gelişme çok kısa sürmüştür. Milli Eğitim Bakanlığı 2007-2008 yılında zorunlu din dersinin müfredatında genel olarak dinler hakkında bilgi veren bir ders olacak şekilde değişiklik yaptığını açıklamıştır. Böylece eski müfredata referansla alınan AİHM kararı ve Danıştay kararları, bu müfredat değişikliği ile zeminsiz kalmıştır. Eğer yapılan değişiklikler iddia edildiği üzere AİHM kararında belirtilen şartlara uygun olsaydı, esasen bu konuda bir sorun kalmayacaktı. Ancak yeni müfredat incelendiğinde, yapılan değişikliklerin ne Sünni İslam öğretisini öğrencilere öğretme amacından uzaklaştığını, ne de isteyen ailelere muafiyet hakkı tanındığı görülmektedir. Müfredatta 4 yıl için 6 öğrenme alanı tespit edilmiştir: İnanç, İbadet, Hz. Muhammed, Kuran ve Yorumu, Ahlak, Din ve Kültür. Bu 6 öğrenme alanında 30 üniteden yalnızca üçünde İslam'ın farklı mezheplerine ya da başka dinlere yer verilmiştir.[19] Dolayısıyla Milli Eğitim Bakanlığı, AİHM kararı doğrultusunda gerçekten bir değişiklik yapmak yerine birkaç göstermelik değişiklik yaparak muafiyet davalarının önünü kesmeyi tercih etmiştir.

Mansur Yalçın ve diğerleri olarak anılan davanın AİHM'in önüne gelmesi de tam da bu müfredat değişikliğinin yeterli olmaması ile bağlantılıdır. AİHM, 16 Şubat 2015 tarihinde karara bağladığı metinde (YALÇIN et AUTRES c. Turquie), tüm kararlarında olduğu gibi, iç hukuk aşamalarını özetleyerek başlar. Başvuru sahipleri zorunlu din dersi müfredatının İslam dininin Sünni yorumuna dayandığı gerekçesiyle muafiyet hakkını öncelikle ulusal makamlardan talep etmişlerdir. Ankara İdare Mahkemesi 3 kişilik bir komisyon oluşturarak din dersi kitaplarını incelemeye almıştır. Yaptığı inceleme sonucunda komisyon, şikâyetçilerin şikâyetlerinin eski müfredata göre

18 Altıparmak, Kerem Hasan ve Eylem Zengin / Türkiye Kararının Uygulanması – İzleme Raporu, İHOP AİHM Kararlarının Uygulanması İzleme Raporları 2013/1, s. 2-3.

19 Özenç, Berke "AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu", İÜHFM, 2008, C. LXVI, S. 2, s. 191-226.

yapıldığını ve 2007-2008 eğitim yılında yürürlüğe giren değişikliklerle tüm dinlere eşit mesafede bir ders halini aldığını belirtmiştir. Komisyona göre, müfredat üç ana başlıkta toplanmıştır: Din bilgisi, ahlak bilgisi ve ulusal ve manevi değerler. Komisyon, aynı zamanda, birinci başlığın mezheplerüstü şekilde hazırlandığını da belirtmiştir. Hatta yeni müfredata Alevilik inancına dair bilgiler eklendiğinin de altı çizilmiştir. 14 Eylül 2009'da şikâyetçiler, yeni bir uzman raporuyla, yeni müfredatta verilen bilgilerin Alevilik mezhebine uygun olmadığını ve hatta Aleviliği inanç farklılaşmasından çok, kültürel bir mesele olarak sunduğunu belirtmişlerdir. Ancak ne İdare Mahkemesi, ne de daha sonra başvurdukları Danıştay, Alevi ailelerin başvurularına olumlu yanıt vermiştir. Bunun üzerine, Mansur Yalçın ve on dört Alevi, davayı 2 Şubat 2011 tarihinde AİHM'e taşımışlardır. Esasen Yalçın kararında AİHM, Zengin kararından farklı bir sonuca varmaz. Türkiye hükümetinin yaptığı müfredat değişikliklerinin ailelerin dini inançlarına saygı gösterilmesini garantiye alacak şekilde olmadığını belirtmiştir. Ayrıca Mahkeme, bir kere daha ECRI Raporu'nun yukarıda alıntılan paragrafına gönderme yaparak, Hıristiyan ve Musevi çocuklara tanınan muafiyet hakkının, verilmekte olan din dersinin içeriğinin İslam'ın ve hatta daha belirgin olarak Sünni İslam'ın etkisinde olduğunu gösterdiğini belirtir. Bu durumda bu muafiyet hakkının herkese tanınması gerektiğinin, oysaki Türkiye'deki sistemin sınırlı bir muafiyet hakkı verdiğinin altını çizer (§76). Sonuç olarak, Mahkeme, oybirliği ile ek protokolün 2. Maddesinin ihlal edildiğine karar vermiştir.

Kısaca belirtmek gerekirse, AİHM, bu konudaki genel içtihadına uygun olarak Türkiye'de zorunlu olarak verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini eleştirellik, çoğulculuk ve nesnellik açısından değerlendirerek iki ayrı kararda Türkiye'nin AİHS'ni ihlal ettiği kararını vermiştir. Yalçın kararının açıklanmasından sonra Türkiye'de bir aile, ateist olmaları gerekçesiyle çocuklarının din dersinden muaf olması için Kaymakamlığa başvurmuş ve Kaymakamlık tarafından 6 Aralık 2104'te reddedilen başvurularını Antalya İdare Mahkemesine taşımıştır.[20] AİHM'in bir kere daha ihlal olduğunu tespit etmesi, yerel mahkemelerin müfredat değişikliği yapıldı gerekçesiyle talebi reddetmesinin önünü kesmiştir ve Antalya 1. İdare Mahkemesi, 30 Aralık 2015 tarihinde başvuru sahibi öğrenciye muafiyet hakkı tanınmasına karar vermiştir. Aslında bu idari mahkeme kararı sonrası, tüm isteyenle-

20 http://www.haberturk.com/gundem/haber/1210764-ateist-aile-zorunlu-din-dersi-davasini-kazandi

re muafiyet hakkının tanınabilecek olması olumlu bir gelişme olarak kabul edilebilirdi. Ancak muafiyet hakkının bu şekilde tanınmasına bağlı iki önemli sorun gözden kaçırılmamalıdır. Bunlardan ilki, Türkiye'de dini kimliğin önemi konusudur. İstanbul gibi büyük şehirlerde bile ateist, dinsiz ya da Alevi olduğunu gizlemeyi tercih eden birçok kişi olacağı şüphesizdir. Din konusunda mahalle baskısı çok kuvvetlidir. Ancak bu konunun derinlemesine tartışılması tümüyle başka bir makalenin konusu olabilir. İkinci önemli sorun, zorunlu DKAB dersinin lise geçiş sınavlarının bir parçası olmasıyla ilişkilidir. Bu konuyu ayrı başlıkta incelemekte yarar vardır.

TEOG Sınavlarının Bir Parçası Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi: Bozuk Düzende Yeni Bir Adaletsizlik

2013-2014 eğitim yılından itibaren lise geçiş sınav sisteminde yapılan değişiklikle, zorunlu din dersi merkezi yerleştirme sınavlarının bir parçası olmuştur. TEOG kısaltmasıyla bilinen Temel Eğitimden Orta Öğretime Geçiş sınavlarına dâhil edilecek dersler şu şekilde belirlenmiştir: Türkçe, Matematik, Fen ve Teknoloji Bilgisi, İnkılap Tarihi, Yabancı Dil ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi. Yeni sistemde bu belirlenen derslerin 1. Dönem ve 2. Dönem yapılan ikinci yazılı sınavlarının orta son sınıf öğrencileri için tüm Türkiye'de ortak yapılmasına karar verilmiştir. Her bir dersin ortak yazılı sınavı 20 sorudan oluşmakta ve çoktan seçmeli şeklinde hazırlanmaktadır. Bir başka deyişle, tüm orta son sınıf öğrencileri, ilk dönem 120 soruluk, ikinci dönem 120 soruluk birer ortak sınava tabidirler. Türkçe, matematik ve fen ve teknoloji dersleri için her bir sorunun katsayısı 4; inkılap tarihi, yabancı dil ve din kültürü ve ahlak bilgisi için her bir sorunun katsayısı 2 olarak hesaplanmaktadır. Dolayısıyla DKAB dersinin ağırlığı, yabancı dil ve tarih dersiyle eşit olarak öngörülmüştür. Bu sınavlarda alınan puanlar tüm ortaokuldaki başarı notlarıyla harmanlanarak, devlet liselerine yerleştirmeleri sağlayacak olan Yerleştirmeye Esas Puan (YEP) hesaplanmaktadır.

Dolayısıyla öğrencilerin DKAB dersindeki başarısı, yerleştirilecekleri lisenin iyi ya da kötü olmasını belirler hale gelmiştir. İşte bu noktada DKAB dersi müfredatının içeriği ve muafiyet konusu ayrı bir önem kazanmaktadır. Din dersinden muaf olmayan öğrencilerden, peygamberin hadislerini yorumlayabilmeleri, duaların anlamlarına çalışmaları ve İslam'ın temel esaslarını bilmeleri istenmektedir. Sadece örnek olması adına 27 Nisan 2016 tarihinde yapılan TEOG sınavlarındaki DKAB dersi sınav soruları incelendiğinde, yir-

mi sorudan sadece altı sorunun doğrudan Sünni İslam bilgisine dayanmadığı görülmektedir. Dört sorunun soru kökünde ya da cevap seçeneklerinde ayetlere yer verilmiştir. Altı soru kökünde hadise ya da Hz. Muhammed'in başından geçen bir olaya yer verilerek peygamberin kişisel özellikleri ya da örnek davranışların ne olması gerektiği sorulmuştur. Ayrıca haç, zekât, umre ve kurban ibadetlerine yönelik sorular hazırlanmıştır. Sünni İslam bilgisine yönelik soruları cevaplama zorunluluğu, bu inancı benimsemeyen ailelerin de çocuklarına bu bilgileri öğrenmeleri konusunda telkinde bulunmalarına neden olmaktadır. Örneğin dinsiz ya da ateist ailede yetişen bir çocuk da, eğer iyi bir liseye devam etmek istiyorsa, umre ile haç ibadeti arasındaki farkları bilmek zorundadır. Bir başka deyişle, içerik olarak müfredatta hiçbir şey değiştirilmediği gibi, sınav sistemiyle baskı daha da arttırılmıştır.

Öte yandan azınlık okulları dışında eğitimlerine devam eden Hıristiyan ve Musevi dinlerine mensup öğrenciler, din dersinden muaf oldukları için TEOG sınavlarının DKAB bölümünden de başından itibaren muaf tutulmuşlardır. Son AİHM kararına istinaden, mahalle baskısına rağmen, ailelerin din dersinden muafiyet haklarını kullanabileceklerini ve böylece sınav yoluyla Sünni İslam öğretisinin dayatılmasına karşı durabileceklerini düşünsek de maalesef sorun burada bitmemektedir. Çünkü DKAB sınavından muaf olan öğrencilerin YEP puanlarının hesaplamasında adaletsizlik yaşanmaktadır. İki öğrenci düşünelim. Birinci öğrencimiz, DKAB dersini almış ve TEOG'da bu dersin sorularını da cevaplamış olsun. Birinci ve ikinci TEOG sınavında Matematik dersinden ikişer hata yaptığını, diğer bütün derslerin sorularına tam cevap verdiğini kabul edelim. Öğrencinin birinci ve ikinci TEOG sınavlarının ortalaması 684,4 gelecektir. İkinci öğrencimizin DKAB dersinden muaf olduğunu, bu yüzden bu dersin sorularına cevap vermediğini ve bunun dışında tüm sınav sonuçlarının birinci öğrenci ile aynı olduğunu farz edelim. Bu durumda öğrenci 682,5 puan alacaktır. Bu farkın sebebi, toplam soru sayısı azaldıkça, yanlış cevapların ağırlığının artmasıdır. Görüldüğü üzere sınav puanlarında iki puanlık bir fark ortaya çıkmaktadır. Özellikle matematik, fen bilgisi ve Türkçe derslerindeki yanlış sayıları arttıkça öğrenciler arasındaki puan farkı açılacaktır. 0,1 puan farkıyla öğrencilerin yerleştikleri okulların değiştiği düşünülürse ortada ciddi bir sorun olduğu açıktır. Bu konu, 2 Mayıs 2014 tarihinde Türkiye Hahambaşılığı ve Türk Musevi Cemaati tarafından Kamu Denetçiliği Kurumuna şikayet edilmiştir. Ancak şikâyet Türkiye Hahambaşılığı ve Türk Musevi

Cemaatinin tüzel kişiliği olmaması gerekçesiyle 5 Haziran 2014 tarihinde reddedilmiştir. Daha sonra, aynı şikâyet, 23 Haziran 2014 tarihinde şahıslar aracılığıyla tekrar edilmiştir. Yapılan ayrıntılı inceleme sonucunda, Kamu Denetçiliği Kurumu 2 Ekim 2014 tarihinde bir tavsiye kararı yayınlamıştır. Bu tavsiye kararının 35. maddesinde durum şu şekilde değerlendirilmiştir. "TEOG kapsamında düzenlenen ortak sınavlara ilişkin yapılan hesaplama yönteminin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden muaf olan öğrenciler için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden muaf olmayan öğrencilerin söz konusu derslerden 87 ve üzeri puan almaları durumunda aleyhte sonuçlar doğurduğu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden muaf olmayan öğrenciler için ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden muaf olmayan öğrencilerin söz konusu derslerden 86 ve altında puan almaları durumunda aleyhte sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Sonuç olarak, söz konusu hesaplama yöntemi hem Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden muaf olan hem de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden muaf olmayanlar lehinde ve aleyhinde sonuçlar doğurmaktadır." (Kamu Denetçiliği Kurumu Kararı, 2014, s.24) Aynı raporda, bu durumun eşitlik ilkesine aykırı olduğu ve puan hesaplanmasında kullanılan yöntemin muaf olan ve olmayan tüm öğrenciler için eşitlenmesi ve mağduriyetin giderilmesi yönünde Milli Eğitim Bakanlığına tavsiyede bulunulmasına karar verilmiştir. Ancak bu tespit sonrası puanlamada bir değişiklik yapılmamıştır.

Bu yüzdendir ki 2013-2014 yılındaki ilk uygulamadan sonra azınlık okulları kendi dinleriyle ilgili sorular hazırlayıp merkezi soru sistemine dâhil ederek öğrencilerinin mağduriyetini önlemeye çalışmışlardır. Öncelikle Museviler için sorular hazırlanarak 2014-2015 eğitim yılındaki ortak sınavlara dâhil edilmişti. Bu yıl, toplam 13 Ermeni İlköğretim Okulundaki öğrenciler için de ayrı sorular hazırlanıp TEOG'un parçası haline geldi[21]. Ancak bu hazırlanan sorular sadece azınlık okullarında okuyan Museviler ya da Ermeniler için geçerli olmaktadır. Dolayısıyla azınlık okulları dışında eğitim alan Musevi ve Ermeniler ve diğer gayrimüslimler için muafiyetten kaynaklanan adaletsiz puan hesaplama sorunu devam etmektedir. DKAB sınavı TEOG sisteminin bir parçası olduğu sürece zorunlu DKAB dersinde muafiyet hakkı tanınması da aslında din ve vicdan özgürlüğü ilkesinin ihlalinin önlenmesi için yeterli olmayacaktır. Dolayısıyla AİHM kararının amacına uygun bir şekilde uygulanması için, Türkiye hükümetinin hem DKAB dersinin zorunlu

21 http://www.agos.com.tr/tr/yazi/13320/teog-da-ermeni-ogrencilerin-din-sorulari-hazir

olmaktan çıkarması ya da tam muafiyet hakkını tüm talep edenlere tanıması, hem de bu dersi lise geçiş puanlama sisteminin dışında tutması gerekmektedir.

