DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 2 | SAYI: 5 | KASIM, ARALIK, OCAK 1998-9 | ISSN: 1301-4153



KAMUSAL ALAN

DOĞUBATI

3. Baskı

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

Kamusal Alan

5

DOĞU BATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 5
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
GENEL YAYIN YÖNETMENİ: Taşkın Takış
SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ: Savaş Köse
HALKLA İLİŞKİLER: Şermin Korkusuz
DIŞ İLİŞKİLER: Erhan Alpsuyu

YAYIN KURULU
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman,
Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem,
Ali Yaşar Sarıbay

DANIŞMA KURULU
Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Nezih Erdoğan,Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere
Kasım, Şubat, Mayıs ve
Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden
alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Baskı: Cantekin Matbaacılık,

1. Baskı: 3500adet (Kasım 1998)
2. Baskı: 1500 adet (Ağustos 2002)
3. Baskı: 1500 adet (Ekim 2004)

Önceki Sayılar ve Abonelik İçin:
Tel: (0 312) 425 68 65

Kapak Resmi: Conroy Maddox,
"Pessage de'l Opera", Detay

İÇİNDEKİLER

TARİHÇİNİN GÖZLEMİ

Halil İnalcık 11
Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı

KAMUSAL ALAN

Etyen Mahçupyan 25
Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset

Süleyman Seyfi Öğün 55
Kamusal Hayatın Kültürel Kökleri Üzerine: Sennett, Habermas, Abdülaziz Efendi

E. Fuat Keyman 63
Kamusal Alan ve "Cumhuriyetçi Liberalizm": Türkiye'de Demokrasi Sorunu

Ömer Çaha 81
İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü

Ferda Keskin 105
Kamusal Alan ve Yalın Yaşam

Cem Deveci 111
Siyasetin Sınırı Olarak Kamusallık: Arendt'in Kant'tan Çıkarsadıkları

Efkan Bahri Eskin 129
Kamusal Değişimin Psikopatolojisi

Mümtaz'er Türköne 137
Cumhuriyet'in Kamusal Alanı

SİVİL TOPLUM & VATANDAŞLIK

Mahmut Mutman 149
Sivil Toplum Tartışması

Ahmet İçduygu & E. Fuat Keyman 157
Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması

Halime Karakaş 171
Sivil İtaatsizlik Ne Kadar İtaatsiz?

MEKÂN

Ahmet İnam 197
Hânemizdeki Sır

Kerem Ünüvar 205
Osmanlı'da Bir Kamusal Mekân: Kahvehâneler

KADIN

Hatice Nur Erkızan 221
Aristoteles'te Akılsallığın Kavranımı ve Kadın

Songül Demir 233
Kamusal Alanın Belirlenmesinde Ben ile Ötekinin Yeri

KENZ

Jean Pierre Vernant 241
Kent Devlette Birey



"İnsan Hakları Beyannâmesi, 1789 baskısı"

(Soldaki figür zincirlerinden kurtulan Fransa'yı; sağdakiyse Hukuk'u simgeler. Hukuk, bir eliyle beyannâmenin kurallarına, diğer eliyle de obskürantizm bulutunu dağıtan aklın gözüne dikkat çekmektedir).

YURTTAŞLARDAN BİR MÜZAKERE

Özgürlük isteğinin düşünme eyleminde yozlaşmanın bir sebebi olduğunu söyleyen antik gelenek, farklı yönelimlerden yoksun, uyum içinde yaşıyordu. Bu kavrayışa göre "sorgulama düşüncenin softalığıdır". Çünkü yaşamın her safhası "özdeşlik" ilkesini seyreden bir yapıdaydı. "Düşünme" ile "varlık" arasında geçişlilikleri olmayan hiçbir mesafe yoktu. Ahlâkî tutum, tecrübeyle kazanılan bir süreç değil, bizzat "ortak iyi" anlayışının sembolüydü. Yurttaşların -istisnalar da *dahil*- şehir hayatında kurulan siyasetlerindeki iradesi yönetim iradesiyle örtüşebiliyordu. Günümüzün "otorite" çözümlemelerinden farklı olarak, yönetimi elinde tutan muktedir sınıf ancak "erdem"li olmanın gereğini yerine getirenlerden seçilirdi. Bu tür sayısız örneklerle kadim düşünce çelişkisiz bir topluluğu oluşturuyordu.

Modern düşüncenin alışkın olduğumuz iki yanlılıkları, genel bir kavrayışı yakalamakta zorlandığımız bölümlenmiş bir dünya tasarımı getirmiştir. Mac Intyre adalet üzerinde yoğunlaştığı çalışmasında, bilimsel teknolojik gelişmişliğin yok olduğu ve insanların eski birikimlerinden kopuk, teorik dağınıklık içinde, yeniden kurmaya çalıştıkları bir dünyayı hayal eder. Artık, geleneksel zihnî oluşumlar yerine, yıkıntılar arasında, bağlamları olmayan fragmanlar uçuşacaktır. Ona göre söz konusu olan birikimsel ilerleme değil ama moralite olursa, o zaman hayalî örneğin bir benzeriyle karşı karşıya bulunmadığımız görülecektir. Öyleyse alenî olanla mahrem olanın, rasyonel olanla akıldışının, insanî olanla karşıtının yer değiştirmeye çalıştığı gerilimli bir dünyada, nelerin kamusal nelerin özel olmasına gerektiğine ilişkin her tasarım kendinden yeterince emin

görünmemektedir. Çalışmamız tümüyle bu sorgulamanın (devlet/toplum/birey ilişkisinin) hazırlığıdır.

Kamusal alanla ilgili tartışmaların yapıldığı yerlerde ciddi bir temsiliyet meselesi kendini hissettirmektedir. Ancak sorunu salt temsiliyet ve katılım meselesine indirgediğimizde kamusal alanın sınırlarını baştan daraltmış oluruz ki, bu tehlikenin altını sık sık çizmekte fayda gördük. Öncelikle kültürel ve tarihsel krizlerin nedenleri etraflıca anlaşılmalıdır.

Diğer taraftan "Siyasal akıl üreten bir kamusal topluluk"tan söz ediliyor: Bu topluluğun "kamusal akıl yürütme", muhalefet (sivil toplum), iletişim (iletilebilirlik), sanat, edebiyat, mekân, polemik, siyasal hiciv vb. iktidarı ayrıştırabilecek bu tür güçlü ve güvenilir araçları "doğrudan" kullanma salâhiyeti var mıdır?

Tekrar başa dönecek olursak, düşünme eyleminin yozlaşmaması ancak "ortaklaşa"lığın kamusal alanda yetkinliğince ele alınmasıyla mümkündür.

Bu müzakerenin gerçekleşmesi isteğiyle...

Taşkın Takış

TARİHÇİNİN GÖZLEMİ



"Dünün Yarının İkizleri"

Ahmet Kuzik (T.C Turizm Bakanlığı Tanıtım Genel Müdürlüğü izniyle).

TÜRKİYE CUMHURİYETİ VE OSMANLI

Halil İnalcık

OSMANLI DEVAM EDİYOR MU?

Bugün yaşadığımız bunalımların kökünde bu soru yatıyor. Bu soruyu, bütün yüzleriyle neşterlersek bunalımların nedenini daha iyi anlarız inancındayım. Türkiye Cumhuriyeti, hangi alanlarda ne kerteye kadar Osmanlı'nın bir devamı sayılabilir. Toplum, yaşanan zaman, sürekli bir değişim içindedir. Fakat belli bir toplumun temel yapısını, inanç ve değerler sistemini, örfüâdâtını, davranış biçimlerini yine de belli bir dönem içinde devamlılık hâlinde buluruz. Nasıl ki, bir insan kişiliği, sonraki aşamalarında ne kadar değişse yine de çocukluk, gençlik çağındaki eğitim, deneyimler, alışkanlıklarından kurtulamazsa; toplumlar da tarihlerinden kopup sıyrılamaz. Tarih, toplumun geçmiş hayatıdır ve onun hâlini ve geleceğini belirleyen en güçlü faktördür. Toplumun bugünkü koşullarını, sorunlarını anlamak için mutlaka geçmişe bakmak zorundayız. Bugünün yorumunu yapmak, tarihe bakmakla mümkündür. Kökten değişmeler sonunda bile, neyin değiştiğini anlamak için geçmişe bakmak zorundayız. Aksi hâlde, atacağımız adımlarda yanılgılara düşebiliriz. Kuşkusuz, Osmanlı dönemindeki Türkiye, derin değişikliklere rağmen yaşam biçimleri, örfüâdât gibi birçok alanda kuvvetle yaşamaktadır. Batı kültürü ile "kültürleşmiş", yüksek eğitim görmüş bir genci alınız, hayatı Türkiye'de aile-

si içinde geçmişse onda yine de, onu Türk-Müslüman yapan birçok âdet, davranış, hattâ inançlar bulursunuz.

ATATÜRK DEVRİMİYLE KESİNLİKLE BİTMİŞ OLANLAR

Kurtuluş Savaşı'nın ateş çemberinden geçen Türk halkı, yalnız kendi alınyazısının kaygısında bir millet olacak, alınyazısını kendi iradesiyle belirleyecektir. Millet-devlet kadrosunda Türk milleti, eşit vatandaşlardan oluşmuş bir topluluktur. Bu kökten bir değişikliktir. Artık devletin sahibi ve efendisi, hanedan veya halife değildir. Türk bireyleri teb'a değil, eşit vatandaştırlar. "Millî iradeyi hâkim kılmak" (1919) ilkesi kökten bir devrimi ifade etmekte idi ve 29 Ekim 1923'te bu ilke, mantıkî sonucuna erişmiş, Türkiye bir Cumhuriyet olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Cumhuriyet, "Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" sözünde ifadesini bulur. Bu ilkeyle, Osmanlı siyasî sistemi, kökünden yıkılmıştır. Atatürk, bunu kesin biçimde ifade eder; "yeni Türkiye'nin eski Türkiye ile hiçbir alakası yoktur. Osmanlı hükümeti tarihe geçmiştir. Şimdi yeni bir Türkiye doğmuştur" (Atatürk, *Nutuk*, II, 437).

Milletin egemenliği gerçekten mutlak mıdır? Bugün başka bir soru ortaya çıkmıştır: Günümüzde Türkiye, globalleşme çerçevesinde bir dizi uluslararası anlaşmaya imzasını koyarak mutlak irade ve egemenliğini kısıtlamıştır. Uluslararası kuruluşlar adına, bazı alanlarda ülkenin içişlerini kontrol için heyetler gelmektedir. Türkiye, önceden, bütün bunları kendi rıza ve iradesiyle kabul etmiş ve mütekabiliyet ilkesini tanımış olsa da, bu müdahaleler mutlak egemenlik hakkını bozmuyor mu? Türkiye, Bask veya İrlandalılar için aynı biçimde girişimlerde bulunabiliyor mu? Sonuçta diyebiliriz ki, dünyada mutlak millî irade ve egemenlik kavramı değişmiştir; bununla beraber bu değişmeden yalnız Batılı büyük güçler yararlanmaktadır.

Millî egemenlik, millî ve lâik olmak zorundadır. Nasıl ki, demokrasi sadece oy çoğunluğu demek değildir; Fransız Devrimi'nden beri demokrasi, aynı zamanda belli dünyevî bir hayat ve toplum felsefesinin ifadesi olarak yerleşip gelişmiştir. "Devletin dini dîn-i İslâm'dır" diyen Osmanlı Anayasası, Türkiye Cumhuriyeti anayasası ile taban tabana zıttır. Özetle, Türkiye Cumhuriyeti'yle Osmanlı devlet sistemi arasında hiçbir bağ kurulamaz. Bu noktada Osmanlı, tamamıyla ve kesinlikle son bulmuştur.

OSMANLI'DAN DEVAM EDEN KÜLTÜR

Öbür yandan, hepimizi şaşırtan bir başka olgu gündemdedir. Kanunlarla siyasî çerçeve, devletin temel prensipleri ve yapısı değiştirildi. Bunda da oybirliğine erişildi. Ama, toplumsal-kültürel (*socio-cultural*) sorun sürüp

gidiyor. Osmanlı Türk'ünün kültürü güçlü bir biçimde canlanıyor; devam ediyor; değiştik ama tasarlandığı gibi bambaşka olamadık; bu da sosyolojik verilere göre doğaldır. Kabul edelim, etmeyelim; bugün Türkiye'de her zamandan daha ağır bir kültür ve kimlik sorunu karşımızdadır. Neden?

Bir uluslararası "kültürden" söz etmek, kuşkusuz anlamsızdır. Bir bölüm sosyologa göre, her toplumun kendine özgü bir kültürü vardır. Toplumca tam kültürleşme, yani başka bir kültüre tam "benzeşme" (*assimilation*) mümkün değildir. Başka bir kültür/medeniyetten ögeler alınabilir, ama başka bir kültüre tam "temessül" imkânsızdır. Osmanlı, bütün tarihi boyunca Batı'dan bir çok kültür ögesi/alıntıları yapmıştır, ama Batılı olamamıştır. Batılı adı altında topladığımız toplumlar da, Rönesans'tan beri ortak çizgilerinde ve kültür gelişimlerinde yakındırlar fakat her biri ayrı bir kültüre sahiptir.

Bu sosyologlara göre birey kültürlerin özgün, "organik" kültür yapısı, başlıca örfüâdâta, geleneğe dayanır; örfüâdâtla "yaşar" Belli bir toplumun karakteri, özelliği, kişiliğini belirleyen bu öz, onun kültürüdür.

Bin yıllık bir Anadolu-İslâm kültürü tarihî bir olgudur ve gerçekten Osmanlı'nın kültürü, önümüzde toprağı yararak başını kaldırmaktadır.

Sosyoloğa göre, örfüâdât, gelenek, bir halkın yaşamını biçimlendiren, onun doğa ve toplum içinde davranış biçimlerini belirleyen bir sosyo-psikolojik mekanizmadır. Körükörüne ona uyarsınız, uymak zorundasınız. Onsuz bir toplum içinde yaşamınızı sürdüremezsiniz. Örfüâdât kuşkusuz değişir ama bu değişme, yeniden vücuda gelen şey, eskisi ile yenisinin kaynaşmış yeni bir terkibidir.

Yine sosyolojinin bize öğrettiği bir gerçek şudur: İnanç sistemi, kültürleşmenin, belli bir kültüre tâbi olmanın en güçlü aracıdır. Tarihte din, insana ve topluma bir yaşam ve davranış çerçevesi çizmiştir. Fakat, dinden kültüre eklenen kültür değerleri ve davranışları da değişir, yerli (otokton) kültürle yeni bir terkibe vücut verir. Onun için de, bir Türk İslâmı'ndan, bir İranlı İslâmı'ndan söz etmek mümkündür: Gerçek hayatta bir değişmez dogmatik İslâm, bir de gerçek, tarihî İslâm vardır. Anadolu'da Türkmen öz kültürü ile İslâm kültürünün kaynaşması ve yeni dinî terkiplere vücut vermesi gibi. Bazı sosyolog ve tarihçilere göre, Türk kültürünü İslâm din kurallarının etkisinden söküp atmak mümkün değildir. Bayramlarımızı, mevlid cemiyetlerimizi, ana-baba, ev-ocak âdâbımızı, yalnız bireyler değil, devlet kuruluşları yerine getirmekten geri kalabiliyor mu? Defin merasimlerinde gerekenleri yerine getirmekte, bir Müslüman-Türk nasıl ihmal gösterebilir? Yakınlarda geçen bir olay: Defin merasimini İslâm kurallarına göre yerine getirmek istemeyen bir görevliye

karşı toplum tepki göstermiştir. Türk halkı için dinî kurallar yalnız dinî bir ödev değildir, aynı zamanda ve daha çok birer *sosyal yaşam kuralı* hâline gelmiştir.

Günümüzde halk arasında olup bitenleri, sadece din taassubu olarak tanımlamak bizi doğru önlemler almaktan alıkoyar. Bu sosyal olgunun niteliğini sosyolojinin ışığı altında anlamak zorundayız. Dini siyasî maksatla kullanmak isteyen politikacı, bu yolda çok daha beceriklidir; halkın sosyal psikolojisini çok daha iyi anlamaktadır.

Osmanlı'ya dönüşün belirtisi olarak, ülkenin dört yanında hızla yayılan evliya törenlerini misâl olarak ele alacağım. Osman Gâzi ve Osmanlı devletinin kuruluşu konusu üzerinde son beş yılda yaptığım yerel topografik geziler sırasında, kırsal kesitte bazı gözlemlerde bulunmak fırsatını buldum. Son iki yılda İnegöl bölgesinde ünlü Baba Sultan külliyesinde yapılan görkemli törenlerde hazır bulundum. Bu törenlere 20 bin civarında insan katılmıştı. Orada, Baba Sultan adıyla anılan Geyikli Babanın tarihî şahsiyetini, kerâmetlerden arınmış bir biçimde anlatmaya çalıştım. Geyikli Baba, Osmanlı devletinin ilk kuruluş döneminde, Orhan Gâzi zamanında yaşamış, nüfuzlu bir Türkmen Babaî-Vefaî dervişidir. Orhan Gâzi, Türkmen halkına yakınlığını göstermek için Geyikli Baba'ya büyük saygıda bulunmuş, onun adına İnegöl bölgesinde vakıflar yapmıştır. Adını alan köyde tekkesi, o zamandan beri yediyüz yıldır bir ziyaretgâhtır. Bugün sosyolojik bir olgu olarak bakıldığında, bu törenler, on binlerce insanın katıldığı büyük dinî/toplumsal törenler hâlini almıştır. Eski Türk toy ve şölenlerini anımsatan toplu ziyafet, güzel sesli mevlidhanların Türkçe mevlidden okudukları parçalar, tekbirler insanları derinden sarsmakta; topluluğu derin bir toplumsal birlik ve coşkuya itmektedir. İlginç olan bir şey de, Bursa'daki bütün parti başkanlarının bu kalabalık halk töreninde hazır bulunma kiyâsetini göstermeleridir. Bir sosyal tarihçi olarak orada gözlemlediğim şey, bir halkın kültür ve tarih geleneklerine bağlı olarak, ruhanî bir atmosfer içinde nasıl bütünleştiği idi. O ruh, Yunus Emre'den, Hacı Bektaş'tan, Karacaoğlan'dan, Veysel'den gelen ruhtu. Birçok eğitimli Türk, bu törenlere bir sanat/kültür gösterisi gibi bakınca, o gerçek ruhu ve coşkuyu duyamıyor.

1960'lardan beri toplumumuzda, siyasette değişik rüzgârlar esiyor. Bugün, geçen yüzyıldaki Alman romantizmi gibi, XIX. yüzyıl Osmanlısı'ndan kalma bir *Osmanlılık romantizmi*'nden söz edebiliriz. II. Abdülhamid'in menşe ve ecdadını yüceltme gayretiyle, Söğüt'te Ertuğrul türbesini yaptırması, Bursa vb. yerlerde Osmanlı büyüklerine ait türbeleri hummalı şekilde onarıma girişmesi, yurdun çeşitli bölgelerinde yörük törenleri düzenletmesi... Bütün bunlar Osmanlı'yı yüceltme, idealize etme

gibi bir romantizme tanık olmuştur. Bunu bazı siyaset bilimcileri, *protonasyonalizm* olarak tanımlamak istemişlerdir. Söğüt'te eski hanedan geleneği sürüp gidiyor. Ertuğrul Gâzi "millî" bir coşku ile anıldı; kasaba sokaklarında posterleri asıldı. Aslına bakılırsa, Ertuğrul hakkında tarih açısından kesin bir şey bilmiyoruz. Fakat kendisi sosyal bir gerçektir. Osmanlılık, millî *lore*'un güçlü ögelerinden biri hâlini almıştır. Yakınlarda bir Balkanlı tarihçinin, acaba Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu'nu yeniden canlandırma yolunda mı diye sorduğunu hatırlıyorum. Osmanlı romantizmi son zamanlarda o kadar yaygın bir hâl aldı ki, birçok kasaba ve köy, Osmanlı tarihindeki kahramanların adını almak için birbiriyle yarışıyor. Gezilerimde bu romantizmin ilginç örneklerini gördüm. Yol üstünde harap bir türbeyi Samsa Çavuş'a atfetmişler, bir Trabzonlu vatandaş da gelip bir Samsa Çavuş Kahvesi yapmış orada. Harman-köy (eski Harman-Kaya Köyü)nde oralı aydın bir müftü, Mihâl Gâzi için görkemli bir türbe yaptırmış ve türbeye çıkan yolun iki yanında orada bulunan eski Bizans kitâbe ve sütunlarını dizmiş. Sakarya Irmağı üzerinde Gümele Kasabası, adını Mihâl Gâzi'ye çevirmiş. Her yanda gördüğüm, halk arasında bu Osmanlı romantizminin her zamandan ziyade bir canlılık gösterdiğidir. Yalnız sıradan vatandaş değil, herkes bunu duyup yaşıyor; bu da doğal. Hiçbir Türk, Osmanlı dünya devletini, Süleymaniye Camii'ni yahut Yunus Emre ve Fuzûlî'yi kendi tarihinden, millî bilincinden dışarıda bırakamaz. Sosyal antropolog, bütün bunları, kuşkusuz bir kültür devamlılığı olarak niteleyecektir. Ben şahsen kutlamalar vesilesiyle, ciddi tarihî araştırmaların öne alınmasını, Osmanlı'yı ve Türkiye Cumhuriyeti gerçeğini daha iyi anlamak için önemli buluyorum.

Türk-İslâm Sentezi Fikri

Bir tarihçi, gönlünden geçeni değil, olmuş ve olanı tarafsız tespite çalışmak zorundadır. Bu bağlamda, 1970'lerden beri Türk düşünce ve siyaset hayatına damgasını vuran bir akımı, Türk-İslâm Sentezi akımını, abartıları ve yanılgılarıyla birlikte, burada ele almak ve tartışmak yerinde olacaktır sanıyorum.

Türk-İslâm Sentezi fikri, menşede, XIX. yüzyıl ortalarında Namık Kemal ve Ziya Paşa kuşağına kadar gider. Yeni Osmanlılar, Batı'nın ilim ve teknolojisini almalı, fakat İslâm dini ve ondan kaynaklanan örf ve âdetlerimizi titizlikle korumalıyız diyorlardı. 1908'de İttihad ve Terakki ideolojisini tespit ödevi verilen Ziya Gökalp'e göre, Osmanlı toplumu için Türklük, İslâmlık ve Çağdaşlık (Batı medeniyeti) sentezi kabul edilmelidir. Fakat daha sonraları Gökalp, temel sosyal yapının millet olduğu, millî kültürün (harsın) milleti meydana getiren gerçek "organik" bir öz

olduğunu savunmuştur. Gökalp, Cumhuriyet döneminde, lâik bir Türk milliyetçiliği fikrini benimsemiştir.

Cumhuriyet döneminde Türk-İslâm Sentezi fikri, 1960'larda solcu ideolojik akımlara karşı bir tepki olarak kuvvetle ortaya çıktı. Demokrat Parti'nin ılımlı İslâmcı siyasetinden sonra millî kimlik ve millî kültür sorunları, özellikle 27 Mayıs 1960 Devrimi'nin ardından Türk düşünce hayatında belli başlı bir tartışma konusu hâline geldi; bu düşünce akımını önce, milliyetçi üniversite hocalarından oluşan Aydınlar Ocağı formüllendirdi.

Aydınlar Ocağı başkanı, Türk-İslâm Sentezi düşüncesini şöyle özetlemektedir: Kemalizm temelde bir ideoloji değil, bir demokrasi ve Batılılaşma atılımıdır. Şapka ve öteki bazı reformlar Atatürkçülüğün esaslarından sayılmaz. 1200 yıllık tarihimiz, Türk milletinin kültür varlığı olarak, İslâm-Türk sentezi biçiminde bir temel oluşturmuştur. İslâmiyet, Türk kültürünü oluşturan başlıca ögedir. Millî değerlerimize ve tarihimize bağlılık, solcu ve hümanist yıkıcı akımlara karşı doğal bir güvencedir. Türk-İslâm Sentezi, bu tarihî senteze bağlı olarak, bugünkü lâik ve demokratik devlet yapısına ve Batılılaşmaya açıktır. Türk-İslâm Sentezi fikrini öne süren aydınlar, Ali Fuat Başgil, Mümtaz Turhan, Nurettin Topçu, Nihat Sami Banarlı, İbrahim Kafesoğlu, Muharrem Ergin gibi çoğu üniversiteye mensup hocalardır. Keza, Türk-İslâm Sentezi fikrini destekleyenler arasında Osman Turan, Mehmet A. Köymen gibi tarihçileri ön sırada saymak gerekir. Sentezciler, Türk-İslâm Sentezi'ni, devlet için bir kültür plânlaması, devleti yıkıcı akımlara karşı koruyacak millî bir savunma aracı olarak düşünmektedirler.

1973-1986 döneminde Aydınlar Ocağı, çeşitli illerde örgütler kuruyor, belli aralıklarla Millî Kültür Şûrası adı altında toplantılar örgütlüyor ve bu dönemde Türk kültür ve siyaset hayatında birinci derecede rol oynamaya çalışıyordu. 12 Eylül 1980 Darbesi'nden sonra Aydınlar Ocağı'nın görüşleri siyasî iktidar tarafından benimsendi. Aydınlar Ocağı, bir "Millî Mutabakatlar" çağrısı (1986) hazırladı ve Devlet Planlama Teşkilatı'nın Millî Kültür Raporu'nun hazırlanmasında görüşlerini kabul ettirdi. Sentezcilere yakın olanlar devletin çeşitli kültür kuruluşlarında görev aldılar. Türk-İslâm Sentezcileri, devletin kültür politikasının hedeflerini şöyle tespit ediyordu:

1. Batılılaşma, millî kültürü gözardı etmektedir. Batı'dan "kültür" değil, ilim ve teknoloji almalıdır. Batı'yı taklit gelişmeyi engeller, soysuzlaştırır.

2. Millî kültür; milleti yapan, birleştiren temel değişmez esastır. Türk-İslâm Sentezi'nin milliyetçiliği, kültür milliyetçiliğidir; ırkçı ve ayırıcı değildir.

3. Orta Asya'dan intikal eden Türk'e ait özdeğerler arasında Türklük gibi İslâmiyet de temel faktördür. Tarihte başka dinlere giren Türkler, Türk kimliğini yitirmiştir.

4. Millî kültürü korumak ve güçlendirmek, devlet eliyle bir plân dahilinde olacaktır. Karşımızda esas sorun, devletin kalıcılığıdır. Bu millî politika, demokrasi ve insan haklarıyla uzlaşma içindedir.

5. Türkiye'nin sanayileşmesi bir zarurettir. Fakat, sanayileşen toplum kendine özgü din ve ahlâk esaslarını bir tarafa bırakmamalıdır. Kalkınma plânlarında din ve ahlâka önemli yer vermek gerekir.

1983'te toplanan *Millî Kültür Şurası*'nda millet tanımı, Ziya Gökalp'in tanımına uygun bir şekilde ifade edilmiştir. Buna göre millet, doğal ve temel toplum biçimidir. Milleti yaratan ve tutan onun tarihi ve kültürüdür. Türk-İslâm Sentezi'ne göre hümanizm ve komünizm, millî varlığı temelinden kemiren akımlardır.

Milliyetçiler Kurultayı bildirisinde şu fikirler ortaya atılmıştır: "Dinî konularda, devlet-millet bütünleşmesini zedeleyecek ve sosyal gerginlikleri arttıracak yasaklamalar yerine fertlerin hayat tercihlerine" saygı duyulmalı; "yasaklarla dolu bir Türkiye" imajına meydan vermeyecek şekilde ve kamu düzenini sarsmamak şartı ile serbestlik tanınmalıdır (4. Toplantı 1987, sayfa 129). Yine aynı toplantıda şu düşünceler belirlenmiştir: "Lâikliğin dinsizlik şeklinde anlaşılmasına sebep olacak yanlış uygulamalardan kaçınmalı"dır. Türk-İslâm sentezcilerinde milliyetçilik temel alınmakta, Atatürkçülük de bu bakımdan yorumlanmaktadır. Bildiride (s.135) şu satırları okumaktayız: "Atatürk ilkelerinin birincisi, ırkçı olmayan içtimaî sınıflar arasındaki çatışmaların çözülebileceğine inanan, din, tarih ve kültür birliğine dayanan Türk milliyetçiliğidir. İkinci ilke lâiklik olup, dinin devlet işlerine, devletin de din işlerine karışmamasıdır" Türk-İslâm Sentezi; Türkiye'de ortak bir ideoloji yaratma çabasıyla, muhafazakârlarla Türk milliyetçileri arasında dayanışma sağlama, bu bağlamda etnik grupları Türk milliyetçiliği kapsamında birleştirme, "Türk İslâmiyeti" olgusunu ulusal bütünlüğün temellerinden biri sayma görüşlerine yer vermiştir. Türk-İslâm Sentezcilerinin dil görüşü de Muharrem Ergin tarafından şöyle özetlenmiştir (*Türkiye'nin Bugünkü Sorunları*, 1973, s. 180): "Sadeleşme bitmiştir, hedefine ulaşmıştır. Artık Türkçe'nin böyle bir meselesi yoktur. Osmanlıca ile raydan çıkan dil sadeleşme ile Türkçe rayına oturtulmuş, fakat bu sefer de uydurmacılık ile tekrar rayından çıkartılarak Türkçe olmayan, Öztürkçe diye yakıştırılan boşluğa düşürülmüştür."

Dilimiz, sentezcilere göre, Osmanlıca ile tamamlanmış Türk dilidir. Dil, akademisyenlerin denetimi altında olmalı, uydurmacılığa meydan verilmemelidir. Böyle bir Türk dili anlayışı Türk-İslâm sentezinin önemli bir parçasıdır.

Türk-İslâm Sentezcileri, 12 Eylül'den sonra, orta sağ partilerin temel fikirlerini oluşturmakta rol oynamıştır. Lâiklik konusunda sentezcilerin görüşü, onları daha çok İslâmcı partilere yaklaştırmaktadır: "Devletin gerçek anlamı ile lâikleşmesi, yani her türlü dinî hizmet ve örgütlenmeyi sivil topluma bırakması, demokrasinin tam mânâsı ile işlemesiyle Türkiye'de siyasî diyalogun başlaması, yani bu görüşlerin de siyasî sistem içinde yer alması ile sağlanabilecektir". Sentezcilerin bu düşüncesinin de, İslâmcı partilerin görüşleriyle yakınlığı açıktır.

TÜRK-İSLÂM SENTEZİ FİKRİNİN ELEŞTİRİSİ

Türk-İslâm Sentezi tezine karşı fikir hayatında, medyada ve siyasetçiler arasında kuvvetli eleştiriler, tepkiler ortaya çıkmıştır. Türk-İslâm Sentezi dosyasını yayımlayan bir tarihçi ve sosyolog grubunun eleştirileri (B. Güvenç, *Türk-İslâm Sentezi Dosyası*, İstanbul 1992) şöyle özetlenebilir: İlkin, Batı ilim ve teknolojisi ile kültürü, birbirinden ayrı ögeler sayan görüş bu eleştiriciler tarafından sosyolojik verilere aykırı görülmektedir. Japonlar da vaktiyle kültür/teknoloji ayrımı yaparlarken, sonunda bu fikri terk etmişlerdir. Çağdaşlaşma ile yeni bir *tüm kültürleşme, Batılılaşma* sürecine girmek kaçınılmaz bir sonuçtur. Atatürk, bu noktayı açıkça vurgulamış, *devrimlerin temel prensibi* olarak kabul etmiştir.

Millî kültür ve din ilişkilerine gelince, sentezi eleştirenlere göre kültür sürekli bir değişim içindedir; din dogmaları ise değişmez. Radikal İslâmcılar da, sentezcilerin millet-din kaynaşması tezini samimi bulmamışlardır. Bu tez onlara göre, son kertede lâikliğe hizmet etmektedir. Türk-İslâm Sentezi görüşü karşısında 1970'lerde İslâmcı aydınlar, İlim Yayma Cemiyeti adı altında örgütlendiler. O zaman bu akımın, demokrat partinin devamı olan partilerle yakın bağlantısı müşahede edilmekte idi. Askerî bürokrasi tarafından yukarıdan empoze edilmiş olduğunu iddia ettikleri devrimci ilkelere karşı İslâmcılar; kendi politikalarını serbestçe yürütebilmek için özgürlük, demokrasi, eğitim serbestliği istiyorlardı. Yeni vakıf kanununa dayanarak yurt ölçüsünde örgütlenen "sivil kuruluşlar", TBMM'den geçirilmiş devrim kanunlarını birçok bakımdan gözardı etme yoluna gittiler. Öbür yandan, çeşitli adlar altında Demokrat Parti'yi devam ettiren partiler, gelenekçi kitlenin desteğini kazanmak için bu akıma eğilim gösterdiler.

Eleştiricilere göre, sentezcilerde millet kavramı, dinî cemaat kavramına yakındır. Eleştiriciler, İslâm dininin Türk kültürünün oluşmasında kesin bir rol oynadığı fikrini de kabul etmezler. Türk-İslâm Sentezi'nin aynı zamanda ilme önem vermesi fikri de tutarsızdır; bu kesime göre ilim özgür bir tefekkür işidir, daima sorgular. Din ise, bir iman ve inanç öğretisidir, ilâhî emirleri sorgulamaz. Din-milliyet sentezi gibi, din-ilim sentezi de şimdiye kadar gerçekleştirilememiş bir sorundur. Teknoloji ve endüstrileşme; düşünce tarihinde, dinî dünya görüşüne karşı gelen özgür, objektif düşüncenin ürünüdür. İslâm dini, bireyle Tanrı arasında bir *klerikal* aracı tanımaz. Bununla beraber Osmanlı tarihinde ulemâ ve medrese, klerikalizme vücut vermiştir. Cumhuriyet, esas itibariyle İslâmiyet'e karşı değil, bu klerikalizme karşı bir harekettir. Eleştiricilere göre, Türk-İslâm sentezcileri, din konusunda da tutarsızlık içerisindedir. "Din, millî kültürün ana ögesi"dir derken, milliyetçiliği temel almaktadırlar. Millî bir dinden söz etmek tamamıyla tutarsız bir düşüncedir. Bugün din kurumlarının vurguladığı gibi, millî bir İslâmiyet'ten söz etmek olanaksızdır. Eleştiricilere göre, toplumda yaşam tarzı İslâm kurallarına uygun olsun düşüncesi ile Türkiye'nin lâik bir devlet niteliği arasında tam bir aykırılık vardır. Onlara göre, İslâmiyet ulusal kültürü kabul edemediği için, sonuçta, ya İslâmcılık ya da milliyetçilik ağır basacaktır. Sentezcilerin özlediği dinde reform hareketi de, şimdiye kadar başarılmış değildir. Çağdaş İslâm, bir özlemden ibarettir. Çağdaş millet/ulus kavramı, lâik devlet kavramından ayrılmaz. Bu eleştiricilere göre "ulus, endüstri devrimi ile Fransız Devrimi'nin ortak çocuğu olarak dünyaya gelen.... lâik, siyasî bir toplumdur. Fransız Devrimi, dinin devlet ve toplum hayatını düzenleyen bir sistem olmasına karşıt bir felsefe olarak Aydınlanma çağında ortaya çıkmıştır. Ulusun kültürü, din ögesi ile değil, bir değişim süreci sonunda ortaya çıkan bir kültürdür." Sentezi eleştirenlere göre, bugün Türkiye Cumhuriyeti, Atatürk devrimleriyle, geri kalmış İslâm ülkeleri arasında yine de en başarılı modeli ortaya çıkarmıştır.

Eleştiriciler, sentezcilerin millet, milliyet, millî devlet görüşlerini de sıkı bir eleştiriden geçirmektedirler. *Mülkiyeliler Birliği*'nin *Din ve Siyaset Paneli*'nde, Türk-İslâm Sentezi lâikliğe aykırı bulunmuştur. Onlara göre sentez, totaliter özleme bağlı bir ideoloji ifade etmektedir. Genellikle eleştiriciler, millî kültür plânlaması ile hareket eden ve devlet kurumlarını buna araç olarak kullanmak isteyen sentezcileri, totaliter devlet özlemi içinde görmekte ve şu son beyanda bulunmaktadırlar: "Bir Türk-İslâm partisi kurulması önerisini desteklerken; Türk-İslâm Sentezi'nin millî kültür raporu, plânı ve uygulaması ile millî mutabakat hâlinde bulunmadığımızı kamuoyuna duyurmak isteriz". Böyle bir ideoloji ve hazırlanmış

kadrolar, "buyurgan güçler tarafından kullanılabilir; gerek İslâmcıların, gerek Türk-İslâm Sentezi'ni savunanların kendi siyasî partilerini kurup, görüşlerini yayma hakları vardır" (*Türk-İslâm Sentezi Dosyası*, s. 68).

Genellikle Sentez'i eleştirenler; hümanizmacı, sol görüşlü ve Anadolucu düşünce sahipleridir. Bu bağlamda onlar, şimdi küreselleşme akımını da benimsemişlerdir. Bir gazete haberine göre (Hürriyet, 23 Ekim 1998) bu gruptan birileri, yakınlarda bir araya gelip bir *Kültür Girişimi*'nde bulunmuş, Kültür Politikaları Sempozyumu düzenlemişlerdir. Haberi veren Doğan Hızlan'a göre, "bu sempozyum kültür politikalarının, Türkiye'nin sınırlarını aşarak, global anlamda kavramlaşması konusunda açıklık getirecektir."

Doğu Perinçek'e göre (*Osmanlı'dan Bugüne Toplum ve Devlet*, 222-23, Kaynak Yayınları, 1980) "Kemalist Devrim lâikliği, basit bir din-siyaset ayrımı değil, bir ideolojik-kültürel devrim olarak anlamıştır... (Atatürk) İslâmî inançları, karşıt bir felsefî konumdan, Aydınlanma Çağı ve sonrasının burjuva-demokratik felsefesiyle inceliyor ve eleştiriyor"

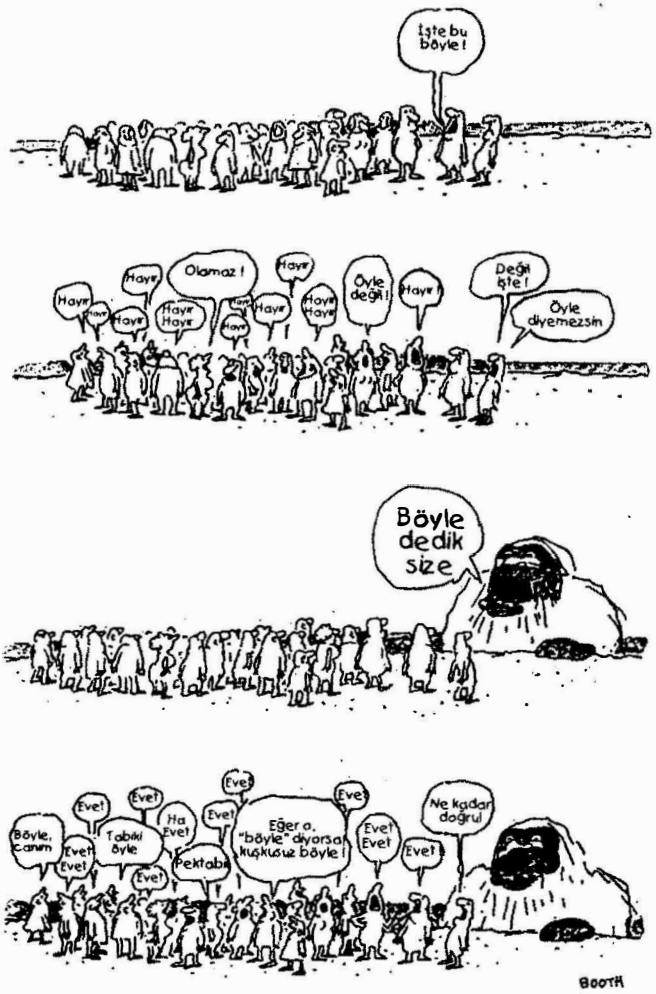
Yakınlarda, Türk-İslâm Sentezi görüşü, kamu önünde yeniden ön plâna çıktı. Bu görüşe karşı tepki, hem Anayasa etrafında demokratik, lâik, sosyal devlet anlayışına bağlı olanlar, hem de Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan geldi. Diyanet, gazetelerde yayımlanan bir bildiri ile İslâm dininin evrensel olduğunu belirterek, "Arap İslâmı, Hint İslâmı, Türk İslâmı ifadeleri yanlıştır. Toplumların zamana, ülkelere ve toplumlara göre değişen, kendilerine has yaşam tarzları, örf, âdet ve gelenekleri vardır" dedikten sonra bildiride şu satırlara yer vermektedir: "Bu kültür değerleri içinde bazı dinî motifler bulunsa da bunlar din sayılmaz. Müslümanlık, Hz. Peygamber'in tebliğ ve hayatında tatbik edip öğrettiği din olup tektir. Irklar için ayrı değildir. Türk Müslümanlığı yerine, Türk'ün İslâm'ın özüne uygun, barışçıl ifadesinin kullanılması daha isabetli olur"

Sonuç

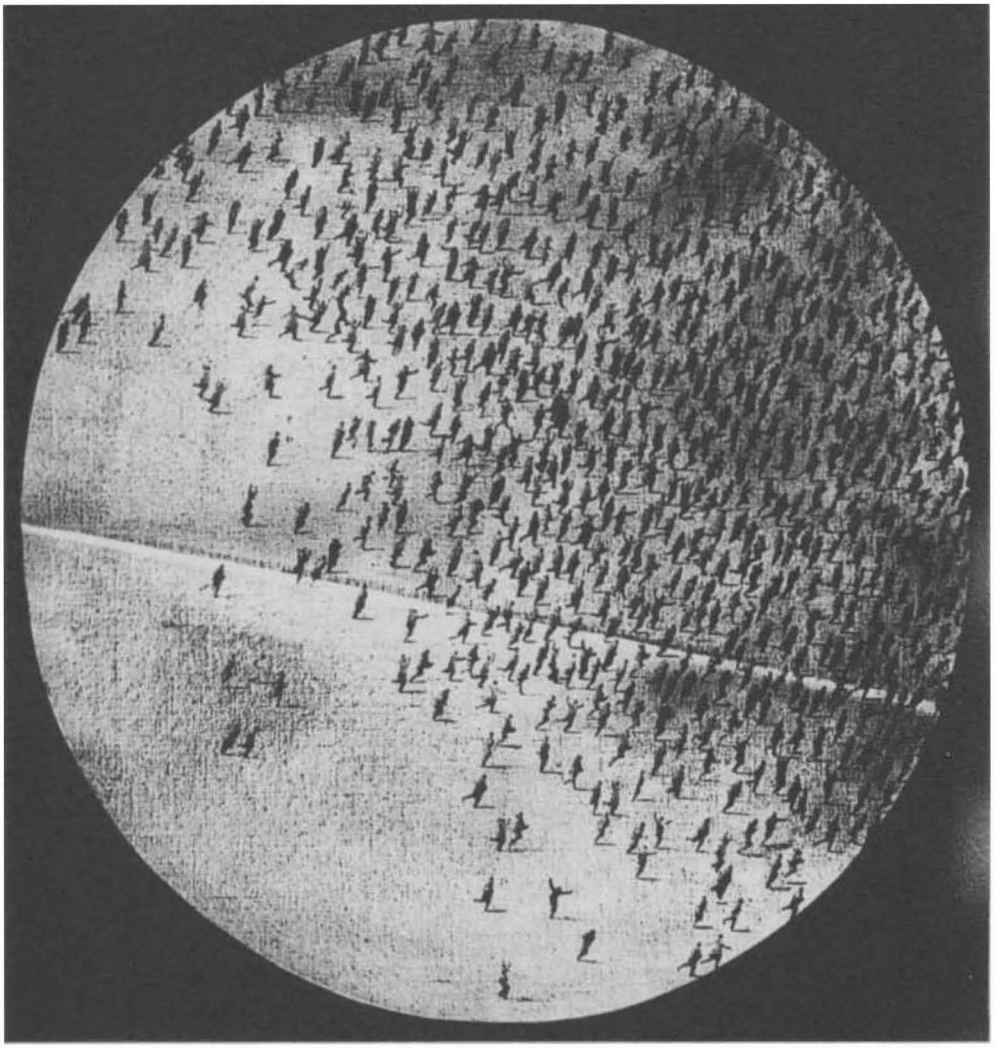
Bugün önemli olan gerçek, Cumhuriyet Türkiyesi'nde çeşitli menşeden çeşitli inançta grupların yaşadığı ve bunların düşüncelerini özgürce tartışabilmesidir. Rus ordularının Kuzey Karadeniz, Balkanlar ve Kafkaslar'a her girişinde, 1783'ten beri birbiri ardından gelen göçlerle Anadolu bugün, imparatorluğun etnik ve kültürel bir minyatürü hâline gelmiştir. Yalnız Türk kökeninden olan yüzbinlerce göçmen dışında; Müslüman olmuş, Osmanlı kültürünü benimsemiş, menşeinde anadili Türkçe olmayan yüz binlerce Arnavut, Boşnak, Pomak, Giritli, Çerkes, Abaza, Çeçen, Gürcü bu yurda gelip yerleşmişlerdir. Onları buraya, "ana-yurd"a koşuşturan şey, ortak tarih ve yaşam tarzı, kültür değil de nedir? Anadolu Türk'ü on-

ları kendisinden saymış, kucak açmıştır. Tarih ve kültürün, etnik menşeden çok daha güçlü bir sosyal etmen olduğunu daha iyi hangi örnek gösterebilir? Onlar, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmuşlar, modern Türkiye'nin oluşması ve yükselmesinde hayatî hizmetlerde bulunmuşlardır. Anadolu, onlar için gerçek bir "ana-yurt" olmuştur. Bugün Türkiye'de yaşayan her üç kişiden birinin ya kendisi, ya ana-babası ya da yakın ataları göçmendir.

Bu etnik çeşitliliğe rağmen Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasası, herkesi hukuk önünde eşit gören bir Türk vatandaşlığı, her inanç sahibini aynı düzeyde saygın gören hoşgörülü bir din serbestliği getirmiştir. 1980'lerden beri etnik ve dinî ayrılık bilincinin körüklenmesi üzüntü verici bir gelişmedir. Huzur içinde nimetlerini ortaklaşa paylaştığımız bu güzel yurdu korumak herkesin yararınadır. Bu gerçeği hiçbir zaman aklımızdan çıkarmamalıyız.


İşte bu böyle!
Hayır
Olamaz!
Hayır
Hayır
Hayır
Hayır
Hayır
Hayır
Hayır
Hayır
Hayır
Hayır
Hayır
Öyle değil!
Hayır!
Değil işte!
Öyle diyemezsin
Böyle dedik size
Böyle, canım
Evet!
Evet!
Evet!
Tabiki öyle
Evet!
Ha Evet
Evet!
Evet!
Pektabii
Evet!
Eğer o, "böyle" diyorsan kuşkusuz böyle!
Evet!
Evet!
Evet!
Evet!
Ne kadar doğrul
BOOTH

Kamusal Alan



"Sınırdan Ötesi"

Juan Genoves, 1996 (London, Marlborough Fine Art Ltd.)

OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE PARÇALI KAMUSAL ALAN VE SİYASET

Etyen Mahçupyan

KAMUSAL ALAN VE MODERNLİK

'Kamusal' sözcüğü bugün Türkiye'de ikili bir kıskaç altına alınmıştır. Bir yanda modernist tanımlamanın etkisi altında, kamusal olanı nötralize etmeye; sanki onu tüm bireysel ve grupsal tercihlerden, yaşam biçimlerinden bağımsız kılmaya çalışan bir yaklaşım var. Bu anlayışa göre 'kamusal' dediğimiz alan, 'modern' olanın yaşandığı, kendini dışa vurduğu yerdir. İnsanların mahremiyetlerinde cereyan eden olay ve ilişkiler ne olursa olsun; aynı şekilde zihinlerdeki dip akıntılar ne söylerse söylesinler, bunlar ortak yaşam alanlarına girmediği sürece modernliği yıpratmaktan uzak kalıyorlar. Üstelik modern olanı korumanın yolu da buradan geçiyor. Yani bu tür 'aykırı' biçim ve taleplerin kamusal alanın dışında tutulması, modernliğin bir savunusuna dönüşüyor.

Batı gibi modernizmin relativist ayağının hâkim olduğu toplumsal yapılarda, aykırı taleplerin kamu sahasına çıkışı belirli sübaplar vasıtasıyla mümkün kılınabiliyor. "Herkesin özgürlüğünün diğerininkinin başladığı

yerde bitmesi" düsturunun ifade ettiği üzere, toplumun birbirine "değmeyen ve dokunmayan" bireylerden oluştuğu tasavvur ediliyor. Bu durumda kamu sahasının nötr "birlikte var olma" kurallarını ihlal etmeyen duruş ve davranışlar sistemin tahammül sınırlarının içinde addedilebiliyor.

Oysa Türkiye gibi relativizmden nasibini almamış, modernlik anlayışını neredeyse tamamen otoriter zihniyete dayandırmış ülkelerde; bizzat kamusal alanın kendisi bir filtre, bir tanımlama ve yasaklama aracı olarak görülüyor. Diğer bir deyişle kamusal alanın tanımı hangi talep ve tercihlerin kamusal alana çıkamayacağını da belirlemiş oluyor. Bu anlam dünyası içinde kamusal alan modernliğin kutsanmış bir mabedi gibi telâkki ediliyor. İnsanlardan neredeyse geniş bir cami avlusunda gezerken göstermeleri gereken anonim bir saygı bekleniyor. Modern bir kamusal alanın paylaşılmasından doğması beklenen kıvanç ve gururun paylaşılması ve insanları müteşekkir kılması isteniyor. Otoriter zihniyetin doğal bir çıkarsaması olarak, devlet moderniteyi sahiplendiği ölçüde, kamusal alanın tanımı da devlete düşüyor ve giderek devlet tekeli hâline gelerek bir yönetim aracı olarak kullanılıyor. Dolayısıyla bu tür ülkelerde kamusal alanın toplumsal taleplerle felsefî bağı kopuyor. Toplumsal talepleri esas kabul edip, kamusal alan düzenlemesi sayesinde bunları bir arada yaşatmaya çalışan Batı modernitesine karşıt olarak; Türk modernitesi devlet tarafından sınırları çizilmiş kamusal alanı esas kabul ediyor ve toplumsal taleplerin bu çerçeveye uyum göstermesini emrediyor.

Türkiye'de kamusal alan kavramını kıskaca alan birinci faktör, modernliğin dışavurumunun kamusalda tecelli etmesi anlayışının ve bu alanda devlet hâkimiyeti aranmasının, toplumun bir bölümü tarafından da paylaşılmasıdır. Devlet zihniyetinin toplumda yansımasını bulması sayesinde kendine özgü bir vatandaşlık tanımı ortaya çıkmış ve bu tanım doğrudan kamusal alan kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Diğer bir deyişle devletin çizdiği çerçeve bazı toplumsal talepleri kamusal alanın dışında bırakırken, bu talepleri vatandaşlık tanımının da dışına itmiştir. Öte yandan devletin vatandaşlık tanımını paylaşan kesimler kendiliğinden ayrı bir cemaat oluşturmuş ve iktidar alanını devletle ortak kullanır hâle gelmişlerdir. Dolayısıyla Türkiye'de kamusal alan nötr bir düzlem değil, doğrudan siyasetin çatışma alanıdır; ve üstelik bu cemaatsel bir çatışmadır. Türkiye'de kamusal alan, vatandaş olanla olmayanı talep ve tercihlerine dayanarak cemaatsel bazda birbirinden ayıran otoriter bir filtre mekanizmasıdır.

Kamusal alan kavramını karşıt yönden kıskaca alan ikinci anlayış ise, yukarıdaki yaklaşıma tepkilerle de beslenmekte, ancak çok daha geriye, Osmanlı dünyasının içe dönük, sezgisel algılamasına dayanmaktadır. Bu-

rada kamusal alan dolaylı bir sonuçtur. Temeli ise insanlar ve gruplar arası sosyo-psikolojik bazlı bir ilişkiler dünyası oluşturur. Bu noktadan hareketle söz konusu anlayış kamusal alanı 'öteki'nin farkındalığı üzerine bina etmeye çalışır. Gerçek kamusal alan Batı'da değil bizdedir; çünkü Batı modernitesi kendisine yeten bir birey tanımıyla ve bireyi kendi kendisinin ölçütü hâline getirmekle kamusal alanı dışlamakta, onu süfli bir pazar veya mesire yerine çevirmektedir. Oysa bizim geçmişimiz bireyi toplumun önüne geçirmeyen bir kültüre dayanmakta; toplumsal ilişkiler sadakat, yardımseverlik gibi hasletler etrafında bütünleşmekte; böylece gerçek bir kamusal alanın önü açılmaktadır.

Ne var ki burada yüceltilen özellikler sıkı sosyal bağlar içinde bir dayanışma olgusunu yansıtmaktadır; ve cemaatleri aşan değil, cemaatlerin içindeki bir tür kamusal alan tanımını ayakta tutmakla sınırlıdır. Bu yaklaşımın ifade ettiği 'öteki' Batı'daki 'öteki' ile benzeşmemekte, hele kamusal alan oluşturma işlevi açısından aralarında önemli bir ayrım bulunmaktadır. Çünkü Batı'da aralarında hiçbir ilişkinin zorunlu kılınmadığı, kopuk bireyler arası bir düzenleme ihtiyacı söz konusuyken; geçmişten miras aldığımız bizim dünyamızda neredeyse organik bir bütünsellik mevcuttur ve tek tek insanların bu bütünsellik dışında zaten bir kamusal alan tercihleri olamaz. Diğer bir deyişle Osmanlı dünyasında ve günümüzdeki uzantılarda kamusal alan bir inşa konusu değil, cemaatselliğin getirdiği bir veridir.

Böylece kamusal alanın oluşturulmasına ilişkin sorunlar arka plana atılmakta, kamusal alan cemaatsel alana indirgenerek sanki bizim toplumumuzun ve insanımızın fıtratından neşet eden kendiliğinden bir yaşam biçimi hâlini almaktadır. Diğer bir deyişle, tanımlanması gereken bir ortak yaşam çerçevesi olmaktan çıkan kamusal alan; şimdi tanıma ihtiyaç göstermeyen, cemaatsel yaşamın doğallığı içinde sindirilen geleneksel davranış kalıplarına dönüşmektedir. Sonuçta karşımızda cemaatsel olanın dışına çıkamayan bir diğer kamusallık arayışı bulunmaktadır. Modernist yaklaşım otoriter zihniyet içinde sözde cemaatsel olanı reddederek işe koyulmakta ama bu reddiye kendi cemaatini yaratmakla sonuçlanmaktadır. Gelenekçi tepki ise bizzat cemaatten hareket etmekte ve sorunu cemaati toplum düzlemine taşıyarak çözmeye çalışmaktadır. Her iki yaklaşımda da kamusal alan toplumun tümünü bütün çeşitliliği içinde sarmalaması gereken bir çerçeve olmaktan çıkmakta; ya güç kullanımıyla ya da gelenekselliğin içine hapsedilerek daraltılmaktadır.

Dolayısıyla Türkiye'de kamusal alan düzenlemesi toplumun önünde duran, toplum olarak yaşayabilmek için yanıtlanması gereken bir sorunsal niteliğine sahip değildir. Bir yanda modernleşme çaba ve iddialarına, öte

yanda tüm modernliği mahkum ederek 'aşma' tezlerine karşın; zihinsel dünyamız hâlâ otoriter ve ataerkil zihniyetler arasında yalpalanmakla ve buradan türeyen siyasî mücadelenin malzemesi olmakla malüldür. Batı dünyası ile olan farklılaşma da temelde bir zihniyet farklılaşmasıdır ve tüm kavramsal algılamamızı, tanımlarımızı ve olması gerekene ilişkin referanslarımızı egemenliği altında tutmaktadır.

Kültürel Ortak Alan

Her toplumun entelektüel malzemesini oluşturan kavramsal dünyası belirli bir zihniyet eklemleşmesini yansıtır. Aynı kavramları kullanır gözükseler bile, farklı zihniyetlere dayanan toplumsal yapılarda bu kavramlar farklı içeriklere ve nüanslara sahip olacaklardır. Dolayısıyla kavramlardan hareketle bir karşılaştırma, yani aynı kavramların belirli içeriklerine dayanarak toplumlar arası analitik çözümlemelere girişilmesi; ancak söz konusu toplumlar aynı veya yakın zihinsel haritaların içinde yoğrulmuşlarsa anlamlıdır. Farklı zihniyetlere oturan toplumları ele aldığımızda ise, kavramlar işlevlerini yitirirler ve yeniden tanımlanmaları ya da yeni kavramların yaratılması gerekir. Çünkü zaten belirli bir zihnî dünyanın ürünü olan kavramlarımız, farklı zihniyetteki bir toplumun anlaşılmasında yetersiz, hattâ yanlış kalabilir.

Batı modernitesinin ortaya çıkardığı kamusal alan/özel alan kavramsallaştırması da bu anlamda eksik ve çarpıtıcıdır. Her şeyden önce bu ayrım, gerçek hayat karşısında fazlasıyla net, dualist indirgemeye müsait bir anlayışı ifade etmektedir. Bir alandan diğerine nasıl ve hangi koşullarda geçildiği, iki alan arasında ne 'genişlikte' bir sınır çizgisinin olduğu muğlaktır. Oysa ki sıradan bir gözlem bile kamusal ve özel alan arasındaki ayrım netliğinin yapay olduğunu; arada bir sınırdan ziyade belirsiz, hareketli ve heterojen bir geçişlilik bulunduğunu tespit edebilir. Belki daha kapsayıcı ve açıklayıcı bir yaklaşım, iki alan arasında tarihsel olarak oluşmuş bir 'kültürel ortak alan'ın varlığının kabul edilmesi; ve daha sonra her zihniyet eklemleşmesi içinde bu ortak alanın nasıl tanımlandığının ve işlevselleştiğinin irdelenmesidir.

Bu sorunsalın es geçilmesi modern Batı'nın incelenmesi söz konusu olduğunda hayatî değildir; çünkü günümüzün Batı dünyası göreli olarak iyi tanımlanmış ve geniş bir kamusal alana ve aynı özelliklere sahip bir özel alana sahiptir. Kültürel ortak alanın sınırları tarihsel süreç içinde kendiliğinden ve tedricî bir şekilde belirlenmiş olup, uyumlu bir geçişlilik yaratmıştır. Diğer bir deyişle modern Batı dünyasında kültürel ortak alan hem dar, hem de kamusal ve özel alanlara süreklilik içinde bağlantılıdır.

Dolayısıyla kamusal alan/özel alan ayrımı işlevsel bir analitik araç olabilmektedir.

Oysa Batı'nın kendi geçmişine doğru gidildiğinde bile, modernite öncesinde kamusal ve özel alanın daraldığını, çok geniş bir kültürel ortak alanın varlığını görmekteyiz. Bu açıdan modernitenin temel işlevinin, kültürel ortak alanın daraltılması, disipline ve kategorize edilmesi olduğu öne sürülebilir. Öte yandan, modernite bu etkiyi yaratırken aynı zamanda kamusal ve özelin anlamlarını, içeriklerini de değiştirmiştir. Diğer bir deyişle modernitenin kendisini anlamada kullandığı kavramsal dünyasının, örneğin feodaliteyi anlamada en azından yetersiz kalacağı açıktır.

Modernitenin dünya kapitalist sistemi içinde sirayet etmesi ve her toplumun kendine has bir modernite yaratmasının sonucu olarak, Batı'nın kavramsal analiz dağarcığının diğer toplumlara da taşınması son derece yaygındır. Ne var ki Batı'nın çevresinde yer alan toplumların modernitesi içsel bir zihniyet dönüşümünün sonucu değil; farklı bir zihniyet yapısının Batı modernitesine adapte olma zorunluluğunun uzantısıdır. Dolayısıyla bu çevre toplumlar her ne kadar biçimsel olarak Batı'ya benzeseler, hattâ bu toplumların kendileri her ne kadar Batılı olduklarını iddia etseler bile; Batı ile aralarında gerçekte henüz aşılmamış, aşılıp aşılmayacağı da bilinmeyen bir zihniyet farklılaşması mevcuttur. Aynı şekilde her ne kadar Batılılar bu toplumları Batı modernitesinin kavramlarıyla irdeleseler, hattâ bu toplumlar kendilerini aynı kavramlarla analiz etmeye çalışsalar da; söz konusu kavramsal yapının çevre ülkeleri anlama/açıklama gücü zayıftır.

Bu değerlendirme sadece Osmanlı için değil, zihniyet açısından temel bir kopuş gerçekleştirmemiş olan modern Türkiye için de aynen geçerlidir. Çünkü Osmanlı'yı günümüze bağlayan sürekliliklerin belki de en kalıcı ve sarsılmaz olanı, ataerkil zihniyetin değişen dünyaya uyum sağlayarak ayakta kalabilme gücüdür. Bu adaptasyon esnekliği Batı modernitesine benzemeyen, ancak Batı modernitesinin etkilerine açık bir şekilde, onunla aynı dünyayı paylaşabilen toplumsal formlar yaratmıştır. Türk modernleşmesi ataerkilliğin başlıca taşıyıcısı olan İslâm'ı toplumsal yaşamın çeperine doğru geriletmeye çalışırken, ataerkil zihniyetin kendisini zayıflatamamıştır. Bu zihniyet dine indirgenmiş ve dinin geriletilmesi 'modernleşme' olarak algılanmıştır. Oysa ki İslâm'ı Osmanlı'daki kendine has özellikleriyle işlevselleştiren, onun algılanma ve yaşanma biçimini belirleyen ataerkilliğin kendisiydi. Bu nedenle bugün Türkiye'deki lâiklik Batı'dakine benzememektedir. Çünkü lâiklik İslâmî olanı hedeflemiş ama ataerkil zihniyetin karşısına Batı modernitesinin yüreği olan relativizmi içerecek şekilde çıkmamıştır. Sonuçta var olan ataerkilliğe uyum sağla-

yan, hattâ onu yeni versiyonlar içinde yeniden yaratan bir lâiklik anlayışı yerleşmiştir.

Osmanlı'daki ataerkilliğin temel toplumsal formu ise, bugün de hâlen geçerli olan cemaatçi bakış ve yapılanmadır. Cemaatler hâlinde sistemleşen bir toplum, kültürel ortak alanın mümkün olduğunca yayılmasını ve kişisel yaşamların tümünü kapsayıcı hâle gelmesini ifade eder. Özel alanlar daraltılmakla kalmamakta, cemaatin bu alanlara nüfuz etmesi, onları 'açarak' kendi içine çekmesine yolaçmaktadır. Belki de bu nedenle Osmanlı toplumunda mahremiyet özel alanın içinde daha da dar mekân ve zamanlara sıkışmak zorunda kalmıştır. Öte yandan kamusal alanın önemli bir bölümü de kültürel ortak alanın içine yedirilmiş durumdadır. Böylece doğal bir geçişlilik içinde, neredeyse farkına bile varılmadan bireysel yaşamla toplumsal yaşamın uyumlu bir bütünlüğü söz konusudur. Ancak aynı yapının sonucu olarak kamusal alanın bir başka bölümü, kişilerin kendi eylem alanına ilişkin tasavvurlarının tamamen dışında kalmıştır. Diğer bir deyişle Batılı anlamıyla kamusal alan net bir şekilde ikiye bölünmüş ve sadece bir bölümü kişilerin eylemlerine açık tutulmuş; kalan kısmı ise devletin nüfuz alanının doğal parçası addedilmiştir.

Aşağıda göreceğimiz gibi bu model Osmanlı'daki gayrimüslim cemaatlerin yapısını ve toplumun bütünüyle eklemleşmesini bire bir tanımlamaktadır. Müslüman cemaat ise kamusal alanın devlete bırakılmış kısmına ulaşabilen farklı kanallara sahip olmuştur. Bunun sonucunda gayrimüslim cemaatler açısından siyaset cemaat içi bir uğraş hâline gelmiş; cemaatler arası ilişkilerin düzenlenmesinde ise dolaylı yoldan devleti etkileyerek amaca ulaşmaya çalışmak esas olmuştur. Devletin içine nüfuz etme avantajı nedeniyle, Müslüman cemaat için siyaset daha karmaşık bir uğraştır. Cemaat içi siyaset belirleyici olmasına karşın, bu siyaset devletin tavrını içerden etkilemekte; bu sayede Müslüman cemaatin diğer cemaatler karşısındaki göreli gücü, dolaylı da olsa siyasetin aslî parçası olarak algılanmaktadır.

Toparlarsak, farklı cemaatlerin eklemleşmesine dayanan bir toplumsal yapının varlığı, birbirinden bağımsız birçok kültürel ortak alan yaratarak, kamusal alanın potansiyel bütünlüğünü parçalı hâle getirmiştir. Kamusal alanın sonuçta "kişinin herkesi ilgilendiren bir konuda bireysel tasarrufunu mümkün kılan alan" olarak tanımlanabilirliği düşünüldüğünde, siyasetin de paralel bir parçalanmaya konu olacağı tahmin edilebilir. Gerçekten de Osmanlı sisteminde siyaset hiyerarşik bir algılama içinde anlaşılmış ve sınırı kültürel ortak alanın veya ona tekabül eden cemaatin sınırlarıyla büyük ölçüde çizilmiştir.

OSMANLI VE PARÇALI KAMUSAL ALAN

Osmanlı toplum yapısını şekillendiren en önemli etmen muhakkak ki üzerine oturduğu zihnî eklemleşmeydi. İki kadim zihniyetin birbirini tamamlar şekilde bütünleşmesine dayanan bu sistem, devletle toplum arasında otoriter bir ilişkiyi; buna karşılık hem devletin, hem de toplumun kendi içinde ataerkil bir yapılanmayı ifade etmekteydi. Aynı iki zihniyetin farklı eklemleşmelerine dayanan modern öncesi Batı toplumlarının aksine, Osmanlı'daki toparlayıcı unsur ataerkillikti. Tüm düzen bu zihniyetin temel taşıyıcısı olarak işlevselleşen İslâmiyet sayesinde meşruiyet kazanmaktaydı. Öte yandan devletin otoriter zihniyeti İslâmiyet'i bir denetleyici unsur olarak kullanılmakla sınırlı tutuyor ve kendisine önemli bir özerklik alanı sağlıyordu. Bunun anlamı devletin şeriata uygun davranmakla yükümlü olmaması, ancak şeriata aykırı da davranmamasıydı. Bir yandan İslâmiyet'in siyasî sistem ve tasarruflara ilişkin yol gösterici özelliklerinin sınırlılığı; öte yandan devletin ulemâyı kendi tercihlerine destek verecek şekilde kullanabilme gücü, devlete geniş bir örfî alan bırakmıştı. Dolayısıyla devletin toplum karşısındaki neredeyse mutlak otoritesi, gücünü bizzat ataerkil zihniyetten almaktaydı.

Öte yandan devletin kendi iç mekanizması Enderun sisteminde çok açık görülebileceği gibi ataerkil zihniyetin yarattığı enformel ilişkilerle ve gelenekselleşmiş davranış kodlarıyla oluşmaktaydı. Kapıkulu sınıfının devşirme usulüyle meydana getirilip korunması, bir yandan toplumdan mümkün olduğunca kopuk ve bağımsız bir devlet teşkilatı yaratırken; aynı anda da bu teşkilatı kendi iç hukukunda korunaklı bir yere oturtmuştur. Kullanılan insan malzemesinin zihniyetsel yatkınlığının da etkisiyle, bu dışa kapalı alanda güçlü bir hâmilik müessesesi doğmuş, bunun sonucu olarak devlet içi siyaset tüm Osmanlı sistemini gölgesi altında tutmuştur. Diğer bir deyişle Osmanlı'da 'büyük siyaset' daima devletin içinde, toplumsal tercih ve taleplerden neredeyse bağımsız bir şekilde cereyan etmiştir. Bunun göreli istisnası yine Müslüman cemaattir. Çünkü gayrimüslimler ancak cemaatsel kimliklerini terk ederek veya son derece sınırlayarak devlet mensubiyetine geçebilirken, Müslüman kesim ulemâ hiyerarşisi yoluyla kendi kimliğini koruyarak devlete intisab edebilmekteydi. Dolayısıyla sınırlı da olsa İslâmî kesimin önünde 'büyük siyaseti' bazı yerel ve cemaatsel çıkarlar için kullanma şansı vardı.

Osmanlı yönetim anlayışı mekânsal olarak taşraya, kurumsal olarak da cemaatlere doğru uzandıkça kendi yapılanmasını mahallî ölçülerde yeniden yaratmıştır. Diğer bir deyişle sadece taşraya doğru kılcallaşan idarî mekanizma değil; kendi içlerinde önemli bir özerklik alanına sahip cema-

atler de devletin küçük birer modeli olarak yapılanmışlardır. Bu cemaatsel yapının temel direği millet sistemidir. Osmanlı düzeni inanç farklılıklarını kabul edip ayrımlaştıran, dahası bu inanç farklılıklarını yasalarla ve geleneksel yaptırımlarla koruyan bir anlayışa sahipti. Çünkü sistemin hedefi, her imparatorlukta olduğu gibi, birbirine benzemeyen yaşam biçimlerine sahip toplulukları aynı idarî şemsiye altında tutabilmekti. Bu hedef her topluluk için onlar tarafından kabul edilebilecek bir hukuk sistemi gerektiriyor, bu da dinsel inanç sistemleriyle sağlanıyordu. Açıktır ki bu yapılanmanın sebebi Osmanlı devletinin kendisini bir imparatorluk olarak tanımlamasından kaynaklanmaktaydı. Çünkü imparatorluk hızlı büyüme yeteneğine sahip, üstelik kapsayacağı yeni kültürler itibariyle çok çeşitlilik ve belirsizlik içeren bir düzeni imâ etmekteydi. Dolayısıyla Osmanlı uygulaması kendisine devlet olarak en geniş hareket kabiliyetini ve idarî esnekliği sağlama amacına göre yönlenmişti.

Bu anlayışın doğal sonucu olarak Osmanlı Devleti dinsel inanç temelinde ayrımlaşmış olan cemaatleri mümkün olduğunca kendi iç meselelerinde ve kamusal hizmetlerinde serbest bırakmayı tercih etmişti. Böylece hem kendi enerjisini dış dünyaya doğru teksif etmekte, hem cemaatlerin doğrudan ihtiyaçlarına cevap vermeyerek bir tür hakemlik müessesesi olarak saygınlığını korumakta, hem de kendi iç düzenlerinde serbest kalan cemaatlerin uzun vadeli ve istikrarlı bir biçimde aynı devlet yapısına razı gelerek yaşamaları mümkün olmaktaydı. Dolayısıyla cemaat yönetimleri ne denli güçlü olurlarsa, devlet de kendisini o denli güçlü hissetmekteydi. Bu nedenle Osmanlı Devleti cemaat liderlerinin otoritesini daima destekledi ve gerektiğinde kendi kolluk gücüyle onların yanında yer aldı. Aynı zamanda birer yüksek devlet memuru olan cemaat liderleri de kendi güçlerinin neşet ettiği kaynağın bilinciyle devlet otoritesinin parçası olarak işlev gördüler ve bu otoritenin tercihlerini kendi cemaatlerine yansıttılar.

Sonuçta bütünlüğü içinde ele alındığında Osmanlı sisteminin üç ideolojik ve yapısal ayak üzerinde durduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi yönetsel yapının her noktasında otoriter ve ataerkil zihniyetlerin birbirini beslemesiyle oluşan bir denge dinamiğinin yaratılmış olmasıdır. Buna göre her göreli merkez kendi çeperine karşı otoriter bir konumda bulunmakta; fakat bu otoriter merkezler meşruiyetlerini kendi çeperlerine ait moral, hukuksal ve inançsal normlardan, yani cemaatin ataerkil zihniyetinden almaktaydı. Bu durum devlet/toplum ilişkisinde bir bütün olarak geçerli olduğu gibi, her cemaatin kendi içinde, hattâ her cemaatin kendi bölgesel uzantılarında da işlevseldi. Dolayısıyla hem sistemin bütününde, hem de her alt cemaatinde yönetimi mahallî bazda meşrulaştıran bir daya-

nak noktası mevcuttu. Toplumun her parçası, kendi ahlâkî ve yaşamsal kodunu paylaşan bir yönetim altında yaşamak uğruna, mutlakiyet derecesindeki bir otoriteye razı gelmekteydi.

Sistemin ikinci ayağı tüm düzenin baştan sona çok girift bir hiyerarşi olarak düzenlenmiş olmasıydı. O kadar ki, Osmanlı sisteminde eşdüzeyli veya eşit kıymette olabilecek herhangi iki toplumsal unsurdan söz etmek mümkün değildi. Ataerkil zihniyetin evren ve doğa anlayışına uygun olarak, toplumsal yapıdaki her öğenin kendisine ait bir yeri vardı ve bu yer toplumsal hiyerarşinin önceden belirlenmiş bir alanını kapsamaktaydı. Diğer bir deyişle Osmanlı için ideal olarak toplumu tek bir hiyerarşik sistem hâlinde tasavvur etmek; en küçük bir toplumsal grubu veya etkinliği bile bunun dışında bırakmamak gerekmekteydi. Bunun sonucunda hem cemaatlerin içinde, hem de cemaatler arasında ezelî ve ebedî bir hiyerarşik skala oluştu. İlginç olan nokta, kaynağını ataerkillikte bulan bu hiyerarşik nizâm-ı âlem anlayışının, otoriter zihniyeti de pekiştirmesi ve devletin toplum üzerindeki gücünü meşrulaştırmasıdır. Diğer bir deyişle ataerkil ve otoriter zihniyetlerin Osmanlı'ya özgü bütünleşmesi, her bir otorite odağını olduğu kadar, bu odakların birbiri üzerindeki otoritesini de meşrulaştırmaktaydı.

Nihayet sistemin üçüncü ideolojik ayağı yine ataerkilliğin doğal sonucu olarak heterojen bir dünya ve toplum algılamasıydı. Bu anlayış sadece felsefî bir işlev değil, doğrudan yönetimsel bir araç da oluşturmaktaydı. Çünkü heterojenlik anlayışı nizâm-ı âlemin bize sunduğu bir toplumsal nitelik olmakla kalmıyor; devletin eline bizzat heterojenlik yaratma fırsatı veriyordu. Bunun anlamı devletin elinin altındaki toplumsal karmaşayı kendi içinde farklılaştırmasının ve buna dayanarak birbirinden ayrı müstakil birimler yaratmasının bir devlet tasarrufu olarak meşru hâle gelmesiydi. Böylece Osmanlı devleti ülkede başıboş tek bir kimse bile kalmamak üzere tüm toplumu irili ufaklı cemaatler ve alt birimler olarak örgütledi. Öyle ki bu yapı hiyerarşik bir biçimde tepedeki devlete bağlandığında, devlet çok az sayıda muhatapla ilişkiye geçmesine karşın, toplumun bütününü son ferdine kadar denetleyebilecek bir potansiyel yaratmış oldu. Doğal olarak bu potansiyel ancak merkezî devletin göreli gücünün yeterince yüksek olduğu dönemlerde kullanılabildi; ama ilkenin varlığı devletin toplum karşısındaki imajını ve haklarını ideolojik olarak besledi. Heterojenliğin bu şekilde bir yönetim aracı olarak işlevselleşmesi, bir kez daha otoriter zihniyetin ataerkil kabuk altında hayatiyet bulmasına yolaçtı. Çünkü Osmanlı'nın heterojen dünyası toplumun birbirinden kopuk, homojen birimler hâlinde cemaatleştirilerek bir otoriter nüveye teslim edilmesini ifade ediyordu. Böylece gerçekte heterojenliği reddeden

bir zihniyet olan otoriterlik, nispeten küçük ve homojen alanlarda geçerlilik kazanarak yerleşik nizâma katkısını sürdürdü.

Osmanlı toplum yapısının bu şekilde boğumlar hâlinde düzenlenmesi kamusal alanın da parçalanmasına ve kendi içinde hiyerarşik bir düzenleme içine girmesine yolaçtı. Bir uçta devletin içinde yer alan, neredeyse topluma tamamen kapalı bir kamusal alan, öteki uçta cemaatlerle özdeşleşen kültürel ortak alanlar bulunmaktaydı. Eğer 'büyük siyasetin' devletin içinde yapıldığını söylemek kabilse, 'küçük siyaset' de cemaatlerin içinde dönüyordu. Ancak bunların dışında siyaseten boş ve fakir kalmış, sonuçta da devlet otoritesine terk edilmiş iki alandan daha söz etmek mümkün. Bunlar cemaatlerin kendi aralarındaki ve cemaatlerle devlet arasındaki kamusal alanlardı.

Cemaatlerin kendi aralarındaki kamusal alan neredeyse siyasete konu olmayan bir özelliğe sahipti. Sanki nizâm-ı âlemin ilkeleri o denli sağlam ve evrenseldi ki, cemaatler arası güç dengeleri siyasetin konusu olmaktan çıkmışlardı. Ne var ki bu sadece bir görüntüydü ve cemaatler açısından 'büyük siyaset' daima kendilerini cemaatler skalasında daha imtiyazlı yapacak yolların aranmasıydı. Ancak bu çaba diğer cemaatlerle karşı karşıya gelerek pazarlıkçı veya dayanışmacı yolların aranması şeklinde olmuyordu. Çünkü bu tür bir yaklaşım cemaatlerin sınırlarının da belirsizleşmesine, cemaat bütünlüğünün devlet nezdinde bozulmasına neden olabilirdi. Dolayısıyla cemaatler arası işlevsel bir kamusal alanın yaratılmasından kaçınılması, sadece devletin değil cemaatlerin de tercihiydi. Yapılan şey devlete yanaşmak ve onun araç ve yetkilerini kullanarak diğer cemaatler karşısında alan kazanmaya çalışmaktı. Kazanılan yeni hak ve imtiyazlar söz konusu cemaatin iktisadî ve sosyal açıdan hareket alanını genişletiyor ama farklı bir kamusal alan anlayışı yaratmaktansa kültürel ortak alanı daha da yaygın hâle getiriyordu. Diğer bir deyişle hak ve imtiyazların devlet eliyle dağıtıldığı bu dünyada cemaatler arası ilişkiler anlamını yitiriyor, şikayet ve talepler doğrudan devleti muhatap alıyor, sonuçta elde edilenler de var olan anlam dünyası içinde masediliyordu.

Toplumsal faaliyeti içermeyen öteki kamusal alan ise devletle cemaatler arasındaydı ve buradaki devlet hâkimiyeti çok daha barizdi. Devlet, cemaatler hiyerarşisinin tepesinde yer alan ve kutsallık taşıyan bir yapıydı. Kendisi de cemaatsel özelllikler sergilemesine karşın, tüm nizâmı ayakta tutan ve koruyan yegane güçtü. Üstelik devletin bu yarı ilâhî konumu sadece Müslüman değil, gayrimüslim cemaatlerce de kabul görmekteydi. Dolayısıyla devletle cemaatler arasındaki kamusal alan, devlet otoritesinin en güçlü ve tartışmasız olduğu yerdi. Ancak bu noktada müslim-gayrimüslim ayrımı son derece işlevsel bir farklılaşma yaratmaktaydı.

Devletle sadece genel ataerkil dünya görüşünü ve iki otorite arasındaki çıkar birliğini yaşayan gayrimüslim cemaatler, karşılarında ideolojik bağ kuramadıkları bir devlet bulmakta; ve iç işlerindeki geniş özgürlüğün karşılığı olarak devlet otoritesine biat etmekteydiler. Bu nedenle devletle gayrimüslim cemaatler arasındaki istikrar, değişen dünya koşullarında devletin hakemlik rolünü yürütebildiği ve genel nizâmı ayakta tutabildiği sürece devam etti; bu işlev aksadığında ise bu cemaatler toplumsal çözülmenin taşıyıcısı oldular.

Diğer taraftan Müslüman cemaat için ise devletle açık ve doğrudan bir çıkar birliği değil, ortak bir ideolojinin, yani İslâmiyet'in paylaşılması söz konusuydu. Dolayısıyla devletle Müslüman cemaat arasındaki ilişki otoriter zihniyetten ziyade ataerkil zihniyete yaslandı. Müslüman cemaatin ulemâ vasıtasıyla devlet içinde yer alması da bu yaklaşımı güçlendirdi. Çünkü ulemâ hem devletin Müslüman cemaatle paylaştığı ortak ideolojik dilin taşıyıcısıydı; hem de kendi hiyerarşisi yoluyla devlet nüfuzunu en uç noktalara kadar götürme imkânına sahipti. Sonuçta Müslüman cemaat devletle arasındaki kamusal alana ilişkin olarak ikircikli bir algılamaya sahip oldu: Bir yandan İslâmiyet'in kuşatıcılığı altında bu alanı kendi siyaset alanı gibi gördü; ancak öte yandan iş pratiğe geldiğinde devletin örfî kanadının hâkimiyeti nedeniyle bu siyasetin işlevselliği sınırlı kaldı. Devlet kendi meşruiyeti açısından gereksindiği İslâmiyet'i paylaşmanın karşılığında, Müslüman cemaate cemaatler hiyerarşisinin en üst basamağını verdi; buna karşılık ise İslâm'ı bir yönetim aracı olarak kullandı ve siyaseti kendi tekeli altında tuttu.

Böylece Osmanlı düzeni kendi fertlerinin siyasetini gerçekte cemaatlerin içine sıkıştırmış oldu. Şahısların toplumsal skalada yükselmeleri, cemaat içinde daha üst konumlara gelmelerini ifade etmekteydi. Bunun tek istisnası, sıradan bir cemaat üyesi olarak başladığı hâlde kendi kimliğini koruyarak devlet katlarının içine kadar nüfuz edebilen ulemâ mensuplarıydı. Ne var ki bunlar da XVII. yüzyıl başları haricinde etkili olamadılar; üstelik etkili olduklarında bile cemaatlerinin değil, devlet içindeki grupların siyasetini taşıdılar. Cemaatin sınırlarının dışına çıkıldığı andan itibaren doğrudan veya dolaylı koyu bir devlet müdahalesi siyasetin belirleyici unsuruydu. Hem cemaatler arası ilişkiler, hem de cemaatlerin devletle ilişkileri devletin takdir ve tercihlerine tâbiydi. Bu nedenle cemaat sınırlarının net ve kalın çizgilerle çizilmiş olması, cemaatleri kısıtladığı kadar onları devletten koruyan bir kalkan görevi de görüyordu. Bu açıdan Müslüman cemaatin, uzantıları günümüze kadar gelen ironik bir konumu vardı: Devlet tarafından en kayırılan ve kendi anlam dünyasında devletle bütünleşen bir cemaat olmasına karşın, Müslüman cemaat aynı zamanda

en korumasız, keyfî devlet tasarruflarına en açık olan cemaatti. Bu durum toplum hafızasında hâlen silinmeyen ve İslâmî kesimi devlet karşısında ikircikli bir durumda bırakan bir ruh hâli yarattı.

Rum Ortodoks Cemaat

Osmanlı düzeninin mantığını anlamak için Müslüman cemaatin yapılanmasından ziyade, gayrimüslim cemaatlere bakmak daha açıklayıcı gözükmektedir.

Çünkü devletin gayrimüslim cemaatlerle ilişkisi kendi gözündeki imparatorluk ideal tipine çok daha yakındır: Kendi içine kapalı, diğer cemaatlerle ancak devlet yoluyla ilişki kurabilen, ancak otoriter bir bağla devlet hiyerarşisine bağlanmış cemaatler; ve kendi meşruiyetini sadece kendi ideolojisinden ve cemaatler dünyasında hakemlik yapma özelliğinden alan, mutlak otoritenin kendisinde yoğunlaştığı bir yönetim. Diğer bir deyişle devletin kendi otoritesinden küçük parçaları adilâne bir biçimde cemaatlere dağıttığı, böylece onları doğrudan kendisine bağladığı bir dünya. Spekülatif olma pahasına denebilir ki, bu otorite parçacıklarının hiyerarşik bir bütünsellik içinde yapılanması devletin vazgeçilmez bir talebi değil; Osmanlı Devleti'nin ataerkil zihniyetin hâkim olduğu bir coğrafyada hüküm sürmesiydi. Devlet için önemli olan kendisi ile cemaatler arasındaki hiyerarşiydi. Cemaatlerin kendi arasında hiyerarşik bir düzenlemenin yaratılması ise, devletin hem felsefî meşruiyet hem yönetebilme gücü açısından İslâmiyet'e yaslanma zorunluluğundan; ve dolayısıyla bu cemaatin diğerlerinden üstünlüğünün doğal hâle gelmesinden kaynaklanmaktaydı.

Eğer bu yaklaşım doğruysa, Osmanlı yönetim anlayışının prototipini devletle Rum Ortodoks cemaat arasında bulmak mümkündür. Gayrimüslim cemaatlerin en önde geleni olan Rum Ortodoks cemaat, hiyerarşik yapıda da Müslüman cemaatin hemen ardından gelmekteydi. Cemaatsel çıkarlarla devlet çıkarlarının çakışmadığının devlet nezdinde açık olması nedeniyle, devlet cemaat içindeki bir kurumsal yapıyı muhatap almayı tercih etti. Çünkü istenen şey, istikrarlı ve değişmeyen bir denge içinde hem devlet tercihlerini cemaate doğru taşıma, hem de cemaati bir arada tutma yeteneğine sahip bir otorite yaratılmasıydı. Öte yandan cemaatsel yapının gereksindiği hukukun dinle bağlantısı ve Ortodoks Kilisesi'nin geçmişten gelen otoritesi muhatabın kim olacağını da kendiliğinden belirledi.

Bu noktada Ortodoks Kilisesi'nin Bizans dönemindeki konumuna dönmek gerekebilir; çünkü aksi hâlde Osmanlı düzeninin Kiliseye sağladığı avantajların ve Kilisenin nasıl bu kadar devlet yanlısı olabildiğinin

arka planı eksik kalabilir. Bizans'ta Ortodoks Kilisesi doğrudan bir devlet kilisesiydi. Bu durum Kilisenin toplumsal yapı içerisindeki ağırlığını artırmaktaysa da, aynı zamanda onu devletin bir alt birimi hâline getiriyor; ve mutlakiyetçi Bizans yönetimi altında onu tamamen imparatora tâbi kılıyordu. Nitekim Bizans imparatorları Kilise üzerinde neredeyse sınırsız bir şekilde tasarrufta bulunma yetkisini daima ellerinde tuttular. İmparatorlar Kilise teşkilatlanmasını değiştirebilirler, iç nizâma ilişkin kurallar koyabilirler, istedikleri gibi patrik azledebilir veya atayabilirlerdi. En yüksek ilâhî sıfatların imparatora ayrılmış olduğu bu düzen içinde, imparatorların lâik kesimden kişileri bile patrik olarak atayabilmeleri ve rahatlıkla dinsel tartışmalarda taraf olmaları beklenmeyen olaylar değildi. Dolayısıyla Bizans'ta Kilise doğrudan bir devlet aygıtıydı ve otoriter zihniyetin hâkim olduğu bir anlam dünyası içinde sürekli hırpalanarak varlığını sürdürüyordu. Oysa ki Ortodoks Kilise geleneği (örneğin Katolik Kilisesi'nin zıddı olarak) ataerkil bir yorumun taşıyıcısıydı ve kendine ait siyasî otorite arayışları olmamıştı. Diğer bir deyişle Bizans Devleti Ortodoks Kilisesi'ni kendi tasarrufu altına almanın dışında, onu siyasî hedeflerinin aracı ve taşıyıcısı olarak da kullanmaktaydı.

Bu nedenlerle Ortodoks Kilisesi Osmanlı nizâmı altında kendi zihniyetine çok daha uygun bir muhatap ve ilişki biçimi buldu. Tarihsel olarak inişli çıkışlı bir süreç izlese de, bu ilişki Kiliseyi kendi cemaati karşısında nihaî otorite olarak korudu ve destekledi. Gerektiği her zaman devlet, cemaat üyelerinin Kilise'nin otoritesine uymalarını sağlamak üzere müdahaleci oldu. Buna karşılık devlet de Kilise'nin cemaat üzerinde uyguladığı disiplinden ve dinin birleştirici işlevinden yararlandı. Öte yandan Kilise Bizans'taki göreli gücünü çok aşan bir konuma geldi. Kendi cemaati üzerinde hukuksal yaptırım uygulama yetkisinin uzantısı olarak, patrikhânelerin kullanımına açık kolluk kuvvetleri bile yaratıldı. Diğer bir deyişle devlet kendi toplumsal yönetim modelini Rum Ortodoks cemaat içinde yeniden yaratırken, kendisinden neşet eden otoriteyle Kilisenin ataerkil nüfuzunu birleştirmiş oldu.

Bu çıkar birlikteliği o denli derindi ki, Kilise hemen her zaman ve her konuda devletin yanında yer aldı; ve Osmanlı'nın yükselme döneminde kendisi de güçlenirken, gerileme ve parçalanma dönemlerinde kendisi de aynı akibete uğradı. Benzer bir birliktelik daha gündelik menfaatlerde de geçerliydi. Örneğin tüm cemaat haraç öderken cemaatin ve Kilisenin başı olan patrik vergiden muaftı. Ayrıca kendisi de cemaat üzerine vergi salabiliyor, geliri Kilisenin idarî masraflarını karşılamak üzere istediği gibi kullanıyordu. Ancak daha önemlisi devletinkine benzer bir iltizam usulünün Kilise tarafından cemaat içinde de uygulanmasıydı. Buna göre, Kilise

hiyerarşisi aynı zamanda bir mültezim teşkilatı olarak çalışıyor; tepeden salınan vergiler parça parça bir alt kilise mensubunun üzerine yıkılarak en uçtaki cemaat üyesine kadar iniliyordu. Bu sistemin bozulması da aynen devletin iltizam sisteminin bozulmasıyla paralel gitti ve aynı tür yozlaşmalar yarattı. İşin temelinde Kilise ile devletin ilişkisi yatıyordu. Çünkü daha XVI. yüzyıl başlamadan, yani Fatih'in yarattığı sistemin üzerinden elli yıl bile geçmeden, patriklik ve diğer üst Kilise görevleri için devlete peşkeş, yani rüşvet vermek bir teamül hâline gelmeye başlamıştı. Dolayısıyla bir süre sonra iktisadî koşulların sıkıştırmasıyla, Kilise üst görevlileri verdikleri peşkeşi de vergilere ekleme ve alttaki kadrolara dolaylı yoldan ihale etme yoluna gittiler.

Bu genel çerçeve içinde Kilise cemaat içindeki tüm sosyal hizmetlerin yürütülmesinin organizasyonundan ve var olan ahlâk, görgü ve yaşam kurallarının idame ettirilmesinden sorumluydu. Sosyal hizmetlerin başında eğitim, sağlık, sosyal yardımlaşma gelse de; imârete yönelik, hattâ istihdam yaratmak üzere doğrudan ticarete yönelik vakfiyeler de söz konusu olabiliyordu. Doğal olarak bu kadar geniş bir hizmet ağının Kilise tarafından yürütülmesi mümkün değildi ve bu işlevlerin sağlanmasına yönelik olarak lâik kesimin katkısı gerekiyordu. Bu nedenle yine Kilisenin koruyucu şemsiyesi ve denetimi altında ama tamamen lâik kesimin üyelerini içeren hiyerarşik bir vakfiyeler demeti oluştu. Bu yarı resmî teşkilatlanmanın tepesinde genellikle cemaatin en varlıklı kişilerinden oluşan, seçilmiş bir ihtiyarlar heyeti bulunmaktaydı. Bu kişilerin varlıklı olması son derece önemliydi, çünkü hem cemaatin malî işleri onlara emanet edilmekte, hem de bu kişilerin devletin çeşitli maddî taleplerine cevap verebilmeleri istenmekteydi. Öte yandan devletle bu tür ilişkilerin varlığı, söz konusu kişilerin ve vakfın cemaat içindeki itibarını da artırmaktaydı. Sistemin yarattığı bu imkânlar zaman içinde lâik kesimden gelenlerin gücünü öylesine artırdı ki, bazı aileler Kilise hiyerarşisine egemen olma noktasına kadar geldiler; ve nitekim XVIII. yüzyılın başlarında Fener semtinde oturan nüfuzlu aileler patriklik makamını kendi tekellerine aldılar.

Bu tarihsel sonuçtan anlaşılacağı gibi, yürütülmesi gereken sosyal hizmet ağı, var olan güç dengeleri içinde kişilere siyaset imkânı veren bir hiyerarşiyi ifade ediyordu. Devletle kurulan enformel bağlar bir kaldıraç görevi görüyor ve cemaat içi hareketlenmeyi artırıyordu. Bunun ötesinde cemaate mensup kişiler devlet erkanından insanlarla doğrudan iş ilişkileri ve ortaklıklar içindeydiler. Böyle durumlarda cemaat içinde bir nevi enformel liderlikler ve onun çevresinde yine enformel hâmilik mekanizmaları yaratılıyordu. Diğer bir deyişle devletle olumlu ilişkiler kurma becerisi, cemaat içi siyasetin ana damarını oluşturuyor; bu özellik servetle ve

toplumsal saygıyla desteklendiği ölçüde siyasetin yolu açılıyordu. Öte yandan açıktır ki bu siyasetin sınırı, cemaatin sınırında bitmekteydi. Cemaat içi siyaset, diğer kamusal alanlara hiç bulaşmayan, sınırlı ve kapalı bir alanda yapılan bir mücadeleydi. Bunun dışına taşan tek durum, cemaatin diğer cemaatler aleyhine veya doğrudan yeni bir hak nedeniyle devlete ricacı olma durumuydu. Bu işlev genellikle en üst düzeyde güvenilirlik ve temsili de imâ ettiği için; cemaat adına yapılan 'büyük siyaset' cemaat içinde yapılacak 'küçük siyaseti' de kuşatmaktaydı. Sonuçta siyasetler arasında da bir hiyerarşik ilişki mevcuttu ve devletin etkisi dolaylı yoldan en alt siyasî tercihlere ve siyasetin aktörlerine kadar inmekteydi.

Vakıfların malî yönetimini sürdürmek, aynı zamanda bu vakıfların sahip oldukları kurumların işleyiş normları üzerinde de yetki kullanma anlamına geliyordu. Öte yandan bu kurumlar genel toplumsal adabı doğrudan etkiliyor, cemaatin kültürel ortak alanında geçerli olacak normları saptıyordu. Ticaret veya sair nedenlerle aile erkeklerinin ailelerinden uzakta geçirdikleri zamanın uzunluğu, yokluk çeken ailelerin koruma altına alınması; ve toplumsal normları en temelden etkileyen eğitim hizmetlerinin denetimi, vakıflarda yer alanlara ve özellikle ihtiyarlar heyetinin mensuplarına cemaat içi siyaset açısından geniş imkânlar sunmaktaydı. Bu seçilmiş kurulların en önemli görevi devletle çatışmaya girmeyecek ve onun müdahalesini gerektirmeyecek şekilde cemaat içi sorunları çözmek, istikrarı ve genel refahı sağlamaktı. İhtiyarlar heyetinin işlevi bu genel çerçeveyle de sınırlı kalmıyor, ticarî ve her türlü sözleşmenin resmileşmesi bu heyetin onayıyla mümkün oluyordu. Ayrıca çıkan anlaşmazlıklarda heyet hakemlik görevi yapıyor; ancak çözülemeyen durumlarda ruhânî yetkililere başvuruluyordu. Bu kadar yetkinin bir aradalığı ve aynı hiyerarşik yapı içinde merkezîleşmesi, heyetin toplumsal davranış kodlarını doğrudan belirleme hakkını üstlenmesi anlamına gelmekteydi. Nitekim çeşitli dönemlerde cemaatin merkezinde yer alanlar, kültürel ortak alana ilişkin sert yasaklamalar yayınlamaktan ve yaptırım uygulamaktan çekinmediler.