Sonuç olarak Avrupa Konseyi'nin Parlamenterler Meclisi'nin kültürlerarası anlayışın artması ve önyargıların kırılması adına, gençlerin belli başlı dinler hakkında bilgilendirilmesini sağlayacak zorunlu bir din dersinin tasarlanması projesi, örnekler incelendiğinde, hayata geçirilmesi çok zor bir proje olarak gözükmektedir. Belirli bir dinin çoğunluğun dini olduğu ülkelerde, din eğitimi zorunlu olduğunda, dersin içeriği çoğunluğun dininin öğretilmesi tehlikesini içinde barındırmaktadır. Başvuru esasıyla muafiyet hakkının tanınması bile esasen inanç özgürlüğünün korunması için yeterli değildir; çünkü toplumsal baskı bazen ailelerin baskın dinden farklı inanışlarını ya da inançsızlıklarını açıklamasını imkânsız kılmaktadır. Bu yüzden inanç özgürlüğünün tüm ülkelerde korunabilmesi adına, din eğitimi konusunda en uygun yol, din dersinin seçmeli olarak sunulması gibi gözükmektedir.

Kaynakça

Altıparmak, Kerem, "Hasan ve Eylem Zengin / Türkiye Kararının Uygulanması – İzleme Raporu", İHOP AİHM Kararlarının Uygulanması İzleme Raporları 2013/1.

Barbier, Maurice, *La laïcité*. Paris: L'Harmattan, 1995.

Baubérot, Jean, *Vers un nouveau pacte laïque?* Paris: Seuil, 1990.

Hoffman, Florian & Ringelheim, Julie, "Par-delà l'universalisme et le relativisme: La La Cour européenne des droits de l'homme et les dilemmes de la diversité culturelle, Revue interdisciplinaire d'études juridiques, 2004, S. 52, s. 109-142.

Karaaslan, Erol "Avrupa İnsan Mahkemesinin Yapısı ve Yargılama Yöntemi", http://www.ankarabarosu.org.tr/siteler/ankarabarosu/tekmakale/2004-3/6.pdf.

Massignon, Bérengère, "Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'école publique en France", *Social Compass*, 2000, C. 47, s. 353-366.

Özenç, Berke "AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu", İÜHFM, 2008, C. LXVI, S. 2, s. 191-226.

Wachsmann, Pierre "Une certaine marge d'appréciation – Considérations sur les variations du contrôle européen en matière de liberté d'expression", *Les droits de l'homme au seuil du 3ème millénaire* – Mélanges en homage à Pierre Lambert,Bruxelles, Bruylant, 2000.

Willaime, J.-P. (1990) "Etat, éthique et religion", Cahiers Internationaux de Sociologie LXXXVII, 1990, s. 189–213.

AİHM Kararları

ANGELENIv.Sweden,Appl.no.10491/83,DR51,http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"appno":["10491/83"]}

FOLGERØ v.Norvège http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-81357.

YALÇIN et AUTRES c. Turquie http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-146381.

ZENGİN v. Turquie http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-82579.

Raporlar ve Tavsiye Kararları

ECRI Raporu (2005) Irkçılık ve Hoşgörüsüzlüğe Karşı Avrupa Komisyonu, 3. Türkiye Raporu, Haziran 2005. http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/country-by-country/turkey/TUR-CbC-III-2005-5-TUR.pdf

Recommendation 1396 http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-fr.asp?fileid=16672&lang=fr

Recommendation 1720 http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-FR.asp?fileid=17373&lang=FR

Kamu Denetçiliği Kurumu Kararı 2014, http://www.ombudsman.gov.tr/contents/files/pdf/karar/2014-3164%20-%20TEOG%20KARARI.pdf.

kitap

Jameson'ın Diyalektiğinin Diyalektiği*

FRANK ANKERSMIT

Diyalektiğin Birleştirici Güçleri, Çev. Bülent Doğan, İthaki Yayınları, 2015



"Daima tarihselleştir!"[1]

Jameson 1934'te Cleveland, Ohio'da doğdu. 1950'lerin başında Haverford College'da, 1954-1957 yılları arasında Fransa ve Almanya'da Fransızca ve Almanca öğrenimi gördü. Yüksek lisans derecesini, Erich Auerbach'ın öğrencisi olduğu Yale Üniversitesinden aldı. Sartre üzerine doktora tezi 1961'de *Sartre: The Origins of a Style* (Sartre: Bir Üslubun Kökenleri) başlığıyla yayımlandı. Tezinde Sartre'ın çalışmaları üzerinden biçim ve içerik arasındaki ilişki üzerine düşünen Jameson, entelektüel kariyeri boyunca bu izlekle meşgul olacaktı.[2] Bu kitabında, Sartre'ın *ouvre*'ünde belirgin bir yer tutan siyasete hiç yer vermemişti. Jameson'ın siyasete –ve Marksizme– ilgisi ancak *Marksizm ve Biçim* (1971) kitabıyla başlar.[3] Kitabının adının da işaret ettiği üzere, Jameson bu kitabında da –Adorno, Benjamin, Marcuse, Bloch ve Lukàcs gibi (neo)Marksist yazarların çalışmalarında da ele alınan– biçim veya üslup meselelerini vurgulamaya devam eder ama önceki çalışmalarından farklı olarak burada üslup ya da biçimin (Marksist)

* *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri* kitabından yapılan alıntılarda Türkçe baskının sayfa numaraları verilmiştir.

1 Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act,* Londra: Routledge, 1981, s. 9.

2 Jameson bu konuyu 2007 gibi yakın bir tarihte ele almıştır. Bkz. Fredric Jameson, *The Modernist Papers,* Londra ve New York: Verso, 2007, s. xiv.

3 Fredric Jameson, *Marxism and Form,* Princeton: Princeton University Press, 1971.

siyasetle ilişkisini merkeze alır.[4] Bu kitap Jameson'ın siyaset üzerine ilk kitabıdır –genelde öyle kabul edilir–[5] ve bir yandan biçim ve üslup meselesi, diğer yandan Marksist siyasete yönelik ilgisi arasındaki sürekliliğin kanıtıdır.

Marksizm'in, Anglo-Amerikan (siyaset) felsefesinin arazlarının en iyi ilacı olduğuna inanan Jameson'a göre bu mesele öncelikle bir üslup meselesidir. Jameson, Anglo-Amerikan (siyaset) felsefesinin üslubunun onu kaçınılmaz olarak toplumun esas sorunlarına karşı körleştirdiğini, dolayısıyla *sui generis* muhafazakâr bir felsefe olduğunu savunur: "Bu düşüncenin benimsediği yöntem, siyasal olanı ekonomik olandan, hukuki olanı siyasal olandan, sosyolojik olanı tarihsel olandan dikkatle ayırarak gerçekliği kaskatı bileşenlere bölüştürmektir, *böylece verili bir sorun asla bütün içerimleriyle görünür olmaz*" (vurgu bana ait). [6]

Liberal siyaset felsefesini, aklı sadece belirli hedeflere ulaşmanın en iyi yolları üzerine düşünmek için kullanırken öte yandan da bu toplumsal ve siyasal hedefleri rasyonel argümanın kapsamı dışında bıraktığı için, "*halbierte Vernunft*"tan (ikiye bölünmüş akıl) mustarip olmakla suçlayan neo-Marksist argümanla bu argüman arasındaki benzerlik ortada. Söz konusu toplumsal ve siyasal hedefler her zaman sosyopolitik düzenin *bütünüyle* alakalıdır ve liberal siyaset filozoflarına göre bu düzeni kavramsallaştırmaya soyunan her girişim kaçınılmaz olarak beyhude metafizik spekülasyonlarla sonuçlanacaktır. Neo-Marksistlere göre, liberal siyaset aklının entelektüel iflasının kesin işaretidir bu. Onu *bir bütün olarak* kavramsallaştırmamız yasaksa, nasıl bir siyasal düzen içinde yaşıyoruz? Peki, akıl neden bir bütün olarak siyasal düzenin artı ve eksilerini anlamlı bir biçimde tartışmaktan aciz? Neo-Marksistler, bu sebeple Hegel'in "das Wahre ist das Ganze" (hakikat bütündür) savına katılır ve siyasal düzenin temel gerçeklerine ulaşmanın tek koşulunun o düzenin "bütünlüğü" mefhumundan yararlanmak olduğuna inanırlar.[7]

4 Bu meseleye, ele aldığımız kitapta tekrar eğilir. Bkz. *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*, s. 29 vd.

5 Bu kitap 1970'lerde ABD akademisinde Marksist eleştirinin Rönesansının esas metni olarak tanımlanmıştır. Bkz. Sean Homer, *Fredric Jameson: Marxism, Hermeneutics, Postmodernism*, Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1998, s. 13.

6 Alıntılandığı yer *age*., s. 15.

7 Frederick Beiser'ın savına göre, bütün veya bütünlük mefhumu diyalektiğin ayrılmaz bir bileşenidir. Burada ana fikir, diyalektikte "hiçbir şey aynı anda hem F hem F-değil olamaz"dan "Bir bütün olarak Gerçeklik aynı anda hem F hem F-değil olamaz"a geçemeyeceğimizdir. Ve elbette bu sadece, "bir bütün olarak Gerçeklik" mefhumundan yararlanabilmemiz koşuluyla mümkün olur. Bkz. Frederic C. Beiser, *Hegel* New York ve Londra: Routledge, 2005, s. 162.

Bu, liberal siyaset felsefesine karşı öne sürülen daha güçlü (diyalektik) argümanlardan biridir ve Jameson'ın toplumsal "bütün" ya da toplumun "bütünlüğü" fikrinden vazgeçmeye hiçbir zaman yanaşmamış olması da şaşırtıcı değildir. Louis Althusser (Jameson'ın esas Marksist kahramanlarından biri) yirminci yüzyıl totaliterliğinin bütünlük fikrini ebediyen gözden düşürdüğünü defalarca tekrar etmiş olsa da, Jameson bu mefhumu elden çıkarmanın siyaset felsefesini bütünüyle güçten düşürmekle aynı kapıya çıkacağından hiç şüphe duymamıştır.[8] Burada Jameson'a katılmamak elde değil.[9] Çünkü bütünlüğün *siyasal* totaliterliği muhakkak beraberinde getireceği düşüncesi bir *non sequitur*'dur. Aslında tam tersi geçerlidir: Sosyopolitik düzenimizin bütünlüğü üzerine sağduyulu siyasal düşünce geliştirmek, gelecekte bütünlüğün totalitarizm hizmetinde kullanılmasına karşı tetikte olmamızı sağlayacak, onu siyasal dağarımızdan çıkarmak ise bizi bu tür tehlikelere karşı körleştirecektir.

Jameson'ın 1990 tarihli *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of the Dialectic* [Geç Marksizm: Adorno ya da Diyalektiğin Sürekliliği] kitabı *Marksizm ve Biçim*'in devamı niteliğindedir.[10] Kitapta Adorno'nun "negatif diyalektiği" – tarih diyalektiğinin ebedi bir şimdi içinde "dondurulması" olarak anlaşılan–[11] liberal şeyleşmeye ve metalaşmaya karşı en güçlü silah olarak sunulur. Metalaşma parayı, her şeyi –ürünleri, emeği, hizmetleri, bilimi, sanatı, kültürü vs.– başka her şeyle ölçülebilir kılmanın aracı olarak görmenin bir sonucudur. Her şey başka her şeyle ölçülebilir olduğunda *yeni* bir şey hiç oluşamaz. Çün-

8 Jameson'ın Althusser'le bütünlük tartışmasının bir izahı için bkz. Adam Charles Roberts, *Fredric Jameson*, Londra ve New York: Routledge, 2000, s. 15-20 ve Homer, *Fredric Jameson*, s. 60-62. Bütünlük mefhumu çalışan bir başka güncel düşünür, Jameson'ın "Bütünlüğe karşı savaş açalım!" (*Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*, s. 234) cümlesini alıntıladığı Jean-François Lyotard'dır.

9 Jameson "bütünlük" mefhumunu praksise bağlayan eski Marksist formüle de başvurur (bkz. Jameson, *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri,* s. 19; ayrıca bkz. Homer, *Fredric Jameson*, s. 94 vd.). Mevcut sosyopolitik gerçekliğin doğası ("bütünlüğü") sadece onu değiştirmeye kalktığımızda gösterir kendini – tıpkı, mermerin onu heykele dönüştürmeye çalışan heykeltıraşa kendini göstermesi gibi. Tersine, bir "bütünlük" mefhumu olmadan praksisin bir hedefi olmaz. Bu argüman anlamlıdır, bununla birlikte Jameson'ın durumunda praksis çağrısının "pratikte" neye dönüştüğünü görmek zordur.

10 Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic* (Londra: Verso, 1990).

11 Herbert Marcuse'nin çok başarılı ve etkili kitabı *Tek Boyutlu İnsan*'ının temel tezidir bu. Ancak Jameson Marcuse'ye nadiren atıfta bulunur; bunun muhtemel bir nedeni Marcuse'nin (*Eros ve Uygarlık*'ta sunduğu) arzu analizinin temelde Freudcu kalması, Jameson'ın ise daha Lacancı ve / veya Deleuzecü bir yaklaşımı tercih etmesidir. Freud'a göre arzu irrasyonel, tarih dışı bir veriyken Lacan ve Deleuze arzuyu (ve hazzı) tarihselleştirir. Jameson'ın meşhur çağrısını hatırlayalım: "daima tarihselleştir!" (*Siyasal Bilinçdışı*'nın meşhur ilk sözleri).

kü yenilik, tanımı gereği varolanla ölçülemez. Yani metalaşma ve şeyleşme karşılıklı olarak doğal bir yakınlık içindedir. İkisi de zamanı "dondurur", diyalektiği sekteye uğratır ve Marcuse'nin "tek boyutlu insan" olarak nitelediği şeyle sonuçlanır (bkz. dipnot 11). Bütünü düşünmeyi reddeden Anglo-Amerikan felsefesi aslında şeyleşmenin ve metalaşmanın seküler tanrılara dönüştüğü bir toplumun ideolojisidir. Geçmişi ve geleceği yeniden düşünecek duruma gelebilmek için diyalektiğin kaldıracına ihtiyaç duymamızın nedeni budur.

Jameson, 1972 tarihli *The Prison-house of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* [Dil Hapishanesi: Yapısalcığın ve Rus Biçimciliğinin Eleştirisi] kitabında, biçim ve üslup meselelerine aşırı vurgusunu telafi etmek istercesine biçimciliğin biçim ve içerik arasındaki bağları tamamen kopartma eğilimini eleştirmişti.[12] Jameson bu kitabında biçime yönelik ilginin, bu haliyle tavsiye edilir olsa da, asla bağlamsallaştırmayı terk etmemize yol açmaması gerektiğinde ısrarcıdır. Metnin tarihsel bağlamını, metnin içeriğinde kendini gösterdiği haliyle asla unutmamamız gerekir. Jameson'ın Lévi -Strauss, Jakobson ve Barthes'ın yapısalcılığına[13] karşı tutumunu beyan ettiği bu kitap en iyi, diyalektikle yapısalcı düşünce arasındaki farkın açımlandığı kitap olarak tarif edilebilir. Bunların ikisi de dünyayı, ya da metni, karşıtlıklar üzerinden görürler. Ama yapısalcılık karşıtlığı tarihdışı bir ikili karşıtlıklar sisteminde "dondururken", diyalektik böyle bir sabitlemeden özenle kaçınır – diyalektikteki olumsuzlama, devamlılık ve "Aufhebung" (alıkoyarak aşma) üçlüsünü hatırlayalım. Yapısalcılık, güdük kalmış diyalektiktir.

Jameson'ın düşüncesi 1980'lerin sonlarıyla 1990'lar boyunca yeni limanlara yelken açar. Bu dönem öncesinde yazılarında "yüksek kültürün" ürünlerini ele almıştır. Ama artık film, video, görsel sanatlar ve mimariyi de kültürel ve (gizli) siyasal anlamları açısından hevesle araştırmaya başlar. *Signatures of the Visible* (1990) ve *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System* (1992) kitaplarındaki esas mesele budur.[14] Aynı zamanda, –daha önce *The Ideologies of Theory* (1988) başlıklı iki ciltlik makale

12 Fredric Jameson, *The Prison-house of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* (Princeton: Princeton University Press, 1972).

13 Jameson Barthes'ı burjuva "jouissance"ına hiç pişmanlık duymadan teslim olduğu için eleştirir.

14 Fredric Jameson, *Signatures of the Visible* (Londra ve New York: Routledge, 1990); *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System* (Bloomington ve Indianapolis: Indianapolis University Press, 1992).

toplamasında değindiği–[15] ütopyacılık teması da giderek daha çok öne çıkar. Marksist sınıfsız toplum spekülasyonlarının yanı sıra bilimkurguya da başvurarak geleceğe dair ütopyacı modeller sunduğu *The Seeds of Time* (1994) ve *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (2005) kitapları bu dönemin ürünüdür.[16]

Çok kapsamlı çağdaş sanat ve yüksek ve aşağı kültür analizlerini siyasal ütopyacılık gündemiyle birleştirmesi Jameson'ın "kültür eleştirmeni" olarak tanınmasını sağlamıştır. Aslında hem burada ele aldığımız kitap hem de 2007 tarihli *The Modernist Papers*[17] üzerine yazdığı makalelerinde, Colin MacCabe Fredric Jameson'ı "günümüzde İngilizce yazan en önemli kültür eleştirmeni" olarak tanımlar.[18] Son zamanlarda Jameson üzerine yazılı ve sözlü beyanları dikkatle incelediğimizde, aslen bir "kültür eleştirmeni" olarak ele alınması gerektiğine dair bir oybirliği görürüz. Terry Eagleton, Dominick LaCapra ve Hayden White gibi çok önemli ve etkili yazarların Jameson'ı sık sık en önemli çağdaş bilgelerimizden biri, yakın ve uzak geçmişin Carlyle, Baudelaire, Nietzsche, Arnold, Benjamin, Eliot ve Trilling gibi şahsiyetlerinin günümüzdeki emsali olarak selamlamasının nedeni budur. Jameson çağdaş kültür üzerine düşünümün en büyük ismi olmasa da en büyük isimlerinden biri olduğuna şüphe yok.

II. Ana İzlekler

Yukarıda bahsedilen kitapların büyük başarısı bir yana, Jameson en çok, kendi Marksist yorumbilgisini geliştirdiği *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Siyasal Bilinçdışı: Toplumsal Düzeyde Simgesel bir Edim olarak Anlatı) ve postmodernizmin Marksist bir yorumunu sunduğu *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Postmodernizm, ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı) kitaplarıyla tanınır. Netleştirdiğimiz üzere, Jameson diyalektikçi bir düşünürdür. Bunun, Jameson'ın yorumbilgisi açısından anlamını kavramak için, her şeyden önce, diyalektiğin

15 Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory*, 2 cilt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

16 Fredric Jameson, *The Seeds of Time* (New York: Columbia University Press, 1994); *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (Londra ve New York: Verso, 2005).

17 Fredric Jameson, *The Modernist Papers* (Londra ve New York: Verso, 2007).

18 (Neo-) Marksizmin kültür eleştirisinin neredeyse tamamının doğal çıkış noktasının olduğu açıktır. Bu konuda bkz. Richard Wolin, *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism* (New York: Columbia University Press, 1992).

temelde tekçi (monist) olduğunu, özne/nesne ayrımına ve onun değişkelerine yer bırakmadığından Descartes ve Kant'tan bu yana bütün Batı felsefesi içinde özel bir yeri olduğunu unutmayalım. Hegelci diyalektik, tekçiliğini Spinoza'nın özneyi ve nesneyi kendi içinde kapsayan Tek Töz doktrininden almıştır.[19] Öyleyse diyalektik, Spinozacı tekçi rasyonalizmin tarihselleştirilmesi olarak tanımlanabilir.

Homer'in de gösterdiği üzere, bunun üç sonucu var. Birincisi, diyalektikçi, bir yanda tarihçi veya okurla öte yanda geçmişten miras aldığımız yalıtılmış bir kültürel yapıntı arasındaki epistemolojik ilişkiyi çerçeve kabul etmez, bunun yerine geçmişin ya da metnin yorumunu geçmişle şimdi arasında süregelen ve ikisinin de *ex aequo* katıldığı bir *dolayım* olarak görmeyi tercih eder.[20] Diyalektikte özneyle nesne arasında aşılması mümkün olmayan epistemolojik boşluklar ya da sabit hiyerarşiler yoktur – bu da, Spinoza'nın diyalektiğe bir mirasıdır. Böylece yorum iki toplumsal biçimin, yani şimdiyle geçmiş arasındaki çatışmanın bir alegorisine dönüşür. İkincisi, tam da bu nedenle, geçmiş bütün yorumlarda, başlı başına etken bir fail olarak kalır. Diyalektiğin paradoksudur bu: tam da geçmişi "daha yakınımıza" çekerek – özneyle nesne arasındaki epistemolojik engeli yıkarak– ona, epistemolojinin hiçbir alan bırakmadığı bir güç ve mevcudiyet bahşederiz. Üçüncüsü, diyalektik geçmişi, şimdiyi ve geleceği kapsadığından, geleceğin de bütün bu sürecin bünyesine katılması zorunludur. Ya da, Jameson'ın ifadesiyle, geçmişle kurulacak ilişkide "şimdiki tarihini sadece gelecek fikrini ve radikal ve ütopyacı bir dönüşüm fikrini canlı tutmayı başarması koşuluyla kavrayabilen bir yorumbilgisel ilişkiye" yer açmak zorunludur.[21] Jameson'ın düşüncesinde, bu bize ütopyacı itkiyi verecektir.

Bir sonraki adımda, tarihsel gerçekliğin öznelci ve nesnelci tezahürleri arasındaki diyalektik "dolayımın" nasıl işe koyulacağı veya kavramsallaştırılacağı sorusu öne çıkar. Lacan işte burada devreye girer. Çünkü Lacancı

19 Bkz. Beiser, *Hegel*, s. 61-65 ve Beiser'in s. 46-47'de Hegel'in tarih felsefesi yazılarından yaptığı alıntı: "felsefe yapmaya başlayan kişi önce Spinozacı olmalıdır. Ruh, tek tözün eterinde, çok değer verilmiş her şeyin içine batırıldığı o havada yıkanmalıdır." Ayrıca bkz. Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1977), s. 99, 227.

20 White'ın ısrarla vurguladığı üzere, bu yaklaşımın ideolojinin kavranışı açısından belli sonuçları olacaktır. İdeoloji güven verici, epistemolojik bir "bilim/hakikat" karşıtlığı çerçevesinde ele alınamaz: "Jameson'a göre ideoloji bir yalan, bir kandırmaca ya da algılanan bir gerçekliğin çarpıtılması değil, toplumsal hayatın katlanması çok zor ilişkileriyle uzlaşma ve onları aşma yolunda bir girişimdir." Bkz. Hayden White, "Jameson's Redemption of Narrative", *The Content of the Form* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), s. 154.

21 Homer, *Fredric Jameson*, s. 42.

Gerçek, tam da diyalektik düşüncedeki haliyle gerçekliğin bulunduğu noktadadır, nesnelleştirilmiş ve öznelleştirilmiş gerçeklik arasındaki orta noktadır. Böylece Jameson Lacan'ın 1) imgesel 2) simgesel düzen ve 3) Gerçeklik üçlüsüyle yorumbilgisel 1) metin, 2) toplum ve 3) tarih arasında bir koşutluk koyutlar. Bu şemada tarih Lacancı Gerçekle eşlenir; bunun tam da siyasal bilinçdışımız olduğunu söyleyebiliriz, çünkü tarih de, tıpkı bilinçdışı gibi her zaman mevcuttur ama tam olarak ele geçirilmeye başarıyla direnir. Homer'in ifadesiyle: "Tarih kültürel metinlerde bastırılmış halde, metinsel bilinçdışı olarak iş görür."[22]

Bunun, anlatı üzerine düşünme açısından belli sonuçları vardır. Çünkü diyalektikle anlatı tabii ki birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Diyalektik nihayetinde tinin (*Geist*) kendini açımlayarak gözler önüne sermesinin anlatısıdır ve bu noktada, doğası itibarıyla diyalektik bir süreç olan anlatıya dönüştürme sürecini sadece zihinsel bir süreç olarak görme tuzağına düşmekten kaçınmalıyız. Çünkü diyalektik genellikle, Kartezyen, epistemolojik gelenekte zihin adı verilen şeyle gerçeklik arasında mekik dokur. Dolayısıyla uğrakları zihinsel olduğu kadar gerçeklikten de beslenir: bir kez daha, geçmişle tarihsel düşünce arasında *dolayım yapar*.[23] Epistemologların tuhaf söz dağarcığında bu durum şu şekilde nitelendirilebilir: Anlatı hem geçmiştedir *hem de* insan zihninin bir kategorisidir. Öyleyse, anlatı mefhumunun, geçmişe (ve metne) dair yorumbilgisel anlayışımızın erişimimize sunduğu şeylerin simgeleştirilmesi olduğu söylenebilir. Yani kitabın adı –*Siyasal Bilinçdışı: Toplumsal Düzeyde Simgesel bir Edim olarak Anlatı*– çok münasiptir.

Jameson kitabın sonunda Marksist yorumbilgisini, üç romancı, Balzac, Gissing ve Conrad üzerine ayrıntılı bir tartışmayla örnekler. Örnek vermeden teori yapılmaz! Jameson bütün bu temaları gerçekten takdire şayan bir şekilde uyumlu bir bütüne dokur. Bu kitap gerçekten de bir *tour de force*'tur.

Siyasal Bilinçdışı büyük ihtimalle Jameson'ın en zor kitabıdır. Postmodernizm üzerine kitabı bundan çok daha açıktır. Bu kitap, 1984'te *New Left Review*'da yayımlanan ve kitapta da yer verilen, çok tartışılan bir postmodernizm makalesinden doğmuştu. Jameson, bir Marksist'e yaraşır şekil-

22 *Age*., s. 55; ayrıca bkz. Roberts, *Fredric Jameson*, s. 61-68.

23 Homer anlatı tartışmasında Jameson'ı "epistemik yanıltmaca" yapmakla suçlayan ve bağımsız bir varoluş süren tarihsel bir gerçeklik lehine ikna edici bir argüman sunmamakla suçlayan Roy Bhaskar'la hemfikirdir. Bkz. Homes, *Fredric Jameson*, s. 65 vd. Ancak böyle bir argüman sunma girişimi otomatik olarak diyalektiği terk etmeyi gerektirir ve Jameson gibi diyalektiği açıkça sahiplenen birinden talep edilemez.

de, postmodernizmin ortaya çıkışını ekonomideki değişikliklere bağlar. Piyasa ideolojisinin, neoliberalizmin, Milton Friedman'ın radikalizminin galebe çalmasının ve elbette Reagan ve Thatcher'ın refah devletini başarıyla ortadan kaldırmasının eskisinden temelden farklı bir ekonomik sistemle sonuçlandığını ilk gören kişi olmuştur Jameson. 1991 kadar erken bir tarihte solun neoliberalizm karşısında çaresiz kaldığını gözlemlemiştir: "Herşey gibi, *sol*'un da piyasa ideolojisinin çeşitli biçimlerine teslim olduğu henüz tam olarak fark edilmiş değil ama bu teslimiyetin evrenselliği çok ürkütücü."[24]

Neoliberal piyasa ideolojisi her şeyden önce, insan toplumuna dair tarih öncesi veya tarih dışı bir hakikate gerilemektir ve bu noktada, paradoksal biçimde Marksist düşünceyle kesişir. Jameson burada, piyasa ekonomisinin düşünülebilecek en temel ekonomik model olduğunu, en mükemmel örneğini tarih öncesi ev idaresinde bulduğunu iddia eden Gary Becker'a başvurmaktadır.[25] Gerçekten de bu iddia, bütün insan eylemlerinin ekonomik temelli olduğunu savunan eski Marksist iddiayla aynı kapıya çıkar: Ekonomi, ev idaresi modelinden kopuşun henüz başlamadığı dönemde de mevcuttu. İşte bu, neoliberalizmle Marksizmin ortak noktasıdır. Ama Jameson kışkırtıcı bir tavırla şunu da ekler: "Bizlerin [yani, Marksistlerin] neoliberallerle pek çok ortak noktası olduğunu, hatta ana ilkeler dışında bütün özelliklerimizin benzer olduğunu savunuyorum!"[26] Zaten ana ilkeler de, bu regresyonun nasıl *yorumlanacağına* dairdir. Neoliberallere göre regresyon insan doğasına, temelde kim ve ne olduğumuza, tarihle birlikte maalesef bağlarımızı kopardığımız şeye Rousseaucu bir dönüştür (ki bu kopuş esasen, bütün kolektif sözleşmeleri budalaca devlete devrettiğimiz için gerçekleşmiştir). Gerçek toplumsal ve ekonomik benliklerimizin gecikmiş olsa da tekrar keşfinin kabarttığı Rousseaucu sevinç işte buradan ileri gelir.

24 Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, (Durham, NC ve Londra: Duke University Press, 1991), s. 263.

25 Becker'ın argümanı, Hannah Arendt'in devrim üzerine kitabındaki "ekonomi" sözcüğünün Yunanca "oikos"tan türediği iddiasını getiriyor akla. Buna göre ekonomi ev idaresinin özel alanından çıkmıştır, dolayısıyla en başından itibaren kamu çıkarına hizmet eden siyaset için uygun bir model değildir. Jameson da Arendt'in önemli fikirlerine kısaca değinir (bkz. s. 353). Bir siyaset modeli olarak ekonomiye bir bu kadar şiddetle itiraz eden bir başka kişi de elbette 1932 tarihli *der Begriff des Politischen* kitabının yazarı Carl Schmitt'tir. Ama bir Marksist olan Jameson Arendt ve Schmitt'le hemfikir değildir: ona göre siyaset ekonominin hizmetindedir ve öyle de olmalıdır (s. 297). Bu tutum, bütün özel çıkarların toplamından farklı olan kamusal çıkar mefhumuna Marksizm'de alan açılıp açılmadığı gibi oldukça ilginç bir soruya meydan verir.