Gerçekte cemaatsel yapılanma yukarda anlatılandan çok daha karmaşıktı. Çünkü cemaatler çok dağınık bölgelerde yaşayan, birbirinden mekânsal olarak uzakta sayısız birimden meydana gelmekteydi. Bunun sonucu olarak, yerel bazda da 'ihtiyar heyetleri' teşekkül etti ve bunlar merkezdeki heyete hiyerarşik bir bağlantı hâlinde, kendi yerel cemaatlerinin sorunları ve normları ile uğraştılar. Merkezden taşraya doğru gidildikçe, doğal olarak tüm cemaati ilgilendiren daha 'siyasî' sayılabilecek konulardan, sadece yerel bir kesimi ilgilendirecek daha 'ahlâk' konulara kayıldı. Öte yandan yerel ihtiyar heyetlerinin aldığı kararlar genellikle daha kesin

ve bu kararların uygulanma oranları daha yüksekti. Diğer bir deyişle otoritenin yoğunlaştığı merkezle, çeperdeki ataerkil alt cemaatler arasında bir denge mevcuttu. Merkezde otoriter zihniyetin hâkimiyetine karşın, tüm cemaat muhatap alındığı için ister istemez esnek olunurken; taşrada ataerkil zihniyet tüm otoritesini kendi cemaati üzerinde uygulayabiliyordu. Bu otorite esas olarak ahlâkî bazda olmasına karşın, kullanan kişiyi genel cemaatsel siyasetin parçası hâline getirmekteydi. Bu sayede kişilere hem taşradan merkeze doğru kayma fırsatı yaratılmakta; hem de merkezdeki tercihlerin taşraya ulaşmasına yönelik insanî ağlar oluşmaktaydı. Diğer bir deyişle Osmanlı Devleti ile genelde Rum Ortodoks cemaat arasındaki ilişkinin küçük bir kopyası, Rum Ortodoks cemaat içinde merkezle taşra arasında kurulmuştu.

Durumu daha da karmaşıklaştıran bir diğer etmen ise yerel bazdaki cemaatlerin de kendi içlerinde parçalı bir görünüm arz etmeleriydi. Yüzyıllar boyunca yaşanan ve Osmanlı yönetimi altında da engellenemeyen göçlerin sonucu olarak cemaatler parçalanmış, ancak ayrılan her insan grubu gittiği yere cemaatini de birlikte götürmüştü. Bunun sonucunda bir yandan küçük bir yerel cemaati bile ülkenin dört bir tarafına bağlayan bir ilişkiler ağı oluşmakta; öte yandan taşranın küçük bir mekânında bile birden fazla alt cemaat yanyana ama çoğu zaman ayrı mahalleler hâlinde yaşamaktaydı. Dolayısıyla kent yerleşiminde bile yapılanma Osmanlı yönetim zihniyetini ve toplumsal modelini yansıtmaktaydı. Kentler, her biri kendi cemaatsel işlevlerine sahip mahallelere ayrılmıştı. Bu anlamda mahalle hem sosyal, hem fiziksel bir yerleşimdi ve cemaatsel yaşamın kendini yeniden üretebilen en ufak birimiydi. Mahallenin idarî ve ideolojik anlamına ilişkin bir not olarak, kelimenin dilleri aşan bir anlama oturduğuna, örneğin Rumca'daki karşılığının 'mahalas' olduğuna dikkat çekmek yeterlidir.

Cemaatsel yapıyı pekiştiren, onu genel Osmanlı düzeniyle organik ilişki içine sokan ve cemaat üyelerinin siyaset kanallarını zenginleştiren bir diğer önemli olgu ise esnaflık anlayışı ve lonca örgütlenmesiydi. Devletin iaşeci, yani öncelikle merkezin ihtiyaçlarının tedarikine yönelik iktisadî örgütlenme tercihi, tarım dışında temel üretimi gerçekleştiren esnaf kesiminin de bir yandan korunmasına, öte yandan sıkı bir şekilde denetlenmesine yolaçmıştı. Esnaf kesimi sıradan bir üretici değil, düzenin ahlâk normlarının korunmasını ve yeniden üretilmesini sağlayan aslî bir unsurdu. Kendi lonca teşkilatlarına sahip gayrimüslim cemaatler, bu durumda Osmanlı düzeniyle bütünleşmek açısından hayatî bir imkâna kavuşmuş oluyorlardı. Çünkü bu loncalar sadece kendi cemaatlerine değil, tüm cemaatlere hizmet verdikleri için, kendi cemaatlerinin dışına taşarak iktisadî

ilişki yoluyla cemaatler arası kamusal alana geçiyorlardı. Dolayısıyla onlardan beklenen esnaflık ahlâkına uygun davranışlar, aynı zamanda Müslüman cemaatin esnafından beklenenin aynısıydı. Diğer bir deyişle cemaatler arası kamusal alanı esas olarak lonca temelli bir iktisadî ilişkiye hapsedip, onu tüm cemaatlere şâmil sıkı ahlâkî kurallarla denetleyen devlet; tüm toplumu kapsayan bir 'ortak ahlâk' alanı da yaratmış oluyordu.

İktisadî faaliyetlerine ek olarak Rum Ortodoks cemaatin loncalarından beklenen üç işlevden söz edilebilir. Birincisi bir yandan devlete, öte yandan cemaat liderliğine olan bağlılığın pekiştirilerek, cemaatin devlet nezdindeki saygınlık ve yararlılığını artırmaktı. İkincisi, sadece esnaflık ahlâkının değil, özellikle dinsel temelli cemaat normlarının da sağlam bir geleneğe oturmasına hizmet edecek bir iç eğitim gerçekleştirmek, buna uygun davranış kalıpları üretmekti. Üçüncüsü ise, cemaat içi düzenin temel unsurlarından biri olarak, hiyerarşik otorite yapısının işlemesine katkıda bulunmaktı. Buradan anlaşılacağı gibi, loncalarla dinsel otorite ve ihtiyarlar heyeti arasında karşılıklı menfaat bağları mevcuttu ve loncaların ileri gelenleri doğrudan cemaat içi siyasetin güçlü aktörleri hâlindeydiler. Bu gücün bir bölümü loncaların devletle formel bir ilişki içinde olmalarından kaynaklanıyordu. Ancak loncalar cemaatin iç nizâmında da etkiliydiler ve vakıf işlerinden patrik seçimine kadar geniş bir yelpazede söz hakları vardı. Buna karşılık patriklik de lonca tüzüklerinin onay makamıydı ve böylece cemaat içi hiyerarşi korunmuş oluyordu. Öte yandan Osmanlı anlam dünyasının özellikleri Rum Ortodoks loncalar için de aynen geçerliydi. Örneğin her bir lonca bölgesel ayrımları da kapsayacak şekilde bir iç hiyerarşiye oturuyordu. Ayrıca loncaların birçoğu alt cemaatsel yapıların izlerini taşıyor, bazı loncaların tüm mensupları tek bir bölgedeki bir alt cemaatten gelebiliyordu. Açıktır ki bu tür özellikler cemaat içi hareketliliği ayakta tutarak ve otorite odaklarını birbirine bağlayarak, loncaların siyaset alanını daha da açmaktaydı.

Rum Ortoks cemaatinin konumu ve yarattığı siyaset alanının özellikleri açısından son olarak Tanzimat sürecinin etkilerinden de söz etmek gerekir; çünkü bu düzenlemeler var olan yapıyı radikal bir şekilde değiştirmek üzere dizayn edilmiş, ancak başarılı olamamıştır. Tanzimat'ın genel mantığına uyarak iki yönlü bir reform hareketi getirilmek istenmekteydi. Bunlardan biri cemaat içi yeni bir meclis sistemi yaratmakta ve bu sayede Kilisenin dünyevî meselelerle ilişiğinin kesilerek bu meselelerle uğraşmak üzere lâik kesimin kurumsal bir yapı oluşturmasını hedeflemekteydi. Reformun ikinci ayağıyla ise cemaatsel düzen açılıyor, Müslümanlarla gayrimüslimleri bir araya getiren bir meclis (Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye) kuruluyordu. Bu meclisin altında hiyerarşik bir düzen-

leme içinde, idarî teşkilatın yapısına uyumlu bir şekilde yerel meclisler açılacaktı. Başlangıçtaki bu niyet çok uzun ömürlü olmamış ve her iki hedeften de sapılmıştır.

Cemaat içi reformla ilgili olarak, her şeyden önce gayrimüslim cemaatlerin dinsel yetkililerini meclislerin dışında tutmak mümkün olmamış; hattâ merkezden taşraya her mecliste bu ruhanîlerin kontenjanı devlet tarafından garanti edilmiştir. Ancak bu garantiye rağmen Kilise reforma uymamakta direnmiş ve ancak 28 yıl sonra, merkezî devletin ısrarları neticesinde lâik kesimden kişilerle birlikte bir 'geçici meclis' oluşmasına rıza göstermiştir. Bu meclisin karar kıldığı nizâmnâme çerçevesinde İstanbul'daki modele uygun olarak her eyalette birer 'karma meclis' kurulacaktı. Ne var ki yeni sistem sadece merkezde etkili oldu. Taşradaki meclisler yerel dinî liderlerin başkanlığında kuruldu ve geleneksel yapının dışında bir karar mekanizması üretmedi. Zaten bu tür bir karar mekanizması merkez tarafından da talep edilmiyordu. Sonuç cemaat içi siyasî gücün daha da merkezîleşmesiydi; çünkü şimdi merkez daha bütünlükçü bir cemaat yapısının tepesine oturtulmuştu. Öte yandan cemaatin merkezinde de bir açılım yaşanamadı. Önceki dönemlerin nüfuzlu kişi ve aileleri Kiliseyle işbirliği içinde cemaat işlerini yürütmeyi sürdürdüler.

Reformun ana damarını oluşturan, Müslümanlarla gayrimüslimleri bir araya getirecek hiyerarşik meclis sistemi ise kısa süre içinde işlevsizleşmiş, gayrimüslim üyelerin varlığı göstermelik hâle gelmişti. Çünkü, özellikle taşrada eşitlikçi bir zeminde karşı karşıya gelen farklı cemaatlerden kişilerin bu durumu hazmetmeleri mümkün olmamıştı. O zamana dek cemaatler hiyerarşisinde en üst konumu elinde tutan Müslüman cemaatin, gayrimüslimlerle aynı zeminde bir araya gelmesi yeni çatışmaların doğmasına ve gayrimüslim cemaatlerin hayal kırıklığı içinde farklı arayışlara girmesine yol açtı. Diğer bir deyişle Osmanlı'nın büyük bir titizlikle korumuş olduğu cemaatler arası ilişkisizlik ilkesi, değişen dünya koşulları ve milliyetçilik ideolojisinin etkisi altında geri tepti. Toplumsal hiyerarşiyi ortadan kaldırma gayreti, doğal olarak hiyerarşinin tepesindeki cemaat tarafından reddedildi. Üstelik bu cemaat devletle aynı ideolojiyi paylaşmaktan ve kendisini devletle özdeşleştirme eğilimi taşımaktan ötürü, kendine has bir milliyetçi çizgiyi çoktan yoğurmaya başlamıştı. Dolayısıyla Osmanlı sisteminin türevleri olan milliyetçiliklerin hepsi de cemaatçi bir bakışa sahip oldu ve millî kimliğini dinsel tercihlerden soyutlayamadı.

SÜNNÎ/HANEFÎ CEMAAT

Müslüman cemaatin XIX. yüzyılda geliştirdiği kendine has milliyetçiliğin altında, muhakkak ki onun yüzyıllar boyunca devletle yaşadığı karmaşık

ilişki yatmaktadır. Müslümanlar kendi anlam dünyalarında devletle olan ideolojik beraberliklerine yaslanmışlar; ancak bu durumun sonucu olması beklenen amaç birlikteliği gerçekleşmemiştir. Tüm sistemin ve buna bağlı olarak devlet otoritesinin İslâmiyet yoluyla meşrulaştırılmasına karşın; bu otoritenin paylaşımında devlet fazlasıyla cimri davranmış, Sünnî/Hanefî cemaat biraz daha imtiyazlı bir kul statüsüyle yetinmek zorunda kalmıştır. Öte yandan Müslümanlar hiçbir gayrimüslimin sahip olmadığı bir siyasî dinamiğin de taşıyıcısı olarak, kendi cemaatsel kimliklerini sürdürdükleri hâlde devletin içine nüfuz etme şansına sahip olmuşlardır. Ne var ki hemen her zaman bu cemaatsel kimlik, çok daha baskın olan devlet kimliğinin içinde erimiştir. Böylece İslâmiyet cemaatten devlete doğru doğal bir geçiş kanalı yaratmış, cemaatle devlet arasında dikey bir süreklilik ilişkisi oluşmuş; ama devlet memuriyeti bir kimlik 'kırılmasına' tekabul etmiştir. Diğer bir deyişle devletin cemaat karşısındaki tavizsiz otoritesi bizzat cemaat üyelerinin kullanımıyla hayata geçirilmiştir.

Kaba bir formalizasyon yaparsak, Sünnî/Hanefî cemaatin kendi dinsel anlayışının devlet tarafından yüceltilmesi karşılığında devlet otoritesini kabullendiği; devletin de cemaat bu otoriteyi kabullendiği ölçüde İslâmiyet'i bir devlet ideolojisi mertebesinde tuttuğu söylenebilir. Nitekim dünyanın değişen koşulları altında devlet otoritesinin korunamadığı bir dönem geldiğinde, devlet kendi otoritesini yeniden ihsas etmek üzere farklı ideolojik bakışlara kaymaktan çekinmemiştir. Bu anlamda cemaatsel ideolojiler son kertede devlet açısından birer yönetim aracı işlevi görmüşlerdir. Bu durumun Sünnî/Hanefî cemaatteki yansıması da ikircikli ruh hâlini derinleştirmiş; Müslüman kesim bir yanıyla devleti sahiplenirken, diğer yanıyla devleti cemaat çıkarları doğrultusunda kullanmayı bir gelenek hâline getirmiştir.

Devletle ilişkinin niteliklerinden kaynaklanan bu ikilemli yapı, Sünnî/Hanefî cemaatin sınırları konusunda da sorun yaratmaktadır. Gayrimüslim cemaatler kendilerini hem Müslüman cemaatten, hem de devletten açık bir şekilde ayrımlaştırırken; Müslümanlar kendilerini sadece gayrimüslim cemaatlerden ayırabilmekte, devlet karşısındaki sınırları belirsizlik taşımaktaydı. Belki de bu nedenle gayrimüslimler daha önceden ve daha kolaylıkla bir etnik kimlik bilinci ve ayrı bir devlet kurma isteği geliştirdiler. Oysa Müslüman kesim kendisini devletin macerasından kopartamadı ve bugüne kadar cemaat olmakla 'toplum' olmak arasında gidip geldi.

Dolayısıyla devletle olan bu girift ilişki, Sünnî/Hanefî cemaate diğer cemaatler karşısında avantajlar getirmiş olsa da; zaman içinde devlet karşısında bir ayakbağı oluşturdu. Bunun nedeni devletle kurulan ilişkinin

hiçbir zaman Batı'dakine benzer bir 'kamusal alan' yaratmamasıydı. Cemaat içi normların taşıyıcısı olan kültürel ortak alan sanki uzayıp devletin içine girmişti. Diğer bir deyişle Müslüman kesim devletin de neredeyse bir cemaat üyesi gibi davranması üzerine kurulu bir anlam dünyası geliştirmişti. Sıradan cemaat üyelerinin bile padişaha şahsen yazma geleneğinin işaret ettiği gibi, devlet kişileştirilebilir ve enformel bağlarla ulaşılabilir bir varlık; hâmilik müessesesine dayanan bir dünyada en büyük hâmi idi. Ne var ki bu ataerkil anlayış, cemaatsel düzlemde bir kimlik ayrışmasını, yani cemaatin kendisini devletin manevî nüfuzundan kurtarmasını engelledi. Dolayısıyla da bireysel hakların yaratılmasının önkoşulu olan devlet-toplum ayrışması gerçekleşemedi.

Osmanlı toplumsal yapısının bu kendine has veçhesi Sünnî/Hanefî cemaatin siyaset anlayışını belirleyen temel etken oldu. Müslüman kesim diğer cemaatlere nazaran önünde daha geniş bir hareket alanı buldu ve cemaat içi siyasetle devlet içi siyaseti birbirine bağlayan kanallar oluştu. Ne var ki bu kesintisiz bağ, devletle toplum arasında hiçbir boş alan bırakmayacak bir zihniyetin, yani ataerkilliğin içinde yoğrulmuştu. Dolayısıyla Müslüman kesim cemaatin menfaatlerini kollamak üzere sadece diğer cemaatler karşısında siyaset yaptı. Hem cemaat içi, hem de devlet içi siyaset sonuçta kişisel yükselmenin aracı olarak işlevselleşti; ve enformel hâmilik grupları arasında maddî ya da manevî menfaatler uğruna sürdürülen bir mücadelenin alanı oldu.

Bu sistemin nasıl işlediğini anlamak için, dayandığı yapısal çerçeveyi ele almak gerekir. Osmanlı yönetim anlayışının temel ilkesi merkeziyetçilikti. Ancak bu merkeziyetçiliğin kapsamak istediği alan, merkezden çepere gittikçe daralmakta ve bu noktalarda yerel geleneksel yapının ataerkil otoritesinin, devletin tercihlerine aykırı olmayacak şekilde nizâmı sağlaması beklenmekteydi. Diğer bir deyişle, nasıl devlet şeriata aykırı olmadıkça tasarruflarında serbestse; yerel otoriteler de devletin tercihlerine ters düşmedikçe hareketlerinde serbesttiler. Öte yandan merkeziyetçilik, idarî yapı sayesinde mümkün olduğunca bağlayıcı kılınmaya çalışılıyordu. Yürütme ve yargı aynı idarî teşkilat içinde bütünleşmiş ve siyasetin ana hatlarını tayin ehl-i örfe bırakılmıştı. Diğer bir deyişle tamamen ulemâdan gelen alt taşra teşkilatının ve yüksek yargı mercilerinin varlığına rağmen; Osmanlı'nın toplumsal siyaseti, otoriter zihniyeti bire bir temsil eden kapıkulu erbabı tarafından yürütülmekteydi. Kuruluş döneminden gelen teamül Fatih zamanında padişahın iradesiyle değişmiş; önce kapıkulu menşeli memurların Dîvan'a üye olmaları sağlanmış, bir yüzyıl sonra ise sadrazamların kapıkullarından seçilmesi egemen prosedür hâline gelmiştir.

Merkezdeki bu ehl-i örf belirleyiciliğine karşın taşra teşkilatı, devletin otoritesiyle yerel ataerkil nizâmı birleştirmekle sorumlu ehl-i şerin elindeydi. Bu sistemin temel taşı kadılık müessesesidir. Eyalet ve sancaklarda kapıkulu kökenli beylerle kadılar arasında bir iş bölümü olsa da; Müslüman cemaatin günlük yaşamını doğrudan ilgilendiren olayların yaşandığı kaza ve daha alt birimlerde ulemânın rakipsiz egemenliği söz konusuydu. Kadılar kazalardaki hemen her türlü işin onay mercii, denetleyicisi ve yargı makamı idiler. Köylere ve mahallelere inildiğinde ise son ucu yerel imamlara kadar ulaşan bir 'kadı yardımcıları' ağı bulunmaktaydı. Bu yardımcılar kadılık bölgesini aralarında bölüşerek tüm duyuruları, denetimleri ve tahsilatları gerçekleştirirlerdi.

Tümüyle medrese kökenli olan kadılık hiyerarşisinin tepesinde Rumeli ve Anadolu kazaskerleri yer almakta ve yargı sistemi merkezde geniş bir bürokrasiye dönüşmekteydi. Osmanlı yönetim anlayışının imâ ettiği ikili yapı; ve Sünnî/Hanefî cemaatin uzantısı olan ulemânın bu yapı içinde göreli olarak tecrid edilmiş hâli, kazaskerlerin atanma biçiminden de anlaşılabilir. İmparatorluğun ilk döneminde bizzat padişahlar tarafından atanan, yani merkez otoritenin doğrudan taşıyıcısı olan kazaskerler; daha XVI. yüzyıldan itibaren şeyhülislâmlar tarafından atanmaya başlanmıştır. Diğer bir deyişle devletin biri ehl-i örfe, diğeri ehl-i şere dayanan iki ayağı olmasına karşın; klâsik yönetim yapısı yerleştikçe ehl-i örf ön plana çıkmış, Müslüman kesim tepesinde şeyhülislâmın yer aldığı, özel görevler yüklenmiş, devletin ne içinde ne de dışında bir cemaat hüviyeti kazanmıştır. Bu gelişme devletin İslâmiyet'le olan bağının yönetimsel yönünü daha da vurguladığı gibi, Müslüman kesimin devlet karşısındaki ruh hâline de açıklık getirmektedir. Devletin tercihinin netliği kendi memurlarına ilişkin yargılamalar konusunda bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Müslüman cemaatin sıradan vatandaşları ve ulemâ mensupları kadılar tarafından yargılanırken; kapıkulundan gelenler kendileri gibi Enderun mezunları, yani devlet içi okuldan yetişenler tarafından yargılanmaktadırlar. Diğer bir deyişle devlet, suç işlemiş has oğlanlarını cemaatin eline bırakmamakta; onları yine devlet içi, yani cemaatsel denetime kapalı bir alanda adaletin önüne çıkarmaktadır.

Medrese kökenli Müslümanların devlete uzanan siyasî kanallarından diğeri ise müftülük müessesesiydi. Başında şeyhülislâmın bulunduğu bu hiyerarşik yapı, kadılıkla hem idarî hem işlevsel açıdan bütünleşmekteydi. Diğer bir deyişle müftülükle kadılığın değişik kademeleri arasında tayin yoluyla geçişlilik olduğu gibi, her kadılık pozisyonu beraberinde bir müftülük pozisyonu da getiriyordu. Böylece Osmanlı Devleti'nin temel yönetim ilkelerinden biri tekrarlanıyor ve merkezdeki model çeperde de

aynen, fakat küçük ölçekte üretilmiş oluyordu. Müftüler kadılara danışman olarak bulunuyorlar, ancak aynı zamanda yerel cemaatin ahlâk ve yaşamsal normlarına ilişkin yol gösterici bir işlev görüyorlardı. Dolayısıyla şeyhülislâm nasıl padişahın kararlarını şeriat süzgecinden geçirerek meşrulaştırıyorsa; müftüler de aynı şekilde kadıların tasarruflarını meşru hâle getiriyorlardı.

Buradan hareketle aynı insan malzemesine dayansa ve aralarında geçişlilik olsa da; devlet açısından kadılıkla müftülük arasında temel bir fark olduğu öne sürülebilir. Kadılık devletin yürütme erkinin aslî parçasıdır ve kadılar cemaat kökenli de olsalar, devlet otoritesinin taşıyıcısıdırlar. Oysa müftülük sadece bir meşruiyet kurumudur ve varlığının anlamı devletin kararlarının cemaat nezdinde operasyonel kılınmasıdır. Buna karşılık merkezle taşra arasındaki farklılık muhtemelen burada da geçerlidir. Diğer bir deyişle taşranın ataerkil anlam dünyası içinde müftüler belki kadılardan da daha önemli ve prestijli bir konumdadırlar. Bu ise bir yandan müftülük müessesesini devlet için hayatî hâle getirmekte; öte yandan cemaat mensuplarının önüne daha etkili bir siyaset yolu açmaktadır.

Sonuç olarak Osmanlı düzeninde Müslüman cemaatin siyaset kanallarından başlıcası medrese sistemine dayanmaktaydı. Devlet bürokrasisinin ana damarlarından birini üreten medreseler vakıflar aracılığıyla yaşatılmış; ancak yönetimleri ve uyguladıkları tedrisat olabildiğince sıkı bir devlet kontrolüne dayanmıştır. Medreselerle ilgili birçok karar ve özellikle önemli tayinler Dîvan'da saptandığı gibi; yerel bazda alınan kararlar da merkezî denetimden geçirilmiştir. Bu örnek, devlet denetiminden özgürleşmenin araçları olarak sunulan vakıfların da böyle bir niteliği ancak sınırlı şekilde gerçekleştirebildiğini imâ etmektedir. Gerçekten de vakıfların özgürlüğü, ancak devletin onlar için biçtiği hareket alanı içinde kaldıklarında ve devletin onlardan beklediği işlevleri yerine getirdiklerinde geçerlidir. İş devletin ideolojik dayanaklarından başlıcası olan eğitime geldiğinde ise, bu hareket alanı daha da daralmaktadır. Örneğin medrese sisteminde tüm tedrisat Sünnî/Hanefî ekolüne dayanmakta; böylece devlet bir taraftan en büyük cemaatine arka çıkarken, diğer taraftan da kendi ideolojik konumunu sağlama alacak bir eğitimi yerleştirmiş olmaktadır. Aynı anlayış eğitimin en alt basamağında, sıbyan mektepleri konusunda da geçerlidir. Devlet bu okulların tedrisatına karışmaz gözükürken, tüm sistem ulemâ nezaretinde yürütülmüş; eğitmen ve yöneticiler ya kadıların onayıyla ya da onların tekliflerine dayanarak merkez teşkilâtın rızasıyla atanmıştır.

Eğitim konusundaki bu hassasiyet boşuna değildir. Çünkü tüm cemaatlerde olduğu gibi, Müslüman cemaatte de eğitimin temeli dindir ve din,

devletin varlığının ve işlevinin dayandığı ana meşruiyet kaynağıdır. İslâmiyet dışındaki dinler Osmanlı için yönetsel bir sorun yaratmamakta; o dine ait kişilerin oluşturacağı bir cemaat birimi yaratılarak genel cemaat hiyerarşisine ilâve edilmektedir. Bu dinin ne olduğu ve nasıl yaşandığı, genel ataerkil anlam dünyasını rencide etmedikçe, yani toplumsal denge ve istikrarı tehdit altına almadıkça, devlet için önemli değildir. Ancak İslâmî mezhepler, özellikle Sünnîlik dışındakiler açık bir tehlike oluşturmaktadır. Çünkü devletin karşısına ikinci bir Müslüman cemaat oluşturma sorunu çıkarmakta; İslâmiyet'in 'doğru' yorumunu elinde tutma gücünü zedelemekte ve sonuçta devlet tasarruflarının meşruiyetiyle ilgili olarak bir belirsizlik yaratmaktadır. Devlet sırtını bu denli İslâmiyet'e yaslamışken, birden fazla İslâmiyet yorumuna izin verildiğinde, devletin hiçbir uygulamasının herkesçe 'doğru' olamayacağı açıktır.

Dolayısıyla devletin kendini koruma güdüsü, Sünnî/Hanefî cemaatin de en azından ideolojik olarak korunmasını ifade etmiştir. Böylece cemaati devlete yaklaştıran bir diğer etken ortaya çıkmış; ancak bunun maliyeti dinsel özgürlük alanında ödenmiştir. Cemaat dininin 'resmîleşmesi'ne ataerkil anlam dünyası sayısız tarikatle yanıt vermiştir. Kendi içlerinde sürekli bölünen, kollar yaratan, birleşen, yerel renklerle farklı özellikler kazanan tarikatler, Müslüman cemaatin ikinci büyük siyaset damarını oluşturmaktadır. Bir ayağıyla tekke, zaviye ve dergâhlarda İslâmiyet temeli üzerinde dönemin ideolojik tartışmalarını taşıyan tarikatlar; öteki taraftan fütuvvete dayanan ahilik müessesesiyle, esnaflık ve sosyal dayanışma temelinde önemli bir eylem alanını egemenlikleri altında tuttular.

Bu yapı aynı zamanda Sünnî/Hanefî cemaat içinde ortodoks çizgiden sapmaları da kuşatan ve onları sisteme katan bir esneklik yarattı. Bu sayede fütuvvet ehlinin seyfî kanadı olan Hz. Ali takipçileri hem kendi inançlarını yaşatacak bir alan kazandılar, hem de kapıkulu kökenli askerler üzerindeki etkileriyle siyasetin parçası hâline geldiler. Gençlikte sembolleşen hasletlerin bütünü anlamını taşıdığı kadar, doğrudan gençlik cemiyetlerini de ifade eden 'fütuvvet' kavramına dayanan ahilik; inançlarını esnaflık faaliyeti içerisinde yeniden üreten, öğreten ve yayan bir tarikat mantığına dayanmaktaydı. Ahilerin iktisadî hayata entegre olması, yani kendi iç kodları ve disiplinleri doğrultusunda bir üretimde veya hizmette bulunarak topluma sunmaları sonucu ise lonca teşkilatlanması doğmuştur. Loncalar toplumsal yapı içinde otoriter zihniyetin en güçlü olduğu odakları yaratmışlar; kendini koruma ve ayakta kalma dürtüsü çok katı bir iç disipline ve dışa kapalı bir örgüt yapısına yolaçmıştır. Bu durum, merkezin iaşesi ve toplumun istikrarı konularında hassas olan devletin işine gelmiş; hattâ XVII. yüzyıl başında bizzat devlet ahiliği ve loncaları sıkı

bir hiyerarşik denetim altına almıştır. Diğer taraftan kadılık müessesesi tüm lonca teşkilatını en ufak alt birimine kadar yerel bazda denetlemekte, devletin koymuş olduğu fiyat ve miktar sınırlamaları ve kalite standartları esneklik tanımayan kurallar olarak uygulatılmaya çalışılmaktaydı. Dolayısıyla bir kez daha Müslüman cemaat içinde, devletin güç vererek siyaset yolunu açtığı, ancak buna karşılık devlete olan bağımlılığını artırdığı bir kesimden söz etmekteyiz.

Ahilik dışındaki geniş ve karmaşık tarikatler ağına bakıldığında ise, ne kadar dağınık olurlarsa olsunlar, vakıf sistemi sayesinde devletin bu alanı da denetimi altına aldığı görülmektedir. Her bir tekke veya zaviyenin bir vakıf altında işlev görmesi koşulu, sonuçta onu bir hukuk sistemine bağlamış, görünür ve kullanılabilir kılmıştır. Daha önemlisi tarikatler merkezî devletle çok yakın ilişkiler kurmuşlar; hemen hemen bütün padişahlar ve bürokratlar belirli şeyhlere bağlanarak doğrudan insanî kanallar yaratmışlardır. Böylece tarikatlerin devlet sisteminin enformel yapısına nüfuz ederek 'büyük siyaset'in parçası olmaları, neredeyse günümüzün siyasî partilerine benzer bir rol üstlenmeleri olanaklı hâle gelmiştir. Bu nüfuz etme, siyaseti daha da ataerkil bir mecraya sürüklerken, açılımcı ve devlet-cemaat ilişkileri açısından 'ferahlatıcı' bir etki de yaratmıştır. Çünkü böylece hem devlet mensupları sivil bir cemaat üyesinin önderliğini kabul etmiş olmakta; hem de devlet içinde iç hiyerarşiyi kesen farklı bağlar yaratılmaktaydı. Bu ilişki tarikatlerin çok güçlenmesine neden olmuş, devlet erkanının vakıflar kurma yoluyla yaptıkları yardımlar, bu kurumları yerel siyasetin baş aktörlerinden biri hâline getirmiştir.

Öte yandan devletle ilişkinin kuralları burada da geçerli olmuş, yerel şeyhlerin güçlendirilmesi hemen her zaman onların devlet otoritesine bağlılıklarının artması koşulunu da beraberinde getirmiştir. Diğer bir deyişle devlet ancak kendi otoritesini kabul ettiği, hattâ güçlendirdiği sürece Müslüman cemaatin önündeki siyaset kanallarını açık tutmuştur. İronik bir şekilde gayrimüslim cemaatler devlet için hiçbir zaman bir tehdit ifade etmemiş, çünkü onların siyaseti kendi cemaatlerinin içine hapsolmuştur. Oysa Müslüman cemaatin 'resmî ideoloji'yi devletle paylaşıyor olması, siyaseti de paylaşma ihtimalini içerdiği için onu devlet nezdinde tehlikeli kılmıştır.

Müslüman cemaatin siyaseti zorlama yöntemi ise daima ataerkil zihniyetin uzantısı olarak tecelli etmiş, enformel kanallarla devlet içine girerek belirli hâmilik ilişkilerine kapılanmak şeklinde olmuştur. Çünkü formel hâle gelen her şey devletin malı ve yönetim aracına dönüşmüştür. Devlet kontrolü altında olmayan özgürlük alanlarından daima korkmuş ve bunları bastırmayı değişmez bir ilke olarak uygulamıştır. Belki de bu nedenle

tüm tarikatler arasında en fazla baskıya maruz kalan, zikirleri gizli olan ve özel kıyafet ve işaretlere sahip olmayan melamiliktir. Bu baskı karşısında siyaset şahsî çıkarların artırılmasına yönelik güdümlenmiş ve hâmilik ilişkilerinin taşıdığı bir yozlaşma yaşanmıştır. Örneğin daha XVI. yüzyıl bitmeden medreselerde bir 'zadegân sınıfı' doğmuş, yeteneğe bakılmaksızın imtiyazlar sağlanmış ve sonuçta ilmiye sınıfı babadan oğula geçer bir hâl almıştır. Aynı gelişmeler tekke sisteminde ve loncalarda da yaşanmış; şeyhlik babadan oğula geçerken, sistemin üzerine oturduğu ahlâk kuşatıcı niteliğini yitirmiştir.

Diğer taraftan olaya bütünlüğü açısından bakıldığında, Osmanlı sisteminin de ancak ataerkil bir anlam dünyası içinde yaşayabileceği görülmektedir. Diğer bir deyişle devletin otoriter bir yönetim biçimini empoze etme çabası gerçekte anakroniktir. Çünkü devletle cemaatler arasında ideolojik ve yönetsel düzlemde ikilemli bir ilişki mevcuttur: Devlet ve cemaat hem bütünleşmekte, hem de kopukluk yaşamaktadır. Osmanlı dünyasında böyle bir sistemin kendini idame ettirmesi en azından dört koşul imâ etmiş ve hepsi de ataerkil anlam dünyasının toplumsal yapıdaki tezahürlerini oluşturmuştur. Bunlar, birbirinden ayrımlaştırılması mümkün, kendi içinde 'homojen' cemaatlerden meydana gelen bölünmüş bir toplum; bu cemaatleri bir arada tutmak üzere hiçbir eşitliğe imkân vermeyen hiyerarşik bir düzenleme; cemaatler arası formel iletişimin mümkün olduğunca engellenmesine dayanan bir yönetim anlayışı; ve her bir cemaatin bu düzene razı gelmesini sağlamak üzere geniş bir kültürel ortak alanın bahşedilmesi.

Sünnî/Hanefî cemaat bu sistemin ayrıcalıklı unsurunu oluşturmuş, ama devletle kurduğu ikircikli bağlar sonuçta onu devlet karşısında ataerkilliğin temsilcisi yapmış; ve giderek zihniyet açısından gelişmenin ve devletin bekasının önünde bir engel olarak görülmüştür.

Cemaatçi Modernleşme ve Siyaset

Osmanlı'nın dünyaya adapte olması daha XVIII. yüzyıl başındayken bir zorunluluk hâlini almıştı. Çünkü kapitalist ve aydınlanmacı Batı, Osmanlı düzeninin hem fiziksel hem ideolojik sınırlarını kırıyor, sistemin iç bütünlüğünü tehdit ediyordu. Bu süreç XX. yüzyıl başında dünyanın milliyetçi cereyanlara tutsak olduğu ve toprakların yeniden bölüşüldüğü bir dönemle çakışınca, eski düzenin küçük düzeltmelerle ayakta kalamayacağı belli oldu. Bu konjonktürde ortaya çıkan cumhuriyetçi akım, radikal bir kopuşla eski düzenin yerine Batı modernleşmesinin sonucu olan toplum yapısını yerleştirmek istedi. Varılmak istenen hedef açısından bu yaklaşım, epeyce mekanistik olsa da gerçekçiydi. Çünkü Osmanlı nizâmı-

nın üzerine oturduğu zihnî kalıpların modern dünyada ayakta kalması olanaksızdı. Öte yandan en hızlı ve sorunsuz adaptasyonun, adapte olunacak sistemin içine girmekle, ona benzemekle mümkün olacağı düşünülmekteydi.

Bu noktada modern Batı'nın özelliklerini devralma ve yerleştirme amacı ile, Müslüman cemaatin ve genelde toplum yapısının devleti rahatsız etmekte olan niteliklerinden kurtulma niyeti çakıştı. Hattâ bir süre sonra ikinci husus birincinin göstergesi hâline geldi. Modernleşme sorununa belki de kaçınılmaz olarak 'içeriden' bakılması, ne Batı'nın doğru algılanmasına ve değerlendirilmesine imkân tanıdı, ne de bu modernizasyonu taşıyanların Türkiye toplumu ve kendileri hakkında nesnel bir bakış geliştirmelerine. Çünkü bu 'içeriden' bakış, toplumu anlama ve onun iç dinamiklerine dayanma şeklinde değil, toplumu devletin önünde bir ayakbağı olarak görme biçiminde somutlaştı.

Bu psikolojik konum ve misyonerlik mantığı, cumhuriyeti kuranların güdük bir aydınlanma tanımına sarılmalarıyla sonuçlandı. Batı aydınlanması ataerkil zihniyeti ve onun ana taşıyıcısı olan Kiliseyi geriletmişse de; asıl önemli sıçrama bireyi temel değer olarak ortaya çıkaran relativizmin egemen hâle gelmesiydi. Böylece Batı, sınırlarını otoriter ve ataerkil zihniyetlerin çizdiği bir anlam dünyası ve toplumsal yapıdan, relativist ve otoriter zihniyetlerce oluşturulan yeni bir algılama ve eylem yelpazesine geçmiş oldu. Buna karşılık Türk modernleşmesi tüm çabasını ataerkilliğin tezahürlerini kırmaya teksif ederken, Batı'yı da sadece tezahürleriyle ithal etti. Dolayısıyla ataerkil zihniyet toplumsal damarların derinliklerinde eski gücünü korumayı sürdürürken, relativizm de hiçbir zaman etkili bir bakış biçimi oluşturmadı. Öte yandan yaratılan zihnî boşluk içinde otoriter zihniyet alabildiğine genişledi ve toplumsal yapının her alanına sirayet ederek, çatışmayı ve güç kullanımını meşrulaştıran bir anlayış yarattı.

Otoriter zihniyetin kıskacı altında modernleşme iki anlam taşıdı: Cemaatsel yapının kırılması ve vatandaşlık temelinde oluşan bir homojenizasyon. Buna karşılık devletle toplum arasında, Osmanlı düzeninde devletle cemaatler arasında olana benzer otoriter bir hiyerarşi yapılaştı. Diğer bir deyişle modernleşmenin esas işlevi eski kültürel ortak alanların ortadan kaldırılması ve bu sayede cemaatler arası kamusal alanın lağvedilmesiydi. Geçmişte hangi cemaatten geliyor olursa olsun, herkesin vatandaşlık bağıyla doğrudan devletle ilişkilendirilmesi sayesinde, devletin karşısına homojen bir kitle çıkmaktaydı. Bu çaba anlaşılır bir şekilde eski düzende hiyerarşinin altlarında yer alanlarca desteklendi. Hem gayrimüslimler hem de Alevîler Sünnî/Hanefî cemaatle 'eşdeğer' hâle gelmenin ta-

dını çıkardılar. Ama bu desteğin kendisi cemaatsel kaldı ve vatandaşlık kavramı etrafında özgürlükçü bir talep ve sahiplenme yaratmadı. Öte yandan modernleşme diğer iki kamusal alana ise hiç dokunmadı: Ne devletle toplum arasındaki, ne de devletin iç alanındaki ilişki biçiminde önemli bir değişiklik oldu. Dolayısıyla devlet gerçekte ataerkil zihniyeti kendi içinde taşımayı ve topluma aksettirmeyi sürdürdü. Bu nedenle de toplumun devlete kanal açma gayretleri yine eski bildik tarzda oldu. Asıl önemlisi bireyselleşme açısından vatandaşlık göstermelik bir özellik olarak kaldı. Devlet otoriter bakışı nedeniyle zaten bireyselliğe alan tanımazken; hem kendi içindeki hem de toplumdaki ataerkil zemin, bireyselleşmeyi neredeyse olanaksız, sosyal maliyeti yüksek bir tutum hâline getirdi.

Sonuçta tüm iddialarına ve kendisiyle ilgili imajına rağmen, Türk modernleşmesi cemaatçiliği kıramadı çünkü bu hareketi taşıyanların kendileri de olaya cemaatçi bir yaklaşımla bakıyorlardı. Nitekim ortaya devletin koyduğu normlara uygun olarak tanımlanmış bir vatandaşlar cemaati çıktı. Osmanlı dönemindeki gayrimüslim cemaatlerin yapısıyla paralellik içinde; cemaat kendi içinde homojenleşti ve tepesine de norm koyucu, meşruiyeti tartışılmaz bir otorite yerleştirildi. Bu anlamda Türk modernleşmesi çoklu bir cemaatçi yapıyı tekil bir cemaatçi yapıya dönüştürme misyonuydu.

Ne var ki bu amaç bile gerçekleşemedi. Çünkü cemaatçiliğin şekil değiştirerek sürmesi, genelde ataerkilliğin yeniden güçlenmesinin de yolunu açtı. Bu nedenle toplumu baskı altında tutan kısa bir otoriter dönemin ardından, çok partili yaşamın sağladığı esneklik içinde toplum kendi cemaatçi taleplerini yeniden seslendirdi. Bu şaşırtıcı bir gelişme olmadı, çünkü devlet Müslüman cemaatin yaşam biçiminin ve tercihlerinin değişmesi sürecini beklemeyi değil, var olan yapıdan sıçramayla yeni bir cemaat oluşturmayı denemişti. Lâiklik kavramı bu işlevi gördü ve otoriter bir algılama ve tanımlama içinde devletle toplum arasındaki kamusal alanın İslâmî talep ve işaretlerden temizlenmesini hedefledi. Lâiklik sayesinde devlet Müslüman cemaati 'büyük siyaset'ten uzaklaştırdığı gibi; bir yandan kendini meşru kılacak yeni bir ideolojik arka plan, öte yandan de kendisine bağımlı yeni bir cemaat üyesi tipolojisi yarattı. Diğer bir deyişle Müslüman cemaatin daha uzun süre kalıcılığının belli olmasıyla lâik kesim ayrı bir cemaat oluşturmaya başladı; ve özellikle çatışmanın alevlendiği dönemler bu yeni cemaatin konsolidasyonu amacıyla kullanıldı. Böylece çoklu cemaatçi yapıya bir kez daha dönmüş olduk. Şimdiki hiyerarşik cemaatler dünyasında lâik kesim tepede yer alıyor ve devletle ortak bir ideoloji paylaşıyordu. Ne var ki, Osmanlı düzeninde devlet bir cemaa-

tin ideolojisini taşımakta ve onun dışına taşarak hakemlik yapabilmekte iken; modern cumhuriyette üst cemaat devletin ideolojisini taşıdığı gibi, devlet bir taraftı ve cemaatler arasında hakemlik yapmak gibi bir kaygusu yoktu.

Modernleşme adına yapılan bu dönüşüm nihayette yeni bir iktidar elitinin doğmasına ve ataerkil anlam dünyası içinde adım adım oluşmuş bir yapının, bu kez otoriter anlam dünyasına taşıyarak aynen kurulmasına yolaçtı. Kendisini 'problemli' bir toplum karşısında tanımlayan ve acil bir misyonla görevlendiren yeni elit, yönetim mantığını da koyu bir devletçi anlayış üzerine oturttu. Türkiye'deki uygulamasıyla devletçilik, toplumun ideolojik ufku üzerinde devlet tekeli yaratılmasının yanında, toplumsal katma değerin de mümkün olduğunca merkeze çekilip devlet eliyle dağıtılmasını içeriyordu. Dolayısıyla bu açıdan da Osmanlı'dan pek bir fark taşımamaktaydı. Bu nedenle tek parti döneminde lâik kesim dışında dondurulmuş olan toplumsal dinamikler, çok partiye geçildiğinde popülist bir siyasete neden oldu. Bunun nedeni bir tür yozlaşma değil, bizzat devletçiliğin kendisiydi. Çünkü zaten yüzyıllar boyunca ihsan edici bir devlet altında yaşamış olan toplum, şimdi karşısında çok daha tekelci bir devlet bulmuştu. Öte yandan popülizm ideolojik mecralara doğru da aktı, çünkü siyasetçiler lâik cemaat dışındaki cemaatlerin oylarına da muhtaçtılar ve bu kesimler o zamana kadar bilinçli olarak iktidarın dışında tutulmuştu.

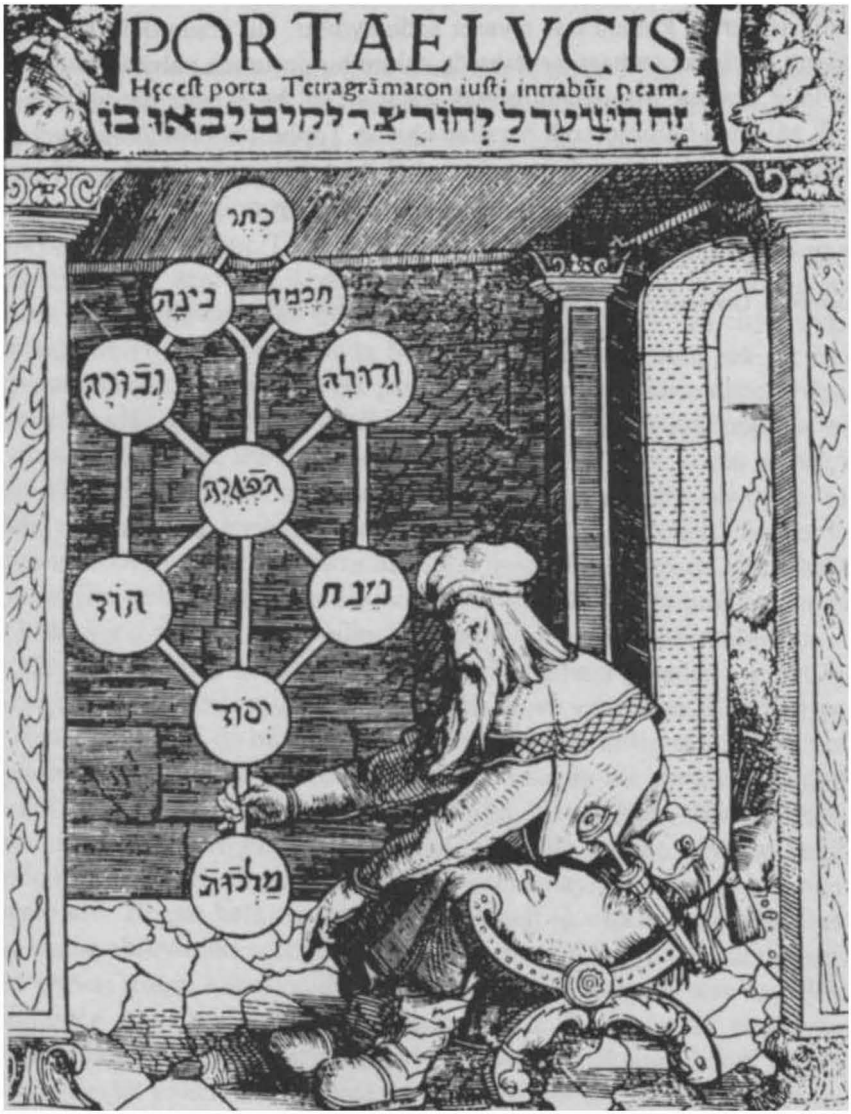
Devletin kurmuş olduğu ideolojik tekel, topluma yönelik manevî bir baskıyı da ifade ettiği için; devletin kendisine ve vatandaşa ait tanımı yeni cemaatleşmeleri de besledi. Bu meyanda otoriter milliyetçilik, Kürt taleplerinin kendi içinde konsolide olmasına yolaçan bir etnik cemaatçilik yarattı. Böylece farklı kriterlere de dayanılsa, bir anlamda Osmanlı düzeninin damarları varlığını sürdürdü. Bu süreklilik sadece devlette değil, modern cemaatlerde de aynen yaşadı. Siyaset anlayışı ve yapma biçimleri devam etti. Bugün hâlâ cemaatler ancak kendi iç yapılarında mobilizasyon sağlayabiliyorlar; sadece en tepedeki cemaatin 'büyük siyaset'in parçası olması meşru kabul ediliyor; cemaatler arası kamusal alan mümkün olduğunca boş tutuluyor ve cemaatler arası ilişki devlet tarafından tehlikeli bulunuyor; cemaatler birbiriyle ilişki aramaktansa kendi menfaatlerini devlet yoluyla maksimize etmeye çalışıyorlar; gayrimüslim cemaatler kendi cemaatsel kabuklarının dışına çıktıklarında sanki yabancı bir ülkede misafir imiş gibi davranıyorlar.

Türkiye'de hâlâ esas kamusal alan cemaatlerin içinde tarif ediliyor ve siyaset, cemaatsel sınırların ve imkânların mümkün olduğunca genişletilme çabasını ifade ediyor. Bu genişleme ise hiçbir zaman devletle cema-

atler arasındaki kamusal alana doğru olmuyor. Cemaatlerin tek kaygusu diğer cemaatler karşısındaki göreli konumu olduğu için, devletin güçlü bir hâlde kalması herkesin işine gelebiliyor; çünkü cemaatler bu gücü kendi lehlerine kullanmayı siyaset addediyorlar. Bu arada devletin ideolojisini paylaşan cemaat ise daha da vahim bir durumda kalıyor. Diğerleri devletle uzaklıklarını somut olarak yaşarlarken, bu cemaat devletle ideolojik anlamda bütünleşerek paralize oluyor. Toplum bir bütün olarak kendi dinamiklerini yaşamaktan yoksun kalırken, bireysel ve toplumsal bazda bir özgürleşme henüz çok uzağımızda gözüküyor.

Ek kaynak

Augustinus, Gerasimos (1997). *Küçük Asya Rumları*; Türkçe çevirisi, Ayraç.



Paulus Ricius, Portae Lucis, 1516.

KAMUSAL HAYATIN KÜLTÜREL KÖKLERİ ÜZERİNE: SENNETT, HABERMAS VE ABDÜLAZİZ EFENDİ

Süleyman Seyfi Öğün*

Günümüzde kamusal hayat, sosyal ve politik krizlerin sadece berrak bir ayna olarak muhtelif görünümlerini değil, klâsik yapılanışı itibariyle nedenlerini de ortaya koymaktadır.

Öncelikle krizin doğası üzerinde durmakta yarar olduğunu düşünüyorum. Kapitalizm bize, krizin belli bir zatiyeti zaafa uğratan bir âmil olmadığını öğretti. Ünlü neo-marksist tarihçi Eric Hobsbawn, bir yazısında, Marks'ın maruz kaldığı kriz(ler)inin, kapitalizmi sonlandıracak bir diyalektik olduğunu ileri sürmekte yanıldığını imâ etmektedir. Krizlerin tarihi, beklenmeyen ve derin bir diyalektik olarak, kapitalizmi çökertmemiş ve tam tersine, her seferinde tıpkı zümrüd-ü anka kuşu gibi küllerinden yeniden doğmasını sağlamıştır. Uzun tarihi için kuşbakışı söylenebilecek olan husus, kapitalizmin gücünü krizlerinin derinliğinden almış olmasıdır.

* Prof. Dr. Süleyman Seyfi Öğün, Uludağ Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü.

Aslında Marks, tarihsel süreklilik fikrini, Fransa'daki sınıf mücadelelerini analiz ettiği yazısında dile getirmişti. Buradaki başkaldırıların, Fransa'daki câri iktidar ilişkilerinin doğasını değiştirmekten âciz olduğunu yazıyordu. Başka bir ifadeyle Marks, devrimci (niyetler taşıyan) güçlerin, özledikleri düzeyde bir radikal dönüşümün olabilmesi için, sosyal olarak sağlam bir zemine oturması gerektiği, en az karşıtı kadar derin bir diyalektik üretmesi gerektiği konusunda uyarılarda bulunuyordu.

Neo-marksist düşünce kadar kriz üzerinde odaklaşmış teorik gelenek zor bulunur. Bu gelenek içinde son derecede önemli bir yere sahip olan Antonio Gramsci, "hegemonya" kavramıyla, sosyal-politik muhalefetin kendi gücünü hesaplayabileceği bir ölçüt geliştirmekteydi. Bu bir bakıma, iktidar ve muhalefet arasındaki sosyal-politik ilişkilerin ve mücadelelerin basit olarak "patrisyen-plebyen" diyalektiğin kısırlığında anlaşılmasının ne denli yetersiz kalacağını imâ etmekteydi.

Sosyal-politik mücadelelerin arenası olarak kamusal hayat, burjuva kurgulanışı itibariyle tarafların sosyal köklerinin kendisini hissettirdiği bir bağlama oturmaktaydı. Politik katılım krizleri çerçevesinde bu derin sosyal kökleri her aşamada, bireyden yurttaşa, yurttaştan sınıfa, sınıftan ulusa kadar her öznel aşamada hissettirmek mümkündü. Burada kamusal hayatın daha doğuşuyla birlikte krizli bir zâtiyet hâline geldiğini düşünmek kadar, daha ileri bir diyalektik kavrayış üzerinden, onun kriz olmadan var olamayacağını ve varlığını bu krizlere borçlu olduğunu düşünebiliriz.

Kamusal hayatın krizli doğasını, sadece kategorize edilmiş özneler açısından fotoğraflamak yeterli olmayacaktır. En az bu kadar önemli olan, kamusal hayatın krizli doğasını tarihsel akışı içinde de izleyebilmektir. Söz konusu krizleri, Hobbesyan ya da Bodinyen düzeyde daha saf politik bir varlık olarak zuhur ettiği, aristokrat–burjuva unsurların iç içe geçtiği heterojen merkantilist modern devlet aşamasından, yarı sivil yarı politik nitelikli burjuva kamusallığına, oradan da muhtelif sosyalliklerin katılım taleplerine kadar her aşamada görüyoruz.

Kamusal hayatın krizlerini temsil eden sorun her zaman, kamusal hayatın nasıl sınırlandırılacağı ya da neyi içerip neyi içermeyeceği sorunsalı etrafında anlaşılmıştır. Bu kavrayış yanlış değildir. Nitekim, bu bakış bize kamusal hayatın yine her aşamada belli bir sosyalliğe karşı kayıtsızlık eğrisi çizerek olgunlaştığını düşündürmektedir.

Merkantilist kamusallık sürecinde, kamusal hayatın bir özgürleşme alanı olarak değil, Weberyen bir kavramlaştırmayla söylemek gerekirse iktidar statülerinin pekiştirildiği daha görsel-teatral olarak yapılanması söz konusudur. Önde gelen tarih çalışmalarında, disipliner tonlamalara dayalı olarak farklı kavramlaştırmalarla, anlatılmak istenen, aynı dönemin ka-

rakteristikleridir. Örneğin, Werner Sombart "saray kapitalizmi", Norbert Elias "saray sosyetesi", Jürgen Habermas ise "saray kamusallığı" kavramlarını seferber ederek bu dönemi aydınlatmaya çalışmışlardır. Sürecin kültürel akislerini post-Rönesans, Barok ve en krizli olduğu Rokoko dönemlerde izleyebilmek mümkündür. Kronolojik bir dile aktaracak olursak, aşağı yukarı XVIII. yüzyılın sonlarına kadar uzanan bir süreçle yüz yüzeyiz.

Zaman dilimlerini tekil adlandırmaya tâbi tutmanın sıkıntılarını bir an için ihmal ederek denilebilir ki, XIX. yüzyılın neredeyse katıksız burjuva yüzyılı olarak tecessüm etmesine karşın, XVII. ya da XVIII. yüzyıllar, içinde burjuva unsurları barındırmakla birlikte hâlâ aristokrat yüzyıllardır. Nitekim yukarıda zikredilen çalışmalarda ortak payda "saray"dır. Buradan söz konusu iki yüzyılın kültürel doğası adına çıkarsanabilecek sonuç, en hafifinden heterojenliktir.

Saray kamusallığını zayıf bir sosyal-politik diyalektik resmetmektedir. Saray ekseninde burjuva dinamikler rol oynamış olsa bile bunun kültürde dile getirilmesi enderdir. O kadar ki, Abelard'da sembolleşen parlak İtalyan hümanizmasının özgür bireyciliği bile saray egemenliğinde geriletilmiş durumdadır. Burjuvalar, yüzyılların köklü birikimine dayanan aristokratik kültüre karşıt bir kültürel hegemonya geliştirebilmekten âcizdir. Hattâ, burjuvaların buna o denli ihtiyaç duyduğu söylenemez. Onların aristokrasiyle hemhâl olmaktan dolayı sıkıntılı olduğunu düşündüren herhangi bir emare yoktur. Söz konusu dönemlerin tipik burjuva tutumu, ekonomik nitelikli birikimlerini aristokratlaştırarak bir statüye dönüştürmektir. Unvan satışları ve nesepçilik arayışları bunun en tipik göstergesidir.

Burjuva tarihinin bu sayfası, ileride burjuvaların yüzünü kızartacak kadar, özgürlüksüz bir tarihtir. Bu iki yüzyılın hesabı *ancient regimes* kavramlaştırmasında burjuva entelektüalizmi tarafından bir hınç almanın ifadesine bürünecektir.

Kamusal hayat XVIII. yüzyılda görsel-teatral yapısını kültürel anlamda doruğa çıkarmıştır. Abartılı bir klâsisizme dayalı tezyinat, bunun en tipik alâmetidir. Rönesans'tan köklenen bu klâsisizm, taklitçiliği esas almaktadır. İster şehir devletlerinin tarihinde, isterse daha yaygın politik coğrafyaların şekillendiği dönemlerde bakılsın, abartılı, dışavurumcu ve tüketimci bir tezyinatçılık, gösteriş, hattâ aylaklık, saray sosyetesinin ya da saray kamusallığının en çarpıcı özelliklerini ortaya koymaktadır. Bu durum kapitalizmin püritan bir ahlâk üzerinden şekillendiğini iddia eden Weber'in tezlerinin sorunlu tarafını ortaya koymaktadır. Nitekim We-

ber'e zıt olarak Sombart kapitalizmin erken birikim tarihinin tutumluluk değil, israf ilkesi üzerine oturduğunu ifade ediyordu.

Kamusal hayatın derin bir diyalektik doğurmaya başladığı dönem esas olarak XVIII. yüzyılın sonları ve Richard Sennett'a göre XIX. yüzyıldır. Bu tarihsel dönem içinde burjuva entelektüalizminin ve kültüralizminin, özellikle de püriten-viktoryen etik dahilinde bütün özellikleriyle şekillenmeye başladığını görüyoruz. Kanımızca, artık burjuvazi, tarihin ilk sınıfı olarak sahneye çıkmaktadır.

Marks burjuvaziyi tarihin doğurduğu sınıflar repertuarı içinde bir sınıf olarak görüyordu. Kendisi de bir burjuvaydı ve burjuva sınıfının diğer "sınıflar"la mukayese edildiğinde devrimci rolünün, ne denli keskin olduğunu ondan daha derin kavrayan yoktu. Ama Alman idealizminin her şeyi gerçek ve somut tarihten koparan yaklaşımından rahatsızdı ve bir tarih filozofu olarak tarihsel kopukluk düşüncesine tahammülü yoktu. Dolayısıyla burjuvazinin tarihini, biraz da zorlayarak zümreler tarihine eklemlemeyi denedi. Böylelikle sınıf kavramını hiçbir şekilde haketmeyen zümreler de sanki sınıfmışçasına işlem görmeye başladı.

Marks'ın usta tahlillerini gölgeleyen bu yaklaşım, burjuvaları ekonomik kategoride gören bir bakışın kapsamında bir dereceye kadar anlamlı bulunabilir. Ama burjuvayı kamusal hayatın tarihi içinde devrimci kılan özelliği bu perspektiften izlenemez. Çünkü, ekonomik yapısıyla zümrelerden farklı olarak özgülleşen burjuvalara sınıf hüviyetini kazandıran esas önemli husus, entelektüel özellikleridir. Burjuvayı kendinde (*in itself*) bir sosyallik olmaktan çıkarıp, kendisi için (*for itself*) bir "sınıf" hâline getiren onun ekonomik değil, bizatihi entelektüel-kültürel tarih olarak vasıflandırılan yatırımlarıdır.

Kısacası burjuvaları sınıf yapan entelektüalizmleridir. Bu da çoğu kez tartışılmadan kabul edildiği gibi ekonomik birikim tarihi üzerinden değil ve fakat kapitalizmin aşırı kâr hadlerinin kışkırtıcı dünyasının içinde kalmakla, hattâ yer yer onunla eklemlenmekle birlikte, onu kritik etmekten de geri kalmayan ve çoğu kez vasatî hayat standartlarının ülküleştirilmesine dayanan Aristogil bir etiktir.

Burjuvanın, Aristo'nun felsefî mirasını iki şekilde yorumlamış olduğunu düşünüyorum. Bunlardan ilki, burjuvayı sınıfsallaştıran bir dinamik olarak entelektüalizmidir. İkincisi ise konvansiyonel kültürel kürede cereyan etmektedir. İlk olarak bu ikisi burjuva praksis içinde yer almakla birlikte birbirine karıştırılmadan anlaşılmalıdır. Sözü edilen iki doğrultu (entelektüel ve konvansiyonel anlamda kültürel) bunun da ötesinde kamusal hayatın yeni sahibi burjuvanın krizlerini (diyalektiğini) anlamamızı sağlayacak ipuçlarını vermektedir. Burjuva entelektüalizminin soyutla-

maları ve ülküleştirmeleri, onun statüko karşısındaki ele avuca sığmayan, Faustvâri doğrultularını ya da kısaca "ölçüsüzlüklerini"sergilemektedir.

Jürgen Habermas burjuva kamusallığının entelektüel dinamiklerini son derece çarpıcı bir şekilde resmetmektedir. Bireyselleşmeler, özel alanların inşası, özerklik, kültürel ayrışmalar, hattâ parçalanmalar bunun tipik alâmetleridir. Ama Habermas'ın ağırlıklı olarak üzerinde durduğu hususlar, burjuva entelektüalizminin özellikleriyle sınırlıdır. Dolayısıyla Habermas, Marksist mirastan sapmakta, hattâ Hegelyen teleolojik (Tamamanmamış Aydınlanma Davası) bir bakışa saplanmaktadır. Habermas'a yöneltilen eleştirilerin başında onun tarihselci perspektiften kopukluğu gelir. Kanımca, eğer sağ olsaydı, Wright Mills'in bir zamanlar Parsons için ileriye sürdüğü eleştirileri, Habermas için de tekrarlayacağından fazlaca kuşku duymuyorum.

Habermas, Aydınlanma projesinin neden başarılı olmadığını çözümlerken, bir bakıma da onu tamamlamanın karinesini oluştururken yeniden Marksizm'e dönmekte ve bu başarısızlığı kapitalizmin süreçlerinde aramaktadır. Başka bir ifadeyle Hegelciliğine Marksçı bir çerçeve oluşturmaktadır. Onu kritik eden Richard Sennett ise burjuva dünyanın konvansiyonel kültürel doğası üzerinde durmaktadır. Richard Sennett'ın Anglo-Sakson zihniyete egemen olduğunu düşündüğü ve Viktoryen etik olarak işaret ettiği bu kültürel dünya bir yanıyla Weber'in püriten etik'i ile örtüşmekte ama otantik olarak sahip olduğu dinsel anlamıyla sınırlı kalmamakta, sosyolojik ve bununda ötesinde psiko-dinamik bir muhtevaya kavuşmaktadır. Burada altı çizilen husus, burjuva toplumunun içsel boyutlarıdır. Burjuvalar, entelektüel iddialarını günlük hayatlarında izlerken büyük bir ürküntüye düşmemekte ve kendi kendilerinden irkilmektedirler. Özetle, entelektüel mahfellerinde alabildiğine devrimci olan burjuvalar, günlük hayatlarında muhafazakârlaşmaktadırlar. Modern muhafazakârlığın burjuva kültürel köklerini bu dilemma içinde çözümlemek mümkündür.

Habermas ve Sennett'ı birlikte okumanın yararı, bizleri burjuvaların diyalektiğinin farkına varmamızı sağlayan, onu tutarlılaştırmak şöyle dursun, tam tersine çelişkilere iten bir tabloyla yüz yüze getirmesidir. İster ekonomik muhtevası açısından olsun, isterse entelektüel doğrultuları açısından olsun tek dereceli (burjuva idealizminin onu her zaman devrimci gösteren rolü) ve çoğu kez de eğreti burjuva kategorileştirmelerinde bu diyalektik gözükmeyecektir.

Burjuva zihniyeti (entelektüalizmi), kamusal hayatı bir özgürleşme alanı olarak tanımlamaya başlamasından sonra burjuva diyalektik kamusal hayata bütün ağırlığıyla sirayet etmiş, kamusal diyalektik hâline gelmiş-

tir. Saray kamusallığının tersine, artık burjuva kamusallığı sürekli olarak sorunludur. Sorunludur, çünkü en başta kuruluş ilkeleri ile yeni sosyalliklerin katılımıyla yeniden tanımlanmasının gerekliliği arasındaki gerilim onun ihmâl edilmesi imkânsız olan krizli doğasını belirlemektedir. Bu kriz, kamusal hayatın krizleri arasında en gözükenidir. Oysa, kamusal hayatın krizleri bununla da sınırlı değildir. Çünkü yukarıda da işaret etmiş olduğumuz gibi, her zaman açıkça gözükmese de, burjuva dünyanın entelektüel ve konvansiyonel-kültürel doğası arasındaki gerilim daha derin bir etkide bulunmaktadır.

Bu diyalektiğin en çarpıcı boyutu "medenîleşme" ile "özgürleşme" arasında yaşanmaktadır. Kamusal hayat bir boyutuyla bir "medenîleşme" süreci olarak temayüz etmektedir. XIX. yüzyılın odağında kamusal hayatın krizi (diyalektiği) özgürlük değeri ile medenîlik değerinin kutuplaşmasına sahne olmaktadır.

Medenîleşme, Elias'ın ve Foucault'nun tarihsel akışı ve şekillenişi, Sennett'ın ise daha sosyolojik-psikolojik temelleriyle çarpıcı bir şekilde etüt ettikleri gibi, otorite ilişkilerine tekabül eden bir baskılamanın eseridir. Burada burjuva hayatın kamusal inşasında (istikrarlılaştırılmasında) egemen olan konvansiyonel-kültürel unsurlarla karşılaşmaktayız. Mütevekkil, klâsik, şehir dindarlığının sekülerleştirilmiş karşılıklarına yaslanan "itaat", "uyum", "sistem içi davranış" gibi muhafazakâr ilkeleri güdüleyen karmaşık ve alabildiğine kurumsallaşmış düzenlemelerle ve sosyalleşmelerle karşılaşmaktayız.

Modernleşme süreçlerinin Barok, Rokoko vb. dönemlerindeki daha arkaik örüntüleriyle kıyaslandığında, örneğin bir Viktoryen, Wesleyan, ya da Metodist çeşitlemesi içinde burjuva medenîleşmesinin çok daha baskıcı olduğu hemen dikkat çekecektir. Sennett, biraz bunu abartsa da, farkı göstermesi açısından çok çarpıcı saptamaları art arda sıralamaktadır.

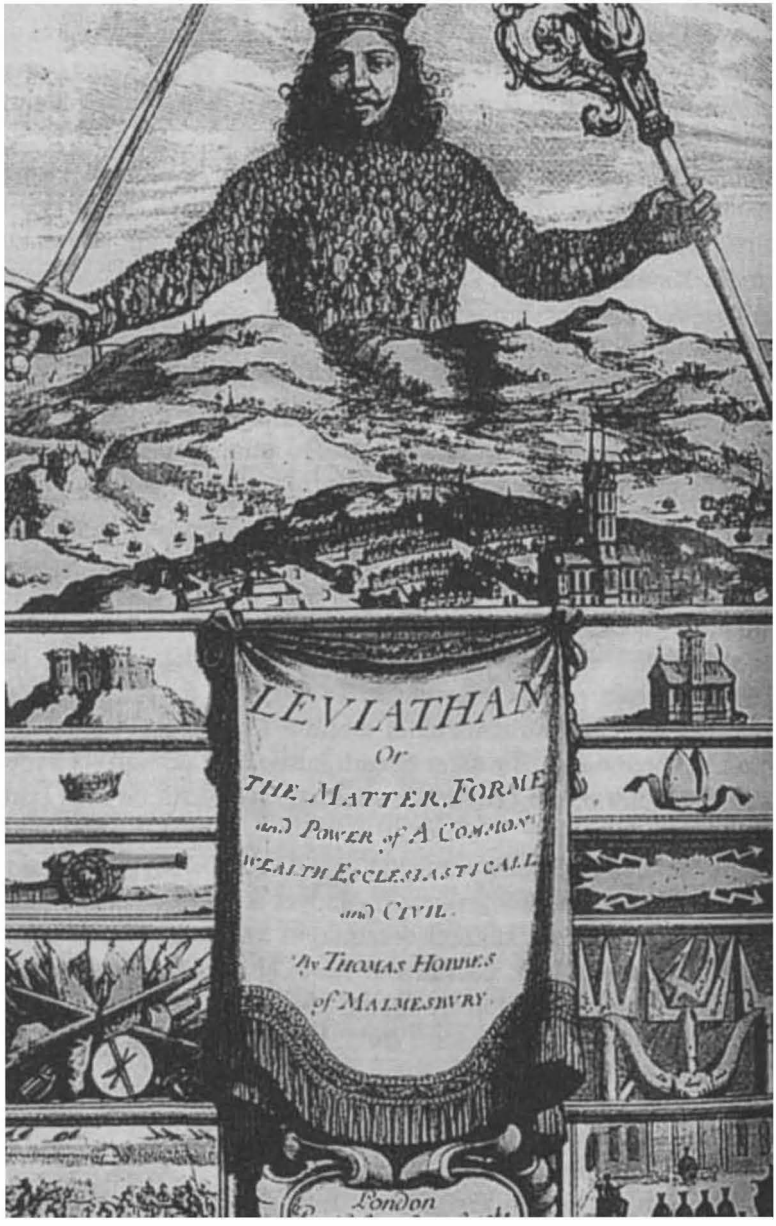
En çarpıcı farklılık, Sennett'ın üzerinde çok durduğu burjuva sekülarizminde odaklaşmaktadır. Burjuvalar, kadim dünyanın etik-estetik güdülerini ve pratiklerini temellendiren aşkıncılığa son vermişlerdir. Yüksek derecede bir dünyevîleşme özbiçim gerilimlerine yol açmış, burjuva hâlet-i ruhiyesi formalizm-sembolizm ile sadelik özcülük arasında istikrarsız med-cezir manzaralarını doğurmaktadır. Entelektüel düzeyde bir oya gibi işlenen burjuva bireyciliği içerdiği yüksek dereceli bir içkinleştirmeye, kişiselleştirmeye ve bireysileşmeye (tanınma takıntıları, tüketim) dönüşmekte, mahremiyet abartılarıyla ya da narsizm ile buluşmaktadır. İstikrarlı gözüken kamusal hayat, günlük hayatın labirentlerinde, her türüyle acımasız sessiz savaşlara sahne olmaktadır.

Habermas'ın sıkıntıya düştüğü nokta, dil, iletişim vb. konularda yaşanan modern kamusal krizlerin kökenleri konusunda burjuva-kültürel diyalektiği, deyim yerindeyse hafif alması ve kapitalizm ve şeyleşme üzerinde odaklanmasıdır. Dolayısıyla, teorik silsilesi içinde daha sonra geliştirdiği psikolojizmi eklektik kalmaktan kurtulamamaktadır.

Kamusal hayatın sıkıntılarını, bugün için Doğu Avrupa'da ya da bu ülkede olduğu gibi basit bir katılım sorunu olarak görmek yeterli değildir. Bu politik düzeyde dar görüşlü ve popülist bir demokratizm olarak zuhur etmektedir. Kamusal hayatın krizi esas olarak diyalektik bir mahiyette olup, kültüreldir. Yeni katılımların bu krizi aşmak şöyle dursun, derinleştireceğini beklemek kötümserlik değildir. Çünkü her marjinal katılım, amaçlarına ulaşıncaya kadar burjuva entelektüalizminin söylemlerini insafsızca kullanacağını ama kendisine kamusal hayatın içinde bir kez yer bulduktan sonra narsistik bir psiko-dinamiğe oturan burjuva muhafazakârlığının kültürel kodlarına yeni bir veçhe eklemekten öteye gitmeyeceğini ve takiyye olarak gözüken hususun ardında bunun yattığını düşünüyorum.

Bu ülkede Cumhuriyet burjuvalar tarafından değil; ama burjuva zihniyetli insanlar tarafından kuruldu (Bizde bir burjuva sınıfının olmaması tâli bir meseledir). Türk devrimciliği ile muhafazakârlığı; kökleri, Tanzimat'a karşı gelişen protest geleneklere ve özellikle de İttihat ve Terakki'ye uzanan bir Türk püritanizminin eseridir. Cumhuriyet bunun en son ve en radikal boyutudur. Bir diğer önemli husus ise Cumhuriyet kadar, ona yönelik tepkilerin, eleştirilerin ve alternatif projelerin de aynı püritanlaşmanın eseri olmasıdır.

Yetmiş beşinci yılını idrak etmekte olduğumuz bu saygıdeğer sürecin saygınlığının yeniden üretilmesi, onun zihniyet ikliminde yatan diyalektik çelişkinin konvansiyonel kültürel dinamikleri karşısında entelektüel boyutunun diretilmesidir. Bu da Elias'ın işaret ettiği gibi "hatırlamak" ve "yüzleşmek"ten geçer. Abdülaziz Efendi'nin kûşe-i uzletinde kaleme aldığı "Adât ve Merâsim-i Kadime, Tabîrât ve Muâmelât-ı Kavmiye-yi Osmaniye"sini bir de bu nazarla okusak...



"Thomas Hobbes'un ***Leviathan*** kitabının ilk baskısı için hazırlanmış illüstrasyon"

Gövdesinde küçük insan figürleri bulunan büyük figür, bireylerin devletin gücüne teslimiyetini ifade eder (1651, British-Library, London).

KAMUSAL ALAN VE "CUMHURİYETÇİ LİBERALİZM": TÜRKİYE'DE DEMOKRASİ SORUNU

E. Fuat Keyman*

Modern demokratik ulus-devletlerde vatandaşlık anlayışının, devlet toplum ilişkilerinin devlet tarafından "evrensellik" ve "toplumsal kimliklerin hepsi ve her birine eşit mesafeli hareket etme" ilkeleri temelinde düzenlenmesini sağlayan bir işlevi üstlendiğini kabul ederiz. Bu kabulün gerisinde, tüm vatandaşların evrensel hak ve konumlara eşit olarak katıldıkları ideali vardır. Roland Axtmann'a (1997) göre, bu "evrensel vatandaşlık" ideali, Kant'ın "kendi yaşamlarını nesnel ve evrensel ilkeler doğrultusunda yönlendirme ve yönetme iyeliğine sahip rasyonel aktörler" olarak tanımladığı ve bu anlamda da "tüm bireylerin eşit ahlâkî bir değere sahip olması ilkesi" üzerine kurduğu "modern birey/benlik" anlayışını kendisine temel almaktadır. Kamu alanı/özel alan ayrımını kendisine öncü alan bu (Kantçı liberal) ideal, demokratik devletin kendi alansal mekânı içinde

*Doç. Dr. E. Fuat Keyman, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

yaşayan bireylere "vatandaş" olarak "eşitlik" temelinde yaklaşmasını ve bu nedenle de grup ve kültürel farklılıklara da "ayrımcı-olmama" ilkesi yoluyla eşit mesafeli olmasını öngörüyordu. Buna karşın "vatandaşlık" konumu temelinde devletle ilişkiye giren birey ve gruplarda, farklılıklarını özel alanda ifade etmeyi ve yaşatmayı "rasyonel aktörler" olarak kabul edecekler, kamu alanında da her birey gibi belli hak ve yükümlülüklere sahip vatandaşlar olarak yaşayacaklardı. Max Weber de, Kant'ı izleyerek, bu bağlamda, modern anayasal ulus-devletin demokratik olmasının gerekli ölçütünü, sadece devletin "hukukun üstünlüğü ilkesi" temelinde denetlenmesi, böylece "bireysel hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması" ilkeleriyle sınırlandırmıştı.

Bu liberal ideal, aynı zamanda, devlet-sivil toplum ayrımına ve sivil toplumun özel alanda özdeşleştirilmesine de dayanıyordu. Sivil toplum kamusala karşı özeli, aynılığa karşı farklılığı ve toplumsal yarara/iyiye karşı bireysel farkı/çıkarı simgelemekteydi. Özel alana itilmiş sınıfsal, dinsel, cinsel ve kültürel farklılıkların, sivil toplum içinde ve bireysel temelde yaşanması ve devletin ve kamu hukukunun bu farklılıkları göz ardı ederek, "ayrımcı-olmama" ilkesi çevresinde işlev göreceği varsayılıyordu. Bu anlamda, farklılık ilkesi ekonomik toplumun daha çok sınıfsal farklılıklar temelinde tanımlayıcı ögesiyken, vatandaşlığa dayalı eşitlik ve aynılık ilkesi de siyasal toplumun örgütleyici ögesiydi. Aydınlanma felsefesinin kurduğu "Akıl Çağı"nda miras alınmış bu toplum vizyonu üzerine, bir "eşitleştirici ideoloji" işlevi gören, evrensel modern (liberal) demokrasi anlayışının kurulduğunu, hem felsefî düzeyde hem de tarihsel olarak görmekteyiz.

John Higham (1993), Amerika örneğinde, bu eşitlendirici ideolojinin evrensellik boyutunun üç-yoldan hareket ettiğini ifade eder: "(a) *Bir sivil inanç olarak* evrensellik, tüm bireylerin temel haklarının korunacağının güvencesi işlevini görür; (b) *Bir toplum vizyonu* olarak evrensellik, farklılık ilkesinin ayrıcalık verilmesini engelleyerek, bireye/benliğe dışsal toplumsal engelleri ortadan kaldırma güvencesini verir; ve *bir ulus ideali* olarak evrensellik, farklılaşmış toplumsal grupların ve yaşam tarzlarının siyasal topluma entegrasyonunu olası kılma sözünü verir." Liberal demokrasinin eşitleştirici ideolojisi, evrensel hareket tarzını yukarıda sıraladığımız üç boyutu içinde meşrulaştırmak için, zorunlu olarak "kültürel olarak içi boşaltılmış ve vatandaşlık hakları ile benlik oluşumunu sınırlamış" bir birey anlayışını yaşama geçirmek durumundadır. Bu anlamda, "modern toplumda vatandaşlık-kimlik konumu 'kültürel olarak içi boşaltılmış' birey anlayışı üzerine kurulduğu sürece, liberal demokrasinin de kendini yeniden üretme olasılığına kavuştuğunu önerebiliriz."

Fakat bu vatandaşlık anlayışının, globalleşme süreçleriyle birlikte içinde yaşadığımız geç-modern zamanlarda ciddi bir "temsiliyet ve meşruiyet krizi"yle karşı karşıya olduğunu görüyoruz (Keyman, 1998; Keyman ve Sarıbay, 1998 ve Beck, 1997). Farklılık taleplerinin siyasallaştığı ve kamusal alana taşındığı geç-modern toplumsal ilişkiler ağında, modern devletin yasal-rasyonel otoriteye dayalı meşruluğu, sadece bireysel hak ve özgürlükleri güvence altına alma işleviyle sınırlı değil, aynı zamanda farklılık taleplerini de göz önünde bulundurmak ve yanıtlamak durumunda. Farklılık taleplerinin kamusal alana taşınması, böylece "özel alan" anlayışıyla sınırlandırılmış sivil toplumun giderek karmaşıklaşması, evrensellik ve "ayrımcı olmama" ilkeleri üzerinde hareket eden modern devletin "toplumu yönetebilirliği" işlevini krize sokuyor. Bu bağlamda da, "karmaşıklaşan toplumları yönetme" sorusu, geç-modern zamanların belki de en ciddi sorusu durumuna geliyor. Kültürel olarak içi boşaltılmış bireyin yaşama geçirdiği vatandaşlık anlayışını kendisine "ontolojik ve normatif veri" olarak alan modern devletle, bu anlayışı kendisine yeterli görmeyen, farklılıklarının tanınması için mücadele veren, sonuçta kimlik/farklılık siyasetini yaşama geçiren toplumsal grupların oluşturduğu toplum arasında oluşan "söylemsel boşluk" nasıl doldurulacak? Bu soru, hem demokratikleşme hem de milliyetçi ve köktenci fantezilere tarihsel bir temel hazırladığı sürece, geç-modern zamanlarda siyasal kuramın da temel sorusu konumuna geliyor.

Bu söylemsel boşluğun nasıl milliyetçi ve köktenci fantezilerle doldurulduğunu diğer çalışmalarımda incelemeye çalıştım (Keyman, 1996, 1997, 1998). Demokratikleşme bağlamında ise, bu soruya önemli yanıtlardan birisi de, Jürgen Habermas tarafından geliştirilen "kamusal alan" kavramıdır.

Kamusal Alan ve Üç-Boyutlu Toplum Modeli

Bugün yaşamın her alanında gereksinim duyduğumuz "devlet-toplum ilişkilerinin demokratikleşmesi" nasıl olasılık kazanır? Habermas'a (1996) göre, bu soruya anlamlı bir yanıt, kendisine başlangıç noktası olarak şu temel savı almalıdır: Demokratik yönetim bürokratik-modern devletin yalnızca "hukukun üstünlüğü" ilkesi yoluyla denetlenmesi anlamına gelmemelidir. Aynı zamanda, alttan-denetimi sağlayan ve karar-alma süreçlerine katılımı gerçekleştirecek bir "kamusal iletişim mekânının" varlığı da devlet-toplum arasında kurulacak demokratik bir yönetim için gerekli koşuldur. Diğer bir deyişle, rasyonel-yasal otoriteyi yaşama geçiren modern-devlet iktidarının meşruluğu, yalnızca yasalar değil, aynı zamanda diyalog ve iletişime dayalı bir rasyonellik anlayışı üzerine ku-

rulmuş normatif ilkeler yoluyla da değerlendirilmelidir. Liberal demokratik yönetim anlayışının meşruluk krizi de, bu anlamda, kendisinin "hukukun üstünlüğü" ilkesiyle sınırlı hareket tarzından kaynaklanır.

Habermas'ı izleyerek Seyla Benhabib de, iktidar ve meşruluk kavramları temelinde, liberal demokrasinin krizini beş maddede açıklar:

1- Devlete karşı bireyin hukuk aracılığıyla korunmasına imkân veren bireysel hak ve özgürlükler, bireyin siyasî karar-alma süreçlerine katılımı ile ilgili bir açılım potansiyeli taşımasına rağmen, bunu sağlamaktan çok, bireyin kişisel (özel) alandaki güvenliği (dokunulmazlığı) ile ilgili olmaktadır.

2- Yerleşik demokrasilerin kurumsal yapısı ve işleyişi, temsilî kurumların ve bu kurumlar içinde iş gören örgütlerin (siyasî partilerin ve baskı gruplarının) hiyerarşik, eşitsizlikçi (oligarşik) yapıları, bireylerin siyasî sürece seslerini katmalarının önünde ciddi engeller olarak durmaktadır.

3- Buna ek olarak, günümüzün dünyasında ortaya çıkan yeni oluşumlar da demokratik meşruluğun içinde bulunduğu krizi derinleştirmektedir. Bu yeni oluşumlar...bireylerin grup aidiyetleri esasında dile getirmeye başladıkları "kolektif kimliklerin tanınması" taleplerinde ortaya çıkmaktadır.

4- ..."kültürel kimlik" içinde ifade edilen "iyi yaşam" tercihlerinin kamusal (siyasî) değil, özel (bireysel) olana ilişkin olduğunu savunan, (ve böylece) liberal-demokratik devletin bu tercihler karşısında "tarafsız", dolayısıyla bu tercihlerin siyasî yansımalarına "kapalı" olmasını (kabul eden anlayış), çoğulcu ve katılım gibi demokratik meşruluğun özündeki değerleri de sınırlandırmak amacındadır.

5- Bu sınırlandırma (2)'de belirtilen engelleyici yapılanmalarla birleşmekte (böylece) liberal-demokratik kurumlaşmanın içinde yer aldığı modern anayasal devlette ilgili bir arayış faaliyetleri biçiminde anlaşılmaktadır (Köker içinde, 1996).

Liberal demokrasinin *modus operandis*inin sınırlarını gösteren bu maddeler, aynı zamanda liberal demokrasinin meşruluk krizinin ancak kendisinin katılımcı bir demokrasiye dönüştürülmesiyle çözülebileceğini de imâ etmektedir. Habermas bu dönüşümün gerçekleşmesi için iki önemli kuramsal manevranın yapılması gerektiğini önerir. Birincisi, yöntemsel düzeyde devlet-sivil toplum karşıtlığı temelinde kurulan geleneksel (sosyolojik) toplum anlayışından "siyasal toplum/ekonomik toplum/sivil toplum" temelinde kurulacak üç-boyutlu bir toplum anlayışına geçiştir. Bu manevra Habermas'ın (1996) sivil toplumu hem sivil toplumu "özel kişiler arası Pazar mekanizması yoluyla yapılanmış etkileşim alanı" olarak tanımlayan *liberal modelin* dışında, hem de sivil toplumu "toplumu bir

bütün olarak oluşturan süreçlerin kurucu ögesi olarak düşündüğü topluluk (cemaat) nosyonu" içinde eriten toplulukçu *cumhuriyetçi modelin* dışında tanımlamasını olanaklı kılar.

Sivil toplum hem Pazar mekanizmalarının dışında, hem de topluluklara indirgenmemesi gereken bir alanın varlığını simgeler. Bu anlamda, üç-boyutlu toplum anlayışı üzerine düşünülen sivil-toplum bize siyaseti hem liberal hem de cumhuriyetçi modellerden farklı bir tarzda düşünmeye yönlendirir. Siyaset ne liberal modelin savunduğu gibi "kolektif amaçlar için siyasal iktidarını kullanan yönetim aygıtına karşı özel çıkarların korunması ve karar-alma süreçlerine eklemlenmesi işlevini gören bir etkinlik" olarak "dar anlamda" düşünülmeli ne de cumhuriyetçi modelin savunduğu gibi "toplumun temelini oluşturan 'etik yaşamın' düşünsel bir biçimi" olarak "geniş anlamda" düşünülmelidir (Habermas, 1994). Bu "dar" ve "geniş" siyaset kavramlarının belli bir ölçüde doğruluk payları olmakla birlikte, her ikisi de devlet-sivil toplum karşıtlığı, dolayısıyla iki-boyutlu toplum anlayışı üzerine oturdukları için, demokrasi sorusu bağlamında sınırlı ve sorunlu kavramlardır. Üç-boyutlu toplum anlayışı başlangıç-noktası olarak siyasetin bir "etiksel eylem" olduğunu kabul etmekle birlikte, bu etikselliğin alanını ekonomik toplumun dışına yerleştirir. Fakat, aynı zamanda bu alan cumhuriyetçi modelin düşündüğü gibi kimliklere önsel bir ontolojik varlığı olan "ahlâkî bir alan" da değildir. Habermas'a göre siyaset, toplumsal ilişkileri oluşturan bireysel ve kolektif kimliklerin birbirleriyle bağımlı varlık koşullarını fark etmelerini sağlayan ve bu kimlik arası belli bir ölçü içinde dayanışmayı olası kılan sorgulama/tartışma/müzakere etkinliğidir.

Bu noktada Habermas (1987) ikinci kuramsal manevrasını yaparak, üç-boyutlu toplum anlayışı üzerine kurduğu ve ekonomik toplumun dışına yerleştirdiği sivil toplumu "kamusal alan" olarak tanımlar. Kamusal alanı en genel anlamı içinde toplum ile devlet arasında "bir dolayım alanı" olarak düşünebiliriz. Habermas'a göre kamusal alan kavramının önemi iki boyutludur. Kamusal alan, hem devlet-sivil toplum ilişkilerinin karşılıklılığını, karmaşıklığını ve çok-boyutluluğunu simgeleyerek, hem de felsefî düzeyde üretilen normatif savların ve önerilerin demokratik yönetim için değerini vurgulayarak, modern siyasal kuram içinde devlet-sivil toplum arasına çizilen karşıtlığın gerisinde bir "düşünme ve (var olan iktidar ilişkilerini) sorgulama mekânı" yaratır (Cohen ve Arato, 1992). Bu düşünme ve sorgulama mekânı ile demokratik yönetim arasındaki ilişkiyi belirleyen normatif savları şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Bir eylem normu, o normdan (ve normun uygulanmasının yan etkilerinden) etkilenmesi muhtemel olan herkesin, pratik bir söylemin katılımcıları olarak, böyle bir normun uygulanmaya konması veya uygulanmaya devam edilmesi üzerinde (rasyonel olarak yürütülen) bir anlaşmaya varması hâlinde geçerlilik kazanır.

2- Herkesin, herkesçe, hiçbir kısıtlama olmaksızın, iddiaları geçerli savlarla desteklediği sürece, karşılıklı olarak, özerk ve rasyonel özneler olarak tanınmış olması gerekir.

3- Böylece ulaşılan kararlarla meşruluğunu kazanan diyalog süreci, "erişim imkânları bakımından da kamusal olmak durumundadır. Konuşma ve eylemde bulunma yeteneğine sahip ve aynı zamanda tartışılmakta olan normdan potansiyel olarak etkilenecek olan herkes, tartışmaya eşit koşullarda katılabilmelidir".

4- Dahası, katılımcılar, zımnen kabul edilmiş olabilecek geleneksel normlara karşı çıkacak bir tavır alabilmelerine imkân verecek biçimde söylemin düzeyini değiştirme yeteneğine sahip olmalıdırlar. Bir diğer deyişle, rasyonel söylem için hiçbir şey –ne iktidar kaynakları, ne zenginlik, ne gelenek, ne de otorite– tabu olmamalıdır" (Köker içinde, 1995).

Bu normatif savlar bize kamusal alanın, Habermas'ın terimiyle, "iletişimsel ussallık" temelinde hareket eden bir alan olduğunu gösterir. Demokratikleşme bu anlamda, modern bürokratik devletin yasal-rasyonel (ussal) hareket tarzını iletişimsel ussallık temelinde katılımcı demokratik yönetime dönüştürme sürecini niteler. Bu noktada, liberal ve cumhuriyetçi modellerden farklı bir demokrasi tanımıyla karşılaşıyoruz: "Demokrasi ahlâkî ve siyasal eşit olarak kabul edilen bireysel ve kolektif kimliklerin kendi yaşam tarzlarını etkileyen kararlar üzerinde özgür ve makul sorgulama/tartışma olanağını buldukları ve bu anlamda karar-alma süreçlerine katıldıkları bir kamusal iktidar pratiğidir" (Benhabib, 1994). Sonuçta, *demokrasi kolektif yaşamın iletişimsel ussallık ve sorgulama etkinliği temelinde örgütlenme biçimidir*. İşte bu bağlamda, siyasetin *etiksel* bir eylem olduğunu: Demokratik yönetimin de devlet-toplum ilişkisinin "kolektif kimlikler arası sorgulama/tartışma/müzakere etkinliği temelinde örgütlenme tarzı" olduğunu söyleyebiliriz.

Var olan liberal demokratik modelin "demokratikleştirilmesi" olarak niteleyebileceğimiz demokratikleşme sürecinin, "hukukun üstünlüğü" ilkesi ile demokrasi arasındaki içsel ilişkinin anlaşılması açısından da ciddi bir kuramsal açılım olduğunu düşünüyorum. Habermas şu önemli noktayı vurgulamaktadır: "Modern devletin hukukun üstünlüğü ilkesi temelinde denetimi, kolektif yaşamı etkileyen kararların ahlâkî ve siyasal eşitliğe

sahip vatandaş-bireyler tarafından iletişim yoluyla alınmasını simgeleyen kamusal alanın varlığıyla iç içe geçtiği zaman", demokratik bir yönetim işlerliğinden ve meşruluğundan söz edebiliriz. Demokratikleşme, diğer bir deyişle, "rasyonel-yasal otorite ile bu otoritenin meşruluğu arasındaki birebir olmayan ilişkinin nasıl kurulması gerektiği" sorusuna bir yanıttır. Benhabib'in (1994) vurguladığı gibi, "ancak ve ancak siyasal anlamda eşit ve özgür vatandaş-bireyler arasındaki sorgulama/tartışma sürecini, kuramların hareket tarzını ve kuramlar-arası ilişkileri tanımlayan ilkelerin ve normların (ya da Rousseau'nun terimiyle "genel iradenin") kaynağı olarak gördüğümüz zaman, kolektif karar-alma süreçlerinin rasyonel ve meşru olduğunu söyleyebiliriz."

Bu anlamda, Aristotelesci bir tarzda, "siyaseti etik bir pratik" olarak gören Habermas, devlet-toplum ilişkisiyle ilgili kuramsal düzenlemeleri ve eylemleri belirleyen ilkelerin ve normların kamusal alan içinde sorgulama, tartışma ve uzlaşma sürecine sokulmasını önerir. Aksi takdirde, demokratik yönetimin yalnızca rasyonelliğinden söz edebiliriz: Meşruluk sorunu hâlâ çözümlenmiş değildir. Bunun temel nedeni de, devlet-sivil toplum ilişkilerinin rasyonelliği ile meşruluğunun aynı şeyler olmamasıdır. Rousseau'nun "genel iradenin oluşumu" üzerine yaptığı tartışmanın belirttiği gibi, genel iradenin rasyonelliği ile meşruluğu arasında birebir bir *a priori* ilişki yoktur: Bu ilişkinin hem kuramsal hem de normatif düzeylerde *kurulması* gerekir. Bir normatif demokrasi kuramı olan sorgulayıcı demokrasi ve kamusal alan kavramı, genelde "rasyonellik ile meşruluk arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiği"; özelde de "liberal demokrasinin meşruluk sorununun nasıl çözülebileceği" sorularına bir yanıttır. Bu ilişki ve çözüm, Habermas'ın (1990) işaret ettiği gibi, demokratik yönetimin normatif temeli tartışılmadan ve siyaset "etik bir alan" olarak düşünülmeden olası değildir.