26 Jameson, *Postmodernism*, s. 265.

Marksistler (ve daha aydınlanmış liberaller) ise bunun gerçeğin sadece bir kısmı olduğunu düşünür. Neoliberallerin hatası ekonomik doğamızın yeniden keşfini piyasa modeliyle aynı şey zannetmektir. Ve, Marksistlerin savına göre, ekonomiyi piyasa modeliyle özdeşleştirmek ekonominin de kendi tarihi olduğunu inkar etmektir. Tarihi ilga etme ve doğa durumuna dönme girişimidir bu. Oysa ekonominin de tıpkı *condition humaine* gibi kendi gereksinimleri ve kendi tarihi vardır. Dolayısıyla neoliberalizm, insanlar arası ekonomik ilişkilerin tarih dışı yapısını *şeyleştirme* adına tarihi durdurma girişimidir. İşbu tarihi durdurma girişimi bütün Batı kültüründe yankılanmış ve postmodernizmi doğurmuştur. Tarihi durdurmaya ve daimi bir şimdide yaşamaya çalıştığınızda elde ettiğiniz şeydir postmodernizm; Rousseaucu doğal geçmiş yeniden canlandırılır ve Hegel'in "kötü sonsuzluk" (*schlechte Unendlichkeit*) adını verdiği şeyle sonlanır. Şimdi neredeysek, sonsuza kadar orada kalırız.

Postmodernizm kitabı da, bu durumun çağdaş kültürümüz ve (postmodern) toplumlarımız açısından anlamını ayrıntılandırma girişimidir. Jameson'ın esas ilgisi, ağırlıklı olarak metaforik anlamıyla ele aldığı iki unsura, "zamanın" ve "mekânın" yer değiştirmesine yöneliktir. Zaman değişimi ima eder ve ancak değişim sürecinin farklı aşamaları akılda tutularak uygun bir şekilde değerlendirilebilir: bir şeyin eskiden olduğu (ve artık olmadığı) şey, şimdi olduğu şey ve gelecekte olabileceği şey. Bu da, sadece *hatırlayabildiğimiz* bir geçmişin yanı sıra somut ve gerçek bir şimdiyi içermek suretiyle dünyaya zamansal bir derinlik verir. Zamanın *chiaroscuro*'sudur bu. Mekan (iki boyutlu mekan) ise böyle bir derinliğe sahip değildir ve bize sadece bir yüzey sunar. Zaman metaforik ya da kapsamlamalıdır, mekan ise düzdeğişmecelidir. Zaman özdeşliğe, mekân farklılığa odaklıdır. Zaman modelinde anlamlar iç ilişki kümeleri olarak örgütlenir; mekân modelinde ise sadece dış ilişkiler vardır ve böylece anlamlar bir harita üzerindeki, birbiriyle sadece dışsal (yani mekânsal) ilişki içinde bulunan maddelere dönüşür. Dolayısıyla zaman modelinden mekan modeline, modernizmden postmodernizme geçmek anlamda ve anlamın dünyayı bizim için düzenleme kapasitesinde bir kayıp içerir; işte bu nedenle gayet isabetli bir şekilde, "gösteren zincirinde bir kırılma" olarak tasvir edilir.[27]

27 Burada incelenen kitapta Jameson postmodernizm kitabındaki zaman ve mekân analizini, bunların ikisiyle diyalektik olarak nasıl ilişkilendirilebileceğini inceleyerek genişletir, bkz. s. 66-70.

Jameson'dan sonra postmodernizmle özdeşleştirmeyi öğrendiğimiz hemen her şey bu "zamandan" "mekana" geçişten türetilebilir; Lyotard'ın geçmişin bütününü kapsayan meta-anlatıların, şimdinin ufkunu asla aşmayan postmodernist "küçük" anlatılarla yer değiştirdiği tezini hatırlayalım. Postmodernizmde tarihsellik kaybı işte bundan kaynaklanır. Modernist "paranoyanın" postmodernist "şizofreniyle" (Deleuze) yer değiştirmesi, yani, anlam ağlarını olabildiğince sık dokumaktan, bu ağı sökerek farklı anlam liflerine ayırmaya geçiş işte bundan kaynaklanır. Bilimin tarih karşısında üstünlüğü işte bundan kaynaklanır. "Duygulanımın zayıflaması"nın kaynağında da bu vardır, çünkü bize "etki eden" (*affect*) şey şimdi en iyi ihtimalle sadece anlamın birkaç tekil lifine etki edecek, bir bütün olarak "anlam ağını" artık etkilemeyecektir. Parodinin yerine pastişin geçişi bundan kaynaklanır – bu aslında parodinin anlamından yoksun bırakılmasıdır. Postmodern mimarinin klasik veya barok mimari retoriğini oyuncu bir yaklaşımla modernist mimariyle birleştirmesi işte bundan kaynaklanır – çünkü bu üsluplar artık orijinal anlamlarını yitirmiş, onunla birlikte postmodern mimarideki "alıntıya" karşı doğuştan gelen dirençlerini kaybetmişlerdir. Postmodernizmde anlam kategorisinin çözülüşündeki *ne plus ultra* (Baudrillard'ın simulakra teorisi bunun bir örneğidir) işte bundan kaynaklanır.

Yani, neoliberalizmin günümüze kadar savunmaya devam ettiği, modern dünyamızda doğanın ekonomik durumunun canlandırılması girişiminin çok ciddi sonuçları olmuştur. Jameson'ın postmodern mimari, sanat ve kültürü nispeten överek ele alması tam da bu nedenle daha da şaşırtıcı gelir.[28] Hem –Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Kafka, Joyce, Proust ve diğerlerini incelediği– edebiyatta modernizme dair abidevi kitabını,[29] postmodern yazarlara üstünlüğünden hiç şüphe etmediği yazarların eserlerinin rahatlatıcılığına sığınmak için bir vesile olarak görmüş de olabilir pekâlâ. Dahası, Jameson *A Singular Modernity*'de modernite kavramının canlanışını açıkça tasvip ederek gözlemlemez mi?[30] Görünüşe göre öyle.

Homer, Jameson'ın entelektüel başarılarını yorumlarken şu gözlemde bulunur:

28 "Beğeni söz konusu olduğunda (önceki bölümleri okuyan okurların da fark ettiği üzere) kültürel düzeyde postmodernizmi tutkuyla tüketen biri olarak yazıyorum." Bkz. Jameson, *Postmodernism*, s. 298.

29 Jameson, *The Modernist Papers*.

30 Bkz. Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* (London and New York: Verso, 2002) kitabının giriş ve sonuç bölümleri.

> "Son otuz yılda felsefi enginlik, siyasal bütünlük ve entelektüel titizliğin heybetlice bir araya geldiği bir külliyat çıkardı. Büyük felsefi modelleri Sartre, Lukàcs ve Adorno'yu model almaya devam ediyor ama Lacan, Derrida ve Baudrillard gibi figürlerle de bir o kadar aşina. Dahası, 'yüksek' edebiyattan bilimkurguya, popüler müzikten film, video ve resme, heykele ve mimariye uzanan inanılmaz çeşitlilikte bir kültürel analiz sunuyor. Jameson Heidegger üzerine bir tartışmadan pop art'a ve Hollywood sinemasına nefes kesici ve sarsıcı bir rahatlıkla geçiyor."[31]

Buna katılmamak elde değil: Bilgelikte, en çetrefil felsefi ve edebiyat teorilerini kavramada[32] ya da günümüz postmodern dünyasının tuhaflıklarını orijinal ve keskin izahlarla açıklamada Fredric Jameson'ın eline su dökecek bir çağdaş düşünür tasavvur etmek zor. Çalışmaları, hiçbir çağdaş araştırmacının yanına yaklaşamadığı bir bilgi birikimi ve ilgi alanı kapsamını gözler önüne seriyor. Okumadığı bir şey yokmuş, bütün bunları herkesten daha sağlam bir şekilde kavramış gibi görünüyor Jameson. Akademi dünyasındaki ünü ve konumu da bunu onaylıyor. 2008'de Danimarka Holberg Ödülünü aldı – bu ödül beşeri bilimlerin Nobel'i sayılıyor.

Ancak bütün bunlar bu çok etkileyici külliyatın zayıf noktalarını gözden kaçırmamıza yol açmamalı. Jameson'ın yazılarına uyum sağlamak isteyen okurların çoğunun karşısına (ben de uzun bir süre bu okurlardan biri oldum) onulmaz bir engel gibi dikilen "meşum Jamesoncı üslup" (Douglas Kellner)[33] bunların en önde geleni. Kitapları günümüz teorisyenlerinin kitaplarının en zor ve zorlayıcı metinlerinden. Bu sadece, net düşüncelerin bulanık bir şekilde ifade edilmesi meselesi değil (Kant'ın ve Donald Davidson'ın üslubunu hatırlayalım), net olmayan düşüncelerin net olmayan bir şekilde ifade edilmesi gibi daha dramatik bir durumla karşı karşıyayız. Bu olduğunda, okumak esasen bir tahmin oyununa dönüşüyor. Hakkını teslim edelim, *Siyasal Bilinçdışı*'nın ilk bölümlerinin çetrefil ve gerçekten de içine nüfuz etmesi imkansız nesriyle, postmodernizm kitabının yüz sayfalık sonuç bölümünün ince, telaşsız ve yumuşak üslubu arasında muazzam bir fark var.

31 Homer, *Fredric Jameson*, s. 6.

32 Jameson'ın Heidegger'in temsil kavrayışını ne kadar parlak bir şekilde serimlediğini hatırlayalım. Bkz. Jameson, *Singular Modernity*, s. 45-54. Burada Jameson, okurlara sadece kendisinin verebileceği bir şeyi sunmakta ve en iyi halini sergilemektedir.

33 Douglas Kellner, *Fredric Jameson*, http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell19.htm (erişim tarihi 28 Kasım 2011).

Jameson da bu sorunun farkında. *Dilin Hapishanesi*'nin yayımlanmasından sonra iki tür okur mektubu almaya başladığını söylüyor: bir gruptakiler onu yapısalcılığı savunduğu için överken, diğer gruptakiler de yapısalcılığa saldırdığı için övüyormuş.[34] Pek çok yazar çalışmalarının böyle zıt şekillerde alımlanışını dert edip gelecekte biraz daha net bir şekilde yazmayı denemek gerektiği sonucuna varır – ama Jameson'ın tepkisi böyle olmamıştı. Genelde ele aldığı türden zorlu konularla kaçınılmaz olarak zor bir nesir elde edileceğini söyleyerek savunuyor kendini.[35] Ancak bu da, mavi bir nesnenin tanımının da mavi olmak zorunda olduğu savından farklı değil – ve sadece çok az insanı ikna ediyor.

Bana göre, daha iyi bir açıklama (ve Jameson'ın esrarlı yazını için kısmi bir mazeret) için Jameson'ın diyalektiği sahiplenişine başvurulabilir. Diyalektik argümanda kavramlar her zaman zorunlu olarak geçiş halindedir çünkü epistomologların "dil" ve "gerçeklik" adını verdiği şey arasında mekik dokurlar. Kullandığımız dil ve kavramlar, diyalektik ve tarihsel düşüncede daimi değişiklik içindedir – Nietzsche'nin "definierbar ist nur was keine Geschichte hat" (sadece tarihi olmayan şeyler tanımlanabilir) sözünü hatırlayalım. Bu sözün tarih üzerine tartışmayı belirsiz kılarak gevşekleştirdiği, diyalektik argümanı da kesinliğe kavuşturması zor bir argümana çevirdiği açık; aslında, buna tahammül edemeyenlerin tarih (ve diyalektik metin) okumayı bırakmaları gerekiyor.[36] Bunun yanı sıra, net ve kesin olmayan bir nesir, diyalektikçi açısından bakıldığında, dilin "şeyleştirilmesinin", yani diyalektiğin her zaman kaçınması gereken, dille dünya arasındaki ilişkiyi sabitlemenin şaşmaz göstergesi olarak görülür. Jameson'ın ifadesiyle: "Bana göre teori, düşüncenin dilini şeyleşmekten çıkarma ve şu ya da bu sabit terminolojinin kurulmasının kaçınılmaz sonucu olan tüm sistem ve ideolojilerin önünü baştan kesme yönünde aralıksız ve imkânsız bir çaba olarak kavranmalıdır" (s. 17).

Ama Jameson okurunun önünde başka engeller de var. Önemli olanla salt ayrıntıdan ibaret olan arasındaki sınırı bulanıklaştıran bir söz uzunluğu, kitaplarının büyük bölümünün muazzam boyutu ve bunların hemen hepsinin daha önce yayımlanmış makalelerden oluştuğu gerçeği. Jameson maka-

34 Jameson, *Postmodernism*, s. 297.
35 Roberts, *Fredric Jameson*, s. 6.
36 Son yıllarda "bulanık düşünce" adı verilen şeye ilgi arttı – çağdaş felsefede önemli bir boşluğu doldurduğu bir gerçek.

le ya da deneme tercihini, günümüzde kitapların entelektüel dünyada teorik düşünüm için o kadar elverişli olmayan araçlar haline geldiği argümanıyla gerekçelendirir. Belki de doğrudur bu. Ama Jameson gibi üretken yazarların, arada sırada da olsa, entelektüel yolculuklarının mevcut gidişatını açıklayan bir monografiyle okurlarının takdirini kazanacağı da şüphesiz. Jameson'ın düşüncesinde görebildiğim kadarıyla pek kayda değer bir gelişme olmadığı gerçeği işleri daha da zorlaştırıyor: hâlâ 1970'lerde savunduğu teorileri savunuyor gibi Jameson (bu teorilerin şimdi yepyeni konularda işe koşulduğunu da kaydedelim elbette). Bunun yanlış bir tarafı yok –ona ne şüphe!– ama okurun, eline bir pusula verilmeden ya da varış noktası belirtilmeden bir metinler denizine fırlatılmış ve orada yolunu bulmaya bırakılmış olma hissini de pekiştiriyor.

Son olarak, Jameson bütün yazılarında teoriden asla taviz vermediğinden, bu kadar çok teorinin nihayetinde ters tepip tepmeyeceğini merak ediyor insan. Nihayetinde "teori"nin dışında kalan, Marksist bir teorisyenin özellikle müdahale etmek isteyebileceği bir gerçek dünya var. Dünyayı *anlamak* yerine onu *değiştirmeye* kalkışması gerekenler öncelikle Marksist teorisyenler değil mi? Dolayısıyla ben Rorty'nin şikâyetine katılıyor ve Jameson'ın külliyatında bu durumun farkında olduğuna dair bir emare bulunmadığını savunuyorum. Gerçekten de Rorty'nin *Achieving Our Country* kitabının ikinci ve üçüncü bölümleri, Jameson'ın dizginlenemez teori ve soyutlama şehvetine kıyasla bir devamlılık arz eder ve alttan alta ağır bir eleştiri getirir. Bu tutumun Amerikan kültürel solunu öldürdüğünü savunan Rorty'nin esas hedefi Jameson'dır:

> Arta kalan Solla akademik Sol arasında fark, Thomas Geoghegan'ın *Whose Side Are You On?* [Kimin Tarafındasın?] kitabını –sendikaların parçalanması üzerine nefis bir çalışmadır– okuyanlarla Jameson'ın *Postmodernizm, ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* kitabını okuyanlar arasındaki farka denk gelir. İkincisi de ilki kadar nefis bir kitaptır ama herhangi bir siyasal inisiyatife önayak olamayacak kadar soyut bir düzeyde işler. Geoghegan'ı okuduktan sonra yapılması gereken işlere dair bir fikir oluşur kafanızda. Jameson'ı okuduktan sonra ise, ne yapılması gerektiği dışında her konuda bir fikriniz olur.[37]

37 Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), s. 78. Rorty'nin kitabına dikkat çektiği için

Rorty'nin Jameson'ın siyaset kavrayışına *a priori* bir önyargıyla yaklaşmadığına şüphe yok. Tersine, Jameson'ın düşünüp kağıda döktüğü her fikre açık olduğu ve siyasal yelpazede ondan çok uzak bir yerde konumlanmadığı bile kolaylıkla düşünülebilir; dolayısıyla bu eleştirinin öyle hemen reddedilmemesi gerekir.

III. Diyalektik

Şimdiye kadar yazılanlar ışığında, eleştirimize konu olan kitabın ana hatlarını çıkarmaya başlayabiliriz. 620 sayfa, 300,000 kelime uzunluğunda çok hacimli bir kitap ve yine 1993 ve 2009 yılları arasında yayımlanmış makalelerden oluşuyor (makalelerden sadece bir tanesi 1981 tarihli). Hegel'in *Tin'in Fenomenoloji*'si ve Marx'ın *Kapital*'i üzerine birer kitapla tamamlanacak bir üçlemenin ilk kitabı. Bu üç kitabın birbiriyle ilişkisini ya da eldeki kitabın nasıl ele alınması gerektiğini izah eden bir sunuş ya da sonuç bölümü yok.[38] Belki de böyle bir izah zaten malumun ilamı olduğundan gereksiz görülmüş olabilir.

Jameson 1)"Diyalektik" ["the dialectics"], 2) pek çok diyalektik [dialectics] ve 3) sıfat olarak "diyalektik" [Bu diyalektiktir!] arasında bir ayrıma gitmekle başlıyor diyalektiği ele almaya. "Diyalektik"i "çeşit çeşit diyalektik düşünceyi tek bir felsefi sistem altında toplamak ve muhtemelen toplarken de bu sistemin hakikat olduğunu ve nihai olarak tek yaşayabilir felsefe ... olduğunu doğrulamak" olarak tanımlıyor (s. 13; devamında kendisinin de böyle düşündüğünü ekliyor). Yani, bir tarafta birinci diyalektikle diğer tarafta ikinci ve üçüncü diyalektik arasında bir ayrıma gitme stratejisinin ardında, dünyada "Diyalektik"ten başka diyalektikler de olduğu ve günümüz akademik dünyasında başarılı olmak isteyen herkesin entelektüel kişisel bilgisayarına diyalektik programını kurmuş olması gerektiği iddiası var. Örneğin, Kant'ın transandantal diyalektiğinde, Nietzsche'de, Bergson'da,

John White'a teşekkür ederim. Jameson'ın Rorty'nin eleştirisine kışkırtıcı bir karşılığı olduğu da unutulmamalı: "giderek daha bütünleşen bir sistem ya da mantık vizyonu güç kazandıkça – Foucault'nun hapishane kitapları bunun bir örneğidir– okur kendini daha güçsüz hissetmeye başlar. Dolayısıyla, teorisyen giderek daha kapalı ve korkutucu hale gelen bir mekanizma inşa ederek galip geldiği ölçüde, bu suretle çalışmasının eleştirel kapasitesini felce uğrattığından, bir o kadar kaybeder. (Jameson, *Postmodernism*, s. 5). Dolayısıyla Jameson, çalışmasının siyasal bir eyleme temel oluşturmasının imkânsızlığının onu ne kadar haklı çıkardığını söyleyerek yanıtlayabilir bu eleştiriyi. Evet bu güçlü bir argümandır; ama argümanı kullanan kişi büyük kayıplar vererek hasmına galip gelir.

38 Bu kitabın devamında gelecek Hegel'in *Fenomenoloji*'si ve Marx üzerine kitaplarla ilişkisine dair kısa bir yorum için bkz. s. 83, dipnot 74.

Wittgenstein'ın *Felsefi Araştırmalar*'ında, Deleuze'de vs. diyalektik var. Bütün bu filozoflar, illa Hegelci veya Marksist diyalektikle aynı fikirde olmasalar da bir şekilde "Diyalektik" yapıyorlar. Liberal filozoflar bile diyalektiğe başvurur: Mandeville'in "özel kusur, kamu erdemi"ni ya da Smith'in görünmez elini hatırlayalım (s. 317). Jameson bu bağlamda şu iki geleneği uzun uzadıya ele alıyor: yapısalcılık ve yapıbozumculuk.

Hepimizin bildiği üzere, yapısalcılık kültüre ikili kodlar üzerinden bakılmasını gerektirir; ikili kodun her unsuru, ötekinin varlığının koşulu olmakla birlikte bir yandan da onun karşıtıdır. Bu da bize diyalektikte olumsuzlamanın rolünü hatırlatır elbette. Bu bakımdan, yapısalcılığın da "diyalektik" olduğu söylenebilir. Ama aradaki fark, yapısalcılıkta olumsuzlamanın, birbirinin karşıtı olan bileşenlerin içine nüfuz etmemesidir. Olumsuzlama ya da olumlama ortadan kalksa bile bu bileşenler değişmeden kalır. Jameson'a göre "bu özgül düalizmin iki kutbunun her birine hâkim olan farklı yasalar ve dinamikler karşıt terime uygulanamaz ya da hükmedemez" (s. 35). Diyalektikte ise durum böyle değil. Jameson durumu çok ilginç bir örnek üzerinden açıklar: Fritz Lang'ın *Woman at the Window* (1944) filmi. İzleyici filmi gördükten sonra ana karakterin "katil olduğunu düşleyen sakin, kibar, nezih, burjuva profesör" mü yoksa "günlük hayatında sadece nezih, burjuva bir profesör olduğunu düşleyen bir katil" mi olduğunu bilmez (s. 70). Bu ikileme takılıp kalan kişi filmi anlamamıştır çünkü bu ikilem birbirini dışlayan iki yoruma yol açar ve filmin ilgi çekici tarafı bu değildir. İlgi çekici olan ve filmin iletmek istediği şey sakin, kibar, nezih bir burjuva profesörün de katil olabileceğidir. Filmin sarsıcı mesajı, ancak iki karşıt yorum birbirinin içine geçerek[39] izleyicinin, profesörün katil, katilin de profesör olabileceğinin farkında olmasını sağlamasıyla iletilebilir.[40] Holokost'un kasvetli sonuna yaklaştığı döneme çok uygun bir izah bu! *İşte bu "hakiki" diyalektiktir.* Jameson'ın gayet güzel özetlediği üzere, "Pratik ya da teorik ikilemlerin kökenindeki" yapısalcı çatışkıları ortaya sermek "güçlü bir ideolojik analiz

39 Bu, diyalektikçilerin "dolayım" adını verdiği süreçtir. Jameson'ın Adorno'dan yaptığı alıntıya göre: "Bu yüzden Hegel'de dolayım –Kierkegaard'dan bu yana bir dizi habis yanlış anlamadaki gibi– kesinlikle iki uç arasındaki orta nokta değildir; dolayım bizatihi uçlarda meydana gelir. Hegel'in hiçbir ılımlı ya da ortalamacı konumla barıştırılamayacak radikal özelliği budur işte" (s. 69).

40 Bu bize altyapı-üstyapı ilişkisini düşünmek için bir model de sunar: ikisinin karşıtlığını –ve onunla birlikte birbirilerinden görece özerk olduklarını– kavrayarak işe başlamalı, bunu da bu karşıtlığın diyalektik etkileşim mekanizmasının itici gücü olduğunu görmek için yapmalıyız (s. 57 vd.).

aracı olabilir (yapıbozumdaki gibi); ama bu, çatışkının kendisini harekete geçiren, yani gerçekte bir çelişkinin biçimi olduğunu ortaya çıkaran daha dinamik ve üretken edimle karıştırılmamalıdır: Zira, hakikaten diyalektik olan düşünceyi teşkil eden, çatışkının maskesinin indirilerek çelişki olduğunun açığa çıkartılmasıdır" (s. 54).

Diyalektik işte bu nedenle bütün tarihsel düşünce açısından temel önemdedir. Çünkü tarihçinin esas görevi anlamın diyalektik bereketinin her zaman farkında olmak, anlamların nasıl kendi karşıtlarını ya da olumsuzlamalarını çağırdığını görmek ve şeyleşmenin cezasının (giriş bölümüne bakınız) bu anlam etkileşiminde kopuşa yol açarak kesilemeyeceğini, bunun bir tarihçi olmamakla aynı kapıya çıktığını kavramaktır. Bunun en iyi örneğini Hegel'in "aklın hilesi"nde buluruz:

> "Bu bağlamda, dünya tarihinde insanların eylemlerinin bazen bu insanların aklında olandan ya da başarmak istediklerinden ya da onların doğrudan bildiği veya arzuladığı şeyden tamamen farklı sonuçlara yol açabileceği de gözlemlenir. Bu failler aslında hedeflerine ulaşmıştır; ama böylece, kökleri onların bilinçlerinde veya amaçlarında değil de, eylemlerinde bulunan bir şey de meydana gelmiştir."[41]

Amaçlanan anlam otomatik olarak amaçlanmamış anlamı üretir ve bu da pekâlâ onun tam karşıtı veya olumsuzlaması olabilir. Collingwoodcu yorumbilgisi ve Skinner veya Bevir'inki gibi daha yakın tarihli değişkeleri, tipik olarak bu anlam diyalektiğine karşıdır. Bunların çok değerli bir tarih yaklaşımı sunduğu herkesin kabulüdür. Yine de, *gerçek* bir tarihçi olmak isteyen biri için bu sadece ilk adımdır, asıl tarih çalışması ancak bundan sonra gelen diyalektik düşünüm yörüngesinde gerçekleştirilecektir.

Jameson'ın yapısalcılık eleştirisinden sonra, Derrida'nın yapıbozumculuğuna bürünmüş postyapısalcılığı bir gelişme olarak görüp görmediği merak edilebilir. Ama bu sorunun da kolay bir yanıtı yoktur. Çünkü Jameson

41 "jener Zusammenhang enthält nämlich dies, dass in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anders überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen. Sie vollbringen ihr Interesse; aber es wird noch ein Ferneres damit zustande gebracht, dass auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewusstsein und ihrer Absicht lag." G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I. Die Vernunft in der Geschichte* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1970), s. 88.

Derrida'yı *Glas* ve *Marx'ın Hayaletleri*'ne, yani, Jameson'ın hakkında gayet bariz bir fikre sahip olduğu Hegel ve Marx'ı çözümlediği metinlere odaklanarak ele alır. Bunun sonucunda şu ikisini ayırt etmek çok zorlaşır: 1) Jameson'ın yapıbozum değerlendirmesi ve 2) Jameson'ın Hegel ve / veya Marx konusunda Derrida'yla fikir uyuşmazlığına düştüğü noktalar.[42] Bu ikisinin dikkatle ayrı tutulması gerektiği açık. Belki de Derrida ve yapıbozum üzerine *ex cathedra* bir yoruma en yakın düşen şey, Jameson'ın Derrida'nın "Bu hikâyeleri nasıl anlatacağımı bilmiyorum" (s. 147) ifadesini ayrıntılı olarak ele alırken açıkça sergilediği hazdır; Derrida'nın Jameson gibi diyalektikçilerin yaşadığı dünyadan kaçınılmaz olarak sürgün edildiği burada okur açısından netleşir. *Siyasal Bilinçdışı*'nı yazan Jameson, diyalektiğin aslında anlatıyı şifrelemenin bir yolu olduğunu ilk vurgulayacak kişidir ve Jameson'a göre, bu da nihayetinde yapıbozumcunun ve diyalektikçinin farklı dünyalarda yaşadığının işaretidir. Yine de, esasen *Marx'ın Hayaletleri*'nin Derrida'sı hakkındaki bölümde Jameson yapıbozumculukla barış içinde bir arada yaşamak için bir stratejide karar kılar.[43]

Ancak Jameson'ın serimlemesinde düpedüz bastırılmış olan eleştirellik arada bir okura göz kırpar. Örneğin, Derrida'nın "ne olumlayan ne de olumsuzlayan" alışıldık felsefesinde gardını indirdiği anlar olduğunu gözlemler ve buralarda açık bir biçimde Rorty'yi Derrida'ya tercih eder (s. 153). Benzer biçimde, hayaletlerin maskesini indirme uğraşının kaçınılmaz olarak hayaletlere karşı bir mücadele daha verme anlamına geldiği oysa hayalet diye bir şey olmadığından bunun beyhude olduğu gözlemiyle Marx'ı eleştiren Derrida'ya karşı Jameson, hayaletlere inanmanın bazen onların yokluğunun görünüşte ima ettiklerinden çok daha zararsız olduğu gözleminde bulunur (s. 161 vd.) Bize bu olasılığı hatırlatmak Marksist ideoloji mefhumunun esas meselesi olmuştur her zaman.

Son olarak, Derrida *Marx'ın Hayaletleri*'nde Marx'ın Stirner'e karşı pole-

42 Bir başka sorun da Jameson'ın metninin genelde bu konuda pek yardımcı olmaması. Örneğin bkz. s. 118, 119. Jameson'ın burada Derrida'nın Hegel'in "Aufhebung" yorumuyla hemfikir olmadığı açıktır ama bu iki sayfayı defalarca okuduktan sonra bile bu anlaşmazlığın tam olarak neye dayandığını çıkaramadım. Derrida'nın basmakalıba sığınarak Hegel'in bir filozoftan çok bir din adamı olup olmadığını sormakla eleştirildiği 120. sayfada çok daha net bir yorum sunuyor. Ama Jameson'ın yapıbozumculuk değerlendirmesini netleştirme konusunda pek yardımcı olmuyor.

43 "Diyalektik ve yapıbozum arasında buraya kadar bir uyumsuzluk yoktur. Her ikisi de kendi eleştiri nesneleri olan 'fikir', kavramsal 'konum' ya da yorumların yapısala tutarsızlıklarına ışık tutmaya çalışır" gibi ayırt edici bir yorum sunar. Ama birkaç satır sonra, yapıbozumun bir nihilizmin olduğunu söylerken iltifat etmediği de açıktır (s. 37).

miğini tartışır –Marx, Stirner'in Hegelci idealizmin son "hayaletlerini" defetme konusunda çok daha başarılı olduğunu fark ettiğinden oldukça keskin ve şiddetli bir polemik yaşandığını biliyoruz. Derrida bunu şöyle yorumlar: "Kanımca Marx kendinden korkmaktadır, neredeyse kendisiyle karıştırılacak kadar kendisine benzeyen birini, bir kardeşi, bir ikizi, şeytansı bir imgeyi saplantılı bir şekilde kovalar. Kendi kendisinin hayaletini. Kendisinden uzaklaştırmak, ayırt etmek, yani *karşı çıkmak* istediği bir hayalet" (s. 194). Jameson buna, neredeyse *à contre coeur* bir hamleyle karşılık verir ve Derrida'nın Marx'ın "Es-Deutung"unda bol miktarda ikiyüzlülük olduğunu söyler. Çünkü, Derrida kadar "kendinden korkan" bir filozof var mıdır? Aslında ontoloji ve epistemolojiden sürekli uzak kalması ve kendi argümanını öne sürme "riskini almak" yerine başkalarının argümanlarını asalak gibi kullanma ısrarı onu felsefi korkaklığın paradigmasına dönüştürmez mi (bu elbette, Jameson'ın değil, benim ifadem)? Jameson'ın normalde gayet saygılı bir dille yürüttüğü Derrida ve yapıbozum tartışmasında alttan alta sezilen bu öfke, şaşırtıcı olmasa gerek. Jameson'ı bunun için suçlayabilir miyiz?