Geç-modern zamanlarda, rasyonellik-meşruluk ilişkisini yeniden düşünmemizin temel nedeni, bu çalışmanın başında vurguladığımız gibi "kültürel olarak içi boşaltılmış birey anlayışı" ve "formal ve yasal bireysel haklar" nosyonu üzerinde tanımlanmış modern vatandaşlık kavramının farklı kimlik taleplerine yanıt veremez duruma gelmesidir. Farklılıkları özel alana iten ve devlet endeksli kamusal alan içine yerleştirdiği vatandaş-kimlik temelinde bir evrensellik ilkesiyle hareket eden liberal demokrasi, "hukukun üstünlüğü"ne dayalı bir rasyonel-yasal otorite biçimini simgelemekle birlikte, "demokratik yönetimin meşruluğu" bağlamında bir kriz yaşamaktadır. Demokratikleşme, bu anlamda, geç-modern zamanların karmaşık toplumsal ilişkilerine yanıt verebilecek bir yönetim

biçiminin devlet-toplum ilişkilerini düzenleme tarzına verilen "söylemsel kod"dur. Demokratikleşme süreci içinde:

a- Kamusal alan yoluyla kimlikler arası sorgulama/tartışma zemininin ortaya çıkması olasılık kazanır;

b- Sivil toplum, iletişimsel rasyonelliğin (ya da Aristoteles'in deyimiyle "pratik aklın") normatif temelini oluşturduğu bir alan olarak hareket eder;

c- Siyaset, "etik bir pratik" olarak görülerek, demokrasinin kurumsal ve normatif boyutları arasına pozitivist ve modernist söylemler tarafından yerleştirilmiş "karşıtlık" ilişkisi ortadan kalkar; ve

d- Demokratik yönetim de, modern devletin iletişimsel rasyonelliği simgeleyen kamusal alan tarafından denetlenmesini olası kılan "katılımcı bir devlet-sivil toplum ilişkisi" olarak tanımlanır.

ÇOĞULCULUK *ETHOSU* VE KAMUSAL ALAN

Habermas'ın üç-boyutlu toplum modeli çerçevesinde geliştirdiği kamusal alan kavramı, hem liberal ve cumhuriyetçi modellerin bir sentezini oluşturmakta, hem de onların gerisinde siyaseti düşünmektedir. Bu bağlamda da, geç-modern zamanlarda devlet-toplum ilişkilerinin demokratik bir tarzda eklemlenmesi açısından önemli bir kavram ciddi sorunları da içermektedir. Bu sorunların iki temel alanda ortaya çıktığını düşünüyorum;

1- Modern Benlik ve Kamusal Alan: Eğer Habermas'ın iletişimsel ussallık yoluyla geliştirdiği kamusal alan kavramını kendimize demokratikleşme süreci için başlangıç-noktası olarak alırsak, bu alanda hareket eden, tartışan ve diyaloğa giren aktörlerin "kimlik ve benlik oluşumlarının" ne olduğu sorusunu yanıtlamamız gerekmektedir. Kamusal alanın taşıyıcı aktörleri kimlerdir ve niye diyaloğa girmeyi kabul etmektedirler? Habermas bu soruyu yanıtlamamaktadır. Habermas'a göre, kimlik sorusuna yapılacak vurgunun dozu arttıkça, kendimizi cumhuriyetçi ya da postmodern modellerin içinde buluruz ve böylece ya benliğe aşırı bir ahlâkî ve etik nitelik yükleriz ya da "öznenin ölümü"nü kabul ederiz. Her iki olasılık da bizi, demokratikleşme ile ilgili kurumsal mekanizmaların ve süreçlerin önemini göz ardı etmeye götürür. Önemli olan, demokratikleşmenin kurumsal temelini oluşturacak felsefî ve normatif ilkeleri saptamamız ve toplumsal kimliklerin bu ilkelere uyum sağlamaları ve bu ilkeler yoluyla hareket etmeleridir.

Bu değişime uyum sağlayabilen benlik, Habermas için, büyük ölçüde modern, rasyonel benliktir. Bu anlamda, Habermas'ın benlik anlayışının büyük bir ölçüde, Fichte'nin meşhur "ben benim" eşitlemesindeki ve

Descartes'in "düşünüyorum, öyleyse varım" olarak nitelediği "cogito"sundaki modern benlik tanımıyla kesiştiğini söyleyebiliriz. Benliği "kendine özgü gerçekliği olan ontolojik bir varlık, bir bilinç, bir ad ve bir ses" olarak gören bu modern benlik anlayışının temel sorunu, kendisinin meşruiyetini her zaman kendi tanımına uymayan kimlikleri "ötekileştirmesinde" bulmasıdır. Felsefî olarak kurulan modern benlik anlayışının tarihselliğinin araştırılması, Derrida'nın (1979) deyimiyle, bu anlayışın her zaman söylemsel olarak kurulmuş "tâli-karşıtlıklarla" hareket ettiğini ortaya çıkarmaktadır. Modern Batı/geleneksel Doğu, rasyonel erkek/duygusal kadın, başarılı Kuzey/az gelişmiş Güney vb. karşıtlıklar yoluyla modern benliğin "tarih yazıcı egemen kimlik" konumuna getirilmesi, bize hem benliğin ötekiyle ilişkili kurulmuşluğunu, hem de bu kurulmuşluğun özünde bir iktidar/egemenlik ilişkisi olduğunu göstermektedir.

Modern benlik anlayışına endeksli olan Habermas'ın kamusal alan kavramının nereye kadar ve ne ölçüde "farklılıkların ötekileştirilmesi" sürecine bir yanıt olacağı, bu bağlamda, şüphelidir. Modern toplum içinde bu benlik anlayışını yaşama geçiren ve böylece siyasal söylemlerini bütünsel ve aynılığa dayalı kimlikler (vatandaş ya da ulusal-kimlik gibi) üzerine kuran demokrasi kuramlarına (liberal demokrasi ve sosyal demokrasi kuramları gibi) karşı, modern benliğe dayalı kamusal alan nereye kadar farklı bir demokratik yönetim dilini yaratabilir. *Farklılıkların tanınmasına dayalı kimlik siyasetinin* siyasal söylemi belirleyici duruma geldiği geç-modern zamanlarda, iletişimsel ussallığa adapte olacağını varsaydığımız modern benliğe dayalı kamusal alan ne ölçüde "farklılıkların beraber yaşamasını" düzenleyecek bir devlet-sivil toplum ilişkisinin kurulmasına katkıda bulunabilir. Bu sorunlar bizi "kimlik sorusunu" ciddiye almaya zorlayan sorulardır; ve bu anlamda, bu sorulara verilebilecek yanıtlarda kamusal alan ile kimlik/fark ilişkisinin beraber düşünülmesi gerekmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğü zaman, kamusal alan yalnızca farklı kimliklerin bir arada varlığını içeren bir sorgulama/iletişim alanı olarak değil, "farklılıkların beraber yaşamasını" olanaklı kılan, dolayısıyla farklılık taleplerinin köktenci kimlik siyasetine dönüşmesini engelleyen bir "dolayım alanı" olarak da işlev görmelidir. Kamusal alan, kimliğin tarihselliğinin, ilişkiselliğinin ve değişebilirliğinin tanındığı alandır. Bu nedenle, kamusal alanın, farklılık taleplerinin öteki kimlikleri yok edici bir içerik taşımamasını sağlayan bir iletişim alanı olarak da düşünülmesi gerekmektedir.

2- Çoğulculuk *Ethosu*: Habermas'ın kamusal alan kavramının taşıdığı ikinci sorun, çoğulculuk anlayışıyla ilgilidir. Kamusal alan, Habermas'ta, Alexis de Tocqueville'in geliştirdiği "ulusal çoğulculuk" anlayışının izle-

rini taşımaktadır. William Connolly'ye (1996) göre, modern anlamda çoğulculuk anlayışının temel kaynağı, Alexis de Tocqueville'in bugün bile siyaset biliminin/kuramının en önemli yapıtlarından biri olarak kabul edilen iki ciltlik *Democracy in America* (Amerika'da Demokrasi) eseridir. Tocqueville tarafından geliştirilen ve önemli demokrasi kuramcıları tarafından açık ya da dolaylı biçimde kabul edilmiş "çoğulculuk modeli" ikili bir nitelik içerir.

Connolly'nin "ulusal çoğulculuk" diye adlandırdığı bu model, "alansal, ulusal ve bir ağaç görüntüsünde" bir toplum portresi metaforu üzerine kurulur. Tocqueville bir taraftan hem yerel yönetimler arasındaki farklı çıkarlardan kaynaklanan çekişmeleri hem de kültürel/dinsel kimlikler arası ilişkilerde ortaya çıkan ve gündeme getirilen ılımlı farklılık taleplerini önemli görerek, demokratik siyaset içindeki çatışmalara, kargaşalara ve mücadelelere olumlu bir değer yükler. Fakat diğer taraftan, Tocquevilleci çoğulculuk anlayışı belli bir ahlâk anlayışını, ortak değerleri ve belli bir ulus anlayışını "bir ağacın sabit gövdesi ve kökleri" olarak ayrıcalıklı bir konuma koyar. Bu anlamda, çoğulculuk belli bir kimliğin merkezî ve temel konumu yanında, alanı kodlayan bir simgedir. Böylece, Tocqueville demokratik modern devletin merkezî kimliği yansıtan ulusal kültürü kendine temel alması gerektiğini vurgularken, çoğulculuk vizyonunu da ulus-devlet ve ulusal kültürün köklerini simgeleyen "ortak ahlâk" anlayışıyla sınırlamış olur. Böyle bir vizyon, "gövdesi ve kökleri sabit bir ağacın dalları" olarak kodlanmış farklı kimliklerin merkezî kimlik ile bir arada yaşamalarını öngören bir ulusal-çoğulculuk anlayışı üzerine kendisinin demokrasi kuramını kurmaktadır.

Bununla birlikte, eğer kamusal alan farklı kimlikler arası diyaloğu içeren bir dolayım alanı ise, o zaman geç/modern toplumun karmaşık yapısına yanıt verebilecek bir çoğulculuk anlayışı üzerinde düşünülmelidir. Bu noktada, Habermas'ın üç boyutlu toplum modeli bize yanıt verememekte ve ciddi bir çoğulculuk tartışması sağlayamamaktadır. Buna karşın, Connolly çoğulculuk sorununa eğilerek, demokratik yönetimin ve kamusal alanın çok-kültürlü bir nitelik kazanması gerektiğini, bu olasılığın da ancak yeni bir "çoğulculuk *ethosu*yla" yaşama geçebileceğini vurgulamaktadır. Connolly'nin "Tocqueville'ci çoğulculuğun çoğulculaştırılması" olarak tanımladığı çoğulculuk *ethosu*, "kimliklerin bir arada yaşaması" modelinden "farklılıkların beraber yaşaması" modeline geçişi önerir. Bu anlamda, çoğulculuk savının esas anlamı kimliklerin bir aradalığı değil, aksine "bir toplulukla bu topluluğun ideal ve yararlarını eleştiren diğer topluluklar arasındaki ilişkinin örgütleniş biçimidir."

Çoğulculuk ilişkiseldir: bu nedenle de, çoğulcu toplum anlayışı yalnızca farklı toplulukların bir arada yaşamasını değil, aynı zamanda her topluluğun kendi değer ve ideallerinin sınırlarını tanımasını temel bir ilke olarak içerir. Bu ilkeye, "ötekine karşı eleştirel sorumluluk ilkesi" diyoruz. Çoğulculuğu yaşama geçiren, "kendimizi anlamamızın ve kendi kimliğimizi tanımlamamızın ancak ötekiyle diyalog yoluyla olası olduğunu" kabul etmemizdir. Diğer bir deyişle, farklılık üzerine kurulan kimlik taleplerinin "farklılıkları ayrıcalıklaştırıcı" bir niteliğe dönüşmesini engellemenin ön koşulu, çoğulculuk vizyonunun toplumsal kimliklerin tarihsel ve söylemsel bir kurgu olup, yeniden-tanımlanmaya açık olduğunu kabul etmektedir. Bu anlamda, farklılıkların tanınması, daha önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi, Fichte'nin "ben benim" olarak kurduğu eşitliğin "benliğin ötekiyle ilişkili kurulmuşluğunun" tanınması yoluyla sorgulanmasını simgeler. Ötekine karşı eleştirel sorumluluk, bu nedenle, farklılıkların siyasallaşmasını simgeleyen kimlik taleplerinin "tarihselliğe açık, değişebilir ve dönüşebilir talepler olduğunu bize hatırlatan bir ilkedir. Bu bağlamda da, çoğulculuk *ethosu*na dayalı kamusal alan: Birbirleri arasındaki hem rekabet hem ortaklık ilişkilerini kendi kimlik taleplerinin sınırlarını tanıyarak ve ötekine karşı eleştirel sorumluluk ilkesi tekelinde yürüten farklı kimliklerin devletle ilişki biçimini tanımlayan bir kavram ve bu bağlamda da demokratik yönetimin temel *modus operandi*sidir. Çoğulcu toplum "farklılıklarının beraber yaşamasını" yaşama geçiren, benlik ile öteki ilişkisini çoğulculuk *ethosu* temelinde kuran bir toplumsal ilişkiler ağını simgelediği ölçüde, kamusal alan da, çoğulculuk *ethosu*nu devlet-sivil toplum ilişkisinin düzenlenme pratiğine yansıtan demokratik yönetim biçiminin kurulma olasılığının ön- koşulu olmaktadır.

Habermas'ın kamusal alan kavramının yukarıda tartıştığımız iki temel sorunu (modern benlik anlayışı ve ulusal çoğulculuk anlayışı), "farklılık talepleriyle kamusal alan arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı" sorusunu, demokratikleşme sürecinin temel sorusu konumuna getirmektedir. Bu soruya iki boyutlu bir yanıt verebiliriz: a) Habermasyan kamusal alan kavramına gönderimle, kamusal yararın kamusal alan içinde kimlikler arası diyalog yoluyla formüle edilmesi; (b) Fakat aynı zamanda da, bu diyalogun örgütlenme biçiminin "ötekine karşı eleştirel sorumluluk" ilkesi temelinde düzenlenmesi. Bu yanıt, hem kamusal alanın "demokratik özne"si olacak benlik anlayışının kimlik/fark ilişkisi içinde çoğullaştırılmasını ve böylece aynılığa değil farklılığa; bütünselliğe değil çoğulluğa; sabitliğe değil değişebilirliğe; ontolojiye değil tarihselliğe dayalı çok-boyutlu bir toplumsal kimlik tanımını gündeme getirir: Hem de kamusal alanın uzlaşmaya dayalı değil, kimlikler arası rekabet ilişkisinin "çoğul-

culuk *ethosu*" temelinde örgütlenmesini gerekli kılar. Kamusal alan, bu anlamda, sadece bir müzakere ve farklı söylemler arası bir dolayım alanı değil, aynı zamanda da çoğulculuk *ethosu*nun yaşama geçirildiği mekândır.

Kamusal alan, bu niteliği içinde, ben ve öteki karşıtlığına dayanan ve böylece farklılıkların ayrıcalıklaştırılmasına yol açan özcü ve köktenci kimlik taleplerini ve bu taleplerle beslenen iki cepheli siyaset anlayışına karşı güçlü bir demokratikleşme sürecini başlatma potansiyeli taşıyan bir kavramdır. Kamusal alan "özdeşleşmeyi temel alan" iki cepheli siyasete karşı çoğulculuk *ethosu*nu, yani toplumsal ilişkilerin çok-kültürlü düzenlenmesini olası kılarak, toplumsal kimliklerin kendi kimlik taleplerinin "sınırlarını" tanımalarına, kimliklerini aşarak toplumsal ilişkileri çözümlemelerine ve bu anlamda da demokratik yönetimin normatif temelini kuran ilkeler üzerinde bir anlaşmaya varmalarına katkıda bulunur. Daha somut biçimde söylersek, çoğulculuk *ethosu* temelinde örgütlenmiş kamusal alan, toplumsal kimliklerin "demokratik özne konumuna" dönüşmesinin ön koşuludur.

"Cumhuriyetçi Liberalizm" ve Türkiye'de Demokratikleşme

Habermas'ın kamusal alan kavramının "çoğulculuk *ethosu*" temelinde yeniden kurulmasıyla ortaya çıkan demokratikleşme modelinin, Türkiye bağlamında da önemli bir kuramsal/siyasal açılım potansiyeli taşıdığını düşünüyorum. Bu nedenle, bu çalışmada yaptığımız kamusal alan-demokratikleşme tartışmasının odağını kısaca Türkiye örneği üzerine kaydırmak istiyorum.

Kimliklerimizin, söylemlerimizin, toplumsal taleplerimizin, eleştirilerimizin ve gelecek vizyonlarımızın sınırlarını belirleyen "cumhuriyet modeli"nin ciddi bir meşruiyet ve temsil kriziyle karşı karşıya olduğu bir zamanda yaşamaktayız. Türkiye Cumhuriyeti'nin "tam bir ulus-devlet" olarak inşasının öyküsünü anlatan ve bu anlamda da bir "modernite projesi" olarak hareket etmiş cumhuriyet modeli, bir taraftan "toplumsal ilerleme ve ekonomik gelişmeye dayalı bir Batılılaşma/modernleşme/çağdaşlaşma tablosunu sunuyor. Diğer taraftansa, yüzlerce düşünce suçlusunun, Susurluk olayının, Manisa davasının, faili meçhul cinayetlerin, kimsesiz çocuklara yardım eden çocuk yaştaki gençlerin götürüldüğü karakolun, insan hakları ihlallerinin, açlık derecesine varan fakirliğin içinde yer aldığı bir tabloyla, diğer bir deyişle bireysel hak ve özgürlüklerin güvence altına alınmadığı, farklılık taleplerinin tanınmadığı, alter-

natif toplum vizyonlarının iç ya da dış tehlike kodlamasıyla "ötekileştirildiği" bir öyküyle karşı karşıyayız.

Demokrasinin en fazla konuşulduğu ama yaşamın her alanında ciddi bir demokratikleşme gereksinimi içinde olduğumuz bir zamanda, "75. yıl kutlamalarını" yapıyoruz. Bu kutlamanın anlamlı olabilmesi için, Türkiye siyasetini 1990'lı yıllarda belirleyen talî-karşıtlıkların ve kutuplaşmaların yarattığı milliyetçi/köktenci fantezilerin ve yeni-sağ liberalizminin dışında bir alanda, cumhuriyet modelinin ve onun yaşama geçirdiği modernite projesinin ciddi bir iç-eleştirisinin yapılması gerektiğini düşünüyorum. Ancak bu şekilde, hem "rejimin korunması" söylemiyle tüm demokratik konuşma alanını kapatan devletçi konumun, hem de modernite projesinin total reddini içeren köktenci konumların tuzağına düşmeden, cumhuriyet modeline sağlıklı yaklaşabilir ve demokratikleşme olasılıklarını tartışabiliriz. Bu anlamda, yanıtlanması gereken temel sorulardan birisi de "modernitеden vazgeçmeden cumhuriyet modeline demokratik bir nitelik kazandırma olasılığı" sorusudur. Bu soruya yanıtın, hem "cumhuriyet modelinin krizi" olgusundan ne anladığımıza, hem de cumhuriyet-liberalizm-demokrasi ilişkisini tartışmamıza bağlı olduğunu önermek istiyorum.

Cumhuriyet modelinin bugün yaşadığı meşruiyet ve temsiliyet krizi, tarihsel boyutu içinde, bu modeli belirleyen felsefî ve normatif ilkelerin, ister postmodernite diyelim istersek globalleşme olarak niteleyelim, yaşadığımız toplumsal değişim ve dönüşümler sonucunda karşı karşıya kaldığımız sorunlara ve toplumsal taleplere yanıt verememesinden kaynaklanmaktadır. 1990'lı yıllar içinde, global/ulusal/yerel etkileşim ağı içinde hızla değişen ve dönüşen ekonomik, siyasal ve kültürel ilişkiler ve bu ilişkilerin yarattığı toplumsal dinamizm ile cumhuriyet modeli arasında ciddi bir boşluk ve kopukluk oluştuğunu görmekteyiz. Cumhuriyet modeli üç temel felsefî ve normatif ilke üzerine kurulmuştu: (a) Egemen özne olarak devlet ve devlet egemenliği söylemi; (b) Ulus=toplum birliği anlayışı üzerine kurulmuş ve kamusal yararın devlet seçkinleri tarafından belirlenmesi ve bireysel/kolektif çıkar ve talepler üzerine empoze edilmesi işlevi gören siyaset anlayışını yaşama geçiren "organik toplum" vizyonu; ve (c) Devlete karşı ödevler ve sorumluluklar temelinde tanımlanmış, ancak sınırlı haklara sahip "cumhuriyet vatandaşı" anlayışı. Bu üç temel ilkenin de bugün krize girdiğini, toplumsal değişimlere ve taleplere yanıt veremediğini ve giderek devletçi ve milliyetçi söylemleri beslediğini görüyoruz.

Egemen özne devlet, hem ekonomi hem siyaset hem de insan hakları ve demokratikleşme boyutlarında önemli sorunlara karşı gittikçe toplum-

dan koparak otoriterleşmektedir. Öte yandan, değişen kimlik/farklılığa dayalı toplumsal talepler, ekonomik ve sivil vatandaşlık hakları ve yaşamın her alanında hissettiğimiz toplumsal değişim, organik toplum vizyonunu parçalamakta ve bu vizyonun taşıyıcısı kurumları (devlet ve siyasî partiler) ciddi bir temsil kriziyle karşı karşıya bırakmaktadır. Benzer bir şekil de, Kemalist cumhuriyetçiliğin modernite söyleminin tek kaynağı ve taşıyıcısı olma savının girdiği meşruiyet krizi ve alternatif modernite söylemlerinin ortaya çıktığı (öreğin yeni muhafazakâr, İslâmî ya da demokratik modernite söylemleri) bugün, ödevlere ve kısıtlı yasal haklara dayalı vatandaş kimliği toplumsal taleplere yanıt verememekte ve bu taleplere eklemlenememektedir. Sivil haklar dili, farklılık talepleri ve topluluğa dayalı kimlik savları, aynı zamanda vatandaşlık kimliği içinde yapılmakta ve vatandaşlık hakları olarak yaşama geçirilmektedir.

Bu anlamda, cumhuriyet modeli ile toplumsal değişim arasında tarihsel bağlamda bir kopukluk yaşandığı bir zamanda yaşamaktayız. Faruk Birtek'e dayanarak, bu kopukluğun bir kaynağının cumhuriyet modelinin taşıdığı iki tehlikeden (ya da paradokstan) kaynaklandığını söyleyebiliriz. Birtek'e (1998) göre, cumhuriyet modeli/projesi tarihsel bağlam içinde iki önemli tehlike ile karşı karşıya kalmaktadır:

> Birinci tehlike, cumhuriyetin ulus-devlet bileşimi ile, modernleşmenin ve çağdaşlaşmanın, bu kadar güçlü bir aracı olmasından kaynaklanıyor. Tarihinde bu proje ile kitleleri içine katıyor, kişiye evrensel bir konum veriyor, bireyi toplumsallaştırıyor. Ancak, bir siyasî rejim olarak kullanılması ile eşsiz bir 'mobilizasyon' aracı olabilen cumhuriyet, ulus-devlet gücü ile öz tanımından kopmaya, örneğin pratiğinin yoğunluğu icabı, kabileci bir rejimin dahi kılıfı olmaya sürüklenebiliyor. Yani ulusal-devlet ögesinin tarihsel ayrılmaz bir parçası olması nedeniyle cumhuriyet, özeleştirisini içselleştiremedikçe, kuramsallaştıramadıkça, uluslar arası pratiğin yoğunluğu bağlamında, özündeki fevkalâde kapsayıcı ve sivil bir vatandaşlık normundan uzaklaştırıcı cereyanlardan korunaksız da kalabiliyor. Böylece, bu pratik karışıklığı, cumhuriyeti kendi öz tanımından ve tabiî ki aynı zamanda, Aydınlanmacı düşüncenin aracı, modern toplumun yaratıcısı olma vasfından da uzaklaştırabiliyor.

Birtek, cumhuriyet modelinin karşı karşıya kaldığı ikinci tehlikeyi şu şekilde açıklıyor:

> İkinci tehlike ise, pratiğinin bu durdurulmaz gücünden değil, bu gücün kaynağından, siyasî bir bağlam olarak kendi toplumsal tek taraflılığından geliyor. Kamusal alan odaklılığından ötürü cumhuriyet, özel alana kendi

olası tecavüzünü, mantığı icabı durduramıyor. Böylece bazen bir aydınlanma aracı olarak oluşan gücü, aydınlanma çizgisine erişilmesini imkânsızlaştırabiliyor. Cumhuriyet kendi tasarımına göre bireyi yoktan var ederken, bireyi mevcut kılacak, cumhuriyetin sağladığı hürriyetlerin kullanıcısı olacak kişiliğin gelişimi için gerekli olabilecek özel alana imkân vermeyebiliyor. Kendi mantığı böyle bir ihtiyaca yer vermediğinden, cumhuriyet, insan hakları beyannâmesi gibi en temel hakların icrasından ve bunun tarihsel bağlamı olan Fransız Devrimi'nden doğmuş olduğu hâlde, bireyin kendini yeniden üretmesi için gerekli özel alanın koruyucu anayasalar ile desteklenmesi, sürekli bir savaşım gerektiriyor.

Bu ikili-paradoks, hem cumhuriyet modeli ile toplumsal değişim arasındaki kopukluğun ortaya çıkmasına, hem de bu modelin temsiliyet ve yönetebilirlik kriziyle karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Böylece, 1990'lı yıllar, bir taraftan bu kopukluğun etnik, dinî ve lâik milliyetçilikle doldurulması girişimlerine, diğer taraftan da siyasal düzeyin ve devletçi siyaset anlayışının toplumdan kopuk bir tarzda ve "toplumu disipline etme teknolojisi" olan tâli kutuplaşmalar temelinde hareket etmesine sahne olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Tanıl Bora'nın (1995) dili içinde, 1990'lar Türkiye'si "milliyetçiliğin kara baharı"nı yaşayan bir devlet-toplum ilişkilerine sahne olmuştur. Bu bağlamda da, cumhuriyet modelinin "içsel eleştiri" yoluyla demokratikleştirilmesi için gerekli açılımı sağlama kapasitesinde olan kuramsal modelleri geliştirme gereksiniminde olduğumuzu düşünüyorum. Bu gereksinimle ilgili temel tartışma noktalarından birisi de, cumhuriyet-liberalizm-demokrasi ilişkisidir.

Richard Dagger (1998), *Sivil Erdemler* adlı çalışmasında, cumhuriyetçilik ve liberalizm ilişkisini incelemeyi amaçlar ve "cumhuriyetçi liberalizm olasılığı"nın siyasal kuram içinde nereye kadar gerçekleşebileceği sorusunu araştırır. Dagger'a göre, felsefî düzeyde birbirleriyle bir "çelişki ve uyumsuzluk ilişkisi" içinde olan ve farklı başlangıç noktaları ve toplum vizyonları içeren bu siyasal kuramlar, aralarındaki farklılaşmaya rağmen, belli bir eklemleme tarzıyla, "cumhuriyetçi liberalizm" olarak adlandırılabilecek bir "siyasal söylem" yaratabilirler. Türkiye bağlamında da önemli olduğunu düşündüğüm bu öneriyi Dagger şu yolla geliştirir: İlk önce aralarındaki farklılıklara bakarak, modern liberalizm ve klâsik cumhuriyetçiliğin farklı felsefî kuramlar olduğunu vurgulamamız gerekir:

> Liberalizm insanların doğal olarak bireysel haklara sahip olduğunu, devletin de bu hakları koruyan bir kurum olarak işlev görmesi gerektiğini önerir. Klâsik cumhuriyetçilik ise, kökleri Aristoteles'ten başlayarak Machiavelli ve Harrington'a giden, vatandaşlık ve siyaset üzerine belli bir

düşünce tarzıdır... Liberalizm 'ekonomik insanı' dolayısıyla kendi kişisel ve özel çıkarların ve doyumunu maksimize etmeyi amaçlayan ve genel yarar için özel bir çaba içinde olmayan benlik anlayışını kendisine başlangıç noktası olarak alırken, klâsik cumhuriyetçilik 'toplum için iyi olanı temsil eden' ve 'genel yarara' hizmet veren sorumlu ve erdemli vatandaşı bireysel taleplere ve çıkarlara öncül görerek, 'genel yarar=siyaset' anlayışı üzerinde hareket eder.

Bu anlamda, liberalizm ve cumhuriyetçilik bir uyumsuzluk ilişkisi içindedirler, farklı benlik/siyaset anlayışlarını ve toplum vizyonlarını temsil ederler. Liberalizm toplumsal yaşamda en önemli erdemin bireysel haklar ve özgürlükler ilkesi olduğunu vurgularken, cumhuriyetçilik bu erdemi 'sivil erdem ve toplumsal sorumluluk' ilkeleri üzerinde düşünür.

Fakat bununla birlikte, yaşadığımız geç-modern zamanlarda, yani farklı kimlik/farklılık taleplerinin siyasallaştığı ve kamusal alana taşındığı ve bu bağlamda da sadece yasal düzeyde düşünülen vatandaşlık ya da Türkiye örneğinde gördüğümüz gibi, organik toplum=devlet birliği üzerine kurulu siyasal söylemlerin bir 'temsiliyet krizi'yle karşılaştığı zamanlarda, bireysel özgürlükler ile toplumsal sorumluluk arasına çizilen sınırın giderek ortadan kalktığını görmekteyiz. Farklı biçimleri içinde özgürlüğün temel bir hak olduğu, farklılık taleplerinin vatandaşlık söylemi içinde yapıldığı ve sivil haklar üzerine yapılan mücadelenin çok-kültürlülük haklarını da içerdiği geç-modern zamanlarda, bireysel özgürlük, sadece devlet müdahaleciliğinin minimize edilmesine dayalı Hayekçi "olumsuz özgürlük" anlayışıyla sınırlı kalmamaktadır. Neo-Kantçı akımın önemli temsilcilerinden Jürgen Habermas ve David Held'in belirttiği gibi, özgürlük geç-modern zamanlarda, "olumlu" bir nitelik taşımakta, bireyin kendi çevresini kurma, farklılık yaratma ve toplumsal süreçlere eleştirel bakma yetisiyle beraber düşünülmektedir. Devlet-toplum ilişkilerinin demokratikleşmesi, bu anlamda, devletin sivil demokratik ilkeler temelinde örgütlenmesini gerektirmektedir.

Bu bağlamda, sorun devletin minimize edilmesi değil demokratikleşmesi; toplumun organikleşmesi değil çoğullaşması; kamu yararının ve toplum için iyi olanın devlet seçkinleri tarafından değil toplumsal talepler arası tartışma sonucunda belirlenmesi; ve vatandaşın siyasal toplumun temsilcisi olması değil sivil haklar dilinin kimlik olarak hareket etmesidir. Bu nedenle, geç-modern zamanların sorunlarına ve taleplerine ne cumhuriyetçi genel yarar=siyaset eşitlenmesi, ne de liberal atomistik birey anlayışı kendi içlerinde yanıt verebilir. Bununla birlikte, bireysel özgürlüğün neo-Kantçı tanımı içinde genel yararın kurucu ögesi olduğu ve bu an-

lamda bireysel özgürlük=sivil erdem temelinde hareket eden cumhuriyet modeli, ki bu modele cumhuriyetçi liberalizm adını verebiliriz, önemle üzerinde durulması ve tartışılması gereken bir olasılıktır. Cumhuriyetçi liberalizm, bu anlamda, Türkiye'de özlenen demokratikleşme ve çoğulcu bir toplum olma olasılığına verilebilecek yanıtlardan bir tanesidir. Bu yanıtın, diğer bir deyişle cumhuriyetçi liberalizm olasılığının, sivil haklara saygının toplumsal ilişkileri belirlediği ve çok-kültürlü anayasal vatandaşlık anlayışının farklılık taleplerine yanıt olduğu demokratik toplum vizyonunun geçirilmesinin "yeterli bir şartı" olduğunu önermek istiyorum.

Fakat hemen şu noktanın altını çizmemiz gerekiyor: Cumhuriyetçi liberalizm, Hegelci bir "tez-anti tez-sentez" mantığı içinde geliştirilmiş ve bu iki söylemin "sentezini" simgeleyen bir kavram olarak düşünülmemelidir. Çünkü, buradaki amaç, cumhuriyet modelinin paradokslarını ve karşı karşıya kaldığı tehlikeleri liberalizm ile aşmak değildir. Aksine bu tartışmadaki amaç, demokratikleşme sürecine uygun felsefî ve normatif bir temel oluşturacak "siyasal modelin ne olacağı" sorusuna yanıt aramak olmalıdır. Bu nedenle de, demokratikleşme bağlamında cumhuriyetçi liberalizm olasılığından konuşmak, bu iki söylem arasındaki "eklemlenme noktasını" araştırmayı ve "eklemlenme işlevini" yapacak bir kavramı geliştirmeyi gerekli kılmaktadır. Ancak böyle bir yöntemsel ve kuramsal girişim sonucunda, "eklektik" bir nitelik taşımayan bir "sentez" işlevi içermeyen fakat "kendi içinde özgüllüğü olan" bir cumhuriyetçi liberalizm olasılığından bahsedebiliriz. Bu çalışmanın ilk kısmında ayrıntılı olarak tartıştığım çoğulculuk *ethosu* temelinde geliştirilmiş kamusal alan kavramının, bu "eklemleme" işlevini göreceğini ve cumhuriyetçi liberalizm kavramına özgüllük kazandıracağını düşünüyorum. Kamusal alan, bireysel haklara sivil erdemin eklemlendiği bir dolayım alanı olarak düşünüldüğü ve yaşandığı sürece, demokratik bir devlet-sivil toplum ilişkisinden bahsedebiliriz; ve daha önemlisi modernite projesinden vazgeçmeden, bu proje üzerine kurulmuş cumhuriyet modelini demokratikleştirebiliriz.

Kaynakça

Axtmann, R. *Liberal Democracy into the Twenty-first Century*, Manchester University Press, Manchester, 1997.

Beck, U. *The Reinvention of Politics*, Polity, London, 1997.

Benhabib, S. "Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy", *Constellations*, 1, 1994.

Bora, T. *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, Birikim, İstanbul, 1995.

Cohen, J. ve Arato, A. *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, 1992.

Connolly, W. *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.

Dagger R. *Civic Virtues*, Oxford, London, 1998.

Derrida, J. *Positions*, Chicago University Press, Chicago, 1979.

Habermas, J. *Between Facts and Norms*, MIT Press, Cambridge, 1996.

Habermas, J. *Postmetaphysical Thinking*, MIT Press, Cambridge, 1994.

Habermas, J. *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, 1990.

Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, Cambridge, 1987.

Higham, J. "Multi-culturalism and Universalism", *American Quartely*, 45, 1993.

Keyman, E. F. ve Sarıbay, A. Y. (der) *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam*, Vadi, Ankara, 1998.

Keyman, E. F. "Globalization, Civil Society and Islam in Turkey", Jenson, J. (der) *Navigations in Globalization* içinde, Oxford, London, 1998.

Keyman, E. F. *Globalization, State, Identity/Difference*, Humanities Press, New Jersey, 1997.

Keyman, E. F. "Globalleşme", *Toplum ve Bilim*, 71, 1996.

Köker, L. "Radikal Demokrasi", *Diyalog*, 1, 1996.

İDEOLOJİK KAMUSALIN SİVİL KAMUSALA DÖNÜŞÜMÜ

Ömer Çaha*

GİRİŞ

Habermas'ın özel/kamusal alan tartışmasıyla ilgili uzun zamandır ilgi uyandıran çalışması, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adıyla Türkçe'ye de çevrildi.[1] Habermas 1960'lı yılların politik toplumunun ihtişamlı döneminde kaleme aldığı bu kitabın, 1990 yılındaki baskısına yazdığı önsözde kitabın günümüz demokrasilerinin bugün yöneldiği istikametin bir ifadesi olduğunu ifade etmektedir. Habermas'a göre *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, aslında homojen ve soyut bireyi merkez alan "burjuva" kamu kurgusundan, reel sosyal yaşamda sivil toplumun yarattığı "farklılaşmış" kamuya geçişin bir ifadesidir.[2]

Kuşkusuz Habermas'ın dikkat çektiği bu nokta haklı bir tespite dayanmaktadır. Habermas'ın "burjuva kamusu" diye isimlendirdiği ve XVII. ve XVIII. yüzyıl Avrupa'sında canlılık bulan kamusal yaşam bugünkü kamusal yaşamdan oldukça farklıdır. O günkü kamu özel alandaki farklı temayüllere aleniyet kazandıran ve ortak mekânda aynı potaya getiren bir

* Doç. Dr. Ömer Çaha, Fatih Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim, 1997.

[2] A.g.e., ss. 37-56.

kamuydu. Başka bir deyişle farklı kollardan suların akıp aynı mekânda buluştuğu ve kendi yatağını yitirdiği bir kamu. Oysa 1990'ların gündemindeki kamu, özel alanı harmonize eden bir kamu değildir. Aksine her suyun kamusallığın sonsuz sınırları içinde kendi yatağında aktığı, sosyal yaşamın tarihsel arka planından ve derin sosyal ilişki ağından gelen "kimlik"lerin bir kimlik aşımına, bir erozyona uğramadan devam ettiği bir kamudur. Habermas kitabına 1990'lı yılların perspektifinden hareketle yazdığı önsözde kamusallığın farklılaşmış boyutuna ilişkin haklı bir tespitte bulunmaktadır; ancak bu tespit yeterli değildir.

Zira Habermas'ın kamusallığın dönüşümüyle ilgili göz ardı ettiği en önemli gelişme kuşkusuz ideolojik kamusallığın 1980'li yılların sonlarında çözülme aşamasına gelmesiydi. Her türlü farklılığı bastırmaya çalışan siyasal tutumların 1990'lı yılların arifesinde demokratikleşmeye doğru başlayan seyri kamusallığın "yapısal" dönüşümünden çok "ideolojik" dönüşümünün habercisiydi. Habermas'ın dikkat çektiği Aydınlanma döneminin kamusalı "homojen ve soyut" bir birey kurgusu etrafında tasavvur edilmekteydi. Kuşkusuz Aydınlanma'nın kamuya mâl olan bireyi "beyaz Batılı erkek"ten başkası değildi. Kamunun merkezinde yer alan bu öznenin dışında, özel alana mahkum edilen geniş bir özne veya özneler kitlesi bulunmaktaydı. Batılı beyaz erkeği esas almasına rağmen bu dönemdeki kamusal anlayış büyük ölçüde "bireyselliğe", dolayısıyla bireysel bazda sergilenen farklılığa açık bulunmaktaydı. Her şeye rağmen bu düşünce farklılığa açık bir özel alana da yer vermekteydi.

Oysa kamusal yaşamı total değerler sistemi doğrultusunda dönüştürmeyi amaçlayan ideolojik siyasal tutum, sosyalist ülkelerde özel alanı kamusal alandaki ideolojik devlet kontrolüne ve baskısına sınırsız biçimde terk eden bir anlayışı câri kılmıştı. Habermas'ın kitabına önsöz yazdığı yıllarda siyaset teorisine, hele özel/kamusal alan tartışmalarına konu olabilecek en önemli gelişme kuşkusuz sosyalist dünyanın kamusal alanındaki dönüşümüydü. Sosyalist dünyada başlayan ideolojik kamusalın dönüşümü, kimlik bazında farklı, ancak kamusal niteliği bakımından sosyalist ülkelerle aynı kulvarda bulunan bazı gelişmekte olan ülkeleri de yakından ilgilendirmiştir. Bu çalışmada sosyalist dünyadaki gelişmeleri göz ardı etmeden, Türkiye'yi de yakından ilgilendiren "ideolojik kamusallığın dönüşümüne" dikkat çekmeye çalışacağız.

ÖZEL/KAMUSAL ALAN AYRIŞMASI

Kuşkusuz halk, umum, amme anlamındaki "*publicus*" kelimesinin kullanımı Antik Yunan'a kadar gerilere gider. Antik Yunan'da ve Cicero'un Roma Cumhuriyeti'nde bu kavramdan mülhem "*res republica*" (cumhuri-

yet) kavramı geliştirilmiş ve bu kavramla hukuka dayalı bir yönetim ifade edilmek istenmişti. Aydınlanma dönemine kadar tahammülsüzlük ve özgürlüğü ifade eden *republicus*un temelindeki varlık kuşkusuz halktı.[3] Ancak halk total bir obje olarak kabul edilmekte ve bu varlığın içindeki farklılıklara dikkat çekilmemekteydi. Başka bir ifadeyle *publicus* kavramı bugün için özel alan olarak kabul edilen alanları da içine alan bir soyutlamaya dayanmaktaydı.[4]

Kamusal yaşamın özel yaşamdan ayrı bir yaşam alanı olarak kurgulanmasının temelinde, sanayileşmeye bağlı gelişen kapitalist toplum yapısı yer almaktadır. On yedi ve on sekizinci yüzyıllarda gelişen sanayi toplumunda sadece ekonomik üretim faaliyetleri aileden kopmadı. Aynı zamanda ailenin geleneksel fonksiyonları da bir bir ailenin dışına taşındı. Kapitalist öncesi toplumda hem tarım, hem de imalat sektörünün merkezî durumundaki aile, sanayi toplumunda bu işlevini ailenin dışındaki kamusal alana bıraktı. Feodal toplumda siyasî yaşamın da en önemli merkezi yine aileydi. Aile modern toplumda bu işlevini de bariz biçimde yitirmiştir. Geleneksel toplumda kısaca siyasal, kültürel, ekonomik yaşamın merkezi konumundaki aile, modern toplumda bu yöndeki işlevlerini ailenin dışındaki sosyal alana bırakmıştır.[5]

Aile bu işlevlerini yitirirken, kamusal hayatın mekânını oluşturan sosyal yaşam alanında ekonomik faaliyetlerin dışında başka gelişmeler de yaşanmaktaydı. Habermas'ın "kamusal yaşamın enformatik boyutu" olarak dikkat çektiği ve esasında siyasal düşünce açısından da en önemli gelişme bu yöndeki gelişmeydi. Geleneksel toplumdaki segmentasyonlarda bulunan kapalı dünyalar on yedinci yüzyıldan itibaren giderek umumun ortak yaşam alanında aleniyet kesbetmekteydi. Aristokratların malikhânelerinde, cemaatlerin kapalı duvarları arasında, kiliselerin arka bahçelerinde, emekçi sınıfın izbe mahallelerinde dışa kapalı dünyalar aleniyet kazanmakta ve sır perdesi aralanan açık bir toplum ortaya çıkmaktaydı. Kamusal yaşam sadece aleniyet kazanmakla yetinmemekte, aynı zamanda giderek artan bir dinamizm de kazanmaktaydı. Sosyal yaşamın renkliliği ve ortak yaşamın genişleyen alanı aile ve kapalı cemaat içindeki duygusal ilişkiler etrafında gelişen özel yaşam alanını giderek

---

[3] Bkz. Philip Pettit, *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 1998.

[4] *Publicus* kavramını esas alarak gelişen *republicus* (cumhuriyet) tarzı yönetim modelinin bu kavramla tarihsel ilişkisi için Bkz. Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, (Eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

[5] Bu konuyla ilgili Bkz. Ömer Çaha, "Aile Yaşamı ile Kamusal Yaşam Arasında Kadın", *Tezkire*, Sayı 13, (Mart 1998).

daraltmaktaydı. Tiyatro, sinema, eğlence kulüpleri, okul, gazete, dergi, sanat ve eğlence gibi modern toplumun etkinlik alanları kamusal yaşamı net biçimde özel yaşam alanından ayırmaktaydı. Kamusal yaşam alanını özel şahısların, ailenin ve ekonomik müdahale alanının dışındaki bir alan anlamına getiren "*publicity*" (kamusallık) kavramı bu hengâme içinde anlamlı bir biçimde kullanılmaya başlandı.[6] Tüccar, bankacı, yayıncı, sanayici, sanatçı, edebiyatçı gibi aktörler kent kültürüne damgasını vurmakta, böylece malikhânelerde gelişen aristokratik kültüre son vermekteydi.

Bütün bu gelişmeler Antik Yunan'dan beri bilinen kamusal ve özel alan kavramlarını hem teorik içerikleri itibariyle, hem de bunların tekabül ettikleri sosyal varlık alanları itibariyle birbirinden net biçimde ayırmaktaydı. Aileyi eksen alan özel alanın Batı kültüründe önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu kültür aileyi âdeta özgün bir krallık şeklinde formüle eden Roma Hukuku'ndaki *Pater Familias* (aile reisliği) düşüncesine kadar götürmek mümkündür. Ancak aileyi de içine alan kamusal yaşamın dışındaki bir yaşam alanı anlamındaki "*private sphere*" kavramı anlamlı biçimde on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara doğru kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavram önceleri, dinamik ve aleni toplumsal yaşamın dışındaki alanı ifade etmek üzere kullanılmaktaydı. Özel alanın kamusal yaşamın dışındaki etkinliklerin merkezi olarak kalması, modern dünyanın siyasal yapısını tartışma konusu yapan düşünürlerin özel ve kamusal alana ilişkin tartışmalarıyla teorik bir çerçeveye de kavuşmaktaydı.

Özel alanla kamusal alan arasındaki sınırları açıkça çizen üç düşünür Locke, Rousseau ve Hegel'dir. Locke siyasal otoritenin temelinin atıldığı sosyal sözleşmenin aile dışındaki sosyal yaşamda gerçekleştiği yolundaki argümanından hareketle; özel yaşamı duygusallığın, aşkın, duygunun, merhametin, özverinin sembolü olan kadının alanı olarak tanımlarken; kamusal alanı rasyonelliğin, sözleşmenin, mübadelenin gerçekleştiği bir erkek alanı olarak tanımlamaktaydı.[7] Locke'un kamusal alanı bağrından bir devlet çıkarmasına rağmen kendi ivmesini sağlayan farklı sosyal unsurlarla birlikte var olmaya devam etmektedir. Başka bir deyişle kamusal alanın biri "siyasal" biri de "sosyal" olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Sınırlı siyasal kamunun varlık sebebi sosyal kamunun özgürlüğünü, yaşam ve mülkiyet haklarını ilâ nihâye korumaktır. Locke'un tasavvur ettiği kamu erkeklerle sınırlı olmasına rağmen siyasal alanın dışında bü-

[6] Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 74-91.

[7] Locke'un bu konuyla ilgili görüşleri üzerine bir tartışma için Bkz. Kathlen B. Jones, "Towards the Revision of Politics", *The Political Interests of Gender: Developing Theory and Research With a Feminist Face*, (eds.), Kathleen B. Jones and Anna G. Jonasdottir, London, Newbury Park and New Delhi: Sage Publications, 1988.

tün haşmeti ve zenginliğiyle var olmaya devam etmektedir. Kısaca, Locke'un "*Second Treaties of Government*"ın da biri kadınların alanı olan "özel", biri hür erkeklerin alanı olan "kamusal", biri de toplumun hizmetindeki polis, savcı ve askerin alanı olan "siyasal" olmak üzere üç alan bulunmaktadır.[8]

Locke'un aksine Rousseau ve Hegel siyasal otoritenin şahsında eriyip yok olan bir kamusal alanın altını çizmektedirler. Aile yaşamını aşan erkeklerin gerçekleştirdiği sosyal sözleşmenin neticesinde gelen "Genel İrade" kamunun yaşamına mutlak anlamda hükmeder. Bu, Rousseau'yu Locke'tan ayıran düşüncenin kısa bir özetidir.[9] Hür erkeklerin kamusunu gölgeleyen aşkın bir devlet anlayışının temeli esaslı biçimde Hegel tarafından atılmıştır. Aile yaşamının katı duvarlarını aşarak "farklılaşan" bir kamusal hayat alanı oluşturan erkekler, aynı zamanda *transandantal* (aşkın) bir devletin taşıyıcısı durumundaki sivil toplumun da objesini oluşturmaktadır. Aşkın devlet, toplumsal tüm kesimlerin "özgün" yanlarını kendi "metafiziksel" potasında eriterek kamusal yaşamın üzerine bir şemsiye gibi yayılmaktadır.[10] Kısaca Rousseau ve Hegel'e göre biri kadınların, çocukların, özürlülerin dünyası olan "özel"; biri de devletle özdeşleşmiş, devleti tanrısal bir aşk ve muhabbet gibi yüreğinde hisseden ve bu sevdayla âdeta kendinden geçen erkeklerin dünyası olan "kamusal" olmak üzere iki yaşam alanı bulunmaktadır. Bu iki düşünürün elindeki kamusal alan tamamen devletle meczedilmiş bir alandır.[11]

Kamusallıkla ilgili tartışmaları özgürlük ve eşitlik temelinde sürdüren bir düşünür olarak karşımıza Kant çıkmaktadır. Kant bir bakıma Locke ile Hegel'in sentezi olan bir çizgiyi ortaya koymaktadır. Kant'a göre bireyler bir devlete özgürlük ve eşitlik için tâbi olurlar. Ancak bunu pragmatik bir beklenti için değil, bir görev (ödev) duygusuyla uygularlar. Bireyin devlet düzenine tâbi oluşu ahlâkî ve ödevsel bir zorunluluktur. Peki bu nasıl sağlanabilir? Kant'ın buna cevabı gayet açıktır: Bireylerin karşılık beklemeksizin devlet düzenine uyum sağlaması "kamusallık ilke-

---

[8] Locke'un bu konudaki görüşleri için Bkz. John Locke, "Second Treaties of Government", *Two Treaties of Government*, (ed.), Peter Laslett, New York: Cambridge University Press, 1988, VII. Bölüm.

[9] Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundation of Inequality: (Second Discourse)*, (çev. ve ed.), Roger D. and Judith R. Masters, , New York: St Martin's Press, 1964. Bu konuyla ilgili bir tartışma için ayrıca Bkz. Lynda Lange, "Women and the General Will", *Patriachal Attitudes*, (ed.), Eva Figes, London: Panther, 1972.

[10] Knox, T. M., (Trans.), *Hegel's Philosophy of Right*, New York, London and Oxford: Oxford Univeristy Press, 1967, s. 155.

[11] Bu konuyla ilgili bir tartışma için Bkz. Seyla Benhabib, "On Hegel, Women and Irony", *Feminist Interpretations and Political Theory*, (eds.), Carole Pateman and Mary L. Shanley, US: The Pennsylvania State University Press, 1991.

si"ne göre olacaktır. Bu ilke Kant'a göre "kamusal hukukun aşkın formülü"ne dayanmaktadır. Bu formül her tür toplumsal özgürlüğü teminat altına alır. Bir bakıma bireysel özgürlük ancak toplumsal özgürlükle sağlanabilir. Kant'a göre "kamusallık ilkesi"yle uyuşmayan hiçbir hak veya eylem hukukî değildir. Bu tür teşebbüsler "kamusal gürültü"den başka bir anlam ifade etmez. Kant'ın öngördüğü devlet yöneticileri bir kısım bireylerin veya grupların kısmî çıkarlarına göre değil, "Genel İrade"nin çıkarına göre kararlar alır ve bunları uygulamaya sokar. Ancak bu yoldan kamu vicdanında politik eylemlerin meşruiyeti sağlanmış olur. Bir yönetici kamunun tümüne hitap edici bir yararı manipüle edemiyorsa o gayriahlâkî bir davranış sergilemiş olur. Genel İradeye uygun olan ahlâkî, olmayan ise gayrîahlâkîdir.[12] Kısaca, Kant'a göre kamusal alan gönüllü itaatkârı olarak bireylerin özgürlüğünü *transandantal* devletin çatısı ve güvencesi altına alır. Başka bir deyişle kamusal alan özgür bireyle aşkın devletin kaynaştığı bir platformdur.

Özel alanla kamusal alan arasındaki ayrışma, bir yandan sanayi toplumunun yükselen dinamikleriyle iyice netleşirken bir yandan da modern siyasal düşüncenin temel taşı niteliğindeki düşünürlerin tartışmalarıyla entelektüel bir temele kavuşmuştur. Modern düşüncede özel alan, ailenin, ekonomik mübadelenin, şahsî arzu, güdü ilişki ve yaşam alanını ifade etmektedir. Oysa kamusal alanın biri "aleniyet" biri de "siyasal" olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Liberal düşünürler kamusal yaşamı siyasal erke tamamen terk edilemeyecek bir alan olarak kurgularken; Rousseau, Hegel ve Kant gibi devleti aşkın bir otorite olarak kabul eden düşünürler kamusal alanı devletin hükümranlık alanı olarak kabul etmişlerdir.[13] Başta Locke olmak üzere J. S. Mill, I. Berlin ve Hayek gibi liberal düşünürler özgürlüğün ön koşulu olarak farklılaşmış bir kamusal alanı zorunlu olarak kabul etmektedirler. Liberaller bu hassasiyete rağmen başta feministler olmak üzere "kimlik" talebinde bulunan sosyal grupların eleştirilerinden kurtulamamışlardır.

KAMUSALLIĞIN FARKLILAŞMA SÜRECİ

Modern düşüncenin temellerinin atıldığı XVIII. ve XIX. yüzyıl kamusalı genel irade şablonu altında homojen bir kamu olarak ön plana çıkmaktaydı. Bireylerin her türlü farklılıklarını özel yaşam alanına bıraktığı, eşit

[12] Werner Maihofer, "The Ethos of the Republic and the Reality of Politics", *Machiavelli and Republicanism*, ss. 289-291.

[13] Stuart Hall, "The State in Question", *The Idea of the Modern State*, (ed.), Gregor McLennan, David Held and Stuart Hall, Milton Keynes and Philadelphia: Open University Press, 1984, s. 20-21.

hukuksal statüye sahip olduğu, vatandaş sıfatıyla devlet nezdinde bir kimliğe kavuştuğu kamu. Bireyler burada herhangi bir dinin, cemaatin, mezhebin, kliğin veya etnik grubun temsilcisi değil, devletle karşılıklı hak ve ödevlere sahip, salt "vatandaş" olarak öne çıkmaktadır. Sosyolojik kimlikleriyle ilgili tüm özellikleri, kamusal alana açıldığı zaman sırtından bir ceket gibi çıkarır ve ondan mutlak anlamda soyutlanır. Max Weber'in kamusal alanın merkezî örgütü olarak somutlaşan bürokrasisinde bireyler birbirinin aynısı olan, âdeta bir çarkın dişlileri gibidir.[14]

Kamusalın bu tarz kurgusu aslında kamusal adına "toplumsal" olanın arka plana itilmesi ve görünmez kılınmasını getirmektedir beraberinde. Bir bakıma kamusal alan mutlak anlamda ulaşılması gereken ideal bir yaşam alanı olmaya başlar. Kamusal yaşam böylece toplumsal realiteden soyutlanmakta ve soyut bir içerik kazanmaktadır. Gerçekte modern siyasal düşüncenin yaygınlık kazandığı XVIII. ve XIX. yüzyıllarda kamusallığın sacayaklarını oluşturan kavramların çoğu somut olgulardan çok, soyut kavramlar içeren bir anlam kipine sahip olmuşlardır. Devlet, millet, egemenlik, birey, akıl, ilerleme, gelişme, medeniyet bu soyutlamayı en güzel ifade eden kavramlardır. Mesela devlet, Hegel için toplumsal yaşamda oluşan somut kurum değil, bireylerin tanrısallaştırdıkları metafiziksel bir varlıktır. Rousseau için millet yaşamakta olan reel topluluk değil, ortak ülküyü ve kaderi paylaşan ideal bir tiptir.

Soyutlamaya dayalı kamusallık anlayışı, demokrasinin gelişmesiyle birlikte ciddi bir dönüşüm yaşamaya başlamıştır. Liberal düşünürlerin sınırsız özgürlük anlayışı kamusalı buyurgan bir otoritenin besin kaynağı olmaktan ciddi biçimde çıkarmıştır. Demokratik yönetim, meşruiyetini doğrudan doğruya reel "umumdan" alırken, umumun bağrından fışkıran talepleri (bireysel olması koşuluyla) bir özgürlük meselesi olarak kabul etmiştir. Liberallerin geliştirdiği özgürlük zemini üzerinde alevlenen daha fazla katılım anlayışıyla birlikte somut kamu iyid n iyiye gruplara kadar uzanan farklılıkların aleniyet kazandığı alana doğru evrilmeye başlamıştır. XIX. yüzyılın kamusalı artık sadece, Habermas'ın altını çizdiği, burjuvazi kamusu olmaktan çıkmıştır. Kilisenin etrafında gelişen komünlerin, sendikaların, medyanın, orta sınıfın, farklı sosyal grupların, sanatçıların, alternatif yaşamcıların, kadınların, emekçi sınıfların özel istek, anlayış ve estetik değerleriyle kamusal yaşam, reel toplumun zenginliklerine sınırsız biçimde açılan bir alan olmuştur. Demokrasi bir yandan aktif katılımı getirirken, bir yandan da toplumsalın üzerindeki perdeyi kaldırmış,

[14] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993, s. 192-216.

toplumsal görüntüleri tarihsel birikimleriyle birlikte kamuya kazandırmıştır.

1960'lı yıllara gelinceye kadar bu yöndeki süreç artarak gelişen bir ivme kazanmıştır. 1960'lı yıllarda sokaklara taşınan özel isteklerle birlikte kamusalın çok ciddi biçimde sivil bir alana dönüştüğüne şahit olundu. Habermas'ın işaret ettiği yapısal dönüşüm kamusal yaşamdaki "farklılaşma", "gruplaşma" ve "otonomileşme" ile bariz biçimde görünür oldu.[15] Batı'da uzun süre maddiyat temelinde seyreden sosyal farklılaşma R. Ingelhart'ın ifadesiyle "*postmateryal*" değerler etrafında gelişmekteydi. Bu düşünürün ifadesinde somutlaştığı gibi gerçekte Batı'da çok köklü ve büyük bir devrim yaşanmaktaydı. Bu devrim Batı'daki sosyal sınıflaştırmaya nokta koyan ve başta Marksizm olmak üzere sosyal ve siyasal mücadeleyi, çatışmayı maddî güdülerle açıklayan yaklaşımları bir tarafa bırakan bir devrimdi. Ingelhart bu devrimi "sessiz devrim" olarak nitelendirmekteydi.[16]

Devrimleşen gelişmelerin özeti şuydu: Kapitalist toplum kamusal yaşamda bariz biçimde burjuva ve proletarya şeklinde iki sınıf ortaya çıkarmıştı. Bu sınıflar, Marks'ın ütopyasına ilham kaynağı oluşturan bir ayrışma ve çatışmayı sürdürmekteydi. Halbuki İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelen refahla birlikte orta sınıf bu iki sınıfı meczedecek kadar büyüdü. Refah devletinin getirdiği "maddî doyum" ve "boş zaman" imkânı bireyleri maddiyattan farklı saiklerle hareket etmeye yöneltti. Alternatif yaşam, feminizm, çevrecilik, anti-nükleercilik, manevî cemaatçilik, üçüncü dünyacılık, aktif katılımcılık gibi güdülerle hareket eden bireyler, bu saikler doğrultusunda çok sayıda örgütlenmeye gitmiş ve kamusal yaşamı, farklılaşan bir yaşam alanına çevirmişlerdi. Antony de Jasay'ın ifadesiyle, bu tarihlerden sonra Batı'da kamusal yaşam "yüzlerce çiçeğin" açtığı bir yaşam alanı hâline geldi.[17] Marksist kehânetin hazin tarihi, 1990'ların arifesinde Sosyalist Blok'ta başlayan dönüşümden çok önceleri Batı'daki bu dönüşümle ciddi biçimde noktalanmıştı. Zira Marks'ın tarihin temeline yerleştirdiği maddî çatışmanın kolonları yerinden oynamış,

---

[15] Bu konuyla ilgili özgün bir tartışma için Bkz. I. Morion Young, "Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory", *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*, (ed.), Seyla Benhabib and Drucilla Cornel, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

[16] Inglehart'ın bu çalışması için bkz. Ronald Ingelhart, *Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1977.

[17] De Jasay "yüz çiçek açsın" ifadesi ile değişik sosyal grupların boy gösterebildiği tarafsız bir kamusallığı dile getirmektedir. Bkz. Antony de Jasay, *Tercih, Sözleşme, Rıza: Liberalizme Yeni Bir Bakış*, Çev. Alişan Oktay, Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, 1998.

yerine uzlaşma zemininde siyaset yapan ve siyasal sistemin meşruiyetinden hareketle hak talebinde bulunan "yüzlerce çiçeğin" açılması süreci başlamıştı. Inglehart'ın sözünü ettiği değerlerdeki dönüşüm demokratik ve sivil toplumcu değerleri pekiştirici nitelikte olmuştur. Başka bir deyişle farklılaşma ideolojik temelde olmaktan ziyade, daha iyi yaşam güdüsü üzerinden sürdürüldüğü için bir uzlaşmaya dönüşmesi daha kolaydır.

Kamusal alanın yeni görünümü gayet tabiî olarak XVII. ve XVIII. yüzyılların kamusallık anlayışını da önemli ölçüde sarstı. "Hak" ve "kimlik" arayışında özel olarak dikkat çeken feminizm bu dönem kamusallığını en fazla eleştiri bombardımanına tutan sosyal akım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu akım, kamusallığı aşkın bir siyasal otoritenin şahsında soyutlayan Hobbes, Rousseau ve Hegel'i eleştirmekle sınırlı kalmadı. Aynı zamanda kamusal otonomiyi önemseyen liberalleri de sert bir şekilde eleştirdi. Feminist düşünür Carol Pateman devletin temelinin atıldığı sosyal sözleşmenin erkek kardeşler arasında gerçekleşen ve kadınları siyasal yaşamın dışına iten bir anlaşma olduğundan hareketle bu anlayışı sert bir dille eleştirmektedir.[18] Feminist gruplar modern siyasal düşüncenin temelindeki özel/kamusal alan ayrışmasına son vermek için yoğun bir entelektüel çabaya giriştiler. Bu çabaların bir ürünü olarak feministler devlet, politika, ekonomi, bilim gibi alanlarda kadınlara has bir anlayış geliştirmeye çalıştılar. Mesela bunlardan Catherine A. MacKinnon *Feminist Devlet Teorisine Doğru* isimli bir kitap yazdı ve bu kitapta kadınların kendilerini hem duygusal hem de fiziksel olarak özel alandan kurtarmaları gereğini vurguladı.[19]

Feminist düşünürlere göre özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrışma aslında patriarkal kültür temeli üzerinde seyreden, erkeğin kadını ezmesinden başka bir anlam ifade etmemektedir. Zira modern toplumda özel alan kamusalın kapalı bir alt bölümü olarak devam etmekte ve patriarkal kültürü burada görünmez kılmaktadır.[20] Özel/kamusal alanlar arasındaki ayrışma bu düşünürlere göre kamusal yaşamı "erkeklikle" özdeşleştirirken, özel alanı da "kadınlıkla" özdeşleştirmiştir. Erkeklik ile

---

[18] Liberalizmin öncü isimlerinden Locke'a yönelttiği sert eleştirileriyle dikkat çeken feminist siyaset düşünürü Carol Pateman'ın bu yöndeki tartışması için Bkz. Carole Pateman, "The Fraternal Social Contract", *Civil Society and the State*, (ed.), John Keane: London and New York: Verso, 1988.

[19] Bkz. Catherine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge etc.: Harvard University Press, 1989.

[20] Bu yöndeki bir tartışma için Bkz. Carole Pateman, "Feminist Critiqes of the Public/Private Dichotomy", *Feminism and Equality*, (ed.), Anne Phillips, Washington Square and New York: New York University Press, 1987.

politika el ele giderken, politik sürece uzak düşen tüm etkinlikler kadınlara bırakılmıştır. Erkekler kamusal alanda tarih yaratırken, sözleşme gerçekleştirirken, devlet kurarken, kısaca siyasal ve iktisadî gücün merkezine yerleşirken; kadınlar ailenin yükselen duvarları arkasında çocuk bakmakta, temizlik yapmakta, tarihin objesi erkeğin yan hizmetlerini sürdürmektedir. Özel alan kadınları sadece kamusal kaynaklardan uzak tutmakla sınırlı kalmamakta, onların aynı zamanda parçalanmasını sağlamakta, böylece örgütlenerek bir güç hâline gelmelerine engel teşkil etmektedir. Bu noktadan hareketle feministler "özel olan politiktir" sloganını mücadelelerinin bir siyasal haykırışı hâline getirip özel ile kamusal arasındaki sınırları ortadan kaldırmaya çalışmaktadırlar.[21]

Feministlerin, homojen kamusallık anlayışının aşınmasına önemli katkıları söz konusudur. Feministler kamusal anlayıştaki "genellik" ve "eşitlik" ilkesini özellikle aşmaya çalışmaktadırlar. Zira bu iki kavram da erkeği referans alan kavramlardır. Genellik ilkesi erkeğin dünya görüşünü ve erkek merkezli patriarkal kültürü ana kültür hâline gelirken; eşitlik ilkesi kapasiteden, kültürden, değerden ve davranışlardan kaynaklanan farklılıkları göz ardı etmektedir.[22] Feministler genellik ilkesini, "kadınsı" değerleri de kamusal yaşamda görünür kılmakla aşındırırken, kadını esas alan imtiyazlı bir talep demetiyle de kadınları eşitliğin ötesine götürmek istemektedirler.

Kamusallığın özel alana olan üstünlüğü düşüncesi postmodern ve post-yapısalcı düşünürlerin "güç" ve "öteki" konularındaki argümanlarıyla da irtifa kaybetmiştir. Foucault, Lyotard, Derrida ve Lacan gibi düşünürlerin "söylem", "masal üstü anlatı", "yeniden çözümleme", "semiyotik" ve "sembolik" gibi konulardaki tartışmaları feministler için önemli bir esin kaynağı olmuş ve kamunun ötekisi olarak kurgulanan özelin değer yitirmesine katkıda bulunmuştur. Feminist hareket içinde gelişen postmodern feminist gruplar postmodernist düşünürlerden esinlenerek kamusal alanda "farklı" bir kimlik, dil, kültür ve anlayış geliştirmeye çalışmışlardır.[23] Postmodern düşünürler sadece feminist gruplar için değil, aynı zamanda kamusal yaşam alanında grup eksenli özel taleplerde bulunan başka gruplar için de ilham kaynağı oluşturdular. Sosyal grupla-

[21] Konuyla ilgili genişçe bir tartışma için Bkz. Mary O'Brien, *Reproducing the World: Essays in Feminist Theory*, Boulder, San Francisco and London: Westview Press, 1989.

[22] Bu konuda modern siyasal düşünceye eleştiriler yönelten bir tartışma için Bkz. I. Morion Young, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Feminism and Political Theory*, (ed.) Cass R. Sunstein. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.

[23] Bkz. Zekiye Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

rın özgün hak talepleri 1990'lı yıllarda demokrasinin en hassas konusu olarak tartışılmaya devam etmektedir. Nitekim siyaset düşüncesi literatüründe kamusal alandaki "çokkültürcülüğü" hukuksal ve sosyolojik temeller üzerinde sürdüren ciddi tartışmalar başlamış durumdadır.[24]

Özel ve kamusal alanlar arasındaki sınırları gevşeten önemli gelişmelerden biri de modern toplumdaki siyasî ve iktisadî ilişkiler istikametinde meydana gelmiştir. Modern toplumda aile, geleneksel fonksiyonlarını neredeyse tamamen kamusal alana bırakırken; aile içindeki mikro sosyal ilişkiler de kamusal düzenlemelere konu olmuştur. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda özel alanın sınırı çizilirken bu alanın en temel öznesi kadındı. Oysa kadın bugün için kamusal alanın da vazgeçilmez öznesi durumuna gelmiştir. İskandinav ülkelerinde kadınların parlamentodaki oranı yüzde otuzlara yaklaşmıştır.[25] Kadın modern toplumda eğitim, siyasal, iktisadî ve kültürel kurumlarla bütünleşmiştir. Dolayısıyla kadının merkez alındığı bir aile dünyası ve bu eksende teşekkül eden sosyal ilişki, sembol ve değerler ciddi biçimde aşınmaya yüz tutmuştur. Kapitalizmin ilk dönemlerinde sadece erkekler aileyi aşarak kamusal yaşama taşınırken; bugün kadın ve çocuklar da kamusal alana taşınabilmiştir. Kreş ve anaokulu, çocuğu küçük yaşlardan itibaren aileden alarak bu alanın sosyal yaşamdaki etkinliğini azaltmaktadır. Aile bireyleri gibi aktivitelerinin de önemli bir kısmı kamusal hayata taşınmıştır. Doğumevleri, kreşler, okullar, restoranlar, oteller, çamaşırhâneler, kuru temizlikçiler, fırınlar, imalathâneler, terziler, konfeksiyonlar, okuma kulüpleri, temizlik şirketleri, huzurevleri vb., geleneksel ailenin faaliyetlerini birer birer alarak kamusal alana taşımışlardır.[26] Bütün bu faaliyetleri gerçekleştiren bir alan olduğu göz önünde bulundurulduğunda geleneksel ailenin ne kadar geniş bir dünya olduğu ve siyaset düşünürlerinin neden özel alan üzerinde bu kadar fazla durdukları daha iyi anlaşılmış olur.

Aile, bireylerini ve faaliyetlerini kamusal alana kaptırdığı gibi sınırlarını da bu alandaki değerlere ve düzenlemelere açmıştır. On ikinci yüz-

---

[24] Bu konuda sürdürülen tartışmalar Türkçe literatüre de yansımaktadır. Çokkültürcülük kavramı etrafında sürdürülen bir tartışma için Bkz. Amy Gutmann, (Der.), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996. Ayrıca Bkz. William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev. Fermâ Lekesizalın, İstanbul: Ayrıntı, 1995.

[25] Birte Siim, "Towards a Feminist Rethinking of the Welfare State", *The Political Interest of Gender: Developing Theory and Research With a Feminist Face*, (ed.), Kathleen B. Jones and Anna G. Jonasdottir. London, Newbury Park and New Delhi: Sage Publications, 1988, s. 173.

[26] Örneğin, 1900'lü yılların başlarında Amerika'daki bebeklerin hemen hepsi evlerde dünyaya gelirken bugün neredeyse tümü hastanelerde dünyaya geliyor. Aynı tarihlerde yine Amerika'da üretimin dörtte üçü ailede gerçekleştiriliyordu. Peter F. Drucker, *Yeni Gerçekler*, Çev. Birtane Karanakçı, Ankara: İş Bankası Yayınları, 1993, s. 78.

yılda aile Batı'da mahrem bir krallık hüviyetindeydi. Oysa bugün modern hukuk karı-koca, ebeveyn-çocuk arasındaki ilişkiden nişan, düğün, akrabalık, kat mülkiyeti, komşuluk gibi alanlara kadar genişçe bir alanda normlar ihdas etmiştir. Dolayısıyla modern toplumun kamusal değerleri aileyi çepeçevre kuşatacak duruma gelmiştir. Aile aynı şekilde eğitim kanalları, iletişim araçları, elektronik posta, uydu ve telefon gibi araçlarla sınırlarını sadece kendi ülkesinin kamusalına değil, aynı zamanda uluslararası kamusallıklara da açmıştır. Aile bu bakımdan artık özel değerleri ve ilişki biçimlerini üreten birim olmaktan çok, kamusal alanda üretilenlerin tüketici birimi konumuna gelmiştir. Kısaca, modern siyasal düşüncede mahrem, özel alanın üssü olarak kabul edilen aile bugün için bu özelliğini önemli ölçüde yitirmiştir.

Aynı şekilde bireyler arasındaki ekonomik mübadeleyi özel alanın merkezî bir konumu olarak kabul eden anlayış da bugün için geçerliliğini önemli ölçüde yitirmiştir. Kapitalizmin yükselme döneminde burjuvazinin önde gelen talebi, devletin hiçbir şekilde ekonomik yaşama müdahil olmaması yönündeydi. Özellikle liberal düşünürler ekonomik mübadeleyi "rasyonel bireyler" arasındaki tekabüliyet ilkesine göre gerçekleşen mahrem bir ilişki olarak kabul etmekteydiler. Oysa on dokuzuncu yüzyıldan itibaren artarak gelişen sosyal devlet anlayışı, devleti ekonomik alana çekmeyi başarmıştır. Devlet bir yandan alt yapı alanındaki hizmet ve üretim sektöründe yer alırken, bir yandan da piyasanın ilkesiz bir şekilde işlemesini önleyici tedbirler geliştirmektedir. Tüketici haklarını koruma, rekabeti koruma, tekel, tröst ve kartelleşmeyi önleme gibi saiklerle devlet, teşkil ettiği hukuksal ve kurumsal düzenlemelerle ekonomik hayatta yoğun bir şekilde yer almaktadır. Bu bakımdan aile gibi piyasa da artık özel ilişki, takdir, değer ve pazarlıklar alanı olmaktan çıkmıştır. Piyasa, tabiatı gereği zaten toplumsal alanda yaşanmaktadır. Devletin düzenleyici müdahalesine maruz kalınca doğal olarak kamudaki siyasal erkle daha fazla yüzleşecek duruma gelmektedir.

Piyasa, kamusallığa doğru açılım sağlayarak özel alan sınırlarını zorlarken, aslında bir yandan da siyasal erkin alanını daraltmaktadır. Ekonomik pazarın genişlemesi sosyal, meslekî, siyasî, hattâ kültürel alanlarda farklılaşmalara yol açmaktadır. Tüm bu süreçler birbirine bağlı olduğu için bunlardan birinin gelişmesi diğerlerinin de gelişmesini sağlamaktadır. Ekonomik firmalar okul, kütüphane, araştırma merkezleri, televizyon kanalları kurarak, gazeteler çıkararak kültürel farklılaşmaya katkıda bulunmakta, dolayısıyla diğer alanların da gelişmesine yol açmaktadır. Ekonomik pazarın genişlemesi öte yandan devletin adalet, güvenlik ve savunma gibi temel faaliyet alanları dışındaki faaliyetlerini sınırlan-

dırmaktadır. Ekonomik alanın genişlemesi öte yandan özgürlük anlayışını da alevlendiren bir etmen teşkil etmektedir. Friedman ve Hayek'in kapitalizmin, farklılaşma, rekabet, üretim, kâr, yatırım gibi içsel dinamiğinin özgürlükler için uygun bir ortam oluşturduğu yolundaki tezleri bu bakımdan son derece isabetlidir.[27] Kısaca, ekonomik pazar modern toplumda bir yandan siyasal erkin düzenlenme alanına girerken, bir yandan da siyasal erki sınırlandıran bir dinamizm oluşturmaktadır. Devleti tarafsız, hukukla sınırlı, her kesime aynı mesafede bulunmaya zorlamaktadır.

Özel/kamusal alan ayrışmasını gevşeten önemli bir faktör de, devletleri mutlak hükümran otoriteler olmaktan çıkaran "uluslararası platform"dur. Uluslararası antlaşmalar, evrensel hukuk,[28] uluslararası paktlar, birleşmiş milletlerin çatısı altında yürütülen konferanslar, çevre, demokrasi, kadın hakları, dinî haklar, insan hakları gibi alanlarda gelişen uluslararası NGO'lar (Hükümet Dışı Kuruluşlar), bilimsel gelişmeler, bilgi toplumunun önünü açan bilgi araçları artık devletleri hükümran bulundukları teritoryal alanda nihaî güç olmaktan çıkarmışlardır. Jean Bodin'den Max Weber'e kadar gelen anlayışta devlet bir teritoriye, mutlak anlamda hükmeden bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bodin devlet egemenliğinin sınırlandırılamaması, sorgulanamaması, devredilememesi ve parçalanamaması gibi özelliklerine dikkat çekerken; Weber devletin gerekirse zor kullanarak iradesini hükümran kılmasına dikkat çekmektedir. Oysa giderek bilgi toplumu özelliğini kazanan modern dünyada devletler üstü gelişen uluslar arası platform, devletlerin kendi teritoryasında mutlak hükümran güç olmasını engellemektedir.

Uluslar arası platformun genişlemesiyle birlikte ulusal devlet deyim yerindeyse abluka altına alınmıştır. Dolayısıyla devletin kamusal alan üzerine açılan kanatları küçülmekte ve kamusal unsurlar uluslar arası değerlerle bütünleşebilmektedirler. Uluslar arası platform aynı zamanda sosyal ve sivil kimliklerin uyanmasını da sağlayarak özellikle de otoriter veya totaliter kamusal tahakkümlere son verebilmektedir. Sosyalist blokun çözülmesinde bu bloka mensup ülkelerdeki sivil toplum unsurlarının uluslar arası platformla tanışmasının önemli bir etkisi bulunmaktadır. Doğu Avrupa'daki tahakkümcü ve ideolojik kamusal-siyasal alanları demokratik kamuya dönüştürmede dinî cemaatler, sendikalar, aydınlar, feminist ve çevreci gruplardan oluşan sivil toplum unsurları rol oynamışlardı. Bu

[27] Bu konuyla ilgili Bkz. Milton Friedman, *Kapitalizm ve Özgürlük*, Çev. Doğan Erberk, Nilgün Himmetoğlu, İstanbul: Altın Kitaplar, 1988. Ayrıca Hayek'in bu konuyla ilgili görüşlerinin genişçe bir analizi için bkz. Atilla Yayla, *Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi*, Ankara: Turhan Kitabevi, 1993.

[28] Temel hak ve hürriyetleri esas alan hukuk sistemi.

dönemde aydınların elinden düşmeyen en önemli kaynak Hayek'in kitaplarıydı. Özellikle enformatik araçların global biçimde yaygınlaşması, bilgi transformasyonu ve dolaşımı, vatandaşı tek bir kamusal otoritenin objesi olmaktan çıkarmıştır. Vatandaş bir yandan özel komünal kimliğini taşırken, bir yandan teritoryal bir devletin kimliğini, bir yandan da uluslararası bir hüviyet taşıyacak duruma gelmiştir. Demokratik toplumlarda bulunan vatandaşlar bu konuda daha şanslıdır.

Sivil Çiçekler ya da İdeolojik Kamunun Çözülüşü

Türkiye'de özel/kamusal alan ayrışmasıyla ilgili tarihsel bir analiz yapılacak olursa genel hatlarıyla üç farklı dönem karşımıza çıkmaktadır. Birinci dönem XVII. yüzyıla kadar uzanan, uzunca tarihsel bir geçmişi bulunan ve "kamusal açılma evresi" olarak tanımlayabileceğimiz bir dönemdir. Batı'da kapitalizmin gelişmesine paralel olarak renklileşen kamusal yaşamın bazı dalgaları Osmanlı sahillerine kadar gelebilmişti. Özellikle Osmanlı sınırlarını aşarak buradaki varlıklı kesime ulaşan tekstil ürünleriyle birlikte, kamusal yaşamın farklılığı kadınların giysilerinde bir renk cümbüşüne dönüşmeye başlamıştı. Osmanlı, millet sistemi şeklinde dinsel örgütlenmesini yapan, bundan dolayı sosyal faaliyetlerin büyük ölçüde özel mekânda gerçekleştiği bir toplum yapısına sahipti. Her din ve hattâ her mezhep kendi içinde bir komün şeklinde kendi kendine yetecek tarzda bir sosyal yaşam alanına sahipti. Ortak yaşamı "aleniyet" temelinde sürdürmeyi zorunlu kılan bir durum Osmanlı'nın Batı ekonomisiyle bütünleştiği XVII. yüzyıla kadar ciddi biçimde söz konusu olmamıştı. Halbuki XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı'nın Batı ekonomisiyle bütünleşmeye başlamasıyla birlikte Batı kamusal yaşamındaki dinamizm Osmanlı'da da tüketici kitlenin şahsında görünür olmaya başlamıştı.

Osmanlı kamusal yaşamında dikkat çekecek şekildeki ilk farklılaşmanın taşıyıcı unsurları olarak kadınlar karşımıza çıkmaktadır. Batılı firmaların çekici ve rengarenk tekstil ürünleriyle tanışan gayrimüslim azınlık kadınları ile varlıklı Müslüman kadınlar kendi varlıklarını ve zevklerini feracelerinde ve başlıklarında somutlaştıracak şekilde bir kamusal aleniyet kesbetmeye başladılar. Sosyal dengeyi bozucu bir unsur olarak telakki edilen bu eylem karşısında padişah fermanları ortaya çıkmış ve kadınların cafcaflı giyimden uzak durmaları yönünde emirler yağmaya başlamıştı. Önceleri etkili olan bu fermanlar daha sonraları kadınların bu yöndeki arzularını engelleyici olmaktan çıkmıştır. Zira kadınların farklı giysileriyle renk kattıkları kamusal alanın farklılaşması, diğer alanlarındaki farklılaşmalarla da takviye edilmeye başlamıştı.

XIX. yüzyıla doğru gelindikçe Osmanlı'da kamusal yaşamın aleniyete doğru hızla seyrettiğini görüyoruz. Kamusal aleniyet, medyanın gazete sayfalarında kendisini göstermeye başlamasıyla daha da açıkça fark edilebilmişti. Matbaanın gelmesi ve akabinde bilginin gazete sayfaları, dergi kapakları ve kitap ciltleri arasında dolaşıma girmesi, kamusal yaşamı iyiden iyiye paylaşılan bir alan hâline getirmeye başlamıştı. XIX. yüzyılın başlarından itibaren başlayan kanunî iktibaslar, idarî reformlar, yasal düzenlemeler, eğitim ve ekonomi alanındaki yeni atılımlar ile birlikte kamusal yaşamın sınırları özel yaşama sonuna dek açılmaya başlamıştı. Yasal ve idarî reformlar Osmanlı tebaasını kamusal bir obje hâline getirirken; ekonomi ve eğitim alanındaki gelişmeler de kadınlarla azınlık grupları başta olmak üzere toplumun genişçe bir kesimini kamusal alanın kucağına bırakmaya başlamıştı. XIX. yüzyılın sonlarına doğru aydınların öncülüğünde başlayan yasal ve meşrutî hükümet arayışları XX. yüzyılın başlarında meyvelerini vermiş ve siyasal partilerin şahsında farklılaşan bir siyasal kamunun ayak sesleri duyulur olmuştu.

Kısaca, Osmanlı'nın aşağı yukarı XVII. ve XVIII. yüzyıllarında başlayan mahrem alanın toplumsal alana tahvili süreci, İkinci Meşrutiyet döneminin yarattığı sınırsız özgürlük ortamında daha fazla hissedilir olmuştur. İkinci Meşrutiyet döneminde farklı saiklerle hareket eden sosyal unsurların yoğunlaştığı farklılaşmış bir kamusallığı net biçimde görmek mümkündü. Bir yandan yeni ekonomik ve kültürel arayışlar, bir yandan da artan entelektüel faaliyetler siyasal ve düşünsel ayrışmaya kadar uzanan zengin bir toplumsal topografyanın ortaya çıkmasına yol açmıştı. Milliyetçilik, Batıcılık, İslâmcılık, sosyalizm, liberalizm yönündeki düşünsel farklılaşmaların yanında etnik, ekonomik ve siyasal alanda da ciddi bir farklılaşma görünür olmuştu. Osmanlı'nın son yirmi yılı kıran kırana siyasal rekabete, dünya ekonomisiyle entegrasyon çabasına, düşünsel ve entelektüel açılımlara, sosyal ve sendikal hareketlere sahne olmuştu. İkinci Meşrutiyet döneminde yakalanan özgürlük ortamı daha sonraki yetmişseksen yılda (1980'li yıllara kadar) bile bir daha yakalanamamıştır. Zira bu dönemde Osmanlı tebaası ve aydını "düşünce suçu" gibi bir kavramla henüz tanışmadığı için toplumun düşünce ufku oldukça genişti. Bu ortam içinde her tür düşünce rahatlıkla benimsenebiliyor, yaşanabiliyor ve savunulabiliyordu. Her tür düşüncenin tartışılıyor olması Osmanlı aydının farklı düşünsel tahayyülleri canlandırmasını sağlamış ve bu düşünceler birer sosyal hareket ve siyasal partide canlılık bularak fiziksel bir varlığa dönüşebilmişti.

Türkiye'de "kamusal yaşamın daralma evresi" 1925-1980 yılları arasındaki cumhuriyet Türkiye'sinde görünür olmaya başlamıştır. Cumhuri-

yetin öncülüğünü yapan devletçi elitin yeni bir vatan, devlet ve ulus yaratma yönündeki çabası toplumun homojenleşmesini zorunlu hâle getirmiştir. Osmanlı'dan tevarüs eden geleneksel ve modern kurumların önemli bir kısmı yaratılmak istenen toplum şablonuna uymadığı için terk edilmiştir. Sadece terk edilmekle sınırlı kalınmamış aynı zamanda 1925 Takrir-i Sükun Kanunu ile birlikte her tür geleneksel veya modern farklılığın önüne bir devlet seti çekilmiştir. Farklı olan medya, dernek, vakıf, sosyal hareket, parti veya sıradan bir sosyal oluşumun bekasına müsaade edilmeyerek kamusal yaşam "üniter"leştirilmiştir. Siyasal erk bu dönemde siyasal, iktisadî ve kültürel yaşam alanlarının tümünde sınırsız bir biçimde genişleyerek kamusal yaşamda mutlak anlamda tahakküm kurmuştur. Sınırsız biçimde genişleyen siyasal erk, devrim psikolojisinden kaynaklanan bir saikle toplum üzerinde mutlak anlamda bir kontrol mekanizması oluşturmuştur. 1930'lu yılların başlarında ancak "Türk Kadınlar Birliği", "Mason Locaları" ve "Türk Ocakları" gibi iki üç dernek ayakta kalabilmiştir. Birkaç yıl sonra bunların da hayatına son verilerek kamusal yaşam tamamen ideolojik hâle getirilecek ve tüm sosyal kurum ve aktörler bu ideolojinin birer taşıyıcısı olacaktı.

1930'lu yılların ortalarından itibaren devletçi elit toplumu avuçları içinde boğacak duruma getirmekle yetinmemiş, aynı zamanda devletle, daha doğrusu devletin tek partisiyle bütünleştirerek özel ve öznel olanı kamusalın potasında eritmeye çalışmıştır. Gerçekte 1930'lu yılların özel alanı, aile mahremiyetinin dışında ancak yer altında bulunabilmiştir. Devletçi elit toplumsal, siyasal, kültürel, teknolojik, ekonomik, estetik ve sanatsal tüm etkinlikleri mutlak anlamda kendi denetimine almıştı. Ekonomik üretimi gerçekleştirmenin yanı sıra, kültürel, sanatsal ve dinsel alandaki faaliyetlerin de organizatörü ve belirleyicisi devletti. Devletçi elit yeniden yaratacağı toplumun ana malzemesi olarak "tek tip insan" yetiştirmek için tüm kurumları seferber etmiştir. Bu amaçla ideolojik eğitim veren okulları, Halk Evleri'ni ve köy odalarını mahalle, köy veya kent demeden sosyal yaşamın en ince ayrıntısına kadar yaygınlaştırmıştır. Tevhid-i Tedrisât Kanunu geleneksel medrese eğitimini modern bir eğitime tahvil etmek amacıyla çıkarılmışsa da, bu kanun sonraları aynı güdüyle hareket eden, aynı ideolojiyi taşıyan, yüreği aynı arzular için atan, görüntüsü aynı olan tek bir vatandaş tipi yaratmak için kullanılmıştır. Devletçi elitin kamusal alanda en fazla görmek istediği kadınlar dahi ancak "dişiliklerini" mahrem alanda bırakmak şartıyla sosyal yaşama katılabilmişlerdi. Nilüfer Göle'nin haklı olarak "cumhuriyetçi babaların erkeksi kızları" olarak tasnif ettiği bu dönemin kamusal yaşamına taşınan

kadınları, ancak cumhuriyetin erdemli vatandaşı olan erkek görüntüsünü idealleştirerek kamusal hayata atılabilmişti.[29]

Kısaca, devlet için beşerî kaynak olmanın ötesinde bir anlam ifade etmeyen toplum "vatanı, milleti ve devletiyle tek bir yürek" hâline getirilmek istenmiştir. Kuşkusuz bu söylem sosyal dayanışma, birlik ve beraberlik coşkusunu ifade etmektedir. Ancak modern siyasal düşüncede siyasal erkin yanında bir açık platform, bir forum, bir aleniyet mekânı olarak da kabul edilen kamusal alan Türkiye'de bu anlayıştan dolayı sadece siyasal erkin boy gösterebildiği monist bir mekân hâline gelmiştir. Niceliği farklı olmakla birlikte, Tek Parti Dönemi Türkiye'sinde câri olan siyaset anlayışı doğrultusunda şekillenen kamusal yaşamın, sosyalist ülkelerde hayata geçirilen kamusal alandan farklı olduğunu iddia edebilmek oldukça güçtür. Bu ülkelerdeki kamusal yaşamın en bariz özelliği, siyasal iktidarın tekelindeki kamusalın özel alanı kuşatacak kadar genişlemesi, devleti bir yeryüzü tanrısı hâline getirmesi, toplumun en ince ayrıntısına kadar tüm toplumsalı tek bir sesin hükümranlığına sınırsız biçimde açmasıydı. Gerçekte çok partili demokrasiyi fiiliyâta geçirdiğimiz 1950 öncesi dönemde câri olan Türk kamusal yaşamı sosyalist ülkelerdeki kamusal alanlardan *eo ipso* (söz konusu nedenlerden ötürü) ciddi bir ayrışma gösterememekteydi.

Sosyal ve siyasal yaşamda yer alan özellikle kamusal tüm etkinliklerin öncelikli vazifesi, resmî ideoloji ve idealleri taşımak olmuştur. İlk okuldan üniversiteye kadar tüm eğitim kurumları, dernekler, siyasal partiler, radyo, televizyon, sinema, tiyatro, opera ve bale gibi tüm sosyal etkinlik alanlarına öncelikli görev, hattâ varlık nedeni olarak resmî ideolojinin taşıyıcılığı misyonu yüklenmiştir. Gelişmiş ülkelerin hiçbirinde eğitim, vatandaşı resmî ideallerle donatan bir "siyasal ve ideolojik" faaliyet olarak kurgulanmamıştır. Demokratik ülkelerde seküler anlayışla şekillenen eğitim kurumları bireye sorumluluk, yaratıcılık ve meslek kazandırmanın ötesinde bir amaç daha gütmemektedir. Oysa Türk eğitim sisteminde câri olan anlayışa göre eğitim kurumlarında demokratik ülkelerdeki formasyon ikinci planda gelmektedir. Türk eğitim sisteminin birinci amacı resmî ideoloji için sadık neferler yetiştirmektir. Eğitim kurumlarında, türbanla gelen görüntü farklılaşmasının bunca fırtınalar koparması buradan kaynaklanmaktadır.

1950'de çok partili hayata geçişle birlikte sosyal yaşam alanında küçümsenmeyecek ölçüde bir görüntü farklılaşması yaşandı. Osmanlı son

[29] Türk kadınının kamusal yaşamdaki serüveni ile ilgili orijinal bir çalışma için Bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları, 1992.

döneminin, Tek Parti döneminde yer altına inen tüm kazanımları 1950'den sonra yeniden kamusal alanda boy göstermeye başladı. Siyasal partiler, dernekler, dinî cemaat ve tarikatlar, yazılı basın, işçi sendikaları, mezhebî farklılaşmalar gibi Osmanlı'nın son dönemindeki zengin siyasal düşünceler de yeniden gün yüzüne çıkmaya başladı.[30] Hukuksal bir meşruiyete kavuşamamakla birlikte kiminin derin tarihsel kökeni bulunan, kimi de nispeten daha yeni olan sivil topluma dayanak oluşturan sosyal unsurlar, kamusal yaşamın daralan nefesini hayli açmış oldu. 1950-1980 arası dönem ideolojik kamusalın dönüşmesinde önemli ve hazırlayıcı bir basamak oluşturdu. Ancak kamusal alandaki görüntülerin otonom, dolayısıyla sivil bir ruha kavuştuğunu gözlemek, kamusal alanın semalarında dolaşan kasvetli ideolojik havadan dolayı bu tarihlerde henüz mümkün değildi.

Türkiye'de özel/kamusal alan ayrışmasıyla ilgili en önemli gelişme ve dönüşüm kuşkusuz 1980 sonrası dönemde mümkün olabilmiştir. Bu dönemde ideolojik kamusal ciddi bir krize girmiştir. 1980'lerde başlayan yeni dönemde her biri farklı saiklerle hareket eden ve âdeta birer "çiçek" görünümünde olan sivil toplum unsurları ideolojik kamusalı çok ciddi bir irtifa kaybına uğrattı. Kuşkusuz bu dönemin en önemli özelliği, siyasete konu olan yeni bir felsefe (liberalizm) karşısında siyasal erkin hükümranlık alanının daralarak kamusal alanda sivil yaşam için de yer açılması olmuştur. Özelleştirme, minimal devlet, tarafsız devlet, hukuk devleti gibi kavramlar etrafında gerek siyasetçiler, gerekse entelektüel aydınlar tarafından yürütülen tartışmalarla devletin kamusal yaşamdaki yeri sorgulanmaya başlamıştır.

XIX. yüzyıl, Osmanlı'nın en üretken, en çalkantılı, İlber Ortaylı'nın ifadesiyle en uzun yüzyılı olmuştu.[31] Ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda birçok yeniliğin temeli bu yüzyılda atılmıştı. Bu yüzyılda ciddi bir yapısal değişime şahit olunmadıysa da ciddi bir zihniyet dönüşümü yaşanmıştı. Demokrasi, cumhuriyet, parlamenter rejim, anayasal hükümet gibi alanlardaki taleplerin alt yapısı bu yüzyılda hazırlanmıştı. Gerçekte 1980 sonrası Cumhuriyet Türkiye'si Osmanlı'nın son yüzyılı gibi önem arz eden bir zihniyet dönüşümüne sahne olmuştur. 1983-1993 yılları arasındaki Özallı on yıl 1925-1950 yılları arasındaki tek partili dönemin pek çok değerini tartışmaya açmıştır. Tek partinin homojenleştirici politika-

[30] 1950 sonrası Türkiye'sinde meydana gelen yapısal ve toplumsal değişimle ilgili bir analiz için Bkz. Kemal H. Karpat "Structural Change, Historical Stage of Modernization and the Role of Social Groups in Turkish Politics", *Social Change and Politics in Turkey*, (Ed.), Kemal H. Karpat, Leiden: E. J. Brill, 1973.

[31] Bkz İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Hil Yayınları, 1983.

ları sonucunda görünmez kılınan birçok sivil unsur bu dönemde topraktan gün yüzüne fışkırmıştır. 1980 sonrası Türkiye'sinde "sivil bir kamu" için fevkalâde önemli alt yapı çalışmaları başlamıştır.

1980 yılına kadar Türkiye'de hâkim olan tek paradigma devletçi zihniyetti. Mülkiyet ve ekonomik üretimin büyük bir kısmını elinde tutan devlet, ekonomik gücünü diğer alanlarda da kullanmaktaydı. Oysa 1980 sonrası Türkiye'sinde devletçi zihniyet "liberal paradigma"yla karşı karşıya geldi. Siyasal elite ilâve olarak aydınlar ve sıradan vatandaşlar da liberalizmle tanışmaya başladı. Hattâ liberalizmi her alanda savunan sivil gruplar ve partiler kamusal alanda ilgi uyandırmaya başlayacak tarzda varlık gösterdiler. Bir yandan iç dinamiklerle, bir yandan da artan küreselleşmeyle oluşan dış dinamiklerin etkisi altında liberal temalar geniş bir alan buldu. Özgürlük, insan hakları, adalet, minimal devlet, sınırlı devlet gibi temalar kamusal alanda farklı kesimlerin farklı zâviyelerden tartıştığı kavramlar olmuştur.