Jameson'ın kendi diyalektik izahına dönecek olursak, şu iki yorumu yapmak zorundayız. Birincisi, Hegelci diyalektiğin, kısmen de olsa, Kant'ın eleştirel felsefesiyle sunduğu bütün ikiliklere verilen Spinozacı tepkinin bir sonucu olduğunu hatırlayalım. 1786'da başlayan Panteizm tartışmasında pek çok Alman filozof şu iki sonuca varmıştı: 1) bu ikilikler aslında Kantçı sistemin en büyük zaafıdır, 2) Spinoza'nın Tek Töz – *Deus sive natura*'sı bunları aşmanın en iyi yoludur. Bu hamle, Kantçı epistemolojinin rahatsız edici ikiliklerini tek bir güçlü darbeyle ortadan kaldıracaktır. Gerçekten de, felsefi açıdan çok maharetli bir stratejidir bu. Yine de, Spinozacı özne nesne özdeşliğini savunmak, bilimler karşısında her zaman mantıksız olacaktır – bunu anlamak için Schelling'in ömür boyu sürdürdüğü *Naturphilosophie* [Doğa Felsefesi] mücadelesini hatırlamak yeterlidir.

Spinoza'nın tekçiliğinin Vico'nun "verum et factum convertuntur"uyla [hakikat ve olgu birbirinin yerine konabilir] harmanlandığı ve kapsamının güvenli bir şekilde, Vico'nun bizzat insan tarafından oluşturulmuş dünyasıyla sınırlandığı daha ılımlı ve daha ölçülü bir tekçiliği tercih etmenin bizim için daha hayırlı olmasının nedeni budur. Bu durumda, Spinozacı tekçilik daha da hakikileşir. Çünkü kim kültür, beşeri bilimler vb. alanlarda özneyle nesne arasında net bir sınır çizebilir ki? Bütün düşüncelerimize, planlarımıza, kararlarımıza, korkularımıza ve umutlarımıza toplumsal ve kültürel

belirlenimlerin sızdığını görmek için Freud'un süperegosunu düşünmek yeterlidir. Tek bir an bu belirlenimlerden azade yaşayamadığımız gibi onlar da biz olmadan var olamaz. Özne ve nesne tekçiliği toplumsal ve kültürel dünya açısından temel ve tartışmasız bir gerçektir. Dolayısıyla, Friedrich Engels'in (ve Hegel'in), diyalektiğin bilimlerde de geçerli olması gerektiği iddiasını reddeden Jameson'la hemfikiriz. Gerçekten de, kültürel ve tarihsel gerçekliğimiz üzerine düşünürken Hegelci diyalektiği güvenilir bir kavramsal model olarak kabul etme gönüllülüğü yolundaki engellerden birini ortadan kaldırmaya yardımcı olabilir bu.

Bu da beni ikinci bir yoruma getiriyor. Hegel'in diyalektiği, ister materyalist veya gerçekçi varsayımlardan, ister (bilinçdışı) önyargılardan hareketle şeyleşmenin cazibesine karşı koyulduğu sürece anlamlıdır. Diyalektik, bilgi düzeniyle hakkında bilgi sahibi olduğumuz şeylerin düzenini birbirinden ayırma yönünde her çabaya direnir. Diyalektik, tabiri caizse, her zaman "şeyle birlikte düşünmektir". Kabul edilmelidir ki, sürekli bu talebi karşılayacak biçimde yaşamak kolay değildir çünkü hepimiz "şeyleştiririz". Şeyleşme, boğulmak üzere olan bir insanın, hayatını kurtarabilecek bir tutunacak dala ihtiyaç duyması misali, içinde çabalayıp durduğumuz dünyada bize tutunacak bir şey vaat eder. Bunun ışığında, Jameson'ın görünürde diyalektikle bağdaşmayan hatları olan felsefi sistemleri düşüncesine bu kadar kolaylıkla massetmesi insanda şüphe uyandırabilir. Lacan'ın simgesel, imgesel ve Gerçek üçlüsünü düşünelim: simgesel düzen, dille dünya arasındaki ilişkiye dair güncel izahlarda dil kategorisinin işlevine benzer bir işlev üstlenir. Burada amaç Lacan'ı (nevi şahsına münhasır) bir dil filozofu olarak göstermek değildir kesinlikle ama Lacancı üçlünün, diyalektikten çok, güncel dil felsefesi tartışmalarına yakın durduğunu işaret eder (bu tartışmalarda imgesel, simgesel düzen ve Gerçek gibi mefhumlar, Derrida'nın ifadesiyle söyleyecek olursak, sadece *sous rature* kullanılabilir). Dolayısıyla sormamız gereken soru, bu mefhumlar Jameson'ın genel diyalektik çerçevesine ithal edildiğinde onlardan geriye ne kaldığıdır. Aynı şekilde, Deleuze'ün "kodlar" ve "aksiyomlar" ayrımını da düşünebiliriz. Kodlar, "âdet ya da mit" meselesidir ve bu halleriyle diyalektik bir çerçeveye indirgenebilirler, aksiyomlar ise "işlemseldir"; yorum veya şerh için bir şey sunmazlar, sadece hayata geçirilecek bir kurallar kümesi sunarlar" (s. 207) dolayısıyla oldukça diyalektik dışı gibi görünürler. Bu daha da kaygılandırıcıdır çünkü Deleuze'e göre, ekonomiyi yönlendiren kodlar değil, aksiyomlardır; Marksistler için bu, diyalektiğin *par excellence*

alanıdır. Dolayısıyla insan ister istemez Jameson'ın düşüncesinin kapsamına almaya çalıştığı çok sayıda felsefi sistemin onun o pek konuksever eklektizmine gerçekten uygun olup olmadığının farkına varıp varmadığını merak eder.

IV. Tarih Felsefesi

Jameson'ın, çok sayıda Hegelci ve Marksist teorisyenin tarih ve geçmişle ilişkimiz üzerine söylediklerini uzun uzadıya tartışması şaşırtıcı değildir – Lukàcs, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Althusser veya Habermas. Günümüz tarih felsefesine ve uygulamacılarına daha az ilgi göstermesi de şaşırtıcı değildir. Daha önce gördüğümüz üzere, Jameson'a göre diyalektik Kantçı epistemolojiye ve doğurduğu ikiliklere karşı Spinozacı başkaldırıdan doğmuştur, buna karşın tarih felsefesi son elli yılda, tarihsel bilginin olanağı ve doğası sorusunun ortaya koyduğu epistemolojik meselelere karşı neredeyse özel bir ilgi duymuştur. Dolayısıyla, günümüz tarih felsefecileri, Marx hakkında yazmaya karar verseler bile, Jameson'a sunacakları pek bir şey yok.[44] Çünkü Marx'a epistemolojik yaklaşım mümkündür ama –ona ne şüphe! – Jameson'ın, böyle bir yaklaşımın Hegelci ve Marksist diyalektiğin esasına kör kalmak zorunda kalacağı görüşüne katılmamak elde değil.

Buna rağmen, *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*'nin büyük bir bölümü Paul Ricoeur'ün tarih felsefesine ayrılmıştır – cesaret kırıcı bir üretkenlik gösteren bir başka yazar. Jameson'ın Ricoeur'ü neden bir başka tarih felsefecisine tercih ettiğini söylemek kolay değil. Nihayetinde, fenomenoloji geleneğinden beslenen arkaplanı Ricoeur'ü, bir başka günümüz felsefe tarihçisine kıyasla Jameson'ın diyalektik düşüncesine daha yakın kılmıyor. Jameson da Ricoeur'ü bir "hümanist" ya da "açıkça geleneksel bir filozof" olarak tanımlarken bunun farkında gibi ve bu yakıştırmaların birer iltifat olmadığı da açık (s. 531).[45] Dahası, Ricoeur hiçbir zaman diyalektiğe[46] ya da Hegel'e veya Marx'a özel bir ilgi göstermedi. Son olarak, birazdan göreceğimiz üzere Jame-

44 Örneğin Melvin Rader'in, *Marx's Interpretation of History* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1979) veya G. A. Cohen'in *Karl Marx's Theory of History* (Princeton: Princeton University Press, 1978) kitapları. Bunlar Marx'ın metnine dair bilgi birikimi ve bu metinlere dair keskin ve titiz analizlerinde rakip tanımayan çok başarılı kitaplardır.

45 Jameson'ın bundan sadece birkaç satır önce Ricoeur'ün çalışmasını "çarpıcı bir diyalektik örneği" (s. 531) diye övdüğü doğrudur ama buradaki diyalektik teriminin bir mecaz olarak kullanıldığı açıktır.

46 Ricoeur'ün Mimesis1, Mimesis2 ve Mimesis3 arasındaki ilişki üzerine savı yaratıcı bir iki manevrayla diyalektik modeline oturtulabilirdi. Ama belli ki Jameson'ın böyle bir niyeti yok (s. 550-558).

son Ricoeur'ün tarih felsefesinde tavsiye etmeye değer pek bir şey bulamıyor.

Bana kalırsa, Gadamer Jameson'ın perspektifi açısından çok daha iyi bir tercih olurdu çünkü öncelikle, Gadamer'in yorumbilgisi geleneğinin en engin düşünürü olduğunu söyleyebiliriz. Yorumbilgisinin epistemolojiden ilham aldığı (bu ilham Dilthey'da zirve yapar) doğrudur ama bir yandan da Spinozacı, Vicocu ve/veya diyalektik tarih yaklaşımına da her zaman çok yakın olmuştur. Yorumbilgisinin bize en ontolojik epistemolojiyi ve en epistemolojik ontolojiyi sunduğunuz söyleyebiliriz pekâlâ. Dahası, Gadamer *Yöntem ve Hakikat'*te yorumbilgisindeki bütün epistemoloji kalıntılarını temizlemek için çok çaba sarf eder.[47] İkincisi, yorumbilgisinin diyalektik düşünceyle akrabalığını görmek için yorumbilgisel döngü adı verilen şeye bakmak yeterli olacaktır. Ama Jameson Gadamer'den sadece bir yerde bahseder ve orada da yanlışlıkla Koselleck'in öne sürdüğü görüşleri ona atfeder (s. 577). Bir başka uygun tercih de Hayden White olabilirdi. Jameson gibi White da epistemolojik ayrıntılardan çok tarihle nasıl ilişkilendiğimizle ilgilenir. Dahası, White Jameson'ın hem edebiyat merakını hem de edebiyatın geçmişle ilişkimizi anlamamıza yardımcı olma olasılığına yönelik ilgisini paylaşır. İkisi de kendini Marksist olarak tanımlar. Yine de, White'ın külliyatına aşina olduğu şüpheye yer bırakmasa da, Jameson ona sadece birkaç kez laf arasında değinir.

Ricoeur kendi tarih felsefesini zaman deneyimi odağında kurmuştur – bu noktada Jameson da onun izinden gider. Ricoeur karşısında aldığı konumu tanımlarken zaman deneyimini anlamlandırmanın üç yolunu ayırt eder: 1) psikolojik yaklaşım, 2) yapısalcı yaklaşım, 3) fenomenolojik yaklaşım (s. 544). Jameson –"zaman kiplerinin sadece daha temel insani zamansallık deneyimlerini" ifade ettiğini öner süren (s. 544) – psikolojik yaklaşımı nedenini açıklamadan reddeder. Esas olarak Greimas'la anılan yapısalcı yaklaşımı daha ayrıntılı ele alır. Hem Ricoeur hem Jameson yapısalcı yaklaşımı zaman deneyimini *anlatıya* bağladığı için överler: deneyimlerimizi anlatı halinde düzenleme yetisi olmadan zaman deneyimi olanaksızdır. Ama ikisi de, dil kullanımındaki anlatısal yapıları onların düzenlediği deneyim malzemesinden ayırdığı için yapısalcılığı eleştirir. Esas önemli olan, metnin bileşenlerini birbirine bağlamaya yarayan sistemlerden öteye gidemedikleri için bu yapıların zamanın dışında kaldıkları fikridir. Bundan çıkan sonuç, yapısalcı yaklaşımın zaman deneyimini açıklamaktan *sui generis* aciz olduğudur (s.

47 *Sublime Historical Experience* (Stanford: Stanford University Press, 2005), kitabımın 5. Bölümünde göstermeye çalıştığım üzere, bu konuda tamamen başarılı olamamıştır.

536, 539). O zaman geriye üçüncü yaklaşım yani fenomenoloji seçeneği kalır.

Bu elbette Ricoeur'ün tercih ettiği yaklaşımdır, dolayısıyla Jameson'ın Ricoeur'ün tarih felsefesinin iyi ve kötü yanlarını uzun uzadıya yorumlamasının da vesilesidir. Bunun sonucunda, pek çok filozofun zaman deneyiminin fenomenolojik bakış açısından kendini bize sunuşuna atfettikleri özelliklerden oluşan bir liste çıkar ortaya. Aristoteles'in ve St. Augustinus'un önerdiği fenomenolojik zaman kavrayışlarıyla başlar, oradan Husserl'in zaman deneyiminin daima bir "öngerilim" ve "yeniden gerilim" meselesi olduğu tezine geçilir ki, bu tez de Augustinus'un zaman kavrayışına çok yakındır (s. 546, 566). Daha sonra Heidegger'in "Sorge", "Zuhandenheit", "inauthenticity", "Sein zum Tode" ve "kolektif zaman" olmak üzere beş zamansal düzeyine geçer (s. 565, 566). Heidegger'in elindeki son koz olan bir diğer liste bu izahı çetrefilleştirir: 1)) "Bedeutsamkeit" (anlam), 2) "Datierbarkeit" (verileştirilebilirlik) ve 3) "Gespanntheit" (mesafelik) — bu iki listenin nasıl bir arada durduğu net değildir (s. 566). Ricoeur'ün de iki listesi eklenince işler iyice karışır. İlk listede 1) *peripeteia* (tersine dönüş), 2) *anagnorisis* (tanıma) ve 3) *pathos* (elem) (s. 553) arasında bir ayrıma gidilir, ikincisinde ise 1) takvim, 2) kuşakların art ardalığı ve 3) Derridacı "iz" arasında (568).[48] Jameson bu listelerin artı ve eksilerine geniş yer verir ama buradaki argümanını takip edebilmek için teolojik bir düşünce tarzı gereklidir. Dolayısıyla ben burada bunu yapmaktan imtina edeceğim, özellikle de Jameson Ricoeur'ü övgüyle alıntılayıp son tahlilde katıksız bir zaman fenomenolojisi olamayacağını söylediği için (s. 529).[49] Dolayısıyla, bu listelerden pek bir şey beklememek lazım.

Ama Jameson'ın Ricoeur'e daha temel bir itirazı vardır. Ricoeur'ün kendi tarih felsefesini sınamaya uğraşırken somut örnekler için romanlara başvurduğunu işaret eder. Özellikle Virginia Woolf'un *Mrs. Dalloway*'ine, Thomas Mann'ın *Büyülü Dağ*'ına ve Marcel Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'sine. Jameson da Ricoeur'ün bu romanlar hakkında çok parlak şeyler söylediğini – fakat *romanların tarihsel yazın olmadığını* anlayacak ilk kişidir.

48 Jameson'a göre "iz"de "varlık ve varlık olmama felsefede kavramsallaştırılamayacak tarzda bir arada varolurlar (*aporia* diye bir şey varsa, işte budur)" (s. 577). Bazı filozoflar burada Jameson'ın "aporia"sından daha yermeli bir ifade kullanmayı tercih edebilir.

49 Jameson şöyle devam eder: "çağdaş fenomenologların en önde geleni ve Husserl otoritesi olan birinin kaleminden çıkan bu sözler felsefenin kendisi için gerçek bir idam fermanı anlamına gelir" (s. 529).

Bütün bu romanların –Ricoeur'ün "eksenel olay" olarak nitelediği–[50] I. Dünya Savaşı'nın kasvetli ve dehşetli günlerinde yazıldığı doğrudur ama bu romanlardaki olaylar, tarihsel yazında olduğu gibi ön planda değil arka plandadır. Dahası, Jameson'ın gözünün yaşına bakmadan işaret ettiği üzere, Ricoeur'ün romanla tarihsel yazın arasındaki farka ve zamanın bunların ikisinde oynadığı role yönelik körlüğünü açıklamak zor değildir. Çünkü burada fenomenolojinin her türünün, bireysel düzlemden –romanın mahkûm olduğu– tarihçinin çalışma konusu olan uluslar, kültürler, sınıflar vb. gibi kolektivitelere ikna edici ve uygun bir şekilde geçiş yapma konusundaki yetersizliğini görürüz. Fenomenoloji, bireyin kendi yaşam-dünyasını ondan önce gelen malzemelerle nasıl kurduğunu araştırdığı sürece harikuladedir ama bireyden kolektiviteye geçildiğinde hiçbir işe yaramaz. Örneğin, kasıtlı insan eylemlerinin kasıtsız sonuçlarını fenomenolojik bir bakış açısından anlamlandırmaya çalışalım. Bu yönde her girişim fenomenolojik yöntemi benimsemeyen her teorisyene, ıskalaması imkânsız bir hedef sunacaktır. Yani Jameson, Ricoeur'ün hümanist ve insanbiçimci çerçevesinin iki düzeni ayırt etmeyi unutmasına neden olduğunu söylerken haklıdır: "Zamanın görünmesi ve Tarih'in görünmesi" (s. 578).[51]

Bununla değinmek istediğim son noktaya geliyoruz. Jameson okurları, XIV. Louis'nin iktidarının ilk yıllarında çıkan Pirandello-benzeri bir *spectacle coupé*'yu cepheleri sürekli değişen ve herhangi bir derin tarihsel manası ya da anlamı olmayan Fronde'yi hatırlamaya davet eder ve şu retorik soruyu sorar: "Fronde denen o bulanık olayda kime tezahürat yapmalıyız? ... kimin tarafını tutmamız gerekir, zira mahut Paris halkı eşraftan, avukatlardan, dükkancılardan ve onların çıraklarından oluşmaktadır; proletaryaya, mağdura veya ezilen kitlelere hiç de benzemez" (s. 598, 601). Daha sonra bu kafa bulanıklığının sadece Fronde'ye özgü olmadığını, tarihyazımında kaçınılmaz olarak karşımıza çıkan bir sorun olduğunu söyler. Yani Jameson, bizi hiçbir şekilde özdeşleşmek istemediğimiz mücadelelerin mecburi partizan-

50 "Eksen olayları" geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki sürtüşmelerin dramatik bir şekilde öne çıktığı olaylardır. Fransız Devrimi'nin geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki devamlılığı kırmasını hatırlayalım.

51 Ricoeur'ün romanla tarihsel yazını ayırt etme konusundaki başarısızlığı üzerine bu çarpıcı yorumdan sonra Jameson'ın, onlar olmadan kör kalacağımız şeyleri bize gösterdikleri için estetiğe ve romana övgüler düzmesi şaşırtıcıdır. Roman, Jameson'ın güzel ifadesiyle bize "hayali bahçelerdeki gerçek kurbağaları" gösterir (s. 581). Buna kesinlikle katılıyorum; ama romanla tarihsel yazın arasındaki ilişki şimdi tekrar gündemde – dolayısıyla, Jameson'ı bu ilişkinin doğası üzerine biraz daha düşünmeye davet etmeli.

ları olmaya zorladığı için tarih yazımını kınayan Lévi-Strauss'la hemfikir olmasının nedeni budur (s. 600). Daha sonra, tarih yazımının bu en talihsiz özelliğini, Ricoeur'ün "sahte-karakter" mefhumuna başvurarak açıklar (s. 599). Ricoeur bu mefhumu, tarihsel fail fikrini salt insanların, hatta Caesar'ların ve Napoleon'ların eylemler menzilinin ötesine genişletmek için önerir. Breudel'in Akdenizi ya da Foucault'nun "disiplin"i böyle sözde karakterlerdir ve en az II. Philip ya da bir Jeremy Bentham kadar tarihsel faillerdir. Gerçekten de geçmişi bu sahte-karakterlerle doldurduğumuz sürece "taraf tutmadan" tarih yazmaktan kaçınmak zor olacaktır.

Bu gerçekten de şaşırtıcı bir argüman ve yoruma muhtaç. İlk olarak, tarihçileri üzücü açmazlarından kurtarmaya çalışan Jameson, tarihyazımının bizi daima "taraf tutmaya" mecbur bırakmasını lanetlemesiyle uzlaştırılması mümkün olmayan bir strateji önerir. Çünkü Jameson Marksist tarih yorumunu, geçmişte kimin tarafını tutmamız gerektiğine dair ikilemimizin yanılmaz kılavuzu olarak sunar. O halde "taraf tutmak", bu "taraf tutma" işi, Marx'ın temelde haklı olduğu kanaatinin kılavuzluğunda olduğu sürece o kadar da itiraz edilmesi gereken bir süreç değildir. Jameson'ın (ve Lévi-Strauss'un) tarihçinin her zaman "taraf tutma" mecburiyeti olduğu iddiası da bir o kadar şaşırtıcıdır. Çünkü (hemen hemen) bütün tarihçilerin ve tarih filozoflarının mutabık olduğu bir şey varsa, o da tarihyazımında "taraf tutmak"tan daha büyük bir günah olmadığıdır. Ranke ise tarihçinin en yüce görevini şöyle açıklar:

> "çatışan taraflara mesafeli durmak, çatışmayı kavramak, çatışanları amaçlarıyla kavramak ve eylemlerini bu kavrayışa göre tartmak ve onları ancak bundan sonra bu bilgilerle tanımlamak. Herkese layık olduğu değeri biçmek, tarihçinin bu hatta ilerlemesi gerekir. Fakat sıklıkla kendi görüşlerinin yanılmazlığından emin olan tarihçinin geçmişteki bu mücadelelere katıldığı ve onları kendi kanılarıyla uyumlu olacak şekilde kararlaştırdığı görülür. Tarihçinin anlatısı mücadelenin içinde bir silaha, tarih de siyasete dönüşür."[52]

52 "über den Streit der Parteien zu stehen, ihn zu begreifen, die Kämpfenden jeden in seiner Absicht zu fassen, darnach seine Täten zu wagen, und erst alsdann sie zu beschreiben. Jedem die Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, deren er sich in sich selber wert ist, das geziemte sich. Dagehen geschieht nur allzuoft, dass die Geschichtsschreiber, von der Unfehlbarkeit ihrer Meinungen durchdrungen, in den Streit eintreten und ihn, soviel an ihnen liegt, mit auszufechten suchen. Die Erzählung wird selber zur Waffe, und die Historie zur Politik." Leopold von Ranke, "Historisch-biografische Studien: Don Carlos," in *idem*, *Rankes Sämtlichen Werken. Band 40/41* (Leipzig, 1867), s. 452.

Ranke'den bu yana, tarihyazımının düsturu kabul edilen bu görüş binlerce tarihçi ve tarih felsefecisi tarafından binlerce kez tekrarlanmıştır.

Jameson çok bilge ve sorumluluk sahibi bir teorisyen olduğundan, "taraf tutmak" konusundaki argümanının kendisini çağdaş tarihyazımı ve tarih felsefesiyle karşı karşıya bıraktığının şüphesiz farkında. Bu da bizi meseleye daha yakından bakmaya ve Jameson'ın böyle tuhaf şeyler söylemesinin nedenini bulma çabasına sevk ediyor.

Bu girişimin en aşikar başlangıç noktası tarihçilerin elbette "taraf tuttuğu" görüşüdür – geçmişe nasıl bakmamız gerektiğini tartışırken taraf tutarlar. Tarihçiler, örneğin Fransız Devrimi'ne nasıl bakmamız gerektiği konusunda anlaşmazlığa düşerler ve her makul insanı Fransız Devrimi konusunda "*onların* tarafını tutmaya" ikna edeceğine inandıkları argümanlar geliştirirler. O halde tarihyazımında bu "taraf tutma" kavrayışından Jameson'ın aklında olan versiyona nasıl geçeceğimizi sormalıyız. Bunun en kolay yolu, tarihçilerin geçmişin belli kısımlarına dair görüşlerini, geçmişte varolan varlıklara yedirmektir. Bu elbette, Ricoeur'ün "sahte karakterleriyle" yaptığı şeydi ve biraz önce gördüğümüz üzere, bu girişimiyle Jameson'ın eleştirisini üzerine çekmiştir. Ancak Jameson'ın da aynı hatadan suçlu olduğundan emin olabiliriz – çünkü tarihte "taraf tutma"ya dair argümanı, ancak bilmenin düzeniyle (yani tarih üzerine bir tartışmada "taraf tutmak") varolma (yani, geçmişteki tarihsel faillerle özdeşleşme anlamında "taraf tutmak") kaynaştığında anlamlı gelir. "Taraf tutma"nın ilk anlamından sonraki anlamına geçmenin başka bir yolu yoktur.

Ancak, Jameson gibi bir diyalektikçi filozofun "taraf tutma"nın bu iki anlamını kaynaştırmayı asla kabul edilemez bulmadığını görmeliyiz. Çünkü bilme ve varolmanın bu şekilde kaynaştırılması tam da (II. Bölümde gördüğümüz üzere) diyalektik geleneğinin Spinozacılıktan ödünç aldığı şeydir. O halde bu, Jameson'ın pozisyonunun Ricoeur'ünkinden farklı olduğu noktadır. Ricoeur Spinozacı değildir; epistemolojik gelenek sınırları içinde güvenli bir şekilde iş görür – ve bulunduğu konumda "taraf tutmanın" iki anlamının kaynaşması için tarihsel görüşlerin tarihsel faillere yedirilmesi gereklidir. Ama bu Jameson'ın söylediği şeyden farklıdır. Dolayısıyla, Jameson'ı , bir yandan Ricoeur'ü eleştirirken bir yandan da, Marx'ın bizden dilediği gibi "taraf tutma"mızı talep ederek Ricoeur'ün yaptığının tam da aynısını yaptığı için tutarsızlıkla suçlayamayız. Aslında ikisi de, tamamen farklı bir geçmişten gelse de, aynı sonuca varır.

II. Bölümde diyalektiği izah ederken Spinozacılığın insan tarihine uygulandığında anlamlı olduğunu savunmuştum. Bu bağlamda, Jameson'ın aslında haklı olup olmadığı sorusu öne çıkıyor. Belki de insan tarihi alanı, bilmenin ve varolmanın (ve dolayısıyla "taraf tutmanın" iki anlamının) kaynaşmasının sadece meşru olmakla kalmayıp tarihyazımının doğasına dair kaçınılmaz bir gerçek olduğu bir alandır; dolayısıyla, Jameson'a (kendi anladığı haliyle) "taraf tutmayı" tavsiye ettiği için saldıran tarihçiler ve tarih filozofları şimdi *bizzat* itham altındadır. Jameson onları geçmişte ve şimdide etkin olan büyük "güçlerin" (doğalarının nasıl tanımlandığından bağımsız olarak) üzerine çıkarak onların arasındaki çatışmayı telaffuz edebilecekleri zamandışı, tarih dışı bir Arşimet noktasına erişebileceklerini zanneden naif pozitivistler olmakla itham edebilir. Bunun Ranke'ye ve onun, tarihçi ya da tarih felsefecisi binlerce takipçisine çok güçlü bir darbe olduğuna şüphe yok.

O halde şimdi mesele şu: 1) Jameson'da (ve diyalektikte) Spinozacılığı nasıl kabul edebiliriz 2) "taraf tutmanın" bu iki anlamının kaynaşmasından nasıl kaçınırız? Bu aşamada, Louis O. Mink'in "Evrensel Tarih" argümanını hatırlayalım. Mink'in şaşırtıcı iddiasına göre, otuz yıl kadar süren spekülatif bir tarihi aşağılama evresinin ertesinde (bunu 1980'lerde yazmıştı) pek çok tarihçi ve tarih felsefecisi hâlâ "Evrensel Tarihe" inanmaktadır. Çünkü hepsi geçmişte "anlatılmamış" bir öykü olması gerektiğini ve bunu kendi öyküleriyle elden geldiğince yakınlaştırmanın tarihçinin görevi olduğunu varsayarlar. Bu inanış, ne taraftan bakarsak bakalım, ezelden beri spekülatif felsefenin esas meselesi olmuştur. Ama Mink'in de söylediği gibi, böyle bir Evrensel Tarih yoktur. Tarihçiler geçmiş hakkında öyküler anlatabilir ve bazıları bunda diğerlerinden bariz biçimde daha iyi (ya da daha kötü) olsa da, geçmiş bir öykü ya da bir anlatı değildir; öyküler ve anlatılar sadece tarih kitaplarında ya da romanlarda vardır.[53] Bir fizikçinin formülünün, fiziki gerçekliğin kendisinde değil, sadece fizikçiler tarafından kaleme alınmış makalelerde bulunmasıyla aynı şeydir bu.

Başka bir yerde de önerdiğim üzere[54] Mink'in (teori açısından muazzam önemini gözümüzde büyütmenin imkânsız olduğu) argümanı, Donald Davidson'ın kavramsal şemalara saldırısının ana fikrine oldukça yakın ge-

53 Louis O. Mink, *Historical Understanding*, ed. Brian Fay, Eugene O. Golob ve Richard T. Vann (Ithaca, NY, ve Londra: Cornell University Press, 1987), s. 182-203.

54 F. R. Ankersmit, "The Necessity of Historicism", *Journal of the Philosophy of History*, S. 4, (2010), s. 236-238.

lir.[55] İki durumda da, ana fikir, dili dünyaya bağlayan herhangi bir yapıda sabit kurallar ve algoritmalar olmadığıdır. Davidson'a göre bu iddia, dilden dünyaya ve dünyadan dile kusursuz şekilde geçmemizi sağladığı savunulan epistemolojik şemaya bir saldırıyla ortaya konur. Benzer biçimde Mink'e göre öykülerin ve anlatıların geçmişte hiçbir emsali olmadığını göstererek hemen hemen aynı şey savunulur. Dolayısıyla her iki durumda da elimizde bilgi *ve* varlık vardır –hiçbir Spinozacının varlığını inkar etmeye niyetlenmediği bir şey!– ancak ikisi arasında (örneğin özneyle nesne ya da dille dünya arasında olduğu savunulan bariyerle örtüşen) net ve nihai bir sınır çizgisi yoktur. Hem bilgi hem varlık basitçe, içinde ikisi arasında sürekli (ya da diyalektik) bir etkileşimin sürdüğü daha büyük bir bütünün parçasıdır. Dolayısıyla, Davidson'ın teorisi, Tek Töz mefhumu eksik bir Spinozacılık olarak nitelenebilir; Mink için de aynısı geçerlidir.

İkinci bir nokta, tam da dili veya bilgiyi dünyaya bağlayan herhangi bir epistemolojik kural olmaması nedeniyle, dil ya da anlatının, konu edindiği şeye nazaran belli bir özerkliğe sahip olmasıdır. Mink'in, tarihçinin anlatısının geçmişte birebir bir emsali olmadığı iddiası bunun abartılı bir ifadesidir. Ancak böyle bir iddia tarihyazımı düzleminde "taraf tutmanın", geçmişte "taraf tutmaktan" ayırt edilemeyeceği, dolayısıyla onunla birleştirilmesi gerektiğini savunduğundan, Jameson'ın modelini terk etmemizi gerektirir. Spinozacılığın ve/veya diyalektiğin bilgiye kendine özgü bir özerklik bahşetme yollarını tanıma konusundaki eksikliği, son tahlilde, Jameson'ın argümanının hatasıdır. Ama gördüğümüz üzere, Spinozacılık ve/veya diyalektiği benimsemek, tarihçinin hiçbir zaman Jamesoncı anlamıyla "taraf tutmaması" gerektiğini savunan Rankeci düsturla uzlaştırılabilir; ve bu da yeterince tatmin edici bir durumdur.