Öte yandan 1980 sonrası Türkiye'sinde "ideolojik" saik "hak" saikiyle karşı karşıya geldi. Etnik, mezhebî, siyasî, kültürel, dinî alanlarda, estetik ve cinsiyet alanında hak talebini vurgulayan gruplar kamusal alanı âdeta inletmeye başladı. 1970'li yıllarda sistem üzerinden hesaplarla sokağa dökülen kalabalıkların en yoğun kullandıkları slogan "kahrolsun"la başlayan sloganlardı. Halbuki 1980 sonrası dönemde erken emeklilik hakkı, kadın hakları, işçi hakları, dinî haklar, eğitim hakkı, temiz çevre hakkı, mezhebî haklar gibi alanlarda hak talepleri yükselmeye başladı. Bu gruplar sistemle hesaplaşmayı ifade eden söylemler yerine sistemden talepte bulunan söylemleri kullanır oldular. Bu yönde kullanılan en sert sloganlardan biri "hakkımızı söke söke alırız" tarzındaki ifadede somutlaşmaktadır. Mitinglerde, sokak gösterilerinde veya eylemlerde yükselen bu slogan, aslında sistemin kabulü temelinden hareketle birtakım talepleri vurgulamaktadır. Bu bakımdan 1980'li yılların, Türkiye için, aslında ideolojilerin inişe geçtiği yıllar olduğunu söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. Sisteme meydan okuyan ideolojiler inişe geçtiği gibi sistemin dayandığı ideoloji de ciddi biçimde sorgulanmaya başlamıştır.

Cumhuriyet dönemi boyunca tek bir ideoloji ve öğretinin taşıyıcı alanı olarak kurgulanan kamusal yaşam, 1980 sonrasında önemli bir farklılaşmaya sahne oldu. Etnik, dinsel, siyasal, cinsel, kültürel ve ekonomik alanda farklı güdülerden ve referanslardan beslenen sosyal gruplar, kamusal alanı bir renk cümbüşüne boğdu. İşçi ve memurların "alaylı", "halaylı", gösterilerine türbanlı öğrencilerin "güllü", "karanfilli", "alkışlı" eylemleri ilâve edilince gerçekte ideolojik hıncın sopalara, coplara, silahlara taşınan öfkesi yerine; şenlikli, neşeli, eğlenceli bir kamusal görüntü

ortaya çıktı. Devletin sivil unsurların masum hak arayışlarına karşı zaman zaman gösterdiği sert tepkiye rağmen kamusal alandaki "sivil" görüntü birkaç istisna dışında pek bozulmadı. Susurluk Olayı ile patlak veren devlet-mafya ilişkisine karşı toplumun şiddete yönelmeden bir ay boyunca bir çok ilde sürdürdüğü "Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakikalık Karanlık" eylemi; Refah Partisi'nin kapatılmasına karşı, bu parti tabanının sergilediği yumuşak tavır; Recep Tayyip Erdoğan'ın aynı gerekçelerle siyasetten menedilmesine karşı güller, karanfiller dağıtarak verdiği karşılık; genç kızların eğitim kurumlarında türbana özgürlük için yurt çapında düzenledikleri "İnanca Saygı, Düşünceye Özgürlük" için el ele zincirini balonlarla, bayraklarla, çiçeklerle, kurdelelerle süslemeleri gibi eylemler, Türkiye'de sivil toplum unsurlarının uzlaşmacı görüntülerinin bir göstergesini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle sivil toplum unsurları vurarak, kırarak değil; uzlaşmayı çağrıştıran yumuşak tepkilerle kendilerini ortaya koymaktadırlar. Âmiyâne bir ifadeyle bu örnekler sivil toplumun "medenîliğini" ortaya koymaktadır.

Bazı mahrumiyetlere maruz kalmış olmalarına rağmen sivil grupların şiddete yönelmeden haklarını yumuşak bir zeminde aramaları ideolojik kutuplaşma yerine sivil unsurlar arasında bir yatay ilişki zemini ortaya çıkardı. Sol görüşlü, uzun saçlı, mini etekli öğrencilerin türban eylemlerine destek vermeleri; farklı kesimden insanların "Cumartesi Anneleri"ne çiçek uzatmaları; bazı Sünnî grupların Alevî Cem evlerine bağışlar yapmaları; sivil alandaki yardımlaşmanın birer göstergesini oluşturmaktadır. 1990'lı yılların sonlarına geldiğimiz bugünlerde 28 Şubat kararlarıyla kamusal yaşama biçilen yeni kılıfa ve devletçi elitin karşı atağına rağmen Türkiye'de sivil alan giderek genişlemekte ve sivil unsurların direnci daha da artmaktadır. Bazı medya organlarının kışkırtıcı yayınlarına ve bazı devri bitmiş siyasetçilerin özgürlükten anlamaz tepkisine rağmen sivil toplum unsurları arasında imrenilecek bir diyalog ve karşılıklı saygı gözlenmektedir.[32]

1980 sonrasında irtifa kaybeden sadece devletçi zihniyet olmadı; aynı zamanda devletin kendisi de toplum nezdinde imaj aşımına uğradı. 1970'li yıllardan beri şikayet konusu olan devlet içi yasa dışı gruplaşmalar medyanın özelleşmesiyle birlikte somut biçimde deşifre edilmeye başladı. Medya bir yandan siyasetçilerin karıştığı yolsuzlukları deşifre ederken, bir yandan da devlet-mafya ilişkisiyle ilgili Bakanlara ve Başbakana

[32] 1997-1998 eğitim öğretim yılının ikinci yarıyılında değişik okul ve bölümlerden 260 üniversite öğrencisi üzerinde yaptığımız bir ankette bu öğrencilerin yüzde 87'si "yaşamıyla bana tamamen ters olan biriyle rahatlıkla bir arada yaşayabilirim" ifadesine tümüyle katıldıklarını belirtmişlerdir.

kadar uzanan bir ilişki trafiğiyle ilgili yayınlar yapabilmektedir. Medyanın devlet içindeki bu ilişkileri toplumun önünde tartışmaya açması Türk siyasal kültüründeki "devlet miti"ni ciddi biçimde sarsmaktadır. Yapılan ampirik araştırmalar başta siyasetçiler olmak üzere yöneticilerin toplum nezdinde ciddi bir güven kaybı yaşadığını ortaya koymaktadır. Toplumun devlete olan güvensizliği aynı zamanda devletin yol göstericilik misyonuna da halel getirmektedir. Başka bir ifade ile toplum devletin gösterdiği hedefe itibar etmemektedir. Yaklaşık on beş yıldır devletçi elitin uğraştığı türban her geçen gün daha fazla yaygınlaşmaktadır. 1995'ten beri Refah Partisi etrafında "zinde güçler" tarafından oluşturulan ablukaya rağmen yapılan kamuoyu yoklamalarına göre bu partinin halefi konumundaki Fazilet Partisi grafiğini her geçen gün daha da yukarı çekmektedir.[33] Bu örnekler, toplumun, devletçi elitin gösterdiği hedef istikametinde hareket etmediğini göstermektedir.

1980'li yılların açılımlarıyla birlikte toplum bir yandan devletin dışında farklı referanslara ve rotalara yönelebilecek duruma gelirken; bir yandan da devletin metafiziksel ve aşkınlığı konusunu uluorta tartışabilecek duruma gelmiştir. Rousseau, Hegel ve Kant'ın Genel İrade'nin temsilcisi, üstünlüğü kendinden menkul, sorgulanamayan, pak, temiz, yüce ve kutsal devlet anlayışı Türk siyasal kültürüne fazla uzak olmayan bir içeriğe sahiptir. Cumhuriyet dönemi boyunca her derdin devası olarak algılanan devletin, özelleştirme politikalarıyla birlikte kendinden menkul bir üstünlüğe sahip olmasından kuşku duyulur oldu. Hattâ devlet içinde dönen usulsüz ilişkilerin topluma fatura edildiğinin farkına varıldı. Üzerinden sır perdesi kalkan ve kamuoyunda tartışma konusu edilen kurumlar, yapılan araştırmalara göre topluma fazla güven verememektedir.

1980 sonrası dönemin gelişmelerinden biri de "efkâr-ı umumiye"nin devletçi elitin kendinden menkul temsiliyetine değil, doğrudan doğruya kamuoyunun tercihine göre belirlenme sürecine girmiş olmasıdır. 1980'li yılların ortalarından itibaren başlayan kamuoyu araştırmalarıyla toplumun tercihi, arzusu ve önerisi hatırı sayılır bir şey olmaya başladı. Önceleri siyasî tercihleri tespit etmekle sınırlı olan bu tür çabalar, sonraları toplumun, devletçi veya siyasal elitin yürürlüğe soktuğu meseleler hakkındaki kanaatini öğrenmeye kadar geniş bir alana uzandı. Yürürlüğe sokulmak istenen politikalar konusunda "toplumun ne düşündüğü" yönündeki soru-

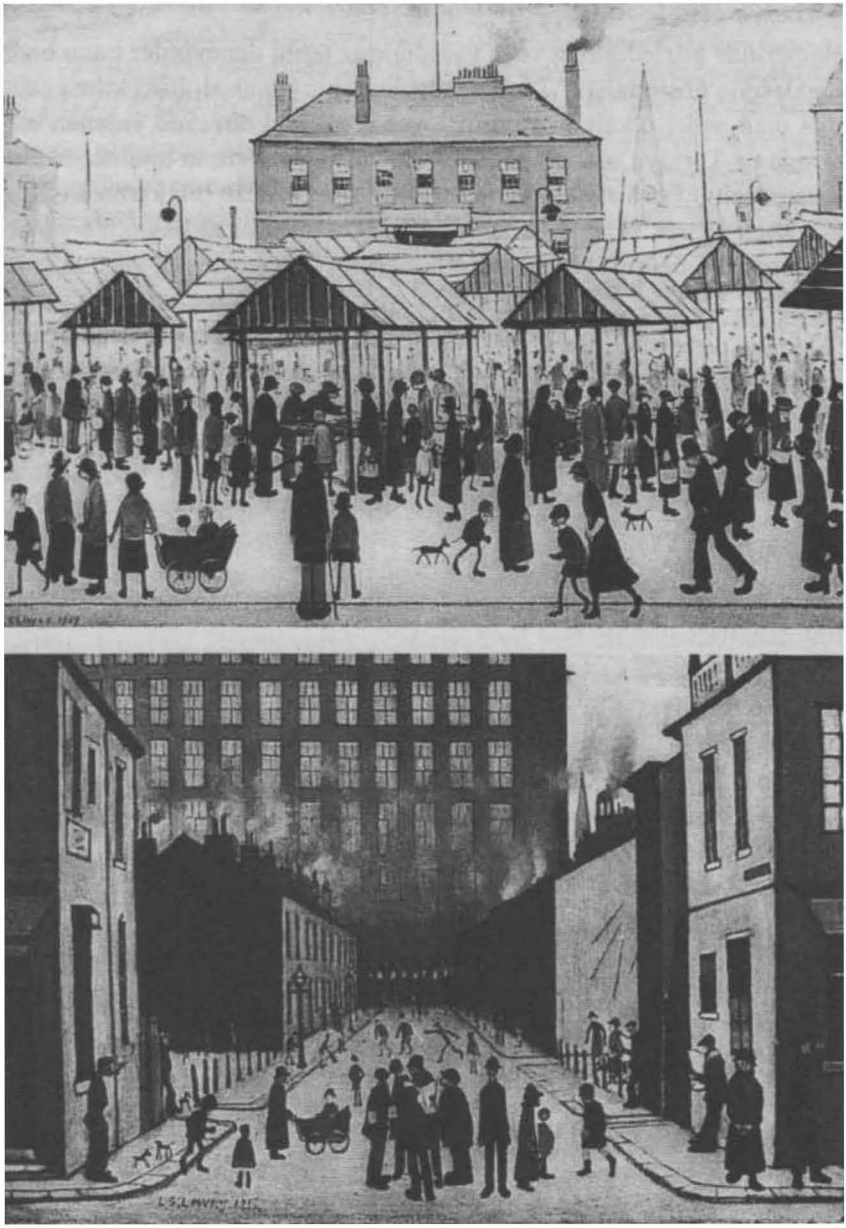
[33] 1-20 Ağustos tarihleri arasında 20 ilde 3500 kişi üzerinde gerçekleştirdiğimiz bir anketin sonucuna göre Fazilet Partisi'nin oy oranı yüzde 26 civarında iken, onun en yakın takipçisi olan partinin oy oranı yüzde 17 civarında gözükmektedir. Basına yansıyan kamuoyu yoklamalarına göre de Fazilet'in oy oranı aşağı yukarı bu civarlardadır.

ların 1920'lerde, 1930'larda pek bir anlamı yoktu. Hattâ bu yöndeki kaygılar 1970'li yıllarda da fazla anlam ifade etmiyordu. Zira bu dönemlerde yönetici elit, hazırladığı projelere göre toplumu yönlendirme hakkını kendinde görmekte ve bunu topluma rağmen yapmaktaydı. Batılılaşma, millileşme, İslâmlaşma, sosyalistleşme vb. gibi projelerin her biri toplumdan, efkâr-ı umumiyeden bağımsız biçimde ortaya konan projelerdir. 1980 sonrası dönemde efkâr-ı umumiye tamamen referans oluşturma noktasına tam anlamıyla gelmemiş olsa da kamuoyu yoklamalarıyla başlayan sürecin bizleri bu noktaya götüreceğini beklemek fazla da iyimserlik olmasa gerek. Artık bir milletvekili, sıradan bir politikacı, bir kasaba yerel yöneticisi yaptırdığı kamuoyu yoklamalarıyla kendi politikasını gözden geçirme gereği hissedebiliyor. Kısaca, kamuoyu yoklamaları eğrisiyle doğrusuyla yegâne referansı devletçi elit olan bir kamuda efkâr-ı umumiyeyi de bir referans hâline getirmiştir.

Kısaca, 1980 sonrası dönemde kamusal yaşam alanında ciddi bir dönüşüme zemin hazırlayan yeni bir sayfa açılmıştır. 28 Şubat Kararları ile birlikte kamusal alanda varlık gösteren sivil toplum unsurlarından birine karşı başlatılan manevrayla bu sayfanın hacmi biraz daraltılmaya çalışılmaktadır. Aslında bir kesim üzerinde sürdürülen operasyonlar kaçınılmaz olarak diğer kesimlerin de özgürlük alanını sıkıntıya ve tehlikeye sokmaktadır. Bunun farkında olanlar "diğer" kesimlerin temel haklarına karşı daha hassas davranmaktadırlar. Kamusal alanın bir bütün olarak sivil bir kamuya dönüşmesinde sivil unsurlar arasındaki dolaylı veya dolaysız mutabakat çok önemlidir. Kamusal yaşamı dengeli ve istikrarlı bir özgürlük alanı hâline getirmek ancak siyasal erkin, başka bir deyişle devletin kamusal yaşamdaki etkinliğinin sınırlandırılmasıyla mümkündür. Bu da kamusal alana açılan sivil toplum unsurları arasındaki karşılıklı saygı ve hoşgörüyü esas alan bir sivil alanın genişlemesiyle mümkün olabilir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Çiçekler bir kez tomurcuklanmış ve açmaya karar vermişse kökleri en sert kayaları bile deler. Etrafımızda granit sertliğindeki koca koca taşları çatlatarak başını dışarı çıkaran envai çeşit çiçek görürüz. Aslında sivil toplum unsurlarının toplumsal yaşamdaki var olma biçimleri, hantal kayalara rağmen toprağın karanlık dünyasından gün yüzünün aydınlığına çıkan çiçeklere benzer. 1980'li yılların diktatoryal sosyalist dünyasındaki gelişmeler katı siyasal rejimlerin sosyal iradelerin öznel dünyasını kolay kolay bastırıp yok edemediğini göstermiştir. Homojen bir kamusallığı zorunlu hâle getiren bu ve benzeri rejimler kamusal yaşamda serpilmiş çiçekler gibi açan öznel iradeler karşısında çözülüp gitmek zorunda kalmışlardır. Bugüne kadar dünyanın değişik

bölgelerinde gözlediğimiz veya yaşadığımız tarihî deneyimler bunu bizlere fazlasıyla göstermiştir. Türkiye ideolojik bir kamusalı bâki kılma çabasında olan ender ülkelerden biridir. Ancak küresel düzeyde yaşanan bilgi çağında ne Türkiye'nin, ne de Küba ve Çin gibi ülkelerin totaliter-ideolojik kamusalını fazla sürdürme şansı vardır. Bir yandan bilgi araçlarıyla sınırlarımızı aşarak bizlere ulaşan dünyadaki özgürlükçü hava, bir yandan da neredeyse hergün sokaklara dökülen "sivil çiçekler"in hak talepleri karşısında Türkiye'deki mevcut total ve ideolojik kamusal anlayışı yok olmaktadır. Demokratik ülkelerin kamusal yaşamında açan sivil çiçeklerin Türkiye'de de açması kaçınılmazdır. Zira Türkiye'de tarihin kalbi bu dünyadaki tarihsel gelişmelerle hep birlikte atagelmiştir.



"Sokak"

L. S. Lowry, 1935 (The Atkinson Art Gallery Metropolitan Borough of Sefton).

KAMUSAL ALAN VE YALIN YAŞAM

Ferda Keskin*

Kamusal alan kavramını tartıştığı klâsikleşmiş bir yazısında Habermas bu kavramın XVIII. yüzyıldan itibaren oluştuğunu ve spesifik anlamını somut bir tarihsel durumdan, burjuva toplumun spesifik bir aşamasında aldığını söylüyor.[1] Aslında çok da yeni olmayan bu saptama politik düşüncedeki genel bir eğilimle ya da düşünme modeliyle uyum içinde, kamusal alan tartışmalarının arka planında yatan kamusal alan/özel alan karşıtlığının devlet/toplum, politik toplum/sivil toplum, yurttaş/insan, politik haklar/insan hakları, yasal/ahlâkî, vb. gibi bir dizi gelenekselleşmiş karşıtlıkla birlikte düşünülmesi (örneğin kamusal alanın zaman zaman sivil toplumla özdeşleştirilmesi ya da devlet ile toplum arasında bir dolayım aracı olarak görülmesi) ve tarihsel olarak konumlandırılması bu eğilimin belirleyici özellikleri. Kuşkusuz bu karşıtlıklarda belirleyici rol oynayan sivil toplum, insan hakları gibi kavramların politik düşünce tarihinde de belli bir noktadan itibaren ön plana çıkması, yukarıdaki tarihlendirmeyi ve ait olduğu eğilimi destekliyor. Oysa kamusal alan konusunu farklı bir tarihsel perspektif içinde ve yukarıda değindiğimiz modelin dışında düşünmek de mümkün.

Kamusal alan kavramının arka planında yer aldığını söylediğimiz kamusal/özel karşıtlığının farklı terimlerle de olsa Batı tarihinde sitenin (*polis*) ortaya çıkmasıyla birlikte şekillenmeye başladığını söyleyebiliriz.

---

* Dr. Ferda Keskin, Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

[1] Habermas, s. 105-106.

Jean Pierre Vernant'ın belirttiği gibi bu dönemde kamusal alan yurttaş (*polites*) olabilmek için katılınması gereken tüm etkinlikleri ve pratikleri içerirken, özel alan her bireyin yalnızca kendisini ilgilendiren ve temelde aile yaşamına ait olan pratikler anlamına geliyordu. Klâsik Çağ Atina'sında yurttaşlar için paylaşılması en çok önem taşıyan şeyle elbette *polis* çerçevesinde yönetme, karar verme ve yargılama gücü, bu gücün kamusallaştırılması ise politikaydı.[2] Kamusal alanın *polis* ile örtüşmesi teorik ifadesini en gelişkin biçimiyle Aristoteles'te bulmuştur. Aristoteles *Politika*'da *polis*'in niçin en üstün topluluk biçimi olduğunu tartışırken üç ana topluluk biçiminden söz eder; aile, köy ve politik topluluk olarak *polis*. Aile Aristoteles'in günlük ihtiyaçlar olarak adlandırdığı üremek ve hayatta kalmak gibi yalın ihtiyaçların karşılanması için kurulmuş bir ekonomik birim ve köy birden fazla ailenin bir araya gelmesiyle oluşturulmuş bir topluluk olarak tanımlanırken, *polis* en yüce iyiyi amaçlayan ve insan doğasının kendini tümüyle gerçekleştirebileceği tek topluluk biçimi olarak sunulur. Aristoteles Batı politik düşünce tarihi için klâsik olmuş bir ifadeyle *polis*'in yaşamın yalın ihtiyaçlarını karşılamak için ortaya çıktığını ancak *iyi yaşamı* sağlamak için var olduğunu söyler.[3] *Polis*'in ayırt edici özelliği iyi yaşamı hedeflemesidir. Yani Aristoteles'e göre 'iyi yaşam' politik olarak nitelendirilmiş yaşamdır. Bu noktada yaşam kavramıyla ilgili olarak eski Yunanca'da var olan ancak daha sonra kaybolan ve Giorgio Agamben'in geçtiğimiz yıllarda yayımladığı *Homo Sacer* adlı kitabında özellikle vurguladığı terminolojik bir ayrıma dikkat çekmek gerekiyor; tüm canlıların paylaştığı basit yaşama olgusu olarak *zoe* ile birey ya da gruba özgü yaşam biçimi, yani politik olarak nitelendirilmiş yaşam olarak *bios* arasındaki ayrım.[4] Aristoteles *polis*'in ortaya çıkma amacı ile varolmayı sürdürme amacı arasındaki ayrımını yaparken çıkış noktası kuşkusuz *zoe* ile *bios* arasındaki bu ayrımdı. Yaşamın yalın ihtiyaçları, yani üreme ve hayatta kalma *zoe*'yi tanımlarken 'iyi yaşam' ihtiyacı *bios*'u nitelendiriyordu. Yani, hayatta kalma ve üreme ihtiyaçlarının karşılanması için zorunlu ve doğal olarak ortaya çıkan aile ve onun uzantısı olan aileler topluluğu *zoe*'nin devamı için gerekliyken, iyi yaşamın gerçekleşeceği yer olarak *polis* tam olarak *bios*'un alanını oluşturuyordu.[5] Bu çerçevede düşünürsek ve yukarıda belirttiğimiz gibi kamusal alan *polis* ile örtüşüyorsa kamusal alanın *bios*'un alanı olduğunu, yalın yaşamınsa kamusal alandan dışlanıp özel alanda sınırlandırıldığını söyleyebiliriz. Bu

[2] Vernant, s. 218-219.
[3] Aristoteles, 1252a 30.
[4] Agamben, s.1-2
[5] Bu yüzden Aristoteles kitabının hemen başında politikacı ile aile reisi arasındaki farklılığın niceliksel ve temel bir farklılık olduğunu söyler. Bkz. Aristoteles, op.cit, 1252a 6-10.

ayrım ışığında Aristoteles'in insanı *politik bir hayvan* olarak tanımlaması da daha anlamlı hâle geliyor; bir yanda hayvanlar ve diğer tüm canlılarla ortak bir yaşama sahip olan, ancak onlardan farklı ve ek olarak politik nitelikli (*polis* içinde), kamusal bir yaşam sürdürebilen, iyi ve adaletli olanı kötü ve adaletsiz olandan ayırabilen,[6] yani iyi yaşamı düşünüp hedefleyen bir varlık.

Yukarıda kamusal alan/özel alan karşıtlığıyla akrabalığını belirttiğimiz karşıtlıklarda kullanılan kavramların modern politik düşüncenin ortaya çıkmasıyla spesifik anlamlar kazandığı düşüncesine karşı *zoe* ve *bios* arasındaki ayrımın Aristoteles'ten bu yana politik düşüncede varlığını hep sürdürdüğünü ve Habermas'ın sözünü ettiği tarihsel dönemle birlikte ortaya çıktığı öne sürülen temel politik kategorilerin de yaşam terimleriyle tanımlanabileceğini söyleyebiliriz. Örneğin Hobbes'un hükümranlık kuramında yalın durumundaki yaşam sürekli olarak koşulsuz bir ölüm tehdidine maruz olmasıyla tanımlanır, çünkü doğa durumunda herkesin her şey üstünde sınırsız hakkı vardır ve bu durum insanlar arasında sürekli bir savaş hâli yaratır. Hobbes doğa durumunda sahip olunan doğal hakkı, insanın sahip olduğu iktidarı kendi doğasını yani yalın yaşamını korumak için kullanma özgürlüğü olarak tarif eder. Aynı biçimde doğa yasası da insanın yaşamını yok edecek ya da var olma koşullarını ortadan kaldıracak şeyleri yapma yasağı olarak tanımlanır.[7] Öte yandan bu özgürlükten vazgeçilerek kurulan politik, yani *Leviathan*'ın koruması altındaki yaşam da aslında artık herkesin değil, hükümranın elinde olan bir ölüm tehdidi altındaki yaşamdır. Modern politik düşüncenin temel kategorilerini yaşam terimleriyle ifade etmenin mümkün olduğunu söylemiştik. Bu anlamda yurttaş/insan, politik toplum/sivil toplum, devlet/toplum gibi ayrımlarının ve bu ayrımlarda kullanılan terimlerle yapılan kamusal alan/özel alan ayrımının[8] Aristotelesçi bir açıdan yalın yaşam ile bir hukuk sistemi içinde kodlanmış yaşam biçimleri arasında bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan bu ayrımları merkez alan düşünme modeli devleti, politik toplumu, politik hak ve ödevleri temelde bir hükümranlık, yasa ve yasaklama (hukuksallık) sistemi olarak tasarlayan bir model. Bu modelde politik iktidar teorisi doğal şiddete karşı hak, yasa ve yasadışılık, özgürlük ve yasaklama sorunları çerçevesinde geliştiriliyor. Ancak daha önce de

---

[6] Ibid., 1253a 15-18.

[7] Hobbes, s. 91-92.

[8] Örneğin Habermas yukarıda değindiğimiz yazısında kamusal alanı devlet ile toplum arasında aracılık yapan bir alan olarak nitelendiriyor ve devlet pratiği ile ilgili konularda yapılan kamusal tartışmaların da 'politik kamusal alan' olarak adlandırılabilecek bir alan oluşturduğunu söylüyor. Cf. Habermas, s. 105.

belirttiğimiz gibi bu iktidar anlayışı yine son tahlilde hükümranın yaşam ve ölüm üzerinde karar verme hakkına gönderme yapıyor. Yalın yaşamın politik ve kamusal olarak tanımlanan yaşamdan ayrılabilmesi yine de nihaî olarak o yaşamın ortadan kaldırılma tehdidini içerimliyor.

Yukarıda kısaca tarif ettiğimiz politik düşünme ve iktidar modeli ile içerdiği ikili karşıtlıklara önemli bir alternatif, Michel Foucault'nun yetmişli yıllardan itibaren modern iktidar üzerine yaptığı analizlerde ortaya çıkıyor. Foucault artık klâsikleşmiş bir belirlemesinde insan binlerce yıl Aristoteles'in tarif ettiği biçimde düşünüldü diyor; "politik bir varoluş yeteneği de olan canlı bir hayvan; modern insansa yaşayan bir varlık olarak varoluşu politikasında söz konusu olan hayvandır."[9] Foucault'ya göre XVIII. yüzyıldan itibaren Batı toplumunda yukarıda sözünü ettiğimiz modelin kavrayamadığı bir iktidar ve politik dönüşüm hâkim olmuştur. 'Modernitenin eşiği' olarak adlandırdığı bu dönüşümün belirleyici özelliği, bir birey olarak insanın ve ait olduğu insan türünün bedeninin ve bedeninin sahip olduğu güçlerin (yani yalın yaşamın) politik stratejilerde merkezî konuma gelmesidir. Foucault, bu dönüşümle birlikte hâkim olan iktidarın ve onun ait olduğu politikanın yaşamla ilgisini vurgulamak için biyo-iktidar ve biyo-politika terimlerini kullanır. Bu dönüşüm kapitalizmin gelişimi ve zaferi için vazgeçilmezdir; çünkü kapitalist üretim biçimi gereği bedenin sahip olduğu güçlerin emek gücüne dönüştürülmesi ve üretim gücü olarak kullanılması gerekir.[10] Bu yüzden biyo-iktidar yaşam üzerinde bir tehdit üzerinden işleyemez; çünkü bireyin biyolojik yaşamı ve onun sahip olduğu güçleri sınırlamak ve en uç noktada yok etmek yerine daha da güçlendirmek, en iyi şekilde kullanmak, örgütlemek ve denetlemek zorundadır. Bunun sağlanabilmesi ise bedenin üretim sürecine denetimli bir şekilde girmesine ve nüfusun ekonomik süreçlere uygun kılınmasına bağlıdır. Böylece biyo-iktidar bir yandan bir tür olarak insanın, yani nüfusun sağlığını gözeten teknikler, bir yandan da tek tek bireyleri şiddet kullanmadan (bedenlerine ve sahip oldukları güçlere, yani yalın yaşamın kendisine zarar vermeden) itaatkâr hâle getirmek için disiplinci teknikler geliştirmiştir. Sonuç olarak da bu dönüşümle birlikte *zoe*, yani yalın yaşam ile *bios* arasındaki ayrımın ortadan kalktığını ve yalın yaşamın en yalın hâliyle politikanın nesnesine dönüştüğünü, politik bir nitelik kazandığını ve biyoiktidarın işleyiş biçimi olan modern devletin alanına girdiğini söyleyebiliriz.

Kuşkusuz Habermas'a göre kamusal alan kavramının, Foucault'ya göreyse biyo-politikanın ortaya çıktığı XVIII. yüzyılın aynı zamanda mo-

[9] Foucault, s. 188.
[10] İbid., (1997), s. 181-6.

dern ulus-devletin de ortaya çıktığı çağ olduğunu vurgulamak gerekiyor. Bu yazıda söz konusu ettiğimiz bakış açısından ulusun aslında yalın yaşamın politik sisteme kaydolmasının aracı olduğunu söyleyebiliriz. Belli bir toprak parçası, bir ulus ve bir hukukî-politik düzenden oluşan modern ulus-devlet tanımlanırken, insanın kutsal ve elinden alınamaz haklarının (insan haklarının) ilân edilmesiyle tebaanın ulusa dönüştüğü ve tanrısal temelli hükümranlıktan ulusal bir hükümranlığa geçildiği söylenir. Oysa politik haklardan ayrı olarak tanımlanan insan hakları tam da yalın yaşamın politik alan içine, devlet düzenine kaydolmasının aracıdır. Giorgio Agamben'in de belirttiği gibi Batı dillerinde ulus için kullanılan 'nation' sözcüğü Lâtince 'doğum', yani çıplak yaşam anlamı taşıyan 'natio' sözcüğünden gelir. Yani ulus-devletin toprağında doğan yaşam politik düzene (devlete) ulus kimliğiyle ve doğuştan sahip olduğu haklarla kaydolur ve yalın hâliyle politik hükümranlığın taşıyıcısı olur. Ulus-devlet yaşam ve egemenlik ilkelerinin ayrılmaz biçimde bir araya gelmesidir. Bu açıdan bakıldığında *zoe, bios* olmuş, yalın yaşam doğrudan politikanın (devletin) alanına girmiş, ikisi arasındaki ayrım iktidar ve modern ulus-devletin ortaya çıkmasıyla ortadan kalkmıştır.[11] Bu durumda geleneksel politik düşünme modeli için merkezî önem taşıyan ikili karşıtlıkları –yurttaş/insan, politik haklar/insan hakları, politik toplum/sivil toplum, devlet/toplum- bir veri olarak almaktan vazgeçmek ve yeniden düşünmek gerekiyor.

Eğer kamusal alan tartışması bu ikili karşıtlıklarda yer alan kavramları gerektiriyorsa, bu karşıtlıklarla beraber kamusal alan kavramının meşruiyetinin de sorgulanmayı beklediği açık.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (1995), *Moyens Sans Fins*. Paris: Bibliothéque Rivages.

Agamben, G. (1997), *Homo Sacer: le pouvoir souverain et la vie mue*, çev. Marilene Raiola, Paris: Editions du Sevil.

Aristotle, Politics, çev. B. Jowett, *The Basic Work of Aristotle*, (1941) der. R. McKeon. New York: Random House içinde.

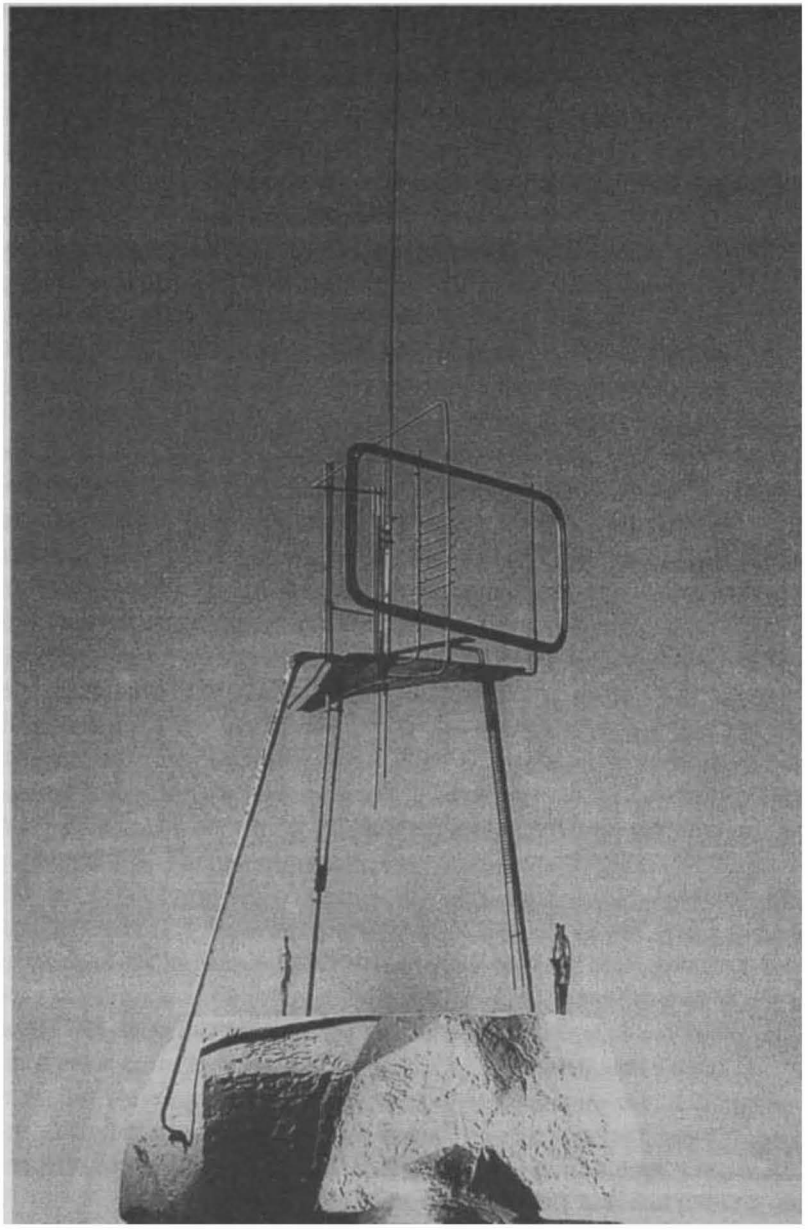
Foucault, M. (1976), *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

Habermas, J.(1989) "The Public Sphere", *Contemporary Political Philosopy* (1997), der. R. E. Goodin ve P. Pettit. Oxford: Blackwell içinde.

Hobbes, T. (1991) *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vernant, J- P. (1989) "L'individu dans la cité", L'individu, la mort, l'amour. Paris: Gallimard içinde.

[11] Agamben, (1995), s. 31-35.



"Meçhul Siyasî Suçlular Anıtı İçin Hazırlanmış Maket"

Reg Butler, 1952 (Tate Gallery, London).

SİYASETİN SINIRI OLARAK KAMUSALLIK: ARENDT'İN KANT'TAN ÇIKARSADIKLARI

Cem Deveci*

I

Bu yazıda doğrudan kamusal alandan değil de, bu alanı önceleyen alanın düzenlenişini, alanda eyleyenlerin tutumlarını yönlendirmesi gereken ilkeden söz edeceğim: Kamusallık. Bu ilke, kamusal alanın tarihsel, kültürel, iktisadî boyutlarından çok, siyasal-ahlâkî boyutuna ilişkindir. Hannah Arendt'e bakılırsa kamusallık, modern toplumlarda siyaset-ahlâk birlikteliğini sağlayacak tek ilkedir. Çünkü kamusallık, siyasal muhakemeyi olanaklı kılan yargının[1] ilkesi olarak anlaşılır. Siyasal olguları doğru, yanlış, haklı, haksız olarak değerlendirirken ya da yargılarken de uymak zorunda olduğumuz ilkedir. Yazı, bu ilkeyi Arendt'in nasıl anladığını se-

---

* Dr. Cem Deveci, Orta Doğu Teknik Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Burada 'yargı'yı, Almanca'daki *Urteilskraft*, İngilizce'deki *judgment* kavramını karşılayacak şekilde kullanıyorum. Her ne kadar *judgment*, Türkçe'de durumu muhâkeme etmeyi, tartmayı, karşılaştırmayı anlatan bir kavram olsa da, daha önce yapılmış olan Türkçe biçimlendirmeye sadık kalabilmek için yazı boyunca, sözü edilen yetiyi, yargılama yetisi olarak kullanacağım. Ancak yazının akışının kilitlenebileceği anlarda, 'muhâkeme'yi de kullanmayı yeğleyeceğim.

rimleyip, tartışmayı amaçlıyor. Bunu da Arendt'in, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* kitabını inceleyerek yapmaya çalışacağım. Asıl göstermeye çalışacağım ise, Arendt'in bu eserinin, kamusallık ilkesi yoluyla, siyasal ile siyasal olmayan ayrımını çizmede önemli bir katkıda bulunduğu; ama yargının siyasal niteliğini ortaya koymada ciddi sorunlarla karşılaştığıdır. Bu derslerde Arendt, Kant'ın üçüncü eleştiride, *Yargının Eleştirisi*'nde, genelde yargıya ilişkin söylediklerinden siyasete ilişkin yargının özel koşullarını çıkarsamayı denemiştir. Kamusallık, yargının ortamı olduğu için önemlidir Arendt'te. Kamusallığın yargıya bu bağlantısı bizi, yargının ya da muhakeme etme sanatının siyasal öneminden başlamaya götürüyor.

Yargının siyasal boyutu nedir? Kant'ın estetik ve erekbilimsel değerlendirmelere ilişkin bulduğu bu yeti, neden Arendt'te siyasal olması gereken bir yetiye dönüştürülmeye çalışılmıştır? Bu soruların yanıtları, bir siyaset felsefecisi olarak Arendt'in yüzleştiği, biri kuramsal diğeri tarihsel iki sorunu anlama ve aşma çabasında bulunabilir. Kuramsal olandan başlarsak: Arendt'e göre, insan eylemiyle ilgili üç temel anlıksal yeti ayrıştırılabilir: Düşünme, isteme ve yargı. *Anlığın Yaşamı* isimli eserin her bir cildi bu yetilere ayrılmıştır; aslında Kant'ın *Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*'i de yargıyı konu alan, tamamlanmamış olan üçüncü cildin başıdır. *Anlığın Yaşamı* bütününde tek bir sorunun felsefe tarihi boyunca tartışılmasıdır denebilir: Siyaset, siyasal eylem ile anlık ilişkisi. İkinci cildin, İsteme'nin, sonuna geldiğimizde ortaya çıkan tıkanma şudur: Ne düşünme ne de isteme, siyasetle sağlıklı bir ilişkiye girmemizi sağlayacak, bu ilişkinin koşullarını belirleyebilecek ölçütler sunabilir. Çünkü düşünme, siyasete özgü tikel durumlarla başetmemizi sağlayacak bir yeti değildir; çoğunlukla yalnızlığımızda yürütülür, hemen her zaman kavramlarla, evrensellerle ilgilenir. Örneğin, düşünme, mevcut tarihsel bir adaletsizliğin nasıl giderilebileceğini göstermez, onun yerine Adaletin ne olduğu üzerine felsefî tartışmalara yönelir. Başka bir deyişle düşünme, siyasetten bakıldığında havada kalmakta, siyasal hayata gereken ilkeleri vermeyip onu aşma çabasına girmektedir. İstemeye gelince, bu kez tam tersine siyasal olanın gereklerine yükselememe gibi bir durumla karşı karşıya kalırız. İstemenin üzerine temellendirilmiş bir siyaset, çoğul, öznel, hattâ keyfî amaçların doğrultusunda eylemeyi öngörür. Bu, alabildiğine kendine özgü sorunların, çıkarların başkalarının değerlendirmelerini umursamadan savunulması demektir. O hâlde siyasal birlikteliğimize ilişkin bir ölçüt, isteme yetimizden de çıkarılamaz. Düşünmeden kaynaklanan bir siyaset, kesin doğrulara başvururken, istemeden kaynaklanan bir siyaset "bana ne"ci bir keyfiliğe başvurur. Arendt'in vardığı sonuç temelde dü-

şünmenin de istemenin de tek başlarına alındığında bizi siyasal kılan anlıksal yetiler olamayacağıdır. Yani Arendt'e göre bu yetilerin böylesi bir gizilgücü yoktur. Zaten düşünen özne, siyaseti aşağılar, uzak durmaya çalışır; isteyen özneyse, siyasal alanı ancak kendi istencine uygun olduğu noktalarda kullanmaya yönelir. İstemeyle siyasete yöneldiğimizde sonu gelmez bir iktidar mücadelesinden başka bir şey göremeyiz. Bu, siyasetin, öznel, kısmî çıkarlar kavgasına ve birbirine göreli görüşlerin kapışmasına indirgendiği bir anlayıştır. İsteme yetimiz yeterince siyasal olamayacak ilkelerle çalışıyorsa, düşünme yetimiz siyaseti aşmaya yönelik, siyasal gerçeklere indirilemeyen evrensellerle çalışır. Siyasal olmak için, biri az gelirken öteki fazla gelmektedir. İşte yargı, 'tikelin düşünülmesi' yetimiz olarak, düşünme ile istemenin arasında, düşünmenin aşkınlık çabasıyla istemenin aşırı dünyevîliği arasında yer alır. Bu nedenle de Arendt'e göre, siyasala özgü tikel durumlarla yüzleşip, siyasal anlamda eylememizi sağlayan anlıksal yeti, yargı olsa gerektir. Gereksiz soyutlamalara gitmeyen ama çoğul istençleri de belli düzeylerde bütünleştirebilen, değişik siyasal hareketleri, sorunları, çözümleri karşılaştırıp, tartmamızı sağlayan yeti, yargıdır. Arendt yargının işleyişine yöneldiğinde, siyasal eylemin özüne ilişkin bir çerçeveleme bulma umudundadır. Ona göre yargı, en siyasal olan yetimizdir. Çünkü ancak felsefî-ideolojik kavramlara, verilmiş evrensellere başvurmadan (düşünme), ama öte yandan değerlendirmenin gereksiz, karşılaştırmanın da olanaksız olduğunu söylemenin kolaycılığına (isteme) kaçmadan yargıda siyasal olayları tikellikleri içerisinde, olumsallıklarıyla değerlendiririz. Düşünme ve istemenin tersine yargı, siyasal olandan kaçmaz, hep siyasal birlikteliğe, ortak olana, kamusal olana yönelir.

İkinci sorun, tarihî bir olayla ilgilidir: Adolf Eichmann'ın 1961'de, Kudüs'teki duruşması. Arendt bu duruşmayı izlerken, tuhaf bir durumla karşılaşır. Savaş sırasında toplama kampı yöneticiliği yapan Eichmann, duruşmada kendini görev fikrine yaslanarak savunmuştur: Kendine göre Eichmann, yalnızca görevinin gereklerini yerine getirmiş, bir subay olarak verilen emirlere uymuştur. Arendt'e göre Eichmann, ne nihilisttir ne aptal ne de bir canidir. Eichmann daha çok banaldir, insana verilmiş olan yargı yetisini kullanmamıştır. Bir toplama kampı olgusunun tikelliğini görmezden gelip, evrensel bir ilke olarak aldığı görev ahlâkına sığınmaya çalışmaktadır. Arendt'in burada vardığı sonuç, Kant'ın genelde *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden, özelde *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nden gelen bir ahlâk felsefesinin bu tür yargıdan kaçış örneklerini açıklamada, bu tür durumların gerektirdiği siyaset-ahlâk birlikteliğini sağlamada yetersiz kaldığıdır. Kant'ın pratik akla dayandırılmış ahlâk kuramı, tikel du-

rum değerlendirmelerini -yargı için zorunlu olan- yad erklik korkusuyla ahlâkî yasanın sınırlarından öylesine dışlamıştır ki, tarihin belli bir döneminde ortaya çıkan yeni bir siyasal oluşumu anlamayı, tartıp değerlendirmeyi ahlâkî olarak temelsiz bırakmıştır. Arendt, Eichmann durumunda Kant'ın ödev ahlâkının siyasal düzeyde işlemeyişinin yanı sıra bir şeyin daha farkına varır: Eichmann pek çok modern bireyin siyasete karşı temel tutumunu, yargılamamayı temsil etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Eichmann aslında Nazizm'e sessizliğiyle destek vermiş milyonlardan biridir. Modern birey, kendini doğrudan ilgilendirmeyen konularda siyasal muhakemeden kaçınmakta, siyasal alanı da kamuyu da, kendi dar çerçevesinden yorumlamaktadır. Arendt'e göre, XX. yüzyılın en büyük siyasal belası olan totaliterlik, başka nedenlerin yanı sıra kitlelerdeki bu yargı yoksunluğundan kaynaklanmıştır ya da burada kendine bir zemin bulmuştur.

Yukarıda anlattığımız kuramsal çıkmazla -düşünmenin siyasete fazlalığı, istemenin siyasete yetersizliği- birlikte düşünüldüğünde, Eichmann duruşmalarından kaynaklanan bu tarihsel teşhis de Arendt'i, yargının fenomenolojik incelenmesi gereğine ikna etmiştir. Ama ilginç bir şekilde Arendt yargı yetimizin siyasal boyutunu ararken, Kant'ı terk etmez. Ahlâk siyaset birlikteliğinin temeli, yine Kant'ta ama *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirmesi*'nde değil, üçüncü eleştiride, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde aranacaktır. Bu arayışta Arendt'in umudu, Kant'ın genel felsefesinde ayrıştırılmamış olan bir siyaset felsefesini ayrıştırmaktır.

II

Yargı bağımsız birey olarak insanın değil, birlikte yaşayanlar olarak insanın konusudur. Ahlâksal yönünü de pratik aklın *a priori sintetik* işleyişinden değil, birlikte yaşamanın kaçınılmaz siyasal koşullarından ve ilkelerinden alır. Öte yandan, tikelleri düşünme yetisi olarak yargı geçerliliğini, bilimsel ya da bilişsel önermelerde olduğu gibi, olgulardan almaz. Gökyüzü mavidir demek bir yargı değildir. Yargı daha çok, tarihsel tikel bir durumla başbaşa kaldığımız, ne yapacağımıza karar vermek için de olup biteni muhakeme etmek zorunda olduğumuz durumlarla ilgilidir. Bu nedenle, Arendt'e göre siyaseti ilgilendiren yargı, Kant'ın yaptığı sınıflamaya göre, belirleyici (*determinative*) ve yansıtmalı (*reflective*) yargı türlerinden ikincisine ilişkindir. Bunu açarsak, belirleyici yargı karşımıza çıkan tikeli zaten hazır olan, verilmiş bir evrenselle ilişkiye sokarak eriştiğimiz yargı türüdür. Bu türe örnek, bir yargıcın önündeki davanın hangi yasaya, hakka ya da özgürlüğe ilişkin olduğuna karar verirken yürüttüğü yargıda bulunabilir. Oysa yansıtmalı yargının gerektiği durumlar, elimiz-

de bir evrenselin bulunmadığı, evrenselin bir şekilde yaratılması gerektiği durumlardır. Buna örnek olarak, Kant'ın kullandığı, Arendt'in de irdelediği Fransız Devrimi verilebilir. Bu devrim, ilkliği nedeniyle, verilmiş bir 'devrimler' evrenseliyle yargılayamayacağımız bir siyasal olgudur. Bu olgu karşısında muhakeme, olgunun tikelliğini bozmadan, yani eşitlik, özgürlük, kardeşlik ilkelerini dikkate alarak bir evrensel yaratmak zorundadır. Kant böyle bir evrenselin "insanlığın ilerlemesine olası katkısı" olabileceğini söyler. Bu evrensel yansıtmalı niteliktedir, devrimden önce var olan bir evrensel değildir, tarihselliğiyle ancak devrimle ortaya çıkan ve düzenleyici ideal olarak alabileceğimiz bir ilkedir. Ya da ülkemizden bir örnek verilecek olursa, devletin gizli işlere girişmesinin demokrasiye karşı bir nitelik taşıdığını görmemizde olduğu gibi. Susurluk diye bilinegelen bu tikellik, kendi başımıza, kendi kamusallığımızda, verilmiş bir evrensel olmaksızın siyasal-ahlâkî içerikli yansıtmalı bir yargıyı gerektiren bir durumu anlatır aslında. Bu konuda yasallık yasadışılık ikiliğinin ne denli ilintisiz kaldığını, vatandaşların bu durumu muhakemesi için de ne denli yetersiz olduğunu gördük. Kısaca, siyasette yansıtmalı yargı yürütme gereği her zaman vardır. Özellikle evrenselin belirsiz olması nedeniyle de tek başına bireyler olarak yürütemeyeceğimiz bir yargıdır bu.

Nedir o hâlde genelde yargının, özelde de yansıtmalı yargının nitelikleri? Yargı nasıl işler ve önümüze çıkan siyasal bir olayı, görüşü ya da eylemi muhakeme ederken kamusallığın rolü nedir? Hemen burada Arendt'in metninin başında eleştirel felsefe ve eleştirel zihniyet üzerine söylediklerine bakmak faydalı olabilir; çünkü özellikle yansıtmalı yargı, eleştirel bir tutumu gereksinir; eleştirel bir tutum da ancak kamusal bir alanda, aklın kamusal kullanımıyla olanaklıdır. Arendt altıncı dersinde,[2] Kant'ın eleştirel olandan ne anladığını sunarken, aslında yargı yetisinin dayandığı doğruluk anlayışını da ortaya koymaktadır. Eleştirel düşünce, der Arendt, dogmacılık ile kuşkuculuk arasına yerleşmiş bir akım değildir. Tam tersine eleştirel zihniyet bu ikiliği aşmayı geride bırakmayı amaçlar. Aslında dogmacı ile kuşkucu aynı doğruluk kavramını benimsemişlerdir. Basitleştirirsek, A, B, C, D olarak alacağımız doğruluk iddialarından yalnızca A'nın doğru olduğunu savunan dogmacı ile, A, B, C, D-nin doğruluk ölçütlerinin farklı olduğu, karşılaştırılamayacağı, bu nedenle de hangisinin doğru olduğuna karar verilemeyeceğini savunan kuşkucu, aynı doğruluk kavramına bağlıdırlar. Çünkü, ikisi de doğruluğun ancak

[2] H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (der. Ronald Beiner), The University of Chicago Press, 1982, s: 33-34.

tüm diğer doğruluk iddialarını çürütebilen ya da dışlayabilen yaklaşıma atfedilebileceğini varsayarlar. Oysa eleştirel düşünce, doğruluk payından söz eder. Eğer doğruluk birilerinin ya da yalnızca tek bir görüşün tekeline alamayacağı bir şeyse, olsa olsa değişik görüşlerin doğruluktan aldıkları paydan, karşılaştırmalı bir şekilde söz edebiliriz. Arendt'e göre, siyasal alana uyarlandığında bu eleştirellik, ister istemez belli koşulları öne sürecektir: Yargının siyasal boyutu da bu koşullar ışığında ortaya çıkacaktır. Eğer A, B, C, D'yi aşan ve bu dördünü yargılamamızı sağlayacak bir E yoksa -ki tarihsel olarak belirlenmiş görüşleri aşan bir E olamaz- ama her birinin de doğruluktan pay aldığını varsaymak zorundaysak, bizim böyle bir durumda siyasal bir muhakeme yapmamızı sağlayacak tek yetimiz, yargıdır. Bu aslında eleştirelliğin Kant'ın genel felsefesinden çıkarsanmış, siyasal yönüdür. Felsefede, Kantçı devrim olarak nitelendirilen, metafizik temellendirmenin reddiyesinden gelmektedir. Bu reddiye hem kesin doğrulamaları hem de kesin yanlışlamaları dışta bırakır. Bir görüşün doğrulanmasında, metafizik ögelere başvurmayı onaylayamıyorsak, mevcut iddialardan herhangi birini de daha ilk karşılaşmada yanlış olduğu gerekçesiyle dışlayamayız da; çünkü, böyle bir işlem de ancak metafizik bir doğruluk anlayışına başvurarak yapılabilir. Yani eğer evrensel olarak E yoksa, B'nin ya da C'nin kesinlikle yanlış olduğunu da söyleyemeyiz. O hâlde tek yol tikel duruma ilişkin tüm görüşlerin ve tarafların eşitçe katılabileceği, tartışıp yargılanabileceği bir ortamı sağlamaktır. Yinelersek, kamusal alanın meşru bir yolla dışlayabileceği, henüz kamuya gelmeden belli görüşleri yanlış varsayabileceği görüş yoktur. Kantçı nedenlerle böyle bir dışlamayı ya da eşitsizliği doğrulayabilecek genel-geçer bir ölçütümüz yoktur. E'nin yokluğunda muhakemeye ancak buradan başlayabiliriz. Bu çoğulluk içinde ve karşısında yer alan insan, artık ahlâkî yasayı -evrenseli- uygulayan özerk birey değil, diğerleriyle birlikte yansıtmalı yargıda bulunmak zorunda olan kamusal insandır. Bu nedenlerle yargı, Arendt'e göre de ahlâksal niteliği olan bağlayıcı bir siyasal ilkeyi barındırır. Burada ahlâksal olan Kantçı evrensel ahlâkî yasadan değil, diğerleriyle muhakeme eden ama yine Kantçı kamusal insanın 'topluluk anlayışından' (*sensus communis*) çıkarsanmış bir ahlâksallıktır. Kamusal alanın hem sınırlarını belirleyen, hem de içinde yargılamanın ve eylemenin yolunu gösteren bu ilke, kamusallıktır.

III

Buraya kadar sunulanlardan anlaşılabileceği gibi, kamusallık yargının işleyebilmesi için olmazsa olmaz koşuldur. Başka bir deyişle, yansıtmalı yargı kamusallık sayesinde eksik olan yönünü tamamlamaya yönelir. Ev-

renselin yokluğunda -örneğin verilmiş bir adalet tanımının yokluğunda- yargılayan anlık tikel duruma ilişkin bir muhakemeye girişip, o durumda neyin adil olduğu sorusuna yanıt arar; ama bunu yaparken de içe dönük bir hesaplaşmayla değil, toplumun diğer üyeleriyle, tarihte benzeri durumlarla ilişkiye girerek akıl yürütür. Kamusallık ilkesinin, Arendt için vurgulanması gereken en önemli özelliği, gizliliği dışlamasıdır. Yargının gizlilikten uzak, kamuda, uluorta yürütülmesi zorunluluğu hem siyasal hem de ahlâkî bir ilkedir. Eğer bir eylem, siyasal amaç, hareket ya da karar gizli tutuluyorsa, yani kamusallığa getirilmiyorsa, şundan emin olabiliriz: Bu eylem, amaç, hareket ya da karar ahlâkî olarak yanlış, siyasal olarak topluluğun üyelerince kabul edilemez niteliktedir. Gizlilik içinde bir şeyleri savunanlar ya da destekleyenler, bu eylemin siyasal olduğunu düşünebilirler ama siyasal derken topluluğun normlarını bir köşeye iten, ahlâkî hiçbir yönü olmayan ve tamamen araçsal akla ya da sonu gelmez mücadeleye indirgenmiş bir siyaset anlayışından bakmaktadırlar. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Kant'ın aşkın olduğunu öne sürdüğü kamusallık ilkesinin, Arendt'in yaklaşımında, bir "kamuya getirseniz iyi olur" demekten öteye geçen diretmeyi içeriyor olmasıdır. Yani siyasal olacaksa bütün görüşler, amaçlar ve hareketler kamuya çıkmalıdır. Eğer bir eylem, ancak gizlilik içinde yürütülebilecek amaçlardan oluşuyorsa aslında kamudan saklanmaktadır; yani yargılayacak olan diğer üyelerden, kümelerden ve topluluk değerlendirmelerinden. Siyasal nitelikteki yargının -yansıtmalı olması nedeniyle- kendine özgü bir belirsizlik taşıdığı hatırlanırsa, böyle bir saklamanın mantığı bir çekingenlik ya da isteksizlik değil, olsa olsa apaçık kötü bir hesaptır. Yoksa, ne tür tepkilere maruz kalacağı önceden belli olmayan bir eylem ya da hareket, kamusal alana pekâlâ getirilebilir ve destek kazanması için, az çok genelleştirilmiş bir dille savunulabilinirdi. Olmaya ergiyle ilerleyen bu akıl yürütme bize şunu göstermektedir: Eğer kamusal alan ve onun ilkesi hiçbir ahlâkî nitelik taşımasaydı, fesat zaten amaçlarını ilk önce kamusallığa büründüren olurdu. Oysa fesat kaçırmayı yeğliyor, o hâlde kamusallığa ilişkin fesatın bile kafasında yer etmiş belirgin varsayımlar var. Yargının, topluluk anlayışının (*sensus communis*) hattâ sağduyunun pek de açık uçlu, kolayca manipüle edilemez olduğunu biliyor.

Burada erişilen şey kamusallığın olumsuzlayan bir ilke olarak nasıl çalışması gerektiğinin bilgisidir. Arendt bu bilgiyle, Kant'tan siyasal eyleme özgü bir maksim çıkarır: Kamuya getirilemeyen, kamusallık ilkesine aykırı ya da başka bir deyişle topluluğun yargısına -muhakemesine- eylemlere girişme, hareketlere destek verme. Bu anlamda siyasal olanın sınırı olarak çizilen kamusallık, açık bir şekilde despotizm, terörizm, gizli

örgüt, devlet darbesi gibi oluşumları, eylemleri, bir de toplumda yalnızca bazılarına açık kümelenmeler (herkesin katılamayacağı ya da bazılarının katılmaktan kaçınacağı) yoluyla yürütülen iktidar mücadeleleri, kamuca kabul edilebilir bir siyasal alanın dışında kalır. Çünkü bu tür örnekler başarıya ulaşacaklarsa, gizlilik içerisinde yürütülmesi gereken oluşumlardır. Dahası gizleyenlerin üstünlüğünü varsaydığından, kamusallığın genel eşitlik ilkesine de aykırıdır.

IV

Peki ne yapılmalıdır? Kant'ın koşulsuz buyruğunun taşıdığı olumsuzlayıcılık burada da mı karşımıza çıkıyor? Pratik akıl, bize ahlâk alanında neyin yapılmaması gerektiğini apaçık bir şekilde söyler niteliktedir, en azından *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* bütününde böyle bir olumsuzlayıcılığı taşır. Basitçe söylendiğinde bize ahlâkî olarak neyin yapılması gerektiğini bir içerik bilgisiyle vermekten kaçınır. Yargıya gelindiğinde, bir siyaset ahlâk birlikteliği için, kamusallık ilkesinin bize bütün sunacağı şey, neyin siyasal olmadığını göstermek midir? Arendt, Kant'ın da kamusallığın bu salt olumsuzlayıcı boyutuyla yetinmediğini, "doğrulayıcı ve aşkın bir ilke" önerdiğini belirtir. Bu ilke: "Amaçlarının başarısızlığa uğramaması için kamusallığı gereksinen bütün maksimler siyasete ve haklara uygundur"[3] demektedir. Arendt, derslerinin sekizinci bölümünden başlayarak kamusallığın olumlu işlediği, yönergeler sunabildiği yönlerini araştırmaya başlar. Yukarıda alıntılanan ilke, kamuya katılırken, topluluğun yargısına hazırlanılırken ne yapılmasına ilişkin bir yönerge sağlar: *İletilebilirlik*. Bu yönergenin anlamı da, ancak başkalarına, genelde kamuyu oluşturanlara iletebildiğinde başarılı olabilecek bir siyasal amaçtan hareket ediyorsam doğru yolda olduğum, zaten doğru yoldaysam da siyasal eylemimi iletilebilir kılmaya çalışacağımdır. Şimdi bu iletilebilirlik yönergesine daha yakından bakalım.

İletilebilirlik (*communicability*) bir toplulukta savunulan çıkarın, görüşün ya da amacın ne denli sınırlı bir kesimi ilgilendirdiğine bakılmaksızın, diğerlerine iletilebilir bir şekilde kamuya sunulması, kamusallık içinde tanıtılması, savunulması gereğidir. Kaçınılmaz olarak bir çıkarın, görüşün ya da amacın iletilebilir hâle getirilmesi aslında bir dönüştürmeyi varsaymaktadır: Tikel ve kısmî olanın mutlak evrensellik taşıyan bir dile değilse de, kamunun anlayıp, tartışıp, karşılaştırmalar yapabileceği -muhakeme edebileceği- genelleştirilmiş bir dile dönüştürülmesi. Başka bir deyişle, Arendt'in üçlemesinden bakıldığında, olması gereken şey isteme alanından kaynaklanan çoğulluğun yargının alanına yükseltilmesi ama o-

[3] H. Arendt, *Lectures...*, s: 49.

rada kalmasıdır, yani düşünmenin evrenselliğine kadar gitmeden yargının ortamı kamusallık içinde siyasallaşmasıdır. İletilebilirliğin kamusallık açısından olumlayıcı yönü, Arendt'e göre, bencil, parçalanmış ve yalnızca istemeden temellendirilmiş görüş ya da eylemlerin doğrudan usa değil de bir topluluk anlayışına (*sensus communis*) katılarak, siyasal nitelik kazanmalarını sağlamasındadır. İletilebilirlik yönergesine uyan, uymak gereğini hisseden eylemler kendilerini kamusallığı ve topluluk anlayışına göre ayarlamayı öğrenirler. Böylece tartışma götürür bir nitelik edinip, yargıya kendilerini açmış olurlar. İlkeler düzeyinde, yargının ortamı olan kamusal alana daha girmeden önce, bütün siyasal eylemler bu iletilebilirlik eleğinden geçmelidir. Bu elekten geçmek için de kendilerine amaçları açısından bir çeki düzen vermelidirler. Başkalarına iletilebilir hâle getirme zahmetine katlanmayacağımız bir hareket ya da fikir, kamusallığa uygun değildir, dolayısıyla, siyasal olmayı da hak etmez. İletilebilirlik zahmetlidir, çünkü tüm olası karşı çıkışlara, farklı bakış açılarına, kamuda çok yönlü bir eleştiriye hazırlanmayı gerektiren bir süreçtir. Genel bir işlerliğe sahip olduğunda kamusallığın bir yönergesi olarak iletilebilirliğin erişeceği düzey, Kant'ın bir Aydınlanma ideali olarak savunduğu 'genişletilmiş düşünme'dir. Harflerle verdiğimiz örneği burada da kullanırsak, yalnızca A, B, C, D'nin her biri diğer üçüne iletilebilir bir nitelik kazanırken, kendi içinde bir genişlemeye ulaşmış olmaz; aynı zamanda bütününde kamusal alan da A, B, C, D'nin her birini eşit tartıp, karşılaştırıp doğruluk paylarını yargılayabildiği için de mevcut siyasal duruma çok daha genişletilmiş bir açıdan bakabilir. Bir siyasal ya da tarihsel meselenin -felsefî dilde tikelin- her yönüyle incelenmesinden anlaşılan bu olmalıdır.

V

Bunları söyledikten sonra, yargının öznesine ve iç işleyişine ilişkin boyutlara geçmeden önce Arendt'in Kantçı bir siyaset felsefesi kurma çabası üzerine bir saptama yapmak mümkündür. Buraya kadar anlatılanlardan fark edileceği üzere, Arendt'in Kant okuması oldukça verimlidir ve kamusallık eksenli bir siyaset felsefesinin sağlam temellerini atmayı başarmıştır. Modern dünyada zayıflamış olduğu düşünülen yargının siyasal boyutunun modernite öncesine dönmeden, örneğin Aristoteles'in *phronesis* anlayışına başvurmadan, sağduyunun göreneksel anlamlarına yaslanmadan ama daha da ilginci Kant'ı terk etmeden, açığa çıkarmak ve desteklemek açısından bu başarı ortadadır. Özellikle siyasal yargının kamusallık ilkesiyle, iletilebilirlik yönergesiyle çalışmak zorunda olduğunu göstermede Arendt'in fenomenolojik yaklaşımı amacına ulaşmış gözükmekte-

dir. Göstermeye çalıştığım gibi, Arendt'in kendisinin ya farkına varmadığı ya da vurgulamaktan kaçındığı bir katkı daha söz konusudur: Kamusallık ilkesi yasal-yasadışı ve adil-adaletsiz ayrımların yanı sıra, bir ayrımı da düşünmemizi sağlar: Siyasal-siyasal olmayan ayrımını. Bu yeni ayrım devletlere, kurumlara ya da felsefelere değil, tarih içinde eyleyen siyasal öznelere yönelik bir ayrımdır. Dahası bir siyaset ahlâk birliği çerçevesine oturtulmuş bir ayrımdır. Arendt'in bıraktığı yerden devam edersek, bu çerçevenin bize önemli uyarılarda bulunduğunu söyleyebiliriz: Bir despotun yaptıkları yasal olabilir, hattâ adil gösterilebilir ama yaptıklarının kamusallıktan kaçırılıyor olması, siyasal yargıdan uzakta yürütülmesi zorunluluğu bu despotça eylemlerin yalnız siyasal-dışı olmakla kalmayıp ahlâkî olarak da yanlış olduklarının bir göstergesidir. Tahmin edileceği üzere despotik uygulamalar, genellikle siyasal-dışı söylemlerde doğrulanmaya çalışılır: Ülkenin geçmişi, iktisadî durumu, kültürel kendine özgülüğü ya da tarihin yasaları gibi. Bu söylemler despotik olmasa da herhangi bir siyasal rejimin, o ülkedeki insan hakları ihlallerini doğrulamaya çalışırken de başvurduğu söylemlere büyük bir benzerlik gösterir. Aynı durum terörist edimler için de geçerlidir. Arendt'in tartışmadığı bu konulara ilişkin bir genelleme yaparsak, tüm bu siyasal olmayan eylem ve hareketler aslında kendini kamunun üzerinde gören, eşitleriyle birlikte muhakemeye gönül indirmeyen kümelerin giriştiği türden eylem ve hareketlerdir. Kamusal olma ve iletilebilir niteliğe bürünme çağrılarına üç temel siyaset-dışı yanıt türü bulunabilir: "Anlamazlar", "henüz erken" ya da "tehlikeli". Bu yanıtların hepsi bu tür hareket ve eylemlerin tümünde ortak olan bir özelliği barındırır: Yapılan ya da yapılacak olan ahlâka kesinlikle aykırı bir şeydir, *sensus communis*'in onay veremeyeceği aşikâr olan bir şeydir. "Anlamazlar" türünden yanıtlar ya kibirden ya da o eylemin son derece kendine özgü amaçları içerdiği saplantısından kaynaklanır. "Henüz erken" türünden yanıtlarsa, genellikle mevcut kamusal alanı kökenden değiştirmeye ya da tamamen yok etmeye (örneğin, devletle kamusal alan ayrımını silerek) yönelik eylem ve hareketlerin verdiği yanıttır denebilir. "Tehlikeli" yanıtı ise, çoğunlukla devletlerin ya kendi vatandaşlarından ya da başka devletlerle sürtüşmelerden korktuğu durumlarda kullanılagelmiştir. Kamusal alan böyle durumlarda her yöne çekilebilecek bir çoğulluk olarak yorumlanıp, kararlar alınırken sakınılması gereken bir alan olarak köşeye itilir.

Arendt'in üzerine gitmediği bu siyasal-siyasal olmayan ayrımı bize Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ortaya çıkan ahlâk kuramının sunduklarından ötede şeyler söyleyebilmektedir. Ahlâka özerklik düşüncesinden bakıp, bu özerklik temelinde siyasal olana ku-

ramsal bir çerçeveyi düşünmek yerine (Kant'tan sonra böyle bir kuramsal katkı ancak John Rawls'un çalışmalarında bulunabilir); ahlâka siyasal alandan, siyasal olmanın kurallarından bakan bir gözlemi ve sorgulamayı olanaklı kılmaktadır. Bu Arendt'in Kant okumasının bize sunduğu en önemli katkıdır ve günümüzde Habermas'ın Tartışım Etiğine, Benhabib'in bu etiğe katkılarına, Beiner'in siyasal yargı üzerine çalışmalarına giden yolu da açmıştır denilebilir.

Öte yandan Arendt'in, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*'inin tıkandığı noktalar da vardır. Önceden söylersek, bu tıkanmalar Arendt'in Kant'ın yargı kuramından hiç de siyasal olmayan ögeleri siyasal kurama taşımasında ortaya çıkmaktadır. Bu taşıma, estetik ve erekbilimsel yargıya ilişkin özelliklerin siyasal bir boyut kazandırılmasına yöneliktir. Arendt'in bu kavramsal kaydırmaları, amacına ulaşamamıştır, çünkü ileride değineceğim gibi bu özellikler, siyasal olandan başlamış bir kamusallık arayışını sonunda, içeriği siyasetsizleştirilmiş bir yargı anlayışına terk etmektedir. Ortaya çıkan şeyin yargıya ilişkin yeni bir formalizm olduğu söylenebilir. Arendt, yansıtmalı yargının içeriğini Kant'ın "tarihte ilerleme", "insanın saygınlığı" gibi kavramlarıyla oluşturmaya çalışsa da bu çaba bize yargının işleyişinin siyasal boyutunu açık bir dille ifade edemez. Yargının işleyişine ilişkin bu özellikler Arendt'in kim yargılıyor, yargılarken ne yapıyoruz, yargılarken hangi konumdayız, sorularına verdiği fenomenolojik yanıtlarında ortaya çıkar: Yargının öznesi, izleyendir ve eyleyene bu konumundan dolayı da her zaman üstündür. Yargının öznesi yansız, çıkarsız ve işin-içine-girmemiş bir konumda olmalıdır. Yargıyı yürütenin ve yürütüldüğü konumun bu özellikleri, yargının siyasal yönünü bozucu niteliktedir. Pek çok yorumcunun uylaştığı bir gerçek olan, metnin kafa karıştırıcılığı, kanımca yalnızca tamamlanamamışlığından değil, bu tansiyondan da kaynaklanmaktadır: *Siyasal olduğu ilân edilmiş yargı yetisinin işleyişi ve tasarlanan öznesi incelendiğinde ortaya çıkan şey, hem işleyişin, hem de öznenin siyasal olmayan özellikleri barındırdığıdır.*

VI

Yargının öznesi olan izleyenden başlarsak, izleyen Arendt'e göre eyleyenden üstündür. Çünkü eyleyen tikele tamamen batmış olduğu için, kısmî düşünüp, eylediği için olayların gidişatındaki anlamı göremez. Arendt şöyle açıklar bunu: "İzleyenin gördüğü şey, en önemli şeydir; olayların birbirini izlemesinde eyleyenin kaçırmış olduğu anlamı bulabilir, eyleyenlerin görmezden geldiği anlamı..."[4]. Dahası, eyleyen, izleyenin yar-

[4] H. Arendt, *Lectures...*, s: 54.

gısına bağımlıdır. Ama izleyen bağımsız kalabilir. Bunun nedeni, eyleyenin *doxa* (görüşler, sanılar alanı) ile ilgilenmesindendir. Eyleyen için başkalarının kendi hakkındaki görüşleri, en önemli ölçüttür, onun içindir ki, eyleyen izleyenin görüşlerine bağımlıdır. Oysa izleyen, oyuna katılmadığı, ona bir rol biçilmediği için yansızdır, oyunun dışında bir noktadan bakıp yargıda bulunabilir. Dolayısıyla yargının ölçütü, eyleyende değil, izleyende gizlidir: Bu ölçütün özü de işin içine girmemişlik/karışmamışlık sayesinde ortaya çıkan yansızlıkta yatar. İzleyen özerktir, izleyenin konumu da değerlendirmesi de özerktir. Bu diretmenin, dönüp dolaşıp özerkliğe gelmenin Kant'tan kaynaklanan nedenlerine kısaca değinirsek, burada yargıya ilintili olan yansızlık ve oyuna dışarıdan bakabilmek gibi özelliklerin, Kant'ta pratik akıl üzerine kurulmuş ahlâkî yasanın koşullarına benzerlik gösterdiği açıktır. Hatırlanırsa, koşulsuz buyruk yalnız kendimizle değil, başkalarıyla da çıkar ve sonuçlarla ilgili değerlendirmeler yapmamızı yasaklar. Koşulsuz buyruğun aşkın öznesi, ahlâkî yasaya uymak için, var olan öznenin dünyevî bağlantılarının, yönlendirmelerinden -yad erklikten- özgürleşmiş olmalıdır. Aynı olmayan ama benzer bir özerklik arayışı, yargıyı yürüten öznenin konumunda da kaçınılmaz görünmüştür. Başka bir deyişle *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*nin öznesi kesin ve katı bir özerklikle betimleniyorsa, *Yargının Eleştirisi* yargının öznesini sanki yumuşatılmış bir özerklikle betimler. İkincisinde yumuşatmayı getiren temel unsur, yargının öznesi olarak izleyenin topluluk anlayışına, *sensus communis*'e bağımlılığıdır. Ama bırakılmayan özerklik vurgusu, izleyenin topluluk anlayışından başka bir yönlendirmeye de yaslanmaması gerektiği, özellikle eyleyenin girip çıktığı kısmî bakış açılarından, çoğulluk taşıyan görüşler alanından uzakta kalması gerektiği söylendiğinde ortaya çıkar.

İzleyenin eyleyene üstünlüğü düşüncesinin, Arendt'ten kaynaklanan yanıysa, onun eylem felsefesindedir. Arendt diğer eserlerinde genelde eylemin, özelde siyasal eylemin en önemli koşulunun bir 'bütün' fikrinin/tasavvurunun oluşmadığını savunur. Siyasal eylem, hep kısmî, hep parçayla ilgili bir şeyler söylemek ya da yapmak anlamına gelir. Siyasal eylem hep bir şeylerin (bütünle ilgili olmayan), birilerine (bütüne değil, diğerlerine), bir şekilde (bütünün diliyle değil) savunulması demektir. Bu nedenle Arendt'e göre, yargıyı yürütenin eylemiyor olması gerekir, eyleyenin de yargılamıyor olması. Çünkü izleyen, olup bitene bütünün açısından bakarken, eyleyen kendi açısından baktığında eylemi yönlendirebilecek kararlar alabilir. Siyaset de hep görüşler alanına (*doxa*) yaslanır, bu alandaki farklılıklarla beslenir, bu alandaki çoğullukla var olur. Siyasetin kuramsal bilgiye (*episteme*) dayandırılarak, bütünün açısından değer-

lendirilmesi ya da özerklikle, dışarıdan bakılarak yargılanması siyasal eylemin önünü tıkamaktan başka bir işe yaramaz[5] Görüleceği gibi bu konuda Arendt'in genel eylem kuramı, Kant'ın izleyenin eyleyene üstünlüğü konusunda söyledikleriyle uyuşmamaktadır. Bu noktada Arendt'in, Kant'tan ayrılıp en azından siyasal alanda eyleyenin izleyene üstünlüğünü savunmasını beklerken, yargıyı temellendirmek uğruna Kant'ın izleyene atfettiği üstünlüğü benimsediğine tanık oluruz. Dahası Arendt, yargının öznesi olarak izleyenin eyleyene üstünlüğü düşüncesini yansızlık, çıkarsızlık, işin- içine- girmemişlik koşullarını savunarak pekiştirir. Şimdi bu özelliklere kısaca bakalım.

VII

Yargının öznesi tikel olayı, durumu ancak yansız değerlendirdiğinde, siyasal kaygıları ve parçalanmışlığı geride bıraktığında yargılıyor demektir. Fransız Devrimi örneğine dönersek, bu olayı tarihsel öneme sahip bir dönüşüm hâline getiren boyut, izleyenin yargısıdır. Kant'ın deyişiyle "heyecanla desteklemeye yaklaşan bir sempatiyle" bu olaya dışarıdan yansız bakanlardır. Yargı bu devrime özgü, örneğin monarşistlerle devrimciler arasındaki mücadelede taraf tutmadığımızda kullanılmaya başlayan, işe koyulan bir yeti olarak çıkar ortaya. Peki izleyen, bu yansızlık sayesinde, neye ulaşır? Burada Arendt, Kant'ın "sürekli ilerleme" fikrine başvurur. Özerk, yansız konumunda izleyen yargısının ölçütünü tarafların tarihsel ve tikel olarak belirlenmiş iddialarından uzakta, genel bir insanlık tarihi perspektifinde bulabilir denmektedir. Başka bir deyişle A, B, C, D'leri izlerken bunlardan hiçbirine yanlı olmamam, hiçbiriyle alıp veremediğimin olmaması gerekir. Diyelim B'nin üstünlüğü işime gelecek, böyle bir durumda yargı zayıflamıştır, izleyen konumumu yitirmişimdir, özerk bir muhakeme yapamaz hâle gelmişimdir. Eğer sempati duyulacaksa, sempati eyleyenlere ya da onların bir kısmına değil, olayın kendisine duyulabilir; salt insanlığın gelişimine katkıda bulunuyor olduğu için. Bu açıdan bakıldığında, devrime sempati duyulması için devrimin, izleyenin kendi ülkesinden başka bir ülkede gerçekleşiyor olması gerekmez mi türünden tuhaf bir soruyla karşılaşırız. Devrimi Fransızlar yapmıştır ama onlar ne yaptıklarının yargısını yürütemezler, böyle bir muhakeme olsa olsa Fransa dışında yapılabilir. İzleyenler eyleyenlere üstün olduğu için

[5] Arendt'e göre Platon'dan beri çoğu filozof bunu yapmaya çalışmıştır. Bütünün bilgisini üstün tutan bu tür felsefî kaygıların siyasal eylemin doğasını anlamada hep yetersiz kaldıklarını öne sürdüğü çalışması için, bkz., H. Arendt " Philosophy and Politics" , *Social Research*, cilt. 57, No. 1 (Bahar 1990).

de, Fransız Devrimi'ni dünya tarihinin parçası yapanlar Fransızlar dışında hemen her ülkeden bu olayı izleyenlerdir.

Çıkarsızlık ile işin-içine-karışmamışlık da yansızlığın yanı sıra yargının vurgulanan özellikleridir. Fark edileceği gibi, üçü de olumsuzlamaya dayalı özelliklerdir. Olup bitenlerden kişisel ya da kümesel çıkarımı pekiştiren ya da çıkarıma karşı bir sonuç oluşacaksa ve ben bu tikele bu çıkarlar çerçevesinden bakarsam, izleyenin oyun-dışı konumuna yükselemem. Yani, ancak çıkarcı bakmayı bıraktığımda, muhakeme etmeye başlarım. Aynı şekilde eyleyenlerle ilişkimin de, olası bağlantıların da temizlenmiş olması gerekir. Aslında yansızlık, çıkarsızlık, işin-içine-karışmamışlık hep aynı şeyi söyler: Siyaseti ilgilendiren bir ahlâk özerklik gerektirir, yargılama öznesi olayları yalnızca izlemekte olandır ve olup bitenin dışında kalmayla tanımlanan konumda gerçekleşebilir.

Yargılarken aslında ne yaparız, sorusuna Arendt'in yanıtı düşlemleme üzerine söylediklerinden çıkartılabilir. Yukarıda anlattığımız ve izleyeni yalnızlaştırıcı sonuçları olan yansızlık, çıkarsızlık, işin-içine-karışmamışlık düşlemleme sayesinde yeniden bir ortak anlayışa yöneltilecektir. Arendt düşlemlemeyi, duyular dünyasında olmayanı anlıksal dünyada olur kılmak olarak tanımlar. Düşlemleyerek bir nesnenin ya da olayın kendisine değil, imgesine yöneliriz. Düşlemlemenin konusu artık duyularımızla kavrayamayacağımız şeylerden oluşur. Arendt, yargının da her zaman düşlemlemeyle çalışmak zorunda olduğunu vurgular: Bir şeyin gerçek değerini, güzel olup olmadığını, ahlâkî açıdan doğru olup olmadığını bulmak ancak o şey algılama düzeyinden alınıp, ampirikliğinden temizlenip düşlemleme düzeyine taşındığında mümkündür. Burada yukarıda anlatılan, yargının işleyişinin üç özelliği, bu kez düşlemleme bağlamında yeniden işin-içine sokulur: "(...) ancak o zaman [düşlemlediğimizde] yargıdan bahsedebiliriz, çünkü ancak o zaman kişi uygun uzaklığı ya da işin-içine-karışmamışlığı ya da çıkarsızlığı kurmuş demektir."[6]

Düşlemlemeyle söz konusu nesne duyular dünyasından kaldırılır. Böylece yargıyı ilgilendiren olay da doğrudan, hazırda verilmiş özelliklerinden arındırılmış olur. Düşlemleme bu yolla yansıtmayı hazırladığı için önemlidir. Bir durum ya da olayı yargılarken verili tikel üzerine, yansıtmalı bakış açısını düşlemlemeyle kazanırız. Yargıyı hazırlayıcı süreç olarak düşlemleme, yargının öznesi izleyenin, karşılaşılan durumu olumsal, tesadüfî yanlarından temizlemesine yardımcı olur. Burada açık olan bir şey Arendt'in, düşlemlemeye verdiği bu merkezî önemin, bir şeyin pahasına yapılıyor olduğudur. Artık kamusallığın ve bu aşkın ilkenin yöner-

[6] H. Arendt, *Lectures...*, s. 67.

gesi olarak iletilebilirliğin rolü arka plana itilmiştir. Kamusallık ilkesi, sanki düşlemlemeye yardımcı bir görevi üstlenmiştir: İzleyen bir eylemi ya da hareketi düşlemlemeyle, eğer kamusal düzeyde olsaydı nasıl değerlendirilirdi sorgulamasıyla yargılar.

Toparlarsak, yargının işleyişini betimleyen özellikler olarak izleyenin eyleyene üstünlüğü, yansızlık, çıkarsızlık, işin-içine-karışmamışlık ve tüm bunları bir araya getiren, pekiştiren anlıksal yeti olarak düşlemleme, metnin başında kamusallığa atfedilmiş olan siyasal boyutu ciddi biçimde zayıflatır niteliktedir. Öyle görünüyor ki, yargının işleyişinin bu özellikleri Kant'ın *Yargının Eleştirisi*'nde estetik ve erekbilimsel yargılar bağlamında tartışılırken ciddi sorunlar doğurmayan ama Arendt tarafından siyasal alana taşındığında bizi tuhaf vargılara götüren özelliklerdir. Çünkü bu özelliklerin hepsi, siyasal-olmayan tutumları varsayan, öznenin siyasal olmayan yönlerini yücelten özelliklerdir. Sanki özne ikiye yarılmıştır: Eyleyen ve izleyen olarak. Eyleyen yargıyı yönlendirmese de siyasaldır, daha önemlisi kamusaldır, kamusal alanda, diğerleriyle birlikte kaçınılmaz olarak yanlıdır, işin-içine-girmişliğiyle siyasal yaşama katılmaktadır. Ama izleyen, konumu itibariyle, siyasal değildir, kamusal alana ilişkisi de yalnızca düşlemlemeyle varılabilecek kamusallığın ilkesiyle kurulan bir ilişkidir. Eğer, kamusal alanın dolayımıyla siyasal yaşama katılmıyorsa, izleyen konumundaki özne siyasal olarak neredediir? Ahlâkî olarak nerede olduğu az çok bellidir: Topluluk anlayışı temelli bir yargının ortamındadır. Ama bu topluluk anlayışının siyasal olana bağlantıları, ilkeler düzeyinin ötesinde açıklığa kavuşmamıştır.

Arendt'in, Kant'tan çıkarsadıkları arasında, daha önce sözünü ettiğim gibi önemli katkılar bulunabilir: Kamusallık ilkesinin bir siyaset ahlâk birlikteliğini desteklemesi, iletilebilirliğin tüm siyasal eyleyenlere bir yönerge sunması, genişletilmiş düşünce arayışının kamusal alanın hep tartışmaya açık, eşitlikçi bir özü olması gerektiğini sonuca bağlaması. Öte yandan bu çıkarsamaların tıkanması, yargının işleyişinin siyasal olmayan özelliklerle tanımlandığı yerlerde ortaya çıkar. Eğer yargının yürütülebilmesi, örneğin bir toplumsal sorunun muhakemesinin yapılması için siyasal olmayan tutumlar zorunluysa, yargının sonuçlarının siyasete nasıl yön verebileceği sorusuyla karşılaşırız.

VIII

Bu sunuşu ve tartışmayı somutlamak amacıyla bir örneğe uygulayarak bitirmek, Arendt'in Kant'tan çıkarsadıklarını özetlemek, sorunsal yönlerini görebilmek açısından faydalı olacaktır. Bir toplumsal olguyu -örneğin bir grevi- ele alalım. Yargıdan bakıldığında bu olgu bir tikeldir. Şimdiye

kadar anlatılanlar ışığında diyebiliriz ki, ele aldığımız grev verili bir evrensel yoluyla -örneğin adalet düşüncesiyle- muhakemesini yapabileceğimiz bir olgu değildir. Böyle bir durumda yansıtmalı yargı yürütmek zorundayız. Bir grev tikel bir sorun olarak, diyelim yapılagelen bir haksızlığı kamuya, sonra da topluluk anlayışına getirir. Bu eylemin kamusallık ilkesine uygunluğu açıktır, çünkü bir grev, bırakın gizli yürütülmeyi, tam tersine bu eylemin kendisini ve amaçlarını kamuya getirmenin bütün yollarını kullanmaya yönelir. Başarıya ulaşması için kamusallığı gereksinen bir edim olduğundan ahlâka da siyasal olmanın koşullarına da uyumludur.

İletilebilirlik yönergesine geçersek, grev yapanların bu yönerge doğrultusunda eyleyip eyleyemediklerini sınamamız gerekir. Buna göre, grev yapanların eylemlerini yürütürken "bana ne"ci, "başkalarının ne düşündüğü bizi ilgilendirmez; daha fazla ücret istiyoruz" gibi bir anlayıştan, tutumdan uzaklaşmış olmaları, kendilerini ilgilendiren sorunları topluluğu ilgilendiren bir düzeye taşımış olmaları gerekir. Ama aynı zamanda, 'düşünme'den kaynaklanan ve tikel duruma ilintisiz kalacak evrenselleri, bilgi ya da ideolojileri işin içine sokmuyor olmaları gerekir. Yani, grevin doğrulanması, savunulması, yandaş araması ne istemeye, ne de düşünmeye ama yargılamaya, kamunun muhakemesine yönelik olarak yapılacaktır. Bu koşulları yerine getiren bir grev kamusallık ilkesine uygun, iletilebilir bir tikel olmayı (yargının konusu olmayı), toplumun diğer kesimlerinin muhakeme alanına girmeyi hem hak etmiştir, hem de becermiştir. Siyasal-ahlâkî düzeyde yapılan kamusallığın sınavından geçmiştir. Basitçe söylersek, top artık yargının öznesi olarak izleyendedir.

İşte bu noktadan sonra Arendt'in söyledikleri, siyaset kuramı açısından doyurucu değildir. İzleyen önce çıkarlarından uzaklaşmalı, yansız olabilmek için de ne grev yapanların ne de işverenlerin tarafını tutmamalı, grevin sonuçlarından etkilenecek olsa bile (fayda ya da zarar), bu hesaplardan ve kaygılardan uzakta yargı oluşturabilmelidir. Bunun için izleyen düşlemleme yetisini işe koşar. Düşlemleyerek, aslında tarihsel, ampirik gerçekliğin parçası olarak ortaya çıkan grevi tikelliğinden arındırmaya başlar. Artık muhakeme edecek olan anlığın nesnesi şu şehirde, şu sektörde, şu tarihte başlamış olan bir grev değil, grev imgesidir. Arendt'in burada söylemeye çalıştığı şey, bir grevi sarmalayan tikellik olduğu gibi bırakıldığında yargıda bulunabilecek bir anlıksal nesnemizin olmayacağıdır.

Peki sonra ne olur? Buraya kadar yargının gerekleri hazırlanmış muhakeme sürecinin de yolu açılmıştır. İzleyen grev imgesi yardımıyla nasıl yargıda bulunacaktır? İçerik belirsizdir ama belirsiz kalmak zorunda mı-

dır? Bu düzeye gelindiğinde Arendt'in Kant felsefesini zorladığını, olmayan bir siyaset felsefesini ısrarla olur kılmaya çalıştığını görebiliriz. Eğer yargının konusu güzelliğe ilişkin olsaydı, izleyene, topluluk anlayışının bu konuda ip uçları vermesi olasıydı. Bir sanat eseri üzerine bir yargıda bulunurken, topluluk anlayışı kesin olmasa da belirgin ölçütler sunacaktır. Ama konumuz siyasal olana ilişkin bir yargıysa, izleyen topluluk anlayışından ne bekleyebilir? Belki topluluk anlayışı, adaletsizliğin ne olduğunun az çok belirgin ölçütünü sunabilir; ve bu bilgiyle önümüzde duran tikel grevin muhakemesini yapabiliriz. Ama eğer, topluluk anlayışı da bu konuda parçalanmışsa ve bir çoğulluk arz ediyorsa, izleyen ortada kalmaz mı? Burada Arendt'in sözünü ettiği "insanlığın sürekli ilerlemesi" açısı da izleyene pek yardım edemez, çünkü bu düzenleyici fikir işverenin daha çok kâr yapma istemine de, işçinin daha iyi yaşama istemine de sempatik bakan bir düşüncedir.

O hâlde izleyen siyasal bir durumu yargılayacak siyasal konumlardan koparılmış olduğu için, bir muhakeme yürütse de, bu muhakemenin sonuçlarını kamusal alana, kamusal yollardan, siyasallığıyla getirebilecek konumda değildir. Bunun yaratacağı ciddi bir sorun izleyende oluşacak siyasal ilgisizliktir (*apathy*). İzleyen özne yargılıyor olabilir, toplumsal bir soruna ilişkin ahlâkî bir sorgulamayı da yürütüyor olabilir, kamusal alanda tartışıyor, topluluk anlayışı eşliğinde yargısal sonuçlara da varıyor olabilir. Ama bu edimler izleyenin siyasal anlamda ilgisiz kalmayacağı anlamına gelmez. Çıkarsız, yansız, işin-içine-girmemiş bir yerden bakıyorsam grevle başka düzeylerde ilgileniyor olsam da siyasal anlamda ilgisiz kalacağım açıktır. Aslında bu üç özellik, izleyenin siyasal anlamda ilgisiz kalmasını güvenceye alır niteliktedir. İzleyenler, yargıda bulunmak için eylemiyor olmaları gerektiğinden, özellikle liberal bir ortamda ilgisizliği muhakemenin en sağlam yolu olarak pekâlâ seçeceklerdir. Bu da aslında izleyenin topu eyleyene geri atması demektir.

Kamusal alanda yaygın bir ilgisizliğin söz konusu olduğu durumlarda genellikle olup biten şey devletin işin içine girip söz konusu sorunlara el atmasıdır. Yirminci yüzyılda bunun pek çok örneği görülmüştür ama biz burada grev örneğimize dönecek olursak, ortaya şöyle bir resim çıkar: Eğer kamusal alanın izleyenleri, bu grevi muhakeme edip ilgisiz kalmayla sonuçlanan bir noktaya vardılarsa, devletin korporatist çözüm denen sürece girmesi, üçüncü taraf olmaya soyunması büyük bir olasılıktır. Bu da yazının başlarında incelediğimiz kamusallık ilkesini zedeleyicidir, çünkü gizlilik içerisinde yapılıyor olmasa da, yargının yürütüldüğü kamusal alandan, topluluk anlayışından (*sensus communis*), olası siyasal-ahlâkî sorgulamalardan uzakta gerçekleşen bir kümelenmeyi gösterir.

Arendt'in yargıyı siyasal düzeye taşıma çabası başarısız kalmıştır diyebiliriz. Çünkü yargının öznesi yalnızca ve yalnızca izleyen olarak betimlenmiş; bu izleyenin konumuysa, ısrarla siyasal olmayan ulamlarla (çıkarsızlık, yansızlık, işin-içine-girmemişlik) belirlenmiştir. Öte yandan, Arendt'in önemini vurguladığı kamusallık ilkesi siyasal olanın sınırlarını çizmede, hattâ bir siyaset-ahlâk birliği üzerinde bize sağlam bir meşruiyet ölçütü sunar. Bu ilkenin yönergesi olarak iletilebilirlik de, yol gösterici niteliğiyle siyasal yaşama katılan kesimlere eşitlikçi bir kamusal alanda toplumsal eylem, görüş ve hareketlerin nasıl örgütlenmesi ve savunulması gerektiğini gösteren bir öğretiyi barındırır.

KAYNAKÇA

Arendt, H., (1978), *The Life of the Mind*, Harcourt Brace and Jovanovich Publishers, San Diego.

Arendt, H., (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, der. Ronald Beiner.

Arendt, H., (1990), "Philosophy and Politics", *Social Research*, cilt. 57, no: 1, (Bahar).

Beiner, R., (1982), "Interpretive Essay: Hannah Arendt on Judging", *Lectures on Kant's Political Philosophy* içinde.

Beiner, R., ve W. J.Booth (der.), (1993), *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, Yale University Press, New Haven.

Benhabib, S., (1992), "Judgment and The Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought" Seyla Benhabib, *Situating the Self* içinde, Routledge, New York.

Booth, W. J., (1986), *Interpreting the World: Kant's Philosophy of History and Politics*, University of Toronto Press, Toronto.

Kant, I., (1974), *Critique of Judgment*, (çev. J. H. Bernard), Hafner Press, New York.

Kant, I., (1982), *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. I. Kuçuradi), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.

Pippin, R.B., (1997), "On the Moral Foudations of Kant's *Rechtslehre*", R. B. Pippin, *Idealism as Modernism* içinde, Cambridge Univ. Press, Cambridge.

KAMUSAL DEĞİŞİMİN PSİKOPATOLOJİSİ

Efkan Bahri Eskin

Tarihsel olgusallığında modernliğin kavranabilmesi için antiteolog bir tutumun gerekli olduğu söylenir. Her kim bunu başarıyla gerçekleştirirse, o yetkinliğince en modern olandır. Modern olmak anti-teolog bir bilinç yatkınlığını öngerektirir demek; modern olmanın kestirme ve zahmetsiz, çokça bilinen ve artık herkesin yürüdüğü bir yolu işaret ettiği anlamına gelmez. Modernlik, eğer iyi bir anti-teolog olmayı zorunlu koşul olarak koymaktaysa, o zaman ciddi bir teolog olma iddiasını da içerir; anti-teolog iyi bir teologdur, ki onların söylediğini böylelikle aşabilmektedir. Bu iddiaya göre Nietzsche'nin Deccal olmasıyla, Nietzsche'nin, İsa'yı anlama çabası aynı süreçte oluşur. Bu süreç zorlu bir süreçtir; çünkü tüm tarihsel geleneğin kavranmaya çalışılmasını, serimlenmesini ve eleştirilmesini içerir; zira tarih İsa'nın ve Musa'nın, Eflatun'un ya da Buda'nın tarihidir.

Marks moderndi fakat Nietzsche daha moderndi dediğimizde, Nietzsche'nin daha güçlü bir Deccal olduğunu söylemek isteriz ve bu onun kendi bildiriminden bağımsız olarak böyledir. Böylece tüm olup bitenler iyi kavranabilirse, modernliğin tarihsel olgusallığının aşılma imkânı da kendiliğinden ortaya çıkar. "Rasyonel kabul içindeki gizemselliğin kavranması."

Modernliğin gelişim evrelerinin altında akan *logos* arandığında bu sadece felsefe tarihinin bir yeniden yazımı değil, aynı zamanda tarihsel dönüşümüyle toplumsal varlığı bir açığa çıkarma çabası olarak anlaşılır. Bu

yaklaşıma göre modernlik, toplumun etik, estetik, hukuksal ve ekonomik dönüşümü ve onun kavramıdır. Modernliğin felsefî söylemi tarihselliğinde, olumsal olandan, alternatiflerden yalnızca birini seçmiştir, bu seçenek içkinliğe eğilimi olan bir akıl anlayışını esas alır. Ancak bu süreç aklın bizatihi kendine bağımlı olduğu bir süreç olmamıştır. Bu bakımdan papazların abartılı aşkıncılığına eşit ölçüde koşullanmış bir içkincilikle yanıt vermeyi modernliğin tarihsel olgusallığının başlıca talihsizliği olarak görmek uygun olur. Bu noktadan hareketle modernliğin akılla gerilimli ilişkisi sorgulanmalıdır.

Artık hepimiz, bir bakıma Descartes'ın parantezine bağımlıyız ama Descartes'ın bu konuda ciddi olmadığını, geçici bir nihilist olmadığını da bilerek. İşte tam da bu kazanımlar, göklere çıkarılanın ve reddedilenin, aynı süreçte evrimlenen aklın farklı görünümleri olduğunu söyler. Özne ve nesne, hukuk ve ahlâk, toplum ve birey ilişkilerinin bir resim nesnelliğinde tasarımlanabilmesi yeteneğinin ve aynı anda tasarımlanandan kuşkulanan aklın doğuşu. Heidegger bunun en yakın örneklerinden biridir. Ona göre endüstri toplumu başlı başına bir öznelliktir. Çünkü toplum endüstriyelleştikçe tüm nesnelerin düzenini kendine göre kurar. Böylece, bu toplum kendini tüm nesnelliğin ölçüsü durumuna getirmiş, tam da bunu yaparak kendi dışına çıkamaz hâle gelmiştir.[1]

Şimdi var olan dünya modernliğin erken evrelerindeki *logos* yandaşlarıyla, karşıtları arasındaki çekişmenin alanıdır. Bu insanın güvenlik duygusunu rahatsız eden alandaki çatışma, Kant'ın deyimiyle "mimarî olan (doğası gereği) aklı" huysuzlaştıran, Habermas ile Feyerabend'i dinlemeye eşit ölçüde eğilimli görünen dünya, nasıl olup da derin düşünmeden başka kusuru bulunmayan Descartes'ın "düşünüyorum"unun vargısı, hologramik karşılığı olarak fiilleşmiştir? Araştırılması gereken budur.

"Düşünüyorum"un önemi, daha sonra gelen teknolojik burjuva uygarlığınca sahiplenilmesi ve olumsal bir yorumunun tarihsel gerçeklik hâline dönüştürülerek, doğa yasası denli zorunlu görülmesi olgusunda yatar.

Gittikçe sekülerleşen düşünme ediminin günlük hayatı doğrudan ilgilendiren ve tarihsel çatışmanın temel dinamiğini oluşturan iki çıktısı olmuştur: İlki, teknolojik tasarımlama dürtüsünün, kapitalistik rasyonalitenin, toplumsal olanı ele geçirmesiyle, tüm yaşama alanlarının kodifikasyonu. Bu yaşama dürtüsü modern çağda o kadar güçlüdür ki, çoktandır dünya sınırlarını aşmış ve uzaya sarkmıştır. Kamusal ve özel olanı top-

---

[1] Martin Heidegger, "Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu", (Çev-der. Hasan Ünal Nalbantoğlu) *Patikalar*, İmge Yayınları, Ankara,1997, s. 23.

lumsal dönüşümde yeniden kurmak ister. Öte yandan "düşünüyorum"un, basitçe bir 'yasalaştırıyorum'a dönüştüğünü söylemek yanlış olur, çünkü düşünme edimi karşıt bir tin yaratarak, dünyayı sarmalayan hukuksal ağları yırtmanın yollarını da araştırmaktadır. Bunun da salt geri besleme için düşünümsellik olduğuna inanmak yanlış olur. Olan daha ziyâde Hegel ile Hume'un çekişmeleri ve uzlaşmalarıdır. Ama uygarlık içkinleşerek kendini bir duyumlar çokluğunda dağıtmakta, hukuksal nesnelliğin boyuna alan ele geçirmesine rağmen, toplumsal *Praxis* Hume'u, giderek Nietzsche'yi doğrular nitelikte işlemeye yönelmektedir. Toplum, hukuk ve nesnellikle ilgili Hegel:

> Öznellik, en dışsal tezahürünü, kendi tesadüfiliğine kabul ettirmek isteyen, fakat bunu yaparken kendi yıkımına da yol açan kanaat ve muhakemenin kurulu devlet düzenini çözüntüye uğratmalarında bulur. Oysa öznelliğin sahici gerçekliği tam tersi bir noktada, yani hükümdarlık erki kavramını oluşturan tözsel iradeyle özdeş olan öznellikte yatar.[2]

Yukarıdaki Hegel'in derin duygulanım içinde söylediği nesnellik, modern birey tarafından, Hegel'de bulunan pragmatizmin terimlerinde doğru bir şekilde okunur. Freud'un dediği gibi, bireysel olan kendi tesadüfiliğinin, kendi yıkımına yol açacağını görerek yılar ve düzenin rasyonelliğini istemeyerek de olsa kabul etmiş görünür. Ama modern birey, sadece Hegel'i dinlemez. Hume'a da kulak kesilir:

> Erdemsizlik ve erdemin varoluşlarını akıl yoluyla çıkarsayabileceğimiz görgül olgular olmadığını kanıtlamada herhangi bir güçlük olabilir mi?... Nesneyi irdelediğiniz sürece erdemsizlik sizden bütünüyle kaçar. Onu hiçbir zaman bulamazsınız.[3]

Gerçi bunun ilkel bir emprisizm formu olduğu söylenebilir. Fakat biz olguları bir ışığın altında görürüz ve olan ışık duyumcul uygarlığın ışığıdır, ki tüm karşı çıkışları önemsiz retorikler olarak aydınlatır.

Bununla beraber toplumsal alanda savunulan ve özele özgürlüğünü vermeye çalışan yaklaşımlardan biri hâlâ Spinoza'nın söylemidir, yani şöhret, servet ve libidinal olanı reddeden söylem. Ancak bu geleneksel tutum artık güçlenmiş karşıtıyla yarışmak zorundadır. Üstelik geleneksel tümlüğünü kaybetmiş, düzenin farklı yönlerini eleştirirken, onu kısmen

---

[2] Hegel'den akt. J. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, İletişim yay. (Çev. T. Bora, Mithat Sancar), İstanbul 1997 s. 226.

[3] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, İdea Yayınları, (Çev. A. Yardımlı), İstanbul, 1997 s. 408.

özümleyen, Marksçılık, anarşizm ve Hıristiyanlık arasında paylaşılmıştır. Daha da önemlisi pozitivist paradigmaya bağlı psikanalizm, sosyoloji ve biyolojinin sistematik analizleriyle utangaçlaştırılan pratik felsefe, kendini yeniden kurabilecek gücü kendinde bulabilir görünmemektedir. Bu yüzden sayısız etik ve meta-etik çalışma gizli normativizmle dolup taşarken, salt betimsel olduğu iddiasında ayak diremektedir.

Kamusal ve özel alan, toplumsal bütünün yanları olarak görülür. Kamusal alan eğer Antik Yunan'da olduğu gibi bir istikrar ve özgürlük alanı olacaksa[4] o zaman özel alanla ilişkisindeki çatışmalar yumuşatılabilmelidir. Ama ulus-üstü ekonomik ve kültürel dönüşüm o denli hızlıdır ki, geleneksel olan bir yana, özel alana daha fazla ilgi gösteren liberal hukuk teorisini bile yeterli görmemektedir. Hukuksal dünyevîleşme, kültürel dünyevîleşmenin hızına yetişemez olur.

Öznel olanla, nesnel olanın ayrımı, her çağda şu veya bu düzeyde kabul edilmiştir. Ancak modern zamanlardaki özne nesne ayrımının reddedilmesi ile, özne nesne geriliminin ivmelenmesine benzer, bir başka tarihsel süreç gösterilebilir değildir. Bir yanda geleneksel değerlerin (Habermas'ın deyimiyle Aydınlanma değerleri) yeni muhafazakârlıkça reddedilmesinden tedirginlik duyan birey, aynı zamanda nesnellikten de yeterince hoşlanmamakta, asıl gizil muhafazakârın Habermas olabileceğinden kuşkulanmaktadır. Eskiden kimileri artık gençlerin İsa'nın öğretisiyle yeterince ilgilenemediklerinden yakınmaktaydılar, bu birinci muhafazakâr dalganın yıkılışını işaret etmekteydi ve Horkheimer, "Gençler artık hiçbir şey konusunda bir inanca sahip değiller, dolayısıyla her an herhangi bir inançtan diğerine kayabilme yetisine sahipler" der. Bu da ikinci muhafazakâr dalganın çöküşüdür.

Modern çağda, toplumu tasarımlamak, kamusal ve özel hukuku ilişkilendirmek söz konusu olduğunda, liberal ve sosyalist toplum birbirlerinden farklı hukuksal ayrımlara dayanan modeller oluşturdular. Bunların somut nesnellikleri, modern düşünmenin ilk büyük siyasal, toplumsal ürünleriydi. İkincisi ise geçici nihilist aşamada paranteze alınan tasarımın açık ve seçik ideler olarak tekrar zihne dönüp dönemeyeceğine ilişkin kalıcı kuşku olarak ortaya çıktı. Demek ki bizler, bu düşünüm süresinde, nesnellikle aramızdaki açığı kapatan bir gelişim arzusu ile gelişimin olabilirliği kuşkusu arasında gidip gelmekteyiz ve dünyevî dönüşümün içten içe gelişen kamusal ruhsallık sarkacının ikincisine daha bir yönelmiş olması olgusu, belki de Descartes'ın bize açık seçik fikirlere ulaşma yön-

[4] Jürgen Habermas, a.g.e., s. 60.

temi değil sadece David Hume'u bıraktığını gösterir bir kalıt ki modern çağda kamusal çözülme sürecini anlamada faydalı olabilir.

Sosyologlar dünyanın büyüsünün bozulmasından, kutsaldan arındırılmasından her söz edişlerinde sandıklarından çok daha ciddi bir buluş üzerinde çalışıyor olabilirler. Bu buluşun nesnesi yüzündendir ki, artık değil din, din benzeri büyük tarihsel fanteziler bile tehlike altındadır.

Modern felsefe tarihi karikatürize edildiğinde kendi dalını kesen ardışık dizgeler şeklinde ortaya çıktı. Sürekli içkinleşen toplumun özbilinci olarak felsefe, bu sürede bağımlı kalmayı, aşkınlığı kökten zedeleyen söyleme büyük katkılarda bulunmayı kabul ederek, gelecekteki bilinç durumunca dışlanma yolunu kendi elleriyle hazırlamış oldu. Bu belki de "Aklın Kurnazlığı" denen şeydir. Bu yüzden modern okur için Hegel'in "Geist"ı Spinoza'nın "doğa-tanrısı", Kant'ın "numenon"u, Schopenhauer'un "metafenomenal irade"si sevimli birer masaldan daha çoğu değildir. Modern birey için bu kavramların kabul edilebilmeleri dünyevî metaforlar olarak yorumlanabilmeleri koşuluna bağlıdır. Bu da onların ölümü olmaktadır.

Yaşamın günlük yaşama düzeyindeki algısının doğru kabul edilebilmesi için, kültürü oluşturan simgeler ağının, göstergelere indirgenmemeleri gerekir. Eğer bu yapılırsa simgeler ağının tüm anlamı buharlaşır. Aynı zamanda simgeler alta ya da üste çıkmak ister, günlük algı düzeyinde durmaz. İşte bu yüzden Hegel yorumcusu Alexandre Kojeve'nin, Hıristiyan tanrıbiliminin gerçek olduğu ama aşkın bir tanrıya değil, dünyada yaşayan insanın kendisine uygulanıyor olsun yollu yaklaşımı şaşırtıcıdır. Çünkü aşkınlığın salt toplumsal bir kurma olduğunu iddia etmekte ama yine de buna inanmaya devam etmektedir. Gilles Deleuze buna, "Tanrıbilimi insanbilime döndürerek, insanı Tanrı'nın yerine koyarak bastırabilir miyiz?" diye sorar. Oysa felsefî tartışmaya gerek yoktur. Sadece empirik olan izlenmelidir. Çünkü tarihsel akışın *logos*u (içkinleşme) ilkin eski tarih *logos*çularını vurarak işe başlamıştır:

> İçkinleşme düzeyi derinleşmekte, tekdüzeleştirme ve aynılaştırma süreci hızlanmakta ve şiddetlenmektedir. *Animus mundi* bütün yaratıkların içinde yaşamakta, onları tahakkümü altına almakta, tekçi ben'ine indirgemekte, onları aynı kutsallıkla ve eşit derecede de bezemekte, böylece kutsal olanı olmayanla, ilâhî ve zaman kaydı olmayanı, ilâhî olmayan ve geçici ile yukarıyı aşağı ile, iyiyi kötü ile, Tanrı'yı insanla nispî olanı mutlak olanla, her şeyi diğer her şeyle ve nihâyet her şeyi nihil, yani hiçbir

şeyle eşitlemektedir. Bu nirvana, fanaa, yok olma hâlidir; her tümtanrıcı mistiğin ulaşmayı arzuladığı bir hâldir.[5]

Değer biçme bir simgedir ve sadece aşkın olana imâ olarak düşünülemez ve tersi de doğrudur. Yani değer varlığa gömülüdür; bu sözcüğün hâlâ dünyada kalabilmiş olmasının, henüz dilden atılmamış olmasının nedenlerinden biri budur ve yine iyi sözcüğü bu yüzden doğal gelir. Öte yandan aşkın erimeye başladığında, içkin çoğullaşarak dağılır. Çünkü eğer iyi içkinse öyle olmayan da öyledir. Sözgelimi insanın hayatta kalma arzusu açık ki varlığına içkindir. Ama iyi içkinliğin terimlerinde çözdürülürse süblime edilmiş egonun yanılsaması olarak algılanmaya başlar. Yaygın olarak diğer egoizmin sofistike hâli olduğu söylenir. Bu düşünce her ne kadar kültüre aşkın bir felsefî çözümleme olma iddiasındaysa da asıl aydınlatıcı yanı var olan küresel kültüre içkinliği, kültürün ruhuna olan bağıdır ve tez kendine yönelik bilincin ifadelenişi düzeyinde haklıdır.

Wittgenstein etik aşkındır, söylenmeye gelmez dediğinde, aslında susarak konuşmasını sürdürür. Değer, ister dinî ister başka bir perspektiften söyleniyor olsun daima verimli olan insan varlığını işaret eder. Bu yüzden o etik söylemediğinde aklından geçenleri anlarız. Değerin eğer içkin bir karşılılığı bulunmasaydı, biz aşkınlığını asla anlayamazdık. Kimileri ise sezgiden bahseder, kimi değerler diğerlerinden üstündür ve biz bunu sezeriz ama aynı anda aşkındır, eğer öyle olmasaydı, rastlantısal olurdu ve poetika ile gastronomi arasındaki fark dağılırdı, tıpkı günümüzde olduğu gibi.

Felsefî antropoloji insandan bir çokluklar potansiyeli, bir dualiteler kompleksi olarak bahseder. Demek ki insan nosyonundan bir değil çok kavram türetilebilir. Eğer aşkın olanın bu potansiyele içkin olanla hiçbir ilişiği yoksa, o zaman tarih-dışı, insan-dışıdır ve kavranamaz. Diğer yandan sadece içkinlik insan sözcüğünün dilden atılmasını gerektirir; çünkü bir sözcük sayısız nesneyi imleyemez. "Şey" sözcüğü her şeyi işaret eder bu nedenle bildik bir anlamı yoktur. İnsan ile şey sözcüğünün anlamdaş hâle getiren süreci Elmessiri şöyle anlatır:

> *Logos*'un öznede içkinleştiği tekbenci, emperyalist, nümanist tekçiliğe ve *logos*'un nesnede içkinleştiği tabiatçı maddiyatçı, hümanist tekçiliğe işaret etmiş bulunuyorum. İçkinleşme/sekülerleşme düzeylerinin artması yoluyla ne özne ne de nesnenin evren için bir merkez (*logos*) görevi gö-

[5] Abdülvahab M. Elmessiri, "Daha Kapsamlı ve Açıklayıcı Bir Sekülarizm Paradigmasına Doğru", *Divan*, 97/1 Sayı 3, Çev. Metin Eker, s. 73.

> remeyeceği gerçeği karşısında; düz ve merkezî olmayan bir sayısız atomlar dünyasına ulaşırız. Bu dünyada her bir atom, kendi yörüngesine rahat bir şekilde yerleşmiş olarak, herhangi bir gaye ya da yön sahibi olmaksızın çılgınca hareket etmektedir. Ne bir *logos* ne bir merkez vardır. Ne tutarlı ve algılayan bir özne ne de tutarlı ve algılanan bir nesne mevcuttur. Hepsi çözülmüş ve evrenin tek düzenleyici (Ya da dağıtıcı) ilkesi olan anlamsız bir alışkanlığa indirgenmiştir. Bu atomcu tekçilik ve tam cenin olma dünyasıdır. [6]

Böylece yeni güçler kendiliğinden kamusal alanı imar ederken, özel alanın kamusala açılma özgürlüğünü kendini ona uydurma koşuluyla kabul etmektedirler.

Olup bitenleri anlamaya çalışan toplumbilimciler yüzyılın başında şu olguyu gördüler: Hıristiyanlığın ateşli düşmanlarının sürekli yavaşlamaları, Hıristiyanlığın her gün daha çok öldüğünün göstergeleriydi. Günümüze gelindiğinde Hıristiyanlık için korkutucu olan daha da kötürümcüleşti: Artık adalet için eyleyen sosyalist bir saldırı yoktur, anarşist bir saldırı yoktur, giderek savaşı kesmiş trajik bir Sartre ateizmi bile bulunmaz. Bu süreçle ilgilenmek önemlidir, zira öteki dünyevî öğretilerin geleceğini de aydınlatabilecek ipuçlarını verebilir.

Tarihselliğin bir bela olarak yaşanmasının derinleştiği bir dönemde Marks neşeli bir şekilde tarihselliğe sahip çıkmaktaydı. Çünkü Nietzsche gibi oluşu bir tikeller çokluğunda dağıtmamakta, bir tümellik kategorisiyle güvence altına almaktaydı:

> Her birey ve her bir kuşağın verili bir şey olarak karşı karşıya geldiği bu üretim güçleri, anamallar ve toplumsal etkileşim biçimleri toplamı, filozofların töz ve insanın özü diye düşündükleri ve onların tanrılaştırdıkları ve çekiştirdikleri şeyin temelidir.[7]

Habermas'ın yorumladığı gibi burada önemli olan türün kurulduğu bağlamdır. Tüm bunların yanlış olması Nietzsche'nin kısmen haklı olduğunu kanıtlar: Yani "insan, henüz belirlenmemiş hayvandır." Ama belirlenmektedir, tam da Nietzsche'nin istediği ve Marks'ın istemediği yolda.

Artık dünyanın nesnel değişmişliğini söylemek Hıristiyanlık, Marksçılık ve diğer muhalif kamusal alternatiflerce rahatsız edici bulunur. Çünkü bu değişmişlik iddiasındaki imâ, olanı olumlayıcı olmadığı durumlar-

---

[6] Abdulvahab M. Elmessiri, a.g.e., s. 89.

[7] Aktaran Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Küreyel Yayınları (Çev. Celal Kanat), İstanbul 1997, s. 43.

da bile umut kırıcıdır. Yaşanan kültürün algısı, muhalif hareketlerin incelikle kurulmuş tasarımlarıyla, aynı eğilimin vülger değişkenlerinin farklarını silmekte, birini ötekine indirgemekte, derecelerini yok edip düzleştirmekte ve sonuçta onları lüzumsuz fazlalıklar olarak göstermektedir. Böylece Batı dünyasının en temel, en bildik iki öğretisi giderek unutulan bir ötekiye dönüşmektedir. "Foucault egemen bir söylemin kurallarını kendi "ötekisini" inşa eden dışlama mekanizmaları olarak kavrar. Bu durumda dış ile iç arasında hiçbir iletişim yoktur. Söyleme katılanlarla, onu protesto eden ötekiler arasında müşterek bir dil yoktur."[8]

Bu yüzden "vahşi kapitalizm"in kötülüklerini anlatan sağ ve sol söylemler artık derin bir iktidarsızlık duygusuna kapılırlar. Bir iktidarsızlık ki, muhalif iletişimden dahi atılmaktadır.

Hıristiyanî, Marksçı, anarşistlik öğretiler büyük kamusal alanda mevcut egemenlik ilişkilerini fiilen tehdit ettiklerinden dolayı hukuken dışlanmakta değillerdir. Kendiliğinden bir dışlama süreci işler ve bu küçük kamusal gruplar gittikçe utangaçlaşırlar. Artık gururla savunulabilecek muhalefet kipleri Budizm, ekoloji ve bilim felsefesinin feminizm açısından eleştirisidir. Jean Baudrillard'ın deyişiyle: "bugünlerde kullanılabilecek tek ideoloji bu. İdeolojinin sıfır noktası, tüm tarihin indirimli satışı âdeta. İnsan hakları ile ekoloji uzlaşmanın iki memesidir. Gezegenimizin güncel anayasası yeni politik ekolojidir."

Bundan böyle hiçbir eleştirel tutum, hiçbir ideoloji Batı'da var olanı sarsabilir nitelikte görünmemektedir. Ama Marcuse'un devrimci eğilim için umut beslediği nedenlerin, kendi dünya görüşü ve kendi uygarlığı içinde artık geçersizleşmesi ve imkânsızlaşması olgusu, durumun bizim için de böyle olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü betimlediği olgular hâlâ bizim dünyamızın ayırıcı niteliklerini oluşturur:

> Bunların varoluşları demokratik sürecin dışındadır; yaşamları, dayanılmaz koşulları ve kurumları sona erdirmek için en dolaysız ve en gerçek gereksinimdir. Böylece karşıtçılıkları en devrimcidir, bilinçleri değilse bile. Karşıtçılıkları dizgeyi dışardan vurmakta ve bu yüzden dizge tarafından yolundan saptırılamamaktadır; ilkel bir güçtür ki oyunun kurallarını çiğnemekte ve bunu yapmakla onu ayarlanmış bir oyun olarak açığa sermektedir... Oyunu oynamayı reddetmeye başlamaları olgusu bir dönemin sonunun başlangıcını gösteren olgu olabilir.[9]

---

[8] Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 26.

[9] Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, İdea Yayınları (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1990, s. 226.

CUMHURİYET'İN KAMUSAL ALANI

Mümtaz'er Türköne*

Modernliği yakalamaya çalışan toplumların modernleşme maceraları dar labirentler içinde geçer. Toplum mühendislerini şaşkına uğratan çıkmaz sokaklar, modernleşme programları hazırlayanları kaygan bir zeminde sürükleyen problemler çıkar ortaya. Cumhuriyet'in 'muasır medeniyet seviyesine ulaşma hedefi' olarak formüle ettiği modernleşme programı da, hiç umulmayan, hiç beklenmeyen sonuçlarla karşılaşmıştır. Çözülemeyen çelişkiler, giderilemeyen muzır unsurlarla bugün önümüzde duran tablo bir muammadır. Bu muammanın içinde korkularla, umutlarla yol alanlar kör gözlerle ilerlemeye çalışmaktadır. Toplum çantada hazır bekleyen hiçbir programa uymamakta, kendisine biçilen rolü oynamaya yanaşmamaktadır. Programların kalıpları dar, toplum ise serâzâttır.

75. yılını idrak ettiğimiz Cumhuriyet'in bu çelişkilerini, ortada duran muammayı anlayabilmek için bugünden geçmişe doğru bir yolculuğa çıkalım. Anlama çabasını öne alarak çelişkilerin arkasındaki dünyadan tutarlı bir resim çıkarmaya gayret edelim. Cumhuriyetin lâiklik prensibinden başlayıp 75 yılın sonunda yaratılan kamusal alanın arka planındaki endişelerden, gerçekleştirilen hedeflerden bahsedelim.

* Doç. Dr. Mümtaz'er Türköne, Gazi Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü.

ANAYASA MAHKEMESİ VE REFAH PARTİSİ

Resmî ideolojinin en girift kısımlarını aydınlatan en son örnek olarak resmî bir karardan, Anayasa Mahkemesi'nin RP'ye dair kararından bahsedeceğiz.

Anayasa Mahkemesi, Refah Partisi'ni kapatma kararında 'lâiklik ilkesinden ne anlaşılması gerektiğini' bize anlatıyor. İfadeler açıklayıcı ve keskin; uzun iktibasları hakediyor:

Önce tanım: "Lâiklik, ortaçağ dogmatizmini yıkarak aklın öncülüğü, bilimin aydınlığı ile gelişen özgürlük ve demokrasi anlayışının, uluslaşmanın, bağımsızlığın ve insanlık idealinin temeli olan bir uygar yaşam biçimidir."

Niyetimiz, yüksek yargı organının verdiği kararı yargılamak değil. Alıntıları, bilimsellik iddiasındaki bir çalışmadan değil, yüksek yargı organının kararından alıyoruz. Bilimsel kıstaslara, tarih bilgilerimize göre ifadeleri yanlış veya eksik bulabilir ve eleştirebiliriz. Buradaki sorunumuz farklı. Bu satırlarda tecessüm eden bir akıl var. Bu aklın bize önerdiği (müeyyidesi olduğuna göre emrettiği) bir yaşam biçimi var. Bu aklın kıvrımlarında dolaşan endişeleri, muhakeme tarzını ve bizim adımıza, bizim için verdiği kararları anlamak zorundayız. Siyasî, ideolojik tartışmaların can alıcı odağı olan lâiklik, Anayasa Mahkemesi'nin kararında bir 'yaşam biçimi' olarak tanımlanıyor. Bir birey ve bir toplum olarak her şeyimizle, yani yaşam biçimimizle mevzunun göbeğinde bulunuyoruz. Tanıma devam edelim:

"Çağdaş bilim, skolastik düşünce tarzının yıkılmasıyla doğmuş ve gelişmiştir. Dar anlamda, devlet işleriyle din işlerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlansa, değişik yorumları yapılsa da, lâikliğin gerçekte, toplumların düşünsel ve örgütsel evrimlerinin son aşaması olduğu görüşü, öğretide de paylaşılmaktadır. Lâiklik, ulusal egemenliğe, demokrasiye, özgürlüğe ve bilime dayanan siyasal, sosyal ve kültürel yaşamın çağdaş *düzenleyicisi*dir" (*Resmî Gazete*, 22 Şubat 1998, sayı: 23266, s. 255-256.)

Evet, karşımızda duran dinle siyaseti birbirinden ayıran bir hukukî prensip değil; "Siyasal, sosyal ve kültürel yaşamın çağdaş düzenleyicisi." Hem siyasal, hem sosyal, hem de kültürel hayatımızı tanzim eden bir güç. Boşluk yok.

Karar metninde, başsavcının iddianamesinde yer verdiği bir tanım var; yukarıdaki ifadeleri kuvvetlendiriyor. Söz konusu aklı eksiksiz kavrayabilmek için bu tanıma da yer verelim: "Aslında lâiklik dinî değil, hukukî bir kavramdır. Hukukî açıdan lâiklik, kısaca ve genel olarak din işleri ile dünya işlerini ayıran bir rejimdir. Bu ifade ile anlatılmak istenen, sadece

devlet içinde din ve dünya işleriyle ilgili otoritelerin birbirinden ayrılması değil, aynı zamanda sosyal hayatın eğitim, aile, ekonomi, hukuk, görgü kuralları, kıyafet vb. cephelerinin din kurallarından ayrılarak, zamana ve yaşamın zorunluluklarına göre saptanmasıdır" (s. 25).

Sosyal hayat, bu tanıma göre ailesinden görgü kurallarına kadar din kurallarıyla değil lâiklik ışığında belirlenecektir.

Bu tanımlar, bu ifadeler güçlü ve iddialıdır. Bir anayasal prensip olan lâiklik her alanı yöneten bir düzenleyiciye, bir yüksek iradeye dönüşmektedir. Bireyin kendisini zavallı ve çaresiz hissedeceği bir yüksek irade. Bir kavram olarak, bir prensip olarak lâiklik bütün bu işlerin üstesinden gelebilir mi? Böylesine yüce bir iradeye dönüşüp sosyal hayatımızı, kültürel hayatımızı; ailemizi ve uyacağımız görgü kurallarını düzenleyebilir mi? Böyle bir şey mümkün mü? Bu sorunun cevabı bizi ilgilendirmiyor. Biz, lâikliğe bu görevleri tevdi eden ve Yüksek Mahkeme'de tecessüm eden aklı anlamaya çalışıyoruz.

Bu akıl bir dizi varsayımdan hareket ediyor. İlk varsayım, sosyal hayatın (kültürel hayatın, hattâ görgü kurallarının) düzenlenebilir bir nesneler yığını olduğu. Bir yüksek irade, bu nesneleri değiştirebilir, dönüştürebilir; yan yana getirerek yeni kompozisyonlar yaratabilir. Bir 'yaşam biçimi'ni tanımlayıp, herkesi ona uygun yaşamaya icbar edebilir. Bu yüksek irade devlettir. Devletin bir yaşam biçimi zorlama yetkisi ve hakkı - Yüksek Mahkeme'ye göre- el'ân mevcuttur.

Usule ilişkin bu varsayımın arkasından esasa ilişkin ikinci bir varsayım gelmektedir: Lâikliğin öngördüğü bir yaşam biçimi mevcuttur. Dinin etkilediği yaşam biçiminin ötesinde öngörülen yaşam biçimi, yukarıdaki tanımda yer aldığı şekilde 'Aklın öncülüğü ve bilimin aydınlığında' gelişen yaşam biçimidir. İkinci varsayım, akla ve bilime uygun bir yaşam biçimini bireylere ve topluma zorlamaktadır. Bu yaşam biçimi akılla ve bilimle oluşturulmuştur ve elimizin altında durmaktadır. Lâik devlet, aklın ve bilimin öngördüğü yaşam biçimini egemen kılmakla görevli ve yetkilidir. Akıl ve bilim, lâik devletin elinin altına, bir yaşam biçimi kurgulayıp vermiştir. Lâik devlete düşen, bu yaşam biçimini vatandaşları arasında egemen kılmaktır.

Bu iki varsayım da yanlıştır. Kendi öncülleriyle çelişmektedir. Kendi içinde tutarsızdır. Bilimin hayatı düzenleyecek bir keşifte bulunması ve bu keşfin değişmez bir hakikat olması gerekmektedir. Hayatı düzenleyecek tek bir hakikatten bahsetmek bilime aykırı bir iddiadır. Bilim özü itibariyle eleştiriye açıktır. Farklı yöntemler ve kuramlar çatışarak bilimi sürekli değişime uğratırlar. Çatışan, değişen bilimsel kuramlardan, önüne hangi sıfatı eklerseniz ekleyin bir yaşam biçimi üretmek bilimin kabul

edemeyeceği, doğasına aykırı bir iddiadır. Ayrıca bilim, bir yaşam biçimi oluşturacak, yani karmakarışık toplumu tanzim edecek yöntemleri de henüz keşfedememiştir.

Anayasa Mahkemesi'nin verdiği karar, öngörülen yaşam biçimi ile Refah Partisi'nin savunduğu ideolojiyi karşı karşıya getirmekte ve tecessüm eden devlet aklı bünyesine muzır gördüğü bu ideolojiyi mahkum etmektedir. Halbuki, karar metninde Refah Partisi'nin kendisini savunurken geliştirdiği argümanlara bakılırsa ortaya bir garabet çıkmaktadır. Refah Partisi Yüksek Yargı organı ile aynı varsayımlardan hareket etmekte, aynı tezi savunmaktadır. RP'nin kullandığı argümanlardaki samimiyetinden şüphe edemeyiz, zira RP'nin propaganda materyalleri de aynı tezlerle doludur.

RP Savunmasında, 'Lâik devlet'in akıl ve ilim esaslarına dayalı bir düzen kurduğunu söylemektedir. Şu tanım tercih edilerek kullanılmaktadır: "Lâiklik, bireysel, toplumsal düzeyde ve devlet işlerinde metafizik dışında özgür düşünce gereklerine bağlanır. Kişisel ve toplumsal yaşamın siyasal yönden düzenlenmesinde aklın ve bilimin gereklerini zorunlu kılar" (s. 151).

Yine Savunma'da RP Genel Başkanı'nın ağzından aktarılan iktibaslar bu minval üzredir: RP Lideri "Lâiklik demek, ilim ve akıl yoluyla hareket etmek demektir" diyerek lâikliği tanımlamaktadır (s. 118). Bir başka yerde "Lâiklik demek, ilim ve akıl yoluyla çalışılacak demektir" diye tekrarlanmaktadır (s. 119). "Ülke nasıl yönetilecek?" diye sormakta ve cevabı "Oturacak millet temsilcilerini seçecek, ilim ve akıl yoluyla TBMM kanunları yapacak" diye vermektedir. Fark bilim yerine 'ilim' kelimesinin kullanılmasından ibarettir.

Savunma metninin dışına da çıkabiliriz. RP'nin ünlü 'Adil düzeni' 'aklın öncülüğünde ve bilimin ışığında' oluşturulmuştur. Varsayımlar, Yüksek Mahkeme'ninkilerle aynıdır. Toplum düzenlenebilir bir nesneler yığınıdır ve bilim (ya da ilim) bize bu düzenin (yani yaşam biçiminin) ne olduğunu göstermektedir. Üstelik RP Yüksek Mahkeme'den bir adım daha öndedir. Yüksek Mahkeme soyut bir 'yaşam biçimi'nden bahsederken, RP bunun kitabını yazmıştır.

Niyetimizin ne Anayasa Mahkemesi'ni, ne de onun yargıladığı RP'yi yargılamak olmadığını tekrarlayalım. Biz bu aklı anlamaya çalışıyoruz. Bu aklı bir olgu olarak kabul edip, bu olgunun gerisindekilere nüfuz edebilir miyiz?

Pozitivizmin Çarkları

Francis Bacon XVII. yüzyıl başlarında bilimin amacının insanın yeryüzündeki kaderini düzeltmek olduğunu öne sürmüştü. O'na göre bu amaca olgular ile organize edilmiş gözlemler toplanarak ve onlardan teoriler türetilerek ulaşılabilirdi. Bacon'ın teorisi köklü değişikliklere uğratılarak geliştirilmiştir. XIX. yüzyıl bu iddianın egemenliği altında geçmiştir. Bu iddianın iki vechesi vardır. Birinci veçhe, bilim sayesinde insanın doğal çevresine hâkimiyetini, maddî şartlarını değiştirme gücünü ifade etmektedir. Klâsik ayrıma göre fen bilimleri bunun karşılığıdır. İkinci veche ile problemin kaynağına inmiş olacağız: Bilim, sosyal örgütlenmelerin en faydalı, en 'doğru' biçimini göstermektedir. Zira, tabiatı düzenleyen kanunlar gibi toplum hayatını düzenleyen kanunlar vardır. Bilim, bu kanunları keşfederek bizim uymamız gereken standartları ve 'yaşam biçimi'ni belirler. Bu görüş, XIX. yüzyıl pozitivizmi olarak isimlendirilir.

Bu iddianın bilimselliği bir kenara, ancak XIX. yüzyılın şartları ile anlaşılabilir. İnsanlık tarihinin en trajik dönüşümleri yaşanmaktadır. Yoksulluk, cemaat hayatından koparılıp şehirlere yığılan insanlar yeni hayat şartlarına uyum sağlamak ve bir pusula edinmek telaşındadır. Bugün çoğunu anlayamadığımız, bu yüzden kanıksadığımız teknolojik değişiklikler XIX. yüzyılda fırtınalar yaratmaktadır. Umutsuzluğa düşmek için vakit erkendir: Bilim sürekli ilerlemektedir, bugün bilmediklerimiz yarın mutlaka bilinir olacaktır. Tarihin bu inançla yazıldığı sayfa henüz boştur. Büyük bir özgüvenle doldurulur. Auguste Comte'un beşeriyet dini ve Karl Marks'ın bilimsel sosyalizmi bu inançla vücut bulur.

Hikâyenin sonu bilim tarihi ve sona ermekte olan yüzyılı anlatan kitaplarda mevcuttur. Yüksek Mahkeme ve RP kurmayları için hatırlatalım. Toplumun bilimsel olarak tanzim edilebileceği iddiası tam anlamıyla iflas etmiştir. Bugün, bilim böyle bir iddiada bulunmaktan teeddüp etmektedir. Bilim bu alanı özgürlüklere terk etmiştir. 'Uygar yaşam', bugün özgür yaşam anlamına gelmektedir.

Bizim problemimiz, bu arkaik düşüncenin bugün nasıl olup da bu kadar etkili olabildiğidir. Yine yargılamak yerine anlamaya çalışalım. Bunun için bu düşüncenin bir iman gibi yerleştiği döneme bakalım.

Buhar makinelerinin üretimde kullanılması ile dev fabrikalardan oluşan bir sanayi ortaya çıkmıştır. İletişim ağları yaygınlaşmış, ülkeler iç pazarlarını bütünleştirmiş, dev örgütler ortaya çıkmıştır. Bürokratik kuruluşların gelişmesi ile birey her alanda kuşatılmıştır. Ortaya sanatı ile, mimarisi ile, edebiyatı ile hayranlık uyandıran, zengin bir Batı çıkmıştır.

Ankara'dan görünen Batı ile Ankara arasındaki korkunç tezadı gözlerimizin önünde canlandırmaya çalışalım. Uzun savaş yıllarından sonra yanmış yıkılmış bir ülkenin başkentindeyiz. Nüfus savaşlarla tükenmiş, sanayiden, ticaretten anlayan gayrimüslimler ülke dışına çıkmış. İstanbul'dan Ankara'ya kadar ulaşabilen demiryolu büyük bir teknoloji harikası olarak hayranlık uyandırıyor.

Yol yok, para yok, üretim son derece sınırlı. Atatürk'ün ünlü *Nutuk*'unda dile getirdiği manzara, hem Cumhuriyeti kuranların gözleri önünde uzanan manzarayı hem de son derece gerçekçi bir şekilde durumu özetlemektedir: "Biz" demektedir. Atatürk, "hayatını, istiklâlini kurtarmak için çalışan erbâb-ı say'ız, zavallı bir halkız." Bir başka yerde ülkeyi tasvir eder: "...Memleket baştan nihayete kadar harâbezârdır. Her yerde baykuşlar ötüyor. Milletin yolu yok, serveti yok, hiçbir şeyi yok. Bütün millet acınacak bir fakr u sefâlet içindedir".

Cumhuriyet yeni, yepyeni bir başlangıca imkân vermektedir. Yeni bir devlet yaratmanın heyecanına yeni bir millet yaratma azmi eklenince hedef ve istikameti belirlemek zor olmayacaktır. Yürek burkan tezadı aşmak için hedef tektir: Çağdaş Uygarlık düzeyi. Çağdaş Uygarlığı yaratan nedir? Bilimin felsefesi ile uğraşmaya vakti olmayanlar için pratik sonuçlar önemlidir. Uygarlık pratik sonuç olduğuna göre, bunu yaratan güç bilimdir, münhasıran pozitif bilim.

Bu keşiften çıkacak programları, politikaları doğru anlamak için keşfi yapanların niteliği üzerinde durmak gerekir. Cumhuriyeti kuranların arkasında en mümtaz örneğini Beşir Fuad'ın oluşturduğu pozitivist bir aydın geleneği mevcuttur. Ancak Cumhuriyet'in pozitif bilim tutkusu aydınların değil, salt pratik sonuçlarla ilgilenen bürokrasinin eseridir. Tıpkı bugünün pozitivizminin Üniversite kürsülerinde değil de asker-sivil (sivil ile kastım yargı mensupları) bürokraside bir dünya görüşü olarak yaşaması gibi. Bu önemli bir ayrıntıdır ve Cumhuriyet pozitivizminin vülger ve mekanik pozitivizmin sınırlarını neden aşamadığını gösterir.

Evet, harâbe hâline gelmiş bir ülke uygarlığa taşınacaktır. Bir millet ayağa kaldırılacaktır. Çare, pozitif bilimi etkisinden habersiz Anadolu'ya yaymaktır. Anadolu, tarikatların, yöresel geleneklerin, boş hurafelerin pençesinde pozitif bilimin aydınlığından habersiz yaşamaktadır. Çelişkiyi yok etmek için bilime dört elle sarılmak, daha fazla sarılmak ve mütevazı köşesinden çıkartıp bir kurtarıcıya dönüştürmek gerekmektedir.

Cumhuriyet tecrübemiz içinde bu çabaları, bu abartıları anlayışla karşılamak gerekir. Hiç yok hükmündeki bir nesne, telaşlı, aceleci mimarların elinde ancak bu kadar işlenebilir. Zaman az, mesafe uzundur. Çağdaş Uygarlık idealinden bahsediyorum.

Bugünkü durumu anlayışla karşılamak için ise, yetmiş beş yıllık tecrübenin hiç yaşanmadığını düşünmek gerekiyor. Bu tecrübe yaşandığına göre bilimin acımasız kalıpları içinde hükmümüzü verebiliriz.

Bilime uygun yaşam biçimi, sadece özgürlüklere inanmaktan ibarettir. Zira bilimin de var olabileceği tek alan özgürlüklerin yer aldığı alandır. Özgürlüklerin olmadığı yerde elinizdeki bilim, Çağdaş Uygarlığın elindeki bilim değil, Batı'da metruk hâle gelmiş XIX. yüzyılın kaba pozitivizmi olur. Bugün, dünyayla rekabet edebilecek bir fabrikayı vücuda getirecek olan en gerekli güç teşebbüs gücüdür. Bu güç ise mekanik pozitivizme göre zabt û rabt altına alınan bir toplumda vücut bulamaz.

Fikir yapılarına politik duruşun sebebi gözüyle bakacak kadar saf değilsek, gerçekte olan biteni anlamak için başka yerlere bakmamız gerekiyor. Öyle ya, Türkiye'de mevzu bahis ettiğimiz durumu, pozitivizme inanmış devletlülerin, inançlarının tezahürü olarak görmek yerine, ilişkiyi tersine çevirip, devlet çıkarlarına uygun düştüğü varsayılan duruşun destek için pozitivizmi imdada çağırdığını söylemek kesinlikle doğru olacaktır. Bütün düşünce tarihi boyunca gerçek böyledir: Düşünce her zaman mevcudu savunmak için arkadan gelir. Öyleyse pozitivizme ihtiyaç duyan devlet duruşunu ve bunun arkasındaki devlet aklını anlamaya çalışmalıyız.

KAMUSAL ALAN ÜZERİNDE TAHAKKÜM

Devleti, hatadan ari bir hükmî şahsiyet olarak benimsemek için Hegel gibi tanrısal bir güce inanmamız gerekir. Devlet tanrı değildir ve sahip olduğu yetenek yetiştirebildiği ricâl-i devlet ile sınırlıdır. Bundan çıkacak sonuç, devlet adamlarının her zaman hata yapabileceğidir.

Yaşadığımız topraklarda devlet sahibi olmanın bedeli, dünyanın başka herhangi bir bölgesine kıyasla çok ağırdır. Ne kadar rehâvete kapılırsanız, ne kadar kendinizden emin olursanız olun, jeopolitik size sürekli tetikte olmayı emretmektedir. Kâbus görmek istemiyorsanız sürekli uyanık kalacaksınız.

1821 Sırp isyanından bugüne jeopolitiğin ve dünyanın değişen şartlarının devlet aklına bir mecburiyet olarak koyduğu hedef bu topraklarda yaşayan insanlardan bir ulus yaratmaktır. Tanzimatçılar, bir Osmanlı milleti yaratmayı deneyerek bu hedef için büyük emekler harcamışlardır. Cumhuriyet, tarihin önüne koyduğu fırsatları hakkıyla değerlendirerek bir ulus-devlet vücuda getirmeyi başarmıştır.

Daha doğrusu bir ulus-devlet rotasına girmeyi başarmıştır.

Devlet aklının basit ama ısrarla izlediği, hiçbir zaman ve şartta vazgeçemeyeceği hedef bu rotayla çizilmiştir. Bu topraklarda bağımsız bir dev-

let olarak yaşayabilmenin, dışardan gelecek tehditlerden emin olmanın başka yolu yoktur.

BİR ULUS NASIL YARATILIR?

Cumhuriyetin yetmiş beş yıllık tarihi bu sorunun cevabı olacak denemelerle geçmiştir. Bunların içinde Güneş-Dil teorisinden, Hititler'e ulaşan tarih tezlerine kadar tedavülden kaldırılan bir çok deneme bir kenara bırakılırsa bir ulus yaratmanın neredeyse bütün bilinen yollarına başvurulmuştur. Eldeki malzemenin izin verdiği ölçüde.

Eldeki malzeme nedir?

% 80'den fazlası köylü, yöresel gelenekler ve âdetlerle bağımsız adacıklarda yaşayan, kendisi için üreten, ulusal pazarla bütünleşmemiş, okuması-yazması olmayan ve üstelik 1911'den beri savaş ortamında yaşayan bir halk. Bu halktan bir ulus, hem de modern bir ulus yaratılacaktır.

Bir ulus bilinci için bir ulusal kültür, ulusal ölçekte bir pazar, ulusal standartlarda eğitim, ulusal çapta iletişim ve ulaşım ağları gerekmektedir. Kısaca ulusal ölçekte bir kamusal alanın oluşması ve bu kamusal alanın toplumu kuşatması gerekmektedir. Böyle bir kuşatmanın ana zemini, bireyin kendi çıkarlarını gerçekleştireceği ulusal pazarla bütünleşmedir. Vatan toprağını bir pazar olarak idrak edecek bir burjuvazi sınıfının belirleyici konuma yükselmesini kastediyorum. Böyle bir konuma, burjuvazi daha yeni gelebilmiştir. Geriye, devlet katında oluşturulacak ve devlet gücüyle uygulanacak ulusal bütünleşme programları kalmaktadır. Geleneksel yapıların hızla kırılarak modern bir ulusun yaratılması için başka çare yoktur.

Bu noktada lâikliğin, geniş kapsamlı bir modernleşme programının temel kaldıracı hâline nasıl geldiğini görüyoruz. Özel alan içinde kuramsal olarak en geniş omurga uhrevî alandır. Uhrevî alanı, müesses bir dinden ibaret olarak görmek yanlıştır. Korkuların, endişelerin, huzurun bulunduğu bu alanda bireysel arayışlar toplumsallaştırılarak hafifletilecek, hayat yaşanılabilir kılınacaktır. Toplumsallaşma araçları ise basit dinî ritüellerin dışında yüz-yüze sıcaklığın yaşandığı cemaat yapılarıdır. Geniş bir kamusal alanın yaratılması için bu yapıların yok edilmesi gerekmektedir. Lâiklik, böylelikle karşımıza geniş bir kamusal alan yaratına projesi olarak çıkmaktadır. Böyle bir proje yok etmeye çalıştığı yapıların ideolojik örgüsü yerine yeni bir örgü koymalıdır. Mekanik pozitivizm bu kamusallığın ideolojisini oluşturmaktadır.

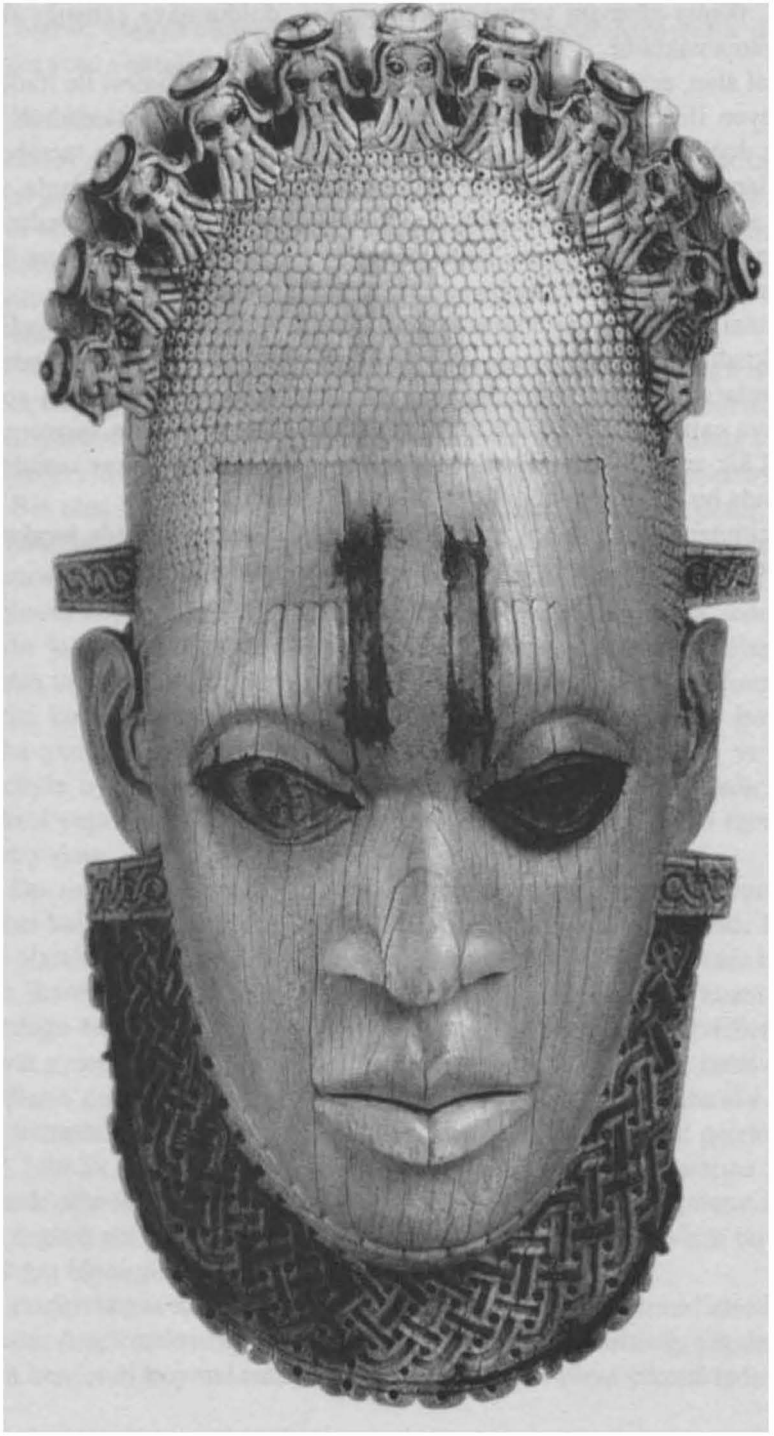
Pozitivizmin kapsayıcılığı, özel alanın bütünüyle kamusal alana taşınmasını öngörmektedir. Zira pozitivizm, yok etmeye çalıştığı yapıların yerine kendisini koymaktadır. Problem de burada ortaya çıkmaktadır. Pozi-

tivizm, ikame görevini yerine getirememekte, doldurmaya çalıştığı alanı dolduramamaktadır.

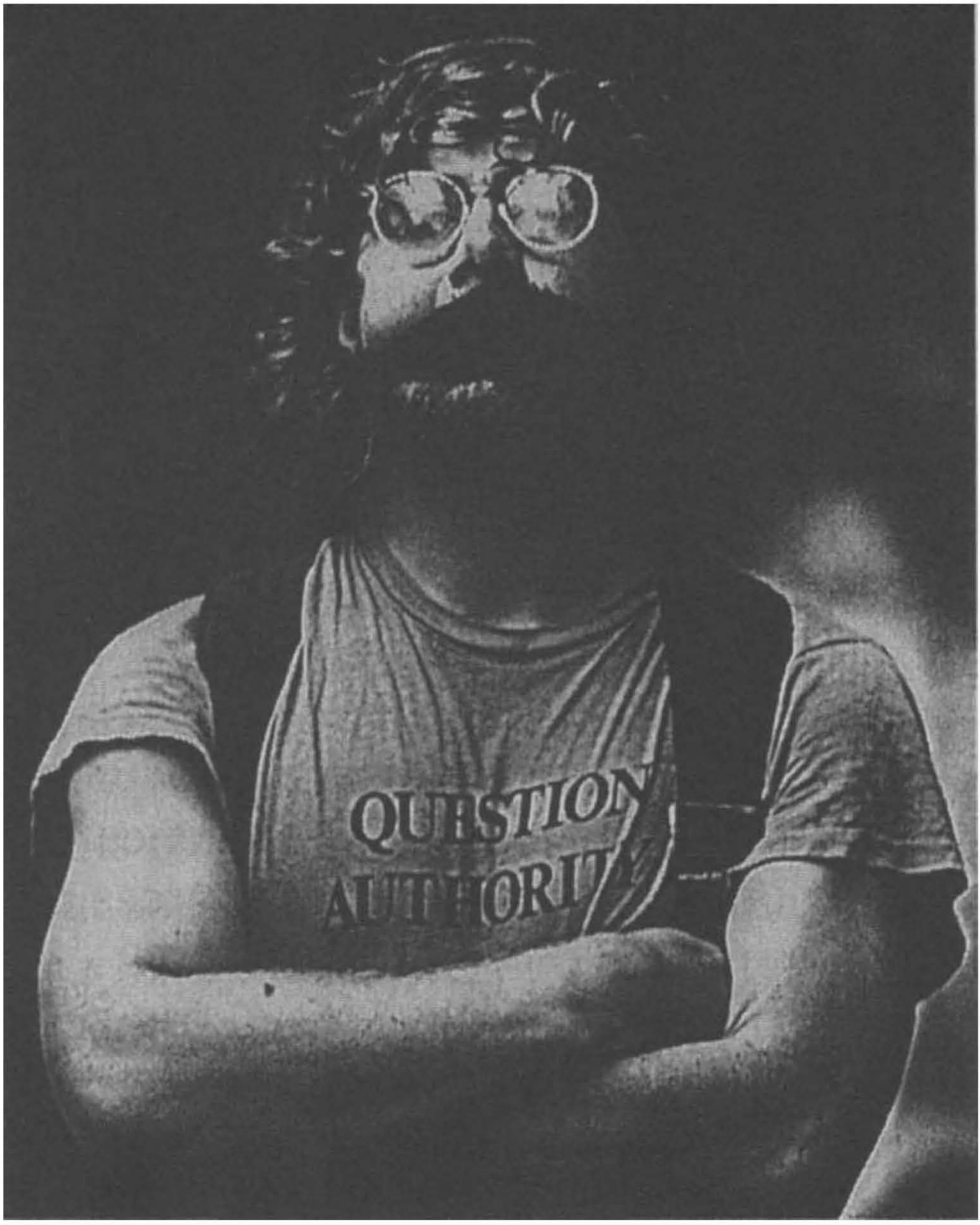
Özel alan, sevginin, dostluğun, fedakârlığın, çıkar kelimesi ile ifade edilemeyen ilişkilerin alanıdır. Kamusal alan, özel alandan tamamen bağımsız değildir. Kamusal alandaki ilişkiler, edinilen, kazanılan tecrübeler özel alana taşınacak, buradaki ilişkilere yansıtılacaktır. Özel alanla, kamusal alan arasında sağlam köprüler kurulacak ve iki alan barıştırılacaktır. Cumhuriyet pozitivizmi, kamusal alan üzerindeki tahakkümü ve özel alan üzerindeki tasallutu ile bu barışa izin vermemektedir.

Aktüel olarak içinde boğuştuğumuz birçok sorunun altında bu çelişki yatmaktadır. Modernleşmenin sancıları ile malûl insanlar, ilk aşamada özel alanlarını cemaat yapıları içinde sürdürmeye, oradan kamusal alana taşımaya çalışmaktadır. Kamusallık bu taşınma işlemine izin vermemektedir. Lâik-antilâik gibi kutuplaşmaların, başörtüsü gibi hassas konuların arkasında bu engel vardır.

Pozitivizmin sağ ve sol kanatları arasındaki kavgayı geride bıraktıracak tek güç özgürlüklerin belirleyici olduğu bir toplumsal düzendir.



Sivil Toplum & Vatandaşlık



"Sorgulama Otoritesi"
Bob Daemmrich, The Image Works.

Sivil Toplum Tartışması

Mahmut Mutman*

Son yıllarda gelişen yeni toplumsal muhalefet biçimleri, solda boy gösteren yeni sivil bilinçlilik, küreselleşme denilen süreç, Batılı ve Asyalı hükümetlerin haklar alanına ilişkin değişik tutumları, "kültürel" tartışmalar, vb. "sivil toplum" ve "haklar" nosyonlarını siyasal tartışmanın merkezine taşıdı. Ama aynı anda, ilginç bir biçimde, bu tartışmanın özellikle Türkiye'de kısır bir biçimde "sivil toplumun varlığı-yokluğu" temasına kilitlenmiş olduğunu gözlemleyebiliriz. Basitçe Türkiye'de sivil gerekliliklerin aciliyetine teslim edilebilecek bir "olgu" olmayan bu durum, Türk sivil ve demokratik muhalefetinin paradoksal biçimde karşı çıktığı sorunsalın terimlerini yeniden üretmesine yol açıyor. Hâkim "muhalif" yaklaşım sivil toplumu bir yerlerde "var", ve dolayısıyla Türkiye'de de "bir gün" olacak bir şey, bir "gelişme" sorunu olarak görüyor. Halbuki tam da sivil toplumun bir ideal olarak konulmasının bir zorunluluk olduğunu varsaydığımız durumda, bu ideal tavrın kendisinin, yani idealin "idealite"sini tartışmayan herhangi bir siyasal söylemin, var olan siyasal konuşma ve davranma biçimlerini nasıl dönüştürebileceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Türkiye'de otoriter siyasal geleneğin ezici ağırlığının, özellikle aydınların okuma-yazma, düşünme, çözümleme söylem kurma kapasitesini dumura uğratmış, iğdiş etmiş olması ihtimali, otoritaryanizmin onulmaz "kötülüğünden" söz eden ama çözümleme gücünden yoksun ortala-

---

* Doç Dr. Mahmut Mutman, Bilkent Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi İletişim ve Tasarım Bölümü.

ma bir liberal-demokratik bilinçliliğin bu ideal dünyasında kendini gösteriyor. Belki de bu nedenle tıpkı bir zamanların mantar gibi türeyen sol fraksiyonları gibi şimdi de her gün bir yenisi kurulan liberal partilerden geçilmez oldu. Gerçekte sağ ya da sol her türlü ideolojik bakış açısına uyan bu konuşma tarzı, ahlâksal bir rahatlama olduğu kadar bir çeşit tüketim söylemi de olmasın? Otoritaryanizmin "tartışılmaz" tutumu ve onun liberal muhalefetinin kalıpçı, indirgemeci, tüketici "var-yok" söylemi, güncel siyasal tiyatronun bu iki büyük hasmı, gerçekte birbirlerini belsiyor olabilirler mi? Karşı karşıya olduğumuz, ahlâksal, siyasal, toplumsal ideallerle eleştiri arasındaki bağın görülmemiş bir şiddetle kopartılmasına dayanan bir suç ortaklığı olmasın?

Sivil toplum kavramı, Batı Avrupa'nın gayet özel tarihsel dönüşümü içinde, bu "özelliği" gösteren bir kavram olarak üretildi. "Türkiye'de bireyin olmadığı", "x dünya görüşünün otoriter olduğu (ve maalesef hâlâ var olduğu)", vb. harc-ı âlem yargıları arasında süregiden bir tartışma (!) içinde sivil toplum kavramının kökenindeki kendine uzaklığı ve sorunsal niteliğini tanımak zor görünüyor. Halbuki gösterdiği toplumsal özelliklere taşıdığı mesafede devinen, başkalaşan, yer değiştiren, yani sorunsal niteliğine bağlı olarak, insanlık tarihinin pek çok başka kavramı gibi, sivil toplum kavramı da en başından beri tartışılmış ve hâlâ tartışılmakta olan bir kavram. Öncelikle bu kavramın XVII. ve XVIII. yüzyıllar Avrupasında Batı modern siyasal düşüncesini hazırlayan Aydınlanma yazarlarının metinlerinde ortaya konulan Doğu-Batı karşıtlığına dayanmakta olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Montesqueiu'nun metinlerini tam da söz konusu nokta açısından inceleyen Alain Grosrichard'ın belirttiği gibi, bu metinlerde Doğu fantastik bir mekân oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda Batı ile garip bir ayrım ilişkisi içinde kurulur. Aydınlanmacılar monarşizme eleştirilerini "Oryantal despotizm" fantezisi aracılığıyla gerçekleştirirler. Ama burada söz konusu olan basit anlamıyla hoşlanılmayan, düşman görülen bir kültürel dünyayı kullanma değil, Avrupa dünyasının gerçekten Doğu gibi "despotik" (kapris ve şiddetle yönetilen, kölelik sistemine dayanan, cinsel sapkınlığın kural olduğu bir dünya) olmadığını ispat etmedir. Bir başka deyişle, Grosrichard'ın gösterdiği gibi, bu fantezi Doğu'nun gerçekliğine tekabül etmemekle kalmamış, aslında Batılı burjuva öznenin kurulmasını sağlamıştır (Türkiye'de kimi sivil toplumcuların aynı fantazmatik dünya içinde düşündüklerini söylemek pek de yanlış olmaz).[1] Kuşkusuz Grosrichard, oryantal despotizm fantezisi ve Batılı öz-

[1] Alain Grosrichard: *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, İng. Çev. Liz Heron

ne kuruluşu ile basitçe zihinsel bir oluşumdan söz etmiyor; bu, gelişmekte olan kapitalist üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı burjuva öznesinin oluşumundan ayırt edilemez bir dönüşüm.

Grosrichard'ın analizinin bizim açımızdan ilginç yönü ise, devlet dışı, özerk ve gönüllü toplumsal örgütlenmeler, bireysel haklar, vb. özelliklere dayanan sivil toplum kavramının ister istemez, belirli bir tarihsel özneye, Avrupalı burjuvaya ve onun çıkarına ve arzusuna dayanarak oluşmuş olması. Hele bu tarihsel fantezi içinde sivil toplum kavramının karşıtı olarak alınan Doğulu toplumlar arasında yer aldığımızı düşünürsek durum daha da ilginç. En azından şimdilik şu notu düşmemiz mümkün: Türk tarihini ve toplumunu sivil toplum ideali açısından bir dizi "yokluk" ile karakterize edenlerin varsaydığı gibi sivil toplum kavramı, *saf bir köken* oluşturmuyor. Devletin sınırlarını çizen, özgürlük ve haklara biçim veren bu kavram, ideal veya kökensel bir aşkınlığa sahip olmak bir yana, belirli bir arzular ve çıkarlar setine bağlı olarak tarihsel olarak üretilmiştir.

Sivil toplumun kapitalist modernlik bağlamında nesnel bir oluşum olarak ortaya çıkması bu eleştiriye daha başkalarını eklemeyi gerekli kılıyor. Örneğin, sivil toplumun homojen değil, sınıfsal, cinsel, kültürel açılardan bölünmüş ve karmaşık olması, onu soyut bir biçimde devletin karşısına oturturken dikkat etmemiz gereğini doğuruyor. Bu eleştirel noktalara daha sonra dönmek üzere şimdi "sivil toplum" kavramının modern siyaset felsefesinde geçirdiği serüvene göz atalım. Aydınlanma döneminden bu yana köprünün altından pek çok su akmış olduğunu ve bugünkü kuramsal ve küresel tartışmaların, argümanların ve konumların eskilerini devam ettiren ama aynı zamanda daha değişik arzu ve çıkar setlerine bağlı olduğunu söylemek mümkün. Bu tartışmalar modern siyasal dünyanın önemli kuramsal parametrelerini oluşturan Kant'ın ve Hegel'in siyasal felsefelerine kısaca uğramayı zorunlu kılmaktadır. Bugün örneğin Batılı devletler veya Üçüncü Dünya'daki sivil örgütler ile yeni sanayileşmekte olan Asyalı hükümetlerin arasındaki küresel tartışma veya "liberal"ler ve "cemaatçi"ler arasındaki kuramsal tartışma, değişik ve yeni biçimlerde Kant-Hegel tartışmasını ifade etmektedir.[2]

(Londra, New York: Verso: 1988).

[2] Burada Kant'ın ve Hegel'in siyasal felsefelerinin oldukça kaba bir özetini sunduğumu, bu tartışmayı daha ilerideki bir yazıda daha ayrıntılı ele alacağımı belirtmek isterim. Referans metinler ise tabii ki, I. Kant: *Critique of Pure Reason*, İng. çev. J. M. D. Meiklejohn (Buffalo: Prometheus Books, 1990) Critque of Practical Reason, İng. Çev. L. W. Back (Londra, Macmillan, 1956); *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, İng. çev. T. K. Abbot (New York: Prometheus, 1987); Kant's *Political Writings*, der. Hans Reiss (Cambridge;

Kant'ın felsefedeki öneminin modern eleştirel aklın temellerini atması ve aklın sınırlarını göstermesi olduğu söylenir. Ussal kategorileri uygulama insanî kapasitem sayesinde bilebildiğim duyumsal alana "fenomenler" (olgular) alanı adını veren Kant, bu alanda bilimsel yasaların geçerli olduğunu söylemişti. Buna karşılık, düşünebildiğim ama bilemediğim şeyler, yani nesnesi olmayan düşüncelere ait "numen" alanı, ahlâkın ve özgürlüğün dünyasıdır (Tanrı, Özgürlük, vb. düşüncelerin dünyası). Bu alan bilimsel yasaların kesinliğine ve belirlenmişliğine sahip değildir- örneğin bu düşünceyi izleyerek hukukun ve adaletin hesap edilemez bir yanı olduğunu söyleyebiliriz, gerçi Kant'ın kendisi bu yönde ilerlemez. Ahlâksal, inançsal ve yasal alanın belirlenemezliğin ve özgürlüğün alanı olması ise basitçe düzensiz bir alan olduğu anlamına gelmez; ahlâkın ve hukukun belirleyici olmaktan ziyade düzenleyici olması gerektiği anlamına gelir. Bu düzenleyicilik ise, bilimsel-olgusal alana benzeştirme (analoji) yaparak sağlanacak bir "evrensellik biçimi"nin yaratılması demektir. Örneğin ahlâksal bir davranışa herkesin uyacağının hiçbir kesin, bilimsel garantisi yoktur ama eğer herkes uyacakmış gibi davranılmasaydı ahlâk diye bir şey olmazdı. Evrensellik biçiminin düzenlediği şey ise "genel iradenin egemenliği" fikridir.

Kant'a göre, siyasal alanda ahlâksal yönelimin amacı "halk egemenliği" (evrensellik) fikrini kurumlaştırmak değil, sadece düzenlemektir. Eğer, ahlâksal/siyasal dünyada, halk egemenliği fikrini, basitçe düzenleyici bir benzeştirmenin ötesine geçerek belirlemeye kalkarsanız, ahlâksal alana nedensel/bilgisel bir alan gibi davranmış olur ve böylelikle özgürlüğü ortadan kaldırmış olursunuz. Kant'ın eleştirisi 1789 Fransız Devrimi sonrası terör dönemini yaratan devrimciler içindir. Jakobenler "eleştirel" bir düşünce olan Aydınlanma düşüncesini bir "dogma" gibi almışlar ve halk egemenliğini kurumlaştırmaya kalkarak terör yaratmışlardır. Kant'ın bu eleştirisi, liberalizme felsefî bir temel vermiş ve XX. yüzyılda "totaliter" hareketlere yöneltilen liberal eleştirinin de özünü oluşturmuştur.

Hegel'e göre ise, Kant "bilinemez" dediği ahlâkın kökenini aslında bilmektedir, çünkü bilgiye sınır çizmesi zaten o sınırın ötesine geçmiş olduğunu gösterir; ama ahlâkın kökenini bilinemez kılmakla hem haklar ile şiddet arasındaki ilişkiyi koparmış hem de insanı pratik imgelemden yok-

---

Macmillan, 1956*)*; *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, İng. çev. T. K. Abbot (New York: Prometheus, 1987); Kant's *Political Writings*, der. Hans Reiss (Cambridge; Cambridge University Press, 1970). G. W. F. Hegel: *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A. V. Miller (Oxford: Oxfort University Press, 1979*)*; *Philosophy of History*, İng. çev. J. Sibree (New York: Dover, 1956).

sun bırakmıştır. Hegel için birincinin en belli başlı örneği Kant'ın mülkiyet kavramıdır. Kant "evrensellik biçimi" adı altında aslında mülkiyet varsayımını, yani sivil toplumdaki eşitsizliği saklamaktadır. Kant, örneğin mülkiyete saygıyı evrensel bir meşruiyet ilkesi olarak görmekle zaten mülkiyet biçimini varsaymıştır. Halbuki sorun, yasanın evrenselleştirilmesi değil, öncelikle mülkiyet biçimi denilen zorunluluğunun kavranmasıdır. Hegel için, Marks'ta olduğu gibi, özel mülkiyeti yok etmek mümkün değildir; ama mülkiyete özgü şiddeti (yani mülk sahipleri ve çalışanların farkını) saklayan Kantçı "biçimsel" ahlâk ahlâk-dışıdır. Dolayısıyla, şiddet ile haklar arasındaki zorunlu bağı koparan, bu bağ yokmuş gibi davranan Kantçı ahlâk felsefesi aşılmalı, evrensel biçimin zorunlu adaletsizliği görünür hâle getirilmeli, yani özgürlük yanılsaması bir yanılsama olarak tanınmalıdır. Hegel'in çözümü organik bir toplumdur: "sittlichkeit" dediği bu toplumsal model farklı gruplardan oluşur. Devlet veya anayasa her bir grubu o biçimde korumalıdır ki, hiçbir grup tek başına toplumsal bütünlüğe hâkim olamasın ve bu farklı kısımları birleştiren bağ, aynı zamanda, onları birbirinden farklı gruplar olarak birleştirsin. Bu sayede sivil toplumda barış içinde varlığını sürdüren mülkiyet ve ticaret ilişkilerinin yine de içerdiği saklı şiddet, hareket (yani rekabet ve savaş) hâlindeki devlete tercüme olur. Böylelikle, ilginç bir biçimde, Hegel'in demokrasinin biçimselliğine yönelttiği haklı eleştiri, toplumdaki şiddetin devlete, uluslar arası rekabete ve militarizme tercüme edilmesiyle sivil toplumun bastırılmasında son bulur.

Kant'ın ve Hegel'in ortak olarak paylaştıkları nokta ise, ahlâkın sonuç olarak *rasyonel* veya *mantıksal* bir sorumluluk meselesi olduğudur. Ahlâkın nesnesi ister belirlensin (Hegel) ister biliş ve belirlenim dışı kalsın (Kant), her iki düşünür için de ahlâksal davranış *rasyonel* bir davranıştır. Bir başka ifadeyle, bu düşünürler için akıl, davranışı düzenleyen temel bir ilke olmakla kalmaz, aynı zamanda, ilke olarak, davranışın akıldışı etmenleri akıl tarafından denetlenebilir ve yönlendirilebilir (Kant'ta analoji yoluyla, Hegel'de ise bizzat aklın tarihte somutlaşması aracılığıyla). Halbuki "sivil toplum" kavramı, daha başından beri tarihsel, ekonomik ve siyasal olarak ve üstelik küresel düzeyde belirlenmiş bir kavramdır. Bu noktayı göz önüne aldığımızda aklın, sivil toplumun heterojenitesi ile kirlenmiş bir akıl olduğunu, ve asla bu heterojeniteden ayrı düşünülemeyeceğini saptamak zorunda kalırız. Öyleyse geliştirilmesi gereken, bu heterojeniteyi ve kirlenmeyi hesaba katabilen bir konumdur.

Yukarıda değindiğim gibi, Kant-Hegel tartışmasının izlerini çağdaş dünyada bulmak zor değil; siyasal kuramda süregelmekte olan cemaatçilik (hakların temeli toplumdur) ile liberalizm (toplumun temeli haklardır)

arasındaki tartışma ya da uluslararası siyasal arenada süregelmekte olan Batı hükümetleri ile kimi Üçüncü Dünya hükümetleri arasındaki tartışma (Singapur, Malezya vb). Örneğin, insan haklarının her kültürde farklı yorumlanacağını söyleyen yeni sanayileşmekte olan Asyalı hükümetler, organik bir kültürcülüğü ve devletçi-cemaatçi diyebileceğimiz bir konumu savunmaktadırlar. Bu noktada yerleşik kapitalist Batılı metropollere karşı yeni sanayileşmekte ve büyümekte olan Asyalılar'ın farklı kapitalist stratejisinden söz etmek mümkündür. Asyalılar sivil toplumu, tam bir "sittlichkeit", ifadesini devlette bulan korporatif bir yapı olarak görmektedirler (bu konuda özellikle Singapur devlet başkanı ve ideoloğu Kun-Yuan'ın argümanları öğreticidir). Batılı ve Asyalı hükümetlerin dışında üçüncü bir konum ise, Üçüncü Dünya'da sivil toplum örgütlerinin (NGO'ların) konumudur. Ulusal ve küresel eşitsizliklere karşı çıkmaklarına ve kendi içlerindeki pek çok farklılığa rağmen, sivil toplum örgütlerinin de evrensel ve biçimsel Kantçı bir ahlâka bağlı kaldığını gözlemleyebiliriz. Örneğin sivil toplum örgütleri, çoğu kez kendi konumlarında ve söylemlerinde, kendilerinin kitleleriyle ilişkilerinde hiçbir sorun görmemektedirler. Gerek Batılı ve Asyalı hükümetler, gerekse NGO'lar için, sivil toplum, insan hakları vb., pozitif bir içeriği olan aşkın ve evrensel kategorilerdir. Hakların ancak siyasal araçlar aracılığıyla gerçekleşebildiği bir durumda böyle bir aşkın ve kökensel (insanî, ussal) içerik varsaymanın sonucu, bizzat sivilliği (aklı, hakları, vb.) kuran söylemin şiddetini ve sivil toplumun karmaşıklığını tanıyamamaktır. Böyle bir aşkınlığa dayanan rasyonalist felsefenin yani Kant ve Hegel'in konumları, tam da var olan dünyada cisimleşmiş oldukları ve bu cisimleşmeyi sakladıkları için artık sürdürülemez konumlardır.

Saklanan bu cisimleşme veya kirlenme sonuç olarak ortaya çıkarılabilir mi? Kuşkusuz bu, tarihe aşkın bir konumu varsaymaktır. Tarihsellikten ya da sonluluktan kurtulma, temizlenme arzusu ise, aslında kapitalizmin ve güç ilişkilerinin denetlenebileceği varsayımıdır. Peki ya, kapital ve güç ilişkileri denetlenebilir ve zapt-ü rapt altına alınabilir mi? Belki de bir dizi denetim fantezileri karşısındayız... Örneğin bugün Türkiye'de (ve tarihsel farklar taşımakla birlikte az çok benzer biçimde Fransa'da da) otoritaryanizm, sivilliği cumhuriyet ilkesinde zaten gerçekleşmiş ve aşırılıklar karşısında korunması gereken bir ilke olarak ele alırken, sivil toplumculuk onu hâlâ gerçekleştirilmesi gereken bir görev, bunun önündeki en büyük engeli ise toplum karşıtı olarak tanımladığı otoritaryanizm olarak görüyor. Ama her iki konumda, savunduğu kavramlara tam anlamıyla aşkın ve kökensel bir statü vermekte, bunların tarihsel eklemlenmeler olarak gerçekleştiğini görmemekte birleşmekte değiller mi? Peki ya, sivillik,

haklar ve adalet gibi kavramlar tarihe aşkın kavramlar değilse, nasıl savunulabilirler? Bir başka deyişle, bu kavramlara evrensel bir statü vermemek, daha başından savunulmalarını imkânsız hâle getirmek değil midir? Ama haklar eğer Kant'ın varsaydığı gibi tarihe aşkın değilse, Hegel'in varsaydığı gibi tamamen tarihsel koşulsallığa bağlı, yani şimdiye içkin de değildir. Hegel, Kant'ta eleştirdiği haklar ve şiddet arasındaki bağıntıyı koparma işlemini daha da büyük bir şiddetle sürdürmektedir aslında.[3] Modern siyasal felsefe hak kavramını rasyonel bir ideal öznenin aşkınlığına tâbi kılar ve böylelikle hakların tarihsel açıklığı ve dinamizmine kör kalır. Rasyonalitede temellenen bu ahlâka karşı, tam da zamanın düşünülemezliği, hesap kitaba sığmazlığı ve olaysal niteliğinden kalkan bir başka düşünme biçimi gereklidir. Rasyonalitenin bu zamansal yapıbozumunu izleyerek hakların imlediği "adalet" nosyonunun esas olarak *açık*, sürekli gelecekten *gelen* bir kavram olduğunu söyleyebiliriz.[4] Dolayısıyla "adalet" ne tarihe aşkın ne de içkindir; başka bir deyişle, aynı anda hem aşkın hem de içkindir. Pheng Cheah'ın nefis formülasyonuyla söylersek: "Adil olmak için, adalet kendini tarihsel şimdiye vermeli ama aynı anda kendini şimdiden çekmeli ya da silmelidir. Öyle ki adalet kendini kendi çiğnenmesinde ortaya koyar, şimdide ortaya çıkarak kendini kirletir."[5]

Özellikle liberal medyada yaygın hâliyle sivil-liberal argüman, bir yandan "açık olanı söylemek" diyebileceğimiz bir etkisizliğin kurbanıdır ("insan haklarını gerçekleştirelim, Avrupalı olalım" - aslında bunun karşı tarafça tam olarak reddedilmediği hiç görülmüyor!). Öte yandan, paradoksal biçimde, garip ve gizli etkilerinden biri toplumu daha da iğdiş etmektir ("bizde yok, olmuyor" ya da "bu millet adam olmaz"ın değişik versiyonları). Gerçekte bu söylemsel tarza, bir şeyin "olalım" demekle olunmayacağı kadar basit bir noktayı hatırlatmak zorunda değil miyiz? Ama bu görünüşte basit nokta gerçekte tüm bir idealite kavramının yapıbozumunu gerektirmektedir çünkü sivil ve demokratik, yani "normatif" güç ancak bu iğdiş edici söylemselliği kırabildiği noktada güçlü olacaktır.

---

[3] Haklar ve şiddet arasındaki ilişki ve Kant'la Hegel'in nefis bir eleştirisi için, bkz. Richard Beardsworth: *Derrida and the Political* (Londra ve New York Routledge, 1996), özellikle 2. bölüm.

[4] Bkz. Jacques Derrida: "Force of Law-The Mystical Foundation of Authority" *Cardozo Law Review*, 11,1990. Derrida için adalet, hesapsız kitapsız, rasyonalitesiz, esas olarak olumsal ve olaysal bir niteliğe sahiptir.

[5] Burada özetlediğim argüman hattının mükemmel bir eklemlenmesi şu çalışmada bulunabilir: Pheng Cheah: "Posit(ion)ing Human Rights in the Current Global Conjuncture" *Public Culture*, 9, 2, Kış 1997.

Hâkim muhalif söylemin iğdiş edici etkisinin kökleri ise kuşkusuz temelinde "ataerkil" bir kültürde yatmaktadır: Farkı hiyerarşiye dönüştüren, kadını yoklukla özdeşleyen bu ataerkil kültür tam da kendi şiddetini ve aklın şiddetini tanıyamayan hümanizmada en yetkin ifadesini bulur.[6] Dolayısıyla bu ataerkil kültür basit ve düz bir biçimde demokrasinin karşıtı değildir; Kant'ın ve Hegel'in bilgisel kategorilerinde, eşsiz benzersiz Batı uygarlığında en rafine, en incelikli, en centilmen, en mükemmel ifadesini bulur. Bu nedenledir ki, haklı olarak belirtildiği gibi, eğer Batı uygarlığının basitçe dışına çıkmak mümkün değilse, insan belki de daha çok içine girmeli ve onun kategorilerini ve kurumlarını sorunsal hâle geldikleri uç noktalara taşımalıdır (söz konusu liberal ve sivil muhalif söylemde en rahatsız edici olan şey tamamen yüzeysel "olalım" Batılcılığı değil mi?). Bu tutum ise (isterseniz aşırı Avrupa merkezcilik diyelim), ister istemez, siyasal söylemlerin karmaşıklık düzeyini yükselten gerçek bir entelektüel aktiviteden ve siyasal aktiviteyi canlandıran noktaları bulmak, yaratmak çabalarından geçecektir. Eğer acil talepleri ifade etmeyi gerektiren aktüel bir durum karşısındaysak, bu aktüel durumu oluşturan kavramsal karmaşıklığın ve çoğulluğun o aktüel durum tarafından tüketilmediğini bilmemiz gerekiyor. Entelektüel sorumluluk, bir kavramı sorunsal hâline getirmek, aktüel durumları ifade eden kavramları o durumlarda tüketilemeyen gizil çoğulluklarına geri döndürmek ve böylece aktüalitenin kısır döngüsel karşıtlıklarını kırarak önünü açmaktan geçmektedir. Bugün bu sorunsal hâle getiriş, idealiteyi dışarıda bırakmadığı, bizzat idealitenin ve idealin sorunlaştırılması olduğu ölçüde demokratik bir açılım olmayı başarabilir.

---

[6] İnsan nosyonunun kapsayıcı olduğu kadar dışlayıcı bir nosyon olduğu noktası bu yazının sınırlarını çok zorlardı. Sadece Montesquieu'nun Doğu despotizmini açıklarken kullandığı mantığa bakmak yeterli olurdu: Basitleştirirsek, Montesquieu'ya göre despotizm aslında imkânsız bir yönetimdir, çünkü böyle mutlak bir tâbiyet özgür olan insanın doğasına aykırıdır; ama Asyalılar öyledir ki, doğaları insan doğasının dışına düşer. Bkz. Grosrichard, s. 40-42.

GLOBALLEŞME, ANAYASALLIK VE TÜRKİYE'DE VATANDAŞLIK TARTIŞMASI

Ahmet İçduygu*
E. Fuat Keyman**

Anayasa sorununa karşı ilginin son yıllarda giderek arttığını ve "anayasallık ruhu" diye adlandırabileceğimiz olguya karşı gereksinimin ve güvenin global bir nitelik kazandığını görüyoruz. İki önemli tarihsel oluşum bu sürece katkıda bulundular. 1989'dan beri ve Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte ortaya çıkan Orta ve Doğu Avrupa'daki dramatik değişim ve dönüşümler, anayasa sorusunu siyasal gündemi belirleyen bir konuma getirdi. Baskıcı sosyalist rejimlerin çökmesiyle başlayan bu "anayasallığa gereksinim ve güven" eğiliminin Yunanistan, Portekiz ve İspanya gibi Güney Avrupa ülkelerine de sıçradığını ve daha sonra Brezilya ve Arjantin örneklerinde olduğu gibi Lâtin Amerika'ya doğru da yayıldığını gözlemliyoruz. Aynı zamanda, "globalleşme" dediğimiz ve ulus-devlet/ ulusal-ekonomi/ulusal-kimlik ekseninde toplumu anlama ve

* Doç.Dr. Ahmet İçduygu, Bilkent Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.
** Doç Dr. E. Fuat Keyman, Bilkent Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

yönetme tarzının içine girdiği "yönetebilirlik ve meşruluk krizini" simgeleyen olgunun da, anayasallığa karşı oluşan dünya düzeyindeki eğilimin ortaya çıkmasına katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz.[1] Globalleşme modernitenin ulusal boyuta verdiği ayrıcalıklı konumu sarstığı, zaman/mekân ilişkilerinin global-yerel etkileşim ağında kurulmasına yol açtığı ve kimlik/fark taleplerinin kamusal alana taşınmasına uygun bir zemin hazırladığı sürece, devlet-toplum ilişkilerinin karmaşıklaşmasına, çok-boyutlu bir nitelik kazanmasına ve bu bağlamda da toplumu devlet egemenliği ve tek bir kimlik temelinde yönetme mantığının/felsefesinin bir "meşruluk krizi" ile karşı karşıya kalmasına neden oldu. Globalleşme süreçleriyle toplumsal ilişkilerinin çok-kültürlü bir nitelik taşıması siyasî temsil mekanizmalarının yeniden-kurulması gereksinimini gündeme getirirken, devlet-toplum ilişkilerinin düzenlenmesinin temel çerçevesini oluşturan "anayasa" sorusuna karşı ilgiyi ve "anayasallık" kavramına doğru artan bir eğilimi de ortaya çıkardı.

Globalleşme ve Anayasallik

Globalleşme ve çok-kültürlülük süreçlerinin "siyasetin bağlamını" egemen ulus-devletin sınırlarının dışına taşıması, aynı zamanda "anayasa" sorununu da *fin de siecle* siyaset üzerine yapılan kuramsal ve felsefî tartışmaların önemli bir boyutu konumuna getirdi.[2] Bunun temel nedeni de, modernite içinde anayasallığa anlam veren iki siyasal modelin (ki bu modelleri "liberal-haklara dayalı anayasa modeli" ve "cumhuriyetçi model" olarak adlandırıyoruz)" globalleşme ve çok-kültürlülük süreçleriyle birlikte karşı karşıya kaldıkları "meşruluk" sorunudur. Aralarındaki farklılıklara rağmen, her iki modelde kurmuş oldukları anayasallık söylemi içinde anayasayı, "devlet iktidarının sınırlandırılması" ve "vatandaşlık hak ve özgürlüklerinin korunması" için gerekli ve etkili bir "stratejik araç" olarak yorumlarken, siyasetin bağlamını da "ulus-devlet+ulusal-kimlik" ekseninde tanımlıyorlardı.[3] Castiglione'nin belirttiği gibi, "modern anayasal devletin bu yorumu bir anlamda doğruydu: Gerçekten de, eski-Yunan döneminden beri, anayasa ile 'iktidarın denetlenmesi' düşüncesi hep bir metinsel-bağlantı içinde olmuşlardı."[4] Modernite içinde ise, liberal model bu yorumu toplum ve ekonomi üzerinde devlet müdahalesinin kısıtlanması ve minimize edilmesi anlamına gelen "negatif özgürlük"

---

[1] E. F. Keyman, *Globalization, State, Identity/Difference*, Humanities Press, New Jersey, 1997.

[2] R. Bellamy ve D. Castiglione, "Constitutions and Politics", *Political Studies*, 19, 1996.

[3] S. Holmes, *Passions and Constraint*, University of Chicago Press, Chicago, 1995, ve J. Habermas, *Between Facts and Norms*, MIT Press, Cambridge, 1996, bölüm: 9.

[4] D. Castiglione, "The Political Theory of the Constitution", *Political Studies*, 19, 1996.

ilkesi temelinde yaparken, cumhuriyetçi model, Türkiye örneğinde olduğu gibi, "kamusal yarar" ilkesi yoluyla anayasaya devlet-toplum ilişkilerinin düzenlenmesini sağlayan "siyasal bir kavram" olarak yaklaşmıştı. Bu nedenle de, modern zamanlar bireysel hak ve özgürlükleri ön plana çıkartan liberal model ile felsefî temelini Rousseau'nun "genel irade" nosyonunda bulan ve "kamusal yararın gerçekleşmesini" amaçlayan cumhuriyetçi model olarak iki farklı anayasa modelini içinde taşımaktadır.

Bununla birlikte, her iki model içinde anayasa, hem bir "metin" hem de bir "simgesel kod" olarak, referans noktaları farklı olsa bile (bireysel haklar ya da kamusal yarar), ulus devlet ile ulusal kimlik arasındaki ilişkinin "en temel ve en genel düzeyde düzenlenme tarzını" nitelemektedir. Bu anlamda anayasa, Thomas Paine'nin önerdiği gibi, "yalnızca bir metinsel varlığı olan 'bir şey' değildir; sürekli referans verilen, yeniden üretilebilen 'bir olgu'dur da." Dolayısıyla anayasadan konuşmak, yalnızca ontolojik varlığı olan bir metinden ya da devlet biçimini belirleyen soyut kurallardan/yasalardan konuşmak değildir: aynı zamanda, devlet-birey ilişkisini belirleyen normlardan, felsefî ilkelerden ve etik referanslardan da konuşmaktır.[5]

Paine'nin önerisini kabul etmekle birlikte "aşırı felsefî" bulan Castiglione, anayasayı "toplumsal/tarihsel bağlama" yerleşik "karmaşık bir siyasal kavram" olarak tanımlayarak, önemli bir kuramsal açılımı gündeme getirir.[6] Castiglione'ye göre, anayasadan konuşurken altının çizilmesi gereken nokta şudur: En genel tanımı içinde anayasa, hem siyasal yapıyı kuran "eylem ve normları" simgeler, hem de bu temelde kurulmuş siyasal yapıyı tanımlayan "temel nitelikleri" tanımlar. Bu tanım, devletin "temel yönetim tarzı" olarak düşündüğümüz anayasanın hem "kurucu" hem de "düzenleyici" işlevleri içerdiğini göstermektedir. Daha da önemlisi, bu işlevlerin ve bu işlevler arası-ilişkilerin tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğu, "bireysel özgürlükler" ile (anayasanın normatif kurucu işlevi) "toplum düzeni" arasındaki ilişkinin (anayasanın düzenleyici işlevi) modernite içinde her zaman sancılı ve gerilimli bir nitelik taşımasını da ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda da, bireysel özgürlüklerin mi, yoksa toplum düzeninin mi "devlet-birey ilişkilerinin düzenlenmesinde önce geleceği" sorusu, bir taraftan anayasalar arasındaki sınıflandırmayı yapmaya olanak verecek temel referans noktası olurken (liberal ve cumhuriyetçi modeller arasındaki farklılaşma), diğer taraftan, moderniteye ait çok ciddi bir paradoksal noktaya da işaret etmektedir. Bu paradoks, Hob-

[5] Castiglione (1996) içinde.
[6] İbid. 418.

bes'un devlet kuramının vurguladığı gibi, modernitenin bireye normatif öncüllük verirken, eş zamanlı olarak bireyin bu öncüllüğünü egemenlik bağlamında devlete transfer etmesini de gerekli kılmasından kaynaklanmaktadır. Modernite bu nedenle *siyasetin kaynağının "devlet egemenliği" söylemi tarafından çerçevelendiği bir toplumsal oluşumu* simgeler. Devlet, bir ulus-devlet olarak hem "içeriye" (ulusal ilişkiler) hem de "dışarıya" (uluslar arası ilişkiler) karşı "toplumu kapsayıcı, kurucu ve düzenleyici bir bağlam" olarak hareket ettiği sürece, benzer bir tarzda anayasa kavramı da, ister bireysel haklar isterse toplum düzeni temelinde düşünülsün, "ulus-devlet+ulusal kimlik" endeksinde hareket edecektir. Bu bağlamda da, anayasa siyasal bir kavram *par excellence*'dır.

Diğer bir deyişle, "bireysel haklar ve toplumsal düzen arasındaki ilişkide öncüllüğün hangi tarafta olduğu" sorusu, modernite içindeki farklı anayasalar arasındaki sınıflandırmanın temel ölçütü olsa bile, anayasanın ulus-devlet+ulusal kimlik endeksli kurulmuşluk niteliğini değiştirmemektedir. Bu niteliği görmek, hem modernite-anayasa ilişkisini anlamamız, hem bu ilişkinin globalleşen ve çok-kültürlüleşen dünyada karşı karşıya kaldığı "meşruluk" krizini çözümlememiz için önemli bir açılım sağlayacaktır. Modernite-anayasa ilişkisi bağlamında, ulus-devlete verilen "toplumsal yaşamı kapsama" öncüllüğünü anlamamız için, şu noktanın önemli olduğunu düşünüyoruz: Anayasadan konuşmak, gerçekte birbirleriyle metinsel bağlantılı üç olgudan konuşmayı gerekli kılmaktadır: (i) Bir siyasal kavram olarak anayasa; (ii) Bir söylemsel kurgu olarak anayasallık; ve (iii) Bir modern siyasal oluşum olarak anayasal devlet. Bu üç olgu aynı anlama gelmiyorlar; fakat ilişkisel bir tarihsellik içinde oluşuyorlar. Modernite içinde bu üç olgu arasındaki metinsel bağlantının tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğu, Weberci anlamda, devletin rasyonel-yasal otoriteyi yaşama geçirmesini simgelediği ölçüde, anayasa bu otoritenin rasyonel-yasal kurulmuşluğunu ve düzenlenmesini, anayasallık hukukun üstünlüğü ilkesinin yaşama geçirilmesini ve bu anlamda anayasal devletin meşruluk zeminini hazırlıyor.

Bu nedenle de, modernite içinde anayasallık kavramını (a) Siyasî iktidarın güç alanının "sınır"larının belirlenmesini; (b) Hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü ilkesinin yaşama geçirilmesini; ve (c) Temel hakların korunmasını simgeler. Bu anlamda, anayasallık hem devletin hukukun üstünlüğü ilkesi tarafından denetlenmesinin yaşama geçirilmesine, hem de temel hakların anayasal güvence altına alınmasına bağlıdır. Burada önemli bir noktanın altını çizmemiz gereklidir: Anayasallık anayasanın varlığıyla özdeş değildir. Aksine, anayasallık bir toplumda devlet iktidarının meşruluk zemini, devlet-toplum ilişkilerinde devletin bireysel hak ve

özgürlüklere karşı saygı ve sorumluluğunun ifadesidir. Burada temel soru, anayasallığın anayasal devlete meşruluk kazandırırken dayandığı temelin ne olduğudur. Bu dayanak, liberal modelde "hak dilinde" tanımlanmış vatandaş-özneyken, cumhuriyetçi modelde kamusal yararın taşıyıcısı olarak tanımlanmış ve ulusal kimlikle özdeşleşmiş "ahlâkî vatandaş"tır. Burada önemli olan, farklılıklarına rağmen her iki modelin de anayasa temelinde ortak bir kimlik tanımı sunmaları ve kültürel farklılıkları ve farklılık taleplerini ya özel alana iterek ya da ulusal kimlik içinde eriterek dışlamalarıdır. Her iki model de, bu anlamda, anayasayı ulusallıkla sınırlı siyasal bir kavram, anayasallığı devlet-birey ilişkisini ortak kimlik üzerinde düşünen söylemsel bir kurgu, anayasal devleti de bireysel hak ve özgürlüklerin korunması bağlamında hukukun üstünlüğü ilkesini kendisinin denetlenme mekanizması olarak gören devlet olarak tanımlamaktadır. Modernite içinde, ulus devlet+ulusal kimlik eşitliği kendini yeniden-ürettiği sürece, bu iki modelin de rasyonellik/meşruluk ilişkisini kurabildiğini ve koruyabildiğini söyleyebiliriz.

Fakat, Micheal Rosenfeld'in[7] belirttiği gibi, hem anayasayı hem de anayasallık kavramını çerçeveleyen ve oluşturan olgular ve değişimler siyasal-ekonomik ve sosyo-kültürel toplumsal bağlamdan bağımsız değillerdir: Bu bağlamla tarihsel ve söylemsel bir bağlantı/bağlılık içindedirler. Anayasallık ruhu/kavramı, bu nedenle, tarihseldir; toplumsal değişim ve dönüşümlere bağlı olarak yeniden-tanımlanmaya açıktır; ve en önemlisi, bu değişim ve dönüşümlerden doğan toplumsal taleplerin tanınmasının ve siyasal alana taşınmasının demokratik bir platformda gerçekleşmesinin güvencesi ve ön-koşuludur. *Globalleşme sürecindeki çoğulcu modern toplumlarda anayasallık ruhu, kültürel (etnik, dinsel, cinsel vb.) farklılık taleplerinin köktenci siyasal stratejilere dönüşmesini engelleyen ve bu taleplerin "ortak bir payda, ortak bir kimlik kodu" üzerinde yaşama geçirilmesini sağlayan etik koddur.* Fakat, anayasallığın bunu gerçekleştirebilmesi için hem hak ve özgürlükler dilinin hem de farklılık dilinin anayasal bir güvence altına alınmasını sağlaması gerekmektedir.[8]

Diğer bir deyişle, "farklılıkların kimlikleşmesi ve kimliklerin siyasallaşması sürecinin eş-zamanlı oluşmasını" niteleyen geç-modern zamanlarda, globalleşme süreci ulus-devlet+ulusal kimlik eşitliğini bozduğu sürece, ve çok-kültürlülük taleplerinin bir "tanınma siyasetini"[9] kamusal alana taşıdığı bir durumda, bir söylemsel kurgu olarak anayasallık kavra-

[7] M. Rosenfeld, *Constitutionalism, Identity and Difference*, University of Chicago Press, Chicago, 1995.

[8] J. Habermas, *Between Facts and Norms*, bölüm: 9.

[9] C. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

mının anlamı da değişmektedir. Anayasallık yalnızca bireysel hak ve özgürlüklerin korunması ve devlet iktidarının bu bağlamda sınırlandırılması temelinde hareket edememekte ve kendisine vatandaş-özneyi "ortak kimlik" olarak alamamaktadır. *Anayasallık kavramının referans noktası, bu nedenle, yalnızca ortak kimlik değil, farklılık taleplerini kamusal alana taşıyan özne konumlarıdır da. Bu bağlamda anayasanın kurucu ve düzenleyici işlevleri ortak kimlikten farklılığa doğru kaymakta, anayasal devletin anlamında hem hukukun üstünlüğü ilkesi temelinde bireysel haklara saygılı, hem de farklılık taleplerinin demokratik platforma taşınmasını olanaklı kılacak demokratik devlet olarak değişmektedir.* Bu değişim ve dönüşümlere karşı liberal model ve cumhuriyetçi model kuvvetli ve etkili bir yanıt verememektedir. Her iki model de, Miller ve Habermas'ın farklı bağlamlarda belirttiği gibi, belli bir meşruluk kriziyle karşı karşıyadır.[10]

Bu noktada şu soru çok önemli bir konuma gelmektedir: Eğer kimliklerin siyasallaşması *ipso facto* bir olumluluk taşımıyorsa ve etnik/ırksal/dinsel köktenciliğin "yeniden-canlanması" süreci için uygun bir platform yaratıyorsa, o zaman anayasalıkla-demokrasi arasındaki içsel-bağlantıyı kuracak "özne konumu" ne olacaktır? Diğer bir deyişle, eğer globalleşen dünyada farklılık talepleri kamusal alana taşınıyorsa ve bu yadsınmaz ontolojik bir olguysa, fakat bu taşınma köktencilikle eklemlenme olasılığını her zaman içinde taşıyorsa, o zaman "farklılıkların beraber yaşamasını" sağlayacak anayasallık söyleminin "özne konumu" hangi temelde kurulacaktır? Felsefî düzeyde bu soruları şu şekilde formüle edebiliriz: Bir söylemsel kurgu olarak tanımladığımız anayasallık kavramının rasyonelliği ile meşruluğu arasındaki metinsel-bağı kuran mekanizma ne olabilir? Bu sorulara verilen en önemli yanıtlardan birisi, "modern toplumlarda vatandaşlık anlayışı" üzerine yapılan tartışmalar ve bu tartışmalarda ortaya çıkan "anayasallık vatandaşlık" kavramıdır. Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde bu kavramın önemini "Türkiye'de vatandaşlık tartışması" bağlamı içinde açımlamaya ve vurgulamaya çalışacağız.

Globalleşme, Vatandaşlık ve Türkiye Bağlamı

Son yıllarda hem dünyada hem de Türkiye'de *vatandaşlık* kavramı üzerine yoğunlaşan tartışmaların yapıldığını görmekteyiz. Bu tartışmaların odağında globalleşme süreçleri içinde artan toplumsal hareketliliğin vatandaş-ulus-devlet ilişkisi üzerindeki etkilerinin araştırılması yatmaktadır.

[10] D. Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford, 1997 ve J. Habermas, *Between Facts and Norms*, bölüm: 7.

Bir dizi örnekle bu gelişmeyi anlatmaya çalışırsak, günümüzde vatandaşlık haklarından söz etmek "kentleşme", "kentlileşme", "göç" ya da "uluslar arası göç" gibi kavramlara da gönderme yapmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Şöyle ki, globalleşme dediğimiz sürecin bir sonucu da bireylerin toplumsal hareketliliğinin artmasıdır. Örneğin, göç olgusunu ele alalım: İster kendi ulus-devleti içinde olsun, ister bu devletin sınırlarını geçerek başka bir ulus-devletin alanına girerek olsun, vatandaşın kendisi ile ulus-devlet arasındaki konumunu mekânsal anlamda değiştirmesi yalnızca fiziksel bir değişiklikle sınırlı kalmamaktadır, vatandaşlık konumunun özünde de değişiklik yaratmaktadır.

Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Türkiye'yi de kapsayan göç süreci içinde, milyonlarca insan kırdan kente, daha az gelişmiş yerleşim alanlarından daha çok gelişmiş alanlara ya da bir ülkeden bir başka ülkeye giderken kendi vatandaşlık konumlarını ve vatandaşlık kimliklerini yeniden tanımlama gereksinimiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu sürecin bir yanında, ileride de değineceğimiz gibi, "Batı" ülkelerinde kentsel mekânlarda sivil toplum hareketlerinin gelişimi vardır, bu ülkelerde vatandaşlık tartışmaları sivil toplum hareketleri ile hep iç içe yürümüştür. Öte yandan 1990'lı yıllarda, özellikle Sovyetler Birliği'nin çöküşü ile ortaya çıkan uluslar arası konjonktürde, yeni ülkelerin ortaya çıkışı, ulusal ve etnik kimliklerin yükselişi ve uluslar arası göç hareketlerinin yeniden artışı gibi gelişmelerle birlikte, *bir kimlik konusu olarak vatandaşlık toplumsal ve siyasal gündemin temel konularından birisi olmuştur.* Çağdaş toplumların siyasal anlamda en temel örgütlenme biçimi olan ulus-devlet içindeki bireyin "en temel siyasî kimliğini" simgeleyen vatandaşlık, bir yandan, yeni bir toplumsal ve siyasal devingenlik içinde yaşayan bireylerin gözünde, diğer yandan bu devingenliği yaşayan toplumların ve ulus-devletlerin gündeminde yeniden yapılandırılmaya çalışılmaktadır.

Bütün bu gelişmelere paralel olarak Türkiye'deki vatandaşlık tartışmalarından örneklere dönersek; çağdaşlaşma ve demokratikleşme tartışmalarına bağlı, daha çok genel ve soyut tartışmalar dışında, Türkiye vatandaşlık kavramının somut bir konu olduğu birbirinden bağımsız iki temel toplumsal gelişmeye tanık olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, uluslar arası göçün bir sonucu olarak gündeme gelen "çifte vatandaşlık" kurumudur, diğeri ise Kürt hareketi, İslâmî hareket ve Alevî hareketi gibi siyasî-kültürel kimliklerin yükselişleri çerçevesinde ortaya atılan "anayasal vatandaşlık" kavramıdır. İçduygu'nun belirttiği gibi[11], Türki-

[11] Bakınız, A. İçduygu, "Türkiye'de Vatandaşlık kavramı Üzerine Tartışmaların Arkaplanı", *Diyalog* 1, 1996: 134-147.

ye'de bu iki gelişme birbiriyle ilişkisiz olarak gelişse de, vatandaşlık kavramı üzerine algılamaların sorgulanmasını getiren ve vatandaşlığın somut, yasal, anayasal, kuramsal ve uygulamaya dönük farklı boyutlarını yeniden ele almamızı gerektiren bir süreci de başlatmıştır.

Bu süreci değerlendirirken, vatandaşlık ile kentli olmak arasındaki dolaysız ilişki üzerinde durmak yerinde olacaktır. Batı dillerindeki kökenine baktığımızda *vatandaş* kavramı *kentte oturan* ve kentteki temel haklardan faydalanan kişiyle ilintilidir: Örneğin, İngilizce olarak *citizen* (vatandaş) *city*'de (kentte) oturanı çağrıştırır. Tarihsel bir kategori olarak, toplumsal ve siyasal bir statü olarak, vatandaşlığın kentle birlikte var olduğunu biliyoruz. Bir yandan toplumsal gelişmeyi bir yandan ise devlete karşı toplumsal anlamda bireysel özgürleşmeyi kapsayan *sivilizasyon* her anlamda vatandaş olma süreci ile el ele gitmiştir. Bu son nokta, daha sonra da değineceğimiz gibi, kentli olma ile sivil toplumun gelişimi arasındaki bağlantıyı da ifade eder. Başka bir ilintili nokta olarak ise, vatandaşlık kavramının iki farklı tanımsal alanı içinde taşıdığıdır: "Bir yasal statü olarak vatandaşlık" ve "bir arzu edilen etkinlik olarak vatandaşlık" Birincisi belli bir siyasî topluluğa, yani ulus-devlete üyeliği anlatırken; ikincisi, bu üyeliği taşıyan bireyin o topluluğa katılımının niteliğine değinmektedir.[12] İlerideki tartışmamız açısından bu ayrımın önemli olduğu düşüncesindeyiz.

VATANDAŞLIK TARTIŞMASININ GENEL ARKA PLANI

Çağdaş toplumlar içinde vatandaş kavramına denk düşen "haklar" ve "ödevler" ikilemini yansıtır bir biçimde, Türkiye'de de "daha bilinçli bir vatandaş" söylemi son yıllarda yaygınlaşmıştır. Bu gelişmeyi daha belirgin biçimde anlayabilmek için vatandaşlıkla ilgili kuramsal bir çerçeveye göz atmak gerekir. Adrian Oldfield'ın çalışmalarında[13] sözünü ettiği ve bu çalışmanın başında üzerinde durduğumuz anayasa modellerine paralel olarak, iki ayrı vatandaşlık kavramsallaştırmasından söz edebiliriz: Bir yanda "liberal" ya da "liberal demokratik", diğer yanda ise "klâsik" ya da "cumhuriyetçi" vatandaşlık anlayışları. Liberal demokratik görüşte vatandaşlık daha çok toplumsal bir sözleşmeye dayalı bir "statü" olarak algı-

[12] Bununla ilgili tartışma için bakınız, W. Kymlicka and W. Norman, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory" (Vatandaşın Geridönüşü: Vatandaşlık Kuramı Üzerine Yakın Zamandaki Çalışmaların Bir Değerlendirmesi), *Ethics*, 104, Ocak 1994: 352-381.

[13] Bu konuda bakınız, A. Olfield, "Citizenship: An Unnatural Practice" (Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Uygulama), *Political Quarterly*, cilt. 61, no. 2, 177-187; ve A. Olfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World* (Vatandaşlık ve Topluluk: Yurttaşlığa Dayalı Cumhuriyetçilik ve Çağdaş Dünya), Routledge, London, 1990.

lanır. Bireyler bağımsız ve özerk yapılar olarak görülürler ve ödevlerden daha çok kişisel haklara saygı ile toplumu oluştururlar. Liberal vatandaş yaklaşımı, bireyler ve birey-toplum arası ilişkiyi haklar temelinde ele alır. Öte yandan, cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışı ödevler üzerine kurulur. Birey toplumun önünde görülmez, toplum belirleyicidir. Toplumsal olarak belirlenmiş amaçlar bireyin vatandaşlık ödevlerini belirlemektedir. Toplumsal bağlar içinde birey ancak vatandaşlık ödevlerini yaparsa vatandaş olur.

Batı'da vatandaşlık kavramının farklı tarihsel ve toplumsal koşullarda yukarıda andığımız "haklar" ve "ödevler" ikileminden bazen birisini bazen diğerini öne çıkardığını bilsek de, günümüz Batı toplumlarında bu ikisi arasında etkin bir dengenin gözetilmeye çalışıldığını görüyoruz. Bugün hakların ya da ödevlerin birbiri önündeki önceliği tartışmasından daha çok, etkin, katılımcı, sorumluluk alan vatandaş kavramlaştırması belirginleşmektedir. 1990'la birlikte Türkiye'de de vatandaş üzerine yapılan tartışmalarının arkasında, katılımcılığa ve etkin vatandaş anlayışına doğru bir eğilimin ortaya çıktığını gözlemlemekteyiz. Fakat bu eğilimi açımlamak için, kısaca Cumhuriyet döneminde vatandaşlık kavramının gelişimine değinmekte yarar vardır.

Kuruluşunda bir ulus yaratmak gibi bir toplumsal tasarımı da olan Türkiye Cumhuriyeti'nin bu tasarımının bir yanı da bir vatandaşlık kurumu yaratmaktı. Bu çerçevede vatandaşlık kavramının anlamı ve geçirdiği değişimler temelinde yakın tarihimizi çok genel olarak üç ayrı döneme ayırmak olasıdır: Tek parti egemenliğinin olduğu 1923-1950; çok partili sistemin yerleştirildiği 1950-1980; ve bir yeniden yapılanma dönemini temsil eden 1980 sonrası. İlk dönem, yeni bir ulusun, devletin, ve bu devlete ve ulusa üyelik bağlamında bir vatandaşlığın kurgulandığı ve yapılandırılmaya çalışıldığı bir dönemdir. Bu dönemde bir yanında "hak yok, ödev var" savıyla edilgen bir vatandaşlık uygulaması çizilirken, diğer yanda "çağdaş, lâik, vatansever ve milliyetçi" bir kimlikle bir ulusun inşasına katkıda bulunacak ölçüde etken bir vatandaşlık anlayışı da vurgulanır. Bu ulus ve vatandaşlık inşasında, geçmişle bir hesaplaşma olduğu için, Osmanlılık ve İslâm gibi unsurlardan dikkatle kaçınılmış, çoğul kimlikleri değil tekil kimlikleri içerecek bir ulus ve vatandaşlık kültürü yapılandırmak amaçlanmıştır.

1950-1980 yılları arasındaki dönem vatandaşlık kimliği ile ilgili iki önemli değişiklik getirmiştir: Birincisi, İslâm unsurunun bu kimliğin bir parçası olmaya başlaması; ikincisi ise, özellikle 1961 Anayasası ile daha liberal bir vatandaş tanımının ortaya çıkmasıdır. 1980 sonrası dönemde ise Cumhuriyet dönemi vatandaşlık kavramsallaştırması ciddi biçimde

sorgulanmaya başlamıştır. Dünya sistemindeki farklılaşmalar, globalleşme, Türkiye'deki hızlı sosyal ve ekonomik değişimler ve sonuç olarak farklılık talep eden toplumsal kimliklerin kamu alanında tanınma istemleri, ülkedeki vatandaşlık kavramının haklar, ödevler ve kimliklerin tanınması bağlamında yeniden gündeme getirmiştir. Kürtler, İslâmcılar ve Alevîler gibi çeşitli siyasî-kültürel kümelerin kimliklerini kabul ettirme uğraşları dolaysız olarak ülkedeki vatandaşlık kurumunun yeniden gözden geçirilmesi gereksinimini ortaya çıkarmıştır.

Şüphesiz 1990'lı yılların sonuna yaklaşırken Türkiye'de vatandaşlığın yeniden sorgulanması yalnızca Cumhuriyet döneminde ulusun, devletin ve vatandaşlık kurumunun inşasında yapılan bazı yanlışların bir sonucu olarak görülemez. Bu sorgulamanın ülkede yaşadığımız bir dizi sorunu yansıtan yanı ise yine şüphesiz ulus, devlet ve vatandaşlık kurumlarının kendilerini değişen ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel koşullara uyumlu hâle getirememeleridir. Diğer bir söyleyişle, dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi Türkiye'de de vatandaşlık tartışmalarının arkasında içinde yaşanan toplumsal ve tarihsel koşulların özellikleri yatmaktadır. Nasıl ki 1990'ların Kanada'sı, Almanya'sı, Türkiye'si 1920'lerin Kanada'sından, Almanya'sından, Türkiye'sinden farklıdır, bu ülkelerdeki 1990'lı yıllar vatandaşları da aynı ülkelerin 1920'li vatandaşlarından farklı olacaklardır: Vatandaşlar haklarıyla, ödevleriyle, kimlikleriyle ve diğer özellikleriyle farklı olacaklardır.

Bu çerçevede, Türkiye'de de vatandaşlık kavramının almaya başladığı yeni konumu anlayabilmek için ülkenin toplumsal oluşumunun 1990'lı yıllar sonundaki özelliklerini görmek gerekir. Örnek olarak, 1990'lı yıllar Türkiye'sini 1930'lar Türkiye'si ile karşılaştırmak bile günümüzdeki Türkiye Cumhuriyeti vatandaşının farklılaşan özelliğini ortaya koymaya yetecektir: Türkiye'de 1930'larda ancak her on kişiden ikisi kentlerde yaşamaktaydı, bu oran 1990'larda her on kişide altıdan fazlasıdır; 30'larda tarımla uğraşan nüfusun oranı her on çalışandan neredeyse dokuzu iken, 90'larda her ondan dört kişiye düşmüştür; 30'larda her on binde bir kişiye bir sağlık personeli düşerken, bu 90'larda her bin kişide üçe yaklaşmıştır; 30'larda her on kişiden ancak ikisi okuma yazma bilirken, 90'larda bu oran her on kişiden sekizidir; 30'ların Türkiye'si savaş ve devrim sonrası koşullar içinde tek-parti, tek-adam tarzı rejimle yönetilirken, 1990'larda hantal yapısıyla da olsa çok-partili demokratik rejim çalışmaktadır; 30'larda sivil toplumun varlığı şüphelidir, ancak 90'larda sivil toplum sesini yükseltmeye başlamıştır; 30'ların tek radyosuna karşı 90'larda her ilde çok sayıda radyo ve televizyon kanalı vardır; 30'larda yalnızca binde bir kişiye bir telefon aboneliği düşerken 1990'larda bu oran binde yüz

kişidir. Bu karşılaştırmaları benzer örneklerle çoğaltmak hiç de zor değildir.

Yukarıdaki değişimin ortaya çıkardığı sonuç şudur: Türkiye toplumu yoğun bir değişim süreci içindedir; artık kentsel bir toplum olmuştur; insanların yaşamlarını kazandıkları alanlar artık tarım alanları değildir, insanlar kentlerdeki sanayi ve servis sektörlerinde çalışmaktadırlar; eğitim düzeyleri hızlı bir biçimde yükselmiştir, aile yapıları değişmiştir, yaşama biçimleri, kültürleri değişmiştir; dünyayla, farklı kültürlerle iletişimleri artmıştır; globalleşen dünyayla paralel değişiklikler yaşamaktadır; kısacası, toplumsal kimlikleri kökten değişikliğe uğramıştır. Bu çerçevede ulusdevlete, ya da içinde yaşadıkları siyasî topluluğa, üyelik biçimleri demek olan vatandaşlık konumlarının anlamının değişmesi de kaçınılmazdır. Bu değişiklik temelinde bir ideal tipleme içinde vatandaşlığın belirleyici altı boyutu olarak algılanan, *eşitlikçilik, kutsallık, demokratiklik, benzersizlik* ve *önemlilik* boyutları sorgulanır olmuştur.[14] Örneğin, uluslar arası göçün bir sonucu olarak artık bütün yaşamını ülkesi dışında geçiren bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı ne Türkiye'de ne de yaşadığı ülkede temel vatandaşlık hakkı olan oy vermeden yoksun yaşadığında ya da, Alevî bir Türk vatandaşı verdiği vergilerle kendi dinsel gereksinmelerine değil de başka dinsel gereksinmelere katkıda bulunulduğunu gördüğünde, bir Kürt kökenli Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı ya da İslâmî kimliğini önde taşıyan bir vatandaş kendi kimliğini ifade etme zorluğu ile karşılaştığında ya da benzer bir vatandaş bir sivil toplum örgütlenmesine etkin katılım yollarında zorluklarla karşılaştığında, dolaylı ya da dolaysız "nasıl bir vatandaşlık" sorusunu çeşitli biçimlerde ifade etmektedirler. Benzer soruları farklı açılardan toplum sormaktadır, devlet sormaktadır.

TÜRKİYE'DE VATANDAŞLIK TARTIŞMASI

Daha önce değindiğimiz gibi, Türkiye'de son on-on beş yıl içinde vatandaşlık kavramının somut biçimde tartışıldığı iki temel toplumsal alan olmuştur: Uluslar arası göçün bir sonucu olarak "çifte vatandaşlık" ve "Kürtler", "Alevîler", "İslâmcılar" gibi siyasal ve toplumsal kimlik kümelerinin tanınma istemleri ile ilgili olarak "anayasal vatandaşlık" Her iki alan birbirinden çok farklı ve bağımsız olsalar da, ülkedeki vatandaşlık anlayışının birçok temel noktasını ortak alanları içinde taşımaları anlamında benzer konuları gündeme taşımaktadırlar. Ayrıca, sonuç olarak

[14] Bu konuda bakınız, W. R. Brubaker, "Immigration, Citizenship and the Nation-State in France and Germany", *International Sociology*, 5(4), 1990.

ele alınışlarındaki farklılık bize Türkiye'de vatandaşlık kavramının algılanışında ince ayrıntıları da ortaya koyacak güçtedir.

1960'lı yıllarda başlayan geçici işçi göçünün beklenmeyen bir sonucu olarak sayıları 1980'de 1.5 milyon olan, 1985'te 2 milyonu geçen ve 1995 yılında 3 milyona ulaşan yurt dışındaki Türk vatandaşlarının vatandaşlık konumlarının hem kendileri, hem göç ettikleri ülkeler, hem de Türkiye açısından sorunlu bir alan yarattığı 1970'lerin sonundan itibaren ortaya çıkmıştı. Binlerce Türk vatandaşı için seçme ve seçilme, mülk edinme, çalışma ve edinilmiş vatandaşlık haklarını korumak, askerlik, vergi gibi vatandaşlık temel hak ve ödevlerini gerçekleştirmek zorlaşmış, hattâ bazı durumlarda olanaksız olmuştu. Bütün bunlara bu göçmenlerin yurt dışında doğan çocuklarının vatandaşlık durumları da eklenince bu olgu çok daha karmaşık bir hâle gelmişti: Örneğin, bu göçmen çocuklarının askerlik görevlerini nasıl yapacakları konusu dövizle kısa süre yapılan askerlik uygulamasını getirmiştir. Sonuç olarak 1981 yılında yapılan yasal düzenleme ile Türkiye'de devlet "çifte vatandaşlık"ı bir seçenek olarak uygulamaya geçirmeyi başardı.

Şüphesiz vatandaşlık yasasındaki bu değişiklik, vatandaşlık kavramının Türkiye'de genel resmî algılanışı açısından önemli bir değişiklik göstergesidir. Bir ulusa üyelikten daha çok bir devlete üyeliği temel alan bir görüş üzerine kurulan çifte (ya da çoğul) vatandaşlık kurumu, aynı devlet içinde farklı etnik ve ulusal kökenlerden gelen kişilerin vatandaşlık denilen bir üstkimlik ile var olabilecekleri varsayımı ve uygulamasını içermektedir. Ancak bu bakış açısı Türkiye'deki egemen vatandaşlık görüşü ile hiç de uyumlu olan bir görüşün yansıması değildir. Ayrıca çifte vatandaşlık kurumu yukarıda özetlediğimiz ideal vatandaşlık tiplemesinin *kutsallık, benzersizlik* ve *önemlilik* gibi üç temel unsurunu dikkate almamaktadır. Bütün bunlara karşın, Türkiye'nin çifte vatandaşlık yoluyla dış göçle ortaya çıkan duruma uyumlu bir düzenleme yapması, dolayısıyla vatandaşlık kurumunu bir anlamda ortaya çıkan yeni koşullara göre farklılaştırması oldukça köktenci bir değişikliktir.

Diğer yandan özellikle 1980 yılları ile birlikte, hem Türkiye'nin içsel koşulları hem de dünyanın değişen koşulları çerçevesinde, farklılık taleplerini kamusal alana taşıyan toplumsal kimliklerin, ki bunların başında Kürtler, İslâmcılar ve Alevîler gelmektedir, siyasal ve toplumsal olarak tanınma uğraşları vatandaşlık üzerine başka bir tartışma alanını da ortaya çıkarmıştır. Cumhurbaşkanı ve başbakan gibi devletin en yetkili ağızlarının bile dışavurdukları bu alan "anayasal vatandaşlık" kavramı ile tanımlanmıştır. Daha önce özel kimlik alanları olarak görülen etnisite, din ve inanç gibi kimlik unsurlarının kamu alanında tanınma isteminin bir sonucu

olan bu gelişme, ulus-devlet içinde farklı toplumsal ve siyasal kimlikler taşıyan kümelerin ne biçimde temsil edileceği ve nasıl tanınacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu anlamda, en genel anlatımıyla *anayasal vatandaşlık, toplumsal bir sözleşmeye dayanarak, örneğin anayasal metin içinde somutlaştırılarak, farklı etnik, dinsel ve inanç kümelerinin ulus-devlet içinde kabulünü ve bu kümelerin her birinin kendi varlıklarını toplumsal olarak koruyabilmelerinin ve geliştirebilmelerinin güvencesinin toplumsal ve siyasal olarak sağlanması anlamına gelmektedir.*

SONUÇ: ANAYASALLIK VE ANAYASAL VATANDAŞLIK

Cumhuriyet'in kuruluş yılından başlayarak bugüne kadar, vatandaşlık kurumunun yapılandırılması siyasal gündemin en önemli siyasal ve toplumsal projelerinden birisi olmuştur. Millî eğitim sistemi içinde 1924 yılından başlayarak Malûmiyet-i Vataniye dersi, 1927'deki Yurt Bilgisi dersi, daha sonraki Yurttaşlık Bilgileri ve 1985'le birlikte Vatandaşlık Bilgileri dersleri bu önemin en önemli göstergesidir.[15] Yeni bir vatandaş kimliği üretme uğraşı içinde Cumhuriyet bu kimliğin yalnızca siyasal ve yasal temellerini yükseltme işini üstlenmemiş, aynı zamanda kültürel bir kimlik olarak Türkiye'deki vatandaşın inşasını da gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Bu çerçevede, Türkiye'deki genel anlayış vatandaşlığı Alman kökenli "etnik ulus" kavramından daha çok Fransız kökenli "sözleşmeye dayalı ulus" temeline oturtmaya çalışmış ve "çağdaşlık" ve "lâiklik" ilkelerini bu vatandaşlık kimliği içine taşıma uğraşını göstermiştir. Bununla birlikte, Bora'nın da belirttiği gibi, bu anlayışın zaman zaman ve belirli siyasal eğilimler içinde, etnik ve dini boyutları öne çıkarttığını görüyoruz (Türk ve İslâm sentezi görüşleri buna bir örnektir).[16] İşte bu son noktanın bir ürünü olarak son yıllarda, Kürtler, İslâmcılar ve Alevîler gibi toplumsal kimliklerin siyasal ve toplumsal olarak tanınma uğraşları, siyasal çatışma alanları olarak ortaya çıkmıştır. Oysa, toplumsal değişmenin zorunlu bir sonucu olarak hızla kentleşen, kentlileşen ve toplumsal hareketliliği artan bir nüfusu taşıyan Türkiye'de "edilgen bir vatandaş kimliği"nden daha çok "etken bir vatandaş kimliği"nin ortaya çıkması, sivil toplumun gelişmesi, toplumsal tabakalanmanın yeniden kurulması, yatay ve dikey toplumsal hareketliliğin artması, etnik, ulusal, dinsel ya da cinsiyete dayalı kimliklerin siyasal ve toplumsal isteklerinin artması gibi değişikliklerin yaşanması beklenmeyecek sonuçlar değildir. Esas beklenen, siyasal iktidarın bu değişikliklere demokratik, yapıcı ve kapsayıcı yanıtlar

[15] Bu konuda bakınız, F. Üstel, "Cumhuriyet'ten Bu Yana Yurttaş Profili", *Yeni Yüzyıl*, 24 Nisan 1996; F. Üstel, "Yurttaşlık Bilgisi Kitapları ve Yurttaş Profili", *Yeni Yüzyıl*, 25 Nisan 1996.
[16] T Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim, İstanbul, 1998.

verilebilmesi ve bu taleplerin köktenci siyasal stratejilere dönüşmesini engelleyecek demokratik müzakere süreçlerine açık olmasıdır. Diğer bir deyişle, siyasal iktidarın anayasal vatandaşlık kavramıyla toplumsal kimlik taleplerine yaklaşması ve bu yolla devlet/toplum ilişkilerinin düzenlenme tarzına anayasallık ruhuyla yaklaşmasıdır.

Fakat bununla birlikte, Türkiye'de son yıllarda yapılan vatandaşlık kavramı üzerine uygulamalar ve tartışmalar içinde ciddi bir ikilemin yaşandığını görüyoruz. Bir taraftan, "çifte vatandaşlık" uygulamasıyla demokratik/çoğulcu toplum olma yolunda bir hamle yapılırken, diğer taraftan da, "anayasal vatandaşlık" bağlamında yapılan tartışmalar sürekli devletçi zihniyet tarafından ertelenmiş, ileri bir tarihe bırakılmış, bazen de kavramın varlığı normatif olarak sakıncalı bulunmuştur. Oysa yoğun olarak kentlileşen ve farklılaşan toplumsal ilişkileri sergileyen ve bu anlamda etrafında gelişen olaylara ve toplumsal sorunlara duyarlı vatandaş kitlesini taşımaya başlayan Türkiye'de, artık çoğulcu ve çok-kültürlü bir vatandaşlık kurumunun yapılandırılma zamanı gelmiş, hattâ geçmeye başlamıştır. Bu çağdaş vatandaşlık kimliğinin belki de en belirgin özelliği, kente ve kentin çoğulculuğuna ve çok-kültürlülüğüne dayalı bir toplumsal kimlik olmasıdır. Farklı siyasî toplumsal kimliklerin sözleşmeye dayalı bir üst kimliği ifade eden bir vatandaşlık kavramı altında yaşamalarının anayasal güvenceye kavuşturulması anlamını taşıyan "anayasal vatandaşlık" kurumunun bu değişime bir yanıt olacağını düşünüyoruz. Siyasal ve toplumsal olarak yeniden tanımlanacak ve kurumsallaştırılacak bir vatandaşlık kurumu ülkemizdeki birçok siyasal-toplumsal sorunun çözümüne yardımcı olacak ve devlet/toplum ilişkilerinin anayasallık ilkesi içinde düzenlenmesini olanaklı kılacaktır. Bu bağlamda, anayasal vatandaşlık, dolayısıyla anayasallığa dayalı bir devlet/toplum sözleşmesi, Türkiye'de yaşamın her alanında hissedilen demokratikleşme gereksinimin önemli bir ön-koşuludur.

Sivil İtaatsizlik Ne Kadar İtaatsiz?

Halime Karakaş

Soyut bir kavram olarak devletin zihnimizdeki yeri kutsallığı ile pekişmekte ve bu kutsallık atfı, hikmet-i devlet anlayışını, bu da devletin hikmetinden -yapıp etmelerinden- sual olunmazlığını sağlamaktadır. Amacım soyut ve kutsal bir kavram olarak devlet kurgusunun tarihsel özgeçmişini çıkarmak değil. Ama bunun Antik Yunan'a dayanan tasarımlarını, Aristo ve Platon'daki devlet anlayışının bir toplumun kaosa sürüklenmemesi için devletin vazgeçilmezliği biçiminde olduğunu bilmekteyiz. Platon'un idealize ettiği bilge kral tasavvuru, yöneticiyi mutlak doğru kabul ederek devleti de kutsallaştırmaktır. Bunun Ortaçağ'daki görüntüsü iktidarın doğrudan tanrısal gücün temsilcisi olarak algılanması ve kilisenin -mutlak otorite olarak- tek taraflı söz söyleme yetkisi üzerinde kurulmuştur. Böyle bir gelenek içinden gelen ve buna karşı çıkışlarla beslenen Aydınlanma Düşüncesi toplumun devlet karşısında otonomi kazanmaya başladığı bir dönemi hazırlamıştır. Toplumun devlet karşısındaki özerkliği aynı zamanda ilahî olana referansla işleyen toplumsal yapıyı değiştirerek Tanrı'nın temsilî iktidarını ve kilisenin işlevini vicdanlara 'hapsedilmiş' bir tanrının kudretsizliğine bırakmıştır. Yeni ilkelerle şekillenmeye başlayan toplum bu dönüşümü bir kaos ortamında yaşadı. Ancak toplumsal ve siyasal dönüşümleri sadece çatışmaların tarihi olarak değil, uzlaşmaların tarihi olarak da ele almak ve tarihin ne salt kahramanlar ne de toplumsal üst bilinç tarafından yapıldığını düşünmek en azından tarihi tek taraflı okumanın yaratacağı zaaflardan kurtulmamıza yardımcı olacaktır.

Toplumsal ve siyasal projeler de çoğu kez yaşanan kriz zamanlarında yaşanmışlıkları ve var olan koşulları düşünerek geliştirilen iyi temenniler üzerinden kurulmaktadır. İyimser ya da kötümser bir bakışta oluş, var olan koşullar içinde verimli bir düşünüş her zaman var olana alternatif sunma gayreti barındırır. Topluma doğal bilimlerin nesneyi ele alış tarzıyla yaklaşan ve toplumu tekrar, süreklilik ve nedensellik ilkeleriyle açıklanabilecek bir olgular alanı olarak gören sosyoloji de varolan kaos ortamını aşma ve daha iyi bir geleceği mümkün kılacak şartların oluşturulması çabasının bir sonucu olarak doğmuştur.

Toplumsal yapıya ve bu yapının dönüşümüne dair öngörülerimiz ve anlama çabamız bir toplumun kendi iç dinamikleri kadar, üst ve belirleyici bir kurum olan devlet yapısının da kendi özgül koşulları içinde incelenmesini gerektirmektedir.

Antik Yunan ve Roma'da hukukun ve devletin kaynağı doğada aranmaktadır. Var olan site devletler, doğanın yarattığı bu yüzden de ideal olan, *apriori* olarak var kabul edilen yapılardı. Devlet üzerinde düşünen Aristo, Platon vb. biçimsel olarak site devletinin varlığını sorgulamıyor, var olan bu yapının en iyi şekilde işleyebilmesi için gerekli olan şartlar üzerinde tezler ileri sürüyorlardı. Rönesans'la beraber tekrar referans alınan Platoncu anlayışta sitenin iyi işleyebilmesi ancak -filozofların karar verebileceği- sitenin özüne uygun yasalarla mümkün olabileceğinden yöneticiler filozoflardan oluşmalıdır. Platon'un bu düşüncesi bilginin -burada bilgi erdemi, erdem de kuvveti içermektedir- merkeze alındığı ve siyasî güç hâlini aldığı bir anlayışın ifadesidir.

Yunan polis yaşantısında kamusal alan sadece erkeğin yurttaş statüsü ile katıldığı ve eşitler arasında bir ilişkinin söz konusu olduğu özgürlük alanı olarak vardır. Özgürlük gibi eşitlik de sadece bu alanda yani siyaset alanında söz konusudur. Çünkü özgür olmak ne yönetmek ne de yönetilmek anlamına gelir. Hâne reisi için özgürlük akranları ile bir arada olduğu zaman (siyasî alana çıktığı zaman) yani eşitler arası bir ilişkide söz konusu idi.[1] Bu durum kölelerin ve özel alandaki diğer kişilerin eşit olmayanlar olduğunun göstergesidir. Polis devletinde özel alan ve kamu alanı arasındaki bu kesin ayrım özel alanı dışlarken sınırlarını da daraltmaktadır.

Feodal toplumda ise feodal beyin yönetim alanı genişlerken buna bağlı olarak özel alanın da sınırları genişlemektedir. Antik Yunan devletinde de feodal düzende de reis şiddet ve zor kullanmayı özgür olmanın haklılığıyla meşru görmektedir. Her iki durumda da özel alanın eşitlik ve öz-

[1]Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Ayrıntı Yay., 1994, İstanbul, s. 52.

gürlük anlayışıyla baskı altında tutulduğunu söyleyebiliriz. Fakat burada modern çağdaki gibi bir meşruiyet sorunu yaşanmaz. Zira bu durum sorgulamayı gerektirmeyecek bir doğallık olarak algılanır. Her iki durumda da bugün anladığımız anlamı ile bir kamusallık söz konusu değildir. Kamusal alanın tezahürü ise modern çağın doğuşuna dayanır ve bu çağın siyasî yapılanması olan ulus-devletlerle bugünkü hâlini almıştır. Modern dünyada toplumsal alan ile siyasî alan arasındaki mesafenin azalması, özel alanın görüngüsü olan hânenin bir ekonomik birim hâlini alması ve ekonomik etkinliklerin kamu alanına çıkması ailenin özel alanına dahil olan bütün meselelerin kolektif bir duruma gelmesine sebep olmuştur.[2] Artık özel alan mahremiyetinden soyunmaya ve bir görüngü olarak kendini dışa vurmaya başlar. Özel alan yeni söylemin diline eklemlenir ve kamusal alandaki yeni hak taleplerinin de besin kaynağı olur.

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Endüstri Devrimi ile beraber şekillenen yeni kentsel yaşam olgusu, toplumsal alan ile mahrem alanı da birbirine yaklaştırdı. Kentler hem aldıkları yoğun göç ile hem ölüm oranlarının,azalması, tıbbın ilerlemesi sayesinde büyük bir nüfus patlamasına sahne olurken bir araya gelen bu hetorejen kalabalık yeni yaşam tarzını zorunlu olarak öğreniyordu. Ekonomik ilişkiler çerçevesinde yeniden şekillenen ortak yaşam heterojen yapıyı homojenleştirme gayretindeki merkezi otorite ile de mücadele ediyordu.[3] Yeni ekonomik yapının ulus-devlet biçiminde örgütlenişi ekonomiyi toplumsal yaşamın belirleyicisi yaparken farklılıkları da bu yaşam tarzı etrafında aynılaştırmaya çalışmaktaydı. Ekonominin siyaseti dönüştürdüğü yeni toplumda kamusal alan bir yandan renklenirken diğer yandan ulus-devletin kapsayıcı ulus bilinci kurgusuyla tek renge boyanmaya çalışılmaktaydı.

XIX. yüzyıl her şeye rağmen toplumsal yapının dönüştüğü, bu dönüşüme sanat ve edebiyatın da eşlik ettiği bir dönemdir. Roma'dan sonra şiir ve müzik de yükselirken bu yeni oluşumlar mahrem olanın kendine özgü yapısına toplumsal bir elbise giydirerek kamusal alandaki insanın etkinliğinin anlamlığını vurgulamaktadır.[4]

Kamusal alanın oluşumunda büyük katkısı olan ortak mekânlarda farklı bireylerin yanyanalığı, ortak mekânın kullanımına dair pek çok sorunu da beraberinde getirmiştir. İnsanlar birincil ilişkilerdeki en önemli öge olan konuşmanın yerini görmenin aldığı bu kalabalıkta bir iletişim kurmak zorunluluğu içindedirler. Eskiye göre çok daha hızlı bir değişim içinde olan modern yaşam eski bilinç düzeyiyle kaldırılabilecek bir du-

[2] A.g.e. s. 53
[3] Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul s. 86.
[4] Hannah Arendt, A.g.e., s. 61

rum olmadığından birey kendini koruyabilmek ve bu ortama ayak uydurabilmek için aklını kullanarak rasyonel ilişkiler kurmak zorundadır.[5] Bu bireyler kamusal alana çıkarken özel alandaki kimliklerini tamamen terk etmeyip bunu siyasî bir dile tercüme etmenin yollarını aramaktadırlar. Burada harekete geçirici iki önemli unsurun kadının toplumdaki ikincil konumu ve emeğin sömürülmesi olgusu olduğunu söyleyebiliriz. Sanayi Devrimi hem kadını hem de emeği ortak mekânlara taşımıştır. Bunu, emeği ücretlendirerek, kadını da hem geleneksel üretimindeki rolünden hem de geleneksel aile biriminden kopartarak görünür hâle getirmiştir. Sanayi devrimi ile oluşan yeni kalabalık kentler, insanların yeni bir aradalık biçimleri kurmaya çalıştıkları mekânlardır. Geleneksel aidiyetlerinden kurtulan ve bireyleşen insanların yeni bir yaşam biçimi inşa ederken verdikleri mücadele aynı zamanda kamusal alanı da oluşturmuştur. Bu ortak alan hem dayanışmanın hem çekişmenin gerçekleştiği, ancak bireyleri birbirleri üzerine yıkılmadıkları bir birlikteliği anlatır.

Kamusal alanın çoğulluk, nesnel ilişkiler, eylemlilik, konuşma vb. özellikleri yeni toplumsal yapının dönüşüm dinamikleri de oluşturmaktadır. Hannah Arendt, çoğunluk durumunun birbirinden kopuk bireylerin yan yanyanalığı değil uzlaşma ya da ayrılma temelli bir ilişkisellik olduğunu belirttikten sonra, bu ilişkinin verimliliğinin de ancak bağışlama ve pişmanlığın işlerliği ile mümkün olabileceğini söylüyor.[6] Salt eylemliliğin yaratacağı gerilim konuşma sayesinde uzlaşmaya dönüşme, "ikna olma" veya "ikna etme" şansına sahiptir. Konuşma, iletişimin koruyucu ögesidir ve iletişim de eylemi yıkıcı olmaktan yapıcı olmaya dönüştürecek kıymete sahiptir. Bağışlama ve pişmanlık edimleri de çoğulluk hâlindeki ilişkinin birbirini anlamaya yönelik olduğunu ifade etmektedir. Bağışlama; insanı, fiilî durumdan ve yeni oluşumların baskısından kurtararak özgürleştirir. Böyle bir anlayışta cezalandırma ve bağışlama birbirinin zıttı değil seçeneği olacağından bunlardan birinin tercih edilmesi bir zorunluluk olarak gözükmez. Yani cezalandırma bağışlama ile yer değiştirebilir.[7] Bu, gündelik hayatı daha olumlu bir an olarak yaşamanın ve kamusal alanda birlikte siyasî bir aktör olmanın mümkün yollarını sunacaktır. Çünkü bireyler kamusal alanın çoğulluğu içinde hem birlikte yaşamanın

[5] George Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam" *Defter*, Sayı: 16. Burada Simmel kırsal yaşam
dan kentsel yaşama geçişin görüngelerini anlatırken insan doğasının kasaba yaşamına ve onun ağır temposuna daha uygun olduğunu söylüyor.
[6] Hannah Arendt, A.g.e. s. 324.
[7] A.g.e s. 329.

hünerine sahip olmak hem de üzerlerine baskı uygulayan iktidara karşı kolektif bir direnç gösterme imkânına sahiptirler.

Kamusal alanı, egemenlik ve hükümranlığa dayalı siyasî yapılardan farklı kılan, mevcut iktidara karşı eleştirel bir fonksiyonun olmasıdır. Bu fonksiyonu meşru hukukî yollarla ya da karşı hareketlerle gerçekleştirir. Bunun temelinde de sözleşmeye dayalı bir yapının meşruiyetinin kabulü yatmaktadır. XVIII. yüzyılla Rouesseau, Hume, Locke vb. düşünürlerce tasarlanan toplumsal sözleşme düşüncesi devlet karşısında sivil topluma otonomi kazandırma gayreti içindedir. Arendt sözleşme temelli toplumsal yapıda "söz vermenin" ehemmiyetinin "insanların yarın kim olacaklarının güvencesini bugünden veremeyişlerindeki güvensizlik ve eşit eyleme yetisine sahip insanlardan oluşan bir toplulukta bir eylemin sonuçlarını önceden dile getirmenin olanaksızlığından" kaynaklandığını söylüyor.[8]

Modern çağla birlikte birey, sözleşmeye dayalı yeni toplumsal yapı içinde eski bağlarından özgürleşirken, özgürlüğünü kendi eliyle "devlet"e teslim ederek yeni bir tutsaklık hayatına başlamıştır. Bu eskisinden farklı olarak bireye görece bir mücadele alanı sağlamıştır. Burada dönüm noktası olarak alacağımız burjuvaziye kendi gücünü farkettiren Fransız Devrimi, insanın kendi eylemliliği ile toplumsal yapıyı dönüştürebildiğinin bir göstergesidir. Burjuva devrimi, burjuvazi adına özgürlük alanı açarken başka bir sınıfın doğuşuna da sebep olmuştur. Kamusal alanda ilk hareketliliği sağlayan burjuvazi olurken, ikinci kere kamusal alan burjuvazinin hakimiyeti altında ezilen işçi sınıfının mücadele alanı olmuştur. XIII. yüzyıl bu yönüyle kapitalist sisteme karşı işçi sınıfı etrafında gelişen devrimci hareketlerin tarihini yazmıştır. Ancak zamanla sosyalist ve milliyetçi kanadın birbirine yaklaşması ve kapitalizmin ulusal temelde örgütlenmesi ile sosyoekonomik dönüşümlerin gerçekleştiği, devletin toplumsallaşması, toplumda siyasîleşmenin yaşandığı bu süreç bazı ortak kaygılar doğurmuştur ve II. Dünya Savaşı sonrası başladığı düşünülen refah devleti anlayışı ortaya çıkmıştır.

Hannah Arent'in anladığı anlamda[9] sivil itaatsizlik eylemleri (Arendt sivil itaatsizlik eyleminin örgütlülüğüne vurgu yaparak bireysel ve redci ve sivil itaatsizlik eylemcisini ayırır) çoğulluğu şart koştuğu için gerçekleşmesi ancak demokrasiye yaklaşmış bir yönetim biçimi içinde ve iyi ya da kötü işlese de bir kamusal alanda mümkündür. Bu ortam konuşmanın ve dinlenmenin barındırdığı karşılıklılık ilişkisi içinde, siyaset alanının baskısına maruz kalmadan bir mesaj üretebilme kabiliyeti gösterebilecek

[8] A.g.e. s. 334.
[9] Agsenti, *Sivil İtaatsizlik*, 1., 96, s. 8.

ve bu mesajı ortak bir eylem biçimiyle talebe dönüştürebilecektir. Burada Habermas'ın "iletişimsel iktidar" dediği ortam; yani farklı grup ve kimliklerin, başka bir gücün etkisi ve baskısı olmadan birbirlerini ikna etmesi söz konusudur. Ancak toplumsal alan, kamusal alan kavramlaştırmaları bir anlama karmaşasına yol açmaktadır. Kamusal alan kamu alanını çağrıştırırken; toplumsal alan, kitle toplumunu çağrıştırmaktadır (Kamu alanını siyaset alanı olarak tanımlayarak kamusaldan ayırabiliriz). Kitle toplumu da yine modern dönemin bir görüngüsü olarak, bütün fertlerin eşit olduğu ve daha kolay denetim altına alındığı bir ortamın ifadesidir. Bu yönüyle kitle toplumu apolikleştirilmiş, ortak dil ve hegemonya[10] oluşturma imkânları elinden alınmış, modern bireylerin bir toplamından ibarettir. Bu yüzden de kitle toplumundan Habermas'ın toplumsal alana yüklediği misyonu beklemek olanaksızdır. XVIII. ve XIX. yüzyıl toplumsalın yükseldiği bir dönemdir. Refah devletinin çözülüşüyle ise bireysel çıkarların dengelendiği bir kitle toplumu olgusu ile karşılaşıyoruz. Sivil itaatsizlik eylemlerinin iletişim, çoğulluk, örgütlülük gibi şartlarını düşününce bunun bu dönemde tekrar gündeme gelmesi bir çelişki gibi görünebilir. Ancak bu çelişkiyi sivil itaatsizlik eylemlerinin birinci özelliğinin sistemi hedef almaması ve anayasal demokratik devleti tanıması olduğu gerçeğiyle anlaşılır kılabiliriz.

XIX. yüzyılda sistemi hedef alan ve bu yönüyle devrimci olan toplumsal hareketler işçi sınıfının varlığına dayanıyordu. Fransız Devrimi ile başlayan ve özgürlük kardeşlik, adalet sloganlarıyla yayılan yeni toplumsal hareketler, devrim sonrası oluşan yapıya da bir başkaldırış şekline dönüştü. Önceleri gizli örgütlenmeler şeklinde süren hareketler, zamanla devletten yasal istemlerde bulunmaya başladılar. Avrupa böyle bir mücadelenin içindeyken kapitalist dünya ekonomisinin, Avrupa dışı ülkelerde sömürgecilik faaliyetlerinde bulunmaya başlaması, bu ülkelerdeki modernleşme sürecini de başlattı. Kapitalist Avrupa devletleri kendi içlerindeki işçi sınıfına yasal haklar vererek daha yumuşak geçiş sağlarken, "üçüncü dünya" denilen ülkeleri de önce bağlı oldukları imparatorluklardan bağımsızlaştırıp daha sonra sömürgeleri hâline getirdiler. Batıda işçi sınıfı hareketi, kendi içinde birtakım farklılıklar gösterse de marksistlerin üstünlüğüyle sendikal örgütlenmeler ve işçi partileri sayesinde siyasî ikti-

[10] Gramsci iktidarın fethinin pek çok kampa ayrılmış ideolojik grupların tek başlarına başarabilecekleri bir iş olmadığı gerekçesiyle, işçi sınıfı; iktidarı müttefikleriyle oluşturduğu yeni bir tarihî blok aracılığıyla ele geçirebilir diyor. Bu konsensüs (Hegemonya bloku) ideolojik asabi yeti yumuşatarak aidiyet temelli olmayan birliktelikler oluşturarak sivil itaatsizlik örgütlenme lerine de zemin hazırlayabilir. Ancak Gramsci doğrudan iktidarın fethinden bahsettiği için ve sivil itaatsizlik siyaset alanında değil kamusal alanda yürütülen bir siyasî tavır olduğundan ve iktidarı fethetmeyi değil etkilemeyi amaçladığından aradaki fark barizdir.

dan kendi lehlerine etkilemeyi başardılar. Sendikalar aracılığıyla patronlara karşı, işçi partileriyle de devlete karşı yürütülen mücadele kapitalist patronlar ve devlet aleyhine ele geçirilen hakların yanında işçi sınıfı hareketinin de değişimine yol açtı. İktidarla işçi sınıfının arasındaki uzlaşmayı sağlayan bu kurumlar bir zaman sonra işçiler üzerinde baskı oluşturmaya başladı. Halkla, iktidar arasındaki bu kurumlar sistem karşıtı hareketlerin bir yönüyle başarıya ulaşmasını sağlarken; kendi içlerinde işçi aristokrasisi denilebilecek bir tabakanın oluşmasına yol açtılar. Partiler de işçi sınıfı dışından gelen burjuva aydınlarından oluşan bir kadrolaşmaya gittiler.[11]

Sendikalar içindeki daha iyi maaş alarak yaşam standartlarını yükselten işçiler, mevcut durumlarını devam ettirmek için muhafazakâr bir çizgiye kayarken işçi partileri de burjuva aydınları aracılığıyla, diğer toplumsal sınıflarla bir bağlaşıklık ilişkisine girdiler. Bu dönem aynı zamanda ilk ayrılıkların yaşanmaya başlandığı ve iktidarı ele geçirme noktasında "parlamenter" yol ve "devrimci" yol olmak üzere iki ayrı eğilim ortaya çıktığı dönemdi. Revizyonistler diyebileceğimiz parlamenter yolla iktidarı ele geçirmeyi umanlar, işçilere verilen oy hakkından dolayı bu yolun amacına ulaşma noktasında daha başarılı olacağını düşünüyorlardı. Doğu Avrupa ve Rusya'da ise yasal bir kitle partisi yerine gizli kadro partileriyle iktidarı ele geçirmenin yolları arandı. Bir diğer ayrılık da sanayi proleteryası dışındaki oluşumlarla eklemlenmeye girip-girmeme hususunda yaşandı. Revizyonistler, sanayi proleteryası dışından gelen taleplere duyarlı kalmanın sosyalist enternasyonalizmi yavaşlatacağı görüşündeyken; Rusya'nın başını çektiği eğilim, geçici bir süre için de olsa bu sınıflarla ittifaka girmenin uygun olacağı şeklindeydi. I. Dünya Savaşı'ndan sonra ise revizyonistler, kapitalizmin işçi sınıfının da yaşam standardını yükseltmesiyle ulusal birliğe vurgu yapmaya başladılar. Rusya'daki Leninistler ise enternasyonalizmin daha ciddi savunucuları oldular.[12] Bu dönemde Batı dışındaki "çevre ülkeler" ise anti-emperyalist, ulusal kurtuluş mücadelelerini vermektedirler. Milliyetçi hareketlerin başlangıçta anayasal bir yol izlerken devrimci bir sürece girmeleri hareketlerin etkinlik gücünü artırdı. Sosyalizmin Batı'da aldığı biçim kapitalizmin buradaki gelişmişliği ile doğrudan ilgilidir. Doğu Avrupa ve Rusya'da ise devrimler buradaki yoksul ve ezilmiş halkın sosyalist söylemle içerilmesi sonucu başarılmıştır. ABD'de köleciliğe ve ırkçılığa karşı verilen mücadele Avrupa'daki işçi mücadelesi gibi sistemi ele geçirmeyi amaçlamayıp, insanî haklar tale-

[11] Wallerstein, *Sistem Karşıtı Hareketler*, Yeni Zamanlar, Ayrıntı Yayınları, 195, s. 16 -17.
[12] Wallerstein, *Sistem Karşıtı Hareketler*, Yeni Zamanlar, s. 20.

bi şeklinde cereyan etmiştir. Amerika demokrasi tarihini sözde daha erken başlatmış, bu açıdan kırılmalar şeklinde değil, eğrilme ve evrilme şeklinde bir tarih yaşamıştır. Amerika'nın keşfiyle burada kurulan koloniler kendi içlerinde sözleşmeye dayalı bir hukuksal yönetimin ilk adımını atarlar. Alexis de Tocqueville'e göre; bugünkü Amerikan demokrasisinin temeli, XV. yüzyılın başlarında kıtanın kuzeyine göçen ve burada *New England* medeniyetini kuran kolonilerin oluşturduğu yönetim şeklidir. Buraya göçenler çoğunlukla İngiltere'nin bağımsız statüsüne sahip, püritan mezhebinden kişilerdi ve püritanizm bir mezhep olmanın ötesinde demokratik ve cumhuriyetçi teorileri de içeren siyasî bir doktrindi.[13] Ama bu Amerika demokrasisinin zencileri, Kızılderililer'i ve köleleri başlangıçtaki sözleşmenin dışında tutmasını engellemiştir.

Batı Avrupa, Doğu Avrupa ve çevre ülkelerde sistemi hedef alan hareketler yaşanırken, sivil itaatsizlik olarak nitelendirilen ilk eylem Amerika'da gerçekleşmiştir. 1848'de Thoreau tarafından kullanılan bu kavram, o dönemde cılız bir ses olarak kalmış ancak 1980'li yıllardan Avrupa'da büyük yankı yapmıştı. 1980'lere gelinceye kadar Avrupa'daki sistem karşıtı hareketlerle sivil itaatsizlik eylemleri arasında niteliksel ve biçimsel farklar olsa da bu iki hareket tarzı topyekün bir süreç içinde değerlendirilmelidir. Bu yüzden de sivil itaatsizliği mümkün kılan koşulları araştırırken öncelikle iktidarın değişen yapısını incelemek gerektiğini ve iktidarın kaynağının toplumda arandığı bir dönemin başlangıcıyla sivil itaatsizlik eylemleri arasında çok da uzak olmayan bir paralellik olduğunu söyleyebiliriz. İlk kez 1848 yılında devletin kilise adına topladığı vergiyi ödemeyi reddeden Thoreau'nun kullandığı bu kavram ve eylem biçiminin 1980'den sonra Avrupa'da tekrar gündeme gelmesini, XIX. ve XX. yüzyılın ilk yarısının sistem karşıtı hareketlerinin bir çözülüşü ve uzantısı olarak değerlendirebiliriz.

1980'le beraber Avrupa'da refah devletinin çözülüşü ve yeni sağ politikaların yürürlüğe girmesiyle; toplumsal hareketlerin dizginlenmesi, bütçenin denkleştirilerek malî krize son verilmesi, kamu harcamalarının kısıtlanması gibi konular siyasî ortamda tartışılmaya başlandı. Refah devletinin çözülüşünü hazırlayan sebepler olarak karşımıza çıkan ücret artışları, yüksek kamu harcamaları, artan üretkenliğe paralel olarak işsizlik, yüksek vergiler ve bütçe açıkları ile başlayan ekonomik kriz, sağ politikaları siyasete çekerken emek-sermaye uzlaşmasının da zayıflaması sonucunu doğurdu. Yeni toplumsal hareketler ise henüz ekonomik kriz yaşanmadan ve refah devleti politikaları çözülmeye başlamadan önce 60'ların so-

[13] Alexis de Tocquveile, *Amerika'da Demokrasi*, Yetkin Yayınları, Ankara, 1994, s. 35.

nunda ortaya çıktı. 68 Gençlik Hareketi yeni toplumsal hareketlerin prototipi idi. Refah devleti politikalarıyla sistem karşıtı hareketlerin içerimlelerinin son noktasına gelinmişti. 68 Hareketi ve onu takip eden yeni toplumsal hareketler devlet iktidarını ele geçirmeye yönelik olmaktan ziyade, iktidarın eğitim, aile, gündelik ve özel yaşam alanındaki gizil baskı ve görünümüne karşı gelişen sınıf temelli olmayıp çok daha değişen türden hassasiyetlerin coşkulu bir dışavurumuydu. Bu yeni toplumsal hareketler sınıfsal bir özcü anlayışta olmamalarıyla işçi sınıfı hareketinden ayrılırken daha farklı sorunlar etrafında birleşmiş olmaları ve sistemin değiştirilmesi veya fethedilmesi gibi bir amaçtan öte belli hak taleplerinin iktidara duyurulmamasını amaçladığından sivil itaatsizlik eylemlerine yaklaşmaktadır. 60'ların sonu ve 70'lerde alabildiğine görünür olan muhalif kültür ve bu kültürün oluşturduğu protesto eylemlerini Habermas kapitalist modernleşmenin, teknolojinin, iktidarın aşırı bürokratikleşmesinin ve rasyonelleşen hayatın, insanın günlük hayatının en ücra ayrıntılarına kadar müdahale edişinin oluşturduğu baskının bir sonucu olarak görür. Toplumsal katmanlaşmanın tek temeli olarak değerlendirilen sınıf farklılığının ve yol açtığı işçi hareketlerinin yerini 60'larla beraber ırk, cinsiyet, din, etnik köken gibi farklılıklar etrafında şekillenen yeni toplumsal hareketlerin alması bu rahatsızlığın bir dışavurumudur. Yeni muhafazakârlık ise kapitalist modernleşmenin rahatsız edici yönlerini kültürel modernizme yükler. Ortaya çıkan yeni toplumsal oluşumları iyice marjinalleştirerek sorunun çözümünün çalışma ve disiplin ahlâkının yeniden canlandırılması olduğunu söyler.

Habermas ise protestoların nedenini iletişimsel eylem düzleminde değer ve normların yeniden üretilmesi sürecine modernleşmenin müdahalesi olarak değerlendirir.[14]

Amerika'daki demokratik hak taleplerinden, (ırkçılık, kölelik vs.) Avrupa'daki sistem karşıtı hareketlerden yeni toplumsal hareketlere ve şimdilerde en azından Türkiye için popüler olan sivil itaatsizlik eylemlerine kadar olan süreci az çok, genel hatlarıyla anlamaya ve anlatmaya çalıştım. Bu tarihsel arka plan sivil itaatsizlik eylemlerini de daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

[14] Habermas, *Postmodernizm, Modernlik Tamamlanmamış Bir Proje*, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 35-36.

BİR EYLEM BİÇİMİ OLARAK SİVİL İTAATSİZLİK[15]

Sivil itaatsizlik kavram olarak ilk kez, 1849'da, Amerikalı Henri Thaureau'nun 1846'da gerçekleştirdiği bir eylemin meşruluğu ve kuramsal temellerini ortaya koyduğu bir konferansla gündeme gelmiştir. Thoreau bu tarihten önce de var olan anti-köleci hareketlerden etkilenmiş hattâ anti-köleci oluşumların içinde yer almıştır. Thoreau'nun ortaya koyduğu eylem biçimi Amerika'dan önce Hindistan'da ve Danimarka'da iltifat görmüş; Amerika'da, popüler olabilmesi için Martin Luther King'in ırk ayrımcılığına karşı verdiği mücadeleyi beklemesi gerekmiştir. Sivil itaatsizlik eylemlerinin şiddeti dışlaması kamuya açıklık ilkesiyle birlikte düşünülünce, eylemin amacına ulaşmasında olumlu bir etkiye sahip olduğu görülür. Bu sayede eylemin barışçı olduğu vurgulanmış olur. Genel tanım içinde geçen eylemin sonuçlarına katlanma ilkesi de amaca ulaşma konusunda büyük öneme sahiptir. Böyle bir durumda eylem yapılışıyla değil sonuçları itibariyle politik birimi olumlu bir karara zorlayabilir. Eyleme katılmanın çok fazla olduğu zamanlarda Gandhi'nin, bütün yandaşlarıyla birlikte özellikle kitle tutuklamalarına yol açmak amacıyla bile bile yasaları çiğnemesi buna güzel bir örnektir. Amaç; İngiliz hükümetini bu yolla haksız yasaları kaldırmaya mecbur etmektir.[16] Burada cezaya boyun eğmek araçsal bir değere sahiptir. Dworkin ise, köleciliğe karşı olan ya da gayriahlâkî bulduğu bir savaşta yer almayı reddeden bir sivil itaatsizlik eylemcisinin cezalandırılmayı talep ederek, amaca ulaşmanın yolunu kapatmış olacağını böyle bir durumda amaca ulaşmanın ancak eylemi saklı tutmakla mümkün olabileceğini söylemektedir. Savaşa gitmeyi reddeden bir eylemci gizlenmek zorundadır.[17] Ancak; bu durum sivil itaatsizlik eyleminin aleniyeti ilkesine ters düşecek, bu da kamuoyu oluşturmasını engelleyecektir. Sivil itaatsizliğin geniş tanımında ise, eylemin mevcut hukuk düzenini tanıdığı ancak, pozitif hukukun haksız uygulamalarına karşı tabiî hukuktan aldığı meşruiyetle gerçekleştirilen bir yasa ihlali olduğunu söylemiştik. Bazı durumlarda ise eylemin hedefi o kadar derindir ki, bunun sadece bir hukuk kuralını değiştirmeyi hedeflediğini söyleyemeyiz. Şiddetsizliği en temel ilke olarak kabul eden Gandhi'nin eylemleri acaba sadece yönetiminin bazı haksız uygulamalarını değiştirmeyi mi amaç-

---

[15] Eylemin olgusal çözümlemesi için bkz. H. Ölçeksiz Afa Yayınları: *Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yayınları ve Vadi Yayınları: *Sivil İtaatsizlik, Argumentum* Sivil İtaatsizlik özel sayısı.

[16] Water Herding, "Sivil İtaatsizlik'e Giriş", *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, Vadi Yay., Ankara, 1997.

[17] Ronald Dworkin, "Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatiği", *Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yay., İst., 1996, s. 145.

lıyordu yoksa bu tamamen yönetime bir başkaldırı mıydı? Amaç insan yönetimine bir başkaldırıydı ve Gandhi bunu devrimci bir yolla değil şiddetsiz eylemleriyle; tedricî olarak ve daha çok insanı arkasına alarak gerçekleştirdi. Burada asıl ayrımı yapılması gereken şey; hukuk devleti idesi içinde mevcut devlet sistemlerinin meşruiyetidir. Hukuk devleti bütün bireylerin yasalar önünde eşit haklara sahip olduğu anlamını içeriyorsa ve bu yönüyle kişilerin dokunulmazlıklarını garantiliyorsa, meşru sayılan ve değiştirilmesi düşünülmeyen, "hukuk devleti" anlayışı olmalıdır. Habermas; temel ilkelerin yasalar üstü bir konumunun olduğunu söylerken, hukuk devleti anlayışına gönderme yapıyor.[18] Sivil itaatsizlik, bu yönüyle mevcut sistemin kendini yenilemesi ve yurttaşları nezdinde meşruiyetini koruyabilmesi için de işlevsel bir değere sahiptir. Habermas'ın önerisi olan yeni bir sözleşme olarak anayasal vatandaşlık böyle bir argümanla beslenmektedir. Burada yurttaşı belirleyen yasalar değildir; yasaları belirleyen yurttaşlardır ve bu süreç hem karşılıklılık ilişkisi içinde devam eder; hem de kendi doğrusunu yaratır. İletişimsel ortamda sağlanan konsensüs, ortaya çıkan sonuç çevresinde iktidarı etkileyebilme imkânına tek tek veya küçük gruplar olarak karşı çıkmaktan daha ziyade sahiptir. Bu aynı zamanda iktidarı değiştirme potansiyelini de taşır. Tabiî hukukun işlerliği için cumhuriyet gibi bir tek yönetim modelinin uygun ve doğru olduğunu düşünmek, içerikten çok biçimsel bir vurgunun sonucudur. Tabiî hukuk, adil bir krallıkta da uygulanabilir ve sivil itaatsizlik eylemleri de pekâlâ mümkün olabilirdi. Burada tabiî hukukun işlerliğini garanti eden şeyi yönetim biçiminin şekli olarak değil muhtevası olarak düşünürsek, bu anlaşılır bir şey olabilir. Bir mümkün dünyalar tahayyülü olarak neden olmasın? Zira; yurttaş olmak, insanı yeni bir aidiyetle ifade ederken aynı zamanda belli biçimlerin, düşünce kalıplarının içine sokmuştu. Yurttaşlığın hukuksal çerçevesi modern bir aidiyet tarzı olarak cumhuriyet rejimlerinde çizilmiştir. Bu yönüyle; sivil itaatsizlik eylemlerinde bir araya gelen insanlar kendilerini daha farklı aidiyetlerle tanımlıyor olsalar da yurttaş olmanın bilinciyle hareket ederler. Bu bilinç daha öne belirttiğimiz şekilde homojenleştiriciliğin yarattığı zaaftan kurtulmuş değildir.

Sivil itaatsizlik eylemlerinin temel amacı devlet ya da devletin kurumlarınca gerçekleştiriliyor olan bir haksızlığın giderilmesidir. Bunun için yapılan bilinçli bir norm ihlali bütün yasal yolların denenmiş ve bir sonuç alınmamış olması koşuluyla mümkündür. Bu eylem yasalar ve politik kararlar uyarınca gerçekleştirilen haksız uygulamaları tabiî hukukun bağlayıcılığına çağırarak, politik karar alma mercilerini bu uygulamadan vaz-

[18] A.g.e., s. 124.

geçmeye mecbur kılmayı amaçlar. Bazen haksız uygulamalar o kadar çoktur ki, bunlara tek tek karşı çıkmak -bu süreç işlerse şayet- eylemlerin sonucunda bütün politik gücün hattâ sistemin değişmesine sebep olabilmektedir. Gandhi ve Thoreau eylemleriyle tekil örnekleri hedef almışlardır, fakat sivil itaatsizliği kuran düşünce yapılarına baktığımızda yönetime karşı tam bir başkaldırı görmekteyiz.

Fakat şiddet içermemelerine rağmen sivil itaatsizlik eylemleri direnmeyen, pasifizm (aktif iyi niyet, uzlaşmacı yaşam tarzı), *sadyagraha* (şiddet dışı doğrudan eylem, Gandhi'nin öğretisi), güce sahip olmadığı için şiddet dışı eylem, şiddet dışı zorlama gibi biçimlerden ayrılır.

Sivil itaatsizlik mümkün bütün yasal yolların denenmiş ve bir sonuç alınamamış olması koşulundan dolayı yasadışı bir eylemdir. Bu açıdan bakıldığında eylem içsel bir zorunluluğa dayanır ve bir bilinçlilik gerektirir. Kasıtlı bir biçimde bir yasanın çiğnenmesi, bunun sınırının çizilmesiyle koşullandırılmıştır. Çünkü aynı anayasal düzenlemenin geçerliliği tanınır ve bu yasalara uyulurken ihlal edilen yasanın da kaldırılması amaçlanır.

Kamuya açık biçimde ve kamu vicdanına seslenerek yapılması ve öncelikle üçüncü şahısların fiziksel ve psikolojik bütünlüklerine zarar vermemesi eylemin kamu vicdanında onaylanmasını sağlar. Bu politik mercileri harekete geçirmek konusunda yaptırımı arttırmış olur. Eylemin kamu nezdinde meşruluğunun, inandırıcılığının sağlanması terörize edilmesinin ve provakasyona uğramasının engellenmesi için eylemin amacının, başlangıcının, bitişinin ve biçiminin baştan belirlendiği şekilde sürmesi önemlidir.

Eylemin ne gibi durumlara karşı yapılabildiği ya da yapıldığı da tartışmalı bir konudur. Eylem ciddi haksızlık durumlarında John Rawls'ın tabiriyle, eşit özgürlükler ve eşit şans ilkesinin ihlali söz konusu olduğunda gerçekleştirilir. Burada eylemci ile politik kararlar alan ya da uygulayanın ciddi haksızlıktan ne anladıklarının birbirinden çok farklı olacağı aşikârdır. Yargı mekanizmasının sivil itaatsizlik eylemine adi suçlu muamelesi yapabilmesi bunun bir göstergesidir. Sivil itaatsizlik sistem karşıtı hareketlerde gördüğümüz şekliyle belli bir ideolojik birlikteliğe yaslanmaz. Bu sivil itaatsizliğin sistemin geneline değil tekil haksızlıklara karşı gerçekleştirilen bir eylem olmasıyla ilgilidir. Bu ilkeden dolayı sivil itaatsizlik ideolojik birlikteliğin motivasyonla değil, somut sorunlar etrafında bir araya gelen heterojen bir topluluğun, sorunun ortadan kalkmasına dair ortak eylem gücüyle gerçekleştirilir, bu yüzden de meşruiyetini bir grubun, bir dinsel cemaatin, ideolojinin ya da bireyin kişisel çıkarından almaz. Bu anlamda ideolojiler üstü bir yapısı olsa da düşünce özgürlüğü

söz konusu olduğunda, burada doğrudan ideolojik düşüncenin sorun olacağı aşikârdır ve ilk harekete geçen o düşünceyi paylaşan insanlar olacaktır. Fakat sivil itaatsizlik eyleminde asıl vurgu, herkes için böyle bir uygulamanın haksız olduğunda hemfikir olmak ve bu hassasiyetle kişisel aidiyetleri taşımadan bu haksızlığa ortak bir dille karşı çıkabilmektedir. Vicdanîdir çünkü başkasına yapılmış bir haksızlığı kendine yapılmış bir haksızlık addeder.

Arendt sivil itaatsizliğin vicdanî oluşu ilkesine bir tez karşı olarak bir haksız uygulamaya karşı yapılan "vicdanî reddin" sivil itaatsizlik olarak değerlendirilemeyeceğini ancak; ortak bir düşünce ve hükümet politikalarına karşı çıkma kararı ile bir araya gelmiş örgütlü bir azınlığın eyleminin sivil itaatsizlik olabileceğini ileri sürer ve Thoreau'nun yasaların adaletsizliğini protesto etmesinin yurttaşların yasayla olan ahlâkî ilişkileriyle değil, kişisel vicdan ve bundan doğan sorumluluk çerçevesinde oluşan bir eylem olduğunu söyler.[19] Arendt'in "vicdan her yerde apolitiktir." sözü kişisel vicdanın kötülüklere karşı tavır içinde bulunmak için sürekli bir motivasyondan yoksun olduğunu bu yüzden de insanın kendisini mutlak olarak haksızlıkları yok etmeye adayamayacağını ifade ediyor. "İnsan bu dünyaya, burayı iyi yaşanacak biçimde değiştirmek için değil, iyi ya da kötü yaşamak için gelmiştir."[20] O hâlde; koşullar kötüyse vicdanına göre hareket eden kişinin yapabileceği şey en iyi ihtimalle yasayı çiğnemektir. Örgütlü bir hareket için ise bu yeterli değildir. Habermas; Arendt'in Thoreau ve Luther'i vicdanî retçi olarak görüp sivil itaatsizlik eylemcisi olarak değerlendirmemesini, bunların insan hakları ihlallerine karşı çıkarken kendi bireysel inançlarını mutlaklaştırmadıklarını aksine anayasal ilkelerin uygulanma biçimini sorguladıkları şeklinde eleştiriyor.[21]

İnsanın birey olarak haksızlıklar karşısında tek başına veya örgütlü olarak hayır demesi zaten "vicdanî" bir tutumdur. Aksi durumda insan sadece kendi başına gelen bir haksızlıkla mücadele eder ve doğal olarak mücadelesinde de yalnız kalır. Bireyleri, başkalarına yapıldığında da haksızlığa karşı duyarlı kılan ve harekete geçiren Arendt'in bahsettiği salt politik tavır değildir. O politik tavrı gösterebilmenin ön koşulu aslında Arendt'in "vicdan, bireysel benlik ve onun bütünlüğü için ürperir" sözünde içkindir. Birey, tek olarak olup bitene karşı böyle bir ürperti geçirmiyorsa, o bireyin örgütlü bir tavır içinde olması o politik tavrın selameti açısından endişe vericidir. Çünkü topluluk hareketleri bireysel hareketlerden ziyade dışarıdan gelecek yönlendirmelere, provakasyonlara açıktır.

[19] Hannah Arendt, *"Sivil İtaatsizlik"*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 81.
[20] Hannah Arendt, a.g.e., s. 83.
[21] A.g.e., s. 130.

Kısaca kendi benliği ve onun bütünlüğü için ürperen bireylerin oluşturduğu bir grupta bireylerin vicdanları sadece kendileri için ürpermiyordur ve böyle bir hareket vicdani ise aynı zamanda elcil bir harekettir. Bir grup haksız bir edimin protestosu ya da bir yasanın ihlali için bir araya geldiğinde buradaki bütünleşme, haksızlığa direnen vicdanların bütünleşmesidir. Arendt, şu noktada haklıdır; politik amaçlı örgütlü hareketler grubu mobilize ederken bireyin motivasyonunu canlı tutarlar. Çünkü haksızlığa karşı bir tavır geliştirmek, çoğu kişi için haksızlığı tasvip etmemenin ötesine geçmemektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki; politik tavır alış sadece kendine yönelik bir haksızlığa değil de "insana" yönelik bir haksızlığa karşı geliştiriliyorsa burada insan tekini harekete geçiren de vicdanî sorumluluktur. Buradaki vicdanın ne olduğu ya da kaynağı ayrı bir tartışma konusudur.

Arendt'in sivil itaatsizlik eylemlerine karşı devletin geliştirmesi gereken tutuma ilişkin önerisi; bu grupların politik sistem içinde baskın gruplar gibi tanımlanmaları ve bunların da kayıtlı temsilcilerinin olması ve yeni lobiciler aracılığıyla yürütmenin günlük işleyişi için hesaba katılmaları gerektiği yönündedir. Böylece sivil itaatsizlik eylemcileri ve eylemleri uzakta gözlenen bir suçlu ve suç olmanın ötesinde, hukukun işleyişinde daha etkin bir rol oynayabileceklerdir. Bu da vatandaşların kendilerini modern bürokratik devlet karşısında daha güvencede hissedecekleri, hattâ devletin kendilerinin uzantısı bir aygıt olduğu, yeni bir toplumsal yapının oluşmasına olanak sağlayacaktır.

Sivil itaatsizlik, çoğunluğun kararının doğru kabul edilmesi ilkesini reddedip çoğulluk ve farklılık temelli bir prensiple hareket ederken, devlet politikasının bu ilkeler çerçevesinde oluşturulması gerektiğini söyler. Çoğulluk kuralı ise karar alma olayının, dialojik bir yapıdaki kamusal alanda gerçekleşmesi hâlinde demokrasiyle bağdaşabileceğinden, sivil itaatsizlik de bu çoğulluğu kamusal alanda görünür olmak ve kamu vicdanına seslenmek özellikleriyle bu yapıya katkıda bulunacaktır. Kamuoyunun özgür ve eşit koşullarda oluşması ancak iletişim temelli bir kamusal alanda mümkün olacağından buradaki çoğunluk kuralı temsili demokrasinin çoğunluğundan farklıdır. Sonuçta çoğunluk karar verir ama bu karar herkesin söz söyleme hakkının olduğu ve temel insan haklarına uyumlu davranan bir sürecin sonunda alınır. Bu anlamda çoğunluk kararının oluşması sürecinde sivil itaatsizlik aynı zamanda bir iletişim modelidir.

Sivil itaatsizlik, hukuk devleti fikri içinde yasallık ve meşruiyet kavramları arasındaki gerilimden beslenir. İlk olarak "kaçak köleler yasasının bilinçli olarak delinmesi şeklinde" bir eylem olarak gerçekleşen sivil itaatsizlik; Thoreau'nun eylemi ve bildirisiyle teorik bir temele oturmuş-

tur. ABD'de anti-köleci hareketleri anti-ırkçı hareketler Vietnam Savaşı'na karşı yürütülen protestolar ve direniş eylemleri izledi. İngiltere ve Avrupa'da ise 60 sonrası yeni toplumsal hareketlerle (kadın hareketi, barışçı çevreci ve eşcinsel hareketler) ve özellikle de nükleer silahlanmaya karşı yürütülen barışçı ve çevreci hareketler eşliğinde gündeme geldi. Bu süreç sivil itaatsizlik eylem ve eylemcisinin devrimci, anarşist bir yapıdan devleti, hükümeti esas olarak tanıyan bir yapıya evrilmesiyle aynı zamanda karşı çıkılan devlet ve hükümet kararlarının değişen yapısıyla sonuçlandı.

Dworkin bu eylemlerin farklılığına ilişkin; köleciliğe karşı, Vietnam Savaşı'na karşı ve nükleer silahlanmaya karşı ayrımını yapıyor. Köleciliğe, ırkçılığa vs. karşı girişilen eylemler-eylemcilerin ahlâkî olarak karşı karşıya kaldıkları durumlar göz önüne alındığında bu haksızlığa doğrudan muhatap olanların kendi haklarını kendilerinin tanımlamasıyla çoğunluğun onlar üzerinde koyduğu yasakları ihlal etmeleri şeklinde gelişiyordu. Vietnam Savaşı'nda ise savaşa gitmeyi reddedenler karşı cephede olanların yaşam haklarının ellerinden alınması ve kendileri üzerinden devletin öldürme eyleminde bulunarak bu fiili işlemesinin topyekün yanlışlığını dile getiriyor ve birer fail olmayı reddediyorlardı. Burada pek çok yıldırma hareketleriyle karşılaşılsa da eyleme kararlılıkla devam etmenin politik kararı değiştirme yolunda etkinliği ve eylemcilerin bu kararlılıklarına rağmen görecekleri zarar daha azdır. Nükleer silahlanmaya karşı girişilen hareketlerde ise çoğunluğun böyle bir karar almakla salt kendi çıkarlarına göre davranarak başkalarının haklarını ihlal ettikleri düşünülemez. Habermas füzelerin konuşlandırılmasına karşı çıkışta Dworkin 1. ve 2. kategorisindeki gibi ahlâkî bir temellendirilme olduğunu söylerken, Dworkin buradaki temel kaygının ahlâkî boyutlu olmadığını, karşılıklı tedbir silahlanmalarının savaş tehlikesini azaltmaktan ziyade artırmaya yarayacağını, bunun herkes için yıkıcı olacağını bu yüzden de ahmakça olduğunu söylüyor. Hans Saver ise demokratik bir devletin yurttaşlarını mutlak sonuçları olan eylemlere zorlayamayacağını ve yurttaşlarına mutlak sonuçları olan cezalar veremeyeceğini belirtiyor.[22] Bu yüzden devlet kurumunun iktidarın sınırlılığı ilkesini kabul etmesi ve hiçbir hükümet veya kurumun telafisi mümkün olmayan kararlar almaması gerekir. Böyle bir yaklaşım nükleer silahlanmaya karşı koyuşu ahlâkî olarak gerekçelendirir ve insanlığa karşı işlenmiş bir suç sayar. Bu anlamda savaşa karar vermekte de devlet kendi başına hareket edemez ve bu karar halkın onayından geçmelidir.

[22] Hans Saver, *Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yay., İst., 1996, s. 158-159.

Sivil itaatsizlik eylemlerinin etkinliğinde eylemlerin nasıl bir toplumda ve hukuk düzeninde gerçekleştirildiği ya da gerçekleştirilmeye çalışıldığı ayrıca önemlidir. 1960 sonrası gündeme gelen yeni toplumsal hareketlerin -sivil itaatsizliğin geniş tanımıyla ele alırsak- pek çoğu sivil itaatsizlik özelliğindeydi ve bu hareketler kısmen de olsa başarı sağladılar. Amerika'daki ırk ayrımcılığı ve köleciliğe karşı yürütülen özellikle sivil itaatsizlik formunda değerlendirebileceğimiz Martin Luther King'in hareketi de pozitif yeni anayasal düzenlemelerle sonuçlandı. Hindistan'da Gandhi'nin İngiliz yönetiminin haksız uygulamalarını hedef alan kitlesel hareketi ise bu eylemin sadece yasaları değil yönetimi de değiştirebileceğinin bir göstergesidir. Ancak tarihteki uygulamalarla şimdiki uygulamaların ve sivil itaatsizliğe yüklenen misyonun biraz değiştiği görülüyor. Gandhi'nin, Thoreau'nun, Luther'in sivil itaatsizlik eylemleri ve eylemlerden beklentileri daha radikal bir karşı koyuşa ve daha ahlâkî bir temellendirmeye sahiptir.

Sivil itaatsizliğin etkinliğini demokratik hukuk devleti içinde değerlendirirken görmemiz gereken bir nokta da, protesto edilen yasanın ihlalinin her zaman mümkün olmadığıdır. Çünkü bazen haksız görülen yasanın çiğnenmesi hâlinde çok ağır yasal düzenlemeler ve yaptırımlar söz konusu olabilmekte, ayrıca, cezanın üstlenilmeye hazır olunan ve bilinen şeklinden çok daha fazlasıyla karşılaşılabilmekte, bu da eylemcinin eylemin sonuçlarına katlanma konusundaki ilkeden dolayı eylemden vazgeçmesiyle sonuçlanabilmektedir.

Rawls, bu gibi durumların yani yasayı ihlal eden birisinin, demokrasiye olan sadakatinden dolayı verilen cezayı üstlenmesinin aynı zamanda yaptığı eylemden pişmanlık duymaya yükümlü olduğu anlamına gelebileceğini belirtiyor.[23] Böylesi bir durumda hatırı kırılamayan demokrasi, bir sofuluk hâline gelmiştir. Rawls bunu söylerken diğer taraftan; Dworkin, sivil itaatsizlik eylemcisinin cezalandırılmasında ısrarlı olan bir hükümetin, toptan kötü insanlardan oluştuğu fikrinden vazgeçilmesi gerektiğini ve eylemlerin haklılığı inancıyla bilinçli bir biçimde yasaları ihlal eden eylemcilerin cezalandırılması gerekmediğinin düşünülemeyeceğini söylüyor. Bu görüşünü de pek çok durumda insanları cezalandırmanın anlamlı olduğu şeklinde temellendiriyor.[24]

Bu görüşü sivil itaatsizlik eylemcilerinin cezalandırılmasının eylemin etkinliğine olumlu bir etkisi olduğunu düşünürsek eylemin işlevi açısından anlaşılır bulabiliriz. Yalnız burada önemli bir konu sivil itaatsizlik

[23] J. Rawls, "Sivil İtaatsizlik", *Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yay., İst., 1996, s. 120.
[24] R. Dworkin, "Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatiği", *Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yay., İst., 1996, s. 150.

eylemcisiyle kriminal eylemlerde bulunanların arasındaki ayrımın hukuk sistemi tarafından konmuş olmasının gerekliliğidir. Kriminal vakalarla sivil itaatsizlik eylemlerini aynı kefeye koyan bir hukuk sisteminin itaatsizliğin meşruiyetini kabul etmekten çok uzak olduğunu söyleyebiliriz.

Sivil itaatsizlik eylemlerini mümkün kılan koşulları değerlendirirken pek çok teorisyen "toplumsal sözleşme" kuramına vurgu yapar. John Rawls'un "adil toplum tasarısı", kendi aralarında anlaşarak bir toplumsal sözleşme yapan insanların sözleşme kapsamında yer alan eşitlik ve özgürlük ilkelerinin ihlali ve karşı sivil itaatsizlik tedbirlerini öğrenebileceklerini varsayar.

Arendt sivil itaatsizliğin Amerika'ya özgü bir olgu olduğunu söylerken bunu Amerikan toplum sözleşmesinin farklılık ve çoğulluk ilkesini tanıyan yatay bir yapılanması olduğuna dayandırır. Amerikan toplum sözleşmesi başlangıcındaki farklılıkları göz ardı eden, hattâ homojen bir toplumsal tasarıya dönen bir hukukî anlayışına dayansa da XVIII. ve XIX. yüzyılda anayasanın karşıt eylemler nispetinde, farklılıklar tanıyan eklemlenmelerle demokratikleştiği gerçektir. Bu süreç, köleliğe ve ırkçılığa karşı yapılan yer yer kanlı ve yer yer de sivil itaatsizlik olarak tanımlayabileceğimiz şiddetsiz eylemlerle yaşanmıştır. Anayasa da bu süreç içinde değişmiş ve demokratikleşmiştir.

Ortaya çıkışı konusunda farklı tezler olsa da demokratik hukuk devletinin oturduğu toplumsal sözleşme modelleri insanı merkeze alan ve insan aklının vereceği kararların tanrı buyruğundan daha iyi bir yaşam tasarısı oluşturacağı ön kabulünden hareket eder. Bu kanaat Hıristiyan kilise kültürünün toplum üzerinde oluşturduğu baskıyla doğrudan ilgilidir. Tanrının sözünün kilisenin yorumları üzerinden insanlara ulaşması, tanrının hoşgörüsünün yerini insanın hoşgörüsüzlüğünün aldığı yine insan aklının hüneri olan bir yaşam modeli sunuyordu. Demokratik hukuk devletinin özelliklerine baktığımızda ise tek tek bireylerin yaşam alanlarına müdahale edilmemesi gerektiği ilkesini çıkarabiliriz. Demokratik yapılarda hukuk düzeni baskının yerini özgürlüğün alması gerektiği ilkesi uyarınca düzenlenmelidir. Bir ideal olarak var olan fakat pratikte tam olarak uygulandığını söylememiz mümkün olmadığı bu tasarıda devlet algısı toplumsal sözleşmeye paralel olarak yeniden şekillenirken, devlet insan unsurunun altında değil üstünde bir konum almıştır. Modern devletin tanımladığı "yurttaş", kaynağının kendisi olduğu bir sözleşme gereği yasaya itaat etmek durumundadır. İnsan aklına güven ve insan aklının yasa yapıcılığı konusundaki uzlaşıma mutlak iyilik atfı ortak kararın çoğunluk yanında azınlığı görmezden gelmesine sebep olmuştur. Demokratik Hukuk devleti ise bu zaafları aşma iddiasındadır. Hobbes'un modelinde gördüğümüz,

egemenliğin toplum tarafından, güvenliklerinin sağlanması koşuluyla tamamen dünyevî olan egemenlere devredilmesi, yani toplum sözleşmesinin dikey sunumu insanı tek başına son derece güçsüz kılmaktadır. Demokratik-hukuk devleti ise halkın iktidarına dayanan ve yetkilerin egemenlere vekaleten verildiği yatay bir sözleşme üzerinden tanımlanabilir.

Devleti meşru güç kullanma tekelini elinde bulunduran somut bir varlık olarak algılarsak devlet uyguladığı baskı ve şiddetle görünür hâle gelecektir. Bu hukuk devleti anlayışıyla uyuşmamaktadır. Ama bütün sorgulamalara rağmen devletin zihinlerdeki kutsal yeri baskıya maruz kalanlar için bile devletin uyguladığı şiddeti meşru gösterebilmektedir. Sivil itaatsizlik şiddeti reddederken, devletin kendi tekelinde gördüğü şiddet olgusunu daha bariz biçimde görünür kılarak insanlar nezdinde sorgulanmasına olanak vermektedir. Çünkü devlet bu ruhsatı çoğu zaman halkın kullandığı şiddete karşı bir savunma şeklinde meşrulaştırır. Devletin kullandığı şiddeti yalnız bırakmak ezen-ezilen ilişkisini de daha görünür kılacaktır.

Meşruluğunu tabiî hukuktan alan sivil itaatsizlik eylemleri yasalarla örülmüş pozitif hukuka karşı kamu vicdanına seslenmek noktasında zayıf kalabilir. Sivil itaatsizlik kamusal vicdana çağrı yaparken bu vicdanın temel adalet ilkeleri çerçevesinde çağrıya cevap vermesini umar.

Fakat pozitif hukukla temellenmiş bir devlet ediminin haksızlığın aşikâr olmadığı zamanlar da söz konusu olabilir. Böyle durumlarda sivil itaatsiz eylemcisi sadece haksızlığı yapan organla değil, kamu ile de mücadele içine girmek zorunda kalacaktır. Burada sorun yaratan şey devletin, eğitimi -bilgi üretimini- elinde bulundurması hasebiyle toplumdaki sivil örgütlenmelerin detaylı olarak resmî söylemin savunucusu olmaları, sivil toplumun, toplumu devlet karşısında korurken aynı zamanda devletin kendi isteklerini topluma benimsetmesinin de bir yolunu oluşturmasıdır. Üzerinde durulması gereken şey kamusal alanın özgün ve devletin baskısından özerk bir varlıksallığının olması gereğidir. Sivil itaatsizlik eylemi açısından bu, birbirini besleyen bir süreçtir. Yani sivil itaatsizlik böyle bir kamusal alandan cevap alabileceği gibi kamu alanının da bu temel ilkeler çerçevesinde inşasına da yardımcı olacaktır. Habermas'ın üzerinde durduğu şekliyle devlet baskısından kurtulmuş ve ucu açık bir iletişimle kurulan kamusal alanda sivil itaatsizlik eylemleri demokratik-hukuk devletinin meşruiyetinin garantörüdür. Sivil itaatsizlik eylemlerinin haklılığı demokratik hukuk devletinde de yasal düzenlemelerin gayrimeşru olabileceği, yasallık ve meşruluk kavramlarının örtülmeyebileceğine yaslanır.

Dworkin sivil itaatsizlik eylemleri olmadan yaşayan bir cumhuriyetin ne kendini yenileme yeteneğini ne de yurttaşların meşruluk inancını kazanabileceğini, ABD'de sivil itaatsizliğin artık korku yaratıcı bir tasarım olmayıp politik olarak merkezde olan insanlar tarafından bile oldukça olumlu karşılandığını ve Amerika'nın bu eylemler sayesinde daha iyi bir ülke olduğuna dair inancın arttığını söylüyor.[25]

Üzerinde mutabakat sağlanan bir diğer husus da sivil itaatsizliğin yurttaş olma bilinciyle meşru ve mümkün olduğudur. Vergi veriyorsanız ve o devletin yurttaşıysanız devletin pozitif hukuk kurallarını protesto etme ve çiğneme hakkına sahipsiniz. Bu durumda temelde yurttaşlığı sorgulayan çok daha köktenci bir itaatsizlik (örneğin nüfus cüzdanı çıkarmamak, evlilik akdini devlet prosedürüne göre yapmamak, vergi vermemek, askere gitmemek) nasıl değerlendirilecek? Bu türden eylemler derinlemesine incelenirse devletin işlediği bir haksız eyleme karşı olmayıp devletin kendini tanımladığı yasaları hedef almaya yönelik olduğu görülebilir. Burada sivil itaatsizliğin tanımını daraltmanın ve mevcut sistem ile demokratik hukuk devletini aynı ya da yakın saymanın ortaya çıkardığı sorunlar yaşanmaktadır.

Sivil itaatsizlik tartışması ülkemizde ilk kez 11.12.1992 tarihinde "İnsan Hakları haftası münasebetiyle" Hukuk ve Devlet Felsefesi ile Hukuk Dogmatiği Açılarından Hukuk Devletinde Sivil İtaatsizlik olgusunun değerlendirilmesi" konulu uluslar arası sempozyumla başlamıştır.[26]

Türkiye için sivil itaatsizlik olgusunu örneklerle ele almak eylemler arasındaki farklılıkları ve eylemlerin kamuoyuna nasıl yansıdığını anlama noktasında daha açıklayıcı olacaktır.

Düşünce suçuna karşı girişim grubu sözcüsü Şanar Yurdatapan'ın başlattığı "düşünceye özgürlük" kitabına imza atmak suretiyle suç sayılan edimi üstlenmeyi ve böylece kitle tutuklanmasına sebep olarak yapılan yargılamanın haksızlığını yargı önünde ispatlamayı amaçlayan düşünceye özgürlük girişimi sivil itaatsizlik formuna en fazla uyanı. Kitaba imza atmak suretiyle suçu üstlenen 1079 sanık var. İstanbul DGM Cumhuriyet başsavcılığınca düzenlenen iddianamede sanıkların 2 ile 6 yıl arasında hapsi 6 ile 24 bin lira arasında para veya 3713 sayılı terörle mücadele yasasının 8.maddesi uyarınca "Türkiye Cumhuriyeti devletinin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmayı hedef alan yazılı propaganda

[25] Ronald Dworkin, "Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatiği", *Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yay., İst. 1996, s. 140.

[26] Bu sempozyumda sunulan tebliğler daha sonra *Argumentum* aylık hukuk dergisinde özel bir sayı olarak basıldı.

yapmak" suçundan 1-3 yıl arası hapis ve 100-300 milyon arası ağır para cezasıyla yargılanmaları uygun görülmüştür.

Hâlen devam eden mahkemelere sanık olarak çıkan pek çok yazar, sanatçı vs. ifadelerinde özetle; Bu kitapta yer alan düşüncelere katılıp katılmamalarının önemli olmadığını, önemli olanın ifade özgürlüğünü savunmaları olduğunu belirtmektedirler.

CUMARTESİ ANNELERİ

Cumartesi annelerinin eyleminde amaç, somut bir problem olan kayıpların bulunması için değişik sınıf, kültür ve politik görüşten insanlarla ortak bir inisiyatif ve hareket oluşturabilmek, bu sayede de kaybolan kişilerin akibetini öğrenebilmekti.

Eylemin başlatılmasının somut sebebi, Hasan Ocak'ın doğum günü partisine gelmeyişi ve iki ay sonra cesedinin bir ormanda bulunmasıydı. Eylem başlangıçta resmî mercilerle bir çatışmaya girmeyi amaçlamasa da kaybolma vakalarında mesullerin resmî merciler olduğu düşünüldüğünden iki taraf ister istemez karşı karşıya geldi. Temel sıkıntılardan birisi kayıp kişiler hakkında bilgi edinilecek bir mercinin olmayışıydı. Eylemi başlatanlar uluslararası af örgütüyle de bağlantı kurdular ve hareketi hem Türkiye hem de dünya kamuoyuna duyurmayı başardılar. Her Cumartesi günü Galatasaray'da toplanan anneler ve eyleme destek verenler bu periyodu hiç bozmadan şiddetsiz bir biçimde yıldırma taktiği kullanarak eylemi sürdürdüler. Eylem resmî mercileri rahatsız etti ve yer yer şiddet kullanmaya itti. Ancak eylemin ısrarla şiddeti dışlaması zamanla karşı tarafı da yumuşamak zorunda bıraktı. Ve sonuçta Galatasaray Lisesi önüne kayıp yakınlarına hizmet veren bir hizmet otosu yerleştirildi. Bu eylemin amacına ulaştığını göstermek için yeterli olmayan en azından kısmî bir başarı olarak değerlendirilebilir...

İlk kez 27 Mayıs 1995'te oturma eylemi şeklinde başlayan bu örgütlü arayış Arjantin'den örnek alınıyor. 1976 askerî darbesinden sonra Arjantin'de binlerce insan kayboluyor ve Arjantinli kayıp anneleri 77'den itibaren başlattıkları hareketlerle darbenin 9 generalini sivil yönetime geçilmesiyle beraber yargılatmayı başarıyorlar. 1995 yılında Arjantin genel kurmay başkanı darbe dönemindeki kayıplardan kendilerinin mesul olduğunu kabul ederek özür diliyor.[27]

Türkiye'de 90-95 arasında sayıları hızla artan kayıplar için başlatılan oturma eylemi şimdiye kadar korktukları için susan kayıp yakınlarına cesaret kaynağı oldu. Kamuoyu böylece çok trajik kayıp öyküleriyle tanıştı.

---

[27] Gazete Pazar, *Joker* , (6 Nisan 1997).

Karakola ifade vermeye gidip bir daha geri dönmeyenler, Güneydoğu'da gözaltına alınan ve bir daha kendisinden haber alınamayanlar... Emniyete yapılan başvurulara verilen cevaplar aynı: "Elimizde bu isimde birisi yok."

"Bir Dakika"

Sürekli aydınlık için 1 dakika karanlık eylemi ise Susurluk kazasının ardından ortaya çıkan devlet-mafya ilişkisini protesto amacı taşıyordu. Şiddetsiz ve sembolik olan bu eylem yüksek katılımı sağlamaya çok elverişliydi. Herkesin akşam evinde otururken yapması gereken tek şey, bir dakika aydınlık lüksünden vazgeçmekti. Eylem; amacı, şiddet kullanmaması, yurttaşlık kapsayıcılığına sahip olması gibi özellikleri düşünülünce sivil itaatsizlik formuna uyuyordu. Sivildi ama itaatsizlik miydi? Bu eylem sayesinde millet kendisinin daha işe yarar olduğunu düşünmeye başlamış ve böylece kendisine olan güveni artmıştı. Ama sorun o kadar büyüktü ki eylem -belki biçiminin fazla sembolik kalmasından ötürü- amacına ulaşma noktasında yetersiz kaldı.

Eylem 1 ay kaydıyla başlamıştı ama süre uzatıldı. Zaman geçtikçe hızını alamayan vatandaş eylemi bir şenlik havasına bürüdü. Olay ticarîleşti, Susurluk zırıltısı eyleme eşlik eder oldu. Basının büyük desteğiyle yurt çapında yankı bulan eyleme siyasîlerden, hattâ Mit ve ordudan bile destek geldi.[28]

Sadece ışık söndürmek suretiyle başlayan eylem tencere, tava sesleriyle sokaklara taştı. Arabalar klaksonlarını çaldılar, sokaklarda halaylar çekildi hattâ internette açılan bir sayfayla dünyada ilk kez kitlesel katılımlı sanal bir eylem gerçekleşmiş oldu.[29] Eylemin devlet desteğine karşı amaca ulaşma noktasındaki başarısızlığı eylemin sahiciliğine de gölge düşürdü.

Başörtüsü Eylemleri

Ele alacağımız bir diğer eylem de üniversitelerdeki başörtüsü yasağına karşı girişilen diğerlerinden farklı olarak 80'lerden itibaren başlayan ve yasağın kalktığı zamanlarla paralel bir biçimde gösterdiği kesintilerin

[28] Maltepe Jandarma Lojmanları, Or-an Subay Lojmanları, Yeni Mahalle Millî İstihbarat Lojmanlarında saat 21.00'da ışıklar söndürüldü. 20 Şubat 1997, *Cumhuriyet Gazetesi.*

[29] Sanal eylem hhtp://www.turweb.com/eylem adresinden ulaşılan "sür....." Web sayfasına bağlanan internet kullanıcıları, sayfanın bir sonraki izleyicilerine 1 mili kararmış olarak gözükmesini sağlıyorlar. Belirli sayıda katılımcının bağlanmasıyla tamamen kararan sayfa bir sonraki katılımcının önünü tamamen aydınlanmış olarak geliyor ve yeni kullanıcıların katılımıyla tekrar kararmaya başlıyor. *Gazete Pazar, 9 Şubat 1997*

dışında bugüne kadar süregelen en geniş zaman dilimine sahip başörtüsü eylemleridir.

Kamu düzenlemeleriyle okullarda ve kamuya ait alanlarda başörtüsünün yasaklanmış, 78-80 yıllarına denk düşüyor. Getirilen yasakların muhatabı çok sayıda kişi olmadığından bu dönemde sistemli bir direniş söz konusu olmamıştır.

12 Eylül yönetimiyle beraber İslâm'a bakış açısından da kısmî bir değişim gözlendi. Nüfusun büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu bir ülkede İslâm'ın köktenci savunucularının belinin bükülmesi için yönetim ılımlılaştırılmış bir İslâm'ı kabullenmeyi göze alarak İslâmî sembollere karşı daha hoşgörülü bir üslup kazanmaya başladı. 12 Eylül darbesinin dine karşı aldığı tutum sahiplenerek denetim altına almak ve ehlileştirmek şeklinde oluştu. 80'li yıllarda hem yasaklar hem de başörtülü öğrencilerin sayısı arttı. 85-86'lara gelindiğinde zamanın Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in yoğun çabalarıyla verdiği karar başörtüsünün üniversitelerde kesinlikle yasak olduğudur.

Bu kesin yasakla birlikte artık öğrenciler derslere alınmadılar. Bu uygulamalar karşısında önce fakültelerin önünde başlayan protesto eylemleri Beyazıt Meydanı'nda toplanan öğrencilerin oturma eylemlerine ve imza kampanyalarına dönüştü. Oturma eylemi yaklaşık 2 ay sürer ve bu süre zarfında eylem halkın büyük desteğini kazandı. Şerife Katırcı isimli bir ev hanımı 1.5 yaşındaki kızıyla TBMM'nin bahçe duvarında yasağı protesto amaçlı açlık grevine başladı.

İnançlarının gereği olarak başörtüsü takan bu öğrenciler "Bizi yönlendiren çeşitli örgüt ve şahıslar değil inancımıza yönelik ve okuma özgürlüğümüzü engelleyen Anayasa Mahkemesi'nin iptal kararıdır" diyerek bu yasağın temel bir insan hakkı ihlaline denk düştüğünü beyan ettiler.

Derslere ve sınavlara alınmayan, bu yüzden sınıfta kalan ve okuldan atılan öğrencilerin mevcut uygulamaları ve yasal düzenlemeleri protesto etmek için kullandıkları yöntemler (imza toplama, mahkemeye verme, yetkililere telgraf çekme, oturma vs.) hiçbir şekilde şiddet içermemesi, kamuya açık bir biçimde yapılması, amacının belli olması gibi özelliklerinden dolayı sivil itaatsizlik tanımına uymaktadır.

Ayrıca kendilerini tanımladıkları bir dinin emri olan başörtüsüne yasak konulması bir insan hakkı ihlali olduğundan böyle bir talep tabiî hukuk içinde haklı bir taleptir.

88'e gelindiğinde Özal hükümetinin çabalarıyla 3503 sayılı öğrenci affını kapsayan kanun içinde yer alan üniversitelerde türbana izin veren kanun TBMM'de onaylandı. Bu, eylemin hukuk mücadelesinde katettiği yolu göstermektedir. Bu tarihten itibaren YÖK başörtüsüne izin verecek

biçimde yönetmelik değişikliğine gitti ve inisiyatifi üniversite rektörlüklerine bıraktı. Bu görünüşte bir iyileştirmeydi ancak üniversitelerin genelinde aynı yasakçı uygulama devam etti. Uygulamalar, yönetmelik ve kamu kararları bir lehte bir aleyhte durmadan değişti. 80-90 arası başörtülü öğrencilerin protesto nitelikli eylemleri basından ve aydınlardan ziyade halktan destek aldı.

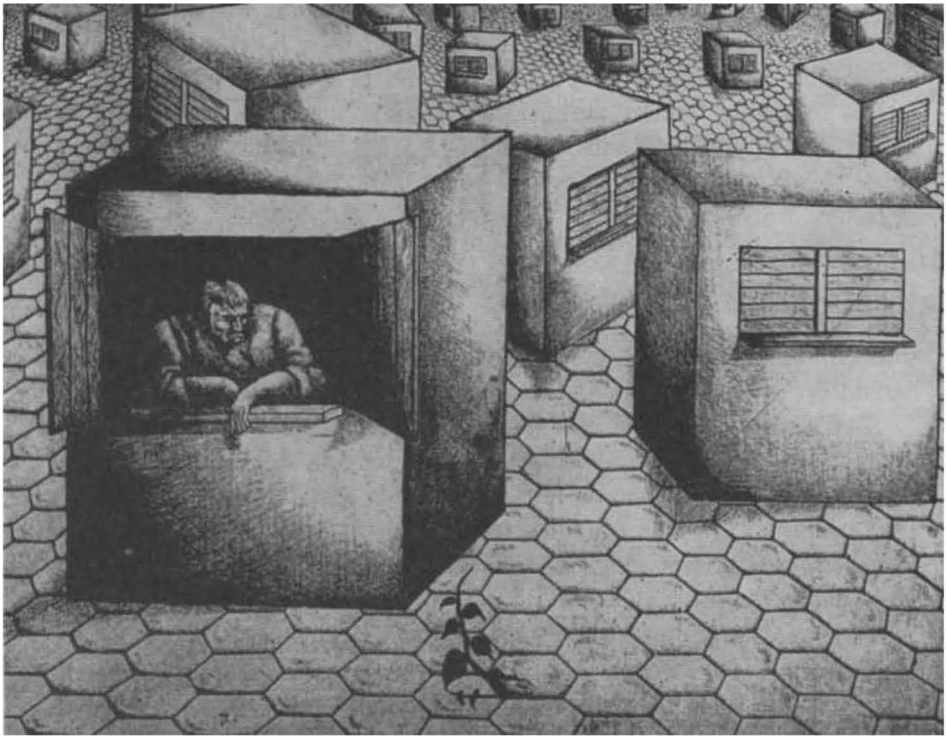
Başörtülü öğrenciler davalarına destek için Türkiye İnsan Hakları Derneği'ne ve uluslararası mekanizmalara da başvurdular ancak olumlu bir yanıt alamadılar. İnsan Hakları Derneği Başkanı Nevzat Helvacı'nın değerlendirmesi insan hakları açısından oldukça ilginçtir. Helvacı "Çarşaf ve türbanın insan haklarıyla ilgisi yoktur, bu konunun arkasında her türlü lâik görünüşü yok etme amacı güden siyasal bir örgütçülük vardır. Türkiye'de lâiklik sallantıdadır" diyerek başörtüsünü bir rejim sözcüsü olarak değerlendirmiştir.

Başörtüsüne getirilen yasak 1997'de bütün üniversiteleri kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Yasağın ilk başladığı yıldan itibaren gerçekleştirilen başörtüsü eylemlerini hukukî yolların denenmesi, geniş katılımlı, şiddetsiz ve sembolik (el ele tutuşma eylemi) olmaları gibi özelliklerinden dolayı sivil itaatsizlik kapsamında değerlendirebiliriz.

Sivil itaatsizlik üzerine okumalarını itaatsizlik eylemlerinin mevcut algılamasıyla tarihteki uygulamaları arasında bir farklılık olduğu sonucunda varmamı sağladı. Gandhi'nin Thoreau'nun gerçekleştirdiği biçimiyle sivil itaatsizlik eylemleri mevcut sorunları amaca ulaştıracak yöntem ve ciddiyette gerçekleşen eylemlerdi. Uzlaşmayan, boyun eğmeyen, direnen tabiri caizse devrimci eylemler.

Sivil itaatsizlik eylemleri haksız uygulamaları ve politik kararları değiştirebilmek için kamusal alanı kendi etkinlik alanı olarak görmekle ve ortak bir dil oluşturmanın imkânlarını aramakla mümkündür. Aksi taktirde ahlâkî bir anlayışla temellendirilmemiş her siyaset ve eylem karşıt kutupları ortak bir dil oluşturmaktan alıkoyacaktır. Taraf olmanın ahlâkîliği iktidar olmanın pervasızlığı karşısında cılız sesli kalacaktır.

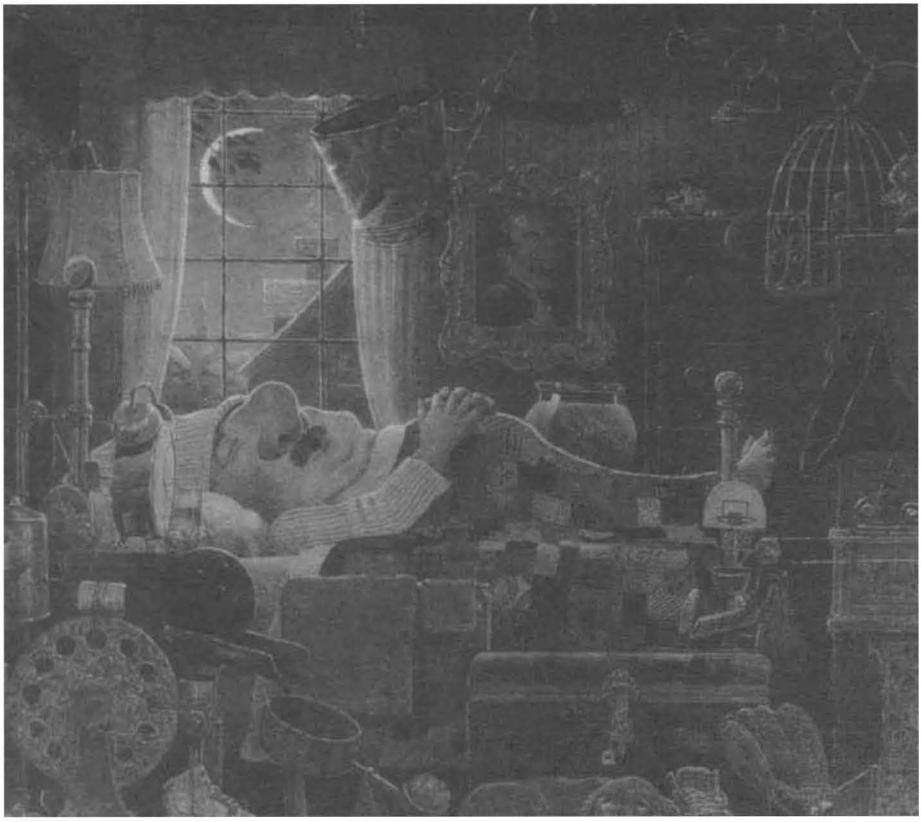
İktidarı elinde bulundurmak iktidarın özü gereği haksızlığı içinde barındırır. Sorgulanan şey iktidardakiler değil de iktidarın kendisi olmalı belki.



"Yazısız"

İsmail Özen

Mekân



İllustrators 34, The Socity of İllustrators 34th Annual of American Illustration

HÂNEMİZDEKİ SIR

Ahmet İnam*

Paylaşmadan yaşama olmaz. Canlılık, biyolojik anlamıyla etkileşim demektir; çevreyle, öteki canlılarla. Paylaşan bir varlık olarak insan, nelerle, kimlerle, neleri, kimleri, nasıl paylaştığını, paylaşması gerektiğini, bu paylaşımın anlamını sorguluyor: *Hâne hayatımız, ev içi* düzenimiz, Batılılar'ın kullandığı deyimle "özel yaşamımız, birey olarak bana, *birlikte yaşayan* bireyler olarak bize ait olan, *sınırlı sayıda* insanla, *duvarların ardında* yaşadığımız bu hayat, sorgulamanın içinde, meydandaki hayatımız, *ev dışı* düzenimiz, Batılılar'ın deyimiyle "kamu" yaşamımız, taşıdığı onca sorunla tartışılırken, bu sorunlara ufuk açabilir umuduyla, "duvarların ardındaki" hâne hayatımızı, tarihi içinde geldiği bu noktada gözden geçirmeye çalışacağım (Duvar, ne kadar duvardır. Bunca güçlü elektronik araçların "duvar delici", duvarın ardını görücü, hattâ duvarın ardını yönlendirici etkileri karşısında, incelmiş apartman duvarlarıyla, "tıkıldığımız" hânemiz, ne kadar hânedir?). Önce meydandaki hayatımızın işleyişine kısa bir yolculuk yapalım. Sorunlarına kısaca bakalım. Ardından hânemize döneriz (hâlâ oradaysa, yaşanabiliyorsa!), sonra meydandaki hâneyi yorumlamaya çabalayarak bitireceğiz gezimizi.

MEYDANDA YAŞANAN

Meydanda diğer insanlarla birlikte, onların *gözü önünde* yaşıyorum. Hâneme çekildiğimde, böyle bir hânem varsa, gözlerden ırak, kendime ait

---

* Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü.

hayata dönüyorum. Meydan-hâne ilişkisi, tarih boyunca değişikliğe uğruyor ama, ilk insanın hânesi diyebileceğimiz mağarası, mağarasından çıkarak yaşadığı ev ortamı, savaş ortamı, konuşma, tartışma, yönetme ortamı arasındaki karmaşık ilişkiler ağının yapısında pek de değişmeyen ögeler bulunmuyor.

Meydan, buluştuğum, tartıştığım, konuştuğum, öbür insanlarla birlikteliğimizin göz önünde olduğu bir dünya. Meydan bir *iletişim* yeri, *üleşim* yeri, (hâne de bu özellikleri taşıyor ama duvarlar arasında!) *yönetim* yeri. Doğrusu, yönetimin çağımız toplum düzenlerinin çoğunda duvarlar arasında yürütüldüğünü, meydana çıkmadığını düşündüğümüzde meydanın değerini daha iyi anlayabiliriz. Çağımız, "globalleşme" özelliği taşımasıyla, "bilgi" çağı oluşuyla övünen bir çağ. Meydanda olması gereken, gerçekten meydanda mıdır? Örneğin Batı'da, özellikle Habermas'la önemi yeniden sorgulanan *öffentlichkeit* (Sanat ve bilimsel yaşamın da dahil olduğu kamusal yaşam) ne kadar *öffentlich*'dir, açıktır? Kamu meydanı, kamusal alan (*public space*), kamusal olan (*res publica*), köklerini politik yaşamdan alan bu meydan ne kadar *herkese* açıktır? Kimler neden dolayı meydana alınmamaktadır? Meydandaki yaşamı paylaşmada meydandaki herkes "eşit" midir? Meydan, meydanı çevreleyen güçler tarafından baskı altında mıdır? Meydandakilerin kendi başlarına tartışabilecek, kendilerini yönetebilecek güçleri, iradeleri var mıdır? Meydan, meydansa, oraya çıkanların "gönüllerince hareket etme olanağı" olmalıdır. Bunun için de a) Meydanın dış özerkliği, bağımsızlığı (istiklâli) b) Meydandaki insanların iç özerkliği olmalıdır. Meydan, kendi başlarına, kendileri hakkında, meydan ve meydandaki hânelerin yönetimi hakkında karar verebilen insanlardan oluşmalıdır. Meydan bir karar ortamı olarak baskılardan arınmış (dış özerklik), kararı veren insanlar da kendi başlarına karar verebilme bilgisine, becerisine, gücüne sahip (iç özerklik) olmalıdır.

Meydan, öyleyse, herkesin gözü önünde, ait olduğu toplumun karar gücüne sahip tüm bireylerini kapsayan, bu bireylerin buluştuğu, karşılaştığı, tartıştığı, zaman zaman kavga ettiği, birlikte karar verebildikleri, meydan dışı baskılardan arınmış bir karar, hareket, yönetim, iletişim, etkileşim, paylaşım ortamı.

Hâne hayatının güvencesi meydanın sağlıklı işlemesine, diğer bir deyişle, meydanın meydan olabilmesine bağlı, görünüşte meydan, meydanı egemen olan güçlerce yönlendirilen "meydan"dır. Böyle bir "meydan", kapalı "meydan"dır; karanlık meydandır. Kısaca, artık, meydan değildir. Çünkü, hânelerinden meydana çıkanlar, kendileri için *düzenlenmiş* rolleri, hareket alanları (*spielraum*) belirlenmiş bir meydanla karşılaşıyorlar. Politika, bu meydanlığını yitirmiş meydanda yapılmaktadır. Meydanı eko-

nomik ilişkiler ağı kaplamıştır; meydanı, teknolojik yaklaşımların çerçevelediği kafa yapılarıyla insanlar sarmıştır; meydanı, birbirleriyle tartışamayan, komşuluk, dostluk kuramayan, birbirlerini anlayamayan, daha doğrusu meydandaki dayatılan ortak yaşayışı ortak kalıplar içinde anlayan insanlar kaplamıştır.

Meydan nasıl olmalıydı? Nasıl böyle oldu? Toplumun meydanı o toplumdaki bireylerin kendi kendilerini yönetebilecekleri meydan olmalıydı. Bunun için bireyler bir araya gelip tartışabilmeli, birbirleriyle sağlıklı iletişim kurabilip, birlikte karar alabilmeliydiler. Sağlıklı iletişim, iletişime girenlerin birbirlerine gönderdikleri iletilerin (mesajın, sözlerin, davranışların...) çarpıtılmadan ulaştırılabildiği iletişimdir. Bireyler bağımsız, kendi başlarına karar verebiliyorlar, ortak karar, bireylerin kararlarının *bileşkesini* yansıtabiliyordu. Yönetim, yönetilenler ve yönetenler arasında sıkı bir bağ vardı; bireylerden kopuk bir "devlet" düzeni yoktu. Meydandaki halk, devletti.

Bu meydan, hâne hayatının güvencesini sağlıyordu. Hâneye müdahale çok azdı; bireylerin hayatta kalabilmesi için gerekli geçim kaynaklarını sağlamaya yardımcıydı. Bu meydandakiler bir dayanışma ruhu içindeydiler. Meydan, benim duygularımı ifade edip, duygularımı yaşamaya olanak sağlayacak donanımla donatılmıştır. Kendimi meydana ait hissederim; meydanda olmak bana güven verir; gelecek beklentimi bu güven ve umut içinde oluştururum; duygularımı dile getirecek, onu sanat yapıtlarına dönüştürecek ortam vardır meydanda; meydanda bilimsel çalışmalara izin vardır; saygı ve destek vardır. Meydanda yalnızca bireylerin bedenleri (yeme, içme, çoğalma), duyguları değil, akılları da geliştirilecek; geçmişi yeniden yorumlama, yeniden anlamalarını sağlayacak felsefe ortamı oluşturulacaktı.

Böyle meydan şimdi yok; geçmişte de tam olmadı. Çıkarlarını kollayan, sınıflara, etnik gruplara ayrılmış, ekonomik ilişkilerin büyük ölçüde toplumsal konumları, durumları belirlediği dünyada, meydan, gönüllü paylaşımın, katılımın, dayanışmanın yeri olamıyor. Meydan, hep egemen ideolojilerin baskısı altında düzenlendi; onların çizdiği plan içinde manevî hayatlarını yaşadı meydanda insanlar. Kaba güç, savaş, meydanda kol gezdi. Sömürü haksızlık, zulüm, meydanlarda cirit attı. Belli sınıflar, ırklar, azınlıklar, kadınlar, çocuklar, hayvanlar ezildi.

Meydan, hâne hayatını olanaklı kılmak için gerekli; hânemizdeki hayatın alt yapısını, toplumsal, siyasal, hukuksal düzenini sağlamaya çalışır. Hâne meydan için değil, meydan hâne içindir.

HÂNEMİZDEKİ DUVAR

Hâne meydandan geldiğimizde içinde olduğumuz yerdir. Yaşamak için hâneye de, meydana da ihtiyacımız var. Meydana karşılaşmak, konuşmak, dayanışmak, bir arada olmak, paylaşmak için çıkıyoruz.

Düzenlenmiş, ayarlanmış hareket alanlarımızın belirlenip, sınırlandırıldığı bir meydanda geçiyor hayatımız; oradan hâneye gidiyoruz. Hâneden meydana çıkıyoruz. Bu geçiş, *bir sır geçişidir.* Meydanda insanlarla oluşturduğumuz kümeler, topluluklar, kurumlar olabilir; meydandaki sırlar, meydanın *kapalı* yaşam alanlarında ortaya çıkarlar. Oysa, biraz önce de dediğimiz gibi, meydanda "sır" olamaz; açıklığın, apaçıklığın alanı olmalıydı meydan. Meydandan hâneye geçiş, bir sır dönüşümünün yaşanmasıyla olur. Bu yazımda hâneyi "sır paylaşımı", "sır hayatı" açısından ele alacağım. Sırrın yaşanmadığı hâne, hâne değildir. Oradaki ortak yaşamın, sır olan yanıyla ortak anlam vermenin bir sınırla çevrildiğini, meydana çıkmadığını söyleyebiliriz. Hânenin duvarları bu çıkışı önler. Kim örmüştür bu duvarları?

Elbette toplumsal yaşayışın tarihi içinde örülmüştür; çocuk yetiştirmenin, düzen tarafından meşrulaştırılmış cinselliği yaşayabilmenin, yaşamı sürdürmek, yaşam zorluklarına direnebilmek için gereksinmelerin karşılanması amacıyla oluşturulmuş. Hâne duvarı nasıl bir duvardır? Ne zaman, hangi toplumsal koşullarda, hangi ekonomik, politik ortamda oluştu? Örneğin, ilkel-komünal toplumda var mıydı? Hâne-aile ilişkisi nedir? Hâne aile midir? Özellikle çağımız Batı toplumlarında değişen aile yapısında, duvar, bir başına, "iki başına", "birçok başına" yaşayan "çizgi dışı" yaşam biçimlerinin de duvarı değil mi? Ne gizler hâne duvarı? Neleri nelerden ayırır? Hangi sırların tanığıdır? *Bir yüzü meydanda, bir yüzü hâneye bakar; duvar, senin kalbine saplı ne çığlıklar var!*

Duvarın toplumsal, ekonomik, kültürel tarihi, insanın insan olma yolunda yürüyüşünün tarihidir. Elbette insanın *iç-insan* olmasının tarihidir. İç insan olma, "mistik" denilen etkinlik ve düşüncelerden geçmiş. Büyü, tılsım, kehânet gibi doğa üstü güçlerin sağladığına inanılan, "gerçeğin duvarını" yarıp geçme çabaları, bana öyle geliyor ki, insanın tarihinde "çok erken", olgunlaşmamış atılımlardır. Gerçeği, yok sayarak, hiçleyerek yenmeye kalkmanın altta gerçekçi temelleri olmalı. Bu konularda yüzyıllardan beri düşünen insan emeğine saygısızlık etmek istemem ama ben, iç, "dış"la, gerçekle, toplumla, ekonomik süreçle, politik kavgalarla bir arada ele alınmadıkça, insan bütünlüğünde anlamını bulamaz diye düşünüyorum.

Bu anlamda, aklıma hemen geliveren, insanın iç-seyrini yaşayıp kendini rotaya koymasında, hânenin koruyuculuğuna sarılmış Batılı düşünür (ben onu düşünür sayıyorum!) ve yazar Virginia Woolf şöyle diyor bir yerde: "Biz hâne hayatı olanlar ve ona en kıymetli hazinemiz olarak sonsuzca sarılanlar" (We, who have a private life and hold it infinitely the dearest of our possessions... *A Woman's Essays*, London: Penguin, 1992, s. 60) Hâne, burada, odadır! Woolf'un hânesi, meydanının, baskıların, acıların, korkuların istila ettiği hânedir. Duvarları yıkık, hoyrat insanların, hoyrat ayaklarıyla girdiği, kaba elleriyle darmadağın ettiği hânedir. Kaçımızın hânesi böyle değil ki? Kaçımızın hânesi kendine ait, kaçımız hânesinde bir sığıntı gibi yaşıyor? Woolf kadar bu acıyı içinde duymuş, kadınların, çocukların, erkeklerin çığlıkları hâne duvarlarına saplı, Woolf, hâneye tıkılmış kadının kendini yaşaması için bir *iç hâneye* geçmesi gerektiğini düşünüyordu. Bir odaya geçmesi gerektiğini, kendinize ait odada, viran olası hânedeki gürültü, meydandaki gürültü, sokaktaki gürültü kulaklarımızı sağır etmeyecekti (*A Room of One's Own*, New York: Harcourt Jovanivich, Publishers, 1989).

Burada odaya "kapanan" insanın, sorunu oldukça çapraşık hâle getirdiğini görüyoruz. Hânede yapılacak işler vardır, girerler. Hânenin "reisi", "reis"in yönetiminde tayfalar, forsalar ya da dostlar, arkadaşlar. Hâne hayatı kotarılacaktır, insanların iç dünyalarını yok etmeden. Oysa, hânenin mahremiyeti, hâneyi ören zindan duvarları, hâne içindeki şiddeti dayanılmaz hâle getirebilmektedir. Duvarın iç yanında dayak yiyen, sömürülen, ezilen, acı çeken insanlar vardır: Burada Hegel anlamında kimin kimi dövdüğü, ezdiği bir açıdan önemli de değildir. Ezen varsa ezilen de vardır ve ezme işinde, kimin ezen, kimin ezilen olduğunun sınırı çekilemez.

Hâne duvarı! Bunun için mi varsın? İçindekiler ezilsin, birlikte yaşayamasın, cehennemi dünyada yaşasın diye mi? Neden oradasın sen? Zindan duvarı olasın diye mi dikildin hâne duvarı? Yıkılası hâne duvarı!

Yanlış! Duvara ilenmeye gerek yok. Woolf odasını aradı durdu. Tam da bulamadı. Hânenin içinde de duvarlar olmalı mı? Duvarlarla bir mekân parçası oluşturup, "burada yaşayın" deniyor; insanlar orada boğazlaşıyorlar. Üstelik, meydana çıkınca hiç de belli etmiyorlar, hânedeki acılarını, ayıplarını.

Anlar ki verir lâfile dünyaya nizâmât
Bin türlü teseyyüb bulunur hânelerinde

diye buyurmuş Ziyâ Paşa. Bin türlü teseyyüb (ayıp) elbette vardır; Evde farklı, dışarıda farklı insanlar çıkıyor ortaya; evimizin misafir odası meydandır, oturma odası ise mahremiyetimiz! Şunu demek istemiyorum;

Meydan hayatı ile hâne hayatı aynı olsun! Elbette *sır* farkı var! Bu fark benim bölünmüş benliğim anlamına gelmemeli, hânelerinde teseyyüb olanlar, kendileriyle yüzleşebilme cesaretine sahip olmalı. Bu ayıp, dünyaya düzen vererek yok edilemez. Yıllardan beri, insanlar arası "küçük ilişkilerin" (*micro-relations!)* yaşadığımız cehennemin önemli bir göstergesi olduğunu, "dış" ilişkilerin (toplumsal, ekonomik) sözde düzeltilmesiyle tümüyle sorunlarından arındırılamayacağını, üzerlerinde *ayrıca* çalışılmasının gerektiğini savunmaktayım. Hânesiz meydan yaşanamaz. Hâneye ise, Foucault haklıdır, meydan sızmıştır.

İtirazımız yoktur; bir olgudur bu; dünyada meydan, meydanda hâne, hânede insan var, insanda dünya var! İnsan, iç-insan olmadan insan olma olanağını gerçekleştiremez, ona yazık olur!

Hânedekiler, birbirlerinin içlerindeki dünyaların gelişmelerine izin verecekler, yardım edecekler. Hânem odam olacak, odam iç dünyam! Woolf'un hânesi oda değildi; o kendine özgü, kendinin olan bir oda istiyordu. Yani, hâne duvarının içinde duvar! Hânedeki duvar! Meydanda sır paylaşılamıyor, hâneye gidiliyordu; hânede sırrımızı anlayacak, içimizdeki dünyayı fehmedecek, sezecek, anlayacak, paylaşacak, etkileyecek, eleştirecek, düzeltecek, bozacak, onunla iletişime geçecek hâne halkı olmayınca, hâne içinde duvar örüp, odama geçiyorum (Woolf'un sorunu böyle değil; biraz karikatürleştirdiğimi biliyorum. Woolf'tan özür dilerim, okurlardan da!) Odam iç dünyamın muhafazası, koruyucusu oluyor. Dağılıp gitmemek, ezilmemek, bir diğer insan olmamak, "kendim" olmak için! Elbette "kendi olmak" sözünün iflâhını kesmiş filozoflar vardır; ama onlar da meydanın ortalık yerinde, gelen gidenin tekme attığı iğreti bir çadırda yazmaktalar yazılarını!

İÇ-ÜLKEMDEN EVRENE

Tüm meydan yaşamı, politik, toplumsal, ekonomik etkinlikler, iç-evimin, iç-ülkemin oluşabilmesi, orada yaşayabilmem, orayı diğer iç-evleriyle, iç-ülkelerle paylaşabilmek içindir. Meydandaki zulüm, hânemi darmadağın ediyor. Eğitimi, ideolojisiyle canevime, içime, evime, iç ülkeme giriyor. Beni bana bırakmıyor. "Kafamı sokacak ev bulayım" diye koşuşturup, ölüp gidiyorum. Kafamı soktuğum ev hânem olmuyor. Hânem odam, odam iç dünyam olmaz.

İç evimi evdekilerle paylaşamıyorum. Dostlarımla paylaşamıyorum. Dünyasını görüp, içinizin titrediği bir dostun evine, bahçesine hoyratın biri giriyor (Elbette bu hoyratı, kendi evinin değerini bilemeyen dostum çağırmıştır).

Dostun bahçesine bir hoyrat girmiş
Gülünü dererken dalını kırmış

Hoyrat, üleştiklerimizin adı. Hâneyi. Hâneler arası hayatı. Komşuluğu, Hu, komşu! Neye hû? Komşum bir fincan kahve veya bir tutam tuza muhtaç olduğumda kapısını çaldığım biri mi? Hastalıkta, felâkette yanımda olan? Ama hep içimdeki evi nasıl taşıyacağımı, nasıl paylaşacağımı bilemiyorum komşumla. Selâmlar esirgenmiştir. Hesaplar yapılıyor. "Hû komşu", "yuh komşu" oluveriyor.

İç-evim içimde kalıyor. İçimin duvarlarına saplı hıçkırık olarak (Bu sözlerimi çok duygusal bulup, canı sıkılan ya da içten içe gülen dostların evlerinde patlamış mısırlı, biralı televizyon maçı seyirleri ya da ciddi "ilmî mevzûlar" mı yaşanıyor?). Evleriyle derdi olmayanlar, hânesini meydanda yaşayanlar yiğit midirler? Yiğitin malı meydanda mıdır, bu anlamıyla? İç-ev yoksunu olup da bunun farkında olmayanlar elbette iç evimizin duvarları dışındadır! İç-evimi, iç ülkemi üleşeceğim yar, elbette ayıpsız değildir:

"Yarsuz kalır cihânda aybsuz yâr isteyen" denmiştir. İç evim, iç ülkem, odamdır; odam dostlara açıktır; içeri girdiğinde, yıllarca özenle üstüne titrediğimiz duygu sırçalarını kırıp geçiren fillere değil. Odam, hânemdir, hânem de odamın kapısı, girmesini bilene açıktır. İç-evim, iç-hânem, hânemdir. Hânem, hânemin duvarlarını ayırsa da meydana açıktır! Her biri kendi içinde sırlar taşıyarak, sır erbabına sırlarını açmak için hazırdır. Sır bir anlamda hep açıktır: Anlayabilene anlaşabilene.

Kâinatın sırrı, dünyanın sırrı, meydanların sırrı, meydanın sırrı, hânenin sırrı, içimin sırrı. Heidegger belki tam böyle demiyordu, bu sırrın bir paylaşım, bir okuyabilme gücüyle ilintili olduğunu düşünüyorum. Yoksa, Wittgenstein mı haklıydı: Her şey gözümüzün önünde. Her şey meydanda. Değil, her şeyin meydanda olduğunu görmek, meydanı oluşturan meydanlara, hânelere, oradaki insanların iç-evlerine gitmekle olur. Ama "dil" hepimizde ortak değil mi? Dilin sırrı mı olur? Kendi uydurduğumuz "özel dil" (*private language*) yok. Dil, dil oyunlarında (*Sprachspiel*) yaşayanların anlayabileceği sırlar taşır; o oyunun *içine* girmek gerekir. Dışardan gözlemlerle, oyuna katılmadan anlaşılamayan sırlar vardır. Tersi de doğru: Ancak dışarıdan bakıldığında anlaşılabilecek sırlar vardır.

İçimdeki kâinâtı keşfedebilmem, dışımdaki dünyanın anlaşılabilmesine, yorumlanabilmesine bağlı; oradaki koşulların uygunluğuna bağlı. İçimdeki kâinât, içinde kâinat olduğunu anlayabilmiş dostların *sırlarıyla* oluşur. Bu üleşim ne hânede ne meydandadır; bu üleşim "meclis"tedir, bu

üleşim cemdedir, "bezm"dedir! İçindeki kâinatı dışındaki kâinatla arayan dostlar için Bâkî dost buyurmuş:

Müheyyâ oldu meclis sâkıyâ peymâneler dönsün
Bu bezm-i ruh-bahşın şevkine mestâneler dönsün
Bu bezm-i dil-güşâya mahrem olmaz Bâkıyâ herkes
Di gelsün ehl-i diller, gelmesün bi-gâneler, dönsün

Çağımızda meclis henüz müheyyâ (hazır) değildir. Çünkü, Bâki'nin bu sözlerinin meyhâne meclisi hakkında olduğunu sananlar çoğunluktadır. Çünkü, hâne ile meyhâne arasındaki ilişkiyi bilemeyecek denli iç-ev yoksunudurlar. Peymâne sırdır. Sır, bir emektir, sonsuz insan emeği ile anlaşılabilecek çabadır. Sanattır, bilimdir, inançtır. Bu meclis, ruh bahşeden meclistir, gaflet uykusundaki ruhlarımıza can verir: Kör algoritmalarını sığ "*know-how*"ların, basmakalıp düşünce biçimlerinin budalası olmuşların düşleyemeyeceği bir meclistir; onlar için "meclis" sözü yalnızca Büyük Millet Meclisi'ni çağrıştırır; mestâne, serhoş, saldırgandır. Bir matematik problemi üzerinde kafa yoran can insanların meclisi bundan farklı mıdır? Bir sanat yapıtını oluşturmaya çalışan, bir ince duyguyu, düşünceyi incelikleriyle yaşamaya, anlamaya, geliştirmeye çabalayanların meclisi böyle değil midir? Hiç bilim *şevksiz* olur mu? Hele felsefe şevksiz olur mu? (Erôs diyordu, Eski Yunanlı, içinde yanan *Daimôn*'un ateşiyle!)

Böyle bir meclis herkese açık olabilir mi? Sakın burada "elitist" yargısını yapıştırmayın bana. Teknik bir konuyu çalıştığınız laboratuara "ipini koparan herkes" girebilir mi? Elbette, fırsat eşitliği olmalı. Girme becerisi, yeteneği olan, gerekli çileyi çekmiş, emek harcamış herkes girebilmeli. Bu engelleme, belli bir sınıfa, belli bir ırka, cinsiyete, yaşa, mesleğe karşı engelleme değildir. Gönül açan (dil-güşâ) bu topluluğa herkes "mahrum" olamaz; duvarları içine giremez, (Gizli tarikat ya da kime hizmet ettiği bilinmeyen "localar" gibi değil!) Ehl-i diller girebilir! Kimdir onlar? İçlerindeki kâinatı fark etmiş olanlar. Ve bu zulüm dünyasının hâlâ (binlerce yıldır) insanın içindeki kâinatı yaşamasını engellediğini görüp, bu çilenin çok uzun süreceğini bilenler. İç-evinin değerini bilip, onu insanların geleceğine anlatmak isteyenler. Hâlâ meydanın, hânenin iç-dünyamızı yaşayacak dünyayı kurmak için düzenlenemeyişinden acı çekip, geleceğin güzel iç-dünyalarla sağlanabileceğini anlayanlar; umudu hiç kesilmeyenler. İç-evlerinize misafirliğe gidip, meydanlarınızda özgürce dolaşarak, tartışıp, gönlümüzce hânemizi, meydan düzenimizi kurabileceğimiz bir dünya iç-evlerimizde hep özenle bakılmalı ki, dışımızdaki dünya daha fazla çirkinleşmesin.

OSMANLI'DA BİR KAMUSAL MEKÂN: KAHVEHÂNELER

Kerem Ünüvar

İnsanlar arası iletişimin oluşması özellikle de modernitenin belirlediği çerçeve ile "medenî" ilişkilerin ortaya çıkması, öncelikle, insanların özcü bir varolma algısının dışına taşmaları ve belirli diskurlarla, kendilerini asıl karakterler oluşlarını açığa vurmaları ile mümkün olmuştur.

Konuşmanın, iletişimin modern anlamıyla canlandığı yerler genellikle kamusal mekânlardır. Fransız Devrimi sırasında ve yayıldığı alan itibariyle devrim sonrasında kamusal mekânların en önemlilerinden biri *café*'lerdi.[1] Kezâ devrimle birlikte ortaya çıkan ve farklı coğrafyalarda etkili olan milliyetçiliğin, ortak bir şeyleri olduğunu fark edenlerin bu yeni kutsalının, fikren başat hâle geldiği ve tartışıldığı yerler de kahvehânelerdi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son ve uzun yüzyılı, yukarıda bahsi geçen mekânın ve milliyetçiliğin, hangi şartlarda bir araya gelebildiğinin örnekleriyle bezelidir.[2] Bu örneklerin bulunabileceği dönem, II. Meşrutiyet öncesindeki muhalefet dönemini kapsadığı için Osmanlı kavramı içerisinde yer alan müslim-gayrimüslim tebaanın bir muhalefet oluştururken

---

[1] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar), İletişim Yay., 1997.

[2] Mete Tunçay & Erik Jan Zürcher (Der.), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik*, İletişim Yay., 1995.

yaşadıkları süreç ve özellikle de mekânlarla ilgili olarak ilgi çeken asıl nokta; dönemin insanları arasında farklı bir kamusal tarihin inşa ediliyor olmasıydı. Açıkçası Habermas'ın İngiliz, Fransız ve Alman geleneklerinde sürdüğü iz ve elbette bu izlerin oluşmasında rol oynayan etkenler, birebir mütekâbiliyet ilişkisi doğurmasalar bile, Osmanlı'nın XVIII. ve XIX. yüzyıllarıyla benzerlikler sergiliyorlardı. Dolayısıyla bu tartışmayı mekânla ve muhalefetle örtüştüren barut, Osmanlı'da toplumsal hayatın içinde yer alan kahvehâneleri araştırmaya dönük bir merakla birleşince ateşleyici oldu. Soruları önce doğru bir çerçeveye yerleştirmek ve yeniden şekillendirmek gerekti.

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Osmanlı'da kamusal alanın oluşumunu yalınkat bir merakla veya tek bir yerde kalarak düşünmek mümkün değil. Zaten Habermas'ın, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün önsözünde belirttiği gibi kamusal alan kavramının kendisi ancak disiplinler arası bir metotla araştırılabiliyor. Osmanlı üzerine düşünmek ve toplumsal yaşayışın tahkikatı ancak Osmanlı tarihine vukufla yaklaşabilmeyi, aynı zamanda gündelik hayat, mekân ve mimarî bilgisini, sosyolojik bir birikimi, iktisadî bir analizi, XIX. yüzyıldan itibaren de Osmanlı düşünce ve siyaset dünyasına hâkimiyeti gerektirir. Bu sayılanlarla Osmanlı'da (ve tabiî ki ne kadar inkâr edilse de miras aldığı bu geçmişle Cumhuriyet dönemi kamusallığını) kamusal alan bahsini araştırmaya kalkmak cüretkâr bir hamle olmakla birlikte, bu çalışmayı yapmayı düşünen kimse için de bir o kadar karamsarlığa sevk edici unsurları üzerinde taşımaktadır.

Kamusal Alan Teorileri veya Kısaca, Kamusal Alan Nedir?

Kamusal alan ile ilgili olarak ortaya konan teoriler, Benhabib'in tasnifi ile üçe ayrılabilir.[3] Bunlar; Arendt'in oluşturduğu "agonistik" ve "birleşimsel" model, Liberal kamu alanı modeli ve Habermas'ın oluşturduğu "iletişimsel kamu alanı" modelleridir.

Arendt'in tarif ettiği şekliyle "agonistik" modele göre kamu alanı, ahlâkî ve politik büyüklüğün, kahramanlığın ve seçkinliğin açığa çıktığı, sergilendiği ve başkalarıyla paylaşıldığı görünümler alanıdır. İnsanların tanınmak, üstün olmak ve itibar görmek için güvence aradığı yerdir. Bunun tersine, birleşimsel modele göre böyle bir alan, Arendt'in sözleriyle "insanların uyum içinde birlikte hareket ettikleri" her yerde ve her zaman

[3] Seyla Benhabib, "Kamu Alanı Modelleri", s. 238-258, *Cogito 8* içinde, 1997.

ortaya çıkar. Bu modelde kamu alanı "özgürlüğün kendini gösterebildiği" yerdir.[4]

Liberal kamu alanı modeline göre ise; özgür kamu aklı ilkesi etrafında örülen ve bu özgür kamu aklı ilkesinin, liberal-demokratik bir toplumda başlıca kurumların kamuya karşı sorumlu olmalarıyla ilgili normatif bir yönetim kuralını ifade ettiğine kuşku bırakmadan bir eksikliği belli eder. Kamu söyleminin, bütün aşırılıkları ve erdemleriyle, rekabete ilişkin, retorik, duygusal, tutkusal yönlerinin hiçbiri yoktur bu görüşte. Özgür kamu aklı, insanların her türlü ideolojik ve retorik aracı seferber ederek özgürce kullanabileceği bir şey değildir.[5] "Nötr diyalog" ilkesine dayanan liberal kamu alanı modeli, bugün demokrasilerin karşılaştığı sorunları aşmada 'legalistik' tıkanmanın ötesine geçen bir perspektif sunabilmekten yoksundur.

Habermas'ın "iletişimsel" kamu alanı modeli ise; kamu alanını *agonistik bir şekilde* politik seçkinler arasındaki itibar kazanma ve adını sonraki nesillere bırakma mücadelesinin alanı olarak değil; demokratik bir şekilde, genel toplumsal normlardan ve kolektif politik kararlardan etkilenenlere bu norm ve kararların oluşturulmasında, değiştirilmesinde ve benimsenmesinde söz hakkı tanıyacak prosedürlerin yaratılması olarak anlaşılır.[6]

Yukarıda bahsi geçen modeller, bugün demokrasi ile ilgili tartışmaların odağında yer alırken, bu modellerin oturduğu tarihi ve kamusal alanı oluşturan geçmişi, mekânlarla ve özellikle kahvehânelerle ilgili bir tartışmanın ana ekseni hâline getirmek bu yazının amacıdır.

Kamusal alan; feodal beylerin, kralların, kilisenin ve soyluların herhangi bir ayrım gözetmeksizin her alanda varlıklarıyla gezindikleri bir zamanda -ki bu zaman tarih olarak Fransız Devrimi'nin biraz öncesidir- ortaya çıkmış olan, burjuvazinin sınırlandırılmış alanlar fikriyâtını gerçekleştirmeye uğraştığı bir dönemde üzerinde durulan, tartışmaların daha çok asillerle burjuvalar arasında cereyan ettiği ve özel olanla özel olanın dışında kalanı ve dolayısıyla özel olanın dışında kalan alanda herkesin temsilini, aleniyetini imleyen bir toplumsal varlık alanıdır. Asillerin pâyelerini burjuvalara sattıkları zamanda, burjuvaların yalnız unvanlarla değil bu unvanların siyasî temsil gücüyle de ilgilendikleri düşünülürse,[7] kamu ile kastedilenin ne anlama geldiği yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlar. Burjuvaların çeşitli toplantıları 'organize' ettikleri yerlerde, ki bunlar ge-

[4] Benhabib, a.g.m., s. 241.
[5] Benhabib, a.g.m., s. 249.
[6] Benhabib, a.g.m., s. 251.
[7] Werner Sombart, *Aşk, Lüks, Kapitalizm*, Çev. Necati Açа , Bilim ve Sanat Yay. 1997.

nellikle daha sonra edebî kamu olarak adlandırılacak şiir, hikâye, siyasî tartışma ve ideolojik hegemonya mekânları şeklinde tezahür edecek, ortaya, ayrıcalıkları olanlar dışındaki insanların da katılacakları bir tartışma zemini çıkacaktır. İletişimsel eylem teorisinin idealize edilen formlarında açıkça belirtilen bir özellik olarak bu kamusalın tarifini etkileyecektir. Temsil ve aleniyet, verilen haklar veya tanınan ayrıcalıklar olarak değil, bizatihi yaşanan bir gerçek olarak karşımıza çıktığında aslında kamusal alan da karşımıza çıkmış demektir. Bu anlamıyla kamu, devletle organik olarak bağlantılandırılamayacak, özerkleşmiş olanı ve kişilerle birlikte, bu kişilerin kendileri gibi bağımsız bireylerle veya farklı şekillerde bir araya gelen topluluklarla kurdukları ilişkilerde bütünü asla umursamazlık etmeyen ancak kendi isteklerini ve haklarını ısrarla savundukları bir *agora*dır. Ancak ilk dönemlerinde mülkiyet ve doğuştan gelen ayrıcalıkların kaldırılması talebi ile doğru orantılı olarak ve diğer yandan da reformasyon sonrası kilisenin aldığı şekil itibariyle, özel alan ile kamusal alan arasında ortaya çıkan bu kasıtlı ayrıksılık burjuva hegemonyasının kurulması ile statik bir hâl almaya başlamadan evvel son bir döngüden daha geçecek ve Fransız Devrimi'nin insana, akla, somut olana ve burjuva hukukunun yerleşmeye başlaması ile de modernitenin sorgulanamaz kerâmetine havâle edilecektir. Bu aynı feodal dönemin sorgulanamaz özel/kamusal ayrımının yokluğuna dayanan bütünselliği gibi özel/kamusal ayrımına dayanan parçalı bir bütüne indirgenecektir. Feodal bey veya kralın haklarının sorgulanamazlığı ya da kilisenin sorgulanamazlığı XVIII. yüzyıldan itibaren yerini dinsel, etnik, ekonomik veya ideolojik yeni sorgulanamazlara bırakırken açık olanı simgeler hâle geliyordu: Özel ve kamusal alanların kesin olarak ayrılması; âdeta bıçakla ikiye bölünen bütünsel ve homojen bir nesne gibi...

KAMUSAL ALANIN ORTAYA ÇIKIŞINDA MEKÂNLARIN ÖNEMİ

Kamusal alanı var eden, tek ve bütünsel kurumsallaşmaların, ayrıcalıklı kimselerce oluşturulmasına karşı çıkan muhâlefetin, kendini meşrulaştırması ve alenîleştirmesiydi. Örneğin kilise, Devrim sırasında Fransız işçi, köylü ve küçük burjuvalar kurumsallaşmış dinî otoriteye, kiliseye karşı yürüdüklerinde ellerinde Hz. İsa'nın resimleri veya ikonalar vardı.[8] Yani paylaşılabilecek ama sahiden kendi adlarına ve yalnızca kendileri paylaşmak istedikleri için ortaklaşalığı bundan daha iyi ne simgeleyebilir?

[8] Daniel Guerin, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, (Çev.Yavuz Alagün), Yazın Yay., 1986.

Kamusallığın böyle spektaküler duygu boşalımlarını gözler önüne seren yönünden başka daha az duygusal olan mekân paylaşımları göze çarpmalı veya akla gelmeli. Temsilî kamu olarak adlandırılan ve kamunun resmîleşmeden önceki hâli ya da kurumsallaşmamış kamu olarak bahsedilebilecek bu öncül toplanılabilen mekânlarda ortaya çıktı. Elbette daha önce saraylarda veya balo salonlarında veya kralın huzurunda yapılan toplantılarda buna benzer birliktelikler yaşanıyordu ama bu, sorgulanamaz otoriteye ait olan, "onların" kendi aralarındaki bir ortaklaşalıktı. Şarkının dediği gibi "Kendi aralarında konuşuyorlardı, krallar." Oysa temsilî kamu, sanat veya edebiyat kahvelerinden daha büyük salonlara; konuşarak, dans ederek ama en önemlisi halkın kendi kendine keşfettiği bir mekân olarak ortaya çıkıyordu. Yavaş yavaş soyluların, asillerin ya da efendilerin kendilerinden sakladığı salonlarla değil, kendi salonları ile var olmayı keşfeden halk (öncüsünün burjuvalar olduğu bir halk), buralarda toplanarak, tartışarak mahalleyi, semti, şehri buradan nefes almaya zorlayarak yeni bir teneffüs şekli geliştirdiler. Sarayın veya soyluların sunî teneffüsüne karşı kendi kalplerini kullanmayı öğrenen topluluklar belki de bununla birlikte yönetimin oluşmasında güçler dengesini kendi lehine bozmayı başardı. Burada elbette, yalnızca kamusal alan ortaya çıkınca âdeta demokratik bir dünya doğdu demeye çalışmıyoruz. Söylemek istediğimiz, kamusallığın ortaya çıktığı/realize olduğu bir süreç yaşanmadan birlikte karar vermenin belirlediği sınırları keşfetmek bu kadar kolay olmayabilirdi. Kamusallık yalnızca yasalar yapmak, oy vermek, eşit oy hakkına sahip olmak, partiler kurmak, örgütlenmek değildir. Asıl önemlisi hegemonik, politik, ideolojik bir mücadele verilebilecek şartların ortaklaşa yaratılmış olmasıdır. Kamusal alan kavramı her şeyden fazla bunu imlediği için önemlidir.

Kahvehânelerin Kamusal Mekân Olarak Önemi

"XVIII. yüzyıl Avrupası'nda ulus-devletin icat edilmesi, yeni bir tür sivil toplumun, devletten ayrı ama devleti meşrulaştıran ve onun tarafından korunan bir özel çıkarlar alanının kurulmasıyla çakıştı. Bu alanda bireyler, dili ve kimlikleri sayesinde diğer devletlerin üyelerinden ayrılan bir birliğin yurttaşları olarak inşa ediliyorlardı. Kimlikleri burjuva kamusal alanının toplumsal mekânları içinde kuruluyordu: Kahvehâneler, salonlar, sanat galerileri, tiyatrolar, konser salonları, yayınevleri, sosyal kulüpler, akademiler ve üniversiteler. Eğer millî kültür yurttaşların duyarlılığına etki ederek toplumsal bir mutabakat oluşturmanın bir aracı olarak yara-

tılmışsa, bu etkileme işi bu mekânlarda gerçekleşiyordu."[9] Yalnızca millî kimliklerin/kültürlerin inşasında değil, aynı zamanda 'millî'ye ait olacak bilginin üretilmesinde de adları geçen kamusal mekânlar etkili olmuştur. Kahvehânelerin toplanma, konuşma, kendine özgü ritüeller yaratması, bu yaratının ortak bir algı dünyasını kalabalığa ait bir birliktelikle ama kalabalığın oluşturabileceği kaotik bir aradalığın karşısında kendine has bir düzenle gerçekleştirmesi kahveleri daha önemli hâle getirmektedir. Kahvelerin ve daha sonra *café*'lerin beslendiği art alan bu mekânların etraflarındaki daha kalabalık sergi/gösteri mekânlarına göre daha inceltilmiş bir tartışma eksenine sahip olmasına bağlanabileceği gibi, tiyatro veya bir sergi sonrası oluşan kanaatleri tartışmak, arkadaşları görmek, bir evvelki günden kalan sohbetleri yeniden koyultabilmek gibi sayısız ilgi çekici potansiyeli hâiz olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Hem Jusdanis hem de Sennett,[10] kahveleri bu yüzden kamusal alanı şekillendiren önemli bir mekân olarak betimlemenin yanı sıra aynı zamanda farklı işlevselliklerini de dile getirmişlerdir. Çünkü o zamanlar kahveler yalınkat bir toplanma yeri değildir. Daha çok, kimsenin statüsünün veya sınıfının sorgulanmadığı ama yapılan bütün tartışmalara herkesin istediği gibi ve eşit ölçüde dahil olmasını sağlayan kendi sistemini yaratabilmiş mekânlardı. Özellikle XVII. yüzyıl sonu ve XVIII. yüzyıl başında Avrupa'ya yayılan kahve kültürü, saray, saraya ait salonlar, kilise vb. gibi, kurumsallığın katılaşmış yönüne dayanan mekânlara karşı; burjuva söz hakkı algısının ve varlığı simgeselleştirme kaygısının bir yansıması olarak Avrupa'da ortaya çıkarken, zâhirî bir toplumsalın ve zâhirî bir temsilin yerine geçmeye dönük temsilî kamuyu, kamusal alanı ve kamuoyunun varlığını ortaya çıkarmıştır. Kahvehâneler böylesi bir sürecin şeklî/mekânsal yansımaları olmanın ötesinde, Walter Benjamin'in tespit ettiği bir noktayı hatırlatır. Benjamin,[11] Baudelaire üzerine yaptığı çalışmada; şairin keşfini mekâna dönük olarak betimlerken, şu meâlde bir şey yazar: Burjuvazinin evi bir mekân olarak yalıtan ve buna has bir mimari (kolonların yerleri, duvarların net ayrımlarla evin içini küçük ve yalıtık bölümlere ayırması vb.) ortaya çıkaran duyarlılığı maalesef fabrikalara da yansımıştır. İşte bu yüzden bütün fabrika binaları bir evmiş gibi düşünülerek projelendirilir. Kübik, çatılı, içindeki bölümlerin kesin olarak belirlenmiş olduğu üretimhâneler. Aynı şekilde kahvehânelerde böylesi bir burjuva 'saray taklitçili-

[9] Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yay. 1998. s. 179.
[10] Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (Çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yay. 1996. Özellikle s. 101-120.
[11] Walter Benjamin, *Pasajlar*, (Çev. Ahmet Cemal), YKY, 1995

ğinin' toplumsal yaşamdaki veya gündelik yaşamdaki yansımasıdır. Madem ki asillerin, soyluların, kilisenin kendine özgü salonları ya da şöyle söyleyelim: Kendine özgü bir aradalık mekânları vardır ve bu mekânlardaki birlikteliğin havası törenseldir, öyleyse burjuva kamusallığının prototip tören salonları kahvehânelerdir.

Kahvelerin genel olarak ortaya çıkışı 1550'lerden sonradır. Çünkü içecek olarak kahvenin keşfi aşağı yukarı bahsedilen tarihlerdedir. Keşfedildiği coğrafya İslâm dünyası içindedir ve bu nedenle de İslâm toplumlarında tüketim normlarını belirleyen günah, mekruh, câiz olma vb. ölçütler açısından ölçüye vurulur. Kahve tanelerinin içindeki kafeinin etkisi; uyarıcılık, ilgi yoğunluğu, zindelik, dinçlik olduğu için, açıkçası bir yanılsama yarattığı ve bu kahve tanelerinin kömür derecesinde kavrulup daha sonra suyunun içilmesinin zararlı olup olmadığı tartışmaları uzun bir müddet devam ettikten sonra nihâyete bağlanmış ve kahve yoğun olarak tüketilen bir içecek olmuştur. Yemen'de keşfedilen kahve daha sonra Osmanlı toprakları üzerindeki her meskûn mahâle ulaştığında sevilmiş, kahve ile uğraşmanın her kişi için çok kolay olmadığı göz önüne alınarak olsa gerek, kahveyi çekme, pişirme ve ikram etme işlerinin hepsini birden sunan kahvehâneler ortaya çıkmıştır. Bu ilk çıkıştan sonra kahvehâneler, insanların çok rağbet ettikleri bir mekân olma özelliğini, hem dost arkadaş çevresi ile birlikteliğin sürekli hâle getirilmesi hem de kışın soğuk günlerinde insanın "içini ısıtan" canlılığı yazın sıcak günlerinde ise serin bir ağaç gölgesi, buna bağlı bir gevşeklik ve elbette insanların dükkânlarındaki işlerini aksatmalarına sebep olacak dost meclislerinin kurulmasına vesile olmuştur. Kahvehânelerin iktidar tarafından meşruluğunun kabulü IV. Murad'ın saltanatının sona ermesi ile ancak kesin olarak mümkün olabilmiştir. Çeşitli siyasî ayaklanmaya yataklık ettiği, yangınlara sebep olduğu, insanları tembelliğe ittiği vb. eleştiriler nedeniyle uzun bir süre tepkileri üzerine çeken kahveler, Osmanlı'da da ancak XVIII. yüzyıldan itibaren yerleşiklik kazanmıştır.[12]

Osmanlı kent hayatını belirleyen; câmi, çarşı, mahalle, konut dörtlüsü içerisinde, kahvehânelerin sayılan dört mekândan farklı olarak bu mekânlar arasında kurduğu ilişki, kahvehânelerin toplumsalın oluşmasında ayrı bir yeri olduğunun göstergesi olarak kabul edilmek istenir. Osmanlı'da XVIII. yüzyıl öncesinde kahve ticareti ile uğraşan yeniçerilerin farklı ocaklara mensup olmaları ya da ticaretin rekabetle el ele yürüyen farklı bir dünya yarattığı kabul edilirse; yeniçeri isyanlarında bir art alan veya

[12] Kahvehânelerin hikâyesi ile ilgili olarak bkz. (Işın, 1985; 1994; 1995), (Hattox, 1996), (Birsel,1991).

karar/komuta merkezi olarak kahvehânelerin önemli olduğu söylenebilir.[13] Ancak XVIII. yüzyılın ertesinde bu özelliğinin önüne başka bir toplumsallığın geçtiğini görürüz. Farklı kültürlere, dinlere, dillere sahip Osmanlı toplumunda kahvehânelerde herhangi bir kimliğe ait bölünmeler seyrektir. Özellikle Yunan Bağımsızlık Savaşı sonrasında, kahvehânelerde şeklî bir ayrım olmamıştır. II. Abdülhamit'e muhâlefet hareketinde özellikle de Makedonya'da, ayrı bir kamusallığa daha doğrusu kamusal alanın muhâlefet yönüne denk düşen yeni bir birlikteliğin varlığını düşünmek gerekir. Bulgar sosyalist hareketi, Selanik işçi örgütü, Ermeni sosyalistlerin muhalefet algıları yani Osmanlı tebaasının farklı uluslar şeklinde bölünmesi ile ortaya çıkan milliyetçi hareketler ve bu hareketlerin etkilendiği sosyalist perspektif,[14] hem yeni bir birliktelik hem de bu birlikteliğin doğurduğu yeni bir tartışma metodolojisi ve mekânı olarak kahvehâneleri yeniden güncelleştirmiştir. İkinci Meşrutiyet öncesinde İttihat ve Terakki temsilcileri ile bahsedilen ulusların milliyetçi sosyalistleri arasında II. Abdülhamit'i devirmeye dönük tartışmaların özellikle Makedonya'da ortaya çıkması, hem I. Meşrutiyetin doğurduğu bir meclis algısına hem de siyasal temsilin olması gereken yönüne vurgu yaparken, Avrupa'da yaşanan kamusal kültürün Fransız Devrimi ertesinde Doğu Avrupa'ya taşınıyor olması ile ve devrimin doğurduğu fikirlerin bütün zihinleri sarmış olması nedeniyle etkili olmuştur. Dolayısıyla siyasal bir tartışma ve temsiliyet arayışının ortaklaşa tartışıldığı mekân olarak kahvehâneler, temsilî kamunun oluşmasında Osmanlı içinde önemli bir yere sahip olmuştur. Peki özellikle Balkanlar'da ortaya çıkan bu kamusal alan yalnızca ulusal hareketlere mi bağlıdır? Hayır. Özellikle Balkanlar örneğinde altı çizilmesi gereken nokta, işçi hareketlerinin ortaya çıkardığı ve işçilerin gündelik hayata müdahale eder tarzda oluşturdukları alt-kültürün, emek/sosyalizm konusunda çok fazla ilgisi ve bilgisi bulunmayan İttihat ve Terakki tarafından bile Makedonya'da oluşturulan işçi sendikaları ve derneklerinin etkinliği nedeniyle öne çıkmasıydı.[15] Bu açıdan akla yeni bir soru geliyor: Balkanlar hem Avrupa işçi hareketine coğrafî olarak yakın bulunmasının hem de milliyetçi hareketlerin etkisi nedeniyle kamusal kültür ve kamusal alan oluşumunu gözlemlemek bakımından olumlu bir örnekken, Osmanlı İmparatorluğu'nun coğrafyasının geri kalanında benzeri bir kamusallık ve temsiliyyetin izleri sürülebilir mi,

[13] Işın, (1994) a.g.m.
[14] Fikret Adanır, 1995; Paul Dumont, 1995; İbrahim Yalımov, 1995, Tunçay & Zürcher der. içinde.
[15] Fikret Adanır, a.g.m.

yoksa bahsi geçen bölgeler de milliyetçi hareketlerin daha sonra inşa ettikleri bir kamusal alanın mı izini sürmek gerekir? Ve kahvehânelerin kamusal alanın oluşumunda ayrı bir yeri ve etkisi var mıdır?

Yukarıdaki sorunun cevabı, Osmanlı'nın son dönemi ile ilgili çok yoğun bölgesel araştırmalara gereksinim duyarken, spesifik örneklerden çok etkileyici benzerlikler bulmaya bağlıdır. Ancak kısmî olarak söylenebilecek olan şudur: İç bölgelerin daha durağan seyreden bir gündelik hayatı ve buna bağlı oluşan daha dingin bir bakışı, söz konusu iken, özellikle limanların bulunduğu şehirlerde ve bunların hemen arkasında yer alan art alanda oluşmuş/oluşturulmuş bir kamusal alanın heybeti ile yükseldiğini söylemek mümkündür. Üç canlı örnek; Selanik, İstanbul ve İskenderiye olarak ilk anda sayılabilir. Bunun bir nedeni liman şehirlerinin ticaret nedeniyle canlılık kazanması ile liman şehirlerinin tüccarlar, seyyahlar vb. insanlar tarafından zenginleştirilen bir toplumsal hayata sahip olmalarıdır.[16] Limanlarda özellikle kahvehânelerin dinlenme ve karşılaşma, bir araya gelme mekânları olarak yer alması; farklı kültürlerden gelen insanların bilgi transferini bu sayede gerçekleştiriyor olmaları kayda değerdir. Tabiî kahvehaneler yalnızca limanlarda kalmayarak şehre yayılırken, şehrin içinde limanlardan farklı olarak başka bir toplanma tarzını ortaya çıkarır. Gerçek amacı oturup tartışmak olan, kamuya dair tartışmaları daha özerk ve daha özgür bir mekânda gerçekleştiriyor olmak ve bunun yanı sıra farklılığa ve özerkliğe yaşama şansı tanıyan ve kendi varlığını da buna borçlu olan kahvehânelerin, meyhane, kulüp gibi daha ayrıksı mekânlarla farklı bir kamusallığı ortaya çıkarmada etkili olması nedeniyle önemlidir. Çünkü kahvehâneler konuşmanın tam anlamıyla mümkün olduğu mekânlar olarak diğerlerinden ayrılır. Elbette burjuva kamuoyunda konuşmanın dayandığı yer kendini alenileştirme değil, meşru bir aleniyetin dışa vurulmasıdır. Konuşma daha çok temsilî kamunun kendi üzerindeki meşruluğunu daha zarif bir şekilde dile getirdiği metinsellik dışı bir kavramlar dizisinin ortaya konmasıdır. "Belirleyici olan, tartışan veya akıl yürüten konuşma değil; deyim yerindeyse, temsilî konuşmadır (...) Temsilî konuşma, belirli bir söyleme, bir dikte edişe, bir diyalektiğe dönüşmeksizin, kendi mimarisi içinde devinir. Telâffuz, söz düzeni, müzikten öte bir şeydir; o, kendisini bir rasyonellik içinde biçimlendiren konuşma ile görünür hâle gelen insanî onurdur. Bütün bunlar, belirli bir hiyerarşiyi öngerektirir; retoriğin manevî titreşimi, konuşmacının kendisine mâl ettiği temsiliyete olan inançtan kaynaklanır."[17] Kahvehâneler, burju-

[16] Keyder & Quataert der.
[17] Schmitt'den alıntılayan Habermas, 1997, s. 66, 12 no'lu dipnot.

va kamusunun oluşumunu etkileyen en önemli mekânlar olmakla birlikte, Osmanlı'da, alıntıladığımız paragrafta özetlenen şekliyle temsilî konuşmanın ve temsilî kamunun mekânı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nihayetinde, Osmanlı tarihi için çok önemli ve bir o kadar da tartışmalı bir noktaya gelmiş bulunuyoruz: "Osmanlı'da burjuvazinin özerk olarak ortaya çıkmamasının konu üzerinde etkisi vardır." Kamusalın vücut bulması için burjuvazinin varlığının şart olup olmadığı tartışmalıdır. Dolayısıyla bu, yaklaşım olarak öne sürülebilecek bir argüman olmasına rağmen eksiktir. Burjuvazi olmadan da yeniçeriler, farklı uluslar, askerler, eşraf ve tüccar tarafından temsil edilen bir kamusallık ortada duruyorken başka bir etkenin yokluğunu araştırmak gereksiz bulunabilir. Çünkü ortada kamusalı var eden ve kamusal alanı oluşturan kültürel-siyasal müdahaleler mevcuttur denilebilir. Ama kamusal alanın özerk ve kendi meşruiyetinden şüphe etmeyen yönü ıskalanmış olur. Bağımsızlığını kazanan Osmanlı, anasırı açısından modernizm ile karşılaşma/karşılaştırılma bağlamında ele alındığında, karşımıza bir sorun çıkar. Geç modernleşen bu uluslar, kendi kamusallıklarını oluşturup, bütünün içine eklemlenmiş bir temsilî kamudan, ulus-devletleşme sürecinin burjuva kamusallığına geçerlerken sistematik bir kopuş yaşarlar. Anadolu ve Yunanistan arasında farklı bir modernleşme perspektifinin ortaya çıkması buna örnektir.[18]

Osmanlı gündelik hayatı içinde farklı dinlerin ve kültürlerin varlığı, heterojen bir yaşam alanları bütünü oluşmasını doğrudan etkilerken, aynı zamanda kılık kıyafetten, oturup kalkmaya, yeme-içme alışkanlıklarından, mahremiyetin algılanış tarzına, mimariden müzik kültürlerine kadar birçok konunun yeni bir bütünleşme perspektifine oturmasına sebep olmuştur. Osmanlı'da gündelik hayata bakmak demek yalnızca pâyitâhtı gözlemek olmadığı gibi yalnızca Balkanlar'a bakmak da değildir. Ancak Anadolu'da kurulan ulus-devletin, geçmişi ile kurmaktan ısrarla kaçındığı ilişki Türkiye'de XX. yüzyılda ortaya çıkan toplumsal hayatın kamusal alanını daraltmış ve daha çok devletin kamu olarak kabul edildiği bir anlayışın yerleşmesine sebep olmuştur. Bu ülkenin sahipleri olduğu gibi maalesef kamusal alanın sahipleri de mevcuttur. Yukarıda bahsi geçen mekânlar olarak kahvehânelerin Cumhuriyet dönemi boyunca etkisini yitirmesinde, rejimin zihninde oluşturmaya çalıştığı modernleşme ideolojisinin savruk müdahâleleriyle karşılaşmamak mümkün değildir. Kamusal hayatı devlete tâbi olarak vaz'eden bu bakış açısı, Osmanlı bakış açısının gerisine düşerken, kentlerin dokusunda yerleşmiş bir kamusal alanın var-

[18] Jusdanis, a.g.e. ve ayrıca bkz. Augustinos 1998.

lığından ve meşruiyetinden bahsetmek ancak şeklen mümkündür. Realize olmuş bir kamusal alanın varlığından veya özerk bir gündelik hayat kültüründen bahsetmek mümkün değildir. Ulus-devletin; toplumsal hayat, dil, edebiyat, genel anlamıyla sanat üzerinde kurduğu tahakküm nedeniyle, kerameti kendinden menkul değerler sistemi, ne yazık ki paylaşılmayan, atâlete mahkum bir hayalî payda ve gerçekte toplumun zihnî faaliyetlerini sekteye uğratan kültürel bir şizofreni yaratmaktan başka bir işe yaramamıştır.

Sonuç

Kamusal alanın mekânlarda ortaya çıkan yüzüyle ilgili olarak kahvehânelerden söz etmek niçin önemliydi? Kahvehânelerin gündelik hayat içerisinde zamanını tamamlamış bir görüntü vererek silikleşmesi özellikle Osmanlı söz konusu olduğunda üzerinde durulması gereken bir noktadır. İmparatorluğun sınırları genişlerken kahvenin keşfi ve kahvehânelerin ortaya çıkması önemli gelişmelerdir. Buralar, Avrupa'da kamusal alanın mekânı olarak canlılık kazandırarak Avrupa siyasal hayatının gidişâtına, demokratik kültürün pratik varlığına bir arka plan, bir geçmiş sağlarlarken Türkiye'de yalnızca sokak aralarına sıkışmışlar, herhangi bir gelişme potansiyeline sahip olamamışlardır. Mekân olarak kahvehânelerin çözümlemesine girişmek, mekân paradigmasını irdeleyebilecek bir çabayı da beraberinde getirmelidir. Coğrafya ve mekân paradigması ile ilgili olarak yalnızca tartışmaları takip etmek yetmeyeceğinden, bu çalışmada iç mekânın çevreyle oluşturduğu bütün konusu detaylandırılamamıştır. Öte yandan bu yazının ilgisini yönelttiği yer, kamusal alanın oluşumuna cevaz veren temsilî kamunun ve daha sonra da burjuva kamusal alanının en önemli toplumsal mekânlarından biri olan kahvehânelerin üstlendikleri roldür. Çalışmada kahvehânelerin tarihsel hikâyesi de çıkarılmamıştır; çünkü ancak kahvehânelerin, ulaşabildiği bütün coğrafyalarda ayrı ayrı incelenmesi ve hikâyelerinin ele alınmasıyla böyle bir tarih yazma denemesi yapılabilir.

Burjuva kamusal alanının/kamuoyunun oluşumu, bu mekânlarda ele geçirilen meşruiyete ve aleniyete bağlıyken, bu mekânların kamunun tamamının temsiliyetini gerçekleştiremediği de yadsınamaz. Dolayısıyla burjuva etiğinin veya kapitalist ahlâkın oluşması sırasında da yine bu mekânlar belirli bir kültürel dokunun varlığına delâlet etmişlerdir.

Kahvehâneler; modernitenin, tartışmalarda ve hayatın her alanında etkin olduğu uzunca bir dönemin laboratuarları olarak da düşünülebilir. Örneğin, biyografilerin veya hayat hikâyelerinin sözlü olarak dile getiril-

diği Fransız Devrimi öncesindeki kulüpler, Fransa'da kahvehânelerin öncülü olarak düşünüldüğünde, edebî kamunun oluşumundaki etkileri daha açık görülebilir. Elbette bahsi geçen türde biyografilerin -sözlü bir tarih anlatısı görevi görmekle beraber- sık sık bahsettiğimiz burjuva kamusunun aleniyet ve meşruiyet kaygısıyla örtüştüğünü de gözden kaçırmamak gerekir.

Bu yazıda, karşılaştırmalı bir bakış açısıyla kamusal alan ve bu alanın önemli mekânlarından kahvehânelerle ilgili dolayımsız ve sarih bir çerçeve çizildiğini iddia edemeyiz. Zaten yazının başında da belirttiğimiz gibi yalnızca zihnimizdeki soruları paylaşmak istemiştik. Umudumuz zaman içinde başka soruların ortaya çıkmasıyla, konu üzerinde daha etraflıca düşünmektir.

Kaynakça

Adanır, Fikret (1995). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Ulusal Sorun ile Sosyalizmin Oluşması ve Gelişmesi: Makedonya Örneği" *Tunçay & Zürcher* der. İçinde. 33-72, İletişim.

Anderson, Benedict (1993). *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis.

Arendt, Hannah (1994). *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim.

Arendt, Hannah (1994). *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim.

Augustinos, Gerasimos (1997). *Küçük Asya Rumları*, çev. Devrim Evci, Ayraç.

Benhabib, Seyla (1995). "Kamu Alanı Modelleri", *Cogito 8*.

Benjamin, Walter (1995). *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi.

Birsel, Salah (1991). *Kahveler Kitabı*, Nisan.

Dumont, Paul (1995). "Yahudi Sosyalist ve Osmanlı Bir Örgüt: Selânik İşçi Federasyonu." *Tunçay & Zürcher* der. içinde sf.: 73-112, İletişim.

Faroqhi, Suraiya (1997). *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, çev. Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt.

Guérin, Daniel (1986). *Fransa'da Sınıf Mücadelesi 1973-95*, çev. Yavuz Alogan, Yazın.

Habermas, Jürgen (1997). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim.

Habermas, Jürgen (1995). "Kamusal Alan, Ansiklopedik Bir Makale" çev. Nuran Erol, *Birikim* Sayı: 70.

Hattox, Ralph (1996). *Kahve ve Kahvehâneler*, çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt.

Işın, Ekrem (1995). *İstanbul'da Gündelik Hayat*, İletişim.

Işın, Ekrem (1994). "Kahvehaneler", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Tarih Vakfı.

Işın, Ekrem (1985). "19 yy'da Modernleşme ve Gündelik Hayat", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 2, İletişim.

Jusdanis, Gregory (1998). *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Metis.

Keyder, Çağlar (1994) Y. Eyüp Özveren, Donald Quataert (Der.), *Doğu Akdeniz'de Liman*

Kentleri (1800-1914), çev. Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt.

Mardin, Şerif,(1996) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim.

Sennett, Richard (1996) *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak - Abdullah Yılmaz, Ayrıntı.

Sombart, Werner, *Aşk, Lüks, Kapitalizm*, çev. Necati Açа, Bilim ve Sanat Yay., 1998.

Toplum ve Bilim (1994). 64/65, Coğrafya ve Mekân Tartışmaları Özel Sayısı.

Yalımov, İbrahim (1995). "1876-1923 Döneminde Türkiye'de Bulgar Azınlığı ve Sosyalist Hareketin Gelişmesi." *Tunçay & Zürcher* der. içinde sf:133-162, İletişim.

Yılmaz, Hakan (1998) "Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas'ın Işığında Türkiye'yi Düşünmek" s: 159-169, *Cogito* 15 içinde.



"Süfrajet Hareketi Liderlerinden Emmeline Pankhurst'ün polis tarafından gözaltına alınışı"
1914 (Fotoğraf: Museum of London).

Kadın



"Kadın İşçiler, 1906"
Gennan Photography, Klaus Honnef, Rolf Sachsse ve Karin Thomas

ARİSTOTELES'TE AKILSALLIĞIN KAVRANIMI VE KADIN

Hatice Nur Erkızan*

The Activity (Energeia) of intellect (nous)
has its end in itself and its own intrinsic
pleasure is self-sufficient, leisured
Aristoteles
Only nous stands above the flux
Stephen R.L. Clark

I

Aristoteles'in kadın üzerine düşüncelerini anlayabilmek için onun genelde *nous* (akıl, sezgi) anlayışını, özelde ise insanın noetik (akılsal) bir varlık olarak kavranışını anlamak gerekir. Ancak bundan sonra Aristoteles'in kadın üzerine düşünceleri doğru bir biçimde çözümlenebilir. Çünkü Aristoteles'e göre bir varlığın genel varlık sıralanımı içindeki yeri, o varlığın bir noetik varlık olarak kendisini gerçekleştirmiş olması ile doğrudan bağıntılıdır. Eğer buna Aristoteles'in, insanın kendisini, kendi varlığını *nous* ile tanımlaması da eklenirse, onun kadın üzerine olan düşüncelerinin nasıl varlığın akılsal kavranımı ile doğrudan bağıntılı olduğu ve

* Y. Doç. Dr. Hatice Nur Erkızan, Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

esas olarak da nasıl insanın noetik bir özne olarak Aristoteles'in düşüncesinde kavrandığı açıklığa kavuşabilir.[1]

Aristoteles'e göre varlıklar çeşitli durumlara sahip olarak vardırlar. Ancak bazı varlıklar diğer varlıklara göre daha fazladır; çünkü bazı varlıklar *Energeia* -aktivite durumunda var olma- olarak; diğer bazı varlıklar ise *dunamis* -güç hâlinde; gerçekleşmemiş olma- olarak vardırlar.[2]

İşte *energeia* olarak var olma olumlu anlamda bir belirlenmeyi ifade ederken, *dunamis* anlamında var olma olumsuz anlamda belirlenmemiş olmayı tanımlar. *Dunamis* olarak var olmanın nedeni durumundaki şey ise maddedir (*hyle*) ve madde bir anlamda belirsizliğin, gerçekleşmemiş olmanın ilkesidir. Bundan dolayıdır ki; Aristoteles'in varlık sıralanımında *dunamis* olarak var olma *energeia*'ya göre daha aşağı bir yer işgal eder.[3]

Aristoteles varlığı üç sınıfa ayırır:

1- Yok olan ve değişen. Bir başka ifade ile; oluşa ve yok oluşa tâbi olan varlıklar.

2- Yok olmayan ama değişen varlıklar.

3- Ne değişmeye ve ne de yok olmaya tâbi varlıklar.[4]

Bu sıralamanın sonunda yer alan varlık, Aristoteles'in düşüncesinde mutlak-mükemmel varlığı tanımlar. Ancak bu varlık hangi anlamda mutlak-mükemmel bir varlıktır? Aristoteles'e göre mutlak-mükemmel varlık, oluşun ve yok oluşun dışında saf bir *noetik* özne olması ve bütünüyle bir akıl varlığı olması bakımından mutlak-mükemmel bir varlıktır. O, varlığında hiçbir değişmeyi içermez; çünkü o değişmenin ilkesi olan maddeden arıdır.[5]

Aristoteles *De anima*'da *psyche*'nin (ruh, can) tanımını şöyle yapar: O, yani *psyche* yaşayan bir varlığın aktivitesidir (*entelecheia*)[6] Burada *entelecheia* teriminin kullanılması son derece büyük bir öneme sahiptir. Çünkü o *psyche*'nin yaşayan bir varlığın *dunamis*'i değil, *entelecheia*'sı olduğunu, yani aktivite olduğunu ifade eder. Ancak De Anima III. 4 ve III. 5'te ruhun içindeki bir bölünmeden söz ederek *nous poietikos* (aktif nous, yaratıcı nous, eyleyen nous) ve *nous pathetikos* (pasif akıl) ayrımını yapar. *Nous poietikos*'u ister Tanrı olarak, ister insanın sahip olduğu akıl olarak algılayalım; burada önemli olan *nous* poietikos'un *nous patheti-*

---

[1] *Protrepticus*: B85; B86; B88.
[2] *De Anima*: II. Kitabı.
[3] *Metaphysics*: 1046a11.
[4] *Metaphysics*: XII 1-6; 1060a 30-40; 1070a 9-15; 1070a 13.
[5] *Metaphysics*: 1074b 28-29; De Anima III. 4 ve III. 5.
[6] *De Anima*: 412a 19; 412a 21-22.

kos'a veya potansiyel *nous*'a amaç teşkil etmesidir. Başka bir ifadeyle, bir yetenek veya kapasite olarak var olan aklın ereğinin aktif akıl olarak kendisini gerçekleştirmesidir. Aristoteles'in *Protrepticus*'ta söylediği gibi "asıl olan bir ruha sahip olarak yaşamak değil; bir ruha sahip olarak aktif yaşamaktır."[7]

Aristoteles'te *nous* birçok anlama sahiptir. O tanrısal aklı ifade ettiği gibi, insanın doğal olarak sahip olmuş olduğu uslamlama yeteneğini de tanımlar. Ancak burada ele alınan konu bakımından son derece büyük bir öneme sahip olan ve altı çizilmesi gereken düşünce Aristoteles'in insanı insan yapan şeyi *nous* olarak görmesidir. İnsan birçok bakımdan diğer varlıklarla aynı işlevleri paylaşır; ama insan bir tek yanı ile, yani aklı ile diğer bütün varlıklardan ayrılır. *Nicomachean Etik* 1168b 35'te Aristoteles ahlâksal bakımdan erdemli olan kişinin, kendi benliğini sevdiğini söyleyerek böyle bir kişinin de kendi *nous*'unu her şeyden çok sevdiğini ifade eder. Burada genel olarak benimsendiği gibi Aristoteles'in ruhun bir bölümüne gönderimde bulunduğu ve bunun ise bireyin kendi yaşamını düzenleme işlevine sahip olduğu düşüncesi doğru gibi görünmemektedir. Çünkü *Nicomachean Etik* 1177a 13 ve 1178a 7 *nous*'un ruhun düşünsel etkinlikte bulunan yanını tanımlar. Ve Aristoteles 1169a 2'de her bireyin kendi *nous*'u ile, yani aklı ile tanımlanması gerektiğini söyler.

Nicomachean Etik'in onuncu kitabı insan için en mükemmel yaşamın ne olduğuna dairdir. Aristoteles incelemesinin sonunda, insan için en mükemmel yaşamın *theoria* (değişmeden arınmış düşünsel aktivite) olduğunu söyleyerek, insanın gerçek benliğinin ruhun *nous*'u oluşturan bölümü ile özdeş olduğunu belirtir. 1178a 2'de Aristoteles çok daha kesin bir ifadeyle her insanın kendi *nous*'undan başka bir şey olmadığını açıkça dile getirir. Ancak yukarıda söylenenlere *Nicomachean Etik* IX 8'de Aristoteles'in bireyin pratik aklı ile tanımlanmasına ilişkin düşüncelerine gönderimde bulunarak karşı çıkılabilir ve yine bu sebeple bizzat kendisiyle çeliştiği iddia edilebilir. Fakat bu eleştiri pek sağlam görünmemektedir. Eğer Aristoteles'in farklı yaşam biçimleri ile *nous*'un farklı aktiviteleri arasında doğru bir bağıntı kurduğu göz önüne alınacak olursa, ne onun insanın gerçek benliğini pratik akılda gördüğü savı ne de bizzat kendi kendisi ile çelişkiye düştüğü iddiası geçerliliğini koruyabilir. Zaten Aristoteles'in daha incelemesinin başında, yani *Nicomachean Etik*'in, düşünsel yaşamın diğer bütün yaşam biçimlerine üstün olduğunu söylemesi son derece garip olurdu. Fakat *Nicomachean Etik*'in onuncu kitabı

---

[7] *Protrepticus*: B 80; B 81; B 82; B 83

ile Aristoteles insan için en yüksek iyinin ne olduğu konusundaki soruşturmasının sonuna gelmiştir. Yukarıda sözü edilen yerde, o mükemmel yaşamın ne olduğunu, onun kurucu ögelerinin neler olduğuna dair varmış olduğu sonuçları bizimle paylaşır. Aristoteles'e göre insan ancak ve ancak sahip olduğu *nous* sayesinde her türlü oluş ve yok oluşun üzerine çıkabilir. Dolayısıyla mükemmel bir yaşam ancak ve ancak her türlü eksikliğin üzerinde olan *nous* ile gerçekleşebilir. Daha açık bir ifade ile mükemmel yaşam aklın yaşamıdır ki; o aynı zamanda, eksiksiz mutluluğu da tanımlar.

Nicomachean Etik'in onuncu kitabının yedinci ve sekizinci bölümlerinde Aristoteles mutluluk (*eudeimonia*) üzerine soruşturmasını ayrıntılı bir biçimde sürdürür ve sorar; hangi tür yaşam insan için en iyi yaşamdır? Politik yaşam mı yoksa düşünsel yaşam mı en iyi yaşamdır? Aristoteles bu noktada kendini farklı biçimlerde seven üç ayrı insan türünü ayırt eder. Bunlar:

I- Katışıksız düşünsel yaşama izin veren aklı sevenler, yani düşünürler.

II- Yaşamın pratik ihtiyaçlarını düzenleyen aklı sevenler ki bunlar, tüccar, bankacı, borsacılar olabilir.

III- Kendilerine pratik yaşamın iyilerini (ün, para, zevk, kariyer) sağlayan aklı sevenler, örneğin sanatçı, politikacı, bürokrat gibi.

Aristoteles bu ayrıma paralel olarak aynı zamanda üç ayrı yaşam biçimine gönderimde bulunur ki bunlar sırasıyla; düşünsel yaşam (*the life of nous*), pratik yaşam ve de politik yaşamdır. Pratik yaşam Aristoteles'in *Nicomachean Etik* 1095b 14-22'de söylediği gibi kölelere yakışır ve kölesel yaşamın ise sığırca yaşamaktan hiçbir farkı yoktur. Politik yaşam ise kendi amacını kendi içinde taşımaz. O en iyi biçimi ile ülkenin insanlarının iyiliğine yönelmiş olsa dahi bu onu yukarıdaki sebepten dolayı ikincil iyi yaşam olmaktan kurtaramaz.[8] Geriye düşünsel yaşam biçimi kalıyor ki o, Aristoteles'e göre hiçbir şeyin ne amacı, ne de aracıdır. O mükemmel insanın mükemmel iyisidir. Felsefî yaşam insanın, mükemmel insanın kendisidir. Başka bir ifade ile o *philosophia*'nın yani bilgi sevgisinin insanda, bilgiyi seven insandaki gerçekliğidir. Ancak işte tam bu noktada Aristoteles gerçekçi bir filozof olarak mükemmel yaşam konusunda varmış olduğu sonuçlar, insan gerçeğine uygunluğu bakımından sorgular ve *Nicomachean Etik*'in 1177b 26-78a 8 satırlarında şu unutulmaz olduğu kadar anıtsal da olan yanıtı verir:

Vicomachean Ethics:1178a 9-21-22; X. 7. 8.

> Salt aklın yaşamı insan için çok yüksek olabilir; çünkü böyle bir yaşam insanın insan olduğu için gerçekleştirebileceği bir yaşam olmayacak; tam tersine sahip olduğu o tanrısal kıvılcım sayesinde salt akıl yaşamını yaşayabilecektir. Bu ise; tanrısallığın somut (*syntheteton*) bütünsellikten ayrılması gibi diğer bütün erdemsel aktivitelerden ayrılması demektir. Eğer *nous* insan ile karşılaştırıldığında tanrısal ise *nous*'u esas alan yaşamın kendisi de salt insan yaşamı ile karşılaştırıldığında tanrısal olacaktır.

Buna göre; en mükemmel yaşam olan salt akılsal yaşam düşünürler için bile çok zor olacaktır. Çünkü, onlar bile yaşamın fiziksel belirleniminin bütünüyle dışına çıkmaya muktedir değildir. Ancak Aristoteles'e göre biz yine de bize ölümlü olanın ölümlü gibi düşünmesini önerenleri dinlememeliyiz.

Bunun yerine biz sahip olduğumuz en iyi şeye göre, yani aklın kendisine uygun bir yaşamı seçmeliyiz. İnsan için en iyi yaşam pratik kaygılara yönelik olamaz; çünkü o, gerçek erdeme uzak bir yaşamdır. En iyi yaşam politik yaşamda olamaz. O ikincil derece, de iyi bir yaşamı ifade eder. Bunun sebebi ise politik yaşamın çoğunluğun istek ve arzuları ile meşgul olmasıdır. Çoğunluğun kendisi aklın yaşamını gerçekleştirmekten çok, bayağı zevklerin peşindedir. Dolayısıyla konusu ve objesi çoğunluk olan, genel olan politik yaşam en iyi biçimiyle bile ikincil iyi yaşam olarak kalmaktan kurtulamaz.

Buraya kadar akılsallığın Aristoteles tarafından kavranışı üzerinde duruldu. Bundan sonra ise onun kadın üzerine olan düşünceleri ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır. Çünkü başlangıçta da ifade edildiği gibi Aristoteles'in kadın üzerine düşünceleri ile akılsallığın kavranımı arasında çok önemli bir bağlantı vardır.

II

Aristoteles *Politika*'nın 1260b 19, 1269b 16-18 ve 1299a 20-22 satırlarında kadınların şehrin özgür insanlarının yarısını oluşturduğunu söylerken bir yandan da kadının genel olarak işlevinin ev yönetimi ile doğrudan bağıntılı olduğuna gönderimde bulunur. Ancak, kadının özgür bir varlık olması ve ev yönetimi ile uğraşmasının birbirine karşıt şeyler olması gerekmez. Hannah Arendt'in de kabul ettiği gibi Antik dönemin aile anlayışı, kadına ve erkeğe doğalarına uygun işlevler yüklemesidir. Ancak bu işlevlerin hepsi, yaşamın gereklerine uygun bir işbölümünden başka bir şey değildir.[9]

---

[9] Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, (1958) 30-31.

Son yıllarda bazı çağdaş Aristoteles yorumcuları, Aristoteles'i kadına karşı olmakla suçlamaktadırlar. Bunlardan bir grup, örneğin, Maryanne Cline Horowitz, Eva C. Keuls, G. E. R. Lloyd, Nicole Loraux ve Susan Moller Okin, Aristoteles'in biyolojik çalışmalarında kadını aşağıladığını iddia ederek onun aslında bir *misogynistic* (kadın düşmanı) olduğunu iddia etmektedirler.[10] Diğer bir grup ise, örneğin Stephen R. L. Clark, Jean Bethke Elshtain ve Okin, Aristoteles'in kadının işlevini ev ile doğrudan bağıntılaması üzerinde durarak, onu, politik ve düşünsel yaşamdan koparddığını öne sürmektedirler. Bu ise esasında, onlara göre, kadının dış dünyayı deneyimleme özgürlüğünü inkâr etmekten başka bir şey değildir.[11]

Yukarıda sözü edilen çağdaş Aristoteles yorumcularının her şeyin ötesinde birleştikleri bir diğer nokta daha var ki; o da, Aristoteles'in kadını akılsal bir varlık olmaktan çok duygusal, kolay etkilenir, köle ile çocuk arasında bir varlık olarak gördüğüdür. Bu düşünceyi öne sürenlerin başında ise, yukarıdaki yazar ve düşünürlere ek olarak W. Fortenbaugh gelmektedir.[12]

Bu yazının gelişimi içerisinde Aristoteles'in biyolojik çalışmalarında kadın üzerine olan düşüncelerinin neden olduğu sorulara dolayımlı bir yanıt verilirken esas olarak Aristoteles'in kadını noetik bir özne olarak düşünüp düşünmediği sorusuna dolayımsız bir yanıt aranacaktır.

İnsanın kadın ve erkek olarak tanımlanması biyolojik bir ifade biçiminden başka bir şey değildir. İnsanın cinselliği ve üreme işlevleri kadınlığın ve erkekliğin nedenleri olamazlar. Çünkü sözü edilen nitelikler insanın biyolojik olarak kadın ve erkek olması ve üreme işlevlerine sahip olması bakımından biyolojik bir tanımlama olarak kadınlığı ve erkekliği oluştururlar. Kadın ve erkek kendi benzerlerini üretmede doğalarına uygun işlevleri yerine getirmekle birlikte, erkeğin üreme işlevinde formu, kadının ise maddeyi sağladığını burada hatırlamak önemlidir.

Çünkü, Aristoteles'e göre hareketin ilkesi, aktif olmaklığın ilkesi, formdur (*eidos*) ve bedensel olan, pasif olan şeyin ilkesi ise maddedir.

---

[10] Horowitz, M. C., "Aristotle and Women", *Journal of the History of Biology* 9, no. 2 (1976), 183- 213; Okin, S. M., *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, (1979) Aristoteles'i cinsel ayrımcı (sexist) olarak görenlere yanıt şu yazıda bulunabilir. Morsink, J., "Was Aristotle's Biology Sexist?", *Journal of the History of biology* , 12, no.1 (1979), 83-112.

[11] Clark, S.R.L., "Aristotle's Woman", *History of Political Thought* 3, no.2 (1982), Elshtain, J. B., *Public Man, Private Women: Women in social and Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, (1981); Swanson, S.A., *The Public and Private in Aristotle's Political Philosophy*, Cornel University Press: Ithaca and London (1992).

[12] Fortenbaugh, W. W., *Aristotle on Emotion Duckworth* 1975.

İşte aktif olmaklığın ilkesi durumundaki form maddeye göre daha üstündür ve o maddeyi belirler.[13] İşte şimdi şu soruyu sormanın tam zamanı: Eğer durum böyle ise, Keuls, Aristoteles'i gelmiş geçmiş en ateşli kadın düşmanı olarak görmekte haklı değil midir?[14] Bu soruya benim yanıtım, hayırdır. Çünkü Aristoteles erkeği formun ilkesi olarak görmekle birlikte[15] onun ancak ve ancak duyumsal ruhun sağlayıcısı olabileceğini de belirtir. Bu ise özünde duyumsal algılamadan başka bir şey değildir ve duyumsal algılama da bedenin kendisinden bağımsız değildir. (*De Anima*: 413a 3-5) ayrıca Aristoteles'in *Generation of Animals* adlı yapıtında konu ile ilgili düşünceleri birbirinden farklı birçok yoruma izin verir görünmektedir. O şöyle der: "akıl diğer bütün her şeye ek olarak dışarıdan gelir ve o böyle bir şey olarak tanrısaldır; çünkü bedensel olan ile onun arasında hiçbir ilişki yoktur."[16]

Bazı Aristoteles yorumcuları ve bilginleri bu satırlarda Aristoteles'in tanrısal akıldan söz ettiğini iddia ederek, yine bu satırlarda tanrısal aklın insana geçişinin ayrıntısını bulurlar. Bazıları ise adı geçen yerde *nous thurathen*'in konu dışında anlaşılmaması gerektiğini vurgularlar. Çünkü onlara göre Aristoteles ilgili çalışmada insan *fetus*'unun gelişme basamaklarının ayrıntılarından başka bir şeyle ilgili değildir. Dolayısıyla söz konusu olan, tanrısal *nous*'un insana aktarımı değil, tam tersine insandaki aktif *nous*'un varlığını gerçekleştirme sürecinin incelenmesidir. Çünkü insandaki *nous*, gelişmiş duyusal organları ve kapasiteleri gerektirir. Ancak ve ancak bunların gelişiminin tamamlanması sonucunda *nous* kendini gerçekleştirme olanağına sahip olarak varlığını gerçek kılar. İşte bu anlamda Aristoteles *nous*'un bir organa sahip olmadığını söyler. Özetle ve son çözümde Aristoteles erkeği aklın tek sahibi ve kaynağı olarak görmez. Belki insan da aklın kaynağı tanrı ve aklın da genel olarak tanrısal olduğu söylenebilir. Ama akıl ile erkek olma arasında doğrudan bir bağlantı asla kurulamaz. Kadın da erkek de akla sahiptirler; çünkü her ikisi de besleyici ruhu anneden ve duyusal ruhu babadan alırlar ve her ikisinin de tanrısal olan ve dışarıdan gelen tanrısal akla sahip olmaları veya olmamaları mümkündür.[17]

Generation of Animals, 729a 10-12, 14-21; 735a 9; 737a 28-30; 738b 20-27; 740b 25; 765b 9 15.

C. Kleus, Eva:C, *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, New York (1985).

Generation of Animals: 736b 14-27.

Generation of Animals: 736b 27-29.

Generation of Animals: 741a 7-8.

Loraux ve Lloyd'a göre Aristoteles kadının erkekten ayrı bir tür olduğunu savunan eski Atinalılar'ın görüşünü paylaşıyordu.[18] Bu iddiaya doğrudan yanıtı bizzat Aristoteles'in *Metafizik*'inde bulmaktayız. O, 1058a 31-37 satırları arasında şunları söyler:

> Kadın erkekten iki ayaklı olan hayvanın kanatlı olan hayvandan ayrılması gibi ayrılmaz. Kadın ve erkek bir ve aynı tür içinde var olan beyaz kuğu kuşunun siyah kuğu kuşundan ayrılması gibi ayrılır ki, bu da; özsel bir farklılığa tekabül etmez.
>
> Kadın ve erkek bir ve aynı türe aittirler. Onlar yalnızca fiziksel bakımdan birbirlerinden farklıdırlar. Kadın ve erkeğin özü aynıdır. Onlar insan olmaları bakımından aynı özü paylaşırlar. Kadın ve erkeğin birbirlerinden farklı yapılanışları herhangi bir özsel ayrılığı oluşturmaz. Çünkü, madde farklılık üretmez.[19]

Böylece açıkça görülüyor ki; Aristoteles kadını erkekten türsel olarak farklı algılamamaktadır.[20]

Buraya kadar biyolojik temel esas alınarak kadın ve erkek arasında özsel bir farklılığın olup olmadığı tartışılarak, kadını biyolojik temelde akılsallığın dışına çıkarmanın pek de mümkün olmadığı gösterilmeye çalışıldı. Şimdi ise, akılsallık ve kadının Aristoteles'in düşüncesinde nasıl kavrandığı ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır.

III

Aristoteles'e göre varlığın ilk ilkelerinin kavranımı ve onların kaynağını anlama insanın *nous*'a yani akla sahip olmasını gerektirir; başka bir ifade ile insan ancak ve ancak aklı sayesinde düşünsel özgürlüğünü yakalayabilir.[21] Çünkü ancak akıl sayesinde insan arzu ve isteklerin belirlenimi dışına çıkabilir. Daha önce söylenildiği gibi eğer *nous* kadın ve erkeğe – hangi biçimde ve nasıl anlaşılırsa anlaşılsın- dışarıdan gelen bir şey ise kadının da erkek gibi en yetkin ve en mükemmel düşünsel aktivite olan felsefî etkinlikte bulunabileceği açıktır. Aristoteles'in bizzat ifade ettiği gibi erdem ve düşünsel aktivite politik bir güce sahip olmayı gerektirmez.[22] Tersine politik güç sahibi olma, ünlü olma, toplumsal işlerle

---

Loraux, N., *Les enfants d'Athena: Ideas atheniennes sur la citoyennete et la division des sexes*, Paris: François Maspero, (1981); Lloyd, G. E. R., *Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciennes in Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press, (1983).

Metaphysics: 1058b 8; 1058b 24.

Metaphysics: 1058a 29-31.

Nicomachean Ethics: 1141a 18-19, b 2-3; 1141a 7-8, 19-20;1170a 2-4; 1178a 1, b7.

Nicomachean Ethics: 1176b 18, 1a.

meşgul olma insanı gerçek düşünsel aktiviteden uzaklaştırmada önemli ama olumsuz anlamda önemli etkenler olabilir. Özellikle felsefî düşünce etkinliği, insanın kendi kendine yeterli olmasını (*self-sufficient*) ve biraz da kendi başına olmayı gerektirir.[23] İşte eğer bu nokta göz önüne alınırsa, erkeğin politik yaşam ile son derece ilgili olması, bir bakıma onun en yetkin düşünsel aktivitede bulunma olanağının sınırlanması anlamına gelebilir. Buna karşın kadının politikadan uzakta durması, onun en yüksek ve en yetkin düşünsel aktivitede bulunmasına yardım edebilir. Önce de ifade edildiği gibi Aristoteles politik yaşamı ancak ve ancak en iyi biçimiyle insanlara hizmet etmek koşulu ile bile ikincil iyi yaşam olarak görmekten uzak durmaz. Ancak eğer durum böyle ise, yani kadın ve erkek en yetkin düşünsel aktivite de bulunma yeterliliğine eşit biçimde doğal olarak sahip iseler, politikanın yalnızca erkeğin alanı olarak görülmesinin temelindeki akıl yürütme ne olabilir? Bu soruya yanıt, kadın ve erkeğin doğasının ne olduğu araştırılarak verilebilir. Aristoteles'e göre, erkek doğası gereği yönetmede daha iyidir. Bu aynı zamanda erkeğin neden politik unvanlara önem verdiğini de açıklar.[24] Ancak politik unvanlara önem vermeyen, uygun bir şeref ve haysiyet anlayışına sahip bir insan (*megalopsuchia*) kendisine politik etiketlerin yanında birçok pratik yarar kazandıracak işlerden ve uğraşlardan uzak durur. Onlar kendileri hakkında pek konuşmaz; ne başkalarını överler ne de övülmekten hoşlanırlar. Ayrıca onlar pratik yararın ve politik iyinin alanı dışına çıktıklarından dolayı son derece bağımsızdırlar.[25] Acaba burada Aristoteles bize çok konuşan, politik söylem ile, politika ile kendini tanımlayan erkek olmaklık ile varlığını en üst insan olmayı gerçekleştirmeye çalışan insana, o politikadan uzak duran, kendi hakkında konuşmayan ve dolayısıyla bağımsız olan kadın olmaklığa mı gönderimde bulunuyor? Eğer Aristoteles kadının erkeğe göre başkalarına daha az ihtiyaç duyduğunu düşünüyorsa; eğer o kadının erkeğe göre ahlâksal bakımdan kendi kendine daha yeterli olduğunu söylüyorsa; bu aslında kadın olmaklık ile felsefenin doğası arasında bir uygunluk, bir örtüşme olduğu anlamına gelmez mi? Belki de kadın olmaklık ile felsefe arasındaki bu olumlu örtüşmeden dolayıdır ki, kadınlar politikadan, yığın ile ilişkiden uzak durmaktan acı duymazlar. Aristote-

---

Nicomachean Ethics: 1177a 27-34; Politics 1325a 16-17.
Nicomachean Ethics: 1125a 28-32.
Nicomachean Ethics: 1124b 25; 1125a 5-6; 1124b 31; 1125a 1.

les'in *Nicomachean Etik*'te söylediği gibi erdemli insan zamanını kendi kendisiyle paylaşır ve bunu da zevkle yapar.[26]

Aristoteles kadın ve erkeğin doğası hakkında şu gözlemlerde bulunur: Kadınsal yaşamın biçimi daha barışçıl ve kadın erkekten fiziksel olarak daha az güçlüdür. Kadın aynı zamanda öğrenmeye daha yatkın, daha az basit, hafızası güçlü, daha duyarlıdır ve onu eyleme yöneltmek daha zordur. O aynı zamanda daha az yemek yemeye ihtiyaç duyar. Buna karşın erkek eylemci, kaba, basit, yardımcı olmaya hazır ve kadına göre daha cesurdur.[27]

Oldukça ilginçtir ki, Aristoteles yoğun bir biçimde çalışmayı (*labour, industry*) kadın olmaklığın bir niteliği olarak görür. Dolayısıyla İngilizce'de çocuk dünyaya getirmenin *labour*, yani işçilik olarak ifadesi bu bağlamda son derece anlamlı görünmektedir. Ancak kadınlar her tür işten hoşlanmazlar; onlar daha çok kölece olmayan, yani zorunlu olmayan, özgür işleri severler (*aneu aneleutherias*).[28] Erkek toplumsal ilişkiler içinde somutlaşan işlerle uğraşırken, kadın daha çok bireysel işlere yönelmeyi sever. İşte bu bakımdan kadınsal ve felsefî erdemin tam bir yatkınlık içinde olduğu gözlenmektedir. İşte bu çerçeve içinde Sofokles'in söylediği şu sözler kadınsal erdemi tanımladığı gibi, gerçek noetik (*non-discursive thinking*) aktiviteyi de ifade eder gibidir: "Sessizlik kadının (belki de insanın) tacıdır".[29]

Ancak şu bir gerçektir ki, Aristoteles hiçbir yerde kadının veya erkeğin akla daha fazla sahip olduğunu söylemez; fakat bununla birlikte akla sahip kadının en yüksek ve en mükemmel bir noetik aktivite olan felsefeye daha yatkın olduğunu da imâ eder gibidir. Çünkü o yığınsal yaşamdan uzak durmaya yatkın doğası, eylemsel alana olan ilgisizliği ile bir bakıma felsefî etkinliğin doğal öznesi gibidir. Kadın, genelde erkekliğin doğasına karşı olan sakin bir yaşamı arzular ki, bu felsefî aktivite için vazgeçilmez bir koşuldur. Bu anlamda kadınsal olan "özel olmaya" işaret ederken, "toplumsal olma", "genel olma" erkeğin doğasına göndermede bulunur. Yoksa hiçbir dışsal ihtiyaca gereksinim duymayan *theoeretical contemplation*'ı, *non-discursive thinking activity*'yi, yani mükemmel düşünsel etkinliği nasıl başka türlü anlayabiliriz. En mükemmel ve en yetkin biçimi ile felsefî aktivite "özel" bir aktivitedir ve o "genel"in bütünüyle dışında-

---

1166a 23-24; aynı zamanda konu açısından 1104b 4-9; 1102b 27'ye bakmakta fayda olabilir.

Generation of Animals: 729b 12; 775a 30-35,14, 19-20; *Rhetoric*: 1361a 2-3; *History of Animals*: 608a 21-28, 33-1-8.

Rhetoric: 1361a 3-7.

Politics 1260a 30; parantez içindeki ifade bana aittir.

dır. Metafizik'in 12. kitabında Aristoteles Tanrıyı salt bir noetik özne olarak tanımlarken, ondan her türlü eylemi alır. Öyle ki, Aristoteles'in bu mutlak-mükemmel noetik Tanrısı diğer hiçbir şeyi düşüncesinin konusu edinmez. O yalnızdır ve yalnızca kendi kendini düşünür (*It thinks itself. Its thinking is a thinking of thinking*).

(*Nicomachean Etik*: 1177a 20 - b 26; 1178b 21-22; 1178b 23-24; genel olarak *Metafizik* XII. 6-7 ve 9. *De Anima* III. 6, ki o, ayrıştırılabilir ve ayrıştırılamaz veya bölünebilir ve bölünemez tözler hakkında olup, mutlak-mükemmel düşünsel aktivite olan *non-discursive* düşünce ile doğrudan bağıntılıdır)

Yukarıda söylenenlerden çıkarılacak sonuç elbette Aristoteles'in yalnızca kadını veya yalnızca erkeği noetik aktivitenin biricik öznesi olarak algılamış olması olamaz. Ona göre kadınlık ve erkeklik insan ruhunun birbirinden ayrılamayan ama birbirinin de aynı olmayan iki bölümünü oluşturur. Ve kendi insansal iyiliğimiz için arzulanan şey, ruhumuzun bu iki yanı arasında bir denge bulmayı başarmaktır. Başka bir ifade ile bu denge "özel olan" ile "genel olan" arasındaki bir dengedir. Aşırı genellik, aşırı toplumsallık "özel olan"ı bozar, boğar. Yaşamın bütünüyle politik kılınması ve politikanın tek amaç hâline getirilmesi sözün (logos) anlamını gürültüye çevirir. Daha da ötesi çok konuşmak çok gürültü ile özdeş olur ve işte bu noktada sessizlik erdeme dönüşür. Ve yine işte bu noktada bir toplumun kadınına ve felsefeye dönmesi yaşamsal bir gereksinim olur.



"Bir Süfrajet Hareketi Üyesi"

KAMUSAL ALANIN BELİRLENMESİNDE BEN İLE ÖTEKİ'NİN YERİ

Songül Demir*

Düşünce tarihine bakıldığında insanın önce yaşadığı çevreyi, doğayı tanımaya çalıştığını ve onun işleyişi hakkında birçok tez ileri sürdüğünü görülür. İnsan, ikincil olarak bakışlarını kendine çevirmiş ve bu bakış, kendiyle aynı türden ama kendinden farklı olan ötekine yönelimi beraberinde getirmiştir. İnsanın "ben" ile "kendi" arasındaki ilişki "başkasıyla" (öteki ile) "kendi" arasındaki ilişkiyle birlikte var olmuştur. Öyle ki; kendini tanımladığında ötekini, ötekini tanımladığında kendini tanımlamıştır. Burada önemli olan, bu tanımlamanın aynîlik değil farklılık üzerine inşa edilmiş, ayırt edici bir tanımlama olduğudur.

Bu bakış bir yandan insanın "kendi" ile "öteki" arasındaki sınırını çizerken diğer yandan da insanın kendi türü içindeki cinsiyet farklılıklarını vurgulama ve ayırt etme süreci içinde kendine önemli bir yer edinmiştir. Hattâ, kültür ile belirlenen cinsiyet (*gender*) biyolojik olarak doğal zorunluluk sonucu taşınan cinsiyeti (sex) tamamen belirleyerek birlikte yaşamın en temel sınırlarını çizmiştir.

İşte bu sınırların en bariz çizildiği alanların başında özel ve kamu alanı gelir. Özel ve kamu alanında bulunmanın cinsiyet açısından farklılığını

---

* Songül Demir, Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

türün devamı belirler. Yani kadınlar doğal zorunlulukları bakımından özel alanda bulunmalıdırlar. Antik dönemde kadınların özel alanda bulunmalarının en temel gerekçesi budur.[1] Kadınları doğal zorunlulukları sonucu özel alana iten bir düşünceyi takiben de; kadınları iyi birer özel şahıs, erkekleri de iyi birer yurttaş yapma fikri desteklenir.

Oysa içinde yaşadığımız döneme baktığımızda kadınlar için geçerli sayılan çocuk doğurmaya ilişkin ele alınan doğal zorunluluk, doğum kontrol yöntemleriyle değişerek kadını bedeniyle farklı bir ilişkiye sokmuştur. Dolayısıyla cinsel hayat, üremenin ötesinde konumlanmıştır. Dahası çocuk bakımı ürünleri (kağıt bez, vitaminli mamalar vs.) anne-çocuk ilişkisini de dönüştürmüştür. Yine ek olarak kurumlar annenin işini kolaylaştırmak açısından oldukça gelişmiştir.

Tüm bunlara karşın kadın kendini kamu alanında temsil edebilmekte midir? Kadını özel alana hapseden biyolojik zorunluluk gerekçesinin ortadan kalkmasına rağmen kadın, kamu alanında niçin lâyık olduğu konumda değildir?

Bu sorulara birçok cevap bulunabilir. Fakat geçmişten günümüze uzanan zihniyet erkeği akılsal, kadını duygusal tanımlayarak[2] kadının konumunu kamu alanına çıkabilecek yeterlilikten yoksun bırakmıştır. Duygusal bir yapıya sahip olan kadın bir taraftan, sevgi ve şefkat bakımından zengin sayılırken öbür taraftan aklını kullanma açısından âciz ve zavallıdır. Bunun tersine erkek aklı temsil ettiği için iktidarı kurma ve sağlama açısından kudretli ama sevgi ve şefkat açısından fakirdir ve kadına ihtiyaç duyar. Erkek, kadın seviyesinde türünün devamını sağlarken aynı zamanda tutkularını sınırlandırır ve kamusal yaşam için zararsız hâle getirir. Kadın burada elde ettiği konumla kamunun politik yaşamını ancak erkekler aracılığıyla etkileyebilir. Doğrudan kendini ifade ve temsil imkânı bulamaz. Dolayısıyla çok haklı ve masum gözüken biyolojik gerekçe arka planından düşünsel özellikler taşımıştır. Birinin sesi olarak konuşan akıl, hep erkeğin sesi olarak karşımıza çıkmıştır.

Kadını özel alana iten veya sadece ve sadece orada olması gerektiğini ortaya koyan düşünce, biyolojik zorunluluğun ötesinde örtük olarak be-

---

[1] Bkz. Hannah Arendt, *Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, s. 58-70.

[2] Kadının duygusal, erkeğin akılsal olduğu düşüncesi birçok feministin (Hanna Fenicel Pitkin, Mary G. Dietz gibi) uzlaştığı bir husustur.

lirli bir zihniyetle[3] desteklenmiştir. Hâl böyle olunca erkek tek başına meşruluğunu ve resmî otoritesini taşıyabilirken, kadın kültürel bir gelenek ve henüz resmî olmayan bir yolla bireysel farklılığını ortaya koyar durumdan kurtulamamıştır. Bu, bugün de (bizim toplumumuzda da) sürüp gitmektedir.

Bütün bunlara rağmen bu dünyaya doğan insanların hepsi özel alan, kamu alanı ve toplum üçgeninde kendine bir yer bulmak zorunda kalır. Bu açıdan hiçkimsenin bunun dışına çıkma şansı yoktur. Herkes istemi dışında bir hâne hayatı içine doğar[4] (hâne hayatı özel alan içinde bulunur). Yine aynı şekilde bir üyesi olacağımız toplumu da seçemeyiz (bir zencinin asla beyaz olmaması veya herhangi birinin sonradan Yahudiliğe dahil edilmemesi gibi). Geriye bilerek ve isteyerek katılabildiğimiz tek alan, kamu alanı kalıyor. Dolayısıyla bu alan kendimizi gerçekleştirebileceğimiz tek imkân olarak karşımıza çıkıyor.

Özel alanın doğallığının tersine, kamu alanı sonradan oluşturulan yapma bir alandır. Böyle olması hasebiyle bu alan bir yandan ortaklığa (müşterek paylaşma), bir yandan da farklı bireylerin karşılıklı etkileşim ve dayanışmalarına ihtiyaç duyar. Bu doğrultuda kamu alanına çıkma; kamu alanına çıkma hakkını elde etme ve kullanma açısından cinsiyetsiz ama kendi biricikliğini gerçekleştirme ve temsil etme açısından kadınlığı veya erkekliği inkâr etmeye sebebiyet vermeyen, kadın ve erkekteki farklılığın zenginliğine imkân veren bir çaba olmalıdır.

Öyleyse tüm insanlar için (kadın/erkek) en temel insanî eylemlerden biri olan kamu alanının nerede konumlanacağı, belirlenmesi gereken en önemli hususdur. Bununla ilgili olarak politik kültürden söz edebiliriz. Çünkü, kamu alanı her toplumun kendine özgü oluşturabileceği bir alandır. Ve toplum kamunun var olmasına imkân tanıyan bir tür mekândır. İşte böyle bir mekânda gerçekleşecek kamu alanı sadece hâlihazırda yaşayanlar için planlanamaz. Kamu alanının geleceği olmalıdır. Bunu sağlayan ise kamu alanının olmazsa olmaz unsurları olan aleniyet, gönüllü katılım ve iknadır (Arendt 1958; 87). Daha önce de belirtildiği gibi, kamu alanında bulunan insanlar kendilerini, kendi biricikliklerini ortaya koyarak temsil ederler. Kendilikleri ortadan kalktığı anda kamu alanında rıza ve iknanın yerini zor ve şiddetin alması kaçınılmaz olur. Örneğin, içinde

---

[3] Burada kastedilen; düşünce tarihi boyunca kadının duyguyu; erkeğin aklı temsili ve aklın duyguları devamlı kontrol altına alma çabasıyla, akılla iş görmenin yüceltilmesiyle oluşan zihniyettir.

[4] Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki; biz içine doğduğumuz hâne hayatını seçemeyiz ama kendimizin oluşturacağı hâne hayatını seçebiliriz.

yaşadığımız toplumda kimi insanlar bir dönem (hâlâ da görmek mümkün) arabalarının arkasına veya muhtelif yerlere; "Sev ya da terk et" sözlerini sloganvâri bir ifade olarak astılar. Eğer dikkatle bakılırsa bu sözlerin bir arada yaşamaya zorlayan ve bir aradalığı rıza ve gönüllü katılıma dayandırmaktan ziyade zorba ve baskıcı bir düşüncenin sözleri olduğu kolayca anlaşılır. Elbette böyle düşüncelere sahip insanların olması kamu alanının gönüllü katılıma dayandırılmadığının da göstergesidir.

Tabiîdir ki, içinde yaşadığımız toplumda kamu alanı ideal anlamda[5] yani; 1- Cinsiyet farkı gözetmeksizin temsil hakkı, 2- Rıza ve gönüllü katılım, 3- Aleniyet, 4- Kamu alanındaki ilişkilerin akraba ilişkileri veya dostlukla belirlenmemesi, 5- Şiddetin yerini iknanın alması özelliklerini içererek yaşanamadığı gibi sadece oraya buraya yazılan sloganlarla örneklenemez. Bunun için; devlet dairelerinin işleyişine, yolsuzlukların artık ne kadar ulu orta yapıldığına ve yasa yapısı konumundaki insanların durumlarına bakarak da birçok örnek verebiliriz.

Öte yandan özgürlüğün var olduğu varsayılmadan tek bir politik problem dahi ele alınamaz. Söz konusu olan bir arada yaşamaksa ve bu bir aradalığı en iyi şekilde gerçekleştirmekse bu, ancak, özgür eylem içinde bulunan insanlarla olacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, özgürlüğün insanın kendisiyle olan ilişkisinde değil, hep bir başkasıyla olan ilişkisinde ortaya çıkan özgürlük olarak anlaşıldığıdır.

Kamu alanındaki ilişkide özgürlüğün ortadan kalkmasının, daha doğrusu yaşanamamasının en büyük tehlikesi totaliter rejimlerdir. Çünkü eylemin[6] gerçekleştirilmediği bir kamu alanı insanların yaşamına anlam veren bir kamu alanı olmaktan çıkar. Geriye gerçeğin artık dayanılmaz olduğu bir dünya kalır. Bu doğrultuda, "Bugün modern kitlelerin temel özelliği, gözle görülebilir olana, kendi tecrübelerinin gerçekliğine inanmamalarıdır. Kendi gözlerine ve kulaklarına değil, sadece hayal güçlerine güvenirlerse, evrensel veya kendi içinde tutarlı herhangi bir şeye (ideoloji vs.) çekilebilmeleri daha kolaydır (Arendt 1966; 351)". Kamu alanının lâyıkıyla yaşanmasının önemi, gerçeği bir kenara itmemek için bir kez daha ehemmiyet kazanmaktadır.

Lâyıkıyla yaşanamayan bir kamu alanında erkek ya da kadının nasıl yaşadığı da pek mühim değildir. Öyle görünüyor ki ideal kamu alanı mo-

---

[5] İdeal anlamda dile getirilen kamu alanı; Hannah Arendt'in kamu alanı modeline birinci maddenin tarafımızca eklenmesiyle belirlenmiştir.

[6] Eylemden kastedilen özgür eylemdir.

deli yaşanmadan diğer problemlerin herhangi birine çözüm aramaya girişmek boş bir çaba olacaktır.

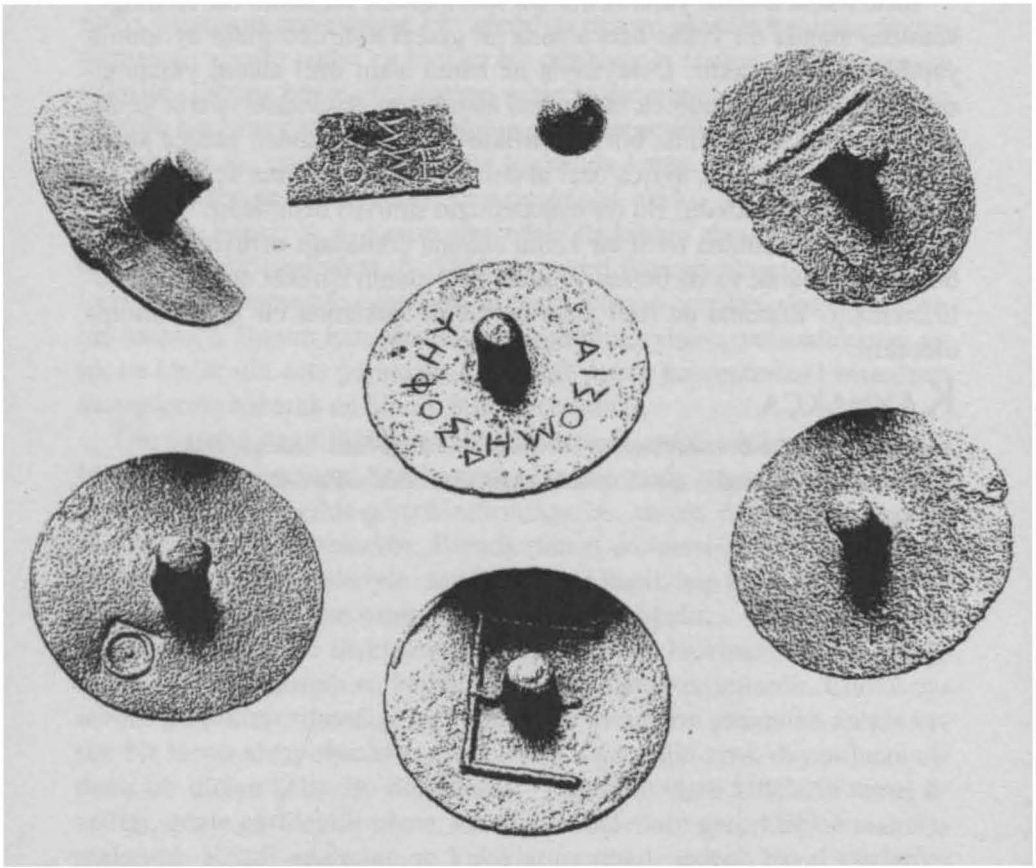
İdeal kamu alanını yaşama imkânı için atılacak ilk adım, bir etkinliğin kamusal alanda mı yoksa özel alanda mı gerçekleştirileceğinin ayrımının yapılmasıyla olacaktır. Dolayısıyla ne kamu alanı özel alanın yaşanmasına bir engel teşkil edecek ne de özel alan kamu alanındaki işlerin yönünü değiştirecektir. Yalnız burada birlikte yaşama açısından sadece kamu alanı ele alındığı için, ayrıca özel alanın da birlikte yaşama açısından ele alınması gerekmektedir. Bu ise makalemizin sınırları dışındadır.

Burada en azından nasıl bir kamu alanına çıkılacağı belirlendiğinden, buna bağlı olarak ya da bunun yanında özel alanın hareket noktası da belirlenmiştir. Bununla da özel alanı belirleme imkânına bir ışık tutulmuş olacaktır.

KAYNAKÇA

Arendt, Hannah, *Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.

Arendt Hannah, *The Origins of Totalitarianism* Harcourt, Brace and World, Inc, New York, 1966.

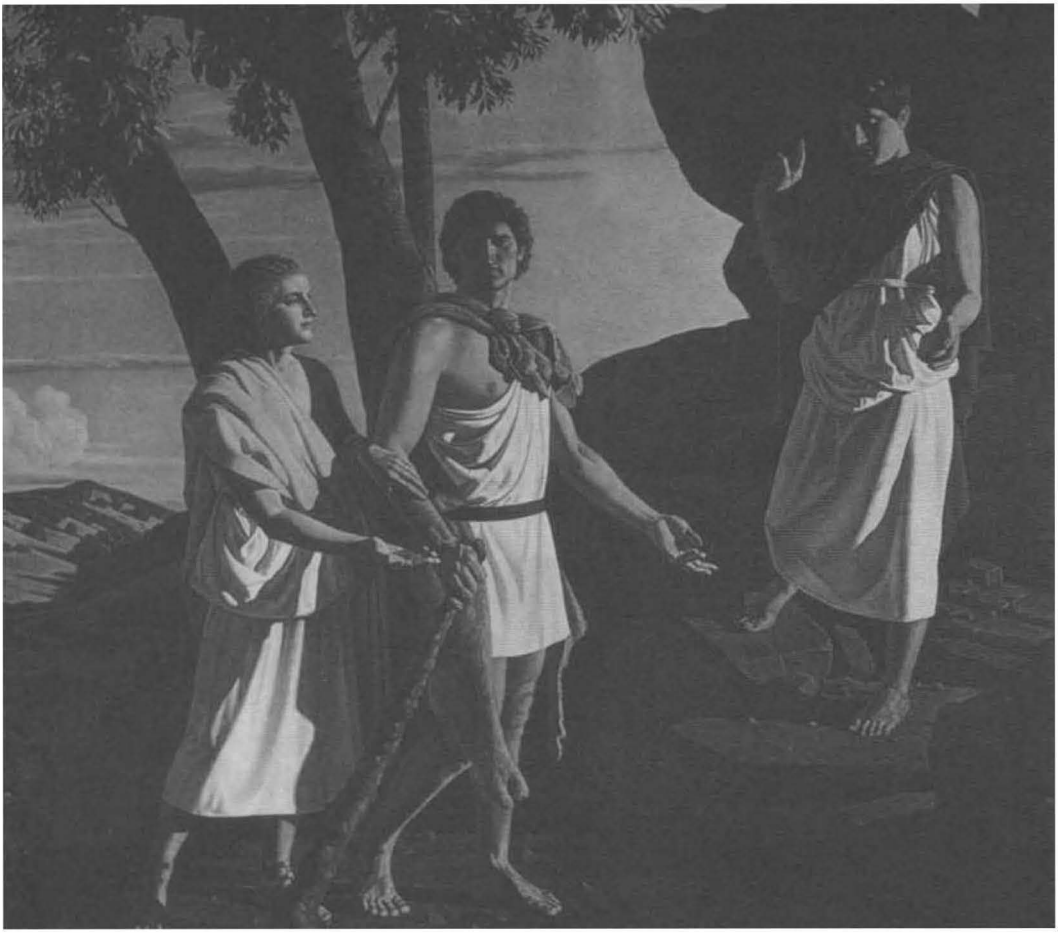


"Demokrasinin Kökleri"

American School of Classical Studies of Athens.

(M.Ö. 508'deki Klesthenes reformları, demokrasi için dönüm noktası sayılır. Yukarıdaki bronz mühürler de M.Ö. V. ya da IV. yüzyılda seçimler dolayısıyla kullanılmıştır).

Kenz



"Herkül'ün Haz ve Erdem Arasındaki Seçimi"

David Liagre, 1986 (Koplin Gallery, Los Angeles)
(Pek çoğu hazzı tercih eder, kimilerinin amacıysa sevmeyi öğretmektir!)

KENT DEVLETTE BİREY*

Jean Pierre Vernant

1. Araştırmamın çıkış noktasını, Louis Dumont'nun birey kavramının iki karşıt biçimi arasında kurmuş olduğu ayrım oluşturmaktadır: Dünya dışında birey ve Dünya içinde birey.[1] Dünyayı reddeden, özgürlüğü ve tek olmayı seçen ilk birey modeli Hindistan'da görülmektedir. Bu modele göre birey, bütün toplumsal bağlarla ilişkisini kesmeli, kendisini burada ve şimdi yaşanmakta olan yaşamdan mahrum etmelidir. Hindistan'da, dünyanın reddedilmesi bireyin ruhsal gelişimi için gerekli bir durumdur. İnsan, kolektif varlığın yapısını kuran bütün araçlardan arınmalı, ait olduğu toplumu terk etmeli, diğerlerine -onların davranış ve değerlerine- uzaklığınca belirlenmiş olan yalnızlık alanına geri çekilmelidir. Hint modeline göre bireyin varlığa gelmesi toplumsal bir yapı içinde değil, tersine, bu yapıyı terk etmesiyle gerçekleşir. İkinci tipin modeli olan modern insan, dünyada bir değer olarak kabul edilen bireyselliğini ilân eden ve yaşayan bireydir. Bu, dünyasal bireydir, yani her birimizdir. Bireyin bu ikinci tipi nasıl oluşur? Louis Dumont'a göre, bu tip, ilkine bağlı olarak ortaya çıkar. Geleneksel bir toplumda bireyciliğin ilk izleri görülmeye başlandığında, bunlar hep o topluma ve dünyaya yabancı olan ilk birey tipine karşıt bir biçimde ortaya çıkar. Bu, Louis Dumont'ya göre, batı tarihinin yoludur. Helenistik dönemin başlangıcından beri, bilge kişi, dünyasal yaşama karşı durması nedeniyle ideal insan olarak tanımlanır: İdeal insan bilgeliğe ulaşmak, dünyayı reddetmek ve ondan ayrılmak anlamına gelmektedir. Bu bağlam-

---

* Çeviri: Sevgican Yağcı.

[1] Louis Dumond, Homo hierarchius: *Essai sur le systéme des castes* (Paris, 1966); *Homo aequalis: Génése et épanouissement de l' idéologie économique* (Paris, 1977).

da ilk yüzyıllarda Hıristiyanlık, İsa'dan sonra da pagan düşünceyle ilişkisini tamamen koparmamış, bu ilişkiyi benzer bir biçimde sürdürmüştür; ancak vurgu değişmiştir: Hıristiyan birey, Tanrı'yla ilişkisi içinde, yani temelde dünyadan uzaklaşma isteğiyle, dünyasal varoluş ile bu varoluşun değerlerinin mutlak bir biçimde değersizleştirilmesiyle varolur.

1.1. Dünyasal yaşam sürekli olarak dünyasal olmayan yaşam tarafından bombardıman edilir. Louis Dumont'un açıkladığı gibi, dünyasal olmayan yavaş yavaş bütün toplumsal yapıyı etkiler ve ele geçirir. "Dünyasal yaşam," der Dumont, "yüce bir değere kusursuzca uyum sağlayabilme yeteneği olarak kabul edilecektir. Dünyasal olmayan birey, dünyada, modern bir bireye dönüşmüş olacaktır. Bu özgün durumun olağanüstü etkisinin tarihsel kanıtı da işte buradadır." [2]

Dumont, bireyin vazgeçme pratiğiyle kendini toplumsal sınırlamalardan kurtarıp açığa çıkmasına olanak veren bu katı, sistematik koşullar görüşünü ayrıntılı bir biçimde irdelemektedir. Dumont, özellikle belirli bir uygarlık üzerinde (Eski Hindistan) çalışmış ve bu görüşü ilk olarak yalnızca hiyerarşik ya da holistik olarak adlandırdığı toplumlara uygulamıştır. Bu toplumlarda, kast sistemi içinde her birey, bütün karşısında bir işleve sahiptir ve bütünle ilişkisi içinde var olur. İnsan tamamen toplumsal grup içinde elde ettiği statüyle tanımlanır; statünün hiyerarşik basamaktaki yeriyle birbirinden ayrı ve birbirine bağımlı katmanlar oluşturulur. Dumont, bu görüşünü daha sonra Batı'daki bütün toplumlar üzerine genişleterek bireyciliğin doğuşu ve gelişimi üzerine genel bir teori ortaya koymuştur.

2. İ. Ö. VIII. ve IV. yüzyıllarda Antik ve Klâsik Yunan'da, kent devlet Yunanistan'ında ne gibi sorunların dile getirildiğine bakarak bu genel açıklamanın geçerliliğini irdelemek istiyorum.

2.1. Öncelikle konuyu iki grupta ele alalım: İlki Antik Yunan'da din ve toplum, ikincisi ise birey tasarımı.

Yunan çoktanrıcılığı dünyevî bir dindir. Tanrılar yalnızca var olmakla kalmazlar, yalnızca dünya için işlev görmezler; dinsel âyinler ve törenlerle, inananları kehânet güçlerinin egemen olduğu kozmik ve toplumsal bir düzleme çekmeyi de amaç edinmişlerdir. Bu düzlemde çeşitli durumlar farklı kutsallık modellerine karşılık gelir. Bu dizge içinde reddeden figürüne yer yoktur. Onlara en yakın olanlar "Orfik"lerdir ve bunlar her konuda Antik Çağ'ın kenarında kalmışlar, asla resmî bir dinsel mezhep olma-

[2] *Essais sur l'Individualisme* (Paris 1983). Bölüm *"De l' Individu hors du monde á l'Individu dans le monde."* 33-67, ilk olarak *Le Débat* 15'te (1981) yayımlandı.

mışlardır. Resmî dini tamamlayabilecek ya da Kurtuluş perspektifi sunarak ona yeni bir boyut katacak bir grup bile oluşturamamışlardır.

Üstelik Yunan toplumu hiyerarşik değil, eşitlikçidir. Kent, kendisini tek bir paralel düzleme ve bir gruba yerleştirerek düzenleyecek olanları belirler. Bu düzeye ulaşmaktan yoksun olan kişi kent devletten, toplumdan (köle gibi sınırlandırılmakla insanlıktan da) dışlanır. Ama yurttaş olarak kabul edilen her birey en azından ilkece bütün toplumsal görevleri dinsel boyutlarıyla yerine getirebilir. Dinî ya da askerî bir kast yoktur. Her yurttaş savaşa gidebildiği andan itibaren, yozlaşma belirtileri taşımadığı sürece âyinlere katılma hakkı da kazanır. Dinsel âyinleri kendi ailesi içinde, statüsü yeterliyse, daha büyük gruplarda da gerçekleştirebilir. Bu bağlamda klâsik *polis*'in yurttaşı, Dumont'un *Homo Hierarchius*'undan çok *Homo aequalis*'ine aittir.

Daha önceki bir çalışmada, Hint ve Yunan kurban âyinlerini, bireyin her ikisindeki rolünü ele alarak karşılaştırmıştım. Hintli için birey olarak var olmak din uğruna dünya zevklerini feda etmektir. Kişi kendisini diğerlerine, dünyaya, kendisine ve isteklerinin yönlendirdiği eylemlerine bağımlı kılan tüm toplumsal bağlardan kurtarmalıdır. Daha önce de yazdığım gibi:

> Yunanistan'da kurban sunan, aslında, kurbanını sunduğu şey namına değişik ev çevrelerinde, yurttaşlar arasında ve siyasî topluluklarda sağlam bir yer edinmiş olarak kalır. Topluma, özellikle de toplumun dinsel etkinlikleri içerisinde bu bütünleşme tamamıyla farklı bir biçemde bireyselleşmeye doğru şu adımları ortaya çıkarır: Onlar, birey ortaya çıktıkça dünyadan vazgeçen olarak değil, kendi hakları olan bir kişi, yasal bir özne, politik bir aktör, ailesinin ve dostlarının çevresinde özel bir birey olduğu bir toplumsal çerçeve içinde ortaya çıkarlar.[3]

2.2 Şimdi düşüncelerin ikinci noktası. "Birey" ne demektir? "Bireycilik" ne anlama gelmektedir? Michel Foucault bu terimleri, aralarındaki bağın ne sürekli ne de zorunlu olduğu, ancak yine de birbirleriyle ilişkilendirilebilen üç ayrı kavram arasında bir ayrım yapmak için kullanır.[4]

a- Özel yaşam alanındaki bireye, onun üyesi olduğu gruba ve kendisini yöneten kurumlardan bağımsızlık derecesine göre sunulan *ortam*.

b- Kamusal alandaki etkinliklere göre özel yaşama *değer biçilmesi*.

---

[3] *Greek Religion, Ancient Religions*' yukarıdaki 16. bölüm.

[4] *de soi Le souci* (Paris, 1984), 56-57 çeviri R. Hurley, *The care of the Self* (New York,1986). 42-43.

c- Kişinin bir uğraş ve ilgi alanı olarak kendisini kendi farklı boyutları içinde ele aldığı kendisiyle ilgili *ilişkiler yumağı*; kişinin gözlemleme, düşünme ve çözümleme çabalarını kendine doğru yönlendirme, yöneltme biçimi; kendine ilgi göstermesi ve kendini zenginleştirmesi; kendine yönelttiği bütün zihnini toplama tekniklerini kullanarak kendini biçimlendirmesi; yönünü belirlerken kendini denetlemesi, söylemek gerekirse, kendini açığa vurması, kendini ifadesi.

Bu üç kavramın örtüşmediği açıktır. Askerî aristokraside savaşçı kendine özgü yiğitliğinin eşsizliği içinde ayrı bir birey olur. O, özel yaşama ya da kişisel çözümlemelere karşı çok ilgisiz sayılmaz. Buna karşın bireyle ilişkilerin yoğunluğu, özel yaşam değerlerinin ve manastır yaşamında bulduğumuz gibi, bireyciliğin reddine eşlik edebilir.

Kendi adıma tarihsel antropolojik bakış açısıyla daha farklı bir sınıflandırma önermek istiyorum. Bunun kesinlikle keyfî bir hareket olduğunu kabul ediyorum ama bu bizim, sorunlardan bazılarını daha açık görmemizi sağlayacaktır.

a) Birey, *stricto sensu*. Onun grubu ya da gruplarındaki yeri ve rolü; taşıdığı değer; ona bırakılan hareket alanı; bu kurumsal yapıya göre olan görece bir özerkliği.

b) Özne. Birey kendisini ifade etmek için birinci tekil kişi kullandığında ve kendi adına konuştuğunda kendisini tek varlık yapan belirli özelliklerini dile getirir.

c) "Ego", kişi. Psikolojik uygulamaların ve konuya bütünlük hissi, içsel bir boyut veren davranışların genel etkisi. Bu uygulama ve davranışlar bireyi kendi içinde gerçek ve özgün, otantik doğası içsel yaşantısında saklı olarak kalan tek varlık olarak oluştururlar. Bu, kendisinden başka kimsenin ulaşamayacağı derin bir içsellik içinde yer alır; çünkü kişisel bilinç olarak tanımlanmaktadır.

Eğer bu üç tip arasındaki farkı anlamak için onları bir yazın türüne benzetmek riskini göze alsaydım, şematik olarak bireyin biyografi için uygun olduğunu, epik ya da tarihsel öykülere karşıtlığını ve tekil karakter yaşamı olarak temellendiğini söyleyebilirdim; Özne bireyin kendi öyküsünü kendi ağzından anlattığı otobiyografiye ya da anı türüne uygundur; ego, itiraflar ya da bir günlüktür, bunun içindeki içsel yaşam, -tüm psikolojik kompleksleri ve zenginliği içinde, onun göreceli anlaşılmazlığında ya da ifade edilemezliğinde- yazılan şey için malzeme sağlar.

Klâsik devirde Yunanlılar biyografi ve otobiyografinin bazı biçimlerinden haberdarlardı. Momigliano, uzun süre bu formların gelişmesi için çalıştı ve yapıtlarıyla bizim bireysellik düşüncemizi ve insan yaratılışları-

nın özelliğini ortaya koydu.[5] Bunu yalnızca Klâsik Yunan ve Helenistik dönemler, itiraflar ve günlükler yapmadı -onların varlığı düşünülemezdi- ama Misch'in önerdiği ve Momigliano'nun de doğruladığı gibi, Yunan otobiyografisindeki birey betimlemesi, "kişinin içtenliği"ne olanak tanımaz.

3. Bireyi ele almakla başlayalım. Yunan'da bireyin varlığını sınırlandırmanın üç yolu vardır:

a- Olduğu gibi, kendi tekilliği içinde değer biçilen birey.

b- Birey ve kendi kişisel dünyası: Özel yaşam alanı.

c- Klâsik dönemden bu yana, bireye merkezî bir yer sunan çok işlevli toplumsal kurumlar içerisinde bireyin ortaya çıkışı.

3.1. Eski dönemlerin olağanüstü bireyine iki örnek göstereceğim: Savaşçı kahraman (Achilles) ve kutsal adam, kâhin (Hermotimos, Epimenides, Empedocles).

Toplumsal yapı içerisinde, kahramanı tanımlayan şey, onun konumundan ve unvanından çok, alışıldık olmayan yazgısıdır, gösterdiği sıradışı yiğitliğin verdiği saygınlıktır, kesin bir utkunun sahibinin yalnızca kendisi olması ve toplumsal bellekte ününün yıllarca sürmesidir. Sıradan insanlar ölerek Hades'in karanlık boşluğuna gider gitmez yok olurlar. Gözden kaybolurlar, *nönumoi* olurlar; onlar "bilinmeyenlerdir," "adsızlardır." Yalnızca kahraman birey, gençliğinin baharında ölümle yüzleşmeyi kabullenerek, adının kalıcı olduğunu, kuşaktan kuşağa şanla anıldığını görür. Onun dünyaya karşı bu sıradışı duruşu, toplum yaşamının yüreğine kaydedilerek ebedileşir. Bunun olması için kahraman kendisini, kendi insanlarıyla karşıt düşse bile, soyutlamalıdır; akranlarıyla ve komutanlarıyla olan bağını koparmalıdır. Aynı, Achilles'in durumunda olduğu gibi. Ancak gruptan uzaklaşma, onu dünyayı reddeden, dünyasal yaşamdan ayrılan birey yapmaz. Tam tersine, savaşçı idealine adanmış bir insan yaşamı mantığının en uç noktasını vurgulayan bu kopuş, savaşçılığın dünyasal değerlerini ve toplumsal yaşamını, sıradan sınırlarının ötesine taşır. Kahraman, gayretiyle, zorlu yaşantısıyla, boyun eğmezliğiyle, ölene dek kusursuzlukta ısrarcı oluşuyla, genel kurallara ve topluluğun geleneklerine yeni bir boyut kazandırır. Sıradan onur ve saygının ötesinde bir onur ve saygı yaratır. Olağan yaşam düzeyinde eksik olan bu yaşamsal değerler ve toplumsal erdemler üzerinde ışık, haşmet ve sağlamlık sunar. Ama artık yücelmiş ve ölüm çemberiyle sarılmış olduklarından, dünya işlerinin tehdit

[5] "Marcel Mauss e il problema della persona" *Gli Uomini'* de, *la societa, la civilta: Uno studio intorno all opera di Marcel Mauss,ed.* Riccardo di Donato (Pisa, 1985): "Ancient Biography and the Study of Religion in the Roman Empire" *ASNSP*, ser. 3. no. 15 (1985), yeniden basım A. Momigliano. On Pagans. Jews, and Christans (Middletown, conn., 1987), 159-77.

edici yıkımlarından etkilenmemektedirler. Şimdi de, bu toplumsal yapının kendisi, ışığı, haşmeti, sağlamlığı benimsemekle, bu yüce özellikleri kendi kurumlarına benzeterek onlara onur ve kalıcılık sağlamaktadır.

Ruhbanlar: Bunlar da ölümlülerin ortak uğraşlarından uzak bireylerdir. Onların kendi yaşama yolları, kuralları ve sıradışı güçleri vardır. -Ruhsal demekten çekindiğim- nefes üzerinde kontrol gücü, soluğu temizlemek için konsantrasyon sağlama, soluğu bedenden ayırma, özgür bırakma, öte dünyaya gönderme; eski yaşamlarla ilgili bellek tazeleme, birbirini izleyen reenkarnasyon dönemlerinden kaçma alıştırmaları yaparlar. Böylesi tanrısal insanlar, *theioi andres*, yaşarken ölümlü varlıklarından ayrılarak yükselen ve ölümsüz insan konumuna ulaşabilenlerdir. Bu kâhinler, üyelerine şimdiden ve buradan kaçınılması gerektiğini öneren düşünce okullarına bağlı olsalar da, dünyayı reddeden değillerdir. Tam tersine, bu figürler, kendine özgü doğalarından ve kendilerini topluluktan ayıran uzaklıktan ötürü, İ. Ö. VII-VI. yüzyıllardaki bunalım dönemlerinde özel bir rol oynarlar. Onlar kanun koyucu, *nomothetai*, gibi iş görürler, Solon gibi, toplumları yozluklardan, ayaklanmalardan, fikir çatışmalarından arındırsın diye kurumsal ve dinsel emirleri resmen ilân ederler. Kent devletler bu olağanüstü bireylerden toplumsal sorunlarını düzenlemek konusunda yardım istemiş olmalılar.

3.2. Özel yaşam alanı. Kent devletlerin en eski formlarından başlayarak, İ. Ö. VIII. yüzyılda, Homeros'ta halka ve bireye ait, kamusal ve özel alanlar belirlenmişti. Her alan diğerine göre betimlenmişti, biri diğerine bağlıydı: *to koninon* ve *to idion*. Kamusallık, paylaşılması gereken eylemleri ve uygulamaları içerir; bunlar hiçbir bireyin ya da soylu grubun özel ayrıcalığı değildir; yurttaş olmak için kişi bu etkinliklerde yer almalıdır. Özel alan ise paylaşılmaz olandır; yalnızca tek tek bireylerle ilgilidir.

Birbirlerine göre sınırlarının ne olduğu kadar, neyin kamusal neyin özel olduğunun tanımının da bir tarihi vardır. Sparta'da, gençlerin eğitimi *(agoge)* ve şölenler (*sussitia*, birlikte yenilen zorunlu yemekler) kamusal konulardır. Bunlar yurttaş etkinliğidir. Atina'da, kentte politik bir oluşumun ortaya çıkması daha katı bir soyutlama düzeyine bağlıdır (Burada politik olan, tüm yurttaşlara ait olan gerçek gücü paylaşma, yorum yapma, düşünme, karar vermedir); herkesin kendisi için ilgilendiği, özel alan, ev yaşantısı ve çocukların eğitimi, şölenler, misafirlik için ayrılır. Akraba ve arkadaş grupları, bireyler arası özel ilişkilerin gelişmesi ve daha derin duygusal yakınlıklar kurmak için bir yer belirlerler. *Sumposion* altıncı yüzyılın başlarında popülerlik kazanır. Akşam yemeğinden sonra evde buluşup bir şeyler içmek; birinin diğer bir erkeğin arkadaşlığından hoşlanması, Dionisos, Afrodit ve Eros adına ağıtlar söylemek gibi etkinlikler

toplumsal yapıda daha özgür ve seçici bir değişimin işareti olmuştur. Belli bir memnuniyet sağlansın diye her bir bireyin beğenisi göz önünde tutulur, 'içme ve eğlenme' kurallarıyla belirlenen ve paylaşılan bir memnuniyet. Florence Dupond bu durumu şöyle betimler: "Şölen birey için zevk elde edilecek bir yerdir, buna paralel olarak toplantı da, halk için güce, özgürlüğe ulaşma yeri ve fırsatıdır."[6]

Cenaze törenine ilişkin uygulamalar ve anıtlar, bireyi sevdiğine bağlayan duygulu bağları gördüğümüz özel alanın kamusal alan karşısında artan önemini kanıtlamaktadır. Altıncı yüzyılın sonlarına dek Atina'da mezarlar genellikle bireyseldir. Bu mezarlar, kahraman birey ve onun ayrıcalıklı doğası ideolojisini sürdürmektedirler. Büyük mezar taşı ölünün adını taşır ve her gelene hitap eder Dikili taş veya boyalı imge, *kouros* kadar ölünün gençliğinin güzelliğini, toplumsal değerlerin örnek oluşturan temsilcisi olarak yansıttığı erdemi betimler. Ama İ. Ö V. yüzyılın son çeyreğinden başlayarak aile mezarlığı geleneği ortaya çıkar. Bu gelenek, ölünün bireyselliğinin de sitenin zaferi içinde yer aldığı, savaşta yurtseverce ölenler için düzenlenen kamusal cenaze törenlerine paralel ve aynı zamanda farklı bir düzlemde gelişim gösterir. Bundan böyle mezar taşları ölen kişiyi ailenin yaşayan üyeleriyle bütünler. Mezar yazıtları sevgi duygusunu, üzüntüyü, eşlerin, çocukların, ebeveynlerin birbirine olan özlemini yansıtır.

3.3. Ama şimdi özel alanı bir kenara bırakıp kamusal alana bir göz atalım. Burada, bazı önemli boyutlarda özel bireyin oluşmasını sağlayan kurumlar topluluğunu görmekteyiz. İki örneği ele alacağım: İlki dinsel yapı, ikincisi ise hukukla ilgili.

Gizler, örneğin Eleusisler'in gizleri gibi, yurttaşların benimsediği dinle birlikte var olurlar: Kutlamaları, kesinlikle kentin resmî koruması altında yapılır. İster yabancı olsun, ister Atinalı, ister kadın ister erkek, ister köle ister özgür olsun kutlamalar Yunanca konuşan herkese açıktır. Törenlere katılım, başından itibaren, her bireyin gruptaki toplumsal statüsüne ya da işlevine değil, kendi kararına bağlıdır. Üstelik, yeni üyelerin kendi deneyimlerinden, törensel etkinliklerinden kendileri için diledikleri şey, öte dünya için, bireysel olarak kendilerine daha iyi bir kader sağlamaktır. Böylece kutsama törenine katılım özgürlüğü ve kişinin kendisi vazgeçse bile başkalarının isteyemeyeceği ölüm sonrası yazgısının kendi biricikliği vardır. Ancak törenler tamamlandığında ve kutsama gerçekleştiğinde, yeni üyenin giysisinde, tavrında, dinsel uygulamasında ya da toplumsal davranışında, üyeyi önceki görünüşünden ya da törene katılmamış olanlardan

[6] *Le plaisir et la loi* (Paris, 1977), 25.

ayıran hiçbir şey yoktur. Kişi bu sınav sonucunda bir çeşit güven duygusu elde etmiştir ve dinsel açıdan yakınlık duyulan iki tanrıça tarafından değiştirilmiştir. Üye, toplumsal açıdan önceden olduğu gibi, değişmeden kalır. Bireyin giz içerisinde bulunması, hiçbir zaman, yaşamdan ve toplumdan kopartılmış dünya dışı bir birey yaratmaz.

Şimdi dinsel bireyciliğin başka bir açıklaması: Beşinci yüzyıldan başlayarak dinsel grupların kendi inisiyatiflerini onları oluşturan bireyden almaları durumu ortaya çıkar. Bu gruplar, onun huzurunda, Tanrı'ya adanmış özel kutsal bir alanda toplanırlar. Üyeler özel âyinlerini birlikte yapabilmek, Aristoteles'in dediği gibi: "Birlikte kurban âyinleri düzenlemek, birbirleriyle buluşabilmek için" (*Nicomachean Etik,* 1160a19-23) izin talebinde bulunurlar. İbadet edenler *sunousiastiai*'dir ve kapalı küçük bir dinsel grup oluştururlar. Onlar âyinlerini birlikte gerçekleştirmekten hoşlanırlar; âyine katılmak için her bireyin katılma talebinde bulunması ve bunun topluluğun diğer üyeleri tarafından kabul edilmesi gerekmektedir.

Birey burada tanrısını ve kendine özgü din uygulamasının biçimini seçmekle, ibadet edenlerin küçük grubuna kabul edilmiş olmakla artık ibadet etkinliklerine de katılmış olur; ancak, bulundukları yer ne dünya dışı ne de toplum dışıdır. Dinsel yaşamın bu yeni tip kurumunun ortaya çıkışında özel bireyler arasında daha kayıtsız ve rahat ilişkilerin başladığını görmekteyiz. Bu gibi bir yapı toplumsal yapılar tarafından önceden saptanmış ve programlanmış dinsel rollerden oldukça farklıdır. Artık toplumsal seçicilik diyebileceğimiz bir şey göze çarpmaktadır.

Ama özellikle yasal sistem içerisinde özel bireyin toplumsal kurumların içinden ortaya çıktığını görüyoruz. İki örneğe göz atalım: Suç hukuku ve Kutsal Kitap.

Aileler arasındaki kan davasından -bedel ve arabulma uygulamalarıyla- hukuk mahkemesinin oluşturulması süreci, yasa öncesi bir durumdan yasal sisteme geçiş süreci, bireysel suç kavramlarını ortaya çıkarır. Birey bundan böyle yargının nesnesi ve suçun öznesi olarak karşımıza çıkar. Hukuk öncesi suç ve yasa kavramları arasında bir ayrım, bulaşıcı ve ortak bir kirlilik olarak görülen suç, *miasma* ile tek bir insan tarafından işlenen, değerlendirmeyi yapan değişik yargı organlarına göre farklı ciddiyet derecesine sahip olan suç arasında da bir farklılık vardır. (Suç belki "haklı olarak" ya da "istemsizce" ya da "kişinin kendi seçimiyle" ya da "önceden tasarlanarak" işlenmiş olabilir). Hukuk sistemi içerisinde, suçlunun kendisi ve suçu arasındaki ilişkinin derecesini açıklamaya geldiğinde, gerçekten de, yanıt vermesi beklenen kişi bireyin kendisidir. Hukuksal geçmiş ahlâksal bir karşılığa sahiptir: Sorumluluk kavramı, kişisel kusuru ve bedelini kapsar. Psikolojik bir karşılığı da vardır: Bu da kişinin kararında be-

lirleyici olan her şeyi, olayların gelişimini, tahrikleri, planlanarak mı ya da kendiliğinden mi olduğunu kapsamaktadır. Kişi kendi eylemlerinin altındaki güdüleri de göz önüne almalıdır. Bu sorunlar, beşinci yüzyıl Atina trajedilerinde yankı bulacaktır. Trajik bireyin değişmez sorgulaması, bu yazınsal türün bir özelliğidir; insanın kendi eylemleriyle yüz yüze gelmesi, sorumluluk alanını bilerek yaptığı ve karar verdiği kendi tekilliği içerisindeki dramatik kahraman ile yine de bunun ötesine geçtiği durum arasındaki ilişkidir.[7]

Son arzu ve Kutsal Kitap, özel bireyin toplumsal gelişimi için de kanıt sağlar. Louis Gernet, bunların ortaya çıkış biçimlerini ve koşullarını dikkatli bir şekilde incelemiştir[8] İlk olarak *inter vivos,* uyum sağlama, durumunda özel birey böylece bir rol oynamaz. Bu rol, ailenin reisine bağlıdır; eğer çocuğu yoksa ailesinin sona ermemesi ve ölümünden sonra mirasın dağılmaması için yakınlık derecesine göre bir akraba seçmesi gerekir, vasiyetin uygulaması da aynı sıralamayı takip eder. Kimin bakımının sağlanacağı ailenin her zaman sorunudur. Esas sorun *oikos*'tur ve bireysel değildir. Ancak, tersine, üçüncü yüzyıldan itibaren vasiyet yazma geleneği, *donatio mortis causa*'nın vadesi olarak anlaşılmıştır. Bu durum, özel bir kişinin saygı gösterilmesi gereken yazılı istekleri doğrultusunda, sahip olduklarını özgürce dağıtmasına izin veren kesin bir bireysel ilişki hâline gelir. O, sahip olduğu her şeyle birlikte, kararının efendisi olarak da görülür. Birey ve serveti arasında, içeriği ne olursa olsun miras kalan veya elde edilen, taşınabilir ya da sabit eşyalar arasında, doğrudan ve özel bir bağlantı vardır. Artık herkesin bir mülkü, parasal bir değeri vardır.

4. Özne. Bir metindeki birinci tekil kişinin kullanımı, belgenin yapısına ve bildirimine göre çok değişik anlamlara gelebilir. Bu, bir kralın emri ya da duyurusu, bir mezar taşı yazısı, ilham perilerinden esinlenerek ya da açığa vurulan bir gerçeğin esaretinde kendi oluşumunu hemen başlangıçta ya da şarkısı sırasında sahneye süren bir şairin duası, yazarın düşüncesini insanın içine işlediği tarihsel bir öykü, Demosthenes, Isokrates gibi hatiplerin "otobiyografik" konuşmalarındaki bir öz savunma ya da kendini doğrulama olabilir.

Öznenin kendisini "Ben" diyerek açıkladığı söylem, ne katı bir şekilde belirlenmiş bir kategoridir ne de bir anlama karşılık gelir. Bu dönemi ele alacak olursam, çünkü bu Yunanistan'da şiir sanatının bir türüne -geniş anlamıyla lirik türüne- karşılık gelmektedir, bu lirik türünde yazar birinci

[7] Gerçek yaşamda kadınların hukuksal süreçlere katılmamalarına rağmen, trajedilerde, onların kişisel sorumluluk ile temize çıkma arasında süre giden aynı tartışma ortamında benzer bir öz sorgulamayla yansıtıldıklarını görürüz.

[8] "La loi de Solon sur le testament", *Droit et société dans la Gréce ancienne* 'de (Paris, 1955).

kişiyi kullanarak "ben"e kendisine olan duyarlılığını belirten özel bir güven duygusu katar; "ben"i şiirsel *topos*'un ya da bir modelin en genel anlamıyla donatır. Lirik şairler, insanların çevresiyle (arkadaşları, yurttaşları ve *hetairoi*) olan iletişiminin ana konusu içinde onların kişisel duygularını, hazır zihinsel durumunu yaratarak, içimizde yaşattığımız kararsız, gizli, içten ve kişisel benliğimiz üzerinde değerli söz biçimlerini ve tutarlılıkları açığa çıkarırlar. Şiirsel mesaj diliyle bireysel olarak ne duyumsadığımızı aktarmakla, en içteki duygu canlanır ve nesnel bir gerçeklik kazanır. Ancak, kişi daha da öteye gitmelidir: Şiir sorularının kişiselliğinin saptanmış kuralları ve toplumsal olarak kabul gören değerler onaylanır, şiirselleştirilir ve yüceltilir. Şiir, bireysel değerlendirmeler için bir ölçüt olarak da iş görür: Güzel ve çirkin, iyi ve kötü, mutluluk ve bahtsızlık. Archilochus, insan doğasının değişken olduğunu iddia eder. Her insan yüreğinde farklı bir şey sever (frag. 36 Lasserre). Sapho da aynı düşünceyi yansıtır: "Benim için yeryüzündeki en güzel şey, bir kişinin sevdiği herhangi bir şeydir. (frag. 16 Lobel-Page). Orada ortak değerlerin göreceliliği ortaya çıkar. Son çarede, değerlerin ölçütü özneye, bireye -onun kişisel deneyimlerine- yüklenir; bu da şiirin özünü oluşturan şeydir.

Bir başka öge de vurgulanmalıdır: Kozmik zamanın döngüselliğiyle toplumsal zamanın düzenliliği yanında, bunlara karşıt olarak birey tarafından öznel olarak yaşanan bir zamanda ortaya çıkar: Kararsız, değişen, ama eski çağlara ve ölüme acımasızca hükmeden bir zaman. Bu zaman, kişinin boyun eğdiği beklenmedik, keyfî geri dönüşlerin ve geri dönülmezliğin acısıyla bağlandığı bir süreçtir. Kendi içinde özne bu özel zamanı pek çok farklı maske ile dener: Üzüntü, geçmişe özlem, tahmin etme, umut ve kaybedilmiş sevinçlerin, yitirilen varlıkların anısına acı çekmek. Yunan liriğinde, özne kendisini bireyin denetiminde olmayan parçası olarak tanımlar ve bu yanı kişiyi güçsüz ve edilgin kılar; yine de bu yan şairin içinde, yaşamın kendisidir -kişinin kutladığı yaşamdır: *Kişinin* kendi yaşamıdır.

4.1. *Ego.* Arkaik ve klâsik dönemin Yunanlılar'ı elbette kendi egolarının ve kişiliklerinin deneyimine sahiptiler, tıpkı kendi bedenlerine sahip olmaları gibi. Ancak, bu deneyim bizimkinden farklı yapılanmıştır. Ego sınırlanmış ya da bütünleştirilmiş değildir; Hermann Frankel'in ileri sürdüğü gibi, o, çeşitli güçlerin özgür alanıdır.[9] En önemlisi, bu deneyim içe değil dışa dönüktür. Bireyler kendi imgelerini yansıtan aynalar olan ötekilerde kendilerini arar ve bulurlar; ötekilerin her biri -ana babalar, çocuklar

[9] *Dichtung und Philosopie des frühen Griechentums* (Münih, 1962), çev. Moses Hadas ve James Willis, *Early Greek Poetry and Philosopy* başlığıyla, (Oxford, 1975), 80. Krş. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg, 1955), 17-42, çev. T. Rosenmeyer, *The Discovery of the Mind* başlığı ile (Oxford, 1963), 1-22.

ve arkadaşlar- bireyler için bir *alter ego*dur. James Redfield'in epik kahramanları kastederek dile getirdiği gibi, kahraman her zaman diğerlerinin ona tuttuğu aynada kendisini görür.[10] Birey, yaptıkları ve gerçekten başardıkları içinde varolur ve nesnelleştirilir. Bunlar, gizil değil gerçek olan *(energeia)*, bireyin kendisini anlamasına olanak sağlayan etkinlikler ve çabalardır; hiçbir zaman bireyin bilincinde bulunmazlar.[11] İçe bakış yoktur. Özne kendisini bulabilmek için içine girmek zorunda olduğu kapalı bir içsel dünya yaratmaz. Birey dışa dönüktür. Tıpkı gözün kendi kendisini görememesi gibi, birey de kendisini kavramak için başka yerlere bakmalıdır. Kendi bilinci yansımalı değildir, kendi üstüne bükümleşir, kendi kendini kapsar. O, içsel, kendi kendiyle yüz yüze değildir: O, varoluşsaldır. Varoluş, var olma bilincinden öncedir. Her zaman dile getirildiği gibi, "cogito ergo sum," Düşünüyorum, öyleyse varım sözünün Yunanlı için bir anlamı yoktur.[12] Varım, çünkü ellerim ayaklarım ve duygu-

---

[10] "*Le sentiment homerique du moi*," *Le genre Humon* 12 (1985):104

[11] Krş. J. P. Vernant, "Catégorics de l'agent et de l'action en Gréce ancienne," *Langue*'de, *Dicours*'ta, société: *Pour Emile Benveniste*, ed. J. Kristeva, J. C. Milner ve N. Ruwet (Paris1975) (yeniden basımı *Religions, Histories, Raisons*'ta (Paris 1974) , 85-95.

[12] Krş. Richard Sorabji, "Body and Soul in Aristotle" *Articles on Aristotle* da, ed. J. Barnes, M. Schofield ve Richard Sorabji (Londra 1979) cilt 4, s: 42-64, özellikle "The Contrast with Descartes" olarak adlandırılan dördüncü paragraf. Yine aynı ciltte 1-32'de bkz: Charles H. Kahn, "Sensation and Cousciousness in Aristotle's Psychology". Kahn bir yandan Kartezyen düşüncenin eksikliğine, akıl ve dikkat arasındaki radikal ve gerekli tutarsızlık duygusuna, öte yandan da fiziksel yayılmaya dikkat çekmiştir. Bkz. Jacques Brunschvig "Aristote et l'effet Perrichon", *La passion de la raison*'da: "Hommage á Fernand Alqué", ed. Jean-Luc Marian (Paris, 1983), 367-77. 375'te, "Bir ruhbilimci ve ahlâkçı olarak, Aristoteles'in yaratıcının gerçek varlığı yarattığı şeyin kendisidir (tek bir anlamda bile olsa), Efesli Michael'ın da belirttiği gibi, Sokrates'in bu işlevi, eylemekte olan "Sokrates'in kendisinden başkası değildir, diye düşünmüş olabileceğini kimse ileri süremez" demektedir. Benim işlevim (arkadaşım, alacaklım, çocuğum, yansımam, gölgem..) "benim bir şeyim", izdüşümüm, ifadem, nesnelliğim olabilir. Ben, onun bulunduğu yerdeyim ve o, benim varlığım demek kaba ve anlamsız gibi görünüyor. Benim kendimle olan ilişkim başka bir nesne ile olan ilişkimle kesinlikle bağdaştırılamaz. Benim için nesne olan her şey benden başka bir ilkede yer almaktadır. Eğer Yunan düşüncesini kesin olarak anlamak istiyorsak birtakım epistemolojik engellerin (buna kısaca Kartezyen diyelim) ortadan kaldırılmasının gerekli olduğunu ileri süreceğim. Şu şekilde formüle edilebilecek olan Yunan düşüncesinde bir biçimde mantığa aykırı görünen *cogito*'nun izlerine toplu bir bakış ilginç olabilir: Kendimi görüyorum (kendi işlevimi ya da yukarıda açıklanan iz düşümlerimi) öyleyse varım ve ben kendimi gördüğüm yerdeyim. Ben bu gördüğüm izdüşümüm." Aynı yaklaşım için bakınız: Gilbet Romayer Derbey, "*L'ameest en quelqe façon tous les étres* (Aristo, De Anima, T8, 431b21), *Elenchos: Rivista di studi sul pensiero antico* 8 (1987): 364-80. "Eğer ruh kendisine dünya verilen varlıksa" şöyle bitirir: "bilmemiz gereken ruhun kendisine nasıl verildiğidir. Öznelliğin bu sorunu Aristoteles'te olduğu gibi değildir; bunun yanı sıra *Metafizik*'in 12. kitabı bu konuya açıklık getirebilecek bir kanıttır. Tanrısal düşünce, bilindiği gibi, tanrısal aklın kendi içinde, kendi nesnelerine sahip olduğunu ve doğrudan kendisini düşündüğünü söylemeye eşit olan düşünce'yi düşünmektir. Ama aksine insan duyumu ve bilgisi daima başka bir şeydir (*aei allou*) ve insan onların ötesinde ve üstündedir (*hautes en parergoi*). Ruh kendisini fark eder, buna ek olarak, bu sonuç, tüm bunların da üzerinde

larım var; varım, çünkü yürüyorum ve koşuyorum; varım, çünkü görüyorum ve duyumsuyorum. Bütün bu şeyleri yapıyorum ve onları yaptığımı biliyorum.[13] Ancak bu duyumlara sahip olmamın bilinciyle varoluşumu asla düşünemem. Bilincim her zaman dışarıya bağlıdır: Türlü türlü nesne gördüğümün, belirli bir sesi duyduğumun, belirli bir ağrıyı duyumsadığımın bilincindeyim. Bireyin dünyası, öz bilinç ya da kendi özgünlüğü içinde her bireyi tanımlayan bir içsel evren biçimini almamıştır. Bernard Groethuysen, öz bilincin kişinin henüz bir 'ben' olarak değil, 'o' olarak kendini kavraması olduğunu söyleyerek, antik dönem bireyinin kendine özgü doğasını öz ama kesin bir formül içinde özetler.[14]

4.2. Ama siz elbette Platon'un metinlerinde yazdıklarıyla nasıl başedeceğimizi sorabilirsiniz: "Bizi oluşturan ruhumuzdan başkası değildir. ...Bizim her birimizin gerçekliğinde olan ve ölümsüz ruh dediğimiz varlık, ölümden sonra diğer Tanrılara katılmaya gider. (Yasalar, 954a6-b4). Sokrates, Pheaedo'da ölmek üzereyken dinleyenlerine şunları söyler: "Şu anda sizinle konuşan Sokrates benim ta kendimdir *(Ego eimi houtos Sokrates)*; az sonra yalnızca bedenini göreceğiniz diğer Sokrates değil" (115c). Alkibiades'le konuşmada, Sokrates dinleyenlere yine şöyle der: "Sokrates Alkibiades'le konuşurken size değil, Alkibiades'in kendisine konuşur. Ve bu Alkibiades ruhtur" (Alkibiades, 130c).

Bu ilişki değişmez gibi görünüyor. Sokrates'in ve Alkibiades'in oldukları şey, her bir bireyin olduğu şey, yalnızca ruhtur, *psuche*'dir. Biz, ölümden sonra ayrılarak öte dünyadaki kutsal olana katılan bu ruhun

---

dünyayı anlamakla ve ancak başka bir varlığın kavranmasıyla ortaya çıkar. Kısaca ruh, yalnızca varlıkta kendisi, bir anlamda da tüm diğer varlıklar olur...Eğer tanrısal düşünce yalnızca düşüncenin kendisiyse, insanın düşüncesi kendisinin, şeylerin ve kendisinin şeylerle olan ilişkisinin düşüncesidir: Ruh Descartes'te olan şey değildir, *a mens pura el abstracta* ya da hattâ Platonius'taki her şeyi uzaklaştırarak keşfedilen şey de değildir. Bilinç yalnızca gizlice felsefeye sokulmuş olduğundan, Kartezyenciliğin öncülük ettiği yolda bizler ilerlerken, Aristoteles izlenen yolda tek bir adım atmamıştır. Descartes'in *Dioptris*'inde görüş alanına ve genel algıya getirdiği akılsal dönüşümün vurgulanmasında Gérard Simon: "sonuç olarak duyumlar önceden kurulmuş olana indirgendi, yani dünyanın sunduğu olasılıklara ve onları gerçekleştirebilecek aracının beklenmesine indirgendi. Bundan böyle algı sorunu geçiştirilerek çözülemeyecekti, ne de tam anlama gerçekleşene kadar şeyler içinde zaten gizil olarak bulunan duyuları derece derece işlemiş olan yeteneklerin çokluğuyla kendi yerine yerleştirilebilecekti. Üçüncü kişide algıyı dikkate almak olanaksız hâle geldi: Çünkü ilk kez ruh kusursuz bir özne oluyor. "*Derriere le miroir" Le temps de la reflexion* 2 (1981): 328.

[13] Aristitoles, *Nicomachean Etik*,1170a29-32: Eğer gören kişi gördüğünün bilincindeyse, ve duyan duyduğunun, yürüyen yürüdüğünün, tüm diğer eylemlerde benzer olarak aktif olduğumuzu fark eden bir şey varsa, fark ettiğimiz için, fark ettiğimizin farkındaysak ve düşündüğümüzü düşünüyorsak ve...fark ettiğimizi fark etmek ya da düşünmek var olduğumuzu fark etmektir. (çeviri: R. McKeon, Chicago, 1947).

[14] *Anthropologie Philosophique*, (Paris, 1980).

Yunan dünyasında ortaya çıkışının nasıl olduğunu biliyoruz. Bu ruh, daha önce anlattığım Ruhbanlar'la birlikte ortaya çıkmaktadır. Onlar, ölmüş, güçsüz bir hayâlet ile Hades'te gözden kaybolmuş bulanık bir gölge ikiliğine dayanan geleneksel *psuche* kavramını reddetmişler, nefes almanın denetlenmesi alıştırmasıyla ve arınma yoluyla bedenin bütün parçalarına yayılmış olan, öyle ki ruh bir kez dağılıp birleştiğinde, istendiğinde öte dünyaya yolculuk etmek için bedenden ayrılabilir, ruhu toplamaya çabalamışlardır. Platoncu ruh anlayışı, ki bu Sokrates'tir, kendi ayrılma noktasını, "ilk biçimlenişini," amaçları dünyasal yaşamı reddederek kurtulma olan bedenden ve dünyadan kurtulma, Tanrı'ya doğru yükselme alıştırmalarında bulur.

Bunların hepsi doğrudur. Yine de temel bir noktayı açıklamamız gerekmektedir. "*Psuche*" gerçekten Sokrates'tir ama Sokrates'in "egosu", psikolojik Sokrates değildir. *Psuche* her birimizin içinde kişisel olmayan, kişisel ötesi bir varlıktır. Ruh benim içimdedir ama benim ruhum değildir. Öncelikle, bu doğrudur; çünkü bu ruh, bedene ve onunla ilişkili her şeye bütünüyle karşıt olmasıyla tanımlanır. Bu nedenle, bireysel parçalarımızla, fiziksel varlığa özgü sınırlarımızla yaptığımız her şey bunun dışındadır. İkinci olarak, bu *psuche* içimizde bir *daimon*, bir tanrısal varlık, yeri ve işlevi evrende bizim tekil bireyimizin ötesinde ilerleyen doğaüstü bir güç olduğu için de bu doğrudur. Evrendeki ruhların sayısı her zaman sabittir; sonsuza kadar da aynı kalacaktır. Evrende yıldızların sayısı kadar ruh vardır. Böylece, her insan doğumunda dünyanın başlangıcından beri zaten orada olan ruhunu bulur. O, hiçbir zaman kişinin kendisinin değildir ve yoluna devam edecektir, ölümden sonra ise yeniden vücut bulacaktır; eğer bağlı olduğu yıldıza katılmak için kendisini yeterince arındırmamışsa bir insan ya da bir hayvan ya da bir bitki olarak dünyaya yeniden gelecektir.

Bireysel ruh, bu nedenle, kişinin bireysel psikolojisini taşımaz; ancak bireysel öznenin diğerleriyle, genel kozmik düzende yeniden yerini almış bir olma arzusunu taşır.[15]

Bu *psuche*, elbette, Platon'da ve hattâ çok sonrasında bile daha fazla kişisel bir içerik kazanmıştır. Ama psikolojik olana yönelik bu işaret, kent yaşamında üstlenilen ve bu dünyaya doğru yönlenen zihinsel uygulamalar hâline gelir.

Belleği bir örnek olarak ele alalım. Pythagorasçılar ve diğer ruhbanlar bellek alıştırmaları yaparlardı. Bunu, kişisel zamanı ele geçirmek için değil, kişisel belleğin o fâniliğini -lirik şiirlerle olduğu gibi- ya da tarihçile-

[15] Krş. J. P. Vernant, "Aspects de la Religion Greeque", *Mythe et Pensee Chez les Grecs: Etudes de Psychologie Historique*, 10. baskı (Paris, 1985), 368-70.

rin sonunda yapacakları gibi geçici bir düzen kurmak, başlangıç için sona katılmak, reenkarnasyon döngüsünden kaçmak ve başlangıçtan itibaren tüm yaşamlarını anımsamak için yaparlardı. Bu bellek, zamanı yeniden kuran değil, onların zamandan kopmalarına izin veren bir araçtır. Bunu yapanlar, tamamen yararcı anımsama teknikleri kullanan Sofistler olmuş; bir de ruhun duyumsayan parçasını belleğe bağlayarak insan konusunun, insan psikolojisinin bir unsuru yapacak olan Aristoteles olmuştur.[16]

Bütün bunların ötesinde, iç 'ego'yu tamamlamada, ona tutarlılık ve bütünlük veren en son belirleyici başka bir şey daha olacaktır: Ben, bedene, bedenin ihtiyaçlarına, onun zevklerine (*thumos* ve *epithumia*) bağlı ruhun öteki parçalarıyla birlikte *daimon* ruha, kutsal ruha, ölümsüz ve insanüstü olan ruha bağlanacak bütün farklı davranışları kastediyorum. Akılsal, birey dışı olanla bunların dışında kalanlar arasındaki çekişmenin bir yönelimi, bir amacı vardır. Bu, birinin kentteki yurttaşın özgürlüğüne benzer bir özgürlük durumunu kendi içinde yakalamak için aşağı olanın yüksek olana teslim edilmesi sorunudur. İnsan, kendisinin efendisi olabilmek için lirik şiirlerin yücelttiği ve kuşattığı arzulayan yanını denetim altında tutmalıdır. Kendini irdelemeyle, kendini telkin etme alıştırmaları ve denemeleriyle, insan, kendisinin efendisi olabilmek için kendini yakalamalıdır; ideali ne başkasının ne de kendi kendisinin, hiçkimsenin kölesi olan, toplumda özgür bir insana denk gelen insan örneği gibi.

Bu sürekli ahlâkî *askesis* uygulaması kent içerisinde ortaya çıkar; kentte gelişir ve yalnızca kent içinde bir anlamı vardır. Özgür bir insan yaşamını yaşamaya hazırlayan ahlâk eğitimi ve yurttaşlık eğitimi, el ele giderler. Michel Foucault'nun çok doğru saptadığı gibi, "ahlâkî *askesis*, kentte ve ötekilerle ilişkilerinde oynayacak bir rolü olan özgür bireyin *paideia*sının bir parçasını biçimlendirdi; bireyin başka yöntemlere gereksinimi yoktu.[17]

Stoacılar'la birlikte, o zamandan beri kendi kendisinin efendisi olmayı, aynı zamanda da başkalarına göre özgür kalmayı amaçlayan asketik uygulama ben için bir alıştırma olarak bizim çağımızın ilk yüzyıllarında görece bir bağımsızlık sağlar başarır; o asla kişiyi dünyayı terk etmeye zorlamaz. Dinleme ve kendini denetleme, kendini öne çıkarma çabalarının ve gün boyunca tüm olan bitenin yeniden anımsanmasının teknikleri, "kendine merak" çevresinde dönen özel uygulamaların biçimlenmesine doğru yönelmiştir. Bu "merak" daha da ileri gider, artık yalnızca isteklere ve tut-

[16] "*Aspects mythiques de la mémoire et du temps.*" Vernant'ta, *Mythe et pensée*10. baskı 107-52.

[17] *L'usage des Plaisirs* (Paris, 1984), 89, çev. R. Hurley, "The Use of Pleasure" başlığıyla (New York 1985), 76.

kulara hükmetmeye değil, bir "kendinden hoşlanma"ya, arzudan ve tasadan kurtulmaya yöneliktir. Yine de bu asla toplumu ya da dünyayı terk etme sorunu değildir. Marcus Aurelius'un ve münzevî bir yaşam sürmeyi dileyen bir insanın sözleriyle Foucault şöyle der: "Ben'e adanan bu etkinlik... tek başına bir alıştırma değil, gerçek bir toplumsal uygulama kurmuştur." [18]

4.3. Geç dönem Pagancılıkta göründüğü biçimiyle, bu "kendine dönmek", Batı'da, bireyin tarihinde ne zaman ve nasıl yeni bir insan tanımı yaratmıştır? Bu özellikler kendi karakteristik özelliklerini, ve özgünlüklerini ne zaman üstlenecekler? Dönüm noktası, dönemimizin üçüncü ve dördüncü yüzyılında ortaya çıkar. Ortak yaşam içinde, Tanrı'yla ilişkide ve birinin kendisiyle deneyiminde yeni bir biçem ortaya çıkar. Peter Brown bu dönüşümün koşulları ve sonuçları üzerine önemli bir ışık yakmıştır. Dönüşüm, üç düzlem üzerinde gerçekleşir: Toplumsal, dinsel ve ruhsal. Ben burada onun çözümlemelerinin yalnızca doğrudan bireyin iç boyutuna, kendilerini bilme bilincine ilişkin olan bölümünü alıyorum.

Biz öncelikle Antonines çağı boyunca hâlâ gücü olan "eşitlik modeli"nin hızla yok oluşu üzerinde durmalıyız. Yurttaşlar hâlâ kendi aralarında ve tanrıya göre eşitti.[19] Toplumun, Hindistan'da olduğu gibi, hiyerarşik yapıda olmadığı doğrudur ama giderek kentlerde ve köylerde insan grupları ayrıcalıklı bireyselliğe yönelmeye başladılar. Bu insanlar, sanki kutsal mühürle işaretlenmiş gibi, yaşamın sıradanlığının üstündedirler ve işlevleri, cennet ile yeryüzü arasındaki bağlantıyı sağlamak, lâik değil ruhanî olan insan üzerinde bir güç uygulamaktır.

Kutsal adamın, Tanrı'nın adamının asketik ve münzevî olan insanın çoğalmasıyla birlikte, kendisini genel sürüden ayıran ve yalnızca kendi gerçek beninin sorgulamasını kurmak için kendisini toplumsal gruptan ayıran bir tür birey; onu yukarıya doğru çeken koruyucu melek ile onun kişiliğinin bayağı yönlerini göstererek onu aşağıya iten şeytanî güçler arasında savaşan kişi ortaya çıkmaktadır. Tanrı'yı ve kendini arama aynı kasvetli durumun iki boyutudur.

Peter Brown, burada öz bilinç olarak sunulan şeyden "inatçı merak" diye söz eder: İnatçıdır, çünkü o amansız ve bitmek bilmez bir içe bakışı, ayrıca istenç ve özgür seçim eğilimlerini yanıltan tedbirli ve dikkatli bir sınavı gerektirir. "İnatçı merak"ın amacı, bunları incelemek, bunların ne ölçüde kapalı kalacağını belirlemek ya da kutsal varlığın karşısında şeffaf olmaktır. O anda kimliğin yeni yapısı biçimlenir: Bu, insan bireyini, onun

[18] *Le souei*, 87, (Care of the self, 51).
[19] Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass. 1982) 35 ff.

en içten düşünceleri ve gizli kalmış hayalleriyle, gece düşleriyle, günahkâr dürtüleriyle ve bütün tapınma biçimlerinin yüreğinin en derinlerinde değişmeden kalan bastırılmış varlığıyla tanımlar.[20]

Burada modern ben -modern birey- olarak gördüğümüz şeyin dönüm noktası buradadır. Ancak pagan geçmişle bu kopuşun da bir sürekliliği vardır. Bunlar reddiyenin insanları değildirler. Tanrı ve kendisi için, kendi içindeki tanrı için arayışlarında gözlerini dünyaya diktiler. İçeriden ve dışarıdan kendi insanlarını belirten bir tanrısal gücün olanaklarını kullanarak, çağdaşlarınca "Tanrı'nın gerçek dostları" olarak tanındılar ve böylece yeryüzündeki görevlerini başarmayı da garantilediler.

Augustinus, bireyin tarihinde insan bilincinin cehenneminden, *abussus humanae conscientiae,* söz ederken ve onun belleğinin derinliğine ve sonsuz çeşitliliğine, onun ne olduğunun gizemine şaşırırken bu dönüm noktasının iyi bir betimleyicisi olmuştur: "Bu öyleyse benim ruhum, yani benim ta kendimdir. "Tanrım öyleyse neyim ben? Değişen, engin çok biçimli yaşam, olağanüstü bir büyüklük." Pierre Hadot'un yazdığına göre, ruh demek yerine, Augustinus, "Benim, kendimi biliyorum ve kendimi istiyorum" der. Bu eylemlerden her biri karşılıklı olarak diğerlerini içerir... Hıristiyanlık bu öz bilince ulaşmak için dört yüzyılını vermiştir.[21]

Bu yeni insan anlamı, böylece birey ve tanrı arasında farklı, daha sıcak bir ilişki kurmuştur. Ama kesinlikle dünyadan uzaklaşma yoktur. Peter Brown, IV. yüzyıl Roma'sında ben'in yapısını etkileyen değişikliklerin sınırsızlığına değindiği aynı kitabında, doğaüstü olana göre uyarlanmış bu yeni değerle birlikte "dünyadan cesaretle uzaklaşmaktan kaçınmış insanlar yeni ya da yeniden düzenlenmiş kurumlar yaratarak dünyanın içinde daha çok kalmışlardır" demektedir.[22]

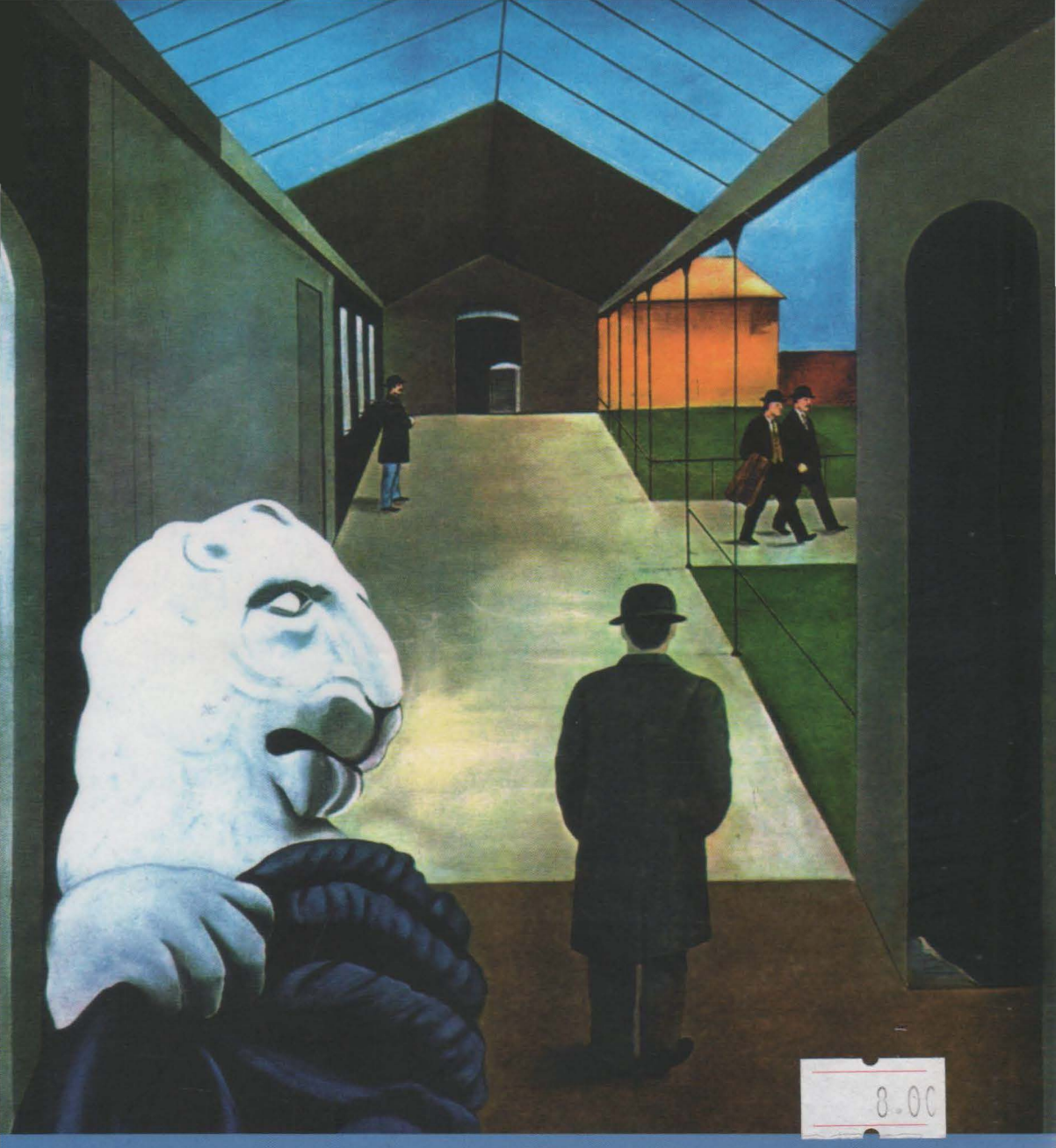
Tanrı ile diyalog içinde olan, "Ben" diyebilen Augustinusçu insan, geleneksel kent devleti yurttaşlığından ve eski pagan çağının *homo aequalis*ten kesinlikle uzaklaşmıştır. Ama bu uzaklık daha büyüktür ve uçurum dünyayı terk eden ve Hint uygarlığının *homo hierachius*'undan bile daha derindir.

---

[20] a.g.e., s. 90 ve devamı.

[21] De Tertullien á Boece: "*Le développment de la notion de personne dans les controverses théologiques,*" problemes de la personne, ed. I. Meyerson (Paris 1973), 133-34.

[22] Brown, *Making of Late Antiquity*'nin Fransızca baskısına önsöz, *Genese de l'antiquite tardive* başlığıyla Aline Rousselle çevirmiştir. s. 6.



TARİHÇİNİN GÖZLEMİ
Halil İnalcık
Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı

KAMUSAL ALAN
Etyen Mahçupyan
Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset

Süleyman Seyfi Öğün
Kamusal Hayatın Kültürel Kökleri Üzerine: Sennett, Habermas, Abdülaziz Efendi

E. Fuat Keyman
Kamusal Alan ve "Cumhuriyetçi Liberalizm": Türkiye'de Demokrasi Sorunu

Ömer Çaha
İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü

Ferda Keskin
Kamusal Alan ve Yalın Yaşam

Cem Deveci
Siyasetin Sınırı Olarak Kamusallık: Arendt'in Kant'tan Çıkarsadıkları

Efkan Bahri Eskin
Kamusal Değişimin Psikopatolojisi

Mümtaz'er Türköne
Cumhuriyet'in Kamusal Alanı

SİVİL TOPLUM & VATANDAŞLIK
Mahmut Mutman
Sivil Toplum Tartışması

Ahmet İçduygu & E. Fuat Keyman
Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması

Halime Karakaş
Sivil İtaatsizlik Ne Kadar İtaatsiz?

MEKÂN
Ahmet İnam
Hânemizdeki Sır

Kerem Ünüvar
Osmanlı'da Bir Kamusal Mekân: Kahvehâneler

KADIN
Hatice Nur Erkızan
Aristotoles'te Akılsallığın Kavranımı ve Kadın

Songül Demir
Kamusal Alanın Belirlenmesinde Ben ile Ötekinin Yeri

KENZ
Jean Pierre Vernant
Kent Devlette Birey