V. Sonuç

Caesar "Gallia omnis divisa est in partes tres" demişti. Jameson'ın üç bölümlü kitabı için de geçerli bu. İlk bölüm diyalektiği, üçüncü bölüm tarih felsefesini ele alıyor. İki bölümü de yukarıda tartıştık. Bunların ikisi arasında daha değişik nitelikli –esas olarak daha pratik ve siyasal meselelere ayrılmış – bir bölüm var. Jameson'ın siyaset üzerine görüşleri, bütün olarak bir Marksistin inanması beklenen şeylerle uyumlu. Bununla birlikte, Sovyet komünizmi-

55 Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1985), s. 183-199.

nin zayıflığı nedeniyle değil, başarısı nedeniyle başarısız olduğu (s. 436);[56] devrim öncesi rejimlerin devrimci terörizmin bütün suçlarından sorumlu tutulması gerektiği (s. 329, 427); komünist devletlerdeki şiddeti her zaman sağın provoke ettiği (Jameson'ın 1956 ve 1968 tarihli Macar ve Çekoslovakya isyanlarını, 1980'lerdeki *Solidarność* başarısını nasıl değerlendireceğini merak etmemek elde değil); Stalin'in siyasal tiranlığının devletin zor tekelini elinde bulundurduğu (s. 422) kabulü ışığında görülmesi gerektiği ya da "Stalinizm bu yüzden başarılıdır ve gerek sosyal gerek ekonomik anlamda tarihsel misyonunu yerine getirmiştir; bunun daha normal, barışçıl ve evrimsel bir tarzda gerçekleşebileceğine dair spekülasyonlarla uğraşmak boş vakti olanların işidir" (s. 436) gibi iddialar Jameson'ın bazı okurlarını şaşırtabilir. Bu son alıntı Stalin, Mao, Pol Pot ve diğerlerinin yönetimindeki göstermelik duruşmaların, gulagların, büyük kıtlığın ve diğer felaketlerin hafife alınması olarak *okunabilir*. Böyle bir okumanın doğru olacağını savunmuyorum ama Jameson burada yanlış anlaşılmamak için özel bir çaba göstermiyor. Marksist ideoloji adı altında en korkunç koşullarda hayatını kaybetmiş milyonlara dair tek bir laf etmemesi ise daha da elim. Bu tutumu Jameson'ın siyasal beyanlarına gereksiz yere gölge düşürüyor. Günümüz Batı toplumları ve hatalarına dair Marksist çözümlemelerinin büyük kısmına katılsanız bile (ki ben bu konularda onunla hemfikirim), ona en çok sempati besleyen okurlarını dahi kaybetmesine yol açacak derecede aşırı uçlara gidiyor Jameson. Hatta bazen bile isteye provokasyonu iknaya tercih ediyormuş gibi görünüyor.

Jameson'ın (yukarıda alıntılanan) siyasal beyanları ışığında, teori ve pratik birliğine dair Marksist öğreti çağrısı, okuru onun diyalektik teorisinin de yanlış olması gerektiği inancına sevk edebilir. Ancak bu hem dar görüşlü hem de aceleyle verilmiş bir tepkidir; burada Hegel'in diyalektiğinin bize tam olarak Marx'ın teori ve pratik birliğinin tam tersini sunduğunu hatırlamalıyız. Hegel'e göre bilgelik sadece geceleri, Minervanın baykuşları uçtuğunda gelir, burada da "teori" pratikten sonra gelmektedir – elbette, tarihyazımında da durum budur. Burada teori ve pratik birliği diyalektiğin zorunlu bir parçası değildir ve dolayısıyla diyalektik de, birisi ondan yola çıkarak siyasal açıdan yanlış sonuçlara vardı diye otomatik olarak hasar almaz.

56 Gerçi hemen bir sonraki sayfada Sovyet komünizminin, "uyduruk" yapıları nedeniyle Batı'yla boy ölçüşemeyeceğini söyler.

Jameson'ın Hegel'in *Fenomenoloji*'si ve Marx'ın *Kapital*'i üzerine bir sonraki kitaplarını beklemek için fazladan bir neden olarak görelim bunu. Diyalektiğin tarihyazımının sayısız gizeminin anahtarı olduğunu unutmayalım ve bize bunu bu kadar etkileyici biçimde hatırlattığı için Jameson'a minnettar olalım.

İngilizceden çev. Şeyda Öztürk

geçen
sayıdakiler

Tasarım Ne Bekler?

Cogito / Sayı: 83

Cogito'dan / Tasarım Ne Bekler? • İnci Eviner: Sanatla Yaratmak • Mustafa Ergen: Girişimcilik Felsefesi • Tilbe Göksun: Tasarım, Psikoloji ve Dil • Başak Can: Tasarım ve Etnografi • Çiğdem Maner: Tasarıma Arkeolojik Bakış • Ali Çarkoğlu: Hedef Kitle Kavramı • Gülay Hasdoğan: Tasarım, Sistem, Hizmet ve Deneyim • Aykut Coşkun • Sürdürülebilirlik • Çiğdem Yazıcı: Tasarım İçin Felsefeyi Anlamak • Hakan Ürey • Teknoloji ve Tasarım İlişkisi • Nigel Cross: Bilmenin Tasarımdan Geçen Yolları: Tasarım Disiplini ile Tasarım Bilimi Karşı Karşıya • Richard Buchanan: Tasarım Odaklı Düşünmede Belalı Sorunlar • Nathan Stegall: Sürdürülebilirlik İçin Tasarlamak: Ekolojik Yönelimli Tasarım İçin Bir Felsefe • Marc Hassenzahl, Kai Eckoldt, Sarah Diefenbach, Matthias Laschke, Eva Lenz, Joonhwan Kim • Anlam ve Haz Anlarını Tasarlamak / *Deneyim Tasarımı ve Mutluluk* **Geçen Sayıdakiler** • Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Frank Ankersmit: Groningen Üniversitesi'nde düşünce tarihi ve tarih profesörü. Tarihyazımı, tarih felsefesini anlatı, mecaz ve temsil kavramları üzerinden çözümlediği çalışmaları var. 1986'da Hollanda Kraliyet Sanat ve Bilim Akademisi üyeliğine seçilen Ankersmit'in kitaplarından bazıları: *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value* (Stanford University Press, 1997); *Political Representation* (Stanford University Press, 2001); *Historical Representation* (Stanford University Press, 2002).

Umut Azak: Boğaziçi Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde okudu. Yüksek lisansını Londra Üniversitesi SOAS'ta, doktora çalışmasını ise Leiden Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Bölümü'nde tamamladı. 2010'dan bu yana öğretim üyesi olduğu Okan Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde Türkiye siyasi tarihi, toplumsal cinsiyet ve siyaset, siyasi düşünceler tarihi gibi konularda dersler veriyor.

Alain Brossat: Felsefe profesörü. Vincennes Saint-Denis Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde uzun yıllar çalıştıktan sonra emekli oldu. *Asylon(s)* ve *Lignes* dergilerinin, L'Harmattan'in "Quelle drôle d'époque" koleksiyonunun yayın komitelerinde yer almaktadır. 1974'ten bu yana çağdaş felsefe ve siyaset felsefesi alanlarında yirmiden fazla kitabı yayımlanmış olan Brossat'nın son kitaplarından bazıları: *Éloge du pilori. Considérations intempestives sur les arts de punir – Tony Ferri'yle Mülakat* (Paris, L'Harmattan, 2015); *Abécédaire Foucault* (Paris, Demopolis, 2014); *Le plébéien enragé. Une contre-histoire de la modernité de Rousseau à Losey* (Le passager clandestin, 2013); *Autochtone imaginaire, étranger imaginé: Retours sur la xénophobie ambiante* (Editions du souffle, 2013).

Philippe Chevallier: Paris-Est Üniversitesi'nde felsefe doktorası yaptı, Bibliothèque Nationale de France'ta çalışıyor. Son yayımlanan kitapları: *Être soi. Actualité de Søren Kierkegaard* (François Bourin, Coll "Actualité de la philosophie", 2011); *Mic-*

hel Foucault et le christianisme (Lyon, ENS éditions, Coll. "La croisée des chemins", 2011); Philippe Chevallier (ed.), Antoine de Baecque (ed.) vd., *Dictionnaire de la pensée du cinéma* (Paris, PUF, Coll. "Quadrige dicos poche", 2012).

Gülçin Balamir Coşkun: 1999 yılında Galatasaray Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun olan Gülçin Balamir Coşkun, Paris I-Panthéon-Sorbonne Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler Yüksek Lisans programını tamamlamıştır. Doktora çalışmalarına İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde devam etmiş ve 2007 yılında "Avrupa Anayasal Düzeni Çerçevesinde Egemenlik Kavramının İncelenmesi" konulu teziyle doktor unvanını kazanmıştır. Halen İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde doçent olarak görev yapan Coşkun, demokrasi kuramı, sivil-asker ilişkileri, siyasal şiddet ve Türkiye'nin demokratikleşme sorunları üzerine çalışmaktadır.

Daniel Defert: Sosyolog. 1964 yılında Felsefe alanında *agrégation* derecesi aldı. CNRS-Fondation Thiers'de araştırmacı, Vincennes-Saint Denis Paris VIII Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde uzun yıllar öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Kamu sağlığı alanında pek çok makalesi vardır. 1960 yılında tanıştığı Michel Foucault ile beraberlikleri 1984'deki ölümüne kadar sürmüştür. Foucault'nun ölümünden sonra HIV virüsü üzerine araştırmalar yapan ilk Fransız Derneği olan AIDES'i kurmuştur. Foucault'nun yazdığı önsözlerin, verdiği konferans ve söyleşilerin ve diğer metinlerin derlendiği *Dits et écrits*'nin editörlüğünü François Ewald ile birlikte yürütmüştür. 2015 yılında Foucault'nun tüm eserlerinin Pléiade Yayınları tarafından basılması sürecinde Frédéric Gros ile birlikte çalışmıştır.

Mustafa Dikeç: Ecole d'Urbanisme de Paris ve LATTS, Paris-Est Üniversitesi'nde Kent Çalışmaları profesörü. *Badlands of the Republic: Space, Politics and Urban Policy* (2007, Blackwell) ve *Space, Politics and Aesthetics* (2015, Edinburgh University Press) kitaplarının yazarı. Liberal demokrasilerde kent ayaklanmalarını incelediği *Urban Rage* adlı kitabı 2017'de Yale University Press tarafından yayımlanacak

Haldun Gülalp: Türkiye'de, İngiltere'de ve ABD'de iktisat, siyaset bilimi ve sosyoloji dallarında eğitim gördü. ODTÜ, Boğaziçi ve Yıldız Teknik Üniversitesi ile İngiltere ve ABD'nin çeşitli üniversite ve araştırma kurumlarında görev yaptı. Geçtiğimiz yıl içinde emekli oldu. Gelişme sosyolojisi, siyasal iktisat, sosyal teori, siyasal İslam, demokrasi ve vatandaşlık konularında ulusal ve uluslararası yayınlar yaptı. Halen çalışmalarını Küresel İncelemeler ve Sınıfsal Stratejiler (KİSS) Araştırma Grubu Başkanı olarak sürdürmektedir.

David Harvey: 1935, İngiltere doğumlu. 1961'de Cambridge Üniversitesi'nde coğrafya alanında doktorasını tamamladı. Bristol Üniversitesi'ndeki çalışmalarının ardından 1969'da ABD, Baltimore'daki John Hopkins Üniversitesi'ne geçti. Sayısız makalesi ve birçok dile çevrilen kitaplarının yanı sıra verdiği konferanslarla da bilinen Harvey, beşeri bilimler alanında dünyada en çok atıf yapılan 20 yazar arasında yer

almaktadır. 2001'de City University of New York'ta çalışmaya başlayan Harvey, özellikle "mekân" konusundaki çalışmaları ve bu konuda Marksist kurama katkılarıyla dikkat çeker.

Doreen Massey: (1944 – 2016) İngiliz coğrafyacı ve sosyal bilimci. Marksist coğrafya, feminist coğrafya ve kültürel coğrafya konularında uzmanlaştı, küreselleşme, bölgesel ve kentsel gelişimde eşitsizlik ve mekânın kavramsallaştırılması üzerine çalıştı. Open University Coğrafya Bölümü'nde profesörlük yaptı. Kitaplarından bazıları: *Spatial Divisons of Labour* (Methuen, 1984); *Space, Place and Gender* (University of Minnesota Press, 1994); *For Space* (SAGE, 2005); *World City* (Polity, 2007).

Simon Springer: Kanada, Victoria Üniversitesi, Coğrafya Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışıyor. *ACME: An International Journal for Critical Geographies* dergisi ve "Transforming Capitalism" (Rowman&Littlefield) kitap serisinin editörlerinden. Güneydoğu Asya özelinde siyasal, kentsel, ekonomik ve toplumsal coğrafya alanlarında çalışıyor.

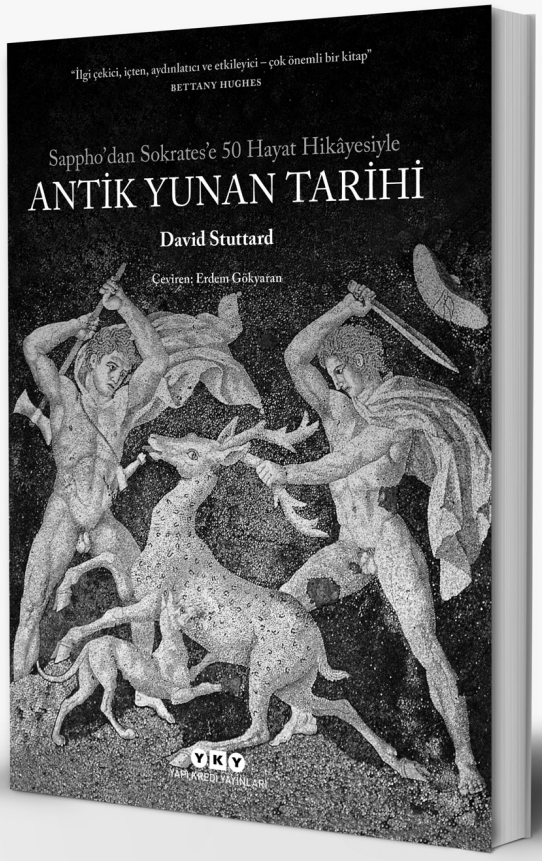
Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Büyük İskender'den Sokrates'e, Herodotos'tan Sophokles'e Antik Yunan tarihi...

Antik Yunan'ın siyasi liderleri, yazarları, sanatçıları ve filozofları, şehir devletlerinden oluşan küçük topluluğu, mirasına bugün de dört bir yanda tanıklık ettiğimiz bir uygarlığa dönüştürdü. Peki, bu kişiler kimdi? Yaşamları hakkında ne biliyoruz?

Sappho'dan Sokrates'e 50 Hayat Hikâyesiyle Antik Yunan Tarihi kendilerinden sonraki kuşakların dünyaya bakışını şekillendirmiş ve günümüz toplumlarının temellerini atmış kişilerin yaşamlarını bir araya getiriyor.



Sappho'dan Sokrates'e
50 Hayat Hikâyesiyle Antik Yunan Tarihi
David Stuttard
Çeviren: Erdem Gökyaran
Tarih, 288 s.

www.ykykultur.com.tr YapıKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık