DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 6 | SAYI: 23 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2003 | ISSN: 1303-7242



KİMLİKLER

DOĞU BATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

KİMLİKLER

23

DOĞU BATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 23 2003/23
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Savaş Köse
Ankara Temsilcisi: Sunay Aksoy
Dış İlişkiler Sorumlusu: Kemal Altunboğa
Reklam: Murat Varan
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz

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

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

Sanat Yönetmeni: Özlem Özkal

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere
Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayınlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak
gösterilerek alıntı yapılabilir.
İmla ve noktalamalarda yazarın metni
esas alınmıştır.
Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp
yayınlanmaması 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: dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com

Görsel Düzenleme: Tasarımhane Tanıtım Ltd.
Tel: 0(312) 426 87 31
E-mail: yardim@tasarimhane.com.tr
Baskı: Cantekin Matbaacılık,
Nisan 2003

1. Baskı: 5 000 adet

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

Kapak Tasarımı: Tasarımhane, 2003

İÇİNDEKİLER

Doğu Batı'dan 7
Kimliklerle Buluşma

TARİHSEL ARKA PLAN

Arus Yumul 11
Âraf'ta Kalanlar

Oğuz Adanır 23
Kültür ile Zihniyet

KAMUSAL ALAN

Uğur Kömeçoğlu 37
Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete İlişkin Mekânsal Bir Etnografi

Hatice Kurtuluş 75
Mekânlarda Billurlaşan Kentsel Kimlikler

SİYASET BİLİMİ

Simten Coşar - Aylin Özman 99
Siyaset, Demokrasi ve Kimlik-Fark-Tanıma Politikaları

E. Fuat Keyman 113
Türkiye'de "Laiklik Sorunu"nu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme

Turgay Uzun 131
Ulus, Milliyetçilik ve Kimlik Üzerine Bir Değerlendirme

Mehmet Ali Kılıçbay 155
Kimlikler Okyanusu

AVRUPA VE AVRUPA BİRLİĞİ

Nilgün Tutal 163
Doğu ve Amerika Arasında Avrupa

Ali L. Karaosmanoğlu 175
Transatlantik Çatlağı: Değişen Kimlikler

Hüsamettin İnaç 185
Avrupa Birliği Entegrasyonu Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri

HUKUK

Ahmet Ulvi Türkbağ 209
Kimlik, Hukuk ve Adalet Sorunu

AKADEMİ

Belkıs Ayhan Tarhan 219
İki Câmi Arasında Beynamaz: 'Türk' Akademisyeni Örneğinden Yola Çıkarak 'Kimlik' Hakkında Notlar

MEDYA

Dilek İmançer 233
Çağdaş Kimliğin Yapılanma Süreci ve Televizyon

SANAT

Pınar Bingöl 253
Varlığını Yaratarak İfade Eden İnsan: "Sanatçı"

...VE SİNEMA

Bülent Diken, Carsten B. Laustsen, Türkay Nefes 263
Post Modern Şiddet - Network Toplumunda Dövüş Kulübü

KİMLİKLERLE BULUŞMA

Kendimizi nasıl tanımladığımız, soruların belki de en başında yer alır. Sophocles, Oedipus trajedisinde:

Kendimden başkası olmak istemiyorum
Nasıl doğmuşsam öyle
Kim olduğumu bulacağım.

serzenişiyle "kim" arayışının bütün ağırlığını yüklenmiştir.

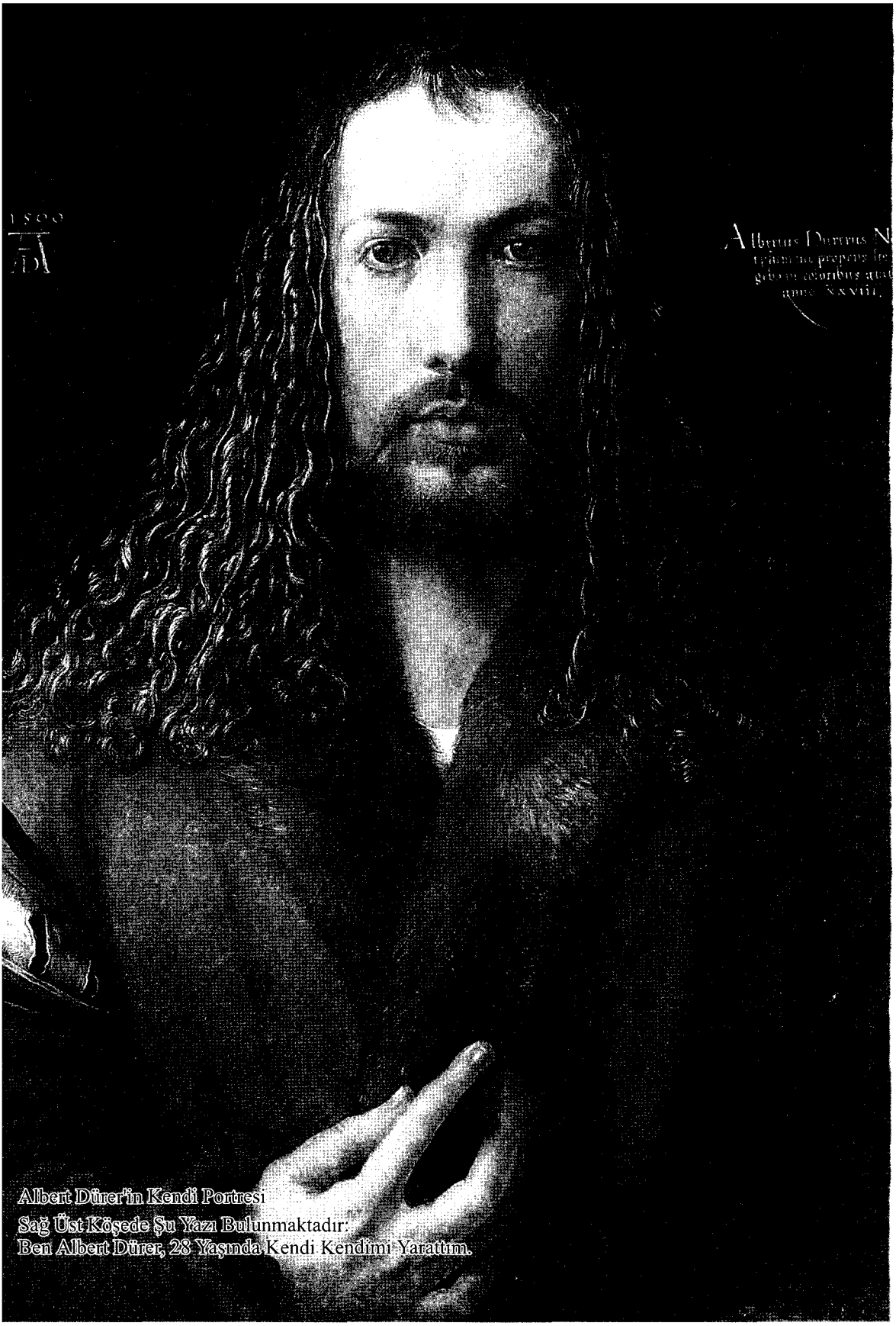
"Kendi kendimi nasıl yaratabilirim?" gerçeği, ister metafizik anlamıyla ele alınsın, isterse kapitalist kültürün görece bağımsız ve maddî bireyi için kullanılsın, ana söylem çeşitli veçhelerde benzer özellikler sergilemektedir.

İnsanın kendi küllerinden varlığını inşası, bir şeyleri duyurabilme lüksü, kimi duyarlılıklara açık olma ve düşünebilme yetisi, tamamıyla onun eline bırakılmamıştır. Klasik anlamıyla söylersek, benlik ve kişiliğimizin çerçevesi içinde bulunduğumuz toplumun şartlarından bağımsız değildir. Tarih, zaman, toplum, çevre, gelenek ve kurallar, paylaşılan kent ve mekânlar bizi gösteren, bizi bütünüyle kuşatan kimlik aynasının daha gelişmiş parçalarıdır. Ben'in kuvvetle içerimlediği 'öteki' algısı, etnik, dinsel farklılıklar, ekonomik-sınıfsal ayrımlar, (efendi ve köle diyalektiği), aile geleneği, cinsiyet vb. konumlandırmalar kimliklerin şekillenmesinde belirleyici rollere sahiptirler.

Türkiye'de sosyal gruplar arasındaki kültür etkileşimi konusunda bugüne kadar çok söz söylense de tartışmaya açık birçok mesele vardır. Aydın sınıfımızın ideolojik mistifakasyonlara sarılmadan kendi kimliği üzerinde neler söyleyebileceği merak konularından biridir.

Bu sayımız "Kimlik" meselesine bir giriş niteliğindedir. Bu tema etrafında yazılmaya ve incelenmeye değer, tarihsel ve toplumsal sorunlar silsilesi bir hayli fazladır. Şimdilik, çeşitli alt başlıklara ayırdığımız bu dosyayı gelecek sayılarımızda da tartışmaya devam edeceğiz.

Taşkın Takış



Albert Dürer'in Kendi Portresi
Sağ Üst Köşede Şu Yazı Bulunmaktadır:
Ben Albert Dürer, 28 Yaşında Kendi Kendimi Yarattım.



Whitechapel, Londra, 1950.
Marie de Thézy, Izis *Captive Dreams Photographs 1944-1980*

Tarihsel Arka Plan



Dünya Kenti İstanbul Sergisi, YKY, 1996.

Âraf'ta Kalanlar

Arus Yumul*

Papa XI. Pius 1927 yılında İtalyan üniversite öğrencilerine hitab ettiği bir konuşmasında Doğu Kiliseleri'nden şöyle bahseder: "Asırların Katolik Hakikati'nden ayrılmış bulunan bu kiliselerde iman, iyilik ve Hıristiyanlık mevcuttur. Altın barındıran bir kayadan kopan parçaların kendileri de altın barındırır. Doğu'nun kadim Hıristiyan Kiliseleri öylesine saygın bir kutsallık taşımaktadırlar ki sadece saygı değil aynı zamanda tam bir duygudaşlık hakketmektedirler"[1].

Bu söylem çift uçlu bir okumaya açıktır. Eleştiri ve övgüyü bir arada sunmaktadır. Doğu Kiliseleri tam anlamıyla bütüne ait değildirler, kopmuş parçadırlar, bütünün özelliklerini kendi küçüklükleri içinde taşırlar. Barındırdıkları fazilet ve güzellikler ancak bütünün âli değerine istinâd edildiği zaman ortaya çıkmaktadır.

Uzak bir geçmişe atfedilen bütünlük ve daha sonra bu bütünlüğün parçalanma süreci ve bu parçalanmanın etkileri Lacan'ın kimlik oluşumu kuramıyla değerlendirildiğinde, Hıristiyanlığın ilk evreleri muhayyel bir bütünlük imajı veren Ayna Evresi'ne tekabül etmektedir.

Hıristiyanlık etnik ve millî kimlikleri aşmaya çalışan ve evrensellik iddiası taşıyan bir dindir. Hıristiyan Kilisesi tek bir kilise olarak doğdu. Ancak bu bütünlük hayâlî idi. Bir serâbdan ibaretti. Çünkü en azından üç ayrı kültür alanında faaliyet gösteriyordu: Sâmî, Yunan ve Lâtin. Bu yerleşik ve tikel

---

* Doç. Dr. Arus Yumul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

[1] Aktaran Archdale A. King, *The Rites of Eastern Christendom*, Cilt I, Roma: Catholic Book Agency, 1947, s.39.

kimlikleri tamamen aşamadığı için Kilise zaman içinde farklı kiliselere bölünerek bütünlüğünü kaybetti. Bölünme temel olarak bu üç çizgide gerçekleşti. İlk ayrılanlar Sâmî Hıristiyanları oldu. İkinci bölünme ise Lâtin ve Yunan geleneklerini birbirinden ayırdı. Bu ayrılmadan sonra Batı ve Doğu Hıristiyanlığı (bu terim Bizans'tan ayrılmış olan diğer kiliseleri de kapsamaktadır) iki ayrı damar olarak gelişti. Batı Hıristiyanlığı onaltıncı yüzyılda Katolikler ve Protestanlar arasında bölündü.

Bu durum Lacancı[2] terimlerle ifade edildiğinde kimliğin birliğini yitirmesine, yokluk ve kaybetme duygularının ortaya çıkmasına tekabül etmektedir. Daha önce Hıristiyanlık açısından (en azından kendi dindaşları içinde) Ben/Öteki ayrımı algılanmaz iken Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından itibaren ortaya çıkan ayrılıklarla, özellikle Bizans ve Roma Kiliseleri'nin birbirlerinden ayrılmasıyla, Hıristiyan dünyası kendi içindeki "Öteki"yi keşfetmiştir. Artık Doğu da Batı da ortak bir Hıristiyanlık çatısı altında bile olsa, kendi farklı kimliğini inşâ etmeye başlamıştır. Diğer Semâvî dinler gibi Hıristiyanlık da Doğu'da ortaya çıktığı için, Lacancı anlamda ayrılma sürecini daha derinden hissederek yaşayan "çocuk" Batı Hıristiyanlığıdır. Çünkü Doğu Kilisesi kendisi dışındaki Hıristiyanlığın "gölgesi altında filizlendiği yaşlı ağaçtır."[3] Çocuğun annesinden ayrılıp kendi kimliğini oluşturmaya başladığı andan itibaren dilin yapısının oluşturulduğu Sembolik Alan'a geçilir. Lacan dile duyulan ihtiyacı, kaybetme ve yokluk duygularıyla açıklar. Kelimelere ancak birşeyi yitirdiğimizde ihtiyaç duyarız. Konuşan özneler olarak söylemimiz her zaman eksiklikle yaralanmıştır, bu, bastırılmış bilinçaltıdır. Bilinçaltı Lacan'a göre "Öteki'nin söylemidir".

Doğu Hıristiyanlığı bütünlüğü kaybetme hissini belki Batı kadar duyumsamamıştır. Kiliselerin kendilerine verdikleri adlar da bu farklı duruşları sembolize etmektedir. Doğu Kilisesi, kadîm öğretinin koruyuculuğunun kendisine verdiği özgüvenin bir yansıması olarak doğru öğretiye bağlılık anlamına gelen Ortodoks (Yunanca *orthodoksos*: doğru görüş), Batı Kilisesi kaybettiği bütünlüğe referans ile âlemşümûl anlamındaki Katolik sıfatını kullanmaktadır. Evrensellik iddiası soyut bir iddiadır. Kısmî bir evrensellik adına Goldberg'in terimiyle "idealize edilmiş kısmı"[4] (Batı), bütüne ikame edip Öteki'nin başkası olma özelliğini sessizce inkâr etmektedir. Doğu-Batı Bölünmesi'nden sonra, Ötekini (Doğu'yu) asimile edip kendine benzetme yoluyla bütünlüğü tekrar tesis etme çabaları Batı'dan gelmiştir. Papalığın

[2] Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, 1977, Londra: Tavistock.
[3] Arthur Penrhyn Stanley, *Lectures on the History of the Eastern Church*, Londra, J. M. Dent, tarih yok, s. 93.
[4] David Theo Goldberg, *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford: Blackwell, 1993, s. 150.

iktidar alanı Batı ile sınırlı kaldığı müddetçe, Bizans Kilisesi onun mutlak bir güç olarak ortaya çıkmasıyla pek fazla ilgilenmemiştir. Bu durum kendini asıl ve kadîm dinin temsilcisi olarak görenin, türevi kaale almaması gibidir. Papalık ise kendi yetki alanının hem batıyı hem de doğuyu kapsadığına inanmakta ve bu yönde davranmaktaydı. Bu çaba ise zaten var olan ayrılığı daha da körüklemiştir. Bu çalışmada da Batı Kilisesi'nin Doğu Kilisesi üzerine oluşturduğu dil incelenmektedir. Bu dilin ürettiği söylem Oryantalist temalar ile bezenmiş olsa da kendine özgü bir paradigma geliştirmiştir.

"TARİH"SİZLİK..."TARİH" DIŞILIK: ZAMAN-MEKÂN KARŞITLIĞI

Arthur Penrhyn Stanley'e göre Doğu Kilisesi'nin, Kilise Tarihi'nde kapsadığı alan çok geniş olmakla birlikte "bu alan zamandan çok mekânla ilgilidir". Bu tarih "olayların, fikirlerin veya karakterlerin akışı ile oluşan ardıl dönemler yerine toprak parçaları ve insan ırkları ile sınırlanmıştır". Bu yüzden "gerçek anlamda Doğu Kilisesi'nin bir tarihi yoktur".[5]

Foucault kendisiyle yapılan bir mülâkatta sosyal bilimlerde uzun bir süredir mekânın zaman karşısında değersizleştirildiğine dikkat çekip: "Bergson'la mı başladı yoksa daha önce miydi? Mekâna ölü, sabit, hareketsiz ve diyalektik olmayan muamelesi yapıldı. Zaman tersine, zenginlik, doğurganlık, verimlilik ve diyalektikti" diyor. Yine Foucault'ya göre tarihi "canlı bir süreklilik", "bilincin ilerlemesi" "organik gelişme" veya bir "varlık projesi" olarak algılayanlar için "mekânsal terimleri kullananlar tarihsel olmayan bir hava" yaratmakla suçlanıyorlardı.[6] Oysa Foucault tarihin mekân üzerine yazılabileceğinden bahseder.

Bergson ise zamanın mekânsallaştırıldığından şikayet etmektedir. Bu durum ona göre varoluşun gerçek doğasını kavramamıza engel oluşturur. Süre algılamamıza mekânı dahil ederek içsel ve dışsal değişim, hareket ve özgürlük duygularımızı kaynağından çürütmekteyiz.[7] Bergson'a göre bütün gerçekliğin özünde zaman yatmaktadır. Gerçeklik zamandır; zaman bir birikimdir. Süre'dir. Süre yaratıcıdır. Var olmak değişmektir. Değişmek olgunlaşmaktır. Olgunlaşmak sürekli kendi kendini yaratmaktır.

Doğu Kilisesi'ne bu yaklaşım Bergsoncu tarih anlayışının bir yansımasıdır. Batı dinamizm ile, inkişâf ile Süre ile ilişkilendirilirken Doğu koyu bir durağanlık ve değişmezlikle özdeşleştirilmiş, tarihi silinip, yok sayılmıştır.

---

[5] Stanley, a.g.e., s. 55.

[6] Michel Foucault, "*The Eye of the Power*" Colin Gordon, (der.) *Power/Knowledge. Selected Interviews & Other Writings*, New York: Pantheon Books, s. 70. Bu kaynağa dikkatimi Uğur Kömeçoğlu çekti.

[7] Henri Bergson, *Time and Free Will*, Londra: Swan Sonnenschein, 1901.

Bunu yapmak için önce Medenî/İptidaî karşıtlığı yaratılmış, Batı, medeniyetin Batı-dışı ise ilkelliğin temsilcisi olarak kurgulanmıştır. Unutulmamalıdır ki ancak Medenî halkların tarihi vardır, İptidaî halkların yoktur, Onların tarihi geçmiş bir zamanda donup kalmıştır, Levi Strauss'un yakıştırmasıyla "soğuk"tur[8]. Bu bakış açısı Foucault'nun kışkırtıcı diliyle söylersek Öteki'nin tarihinin "tehdit edici bir biçimde buzlaştırılması"na[9] denk düşmektedir. Kardinal Schuster'e göre "Doğu artık tarihî hiyeroglifleriyle bezenmiş güzel evinde hapsedilmiş Mısırlı bir mumyaya benzemektedir. Kurumuş bedenini iyi muhâfaza etse de yaşam emârelerini çoktan yitirmiştir."[10] Onlar tarihten, yani kendilerini bir zaman diliminden ötekisine taşıyacak devinim ve dinamizmden yoksundurlar: "Bu kiliseler Batı'da uzun süre önce ortadan kalkmış olan ve Hristiyanlığın ilk dönemlerine ait doğulu kadim âdetleri hâlâ korumaktadırlar. Daha ilerici Batı Kilisesi'nin kendisini kurtardığı yerel özelliklere sıkı sıkıya bağlıdırlar."[11]

Bu kiliselerin tarihi evrensel geçerliliği olduğu varsayılan belirli ilkelere uyan bir süreç olarak kurgulanamayacağı için, tarih sayılmamaktadır. Değişme ve gelişme gibi tarihi tarih yapan unsurlardan yoksundurlar: "Kucakladığı milletler öylesine durağan ve tekdüze yaşamlar sürmüşlerdir ki. bu yaşamlardan süreklilik arz edecek bir anlatı için yeterli konu çıkması mümkün değildir."[12] Bu yüzden tarihin taşıyıcıları olamazlar.

Modern dünyanın şekillenmesindeki tüm rollerden dışlanmışlardır: "[Doğu Kilisesi'nin] dinî düşüncenin inkişâfına etkisi o kadar önemsizdir ki. zımnî bir anlaşmayla kilise tarihçilerinin ilgi alanından tamamen çıkmış gibidir."[13]

Kendilerini ihtivâ etmeyen bir evrensellik adına tarihin konusu olmanın dışına itilmişlerdir: Stanley'e göre kayıtlarını tutup edebî eserlerini yazdıkları diller Batı'nın âlim sınıflarını dahi zorlayıp, püskürtecek cinstendir. "Doğu'nun Yunan diyalektiği bile altıncı yüzyıldan itibaren artık klâsikçilerin göz ve kulaklarına tahammül edilemez gelmeye başlamıştır. ...Doğu Kilisesi düşünür ve tarihçilerden ziyâde seyyah ve antika meraklılarının ilgi alanına girmektedir."[14] İlerlemeye tümüyle kapalı bu oluşumun da takdir edilecek yönleri bulunmaktadır elbette. Ancak burada hoşgörenin muktedir dili hâkimdir. Stanley'e göre "Trento Konsili'nin kararlarından ve Augsburg ve

---

[8] Eric R. Wolf. *Europe and the People Without History*, Berkeley: University of California Press, 1981, s.385.
[9] Michel Foucault, "Of Other Spaces", *Diacritics*, İlkbahar, 1986, ss. 22-7
[10] aktaran King, a.g.e, s. 39.
[11] Stanley, a.g.e, s. 57.
[12] Stanley, a.g.e, s. 55.
[13] aynı yerde.
[14] aynı yerde.

Cenevre'nin sonsuz alt-bölünmelerinden Kilise'nin geniş ve muteber bir bölümünü kurtarmış oldukları için uyuşuk barbarlıkları ve durağanlıkları bile şükranla kabul edilebilir". [15]

Geleneksel/modern çifti arasındaki ikili karşıtlık Doğu/Batı karşıtlığıyla eşitlenmekte, Doğu'nun bugünü Batı'nın dünü olarak resmedilip, Batı dışı tarihler evrensel Batı tarihine yönelmiş önemsiz tarihler olarak kurgulanmaktadır:

"Doğu Hıristiyanlığı İbrahim'in yüzünü doğudan yükselen güneşten çevirdiğinden beri sürekli batıya doğru yol alan rûhânî göçün güzergâhı üzerinde geçici bir konaklama yeri olarak algılanmalıdır."[16]

Doğu Kiliseleri medeniyetle ve medenîlikle yakından ilişkilendirilen şehirlilikten de uzaktırlar. Doğa/Kültür ikileminin Doğa tarafına düşmektedirler. Batılı gözün değer atfedici ve yargılayıcı bakışıyla ve seçici algısıyla bakıldığında bunu fark etmemek olanaksızdır. Bu göz Doğu'ya baktığında Bizans'ın şehirlerde inşâ ettiği ihtişamlı kiliseleri, örneğin Aya Sofya'yı veya Kremlin'deki Göğe Yükseliş Katedrali'ni görmemektedir: "Şehirlerin ve köylerin değil, dağların, nehirlerin, mağara ve yeraltı sığınaklarının Kilisesidir. Göz, Doğu Kilisesi'nin kendisini yerleştirdiği Aynoros, Ararat, Sînâ, Lübnan sediri korulukları gibi yükseklikler arasında dolaşıp Kiev'in katakombları (Kiev'deki Mağaralar Manastırının altında birçok keşiş ve azizin mumyalanmış cesetlerinin saklandığı yer altında dehliz şeklindeki mezarlıklar); Megaspelion'un mağarası gibi ard arda gelen tapınaklarda duraklar. Ya da dereler ve nehirleri ta'kîb eder. Nil Mısır'ın âyinleri arasında hâlâ önemli bir yer tutar. Ürdün Konstantin'den beri doğulu hacıların ziyaret etmek istedikleri bir yer olmuştur. Dinyeper'de Rusya'nın ilk havârîleri gezinir." [17]

Bu ve benzer anlatılarda, anlatan ve anlatılan aynı zamana, aynı değer atfedici ve hiyerarşik düzleme oturtulup, "şimdiki zamanın şimdiliği", "geçmişin geçmişliği göz ardı edilmekte"[18] bir anlamda Ötekine atfedilen özelliklerle "*Volk*"un iptidaî bugünü yaratılmaktadır."[19] Doğu Hıristiyanları Batının nezdinde erişilmez, geri dönülmesi imkânsız uzak geçmişteki çocukluğuna ve bütünlüğüne yani Lacan'ın "Muhayyel" düzenine tekabül etmektedir. Onda kendi geçmişini görmektedir.

---

[15] Stanley, a.g.e, s.39.

[16] Henry Otis Dwight, *Constantinople and Its Problems: Its Peoples, Customs, Religions and Progress*, New York: Fleming H. Revell Comp, 1901, s. 137.

[17] Stanley, a.g.e., s. 57.

[18] Mikhail Bakhtin, *The Dialogical Imagination*, der. M. Holquist, çev. C. Emerson ve M. Holquist, Austin: University of Texas Press, 1993, s. 14.

[19] Homi K. Bhabha, Nation and Narration, New York: Routledge, 1991, s. 1.

EVRENSELLİK, YERELLİK, AKILCILIK

Batı'nın nazarında Doğu Kiliseleri yoğun bir muhâfazakârlıkla mühürlenmiştir. "Fanatik bir biçimde ritlerine, hatta en önemsiz âdetlerine bile sımsıkı bağlıdırlar". Bu özellikleri dolayısıyle Kilise'nin evrenselliğine meydan okumaktadırlar: Fortescue'ye göre Doğu ve Batı kiliselerinin birleşmesinin önündeki engel teoloji değildir. Akaid ve tartışmalar, aksi gibi görünse de, rağbetten düşmüş fikirlerden öte bir şey değildir. Asıl önem verdikleri şey ise kendi milletleridir.[20] Çünkü Doğu Kiliseleri'nin özünde "Katolik kilisesine karşı polemikler üzerinde temellenen yapmacık bir gelenekçilik ve bu gelenekçiliği besleyen aynı derecede sahte bir milliyetçilik"[21] yatmaktadır. Roma Kilisesi ile uzlaşmamış olmanın Doğu Kilisesi üzerinde çürütücü bir etkisi olduğuna inanılmaktadır. Batılı gözlemcilerin çok eleştirdikleri din ile seküler dünyanın iç içe geçmesinin ve dinin millî değerlerle yoğrulup siyasetin içine çekilmesi, ve özellikle doğuda kilisenin siyasî güç karşısındaki ikincil konumunun, yani *caesaropapismus*'un nedeni de Katolik Kilisesi'nden ayrı düşmüş olmakta yatmaktadır. Üst düzey Katolik din görevlisi Don Guéranger'e göre "Roma litürjisinin dışında kalan her litürji hükümdar veya onun temsilcilerinin otoritesi altına girer ve kaçınılmaz olarak millîleşir."[22]

Batıyla eşitlenip özdeşleştirilen sadece evrensellik değildir, Kilise'nin akaidi, ritleri, tapınma biçimleri ile ilgili Hakikat de Batı tarafından belirlenmektedir. Bu pertâvsızla bakıldığında Doğu Kiliseleri ve inançları çeşitli kusurlarla bezenmiş görünmektedir.

King'e göre Katolik dua kitaplarının basit ve dolaysız uslubuna karşın Doğu Kilisesi'nin duaları süslü ve mecâzlarla yüklüdür. Bu özellik âyini gereğinden fazla yüklü kılmaktadır. Apokrif'in (tanrısal esinle ilişkisinden kuşku duyulan ya da kaynağı belirsiz olduğu gerekçesiyle Kitâb-ı Mukkaddes'e kabul edilmemiş bazı fasılların) kanonik sayılması ve efsanelerin gerçek ve otantik olanla yanyana bulunması, Katolik ritinden tasfiye edilen "heretik" ve "değersiz" kişilerin Doğu Kiliseleri'nde hâlâ azîz olarak kabul edilmesi, birçok Yahudi âdetinin hâlâ muhâfaza ediliyor olması, "âyinlerin uzunluğu, ve tekrarların sıklığı" Doğu Kiliseleri'ne atfedilen diğer kusurlardır.[23]

---

[20] Adrian Fortescue, "Eastern Churches", *The Catholic Encyclopedia*, Cilt V, Online Edition, www.newadvent.org/cathen/05230a

[21] King, a.g.e., s. 40.

[22] Dom Prosper Guéranger, *Institutions Liturgiques*, cilt II, Paris: Société Générale de Librarie Catholique, 1878-1883, s. 671

[23] King, a.g.e, ss 35-8.

Doğu Hıristiyanları'nın dinleri diğer dinler arasında bir din olarak değil, kültürel durumlarının, zihniyet yapılarının yani Ötekiliğin ifadesi olarak değerlendirilir: "Doğu diğer hususlarda olduğu gibi rûhânî konularda da değişime kapalıdır. Batı Kilisesi batının kendisi gibi terakkiperver ve esnektir."[24]

Doğu Kilisesi batılının gözünde spekülatif eğilimlerin kilisesidir, ilahiyatı retorik ve felsefeye dayanır, oysa Batı ilâhiyâtına mantık hâkimdir ve hukuka dayanmaktadır.[25] Weberyen anlamda moderniteyi tanımlayan ussallaşma sürecinden ne kendileri ne de dinleri geçmiştir. Davranışlarının ardında yatan neden rasyonel kaygılar değil, gelenek ve duygulardır. Donald Attwater'e göre, Doğu ile Batı'yı ayıran, teolojik dogmadan ziyâde tarihî olaylar ile Batılı ve Doğulu'nun bilincinde derinlemesine kök salmış olan mizaç ve zihin farklılığıdır. Nasıl Doğulular bizi "kuru bir rasyonalizm ve din dışı bir dünyevîlikle" suçlama eğiliminde iseler, bizler de onların dinini sırf "özlem ve duygudan" veya "törensel hurafelerden" ibârettir deyip reddetme eğilimindeyiz[26] der.

Hâlâ reforma uğramamış geleneksel uygulamalarına sıkı sıkıya bağlıdırlar. Batı'da entelektüel bir temel üzerinde gelişen ilâhiyât sayesinde büyünün ortadan kalkıp, dinî âyinlerin yerini kişisel sorumluluk ve inisiyatife bırakma sürecinden nasiplerini alamamışlardır: Robert Burton Ortodoksların dinî, hurafelerle doldurduklarını ve bu yüzden ancak yarım Hıristiyanlar sayılabileceklerini iddia etmektedir[27].

Lucy Garnette göre din, Bulgarlar için olduğu kadar Rumlar için de rûhânî olmaktan ziyâde tatbiki bir meseledir. Mevsimler, oruçlar ve bayramlarla ilgili hurâfelerle bezenmiş dinî törenlerin toplamından ibârettir. Bu âyinler eski pagan inanç ve âdetlerinin kalıntılarıyla öylesine iç içe geçmiştir ki, bazen din görevlileri bile bu ikisini birbirinden ayırt edemezler. Bu kiliselerin mürîdlerinin, ruhun ölümsüzlüğü ve kabir ötesi ile ilgili fikirleri neredeyse yok gibidir. Cennet, Cehennem, Âraf arasındaki farkı bilmezler. "Köylü bir kadın Cenneti azizlerin ve meleklerin toplandığı mekân, Cehennemi ise şeytanların ikametgâhı olarak tanımlasa bile, müteveffa akrabalarının saadet veya azap içinde olduğunu ... mezarlarına yiyecek ve içecek götürerek yadsıyacaktır". [28]

Dinî inanış ve davranışta, teori ve pratikte tutarlılık arayan bu yaklaşımın göz ardı ettiği nokta, dinin gerçeklerinin, ona hangi mercekten bakıldığına

---

[24] William Macdonald Sinclair The Churches of the East Londra: Elliot Stock, 1898, s. 43.
[25] Aynı yerde, s. 42
[26] Donald Attwater, *The Catholic Eastern Churches*, Londra: Bruce Publishing Company, 1961, s. 274.
[27] Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, c. I, Londra: Everymen Edition, 1896, s. 70.
[28] Lucy M. J. Garnett, *Women of Turkey and Their Folk-Lore*, böl. I, Londra: David Nutt, 1890-91, s. 328.

bağlı olarak değişebileceğidir. Aynı din, ritüel, ahlak, deneyim veya doktrin açısından incelendiğinde çoğul ve birbiriyle çelişen durumlar ortaya çıkabilir. Birçok dinde karşımıza çıkan bu çoğul, karmaşık bağlantılar "Batının tek yönlü felsefî ve bilimsel denklemlerine" ters düşmektedir.[29]

Doğu Kilisesi diye adlandırılan yapı Katoliklik gibi tek ve merkezî bir yapıdan ibaret olmadığı, birbirlerinden farklı teolojik duruşlar ve tarihlere sahip çeşitli kiliselerden meydana gelmiş olduğu hâlde tüm bu farklılıklar Doğululuk yaftası altında aynı potada eritilmektedir: Adrian Fortescue'ye göre, teolojik açıdan birbirlerinden farklı olsalar da kilise tarihi ve arkeolojisi bakımından tüm Doğu Kiliselerinin paylaştığı ortak bir nokta vardır, ve bu yüzden tek bir Doğu'dan, homojen ve monolitik bir yapıdan bahsetmek olanaklıdır. Bu ortaklık: "Çok genel anlamda Doğulu olarak adlandırabileceğimiz Batılı âdet ve düşüncelere zıt düşen, işleri belirli şekillerde yürütme, belirli bir zihinsel tavır, hatta belirli düşünceler"[30] sözleriyle tanımlanır.

Özcü bir perspektiften bir grubun fikir ve edimlerinin doğallaştırılması, bu özelliklerin değişmez ve sabit kılınması, ve o gruba içkin özellikler biçiminde algılanmasıyla, bu nitelikler "o grubun başka gruplarla kıyaslanmasında"[31] kullanılan özelliklere dönüştürülmektedir.

Kültürleri vahşi, barbar, medenî şeklinde basamaklandıran batı düşüncesi geçici evreler olarak algıladığı kendi dışındaki kültürleri insanlığın en yüksek mertebesi olan ve Avrupa tarafından temsil edildiğine inanılan "medeniyet"e ulaştırmak misyonu adı altında sadece Hıristiyanlığı değil Batı Hıristiyanlığını kullanıyordu. Tüm Ötekilerin selâmeti gibi Doğu Hıristiyanlarının kurtuluşu da Batı Kilisesi'nin üstünlüğünü kabul etmekte yatıyordu. Onları tarih öncesinin uzun karanlığından medenî zamana taşıyacak olan Batı'ydı.

Fortescu Batı Kilisesinin doğulu kardeşlerine sunacağı pek çok şey olduğunu söylüyor: "Batıyla birleşme kitaplar, eğitim, daha iyi yetiştirilmiş din görevlileri, ve çok yönlü yardım ve koruma anlamına gelecektir"[32] diyor ve Katolikliği kabul etmiş, papanın yetkisini tanıyan doğulu halkların din görevlilerinin diğer Doğu Kiliseleri'nin din görevlilerinden ahlâkî ve entelektüel bakımdan üstün olduklarını Doğu'yu tanıyan herkesin itirazsız kabul edeceğini de ekliyor. Aynı şekilde Protestan misyonerler de amaçlarının bu halkları entellektüel, ahlâkî ve rûhânî bakımdan geliştirmek olduğunu iddia ediyorlar.

---

[29] Morny Joy "Postcolonial Reflections: Challenges for Religious Studies" *Method &Theory in the Study of Religion*, 13, 2001, s. 192.
[30] Adrian Fortescue, *The Lesser Eastern Churches*, Londra: Catholic Truth Society, 1913, s. 10.
[31] Arjun Appadurai, "Putting Hiearchy in Its Place" *Cultural Anthropology*, (Şubat, 1998): 40-1.
[32] Fortescue, *The Lesser Eastern Churches*, s. 447.

Batı'nın ahlâkî gelişme ve medeniyetin tek temsilcisi olma iddiası aydınlanmacı düşüncenin ondokuzuncu yüzyıla devrettiği mirastı. Batı dışı kültürler Batı kültürünün madun birer yansıması haline getiriliyordu. Modernite ötekisini sadece kendisine benzetmeye çalışmakla yetinmiyor, aynı zamanda kendisini evrensel bir özlem hâline getirerek, ötekini, onun iyiliği için, kendi içine çekmeye çalışıyordu[33] (Sardar, 1998: 31).

Ancak öyle durumlar vardır ki buralarda Hıristiyanlık gibi "medenîleştirici" misyonu olan bir dinin dahi aşamayacağı doğal engeller mevcuttur. Bu engel ırk engelidir. Stanley'e göre IV. yüzyılda kurulmuş olan Habeş Kilisesi Hristiyan ama vahşi bir milletin en iyi örneğidir: "Bugünkü durumuyla Habeşistan hiçliğin, mazlumluğun ve vahşiliğin, dindarlık, hurafe ve cehaletin en garip karışımını temsil etmektedir. Ancak Afrika'nın diğer milletleri ile karşılaştırıldığında daha yüksek bir mevkide olduğu su götürmez bir gerçektir. Sanat ve tarımda, hukuk, din ve içtimaî şartlarda güneşin karanlıkta kalmış tüm diğer çocuklarından daha üstündür. Var olan bir parçacık iyilik, haklı olarak Hıristiyanlığın enkazının kalıntılarına atfedilebilir.... [Kilise'nin] akaidine iman etmiş ... [bu] halkın düştüğü durumdan çıkarılacak ders şudur: Hristiyanlık, dinin manevîyat ve gerçeğinin kalplerde kök salmasına ve barbarın kişiliğinde meyve vermesine olanak sağlayacak zihinsel bir yapı ile desteklenmedikçe, usul ve ikrar, inanış ve uygulamalar tamamen etkisiz kalacaktır."[34]

Din temelli Ötekilikten Hıristiyanlaşmak yoluyla kurtulmak mümkün iken, ırk temelli Ötekilik için aynı şey söz konusu değildi. Çünkü bu Ötekilikte farklılıklar doğal ve değişmez olarak algılanır. Onsekizinci yüzyılın sonuna kadar beyaz ve diğer ırklar arasında bir fark olduğu ve beyaz ırkın üstünlüğü büyük ölçüde kabul ediliyor idiyse de bu farklılık hâlâ söz konusu ırkların özsel niteliklerine indirgenip doğallaştırılmamıştı. Hâlâ ortak bir insanlık düşüncesi hâkimdi. Siyahların beyazların çabaları sayesinde de olsa "ilerleme", ve "medenîleşme" şansları mevcuttu. Oysa onsekizinci yüzyıldan itibaren bu görüş yerini doğal olarak birbirinden ayrılmış farklı ırklar düşüncesine bıraktı. Fiziksel özelliklerle belirli kişilik, zekâ ve kültürel özellikler arasında nedensel bağlantı kuran ve dolayısıyla bazı ırkların doğal üstünlüğünü savunan görüşler yaygınlaşmaya başladı.

Ötekileştirme sürecinde ırk faktörünün yanında coğrafî unsur da önemli bir rol oynamıştır. "Doğu- Batı" gibi mekânsal ayrımlar öncelikle farklılık üzerine kurulmuştur. Aynılık ve ötekiliği üreten tanımlayıcı ve sınıflandırıcı metaforlar mekânsal ilişkilere de hükmederler. "Medenî Batı"yla "Öteki"leri

[33] Sardar, Ziauddin , *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture*, Londra: Pluto Press, 1998, s. 31.
[34] Stanley, a.g.e, s. 64.

arasındaki ilişkide Avrupa'ya olan coğrafî uzaklığın önemli bir payı vardır. Coğrafî konumlar aynı zamanda medeniyetlerin hiyerarşik bir sınıflandırmasını da içermektedir. Batı'dan coğrafî olarak uzaklaştıkça medeniyetler hiyerarşisinde işgal edilen konum da düşmektedir. Fortescue doğru öğretiye bağlılık anlamına gelen Ortodoks sıfatının Ermeni Kilisesi tarafından kullanılmasına karşı çıkar. Onun görüşüne göre Monofizit olan Ermeniler, Ermeni Kilisesi'nin kurucusu olan Aziz Krikor Aydınlatıcı'nın adıyla anılmakla yetinmelidir.[35]

ÂRAFTAKİ HIRİSTİYANLAR

Stanley Doğu Hıristiyanları'nı betimlerken "Kendisi de biz de biliyoruz ki, [bir Doğu Hıristiyanı] Avrupalı olabilir, ancak bizler hiçbir şart altında Asyalı olamayız. Bu tür bir bilgi rakipler ve komşular arasında erişilmesi hemen hemen imkânsız bir özgüven yaratır. O, Doğu ile Batı'nın sınırlarında durmaktadır. Âdetleri, soyu ve yaşadığı yer itibariyle doğunun, Hıristiyanlığın ve medeniyetin batıya doğru kaçınılmaz ilerleyişi nedeniyle batının çekim alanına aittir. Bu yüzden onda başka hiçbiryerde var olmayan bu birbiriyle iletişime girmesi imkânsız iki alan arasındaki bağlantıyı buluruz"[36] der.

Maria Todorova'ya[37] göre Avrupa'nın söyleminde "Balkancılık" bağımsız ve kendine özgü bir söylemsel paradigma olarak gelişmiştir. Burada temsil edilen Balkan imgesi kararsızlıklarla bezenmiş bir imgedir. Batılı ve Doğulunun bir bileşimidir. Batılı olamayacak kadar Doğulu, Doğulu olamayacak kadar Batılıdır. Artık Şarklı olmamakla birlikte daha tam da Avrupalılaşamamıştır. Balkanlar ile Akdeniz arasında yaşayan melez halklar ne Doğunun kusurlarından kendilerini kurtarmışlar, ne de Batı'nın erdemlerini kazanmışlardır.

Farklılığın tasnif edilip sabitlenmesi sembolik bir düzen kurar. Sembolik sınırlar kurgulanmış kategorileri "saf" tutarak kültürlere anlam ve kimlik kazandırır. Hiyerarşi saflık ile belirlenir. Saf olmayan, sınıflandırılamayan, muğlak türler ihlâl edici, sınırları aşıcı özellikleri dolayısıyla düzenin yıkılmasını, tehlikeyi ve kirlenmeyi çağrıştırırlar[38]; saflık ve bütünlük iddialarını sarsarak endişe ve gerilim yaratırlar. "İç" ile "dış", "düzen" ile "kaos", "dost" ile "düşman" arasında bir yer işgal eden kuraldışını temsil ederler.

---

[35] Fortescue, *Eastern Churches*.
[36] Stanley, a.g.e., s. 39.
[37] Maria Todorova, "The Balkans: From Discovery to Invention", *Slavic Review*, 53(2), Yaz, 1994, ss. 453-482. Balkancılık hakkında diğer bazı çalışmalar için bkz. Milica Bakic-Hayden "Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia", 54(4) Kış, 1995, s. 917-931; K. E. Flemming, "*Orientalism*, the Balkans and Balkan Historiography", *American Historical Review*, Ekim, 2000, ss. 1218-33.
[38] Mary Douglas, *Purity and Danger*, London: Routledge, 1966.

Onlar Jacques Derrida'nın[39] "karar verilemezler" kategorisine dahildirler. Derrida bu kategoriye *pharmakon*, *hymen* ve *supplement*i dahil eder. Fransızca'da *supplement* hem eksik olan birşeyi tamamlamak ya da fazladan ilâve etmek anlamlarını taşır. Yunanca olan *pharmakon* hem devâ' hem de zehir anlamındadır. Yine Yunanca'dan gelen *hymen* hem evlenme hem de kızlık zarı demektir ve bu yüzden hem bekâreti -iç ile dışın farklılığını- hem de ben ile ötekinin birleşmesiyle bozulmasını ifade eder.

Doğu Hıristiyanları Bhabha'nın[40] bahsettiği "ara alan"da (*liminal space*) kalmışlardır. Doğu ile Batı, Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki kültürel alışverişte yer alan merkezî konumları dolayısıyla melezleşmişlerdir. "Ara"da ya da "Âraf"ta olanı temsil ederler. Bu duruşları ile Ben/Öteki ayrımına meydan okurlar. Bu ayrıma meydan okumakla kalmayıp, Batı ile Doğu, İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki sınırı da ihlâl etmektedirler. Belirsizliğin tutarsız, tehlikeli ve melez bölgesinde kararsız bir şekilde yüzmektedirler. Bu anlayışla yola çıkıldığında melezleşmenin zenginleştirici değil, çürütücü bir etkiye sahip olduğu iddia edilir:

> *"Altı veya yedi asırdır Doğu Hıristiyanları doğrudan veya dolaylı olarak İslâmın etkisine ma'rûz kalmışlardır. Sonuç, çok uzun süre suda bırakılmış keresteye benzemektedir. Kütükler gereğinden fazla ıslandıkları için artık değersizdirler."*[41]

[39] Jacques Derrida, *Disseminations*, Şikago: Chicago University Press, 1981.
[40] Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994, s.1.
[41] Dwight, a.g.e., s. 147.



Identity: A Reader'in Kitap Kapak Çalışması,
Edited by Paul du gay, Jessica evans ve Poter Redman, Sage, 2002.

KÜLTÜR İLE ZİHNİYET

Oğuz Adanır*

Görünüşe göre kültür evrensel bir tanıma sahip olmayan bir terimken (belirgin bir belirsizliğe sahip net olmayan bir 'kavram' da denilebilir!), zihniyet üzerinde az çok uzlaşma sağlanmışa benziyor. Anlaşıldığı kadarıyla 200'e yakın kültür tanımı ya da açıklaması mevcut. Sosyolojik, antropolojik, psikolojik, tarihsel, vb kültür tanım ve açıklamaları yapılmış. Bizim sorunumuz ise kültür ve zihniyetin birbirinden ayrılmaz bağlarla birbirlerine kenetlenmiş olduklarını, birinden söz etmenin zorunlu olarak diğerinden söz etmek anlamına geldiğini ve birini anlamadan diğerini anlayabilmenin mümkün olmadığını; kimi durumlarda birinin başka durumlardaysa diğerinin öne çıkabileceğini becerebildiğimiz kadarıyla göstermeye çalışmaktır

Ansiklopedik tanımına göre *kültür*: İnsan türüne özgü bilgi, inanç ve davranışlar bütünü ile bu bütünün parçası olan maddî nesneler. Toplumsal yaşamın dil, düşünce, gelenek, işaret sistemleri, kurumlar, yasalar, aletler, teknikler, sanat yapıtları gibi her türlü maddî ve tinsel ürününü kapsamına alır. Temelinde yalnızca insanda bulunan yetenek yatar. Bu yetenek bazı yazarlarca soyut ya da akılcı düşünme yetisi olarak tanımlanmışsa da bu terimlerin anlamı pek açık değildir. Bazı kuramcılara göre de kültür insanın simgeleştirme yeteneğinin ürünüdür. Yalnızca insana özgü bir zihinsel edim olan simgeleştirme, nesnelere ve olaylara duyuları aşan bazı anlamlar verilmesini

---

* Prof. Dr. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sinema-Tv Bölümü.

sağlar; dil ya da konuşma bunun en iyi örneğidir. Ama simgeleştirme kültürün tanımında çok önemli bir öğe olsa da tek başına kültürü açıklamaya yetmez. Kültür toplumsal yaşamın ürünüdür; işlevi toplumsal pratikleri anlamlandırmaktır ve kendisi de ancak toplumsal yaşamın başka yönleriyle ilişkisi içinde kavranabilir.

Φ

Kültür konusunda örneğin, B. Malinowski evrensel minimum ortak paydaları belirlemeye çalışmış ve bunları *işlevler* ve *kurumlar* düzeyinde ele alarak incelemiştir. Ona göre kültür insanların kalıcı gruplar hâlinde örgütlenmesiyle ortaya çıkmıştır. Herhangi bir amacı gerçekleştirmek, bir hedefe ulaşmak isteyen insanlar örgütlenmek zorundadırlar. *Kültür kısmen özerk, kısmen eşgüdümlü kurumlardan kurulmuş bir bütündür. Bu bütünlük, soya dayanan kan birliği, işbirliğine, faaliyetlerde uzmanlaşmaya dayalı mekansâl birlik gibi bir dizi ilkeyle ve -özellikle de politik örgütlenmede- güç kullanımıyla korunur. Her kültürün tamamlanmışlığı ve kendine yeterliği vardır...* (*Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, s. 69)

Davranışçı okuldan antropologlara göre kültür maddî davranışlardan türetilen bir soyutlamadır. Toplum ise bu maddî davranışları gerçekleştiren insan topluluğudur. Emek ve üretimin belirleyici olduğu materyalist yaklaşıma göre toplumun ortaya çıkışını olanaklı kılan işbölümü dilden ve kültürden bağımsızdır; maddî ya da doğal zorunlulukların bir sonucudur. Dil ve kültür bu işbölümü ve çalışmanın yalnızca ifadesidir. Dilin, beynin gelişmesine katkıda bulunma dışında, toplumun ve kültürün ortaya çıkışında kurucu rolü yoktur.

Buna karşılık Fransa'da Durkheim okuluna bağlı antropologlar, özellikle de Marcel Mauss ve Claude Lévi-Strauss, dili ve kültürü tümüyle toplumsal bir olgu olarak ele almışlardır. Saussure'ün yapısal dilbiliminin yöntemlerini antropolojiye uygulayan Lévi-Strauss'a göre dil (Tylor'un dediği gibi bir anlamda kültürün parçası olsa bile) geniş anlamıyla kültürün kendisidir. Kültürün dilsel yapısı vardır; o da dil gibi terimler arasındaki farklılık ve karşıtlıklardan oluşmaktadır.

Bütün bu açıklamalarda bir hakikat payı olduğu açık. İnsanlar doğa modeline göre örgütlenerek birlikte yaşamaya başlıyor ancak (en azından belli) bir noktadan sonra anlaşıldığı kadarıyla hayvanlar, bitkiler gibi yaşamak istemeyen ya da onlarla kendisi arasındaki ilişkileri isimlendirmek, anlamlandırmak, açıklamak gibi bir gereksinim duyan insan beynini hayatta kalmak ve üremek gibi temel biyolojik işlevlerin dışında bir alana doğru yönlendiriyor. Burada önemli olan insanın böyle bir simgeselleştirme gereksinimini duymuş olmasıdır ve bu evrensel bir olgudur. İstisnasız tüm insan toplulukları konuşmaktadırlar. Burada dilin ortaya bir sistem olarak çıkışıyla

toplumların sistematik bir yaşam biçimine sahip oluşları muhtemelen bir karşılıklı etkileşim sürecinin ürünü gibi değerlendirilebilir. Ancak dilin ilkel toplumlardaki kullanımına ve bu toplulukların yaşam biçimleri ve içinde yaşadıkları dünya ve evreni anlamlandırma girişimlerine bakıldığında materyalist yaklaşımın büyük ölçüde yanıldığı görülmektedir. Çünkü Lévi-Bruhl'a inanmak gerekirse ilkel insanların düşünce ya da kafa yapısı modern (ya da az çok gelişmiş denilen toplumların) insanların(ın) kafa yapılarından tamamen farklı bir şekilde çalışmaktadır -her ne kadar insan zihni Lévi-Strauss'un dediği gibi dünyanın her yerinde bir ve aynı olup, aynı yetilere sahip olsa bile!- Örneğin, ilkel insan için gündelik yaşamdaki tüm maddî ilişkiler temelde metafizik bir düşünce yapısının ürünüdür. Bir başka deyişle ilkel insan için bir anlamda somut bir dünya yoktur ya da dünya biri görünür (gerisinde bambaşka bir evren gizlidir) biri görünmez (gerisinde inanılmaz canlı bir evren vardır) iki dünyanın bileşimine benzemektedir. Her ikisi de sonuç olarak doğaüstü olarak nitelendirilebilecek varlıkların ürünüdür. Bu toplumlarda dilin sözcükleri bir taş, bir tahta, bir meyve kadar somut varlıklardır. Bir başka deyişle sözcük ifade ettiği varlığın kendisidir. Yani dil burada bizim anladığımız anlamda bir soyutlama aracı değildir. Kutsal bir iletişim aracıdır. Doğadaki tüm varlıklar, insanlar, ruhlar, ölmüş atalar ya da totem-tanrılarla iletişim kurulmasını sağlar. Çünkü yalnızca insanlar değil doğa olarak adlandırılan evrendeki tüm varlıklar -bunu herkes anlamayabilmektedir- konuşmaktadır. Ölüler bile kendi aralarında aynı dili (örneğin tersinden) konuşmaktadırlar.

Burada dilin kültürün kendisi olduğu konusunda bir kuşku duyabilmek mümkün değildir. Çünkü kuşaktan kuşağa aktarılan en önemli şey deneyimlerin yanı sıra atalardan miras kalan yaratılış efsaneleri, uyulması gereken toplumsal kurallar, ritüeller ve törenlerdir. Bir başka deyişle değişmeme kuralı üzerine oturtulmuş olan ilkel insan yaşantısında değişimi engelleyen temel unsurların başında dil gelmektedir. Bir kereliğine atalar tarafından biçimlendirilmiş olan bu düzen=onun ifadesi olan dil sonsuza dek korunmalıdır. Bu düzenin bozulmasına karşı grup her türlü mücadeleyi vermekle yükümlüdür aksi takdirde ataların ruhları, totem-tanrıları kendilerini çok daha büyük cezalara çarptırabilmektedirler.

Öyleyse dil-zihniyet ve kültür arasındaki ilişkilerin birbirlerinden ayrılabileceğini söyleyebilmek giderek olanaksızlaşmaktadır. Bu noktada zihniyetin ne anlama geldiğini açıklamaya çalışalım.Sözlüğe göre *zihniyet*: Bir topluluğun düşüncesini bilgilendiren ve yönlendiren ve bu topluluğa ait her bireyde görülen inanç ve düşünsel alışkanlıkların tümüdür. Bir başka tanıma göreyse: Gelenek göreneklerin, alışkanlıkların, vb etkisiyle bir toplum ya da

topluluğun bireylerinde oluşan davranış, düşünüş ve değerlendirme biçimlerinin tümü.

G. Bouthoul zihniyet konusunda daha çok modern toplumlara özgü olduğu söylenebilecek şu türden açıklamalar yapmaktadır:

> *Zihniyet, her toplumun dinamik ve canlı sentezini, terkibini meydana getirir. Gerçekten de zihniyet, son derece dinamiktir ve toplumun üyelerinin her birinde içkindir(immanent); hatta bu üyelerin her birinin davranışlarıyla düşüncelerini oluşturur, gerektirir. Fazla olarak, zihniyet, toplumun üyelerinin icat ve yaratmalarını da yönetir, çünkü üyelerin kendi sorunları da, istek ve endişeleri de, gene bu zihniyete göre belirir, biçimlenir.*
>
> *İnsanda, doğrulayıcı muhakemeler tarzında önde giden veya arkadan gelen muhakemeler, insanın her zaman başvurabileceği kadar süratli, kararlı olan bir* ***prensipler, inançlar ve bilgiler bütününe*** *dayanarak meydana gelir. İşte zihniyetin temellerini kıran, oluşturan bunlardır. Ve işte, bunun içindir ki* ***davranışlarımız, zihniyetimizin elle tutulur belirtileri sayılabilmektedir.***(Bouthoul, s.5,8)
>
> *...kişisel olan bütün farklar ve nüansların arkasında bir nevi indirgenemez psikolojik kalıntının artakaldığını görürüz ki bu kalıntı, sabit olup aynı toplumun bütün üyelerinin, aslında bağlandıkları hükümler, kavramlar ve inançlardan kuruludur. İşte bu* ***bütün, her medeniyetin kendine özgü, spesifik (türsel) bir zihin yapısıdır. Biz, böylece, toplum açısından zihniyeti bu tarzda tanımlamayı öneriyoruz.***
>
> ***Zihniyet, aynı kişide yerleşip bütünleşmiş olup kendi aralarında mantık bağlarıyla örülmüş bulunan bir fikirler ve entelektüel eğilimler bütünüdür...Bir toplum, esasında, zihniyetçe birbirine mümasil (analogue) olan kişilerden kurulu bir gruptur*** (Bouthoul, s. 20, 21)

Bu verilerle şu kültür açıklamasını: Kültür birikerek gelişen, karmaşıklaşma ve yayılma eğilimi taşıyan bir süreçtir. İnsan türüne özgü bir sistem olarak ortaya çıktıktan sonra, doğan her yeni birey aracılığıyla kendini sürdürür ve karmaşıklaştırır, yan yana koyduğumuz zaman ikisini pratikte birbirinden ayırmanın ne kadar güç olduğu ortaya çıkmaktadır. Zihniyet bir yandan oluşmuş bir kültürü yeniden üretir ve gereksinim duyulduğunda yeniden yaratırken; kültür de zihniyetin yeniden üretimine ve değişim ve dönüşüm gereksinimine yol açan koşullar oluştuğundaysa değişmesine ve dönüşmesine katkıda bulunur ancak kültür daha çok bir biçimin tözü+özü= içeriğin tözü gibi algılanırken (dış görünüşün değişmesi bu yüzden daha kolaydır); zihniyet değişimiyse içeriğin özünün değişmesini zorunlu kılmaktadır (kültürü bir biçim olarak kabul edersek zihniyeti bu kültüre biçimini veren -biçimlenen/biçimleyen- içerik olarak kabul etmemiz gerekir). Zor olan değişim

ve dönüşüm de zihinsel olandır. Kültür değiştiğinde zihniyette doğrudan bir değişme olmamaktadır 1[1] ancak zihniyet değiştiğinde kültürün de neredeyse otomatik bir şekilde değişebileceği söylenebilir. Kültür akıl; zihniyet inançla ilintili görünmektedir. Ancak her ikisi de zihinsel süreçle ilgili/ilintilidir. Bir kültürün belli ölçülerde başka bir kültürün verilerini benimsemesi ve özümsemesi o kültürde belki kısmî değişikliklere yol açabilir ancak onu derinden sarsıp, değiştirebileceğini söyleyebilmek pek kolay değildir 2[2]. Başta da söylendiği kültür kolektif hedef ve amaçların sonucu ya da ürünüdür. Eğer bütün bir toplum ya da topluluk aynı amaç ve hedef uğruna benzer bir çaba göstermiyorsa orada herhangi bir radikal zihinsel ya da kültürel değişim ve dönüşümün gerçekleşebilmesi mümkün görünmemektedir. İlkel toplumlarda bir bakıma kısıtlı koşul ve olanaklarla sınırlı olan değişim ve dönüşüm süreçleri on, yüz milyonlardan oluşan ulus toplumlar aşamasına gelindiğinde bir yandan daha kolay, bir yandan da daha zor gibidir. Milyonlar aynı amaç ve hedefi benimsediğinde süreç kolaylaşır, benimsemediğindeyse güçleşir gibidir. Bu arada liderlerin XX. yüzyılın ilk yarısına kadar (Lenin, Troçki, M. Kemal, Mao, Tito, Enver Hoca, vs) bu değişim dönüşüm süreçlerinde belli bir rol oynadıkları ancak günümüzde bunun ye-

---

1[1] Bu noktada Japonya örneği oldukça ilginçtir. Teknolojik ve ekonomik açıdan büyük bir sıçrama yapan ve Modern toplumların ekonomik gücü ve yaşam olanaklarına kavuşan bu toplum, görebildiğimiz kadarıyla, zihinsel/(kültürel) ve toplumsal açıdan çok büyük bir değişim ve dönüşüm yaşamamış gibidir. Bu da gerçekleştirdiği teknolojik ve ekonomik devrimin gerçek bir devrim olup olmadığının sorgulanmasına yol açmaktadır. Çünkü bu olgu Bouthoul'un kutsal ile profane arasında önemli sınır yerdeğiştirmelerine yol açması gerektiğini iddia ettiği başkalaşmaya (bak. 2 no'lu dipnot), en azından günümüze kadar, neden olmamış gibidir! Bu durumda teknolojinin tarihin belli bir anında, belli toplumsal yapılanmalar için değiştirici ve dönüştürücü bir rol oynadığı ancak başka bir zaman dilimi ve başka bir toplumsal yapılanmada aynı rolü aynı şekil ya da düzeyde oynayamadığını söylemek mi gerekiyor?

2[2] ***Zihniyet değişimi*** *tabiri, ancak ve yalnız* ***zihinsel*** *yapılarımızda meydana gelen bir* ***başkalaşma*** *olduğu takdirde kullanılabilir. İşte bu başkalaşmanın belli başlı olanı,* ***kutsal*** *ile* ***profane*** *arasındaki* ***sınır*** *yerdeğiştirmelerinde kendini gösterir* (a.g.y. s.73) diyen Bouthoul bu değişikliğin ya taklit ya da kendiliğinden olduğunu söylemektedir. Oysa bu açıklama da 'üstün' uygarlık/kültürlerin ve zihinsel yapıların varlığını zorunlu kılan bir durumdur. Taklit edilecek ve taklit edecek birilerinin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bouthoul zihniyet değişikliğinden söz ettiği zaman aslında kültürel değişmeden söz eder gibidir. Yeryüzünde olan bitenlere baktığımızda ortada bir zihinsel dönüşümden çok kültürel bir dönüşüm görmekteyiz. Oysa aydınlanma ve sanayi devrimini yapan Avrupa kimi taklit etmiştir? Kimseyi taklit etmediyse bu kendiliğindenlik bizzat (s.76) kendisinin itiraf etmiş olduğu gibi pek bir anlama sahip olamamaktadır. Çünkü burada devreye kolektif iradeler (burjuvazi, proletarya, aristokrasi,vs) girmektedir ve bu karşıt, zıt iradeler tek bir tarihsel toplumsal sürecin belirlenmesine katkıda bulunmuşlardır. Dolayısıyla kendiliğindenlik teriminin bu karmaşık süreci açıklamada son derece yetersiz olduğu söylenebilir. Kişisel kanım önce Roma kilisesinin inanç ve zihniyete zaman içinde felsefî/mantıksal/psikolojik bir çerçeve kazandırdığı ve belli bir süre sonra diyalektik mantığın denetimi altına giren zihinsel süreçlerin durumu tersine çevirdiklerinde aydınlanma, lâikleşme, sınıflaşma, sanayileşme, sistemleşme (kapitalizm-sosyalizm) demokrasi,vb tarihsel, toplumsal süreçlere yol açmış olduğu şeklindedir. Zihniyet değişikliği her şeyden önce çoğunluk denilebilecek bir kitle için) kolektif bir gereksinim haline gelmek durumundadır aksi takdirde gerçekleşmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu çoğunluğu oluşturma konusundaysa aydınların rolü yadsınması olanaksız bir gerçektir.

terli olmadığının ortaya çıktığı söylenebilir. Akıl zihniyete, inanç maddi kültüre (doğanın, çevrenin korunması, vb) egemen olduğu zaman (günümüz açısından) belli kültürel-zihinsel dönüşümlerin yaşanabileceği söylenebilir. Radikal bir zihniyet değişimine uğramış toplum örnekleri şimdilik dünyanın belli bir, iki bölgesinde toplanmış görünmektedir. Modern Batı Avrupa toplumları ve ABD toplumu büyük ölçüde bu radikal zihinsel dönüşüm sürecini gerçekleştirebilmiş olan sınırlı sayıdaki toplumlardır. Üstelik bu toplumlarda bile değişim ve dönüşümün kategorik bir şekilde yüzde yüzlere varan bir oranda olduğu söylenemez. Bu değişim ve dönüşüm toplumun çoğunluk sayılabilecek kesimi tarafından benimsenmiş ve yaşama geçirilmiştir. Bugün bile adı geçen toplumlarda ilkel topluma özgü davranış ve düşünüş biçimleriyle karşılaşabilmek mümkündür. Ancak her şeye rağmen son iki yüz yıldan bu yana dünyaya modellik yapan bu toplumlardan 'alınanın' aynı toplumsal, politik, ekonomik sürecin yalnızca bir (kültürel-maddî) boyutu olduğu görülmektedir. Zihinsel boyutta radikal bir değişiklik olmaması kültürel boyutta ortaya çıkan değişikliklerin sürekli bir tartışma konusuna dönüşmesine yol açar gibidir.

Φ

Şimdi de kimsenin sorgulama gereksinimi duymadığı neden bu kadar çok kültür tanım ve açıklaması olduğu konusundan söz edelim. Bu kadar çok tanım ve açıklamanın bulunması acaba bu kadar çok kültür olmasından mı kaynaklanmaktadır? Bu ilk bakışta makul bir yanıt gibi görünmektedir ancak gerçekten doğru olan bu mudur? Önce bu kadar çok kültür tanım ve açıklamasını yapan kimlerdir? Özellikle Avrupalı, Amerikalı araştırmacılarla onların peşinden gidenler. Dünyanın geri kalanının kültürden ne anladığı önemli değil gibidir. Önemli gibi göründüğündeyse sanırım diğerlerinden mevcut tanım ve açıklamaları onaylamaları istenmekte, onlar da gerek tembellik gerekse başka nedenlerden dolayı önlerine konulan tanım ve açıklamaları onaylamaktadırlar. Örneğin 1982 yılında UNESCO'nun Meksika'da düzenlemiş olduğu Kültür Politikaları Evrensel Konferansı'nda yapıldığı gibi. Bu konferansın sonucunda ortaya çıkan kültür tanımı şudur:

Kültür bir toplum ya da bir sosyal grubun ana çizgilerini belirleyen düşünsel, tinsel ve özdekçi ve duygusal özelliklerinin bütünüdür. Sanat ve Edebiyatın yanı sıra kültür, yaşam biçimini, insan varlığının temel haklarını, değerler sistemini, gelenekleri ve inançları da içine alır.

Kültür insana kendi üzerinde düşünme yeteneği verir. Bizi özgür bir biçimde insanî, akılcı, eleştirici ve etik bakımdan bağımlı yapan kültürdür. Kültürün varlığıyla değerleri ayırıyor ve seçimimizi yapıyoruz. Kültürün varlığıyla insan kendini anlatabiliyor ve kendi bilincine varıyor, kendini tamamlanmış bir tasarı olarak görüyor, kendi ilişkilerinin sorgusunu yapıyor,

bıkmadan yeni anlamlar araştırıyor ve yeni yapıtlar yaratıyor ve kendini aşıyor.

Görüldüğü gibi bu tanım oldukça karmaşıktır. Burada zihniyet ve kültür tanım ve açıklamaları iç içe geçmiş bir şekilde sergilenmektedir. Yaşamın tüm alanlarını kapsayan bir kültür tanımının hiçbir alanı kapsayamama gibi tehlikeyle karşı karşıya kalması kaçınılmazdır. Bu yüzden bunun bilimselden çok politik amaçlı bir açıklama olduğu söylenebilir çünkü aynı konferansta bir de kültürel kimlik tanımlaması yapılmıştır:

Her kültür bir değerler bütünüdür; bir kültürün yerine başka bir kültür konamaz denildikten ve yine birtakım karmaşık açıklamalar yapıldıktan sonra sadede gelinmekte ve:

Uluslararası topluluk, her halkın kültürel kimliğini korumak ve savunmak zorundadır. Bir toplumun kültürü tanınmaz ve yok edilirse insanlık zayıflar.

Bütün kültürlerin eşitliğini, her halkın ve topluluğun kendi kültürünü koruma hakkının kabul edilmesi ve kültürel kimliklere saygı gösterilmesi gerekir denilmekte ve böylelikle UNESCO bu konuda doğrudan politik bir misyon üstlenmiş olmaktadır. Ne olduğu belirsiz bir kültür tanımına dayandırılan kültürel kimlik açıklamasıysa dünyada her türlü toplumsal, politik, düşünsel, zihinsel süreç değişikliğini engellemeye yarayabilecek türden bir açıklamadır. Dünyada kültürel düzenler yoktur sosyo-ekonomik-politik düzenler vardır ve kültür de bu düzenin bir parçasıdır kültürü bu bütünden ayırıp tek başına açıklayıp, değerlendiremezsiniz . Zihniyetiyse hiç ayıramazsınız. Bu durumda UNESCO'nun açıklamalarının da yetersiz ve ayrımcılığa müsait olduğu görülmektedir. Örneğin A.B.D'yi ele aldığınızda Kızılderili kültürünün mevcut yasal düzenlemeler çerçevesinde var olabildiğini görürsünüz. Avrupa Birliği ülkelerinde yaşayan tüm yabancılara tanınan haklar yasalar tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla kültür toplumsal yaşamın geri kalan alanlarından ayrılıp tek başına ele alınamaz. UNESCO'nun 1982 yılında yapmış olduğu bu tanım ve açıklamaları onaylayan tüm az gelişmiş, geri kalmış, vb şekilde adlandırılan toplumların aslında kendilerine karşı güdülebilecek (örneğin vatandaşlarının göç etmiş oldukları konuk eden ülkelerde çoğunluk kültürü de azınlıkla aynı haklara sahip olacağından burada ortaya bir iktidar sorununun çıkması ve olay bu şekilde değerlendirildiğinde az önce söylemiş olduğumuz gibi çoğunluğun borusunun ötmesi -ırkçılık biraz da bu değil midir?- kaçınılmaz hâle gelmektedir) ayrımcı politikalara boyun eğmiş oldukları söylenebilir.

Asıl soruna dönelim ve neden bu kadar çok kültür tanımı ve açıklaması var sorusunun yanıtını aramayı sürdürelim. Herkesin kapitalizmi evrensel bir düzen (nasıl bir düzen? Sosyo-politik-ekonomik-kültürel bir düzen!) olarak kabul etmeye hazır olduğu ve büyük ölçüde de kabul ettiği bir dünyada ne-

den kapitalizm öncesi evrensel bir kültür olduğu düşüncesi -bu bilimsel bir gerçek olmasına karşın!- onay görmüyor? Kapitalizm öncesi evrensel bir kültür olmasaydı, dünya toplumları acaba bu kadar kolay bir şekilde kapitalizme (bu biçimsel ya da açıklamaya çalıştığımız kültürel düzeyde olsa bile) geçebilirler miydi? Kapitalizm kendisinden önceki evrensel kültür ve zihniyetin, sarmal gelişmenin bir üst aşamasında tersine döndürülmüş biçiminden başka bir şey değildir. Bu evrensel kültürün varlığı (M.Mauss, Durkheim, L. Dumont, B. Malinowski, E-Pritchard, R-Brown, Lévi-Bruhl, G. Frazer, Ruth Benedict, G.Duby, J. Baudrillard vb) pek çok araştırmacı ve düşünür tarafından kabul gördüğü hâlde neden bu olguya karşı çıkılmaktadır? Kapitalizm öncesi evrensel bir kültürün ve zihniyetin var olmuş olmasının kime ne zararı olabilir? Böyle bir kültür ve zihniyetin varlığı neden özellikle anglo-sakson araştırmacılar ve düşünce adamları tarafından radikal bir şekilde yadsınmaya çalışılmaktadır? Örneğin F. Braudel gibi dünya çapında bir tarihçi bu kapitalizm öncesi evrensel kültürü (*Maddi Uygarlık I-II-III*) Kapitalizmin hesabına geçirerek yadsımıştır. Ona sahip çıkan I. Wallerstein ve New York ekolü aynı yadsımayı sürdürmektedir. Bugün Osmanlı tarihi konusunda uzman sayılan F. Georgeon ve P. Dumont gibi M. Mauss'un öğretisini sürdürdüğünü ileri süren E.H.E.S.S ve başka prestijli kurumlarda da çalışmış ve çalışıyor olmalarına rağmen bu evrensel kültürün Osmanlı versiyonunu yadsır görünmektedirler (bak. *Osmanlı İmparatorluğunda Yaşamak,* "İmparatorluktan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan" başlıklı yazı). Bu örnekler başka toplum ve ülkeler konusunda da sanırım kolaylıkla çoğaltılabilir. Bütün bunların amacı nedir? İnsanlık tek bir evrensel kültürden gelse ne olur? Günümüz dünyasının tek bir evrensel kültüre doğru gitmesini normal karşılayanlar tek bir evrensel kültürden gelmeyi neden sakıncalı buluyorlar? Bu tek bir kültür olayının Türkiye'de üretilmeye çalışılanlarla bir ilişkisi yoktur. Armağan, karşılıklı yükümlülük, simgesel değiş tokuş düzeni, potlaç, vb isimlerle adlandırılan bu kültürün evrenselliği konusunda *Eski Dünyaya Yeni Bir Bakış,* Kitap I-II-III'te bol bol örnek vermiş olduğumuzdan okuyucuyu o metinlere gönderiyoruz.

Kültür tanımlarının bolluğu büyük çoğunluğunun XX. yüzyılın ürünü olmasından kaynaklanmaktadır. Güncel toplumlar üzerinde yapılan araştırmalar tarihi göz önünde bulundursalar bile kendi sahip olduklarından yola çıkarak neredeyse tekil denilebilecek açıklamalar yapmaktadırlar. Bir kültürde var görünen diğerinde olmayabileceği için (örneğin dağ, ova, deniz kıyısı kültürleri arasındaki çeşitli farklılıklar, vb) herkes kimi ortak paydaları kabul eder görünüp aslında her kültürün özgün ve diğerlerinden ayrı olduğu savı ön plana çıkartılmaya çalışılmaktadır. Bir anlamda işe sonuçtan başlanmakta (yani o toplumun içinde bulunduğu en son aşama) ve yeniden o nok-

taya geri dönülmektedir. Böylelikle evrensellik söz konusu olmamakta ve herkes tek başına aynı zamanda hem evrensel hem de özgün bir kültür üretmiş sayılmaktadır! Bu arada az önce UNESCO açıklamasında yer alan her kültürün bir başkasından etkilenme, esinlenme, alıntı yapma olasılığı onaylanmaktadır. Bir bakıma herkes oturduğu yerden evrensel olmuş sayılmaktadır. Burada bir tür iki yüzlülükten söz edebilmek mümkün. Bir Afrika ülkesiyle, bir Orta Asya ülkesi, bir Avustralya kabilesi ve Latin Amerikalı insanlar arasındaki ortak davranış, düşünce ve uygulamalar aralarında herhangi bir bağ kurulmadan, herhangi bir açıklama yapılmadan onaylanmaktadır. Bu benzerliklerin kısmî olduğu görüşü kabul edildiğinden ve insan her yerde insan olduğundan bu türden rastlantıların olabilmesi bir bakıma anlaşılır hâle getirilmeye çalışılmaktadır. Neden? G. Bouthoul bu sorunun yanıtına şöyle evrensel sayılabilecek bir yanıt getirmektedir: *Bu kendini ayırma ve başkalarından ayrılma merakı, türlü gizli ibadetler ve sayısız tarikatlar meydana getirmiştir* (a.g.y. s.1). Bu bir tür rekabet anlayışının ürünüdür. İnsanda neredeyse genetik hâle gelmiş gibidir. Üstün olmak, altta kalmamak evrensel bir duygudur. En ilkel ve eski toplumlardan günümüze süregelmiş bir alışkanlıktır. İnsanlığa pek çok yararları ve zararları olmuştur. Tam da bu noktada örneğin, Avrupa Birliği'ne üye olmak isteyen bir Türkiye'nin köken olarak Avrupa'yla aynı kültürden/zihniyetten gelmesinin şu anda uygulanmakta olan karşılıklı politikaları büyük ölçüde saf dışı edebileceği söylenebilir. Örneğin AB işine geldiğinde İslâmiyet kartını oynamaktan yoksun kalabileceği gibi; Türkiye'yi Avrupa kültürü ve toplumunun dışında tutmak isteyen yerel direnişlerin de kırılmasına yol açabilecektir! Bu bilimsel gerçekler şu anda farklılaşmış ve kemikleşmiş zihniyetlerden kurtulmanın ilişkilerin ilerlemesi açısından ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Her iki tarafın da altta kalmama, birbirlerine meydan okuma gibi anlamsız davranışlara bir son vermeleri gerekmektedir.

İnsanlığın dünyanın hemen her yerinde üç aşağı beş yukarı benzer yaşam koşullarından yola çıkarak benzer bir düşünsel yapı ve buna uygun bir araç (dil) ürettiği düşünülecek olursa; evrensel kültürün de dünyanın herhangi bir yerinde ortaya çıkarak oradan dünyaya yayılmış olduğu gibi bir saplantıdan da kurtulmak kolaylaşır. Dağlarda yaşayan insanların yaşam koşulları hemen hemen dünyanın her yerinde aynıdır, aynı şey ova, deniz kıyısı ve diğer yerlerde yaşayanlar için de geçerlidir. Lévi-Strauss haklıysa yani insanın zihinsel yapısı dünyanın her yerinde aynıysa bu yapının dünyanın her yerinde benzer sonuçlara yol açması bizi nasıl şaşırtabilir? Dünyanın her yerinde, önünde referans olarak bizim doğa, evren dediğimiz varlıkları bulan insanın benzer verilerle benzer sentezlere ulaşması doğal bir şey değil midir? Durum buysa günümüzde neden bu kadar çok kültür açıklamasıyla karşılaşıyoruz?

Önce dünyanın hemen her yerinde üç aşağı beş yukarı benzer bir kültürel ve zihinsel yapılanmanın olduğunu ve bu durumun yaklaşık XV. Yüzyıla kadar aynı şekilde devam ettiğini kabul ederseniz gerisini de anlamak kolaylaşır. Şöyle ki, dünyada XV. Yüzyıldan sonra bir takım değişimler görülmeye başlanmaktadır. Bu değişimlerin görüldüğü coğrafyanın adı: Avrupa'dır. Avrupa dünyanın geri kalan kısmından XVIII. yüzyılda gerçekleştirdiği Aydınlanma girişimiyle kopmaya başlamış ve XIX. yüzyılın ortasında gerçekleştirdiği Sanayi Devrimi'yle birlikte bu kopuşu radikalleştirmiştir. Avrupa içinden geldiği (bakınız G. Duby) bu kültüre kısa sürede yabancılaşmış ve onu yadsımıştır. Çünkü kölesi ya da kendinden aşağı olarak gördüğü insanlarla aynı kültürel ve zihinsel kökene sahip olduğu duygu ve düşüncesinden rahatsız olmuştur. Bu düşünce onu herhalde o kadar rahatsız etmiştir ki günümüzde bu olgu kent ve köy kültürü ayrımına kadar götürülmüştür. Kendi açısından bir haklılık payı olduğunu kabul etsek bile bu davranışın bilimsel bir olgunun yadsınmasına kadar gitmesini anlayabilmek mümkün değildir! Irk ayrımcılığı da tekrar tekrar söylemeye çalıştığımız gibi bu yaklaşımın ürünüdür. Görüldüğü gibi dünyadan kültürel ve zihinsel açıdan kopmuş bir Avrupa'nın (daha sonra ABD ve diğer Anglo-Sakson ülkeler, vs) farklı kültür ve zihniyetten söz etmesi kolaylaşmıştır. Bu kopuşu gerçekleştirmiş olan tüm ülkeler diğerleriyle aynı kaba konulmayı reddetmişlerdir. İçlerinden çıkıp bu gerçekten söz edenleriyse dinlememiş, görmezden gelmişlerdir. Kendilerini gelişmiş, üstün toplumlar olarak tanımlayanlar karşılaştırmaları daha çok kendi aralarında yapmışlar ve genellemeye başvurduklarında ölçüt, norm ve değerlerin kendilerine uygun olanlarından yola çıkmışlardır. Ötekilerin kültürü onlarınkine benzemediği için önceleri bir kültür olarak bile görülmemiştir. Ötekilerin kültürünün varlığını onaylayabilmek için uzun bir zaman diliminin geçmesi gerekmiştir. Günümüzde ötekinin kültürünü kerhen kabul eden bu zihniyet gizli, saklı üstünlüğünü savunmayı sürdürmeye çalışmaktadır. Dünyanın Birinci Dünya Savaşı sonrasında uyanmaya başlaması, yeni yapılanmalar (Komünizm, Sosyalizm gibi uygulamalar, vs) kültürel çeşitliliği sanki daha da bir artırmış gibidir! Oysa yapılması gereken şey basittir. Yeryüzünde mevcut olan bütün kültürler/zihniyetler önce bu kapitalizm öncesi evrensel kültürü en yoğun şekilde yaşadıkları tarihsel aşamadan başlayarak günümüze doğru gelmek durumundadırlar. Böylelikle dünyadaki tüm kültür ve zihniyetlerin bu başlangıç noktasına (ki bunun evrensel bir başlangıç noktası olacağı söylenebilir) oranla bugün hangi aşamada bulunduklarını, hangi toplumun tarihin hangi aşamasından diğerlerinden nasıl kopmuş olduğu ve nereye doğru gitmeye başladığı, kimin kimden ne kadar esinlendiği, yararlandığı, etkilendiği söylenebilir. Dünyada birbirinden değişik, başka (yoksa farklı değil) kültürler olarak var olmayı sürdürebilirler.

Zaten isteseler de birebir birbirlerine benzeyemezler çünkü yüzlerce ya da binlerce yıllık birikimleri onların dünyayı daha değişik (aynı kökten gelen özgün versiyonlar) bir şekilde algılama ve açıklamalarına neden olmuştur. Bouthoul'un dediği gibi çeşitli toplumlarla dünya arasına zihniyet adlı bir prizma girmiş durumdadır. Bugün bunun bir anda değişmesi söz konusu değildir. Bize göre çeşitlilik vazgeçilmesi mümkün olmayan bir kavramdır. Dünya nasıl kapitalizm öncesi evrensel kültür döneminde çok çeşitli, değişik kültürel versiyonlara sahip idiyse; şimdi de yine (kapitalist bile olsa) çok çeşitli ve değişik versiyonlara sahip olacaktır. Tek örnekleşme (uniformisation) kolektif-insanın doğasına aykırıdır. Tek örnekleşmenin olduğu yerde rekabet, altta kalmama gibi duygular sona ermiş demektir. Bu durumda gelişme,değişme, dönüşme sona ermiş demektir. İnsanlığın böyle bir olumsuz tek örnekleşmeye müsaade edebileceğine inanabilmek mümkün değildir.

Φ

Öte yandan son yıllarda çok kültürlülük olayına bu kadar ağırlık verilmesinin nedeni nedir? Neden kültürler birdenbire bu kadar önemli ve değerli hâle geliverdiler? Değişme, gelişme, evrimleşme kavramları ortada durmayı sürdürürlerken binlerce yıldan bu yana değişmeden kalmış, modernleşmeyi yaşamamış, yaşamayı reddetmiş/reddeden toplumlar neden bir anda ön plana çıkmaya başladılar. Yoksa modernleşmeyi yani kültür ve zihniyet devrimini gerçekleştirenler bunun yanlış bir girişim olduğunu mu düşünmeye başladılar? Diğer kültürleri oldukları gibi korumaya kalkışmak onların bir evrimleşme sürecini yaşamamalarını istemekle eşdeğerli bir girişim değil midir? Ayrıca onların başarısızlığa uğramaları evrimleşmek, gelişmek, değişmek, dönüşmek isteyen tüm toplumların aynı başarısızlıkları yaşamalarını zorunlu mu kılıyor? O halde başka toplumların değişme ve dönüşmelerini (onların iyiliğini düşünme şeklinde bile görünse) engellemeye kalkışmak yine de bir müdâhalede bulunmak değil midir? Üstelik bütün dünya toplumlarının vahşi bir kapitalistleşme sürecine girmiş olduğu şu aşamada! Bu da bir tür kandırmacadır çünkü dünyayı bu vahşi kapitalizmin elinden kurtarmak isteyenlerin yapacakları bir tek şey vardır: Kapitalizmden vazgeçmek! Bunun o kadar kolay bir iş olmadığını daha önce de söylemiştik. Vahşi bir kapitalizme doğru ilerleyen dünyanın, bu sistemi yaratanları onun içinde tutmaları hatta içinde kalmaya zorlamaları kaçınılmaz görünmektedir. Zaten bu kapitalizmin başlangıçtaki kapitalizm olmadığını Baudrillard, Polanyi, L. Dumont ve başkaları somut bir şekilde göstermişlerdir. Çok kültürlülüğün kapitalizmin yaratıcısı olanların işine şu şekilde yarayabileceğini sanıyoruz. G 7, 8, 9'ların dışında kalan toplumların mevcut yaşam ve inanç koşullarını yani kültür ve zihniyetlerini koruyarak küreselleşmeye yalnızca ekonomik ve kısmen de politik (hukuk) anlamda dahil olmaları yeterli olacaktır. Bir yandan bu yeni toplumlar gerçek bir evrim süreci yaşamadan kendilerini kapitalistleşmiş

sayacaklar (özellikle de yerel düzeyde iktidarı ellerinde tutanların işine gelecek bir uygulama!), diğer yandan da karşısında gerçek anlamda rekabetçi olmayan toplumlar bulacak olan birinciler gittiği yere kadar kendi çıkarlarını koruyabileceklerdir. Bu kez strateji ve yöntemin: ikna, kandırma ve caydırma üstüne kurulmuş olduğu aşikârdır. Doğal olarak askerî müdâhale aşamasının ötesine geçebilmeyi başarmış toplumlarda!

Baudrillard günümüz kapitalizminin artık bir üretim biçimi olmaktan çıkarak salt bir (padişahlık, krallık, sultanlık, prenslik, çarlık,vb) egemenlik biçimine yani bir *kültüre* dönüşmüş olduğunu söylemektedir. Bu egemenlik biçimininse ne zamana kadar sürüp gideceğini kimse bilememektedir. Ancak bu kültüre bir son vermek istendiğinde yeni bir dönüşüm sürecinden söz edebilmek mümkün hâle gelecektir. Evrensel bir dönüşümden söz edebilmek içinse yukarıda açıklamaya çalışmış olduğumuz gibi sanki dünyanın önce kapitalistleşmesini beklemek gerekecektir. Herkes aynı sistemin içinde yer aldığında sanki dönüşüm için hazır hâle gelinmiş olacaktır. Oysa mevcut kapitalizmin bütün dünya için böyle bir süreci uygun görmediği ortadadır. Sanki günümüz kapitalizmi, kapitalizm diye bağrışan dünyanın kapitalist olmasını istemiyor gibidir! Görüldüğü üzere paradoks, çelişki, anti-diyalektik olasılaştırma mantığı bu kapitalist kültürün ayrılmaz bir parçasıdır 3[3]. Sorun G 7, 8, 9'ların değil *dünyanın* sorunudur. Bu konuda düşünüp taşınması ve yeni alternatiflerin (yerel/evrensel diyalektiğini atlamadan) peşinden koşması gerekenlerin dünyanın diğer ülkelerinde yaşayan aydınlar, ideologlar, politikacılar ya da toplumlar olduğu ortadadır.

KAYNAKÇA

Ana Britanica, Meydan Larousse
Bouthoul G., *Zihniyetler*, Edebiyat F.B., İstanbul, 1975, çeviri: Prof. Dr. Selmin Evrim
Lévi-Bruhl, *L'Ame Primitive*,1927 (web versiyonu, Chicoutimi Üniversitesi, Kanada)
Lévi-Bruhl, *L'Expérience Mystique et les Symboles*, 1938 (web versiyonu, Chicoutimi U. Kanada)
Malinowski B. *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, Kabalcı, İstanbul, 1992, çeviri: Saadet Özkal
Topuz H, *Kültür Konusu*, İzmir I. Ulusal Kültür Kongresi, 3-5 kasım 1997.

3[3] Mevcut görüntüye bakarak -algılayabildiğimiz kadarıyla- bunların kökeninde kapitalizmin zihinsel özünü yani ideolojik içeriğinin anlamını yitirmiş olmasının yattığını söyleyebiliriz. İdeolojik içeriğin diyalektik mantıkla açıklanma aşaması sona erdiğinde devreye olasılaştırma mantığı girmekte ve bu ideolojinin tarihin belli bir anına kadar üretmiş olduğu anlamları güncelleştirme adı altında istediği yöne doğru çektiği görülmektedir (örneğin postmodernizm gibi). Güncel kapitalizmde karşılaşılan da bu oraya buraya çekiştirme eyleminden başka bir şey değildir. Özünü yitirmiş bir kapitalizmin de zaten bir biçim ya da kültüre dönüşmekten başka seçeneği kalmamaktadır. Kapitalistleşmeye çalışan dünya açısından asıl sorun da bu değil midir? İdeolojik içeriğini yitirmiş bir kapitalizmin bir biçim olarak benimsenmeye ya da özümsenmeye çalışılması o toplumlarda herhangi bir evrimsel aşamayla karşılaşılmasını geciktirebilecek temel bir unsur gibi görünmektedir. Salt bir egemenlik biçimi gibi algılanacak bir kapitalizmin yüzyıllarca süren -ilkel sayılabilecek- diğer egemenlik biçimlerinden ne farkı kalacaktır. Demokrasi olmadan da kapitalizm olabilir düşüncesinin egemen olduğu bir dünya neye benzeyecektir ya da benzemektedir? İdeolojik süreç tersine dönmüş görünmektedir!

KAMUSAL ALAN



Pont Saint- Michel. Paris 1975.
Marie de Thézy, Izis *Captive Dreams Photographs 1944-1980*

ÖRTÜNME PRATİĞİ VE TOPLUMSAL CİNSİYETE İLİŞKİN MEKÂNSAL BİR ETNOGRAFİ

Uğur Kömeçoğlu*

KURAMSAL VE ANALİTİK ÇERÇEVE: SİVİL KAMUSALLIK VE İSLÂMÎ KİMLİK

Son yıllarda İslâmî aktörlerin kamusal mekânları kullanma alışkanlıkları hızlı bir dönüşüm sürecine girmiştir. Modernlik ve gelenek arasında karmaşık motifler işleyen yeni ifade biçimleri ortaya çıkmaktadır. Kentsel dokuya, tüketim kalıplarına ve serbest piyasa dinamiklerine dahil olma çabası genç İslâmî aktörleri içeriden dönüştürmektedir. Doktriner yaklaşımların dar kapsamlı yorumlarından uzaklaşıldıkça gündelik, yüz yüze ilişkilerin yarattığı karmaşık bir kültürel alana girilmekte, farklı bedensel ifadeler ve mekânsal pratiklerle kamusal sahnede yeni görünürlük biçimleri kazanılmaktadır.

Kamusal alan çalışmalarında, bu alanın sosyallik (*sociability*) boyutuna dikkat çeken Nilüfer Göle (2002), kamusallığın toplumsal mekânlar aracılığıyla incelenebileceğini vurgulamış, dolayısıyla Richard Sennett ve Erving Goffman gibi düşünürlerin yaklaşımlarının benimsenmesini de teşvik etmiş-

* Y. Doç. Dr. Uğur Kömeçoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

tir. Göle aynı zamanda kamusal alanın "toplumsal bir muhayyile" (*social imaginary*) olarak görülebileceğini ve sürekli yapılandırılan bir süreç içinde anlaşılabileceğini düşünmektedir. Bu yaklaşım, önceden verilmiş ya da belirlenmiş sosyolojik iddiaların tersine, kamusal alanın toplumsal pratiklerle yaratılmakta olan dinamik dokusuna nüfuz etmeye çalışmaktadır.[1]

Erving Goffman (1963, 1973), insan davranışlarının analizini teatral bir düzene yerleştirerek, klasik sosyolojideki "rol" kavramını aslında ait olduğu sahneye iade etmiş ve sahnedeki aktörlerin davranışlarını ele alarak, teatral temsil biçimini sosyal bir performans gösteren sıradan insanların gündelik yaşamlarına uygulamış, bireylerin bu sıradan yaşam sahnelerinde kendi benliklerini ve edimlerini diğer insanlara sunuş biçimlerini incelemiştir. İslâmî yaşam tarzının ilkeleri de, insan bedeninin kamusal sahnedeki gösterisine, özellikle de kadının bu sahnedeki örtünmeye ilişkin bedensel gerçekliğinin detaylarına, kamusal davranış kodlarına ve cinsler arası rol performanslarının farklılaşmasına oldukça normatif yorumlar getirdiğinden, teatral yaklaşımın uygulanabileceği bir toplumsal gerçeklik arzeder.

Kentsel gündelik hayatın küçük kamusal sahnelerinde tecrübe edilen İslâmî ve performatif davranış, dinî ahlâkın korunmasını ön plana çıkaran veya bu kaygıyla hareket eden karşı-mekânların oluşumuyla ilişkilidir. İslâmî tarzda yapılandırılan tatil mekânları, restoranlar, kuaförler, güzellik merkezleri, düğün salonları ve kafeler yeni oluşan Müslüman orta sınıfların artan taleplerini karşılamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda, İstanbul'da, genç İslâmî aktörlere hizmet veren sınırlı sayıdaki kafeyi incelemek tikel bir kamusallığın melezleşen kimlik yapılarını çözümlememize yardımcı olabilir.

Büyük veya küçük, açık veya kapalı herhangi bir mekânın pasif veya soyut bir geometri olarak algılanamayacağı sosyal bilim çevrelerinde uzunca bir süredir vurgulanmaktadır (Lefebvre, 1991; Soja, 1995; Pile, 1996). Foucault kendisiyle yapılan bir söyleşide mekânın değerden yoksun bırakılmasını şu şekilde eleştirir: "Bergson'la mı başladı, yoksa daha önce miydi? Mekâna ölü, sabit, hareketsiz ve diyalektik olmayan muamelesi yapıldı. Buna karşın zaman zenginlik, bereket, hayat ve diyalektik demekti" (Foucault, 1980: 70). Sıkça alıntılanan bu sözleriyle Foucault, iktidar ilişkilerinde mekânsal analizin salt zaman merkezli araştırmalardan daha anlamlı ve yaygın etkileşimlere gebe olduğuna işaret etmektedir. Söylemdeki dönüşümleri mutlak bir zamanın diliyle anlatmaya çalışmak, kaçınılmaz olarak insan bilincinin geçiciliğiyle sınırlıdır. Bunun yerine, mekânsal kavramlar yardımıyla deşifre edilen söylemin, iktidar ilişkileri aracılığıyla dönüşümünü daha gerçek ve kalıcı mânâda kavramak mümkündür (Foucault, 1980: 70-71).

[1] Bu çalışmanın anlam dünyasını şekillendiren Prof. Dr. Nilüfer Göle'ye teşekkür ederim.

Habermas-kamusallığı, mekânsal pratiklerle kurulu ilişkilerinden çok *temporal* (zamana ilişkin) bir söylem düzeyinde incelese de- edebî kamusallığın siyasî kamusallıkla ilişkisine dikkat çekmiş ve edebiyat tartışmalarının yapıldığı "salon ve kahvehânelerde" ortaya çıkan sohbetlerin, forumların modern siyasî kamusallığın oluşumu için verimli bir zemin hazırladığını düşünmüştür. "Kamusallığın kurumları" olarak da adlandırdığı kahvehâne ve salon gibi küçük mekânlardaki tartışma ve sohbet ortamlarının önemini göstermiştir (Habermas, [1989], 2000: 97-117). Ancak kamusallık deneyimi, Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı eserinde biçimlendirdiği gibi mutlak akıl ve akılcılık söylemiyle ilişkilendirildiği zaman normatif yargılamaların kategorisine dönüşmektedir. Akılcılıkla, akışkan ve çok katmanlı bir sosyalliğin birbirine zıt dinamiklere sahip olduğu düşünülebilir. Modern bir bilgenin sosyal bir ortamda kendisine gösterilen bir sanat çalışması için "bu neyi ispatlıyor ki" diye çıkışmasından bahseden Georg Simmel, sosyallikte "ciddi" bir içerik bulamayan akılcılığın onu neredeyse "boş bir aylaklık" olarak gördüğünü belirtmiştir (Simmel, 1971: 129). Elbette, Habermas kahvehâne sosyalliğini boş bir aylaklık olarak görmez; ancak kamusal alandaki sosyalliği sadece akılcı-eleştirel tartışmadan ibaretmiş gibi algılama çabası, doğası itibariyle idealist bir çabadır. Habermas ile Simmel'in bahsettiği bilge bu anlamda benzeşir.

Habermas mekânsal performansı yeterince ele almadığı için sosyallik biçimlerinin kamusalı oluşturan etkileyici, ifade edici, duygu belirtici özelliklerini marjinal bir konuma itmiş ve kültürü tartışmanın içine çekmemiştir. Bu normatif yaklaşımın neticesinde toplumsal performanslar olarak da düşünebileceğimiz, dışarıda yemek-içmek, tiyatro izleyiciliği, sanat aktiviteleri, kültürel tüketim, moda gibi canlı kamusallık biçimlerinin çelişkili, çok renkli, çok katmanlı, parçalı, muğlak, müphem, tutarsız, hazcı, keyifli, göz boyayıcı özellikleri ortaya çıkmamıştır. İnsanlar kamusal mekânlarda bir araya geldiklerinde, Bakhtinci mânâda karnavalvari (*carnavalesque*) özelliklere dayalı bir çelişkiler, çatışmalar ve muammalar silsilesi zihinlerden silinmiş gibidir. Bir başka deyişle Habermas'ın kamusal alan çalışmasında Bauman'ın "muğlaklık" olarak ele aldığı modernlik, aktörlerin zihinlerinden uçup gitmiştir. Habermas'ın sunduğu kamusalın katılımcıları bütünüyle rasyonel aktörlerdir, adeta "mekânda birer gövde değil, sayfa üzerinde ifade edilen birer zihin yapılarıdır" (Hetherington, 1997:82).

Richard Sennett'in kamusallığı bir sosyallik biçimi olarak ele alan yaklaşımı bu çalışmaya daha fazla derinlik katabilir. Kamusal alanda yaşanan sosyallik konusunda ortaya konan en yoğun ve tutkulu çabayı Sennett'in *Kamusal İnsanın Düşüşü* adlı eserinde görmek mümkündür. Sennett kamusal alan çalışmalarının, sosyalliğin analizleriyle bağlantılı olarak sürdürülmesi

gerektiği konusunda ısrarcıdır ve kentsel mekânlar ile uzun dönemli sosyo-tarihsel süreçler arasındaki karşılıklı etkileşime dikkat çeker. Habermas'ın tersine, kişilerin ev ve özel alandaki ahlâkî ve normatif değerlerle şekillendikten sonra kamusala katıldıklarını vurgulamak yerine bizzat kamusal alanın mekânlarında, sosyallik biçimleriyle şekillendiğini düşünür.

Özel-kamusal ayrımı genellikle içe dönük mahrem bir dünyayla sosyalliğin dışa dönük dünyası arasındaki sınıra işaret eden kavramsal bir çerçeve olarak kullanılır; başka bir deyişle benliğe içkin bir mahremiyet ile toplumsal "etkileşim düzeni" arasındaki sınırları belirler. Ancak kamusal ve özel arasına kesinlik arzeden sınırlar çekmek kolay değildir ve bu kavramsal ayrımların ideal kurgular oldukları gözden kaçmamalıdır. Bununla birlikte kamusal ya da özel alan kavramlaştırması ancak bu iki alan karşıt farklılıklar içeren birer unsur olarak -bu karşıtlık ister belirli bir probleme işaret eden analitik bir araç, ister kapsamlı bir yapı modeli olarak kullanılsın- ele alındığı zaman anlamlı olmaktadır. Müslümanlığın söz konusu olduğu bir ortamda ise kamusal ya da özelin ne ifade ettiğini anlayabilmek için -açık ya da kapalı olarak- neyle neyin karşıt konumda bulunduğunu ve karşıtlığın hangi zeminde oluşturulduğunu anlamak gerekir. Kamusal-özel ayrımını anlamlı kılan sebep, bu ayrımın ardında kıyaslamayı mümkün kılan temel bir muhayyilenin yatmasıdır: Gizli, kapalı, gizemli ve mahrem olanın karşısında açık, görünür, somut ve ulaşılabilir olan durmaktadır (Weintraub, 1997: 4). Mahremiyet tâbirinin kullanımı genellikle görünürlük kriterinin açığa çıkmasına sebep olur; çünkü mahremiyet, kişilerin diğerlerinden saklama, gizleme ve koruma hakkına sahip oldukları her şeye işaret eder. Mahremiyet ve görünürlüğün tanımları kültürel farklara göre değişebilir. Ancak nihaî noktada, bedenin bazı bölümlerinin çıplak kalmaması ve kapatılması ve başkalarından gizlenmesi kültürel farklılıklardan bağımsız bir mahremiyet alanı da oluşturabilir. Nihâyetinde başkalarının yanında -kamusallığın söz konusu olduğu mekânlarda- cinsel birleşmenin veya tuvalet ihtiyacını gidermenin kabul edilir olmaması da böyle bir olgudur (Weintraub, 1997:6). İslâmî ortam ise, özellikle kadınlar için, bedene dair mahremiyet bölgelerinin Batılı tanımını çok daha geniş bir skalaya yerleştirir. Eller, ayaklar, ayak bileklerinin biraz üst kısmı (kimi yorumlara göre burası da dahil edilir) ve yüzün haricinde kadın vücudunun bütün kısımları mahrem kabul edilir. İslâmî kimliğin söz konusu olduğu bir ortamda kamusal-özel ayrımına bu örtülü görünürlüğün merceğinden bakılabilir. Bir sınır problemi olarak kamusal-özel ayrımının konvansiyonel anlamı İslâmî ortamlarda farklılaşır; çünkü temel karşıtlık kadın bedeni ve bununla ilgili kimlik yapıları ile tanımlanmıştır. Kadın bedeni kamusal mekânda yalnız örtünmekle kalmamakta, uygun kamusal davranış kalıpları da bu örtülü bedene ilişkin olarak tanımlanmaktadır.

Sosyal teoride kamusal ve özelin, insan yaşantısının farklı alanlarına işaret ettiği ifade edilir. Ancak tamamen mahrem bir davranış sahası kavramlaştırmaya yönelik her çabayı bekleyen ciddi zorluklar vardır. Bu noktada belki de kamusal ve özeli temelde ayrı alanlar olarak düşünmek yerine dünyayı deneyimlemenin farklı biçimleri, diğer bir anlamda "farklı rol yapma biçimleri" (farklı oyunculuk tarzları; farklı davranış/peformans kalıpları) olarak ele almak daha anlamlı olabilir. "Farklı davranış kalıpları" yaklaşımı, bedensel olanla ilişkili ve iki alandaki uygun davranışları belirleyen İslâmî kuralların da kamusal mânâsını açığa çıkarır. Kamusal alanın farklı davranış kalıplarıyla ilgili bu anlamına dikkat çekerek, özel davranış tarzlarının nitelik olarak kamusal oyunculuk davranışlarından farklı olduğunu belirtmek gerekir. Bu tasarımın dikkatle takip edilmesi, özel-kamusal ayrımını sorgulayanların iddialarını bütünüyle kabul etmemize, bununla birlikte zorlayıcı bir özel-kamusal ayrımını elimizde tutmamıza izin verir. Aslında özel-kamusal ayrımının yapısal bir ayrım olarak kullanılmasının ne kadar zor olduğunu, simgesel etkileşim kuramlarıyla daha anlamlı bir hâle geleceğini vurgulamak istiyorum. Yapısalcı ayrımda özel ve kamusal kavramlarının bağlamsallığı ve izafiliği gözden çıkarılır. Örneğin cinsiyeti temel almayan çoğu yorum cinsiyet ayrımı gözetmektedir. Doğa-özel alan-kadınlar ve kültür-kamusal alan-erkekler ayrımı aslında ideolojiktir. Feminist literatürde geniş bir eleştirisi mevcuttur. Batı'da burjuva devrimiyle birlikte iktisadî faaliyetlerin hâne içi üretimden bağımsızlaşması, ev ve işyerinin sınırlarının net biçimde ortaya çıkmasıyla birlikte kadınların özel alan ve suskunlukla özdeşleşmesi aslında simgesel düzenden dışlanmışlığın neden olduğu yine simgesel bir görünmezliktir. Farklı kültürlerde kadın-özel ve erkek-kamusal algılamasının son derece değişken olduğu çeşitli araştırmalarda gösterilmiştir. Örneğin Okeley'e göre çingene erkekleri kendi kültürleri içinde baskınken yabancılar karşısında suskundur. Sciama'nın kırsal Yunanistan'da; Ridd'in Cape Town'daki siyahî bir toplulukta veya Mernissi'nin İslâmî topluluk hakkındaki çalışmalarında çeşitli değişkenlikler vurgulanmıştır (akt. Tseelon, 2002: 111-113). Mernissi (1987) tartışmaya açık olsa da, normatif bir değer atfetmeksizin kadınların mahremiyet alanı içinde olmalarının erkeklerin kamusal alanı temsil etmelerinden değil, düzenin kadınları güçlü ve tehlikeli varlıklar olarak görmesinden kaynaklandığını iddia etmiştir. Mekân ayrımıyla fiziksel olarak, örtüyle de simgesel olarak yapılan cinsiyet ayrımının kadınları korumak için değil, erkekleri, kadına atfedilen tehlikeden korumak için kullanıldığını öne sürmüştür. Ayubi'nin de (1991) Arap toplumları için benzer yorumları vardır. Dolayısıyla yapısalcı yaklaşımın kadının algılanışına getirdiği bağlamsallıktan ve izafiyetten yoksun yorumları son derece yetersizdir.

"Rol yapma, biçim/tarz/usul" kavramları ise bize performatif oyunculuğu hatırlatır ve kamusal-özel ayrımını dramaturjik bir perspektife yerleştirmemize yardım eder. Burada kamusal ve özel alana karşılık olarak Goffman'ın sahne ve sahne arkası biçiminde kurguladığı mecazî kavramları da benimseyebiliriz. Soyut bir kamusal alan düşüncesi yerine dramaturjik yaklaşıma daha uygun düşen "kamusal sahne" ya da "kamusal mekân" tanımlarını vurgulamayı tercih edebiliriz. Ancak yine de Goffman'ın ortaya koymuş olduğu ön ve ard alan veya sahne ve sahne arkası mecazlarında sahne, belirli bir yer veya mutlak rol olarak değil belirli bir seyirci biçiminde algılanmaktadır. Bu nedenle göreceli bir bakışla özel alan her zaman başka bir şey ya da kişiye göre özel alandır. (Tseelon ise [2002] feminist bir bakış açısıyla kadınların her zaman sahnede olduğunu ve görünür bir konumda bulunduğunu; gerçekte ve sembolik düzlemde bir ard alandan yoksun bırakıldıklarını îmâ etmiştir.)

"Kamusal alan" tabiri, analitik bir kategori ya da teorik bir yaklaşım aracı olarak faydalıdır. Ancak soyut bir toplumsal alana işaret eder ve pratikte kendini göstereceği somut, fiziksel biçimlerden herhangi biriyle ilişkide tutulması zordur (Göle, 2002). Bu yüzden aralarında bir ilişki olduğunu reddetmeden, kamusal alan tâbiri fizikî kamusal mekân kavramından da ayrıştırılmalıdır.

Kamusallık, nasıl oluyor da insanları kendilerine ait belirli bir imgeyi sunmaya zorluyor? Goffman temel olarak işte bu soruyla ilgilenmiştir. Gündelik hayatta teatral bir niteliğin bulunduğu veya "bir tiyatro sahnesi olarak toplum" iddiası elbette yeni değildir. Balzac'ın "İnsanlık Komedyası"nda, Charles Baudelaire, Thomas Mann ve Freud'da bile vardır bu yaklaşım (Sennett, 1977: 35). Ancak sosyolojide bu iddia çoğunlukla Goffman'ın çalışmalarıyla bir arada düşünülmüştür. "Benliğin sunumu" (*presentation of self*), "izlenim/intiba yönetimi" (*impression management*) ve "kamusal davranışın bölgeselleşmesi" (*regionalization of public behaviour*) Goffman'ın üretmiş olduğu önemli tâbirlerden birkaçıdır. Sennett de bir tiyatro sahnesi olarak toplum imgesini benimser, ancak Goffman'ı eleştirdiği önemli bir yaklaşımı vardır: "Goffman, insanlararası etkileşimlerin oluşmasında aslında büyük payı olan küçük parçaları ve alışverişleri gözden kaçırmayan, son derece zeki ve duyarlı bir gözlemcidir... [ancak] Goffman'ın ilgi alanına giren 'sahnelerin' her biri sabit bir durumdur. O sahne nasıl oluşmuştur, sahnede rol alanlar sahneyi hareketleriyle nasıl değiştirirler, hatta her bir sahne toplumda var olan daha etkin tarihsel güçler nedeniyle nasıl ortaya çıkabiliyor ya da ortadan kaybolabiliyor? Goffman bu sorularla ilgilenmez" (35-36). Sennett yine kendi ifadeleriyle Goffman'daki bu ilgisizliği "tarihsiz sahneler toplumu" diyerek eleştirmiştir (36). İşte tam da bu Sennettyen kaygı ve sorular nedeniyle, kahvehânenin Osmanlı toplumunda nasıl bir kentsel kurum

ve kamusal sahne oluşturduğunu incelemek gerekir, buradan tarihsel bir perspektif doğacaktır. Günümüzde İslâmî kamusallığın yeni toplumsal mekânları içinden, bu kimliğe sahip gençlerin devam ettiği kafelerin seçilmiş olmasının nedeni, kahvehânenin bu coğrafyada, Müslüman toplumların tarihinde, özellikle de Osmanlı İstanbul'unda, Avrupa'dan çok daha önce toplumsal ifade biçimlerinin şekillendiği ve güçlü bir kamusallığın üretildiği sosyal kurum olarak ortaya çıkmasından kaynaklanmıştır. Kendilerini özellikle geçmişin ve bugünün aynasında inceleyen İslâmî aktörleri değerlendirirken bu uzun geri dönüşün kamusal alan teorisiyle girdiği karmaşık ilişki yukarıda bahsedilen Sennettyen kaygının ışığında ele alınmalıdır. Ancak bu konuyu uzun uzadıya başka bir çalışmada değerlendirmek gerekecektir. Doğrusu Sennett'in "zeki ve duyarlı bir gözlemci" nitelendirmesindeki gibi Goffman'ı basite indirgemeyeceğiz.

Dramaturjik analizle ilgili önemli bir soru da şudur: Sosyal etkileşim aslında bir dramalar serisi midir, yoksa, drama yalnızca sosyal etkileşimin gerçekleşme biçimlerini örneklemek için kullanılan bir mecaz mıdır? Sarbin ve Allen (1968) gibi yazarlar dramayı analiz için temel bir mecaz olarak ele alırlar. Bazıları ise sosyal etkileşimin gerçekten bir sahne performansı olduğunu ileri sürerler. Örneğin Burke'e göre (1968: 448): "Drama mecaz olarak değil, bizim 'rol yapma' ve 'şahıs' tabirlerinin saklı anlamlarını gerçekten keşfetmemize yardımcı olan sabit bir form olarak kullanılır". Stryker (1981) gerçek hayatın drama olduğu fikrinde mutabıktır. MacCannell da (1973: 10) benzer bir iddiada bulunur: "Sahnede olup biteni anlamlı kılan yapısal prensipler gündelik yaşamı anlamlı kılan prensiplerle aynıdır." Goffman ise hayatın bir drama olmadığını, ancak dramaturjik yaklaşımın diğer sosyolojik yaklaşımlara eklenebileceğini savunmuştur (Goffman, 1973).

Goffman benliği, aktörün kendisine ait bir sahiplenme biçimi olarak görmez. Benlik, aktör ve seyirci arasındaki dramatik etkileşimin ürünüdür. Aktör kendiliğinden bir benliğe sahip değildir veya benlik aktörün bir iyeliği değildir. Benlik, kamusallığın sahnelenmesinden kaynaklanan teatral bir neticedir (Goffman, 1973). Benliğe ve kamusallığa yönelik bu yaklaşım, kamusal mekânlara katılan Müslüman aktörlerin karmaşık toplumsal duruşlarını analiz etmemize yardımcı olabilir.

Goffman, etkileşimi (yüzyüze etkileşimi), "bireylerin, diğer kişilerin fiziksel varlığı esnasında birbirlerinin eylemleri üzerindeki karşılıklı etkisi" olarak tanımlar. Etkileşimi, "bir grup bireyin birbirlerinin fiziksel varlığını içeren sosyal durum boyunca gerçekleştirdiği tüm etkileşim" olarak târif eder (15). "Performans" ise bir katılımcının, verili bir durumda diğer katılımcıları herhangi bir şekilde etkilemesine yardımcı olan bütün davranışları içerir. Belirli bir katılımcıyı ve performansını temel referans noktası alarak, diğer

performanslara katkıda bulunanlardan seyirci, gözlemci veya eş-katılımcı olarak bahseder (16). Kamusal mekânlar bu performansın ortaya çıktığı kamusal sahnelerdir.

Goffman farklı sosyolojik yaklaşımları dikkate alarak kamusal alandaki herhangi bir sosyal mekânın dört yaklaşım çerçevesinde ele alınabileceğini öne sürmüştür: teknik, siyasî, yapısal ve kültürel. Büyük veya küçük bir kamusal mekân verimlilik ve yeterlilik bakımından, önceden belirlenmiş hedeflere ulaşmak için bilinçli şekilde organize edilen etkinlikler sistemiyle birlikte "teknik" olarak incelenebilir. Her katılımcının (ya da katılımcılar sınıfının) diğerlerinden talep edebileceği eylemler, bu taleplerin hayata geçirilmesi için dağıtılacak hoşgörü ve mahrumiyetler, yaptırım ve egemenlik uygulama gücünü belirleyen toplumsal kurallar bakımından "siyasî" olarak incelenebilir. Katılımcıların eylemleri, yatay ve dikey statü ayrımları ve bu farklı gruplaşmaları birbirine bağlayan sosyal ilişki biçimleri bakımından "yapısal" olarak incelenebilir. Son olarak da toplumsal ortamdaki etkinlikleri şekillendiren ahlâkî değerler -gelenekler, beğeni biçimleri, görgü kuralları, moda- temel değerler ve araçların kullanımı üzerindeki normatif kısıtlamalar bakımından "kültürel" olarak ele alınabilir (Goffman, 1973: 240). Dar bir kamusal mekân hakkında elde edilebilecek bütün olgular bu yaklaşımların her biriyle ilişkilidir "ancak her yaklaşım bu olguları kendi önceliklerine göre düzenler" (240). Goffman'a göre dramaturjik yaklaşım yukarıdaki yaklaşımların beşincisini oluşturabilir. "Dramaturjik yaklaşım, diğer yaklaşımlar gibi, analizin son kertesi ya da olguları sıralamanın nihaî yöntemi olarak kullanılabilir. Her yaklaşımda yararlanılan olgular diğer yaklaşımlarda önemli bir rol oynadığı gibi, özel olarak performansla ilgili olguların da diğer yaklaşımlarda önemli bir payı vardır" (240). Goffmancı bir perspektifle kamusal mekânlarda gerçekleşen İslâmî performativitenin, diğer yaklaşımlarla olan ilişkisini (teknik yaklaşımı dışarıda bırakarak) kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

Siyasî ve performatif yaklaşımlar bireyin bir diğerinin eylemini yönlendirme gücü söz konusu olduğunda açık şekilde kesişirler. Bu durum İslâmî erkeklerin örtülü kadınların kamusal davranışlarını yönlendirme güç ve arzusunda gözlenebilir. Örtülü genç kadınlar belki de daha gerçek sorunları kendi ötekilerinden çok İslâmî erkeklerle kurulan toplumsal cinsiyete dayalı çelişki ve çatışmalarla tecrübe ederler. Birey veya yapı, diğerlerinin davranışlarını oyun, iknâ, doktrin, öğreticilik, değişim, manipülasyon ve çeşitli tedbirlerle yönlendirme çabasına girdiğinde, edinmiş olduğu güç pozisyonundan bağımsız olarak, neyin gerçekleşmesini istediğini, istediği gerçekleştiğinde veya gerçekleşmediğinde ne yapacağını etkin biçimde iletmek zorundadır. İktidarın en nesnel/etkin biçimi izleyicileri iknâ etmek için bir gösteri şeklinde

işlev görür; iktidar mutlak bir eylem aracı değil, ayrıca bir iletişim aracıdır. Burada örtülü kadınların kullandığı karşı mekanizmalar dikkat çekicidir ve bu ilişkilerin diğer çevrelerle sürdürdüğü sosyal etkileşimlere değinmek gerekir.

Yapısal ve performatif yaklaşımlar Simmel'in "toplumsal mesafe" olarak adlandırdığı durum içinde açık şekilde kesişirler. İslâmî statü gruplarının, diğer sosyal grupların gözündeki imgelerini korumaları, oyuncuların izleyiciyle olan iletişim temaslarını kısıtlamaya veya genişletmeye yönelik çabalarına bağlıdır.

Performatif ve kültürel yaklaşımlar İslâmî ahlâk standartlarının korunması söz konusu olduğunda kesişirler. İslâmî kültürel değerler, takipçilerin kamusal alanda nasıl davranmaları ve çeşitli durumlar karşısında neler hissetmeleri gerektiğini belirler ve korunması gereken kamusal görünüm biçimleri için bir çerçeve sunar.

Çalışmada bahsedilecek kafelerdeki izleyicilerin varlığında, İslâmî yaşam ve ifade biçimlerini ön plana çıkararak/tanıtarak gerçekleşen sosyal yaşam, kişinin kendisi için anlam ve ortam yaratma sıkıntısını ortaya koyan zorlayıcı bir örnektir.

Çoğunlukla ev ortamına yoğunlaşan Müslüman kadınla kamusal mekânlara yönelen Müslüman kadın arasındaki en önemli fark, ikincisinin erkeklerle doğrudan toplumsal temas içinde bulunmasıdır. Entelektüel eğilimleri bulunan ve İstanbul'da yaşayan İslâmî genç kızlar ve erkekler arasındaki (daha çok 18-25 yaş arasındaki) ilişkiler seksenli yıllara göre geleneklerce daha az yönetilmektedir, etkileşime daha açıktır. Bu çalışma İslâmî kimliğe ilişkin ampirik anlamda çok kapsayıcı bir genelleme yapmak yerine yukarıdaki özelliklere sahip oldukça tikel bir sosyallikten ve sosyalleşme biçiminden bahsedecektir. Ancak "daha az kural", "daha az çatışma" anlamına gelmez. Ele alınan mekânlarda bulunmak İslâmî aktörleri aynı zamanda diğer yabancı insanların varlığıyla (İslâmî olsun olmasın) bir araya getirmekte ve İslâmî ahlâk kuralları açısından birtakım problemlerle karşılaştırmaktadır. Bu durum, İslâmî aktörlerin kendilerine, diğer aktörlere ve kategorilere ilişkin bilgilerini zorlamaktadır.

Bununla birlikte genç İslâmî aktörler, kent yaşamına gerçek anlamda temas ederek, kamusal mekânlardaki hayattan yeni davranış kalıpları geliştirirler. Kamusal mekânlarda, diğerlerinin eş zamanlı varlığı esnasında doğrudan etkileşim benliğin oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Bahsedilecek olan kafelerin içinde bulunduğu semtler de genelde kentin İslâmî dokusunun yoğun olduğu bölgelerdir. Üsküdar gibi yerleşim bölgeleri -veya Sultanahmet'te mimarî dokunun yarattığı kamusallığın ruhu- kendi küçük mekânsal öğeleriyle, iktidarın yine mekânsal olarak işlendiği, saklandığı ve meşrulaş-

tığı baskın toplumsal düzenle rekabete giren bölgeler olarak ele alınabilir. Bu abartılı bir yaklaşım değildir. Kamusal mekânlardaki görece anonimliğe rağmen hiçbir mekânın toplumsal bakımdan nötr özelliklere sahip olduğu iddia edilemez. Mekan stratejik ve siyasî anlamlar taşıyan toplumsal bir üründür (Lefebvre, 1991). Mekânsal yapılar toplumsal sınırları zayıflatma ve güçlendirme yeteneğine sahiptir. Yazıda bahsedilecek olan kafeler her iki işlevi de gerçekleştirirler. Bu gerçekleştirme süreci gözlem yaparak, taklit ederek, çalışarak ve farklı İslâmî aktörlerle bir araya gelerek; öteki kültür ve yaşam biçimlerini yeni formlarla kendine mâl ederek, benzeşerek aynı zamanda karşı durarak yaşanır. Bu noktada katılımcıların hem kültürel hem siyasî anlamda potansiyel aktörler olarak görüldüğü aktif kent hayatına ve buna dayalı kamusallık biçimine dahil oluruz .

Simmel itaat, rekabet, çatışma, çelişki, sevgi, baskı gibi toplumsal ilişki biçimleri üzerine çalışmıştır. Sosyallik biçimlerini ve bunların beklenen davranış kalıplarından sapmalarını belirlemek, en sıradan ve bariz olanda yatan kapalı anlamların ortaya çıkmasına yardımcı olur. Bu bağlamda uyum ve sapma; çözülme ve dayanışma; kamusal alan ve mekân gibi kavramlar daha da önem kazanır. Bir yanda anlamlı ilişkilerin kavranması diğer yanda davranışın/edimin subjektif yönünün çalışılması arasında son derece yakın bir ilişki vardır. Farklı İslâmî aktörlerin kamusal rollerini farklı şekillerde nasıl oynadıklarını incelemek Müslüman bir çevrenin kabul edebileceği kamusal davranışların sınırını da gösterir. Uyumlu ve uyumsuz davranışlar arasındaki bağımlılık ilişkisi ise ancak yüz yüze etkileşim esnasında ortaya çıkar.

Genç İslâmî aktörler neden bu tür mekânlar aramaktadırlar, bu kamusal mekânlardaki ilişkileri algılama ve yorumlama biçimlerindeki farklılıklar nelerdir, kültürel açıdan bu mekânlar örtülü kadınlar ve Müslüman erkekler için ne gibi anlamlar içermektedir, grup-içi çelişki noktaları nelerdir, genç aktörler bu mekânlarda toplumsal cinsiyet temelinde çatışmalar yaşarken kendilerini öteki gruplar karşısında nasıl konumlandırırlar? İslâmî aktörler dinî benliği *kamusal mekânda* yeniden tanımlamakta, araştırmakta, eleştirmekte, zorlamakta ve sözlü ifadeler, görünümler, giyim biçimleri, görsel simgeler, âdetler, beğeni sistemleri, Ötekiyle kurulan soyut ve somut ilişkiler yoluyla inşâ etmektedirler. Genç İslâmî erkek ve kadınlar arasındaki ilişkiler, anlaşma ve çatışmalar sadece soyut ahlâkî bir bakış açısıyla veya salt dinî prensiplere bakarak yorumlanamaz; bu ilişkiler gündelik hayattaki işleyişleri ve toplumsal somutluğu içinde anlaşılmalıdır. Çalışmanın en temel meselesi aslında kafeler değil, tikel bir mekânın ürettiği kamusal performansa dayalı kimlikleri çözümleyebilmektir.

Yeni kuşak İslâmî genç kızlar ve erkekler arasındaki etik sınırlar tutarlı olmaktan çok çelişkili, sürekli yer değiştiren ve toplumsal cinsiyete dayalı

iktidar ilişkileriyle kurgulanan bir niteliğe sahiptir. İslâmî aktörlerin çelişkili duruşları özünde istikrarsız/kararsız bir süreç içinde hayat kazanır. Daha da ötesi mekânsal pratikler yoluyla gerçekleşen müzakere ve mücadeleler görünür olsa bile hiçbir zaman saydam değildir; çünkü her zaman bastırılmış arzular ve karşı muhafazakâr saldırılarla gölgelenmiştir. Sosyal bilimci bu karmaşıklığı derinlemesine mülâkatlar ve katılımcı gözlem yoluyla açığa çıkarabilir.

Çalışmada ele alınan ve daha çok genç İslâmî aktörlerin devam ettiği kafe tarzı mekânlara ilişkin tasvirleri kısaca özetleyebiliriz.

Kafelerden bir tanesi Üsküdar'da "..... Kültür Merkezi" olarak adlandırılan üç katlı bir binanın ikinci katıdır. İslâmî bir girişimcinin kendi yayınevini kurmasından sonra açılan mekânın ilk katı daha çok bu yayınevine ait olan ama diğer yayınevlerinin çıkardığı ürünlerin de bulunabileceği bir kitabevidir. İkinci kattaki kafe ise yayıneviyle aynı isimle anılmaktadır. Müteşebbis ve katılımcılar tarafından da "... Kafe" olarak adlandırılan mekânın girişinde eski İstanbul'a dair insan ve mekân tasvirleri, yabancı film afişleri ve İslamî dergilerin sunumu yanyana gelmiştir. Mekâna otantik bir tarz kazandırılmaya çalışılmış, küçük bir şömine odunlarla dekore edilmiş, küçük sedirler, alçak hasır tabureler ve kilimlere modern tarzda masa ve sandalyeler eşlik etmiştir.

Çemberlitaş'tan Sultanahmet'e uzanan cadde boyunca ise üç medrese vardır. Bunlar Çorlulu Ali Paşa Medresesi, Koca Sinan Paşa Medresesi ve Kızlarağası Mehmet Efendi Medresesi'dir. Cadde boyunca mekânın İslâmî dokusuna ilişkin mimarî özellikler ise çarpıcıdır. (Örneğin Sultan Abdülhamid, II.Mahmut ve Sultan Abdülaziz'in türbeleri, bazı ulema ve diğer Osmanlı bürokratlarının yattığı oldukça sanatlı küçük bir kabristan, Koca Sina Paşa türbesi vs). Bu medreselerin üçü de bugün kahvehâne olarak işlev görmektedir. Birincisi çok daha karışık bir müşteri kitlesi ve turistik özellikleri nedeniyle incelemenin dışında kalmıştır. Avlusunun üstü kapatılmış olan Kızlarağası Medresesi, Türkiye Yazarlar Birliği tarafından "Medrese Kafeterya" ismiyle işletilmektedir, aynı zamanda Birliğin merkezidir. 16. yüzyıl klasik Osmanlı mimarisi mekâna yoğun bir tarihsel dekor kazandırmıştır.

Koca Sinan Paşa Medresesi de Doğan Yavaş tarafından klasik Osmanlı mimarisinin en iyi örneklerinden biri olarak gösterilir. "Medrese Kafeterya"dan çok daha geniş ve dolayısıyla da üstü açık olan bu avlunun ortasında yine oldukça sanatlı bir şadırvan vardır. Şadırvanın bir tarafı Balkan Türkleri Dayanışma Derneği'nin kafeteryası iken diğer tarafı İLESAM'a (İlim ve Edebiyat Eseri Sahipleri Meslek Birliği'ne) ait bir kafeteryadır ve genç İslâmî aktörler daha çok bu mekânı tercih etmişlerdir. Ancak bu kafe-

terya çalışma esnasında kapanmış ve mekânın müdavimleri yeni bir mekân birlikteliğinin arayışına girmişlerdir (örneğin Küçük Ayasofya Cami'sinin çevresi gibi).

Genç ve entelektüel eğilimleri olan İslâmî aktörler gündelik hayat ve kentle kurdukları ilişkide, restore edilen eski medrese avluları gibi kültürel anlamı terkedilmiş minör mekânlarda bulunmayı ve bu mekânlarda sosyallik biçimleri geliştirmeyi tercih etmekte, bir başka deyişle kendi ötekilerinin anlam dünyasından çıkmış mekânları benimsemektedirler. Bu tür mekânlar Lefebvre'nin tâbiriyle "temsîlî mekânlardır" (1991). Medrese ve medrese avluları gibi mekânlar genç İslâmî aktörler için kentin bilinçaltıymışçasına algıladıkları, seçilmiş mekânlardır ve bu öteki mekânlar onlara kenti alternatif biçimde görme imkânı tanımaktadır. Kentin saklı mekânlarının büyüsü farklılık ve kimlik mekânları oluşturması bakımından tikel bir gündelik hayatın gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Kafeteryaya dönüşen klasik Osmanlı mimarisinin hâkim olduğu bu medrese avluları temsîlî mekânlar olarak karmaşık bir sembolizm oluşturur ve "medrese" İslâmî değerler sistemiyle de ilişkilendirilebileceği için mekânsal sembolizmi görünür kılar. Bir gerçek mekân içinde birbiriyle mukayese edilmesi zor olan mekânları ve çelişkili aktiviteleri yan yana getirmeye muktedir olan heterojen yerlere Foucault (1986) "heterotopya" adını vermiştir. Foucault'nun "heterotopya" örnekleri arasında Müslüman hamamı da vardır. Bu örneklere, heterotopik özellikleri bu çalışmanın sınırlarına sığmayacak ancak yukarıda bahsedilen Sennettyen kaygıya bağlanabilecek olan Osmanlı kahvehânesi de eklenebilir. Sadece şunu belirtip geçelim, bütün heterotopyalar "içinde bulundukları coğrafyanın kültür senkronisi içinde kendileriyle ilgili bir soyağacını da açığa çıkarırlar" (Soja, 1995: 15). Geleneksel kahvehânelere ilişkin olarak soyağacının net bir görünüm kazandığı ilginç bir bağlam söz konusudur. Eski kahvehâneler bir çok mekânın yanında medreseyle de ilişkisellik içindeydi ve eğitici rolleri nedeniyle bir tür benzetme yoluyla Osmanlı'da "mekteb'i irfan" hatta daha Farsî gelenekte "medresetü'l ulema" (Dawud, 1993: 1) olarak anılmaktaydı. [Çok sonraları bu eğitici rolleri nedeniyle, İngiltere'nin geçmişinde kafelere zaman zaman "*penny* üniversite" denmiştir]. Dolayısıyla medreseyle kahvehâne arasında metaforik bir bağ kurulmuştur. Bahsettiğimiz medreselerin bugün çok farklı toplumsal cinsiyet düzenlemeleriyle de olsa bir tür kahvehâneye dönüşmesi salt tarihî ve mimarî bir tesadüften değil, kahvehânelerin geçmişteki heterotopik niteliklerinden kaynaklanmaktadır.

Bir diğer mekân Üsküdar'da ana cadde üzerinde oldukça küçük bir açıkhava kahvesidir. Kaldırımı dikine kesen bu küçük mekân insan kalabalığının aktığı bir ortamda bulunduğundan küçüklüğüne ve tâbiri uygunsa salaşlığına rağmen daha dinamik bir mekânsal niteliğe sahiptir ve büyük bir çı-

nar ağacının altında kaldığından İslâmî katılımcılar arasında Çınaraltı olarak anılmaktadır. Burada da diğer mekânlardaki gibi alçak hasır tabureler göze çarpar. Çınaraltı'nın yanında İslâmî kitapların, hatların, minyatürlerin, dinî müzik kasetlerinin satıldığı bir dükkân, karşısında ise büyük bir tarihî cami vardır.

AKTÖRÜN SÖYLEMİ

Örtülü genç kızların kamusal görünürlüğü tamamıyla geleneğin içinden çıkan yumuşak bir toplumsal süreç içinde hayat kazanmaz. Tam tersine, kentli ve eğitimli toplumsal gruplar arasındaki yeni etkileşimlerin yorumlanmasıyla varlık gösterir. Örtülü bir üniversite öğrencisi geleneksel aile ortamını şekillendiren İslâmî ilkelerle gündelik kamusal yaşamdaki cinsiyet ilişkileri arasındaki uyumsuzlukları ve bu ilişkilerin dönüşümünden kaynaklanan çelişkileri şu şekilde dillendirmektedir:

> *"İlesam'a ilk gittiğimde aynı kimliği paylaştığımı düşündüğüm insanların bu kimliği çok farklı şekillerde, hiç alışık olmadığım bir tarzda dışavurduklarını farketmiştim. Ortam, o zamana kadar tabu saydığım, hiç sorgulamadığım şeylerin sarsılmasına yol açmıştı. Tek bir kimliğin bu kadar farklı şekillerde ifade edilmesi benim için çok şaşırtıcıydı. Erkekler kızlar aynı masada oturuyoruz ki, bizim evde mesela misafir gelince zaman zaman erkekler ayrı odada kadınlar ayrı odada otururu... Bu kadar erkeğin arasında nasıl oturacağım demiştim ilk başlarda. Kendimin bile bazen garipsediği şeyler vardır. Ben hâlâ açıkçası erkeklerin yanında bir genç kızın sigara içmesi fikrine alışabilmiş değilim, özellikle de başörtülü bir bayanın, ama bunu çok rahat yapan insanlar var. Bunu hiç yadsımayan erkekler olmakla birlikte, çok yakın bir erkek arkadaşım... özellikle bu mekânlarda kadınların bu şekilde bulunmasını çok yadsırdı, bunun kadınları kendilerinden uzaklaştırdığını, evlerinden uzaklaştırdığını, tabiatlarından uzaklaştırdığını, fıtratlarından uzaklaştırdığını düşünürdü, yani erkeksi bunlar artık derdi, bunların kadın yönlerini göremiyorum derdi. Kadın ve erkek rollerinin dışında bir şeyden bahsediyordu, fıtratlarının bozulduğunu filân düşünüyordu."*

Mekâna erkeksi değerler atfedildikçe, kadınların bu mekânlardaki görünürlüğü özellikle de geceleri bulunmaları çatışma yaratmaktadır. Aktörlerin boş zamanlarda varlık gösterilen herhangi bir kamusal mekândaki duruşları İslâmî ahlâkla sarılıdır. Ev dışı alanların özellikle geceleri kullanımı maskülen tanımlarla özdeşleştiği için, bazı erkek aktörlere göre dar kamusal mekânlardaki cinslerarası karşılaşmaların zararlı bir etkiye sahip olabileceği belirtilmektedir. Kadını özel alanla sınırlandırma arzusu örtülü kadınların dış

mekânlara katılımı söz konusu olduğunda açığa çıkar, zira kadınların erkek egemenliğinin daha hâkim olduğu mekânlara girme isteği tehdit edicidir. Özel ve kamusal ayrımlarının tanımları ve iç-dış mekânlar arasındaki sınırlar kadının göstereceği ahlâkın, mütevaziliğin gerekleriyle ve yabancı bir erkeğin bakışından kaçınmalarıyla tanımlanmaktadır. Kadınların "kendilerinden, evlerinden, tabiatlarından, fıtratlarından uzaklaşmaları" ve neticede "erkeksileşmeleri" olarak ifade edilen eleştiri biçimleri, kadınların geleneksel cinsiyet rollerinin dışına çıkmasını arzu etmeyen erkek bakış açısının İslâmî bir çevrede dillendirilmesidir. Bu tür eleştiri ve girişimler İslâmî bir çevrede erkek ve kadın arasındaki çatışma ve çelişkilerin temel doğasını göstermektedir. Ancak kadınların bu mekânlardaki varlığı ve var olmaya devam etmeleri cinsler arası tartışmayla ve gerilimle yüklü olsa da karşılıklı uzlaşmaların bulunduğunu gösterir. En azından yukarıdaki gibi tasvir edilen konuşma ve sohbetler ortak dış mekânlarda kadın ve erkek arasında sürüp gitmektedir. Bu uzlaşma süreçleri kadınların geleneksel İslâmî kuralları ve örtünme pratiğini kadın bakış açısından yorumlamalarıyla mümkün olmaktadır. Özellikle, "Allah benim sadece evin içinde kalmamı isteseydi, neden örtünmemi emretti, demek ki dışarıda bulunmam gerekiyor" ifadesi örtünmeye erkek bakışından farklı bir yorum getirmenin örneği olarak düşünülebilir:

> "*Kızların çoğunun aslında böyle bir şeyden rahatsızlık duyduğunu zannetmiyorum. Bunu biraz aileyle olan ilişkilerine de bağlıyorum. Benim ailemle bağlarım çok sıkı, onlar çok rahat ailelerinden ayrılabilme cesaretini göstermiş, hatta sorunlu ayrılmış, yani evinden çıkmış uzaklaşmış, bir dönem orda kalmış bir dönem burda kalmış... O yüzden bir yere ait olmama hissi vardı. Bu his onlarda yerleştiği için bu kafelerde bulunmaktan hiç rahatsızlık duyduklarını zannetmiyorum, o muhabbet onlar için zevkli, muhabbet işte, bu kadar bir şey.*"

Bahsedilen örtülü kızların kamusallığa dahil olarak ya da kamusallığın sosyallik boyutunun yüksek olduğu mekânlara katılarak daha yoğun bir özgürleşme sürecine girdikleri îmâ edilmektedir. Özellikle "aileden ayrılma cesaretini göstermek" gibi ifadeler kapalı bir takdir duygusunu yansıtır. Örtülü olmak ve "bir yere ait olmama hissi" şaşırtıcı biçimde yan yana gelerek özgürleştirici bir kamusallık deneyimine yol açar. Gece kamusallığı (*nocturnal publicness*) olarak da adlandırabileceğimiz cinslerarası sosyalleşme sürecine ilişkin ifadeler de anlamlıdır:

> "*İlk başlarda gece hayatının olması beni çok rahatsız eden bir şeydi. Gecenin ikisine üçüne kadar orada oturuyorlar, ertesi gün öğleden sonra*

uyanıyorlar, zaten bu tür insanlarla nasıl sağlıklı bir ilişki kurulabilir diyordum. Ama şu anda öyle düşünmüyorum."

Gündelik dilde İslâmî olmayan yaşam biçimlerine ilişkin olabilecek "gece hayatı" ifadesi burada sohbet ve muhabbet ederek geçirilen uzun saatlere karşılık olarak kullanılmakta ve aynı kavramlara farklı çevreler arasında ne kadar değişik anlamlar yüklenebileceğini göstermektedir. Genel anlamıyla hazcı pratiklerle ilişkilendirilen "gece hayatı" ifadesi, İslâmî aktörler arasında daha çok bir zaman belirleme ve adlandırma kavramına dönüşmektedir. İslâmî aktörlerin seküler ya da dünyevî zaman dilimine veya dünyevî pratiklere dahil olma arzusu, diğer kamusallık biçimlerinden bazı ifadeleri ödünç alıp dönüştürme, dolayısıyla da değişik düzeylerde farklı kesimlerle iletişim içinde bulunma çabalarını yansıtmaktadır. Aynı durum "entel bar" tâbirinin kullanımında da gözlenebilir. Örneğin: "Oraya ilk gittiğimde gel seni entel bara götüreceğiz demişlerdi" ifadesi ilk bakışta naif görünmekle birlikte anlam yüklüdür.

"Entel" kelimesi 80'lerden sonra ortaya çıkmış, aktif siyasetten, siyasî mücadeleden çekilmiş, ama daha çok Beyoğlu'nun bazı kamusal mekânlarında, sanat, edebiyat, felsefe üzerine bolca retorik ve söylem üreten, solcu olmayan ama daha solda duran ve sokaktaki adamın pek de kolay anlayamayacağı kavramlarla konuşan, ama konuştuğu konular üzerine çok da derin bir hâkimiyeti olmadığını düşünebileceğimiz, bir tür *light* entelektüele karşılık gelmektedir. Bu tür konuşmaların alkol alınan bir mekânda gerçekleşmesi de "entel bar" denen bir mekân tanımlamasını beraberinde getirmiştir. Kolektif siyasete uzak duran, daha çok da erkek olan bu figür, bir zamanlar mizah dergilerinde barda oturup içkisini yudumlarken gözlüklü, sakallı, kısa at kuyruklu bir tipleme olarak sterotipik karakter biçiminde çizilmiştir. İslâmî aktörlerin devam ettiği ve elbette alkol bulunmayan bir kafenin, espiri olmakla birlikte kendi aralarında "entel bar" diye nitelendirilmesi tesadüfî değildir. Bir ötekiliği tanımlamanın yanında, İslâmî kesim içerisinde de entel tiplemesinin oluştuğunu gösterir. Eski mücadeleleri bir tarafa bırakmış, daha soyut ve karmaşık bir dil geliştirmiş, aktif siyasetten çok, sanat, edebiyat ve felsefe üzerine konuşan İslâmî bir kimliğin ortaya çıktığını belirtir. Katılımcı, "entel bar" yerine "Mentel bar" tâbirinin kullanıldığından da bahsetmiştir, yani "Müslüman entel bar"!

Sanat, şiir ve edebiyat bu mekânlardaki sohbetlerde önemli bir yer tutmaktadır. Daha önce İslâmî bir radyoda çalışmış olan örtülü aktör birçok müdavimin isimlerini şiir üzerine geliştirdikleri sohbetlerden sonra öğrendiğini belirtir: "İsmet Özel'in kitapları başlıbaşına cemaat gibi bir şey oluşturuyordu. İnsanlar kendilerini bu mekânlarda O'nun şiirleriyle tanıtırlardı".

İsmet Özel'in diğer şairlere göre çokça vurgulanması sadece iyi bir şair olmasıyla ilgili değildir. Bu durum şairin siyasî-entelektüel duruşundan da kaynaklanır. Özel'in isminin kafelerdeki sohbet ve tartışmalarda çokça geçmesi edebî olan ile siyasî olan arasında köprü kuran kamusal bir figür olmasıyla ilgilidir. Bu mekânlarda, özellikle köşe yazılarının yarattığı tartışmalar ve düşünceler daha önce değinilen "edebî kamu ile siyasî kamu arasında yakınlaşma yaratan bir kafe kamusallığına" örnek olarak düşünülebilir.

> "*Entel muhabbeti mi denir ona bilmiyorum ama, bu mekânlara bir konuda bilgi birikimi olan insanlar geliyor ve konuşuyor. Yazarlar geliyor, amatör yazarlar da olabiliyor. Bilinen yazarlar da oluyor. Hilmi Yavuz'a bile rastlamıştım bir kere ben. Sonuçta onlarla iletişim kurmak istiyorsan, senin de ilgilenmen, okuman belki de yazman gerekiyor. İlesam'a en çok gittiğimiz dönemlerde biz dergi çıkarıyorduk* [küçük bir edebiyat dergisi]. *Entelektüel bir birikim ortaya koyacak bir tavrın içine girdiğimizde daha çok orada bulunuyorduk, muhabbet ediyorduk, dergideki yazılar için sağdaki soldaki insanlara soruyorduk. Çünkü oraya gelen insanlar bunlarla ilgilenen insanlar... edebiyatla, şiirle, sanatla, sinemayla. Dergiyi göstermek istediğim, fikirlerini alabileceğim insanlar orada. Bu anlamda bir buluşma yeriydi bizim için.*"

Mekânın edebiyat faaliyetleri için bir buluşma yerine dönüşmesi ve bununla ilişkili bir edebî bilginin üretimi her şeyden önce bireyselleşme ve özneleşme sürecine ihtiyaç duymakta ve ele alınan İslâmî aktörlerin benlik tanımlarındaki dönüşüme işaret etmektedir. Dinin ve dilin metafizikten çok ideolojiye yakın olduğu 80'lerdeki radikal İslâm yeni aktörler arasında etkinliğini yitirdikçe katılımcılar kendini ancak bir davaya adanmışlık halinden çıkararak daha Batılı bir özneleşme sürecine dahil olurlar. Nitekim daha 1993 yılında Mehmet Efe "Mızraksız İlmihal" adlı otobiyografik romanında devrimci Müslüman bir üniversiteli erkeğin kendini davaya adayamayan örtülü bir kıza âşık olmasıyla gelişen süreç içinde hareketten kopuşunu anlatır; ve kitap, kahramanın evlenmek, küçük çekirdek ailesini kurmak için iş ve ev ararken, Müslümanları bütün kolektif hareketleri reddetmeye davet ettiği ve mutfakta eşiyle birlikte yemek hazırlamanın hayâlini kurduğu bir sonla noktalanır. Romantik aşk, erkek-kadın öznelliklerinin bastırılmasına karşı direnerek kolektif adanma biçimlerinden kopan ama Müslümanca yaşayan yeni bir özne yaratır (Göle, 1997: 81). Yeni aktörler yazıda ele alınan mekânlara katılarak modernliği İslâmî niteliklerle tecrübe etmenin getirdiği iç çelişkileri ve sıkıntıları edebî bir dile dönüştürme ya da edebiyatın ve sanatın diliyle konuşma çabasına girerler:

"*İslâmî meseleler çok fazla konuşuluyordu. Ama fıkhî olarak değil. Mistik yönü daha ağır basan konular. Mesela Şeyh Galip'ten bahsedenler olur, İslâmi meseleler çevresinde konuları daha mistisize eden konuşmalar olur. İbadetin önemi diye girmezsin konuya da... mesela bir arkadaş, "ihtimallerin bağlayıcılığından kurtulmuştu, çöllerde başıboz geziyordu" gibi bir mısradan yola çıkıyor. İşte ne kadar çok sebeplere bağlı kalarak yaşadığımızdan bahsediyor... oradan her yere uzanabilir konu. Mesela sinemayla ilgili de konuşulur, yeni gelmiş filmlerin şu açısı bu açısı diye tartışan insanlar olur. Bu filmlere kritik yaklaşımlar olur. En son Karanlıkta Dans filmi üzerine konuşmuştuk* [Lars von Trier'in bir filmi]. *Aynı yönetmenin bir önceki filmine* [Dalgaları Aşmak], *göndermeler yaparak, sahneleri tartışarak oradan da "Sezai Karakoç"la bağlantılarak kurarak uzayan sohbetler olur...*"

Modernlik karşısında iç dünyalarını değerlendirirken Lars Von Trier gibi zaman zaman bireyin modernlik karşısında yaşadığı krizi ele alan ve sıradan izleyicinin pek de âşinâ olmadığı bir yönetmene gönderme yapmaları, kendi tecrübeleri üzerine geliştirdikleri düşünümselliğin Batı'nın sanat ürünleriyle birlikte ele alınmasına ilişkin çok sayıda örnekten sadece biridir. Bununla birlikte, iç dünyaya yapılan vurguda İslâm'ın sufî ya da mistik yorumlarına karşı yeni bir ilginin doğduğu da açıktır. İki eğilim de birbiriyle ilişkilidir aslında. Bu içe dönüş, İslâm tarihinde sufilerin önemli sanat çalışmalarına öncülük etmeleriyle neticelenmiştir. Söz konusu aktörler elbette birer sufî değiller. Sufizme ilgi duymaları da modernlik öncesi dönemlerdeki gibi bir dergâh mensubunun varoluşsal bir kaygıyla, kendini dünyadan çekerek içe yönelmesiyle ilgili değil. Charles Taylor'ın tâbiriyle bizzat "modernliğin sıkıntıları" (*malaise of modernity*) ile ilgili (Taylor, 1991). Söz konusu olan sufî olmak değil, modernlik karşısında sufizmden alabildiğini almak. İslâmî aktörlerin, modernliğin kendi üzerlerindeki dışlayıcı, yutucu ve atomize edici etkisine karşı verdikleri mücadele kolektif eylemden uzaklaşıp benliğin iç dünyasına yaklaştıkça sufizmden, şiirden, sanattan edebiyattan beslenmeye başlamaktadır. Bu beslenme aynı zamanda ürün verme arzusuna da yol açar. Amatör dergilerde yazılan hikâyeler ve şiirler, kafe etrafında oluşturulan kültür içinde İslâmî aktörün kendini gerçekleştirme çabasındaki öznelleşmeyi gösterir. Bununla birlikte aktörler anonim bir bireyselliği tecrübe etmek için bu kafelerin katılımcısı değildirler. Bu mekânlar daha çok birer kimlik mekânı gibi işlev görmektedir:

"*Bence şehir hayatı insanı çok yalnız bırakan bir şey, ben küçük bir çocukken İstanbul'a gelmiş olmama rağmen bunu hissediyorum... bir de giderek varoluşunu farkettiğinde veya sorguladığında ne kadar yalnız kala-*

bileceğini insanın farketmesi gayet doğal, özellikle İslâmî bir kültürle gelmişsen bu kültürün farkındaysan böyle bir açlık doğuyor, bu durum bu mekânların yaşamasının en temel sebebi olabilir. Mekân kavramı zaten içinde bulundurduklarıyla oluyor, oraya sohbeti paylaşabileceğin birileri geldiği için gidiyorsun... oraya gittiğin zaman görmek istediğin, muhabbet etmek istediğin kişileri bulamayacaksan gitmezsin zaten, bir kere kimseyi göremeyince geri dönmüştüm mesela. Bir ait olma hissi var oraya. Kesinlikle gideyim de tek başıma oturayım diye tercih edilecek bir yer değil. Sohbet bu kültürün içinde olduğu için bir şekilde kafede de oluşturuyorsun işte. Sohbet, hasbihâl geleneği var, istişare diye bir şey var ve bu ihtiyacı bir yerde doyurmak söz konusu... yani oturunca kalkmazsın, muhabbet o kadar uzun sürer..."

Buluşulan mekânlar, modern kent hayatının dışlayıcı, yalnızlaştırıcı etkilerine ve yabancılarla dolu niteliklerine karşı kültürel dayanışmanın gerçekleştiği bir ortam yaratmaktadır. Farklı bir mekânda İslâmî sohbet ve istişare geleneği -formel şekliyle olmasa da- yeniden kurgulanmaktadır. Bu anlamda, aktörler kendi kentsel ortamlarının kamusal mekânları içinden yarı-özel mekânlar yaratırlar. İslâmî kimliğin tamamiyle vazgeçemediği dayanışma ve aidiyet hissinin mekânsal formlarla korunması söz konusudur. Mekâna yapılan gönderme aslında topluluk ruhunu da anımsatan İslâmî bir öze tekabül eder. Ancak entelektüel kimliğin İslâmî aktörde öne çıktığı durumlarda bu İslâmî öz, siyasî bir dayanışma hissinden çok gündelik hayatın içinden çıkan kültürel pratiklere, ortak anlam ve işaret dünyalarına kaymaktadır. Aktörlerin farklı görüşleri, iç anlaşmazlıkları mekân içindeki sohbetlere yansımakla birlikte gündelik hayat düzeyinde yeni kültürel ortaklıklar oluşur. Daha çok örtülü genç aktörlerin ifadeleri bunu yansıtmaktadır:

"*Yeni bir kültür diyebiliriz belki, farklılıkların barındırılıp ortak bir şeye dönüştürüldüğü bir yer diyebiliriz, ciddi bir tartışma ortamı oluşuyor buralarda tabi, ama illa ki ortak bir yere geliniyor, konuda ortak bir yere gelmek zorunda değilsin, nargile içmek konusunda ortak bir yere geliyorlar mesela, çok komik bir şey ama, sonuçta bizi bir araya getiren simgeler, göstergeler, sanatçı isimleri ortaya çıkmış oluyor. Fotoğraf da bence çok önemli, fotoğraf ortak bir şey... fotoğrafçılıkla uğraşanlar, kurslarına gidenler... sonra o fotoğrafların kafede elden ele dolaşması... gittiğimiz yerlerde insanlar çektikleri fotoğrafları birbirlerine gösterirler, yani estetik, çok ayrıntılı, detaylara yoğunlaşan fotoğraflar... değişik kompozisyonlar yaratırlar, kendi kendine asimetrik şekiller yaratıp onları çekenler... her arkadaşın ayrı bir tarzı var; buna ebru, resim, hat gibi sanatlar da dahil. Dolayısıyla kadın sadece kadınlığıyla görünür olmuyor.*"

Benzer biçimde katılımcılardan biri, örtülü bir aktörün kafe ortamında kendi fotoğraflarıyla gerçekleştirdiği bir slayt gösterisinden bahsetmiştir. İngilizce bilen aktör Arapçayı da öğrenmek amacıyla Suriye'ye gitmiş orada bir buçuk yıl kalmış, daha sonra seyâhat etme arzusunu geliştirerek, Ürdün, Fas ve Yemen'i gezmiştir. Geziler esnasında çektiği fotoğrafları ve tecrübelerini slayt gösterisi yoluyla kafe ortamında diğer katılımcılarla paylaşmıştır. Kafelerden birinin tanıtım broşürlerinde mekâna dair etkinlikler "müzik kursları (ud, ney, bağlama, gitar), gezi kulübü, seminer ve söyleşiler, imza günleri, fotoğrafçılık dersleri, Üsküdar sohbetleri, sinema dersleri, edebiyat okumaları ve dinletiler" başlıklarıyla tanımlanmıştır. Yukarıdaki alıntıda ifade edilen "yeni bir kültür" ortak mekânların paylaşımıyla gerçekleşmektedir.

Herhangi bir mekânın çözümlenmesinde sözlü ve sözlü olmayan işaret sistemlerinin kavranması büyük öneme sahiptir. İslâmî selamlaşma biçimleri, şiirler, Sezai Karakoç, Necip Fazıl, İsmet Özel gibi ortak kült isimler sözlü işaret sistemlerini oluştururken, nargileler, amatör sanat fotoğrafları, hat ve ebru sanatı, örtü ve medreselerin tarihî mekânsallığı, sütunlar, revaklar, sedirler, alçak hasır taburelere, kilimler, eski Müslüman şehirlerini gösteren resimler ve benzerleri sözlü olmayan işaret sistemlerini meydana getirirler. Dekor, mobilyalar, fiziksel düzenlemeyi içeren tasarım ve diğer arka plan malzemeleri çoğunlukla insan davranışlarının sergilenmesi için belirlenmiş bir sahneyi destekler. İslâmî katılımcıların devam ettiği kafelerde de, mekânın üretimi sözlü ve sözlü olmayan bu sistemleri içererek onları İslâmî bir dokuya entegre etmektedir. Bu doku ayrıca, İslâmî aktörler için "farklılığın" dinî anlamını da yaratır; işaretleri ve simgeleri birbirine bağlar ve onlara anlam atfeder. İslâmî dokuya sahip bir mekânın da önemli özelliği görsel niteliğinde yatar. Mekân ayrıca "zihinde görünür olanla", insanlarla nesnelerin görünürlüğüyle ve bunların içerdiği her şeyle üretilir. Sözlü ve sözlü olmayan işaretlerin aracılık işleviyle İslâmî bir doku zihinsel olanı toplumsal olana bağlar. Bu yüzden Lefebvre'in de belirttiği gibi bir toplumsal grup tarafından içi doldurulan her mekânı "mesaj" gibi algılamak mümkündür (Lefebvre, 1991: 131).

Nikâh töreninden hemen sonra bile, eşiyle birlikte Üsküdar'daki Çınaraltı'na geldiğini belirten bir aktörün aşağıdaki ifadeleri çok küçük bir açıkhava mekânının yaşamındaki önemini gösterir:

> *"Neredeysen, nerede oluyorsan orası mekândır. Dolayısıyla benim mekân olarak söyleyeceğim yer, benim bulunduğum ve benim oradaki insanlarla yani kimlerse onlar... benim götürdüğüm ya da orada olan insanlar. Dolayısıyla şöyle değil: Orada bir mekân var, bir yer var... oraya gidelim*

mantığıyla değil... Biz oradaydık onun için orası bir mekân oldu. Orası bir mekândı da biz gitmedik. biz oradaydık ve orası bir mekân oldu. [Bu sıralar daha çok nerelerde bulunduğuna cevap olarak]: *Çınaraltı'nda bulunuyorum. Yani ya evdeyim, ya Çınaraltı'ndayım ya da hiçbir yerdeyim... Bir kere buralar müseccel hâle geliyor, yani alenileşiyor ve orası senin için evin gibi işin gibi gidebileceğin üçüncü bir adres oluyor. Yani kaçınılmaz bir şeydir artık oraya uğraman... Orayı mesken ediniyorsanız sizin gibi düşünen insanların oraya gelme ihtimalini de her zaman taşıyorsunuz zaten... Eğer üç kişi geliyorsa sizin gibi düşünen, biliyorsunuz ki, birkaç kişi daha var ve oraya gelecekler, mutlaka gelecekler çünkü onların nefes alacakları başka alanları yok. Dolayısıyla bu mekânlar biraz da umut taşıyorlar sizin için...*"[2]

Bu ifadeler Lefebvre'in *sosyal mekân* tâbirine ilişkin yorumlarını hatırlatır: Lefebvre için "insanlar *sosyal mekân*ın önünde veya orta yerinde durmazlar; *sosyal mekân*la aralarındaki bağlantı bir resimle, bir gösteriyle ya da bir aynayla kurdukları bağlantı gibi değildir. Bir mekânları olduğunu bilirler ve onlar bu mekânın içindedirler. Sadece bir görüntünün, bir tefekkürün ya da temaşanın tadını çıkarmazlar, aktif katılımcı olarak kendileri bir mekân içinde davranış gösterirler, kendi kendilerini mekânın içine yerleştirirler" (Lefebvre, 1991: 294). Dahası mekân, "içinde şeylerin olup bittiği basitçe pasif, soyut bir alanmış gibi algılanamaz" (Keith ve Pile, 1993: 2). Aktörün yukarıdaki ifadelerinde sosyal mekânın kimlik boyutu vurgulanır. Sosyal mekâna aktif katılım ortak kimliklerle tanımlanır. Mekânı *sosyal mekân*a, yere, mesken edinmeye dönüştüren katılımcılarıdır.

MEKÂN, GÖZ, GÖRME, BAKIŞ/NAZAR, ÖRTÜNME VE CİNSİYET

Örtülü bir genç kız: "Kendimi Beyoğlu'ndaki kafelerde rahat hissetmiyorum, oraya ait olmadığımı hissediyorum, kendi kimliğimle daha uyumlu daha özgün bir atmosfer seçiyorum" demektedir. Bir diğerinin yaklaşımları ise bu görüşe hiç de paralel değildir:

"*Hepsi benden oldukça farklı birçok insanla birlikteydim ve tedirginliğim dağılıyordu. İstiklal Caddesi'nde geziyor, Beyoğlu'ndaki kafelere gidiyorduk arkadaşlarımla; ya da Gizli Bahçe, Leylak, Rüzgar Gülü ve şimdi adını hatırlayamadığım yerler. Kendimi ifade edebilme olanaklarım artıyordu gün be gün... ve yaşamak çeşitleniyordu. Elbette ötekilerin çoğu*

[2] Bu alıntı diğerlerinden farklı olarak bir öğrencimizin yaptığı mülâkatta geçmiştir.

deneyimini paylaşamıyordum. İçki içmek, dans etmek, şarkı söylemek... Eylemleri paylaşamıyordum belki ama paylaşacak elbet bir şey bulunuyordu."

Onu Müslüman bir genç kadın olarak farklılaştıran kriterin ne olduğu sorulduğu zaman, doğrudan İslâmî dokuya sahip bir mekânın bedensel niteliklerine dikkat çeker. Kendisiyle aynı kimliği paylaşan aktörlerin gittiği mekânlarda yakınlığa, samimiyete dair bedensel dışavurum tarzına ilişkin yorumların, farklılığı oluşturan önemli kriterler olduğunu hatırlatır:

"*Konuşabilirsin muhabbet edebilirsin ama, kalkıp da o kadar kişinin içinde, belki de açık bir bayanın bir erkekle flörtünde olabileceği gibi, öpüşemezsin, onlar bunu daha rahat yapabilir ama sen bunu yapamazsın, yapmazsın, daha doğrusu yaparsın böyle bir yeteneğin var tabi, ama, yapmazsın o kadar kişinin içinde, veya sarılmazsın birbirine... kalkar birisi, insanlar var der sana yani. İlişkilerin sınırları genişliyor ama, o ilişkinin sınırları genişleyip bir yerde duruyor, öpüşmek, sarılmak, veya daha ileri gitmek bunlar tabii ki meşru değil hâlâ, bunu hayata geçirmiyorsunuz. Dolayısıyla açık bir genç kızın davrandığı kadar rahat davranmıyorsun, kalkıp da kucağına oturmuyorsun yani, bunu yanlış veya doğru anlamında kesinlikle söylemiyorum, bunu sen başkalarının yanında yapmıyorsun sadece...*"

Genç aktör aslında örtünmenin performatif bir pratiğe dönüşebileceğini gösterir. İzleyicilerin örtülü olana dair kötü izlenimlere sahip olabileceklerinin ve bu durumda onaylanmayacağının farkındadır. Bedensel ifade biçimleri diğer kamusal izleyicilerin varlığında ortaya çıktığında, ahlâkî görülmeyenler bastırılır. Bu kamusal mekânda performatif bir davranıştır, çünkü aktör mekânın yarattığı tanışma biçimleriyle, İslâmî çerçevede uygun görülmeyen ilişkilerin özel alanda oluştuğunu da îmâ eder. Bu bağlamda fiziksel teması kaldırmak tam da Goffmancı anlamda bir "izlenim yönetme" biçimidir. Fakat Goffman sahne benzetmesini hiçbir zaman gerçek anlamıyla almamıştır ve izlenim yaratma hiçbir zaman tıpkı tiyatro oyuncularının sahnede ve sahne dışında iki ayrı kişiliğe sahip olmaları gibi toplumsal oyuncunun da "özel gerçekleri" ve "kamusal görünümleri" olduğu anlamında kullanılmamıştır (Tseelon, 2002: 65). Goffmancı yaklaşım kendini temsil davranışını bir uzlaşma süreci olarak yorumlar. Çeşitli etkileşim ortamlarında sunulan tanımlar karşıdaki izleyiciler tarafından onaylanır veya bunlara meydan okunur. Bu oyun etkileşimin ta kendisi yani bir temsil oyunudur ve asıl amaç temsîlî oyunun kendisidir (66). Maalesef sosyal psikologlar izlenim yaratma görüşünü sahne benzetmesinin gerçek anlamıyla kullanmışlardır. Goffmancı

yaklaşımın tersine, bu oyun bir amaç değil, belirli çıkarlar sağlamak için kullanılan bir araçtır veya sunum davranışı imge yaratma amaçlı stratejik bir edimdir. Bu varsayım Goffman'a tamamen zıttır. Goffman'a göre bu ikili algılama biçimi (gerçek ve sahte ikiliği) ortaya attığı tezi güçlendirmekle birlikte onu açıklamakta tamamen yetersizdir (66). Goffman için benliği sunma davranışının özünde, kendini belirli bir niteliğe sahipmişçesine temsil etmenin, istenilen niteliğe gerçekten sahip olmak kadar önem taşıdığı gerçeği yatar. Belirli bir kimlik iddiasında bulunmak için yalnızca o kimlikte *olmak* yeterli değildir, Goffman'a göre "belirli bir kişi olmak, yalnızca gerekli özelliklere sahip olmak değil, ait olunan toplumsal grubun bağlı olduğu davranış ve görünüm standartlarını karşılamaktır" (65). Goffman'ın *Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu* adlı klasik kitabındaki "ön benlik" yani görünürdeki benlik, toplum karakterinin belirli bir tipine göndermede bulunur. Fakat "ön cephenin" oluşturulması ve utanç verici durumda görünme endişesi insanların ortak değişmez paydasıdır (63). Goffman'ın sunumsal davranıştaki hakikîlik sorununa bakış açısını anlayabilmek için "bölge davranışı" kavramına bakmak gerekir. Bölge davranışı kişinin farklı türdeki izleyicilerle (örneğin yabancılarla ya da kendi grup üyeleriyle) birlikte bulunduğu esnada davranışlarında gerçekleşen farklılaşmadır. Bu yöntem Goffman'ın özel ve kamusala bakışını yansıtır. Ancak söz konusu yöntem, basitçe belirli bir mekâna değil görünür ya da görünmez olma deneyimine gönderme yapan bir yöntemdir. Bu nedenle Tseelon'a göre Goffman kamusal ve özel için sahne ve sahne arkası gibi mecazlar kullanmış olsa da bu benzetmeler "gerçek bir özel" ve "sahte bir kamusal" anlamında değil, farklı türlerdeki sahneler anlamında kullanılır (64). Tseelon için Goffman'ın oyuncusunun iç ve dış ayrımı yoktur. O, tanımı belirli bir durumu yaratmak ve bu durumun devamlılığını sağlamak amacıyla, her biri farklı bir izleyici karşısında etkin hâle getirilen bir "yüzler" repertuarına sahiptir. Bu yüzden Goffman'a göre, bölge davranışının yanısıra vurgulama ve dramatizasyon (canlandırma) da bazı temel gerçekleri değil, durumla ilgili olmayan bazı olguların üstünü örtmek için yapılandırılır. Goffman için rol yapma "varoluşsal" bir benzetmedir; kamusal ve özel (ya da sahne ve sahne arkası) ayrımı yapısal bir ayrım değildir, bilinçli yapılan ile bilinçsiz yapılan arasındaki ayrımdır. Diğer bir deyişle bu ayrım öznel nitelikte görünür olma ya da görünür olmama deneyimi arasındaki ayrımdır (64). Goffman, Tseelon'un da belirttiği gibi kamusallığa hiçbir zaman "davranışlar ne zaman doğal ve içtendir?" sorusuyla yaklaşmamıştır. Çünkü davranış her zaman niyetle doludur. Ona göre tüm içten olmayan davranışlar sahne davranışlarıdır, ama sahne davranışlarının hepsi içten olmayanlar değildir. Goffman görünüm ve gerçeklik arasındaki ilişkiden çok görünüm yaratma mekanizmasıyla ilgilenmiştir ve "insanların çoğu-

nun alışkanlıkla yansıttıkları durum tanımlarının asıl gerçeklik olduğuna inandıklarını" belirtir (65). Tekrarlamak gerekirse, mesele bir içtenlik sorunu veya normatif bir ahlâk sorunu değildir, kendini belirli bir niteliğe sahipmişçesine temsil etmek, istenilen niteliğe gerçekten sahip olmak kadar önemlidir ve aşağıdaki ifadeler bu türden bir benlik sunumunu gösterecektir.

Aslında genç kız ve erkeklerin kendileri tarafından oluşturulmuş ortak dış mekânlara katılmaları ve dolayısıyla mekânın artık gelenekte olduğu gibi cinsiyete göre ayrılmaması yeni ilişki biçimleri yaratır. Bu yenilik eski sınırların genişlemesine yol açar, ancak yeniliğin kendisi, kendi içinde yeni çatışmalar barındırır ve sınırları, farklı bir ortamda yeniden çizme ihtiyacını doğurur:

> "*Önceden daha bütüncül bir düşünce sistemiyle konuşurken, artık kendine referans vererek birçok şeyi konuşmaya başlıyorsun. İnsanların yeni sınırlar oluşturmak istemesinin sebebi tam da İslami kimliğin kaybedilmesi korkusuyla ilgili, yani gidiyoruz ama nereye gidiyoruz. Şehir başlı başına sahip olduğun pek çok şeyi kaybedebileceğin bir yer ve daha önce hiç rastlamadığın şeylerle karşılaşıyorsun, İslam'ın belki de kendisinde barındırmadığını düşündüğün şeylerle karşılaşıyorsun, korkuyorsun ve bazı şeyler elden gidiyor mu acaba diye yeni sınırlar koyma ihtiyacı duyabiliyorsun. Çünkü bir çok hadiste filan olan bir şey var, Müslüman biri Müslüman olmayan birinden farklı olmak zorundadır, yaptığın seçim bir fark yaratmıyorsa niye anlamlı olsun ki, o yüzden bu tür mekânlarda sınırlar bir yandan genişlerken yeni kısıtlamalar getirilmeye çalışılması... bunlar olabilir... yani kalkıp da gittiğimiz yerlerin tıpkı da Bağdat Caddesi'ndeki bir kafeye benzemesi bence de hoş olmaz. Orada bir kafeye gidip oturmayı sevmiyorum.*" [Neden sevmediği sorulduğunda]: "*Normalde benden farklı insanlardan rahatsız olmayan bir insanımdır, rahat bir insanımdır iletişim hususunda, ama, bakışlar beni aşırı rahatsız eder, evet ben farklıyım ama sen de farklısın. Niye rahatsız edici bir biçimde bakılıyor ki, yani ben farklıysam sen de farklısın.*"

Bu son ifadeler bakışın ayrımcı tutumuna işaret ederek kamusallığın çoğunlukla ihmâl edilen göze ve bakışa ilişkin doğasını dillendirir (Göle, 2002). Belki de Bağdat Caddesi'ne ilişkin ekonomik değişkenler ve bunların getirdiği yaşam tarzının vurgulanması beklenirken, anlam sarkaçı sosyolojinin pek de üzerinde durmadığı "bakışa" doğru salınmıştır. Bu göz ifadesi "bakışın muhalefeti/karşıtlığı/hoşlanmayışı" olarak adlandırılabilir. Her mekânsal ortamda, diğerlerinin kendine erişimini kontrol etmek isteyen birey bunu bakışa dair bir anormallikle iletebilir, bakışı dondurmak veya bizzat bakışları kaçırmak da böyle bir tekniktir. Tartışmayı kafeden, genel anlamda "Me-

kâna" ve örtüyle mekân arasındaki ilişkiye, hatta "farklılık ve mekân" arasındaki ilişkiye de kaydırabiliriz.

Etkileşimin açık olduğu ortamlarda göz temasının kullanımı, yüzün ve gövdenin organize edilme biçimi aktörlerin toplumsal ilişkiye girmek, toplumsal birlikteliğe yol açmak ya da biraradalığı sona erdirmek için kullandıkları metotları gösterirler. Bakışın ardında hem yakınlaşma hem de kaçınma güçleri vardır. Yakınlaşma güçleri belirli ortaklık ihtiyaçlarına hitap eder. Örneğin göz, verili bir ortamda varlık göstermenizi kabul eder ya da sözlü davranışın pekiştirilme ihtiyacına süreklilik kazandırır. Öte yandan gözleri kaçırmak, süzerek bakmak, bakışla olumsuzlamak, bakışa maruz kalan kişide hoş görmeyen tepkilerle yüzleşme korkusu yaratır. Bu tür bir anksiyete veya endişe yukarıdaki aktörün Öteki mekânlardan kaçınmasına neden olur.

Göz bir çok işlevi yerine getirir. Bunların en önemlisi de toplumsal iletişim esnasında sözlü ve sözlü olmayan davranışlara, fiziksel varlığa geri gönderilen pozitif tepkidir. Pozitif geri besleme, karşılıklı iletişim kanallarının açık olduğu sinyalini verir. Bu kanallar kapalı olduğu zaman belirli yerlerden uzaklaşma ve kaçınma davranışı ortaya çıkar. Bu anlamda kamusal mekânlarda veya kamusallık deneyiminde göz "ne naiftir ne de masum"; iktidarın doğrusal hat çizgileri halihazırda mevcut bulunan öznenin bakışından yayılır: "Görselliğin rejimi, asla naif olmayan Bakış ile bakışların değişimi içinde bu bakışın havada asılı kalması arasında sürüp giden bir diyalektik tarafından oluşturulur ve bu sahne 'anlam ve iktidar' yüklüdür" (Pile, 1996: 127). Her şahsın gözünden yayılan iktidar hatları diğerlerinin gözünden yayılan iktidar hatlarıyla kesişme/çarpışma ânından muzdarip olur (127). Lacan "imge ile öznenin kurucu bakışı arasında süren bir kopuştan/ayrışmadan" bahseder. Daha doğrusu bakış (veya nazar) ile göz arasındaki farka işaret eder. Göz görmeye karşılık gelirken, nazar/bakış görmenin iptidaî/perspektifsiz kuruluşuna göndermede bulunur, "göz dünyanın içine doğru bakmak iken, nazar formların/biçimlerin dünya üzerine iptidaî/basit/yalın/perspektifsiz bir şekilde oturtulmasıdır/kuruluşudur" (128). Öznenin hareketleri, gövdesi, duyguları, hisleri, beklentileri ve niyetlenme hâlleri dünyayı içeriden görme etkinliğini düzenler. Öte yandan "nazar/bakış" endişe oluşturur. Lacan, "Sadece bir noktadan 'görüyorum', ama varlığım içinde bütün cihetlerden "bakılıyorum/nazar ediliyorum" (128) derken yine göz ve bakış arasındaki farka işaret etmektedir. Görünümünde farklılık olan için "zihnin bu mekânsal topografisinde" (128), bakış daima anlamanın ötesindedir ve bir kez daha öznenin kendi spekülatif/speküler imgesiyle kurduğu ilişkinin, mekâna aidiyetteki belirgin güçlüklerle oluşturulduğunu hatırlatır. Bakışa/nazara maruz kalan ile Bakış arasında, kurucu Mekânın oluşturduğu bir anksiyete vardır.

Bu endişe tüm mekânlara ilişkin olarak çözümlenebilir ve yalnızca İslâmî aktörle kendi ötekileri arasındaki ilişkiyle sınırlı değildir, örtülü kadın ve Müslüman erkek arasında da sürüp gider. Gözün cinsiyete dayalı ayrımcı tutumunu ortak kimliğe fakat farklı toplumsal cinsiyetlere sahip İslâmî aktörler arasında da irdelemek mümkündür. Bu kez kültürel veya siyasî olmaktan çok toplumsal cinsiyete dayalı bir kamusallığın göze ve bakışa ilişkin doğası ortaya çıkar.

İlk bakışta konumuzun dışında kalıyor gibi görünse de Goffman'ın şu yorumu anlamlıdır: Goffman, üniformaların toplumsal konumu iletme özelliklerinden dolayı, bu kıyafetleri kullanma durumunda olanları şahıs-dışı statüsüne (*non-person status*) getirdiğini düşünür (1973: 151). Lofland (1985: 82) ise şahıs-dışı statüsüyle ilgili bu durumu, rahibelerin ortak şikâyetleriyle örneklendirir, şikâyet şudur: "Kimse rahibelerin yüzlerine dikkat etmemektedir" yüzlerine bakmamaktadır. (Türkçedeki "yüzüne bakmamak" ifadesi deyim olarak kullanıldığı zaman daha başka bir anlama gelir, ama gene de Türkçe dili kuramın çarpıcılığını yakalamıştır, "yüzsüz" deyimi de biraz böyledir.) Emmanuel Levinas'a bir mülâkatta kendisinin yüze dair çalışmalarına ilişkin olarak "Yüzün bu fenomenolojisi yani başkalarına yüz yüze baktığım zaman meydana gelen şeyin bu analizi nedir ve neye yarar?" diye sorulduğu zaman sosyolojiden daha farklı bir yorum getirir: "Yüzün fenomenolojisinden bahsedilebilir mi bilmiyorum... Yüze ulaşmanın doğrudan doğruya etik olduğunu düşünüyorum daha çok... Yüz ile kurulan ilişki kuşkusuz algının hâkimiyeti altına girebilir, ama spesifik olarak yüz algıya indirgenmeyendir... Yüzün teni, en çıplak en yoksun kalan şeydir. En çıplak ama terbiyeli bir çıplaklıkla. Aynı zamanda en yoksun: Yüzde özel bir yoksulluk vardır; bunun kanıtı söz konusu yoksulluğun, poz yaparak tavır alarak maskelenmeye çalışılmasıdır..."[3]

Uzunca bir pardesü giyen ve omuzlara kadar inen bir başörtüsü kullanan kadınların da hem belirli İslâmî erkekler hem de kendi ötekileri tarafından âdeta *non-person* statüsüne getirildiklerini düşünebiliriz. Şahıs-dışı statüsü dış görünüşle değerlendirerek bir kategoriye sokma, sadece bununla algılama, sadece bir kolektif oluşumun mensubu olarak görme ve dolayısıyla yüze dikkat etmeme, göz göze gelmemeyle ilişkilidir. Kadın erkek arasındaki ahlâkî etkileşimin daha aşırı İslâmî yorumlarına bağlı olan, özellikle toplulukçu/cemaatçi oluşumlardaki İslâmî erkekler için, örtülü kadınla göz temasından kaçınma veya tanımadığı örtülü genç kadının yüzüne istekle bakma eğiliminden kaçınma durumu söz konusu edilebilir. Şaşırtıcı biçimde aynı İslâmî eğilim ya da aşırı hassasiyet *öteki* kadınlara karşı aynı sıklıkta göz-

[3] Levinas'la yapılan mülakatı çeviren Ferda Keskin, "Yüz", *Aries*, 2002, 3, 54-57.

lenmez. Belki de erkeğin arzulayan bakışı daha fazla değer atfedilen kadından daha uzak durmaktadır. (Elbette bu durum genellenemez veya yukarıdaki tanıma uyan İslâmî erkeklerin çoğunluğunu kapsayan yaygın bir örüntü oluşturduğu iddia edilemez, ancak salt dış görünüşe göre hüküm verme, yalnızca bir kategorinin mensubu olarak görme eğilimi burada da söz konusudur, uzak değil çok yakın görmek bir uzaklaşma vesilesi olur.) Dolayısıyla örtülü genç kadının, kimi durumlarda hem İslâmî ahlâkın toplumsal cinsiyet ayrımına dayalı daha tutucu yorumlarını benimseyen erkekler tarafından hem de kendi karşıtları tarafından çifte-ötekileştirme süreciyle karşılaştırıldığını düşünebiliriz. Elbette çifte-ötekileştirme tâbirinin cazibesine kapılarak, iki eğilimi aynı ötekileştirme kefesine koyamayız. Biri daha ideolojikken, diğeri incelenmesi pek uzun sürebilecek bir İslâmî/ahlâkî yorumla ilişkilidir (Müslüman erkek ve erkeğin arzulayan bakışı, kendini bu bakıştan kurtarma, kaçındırma, koruma mücadelesi üzerine veya göze atfedilen kötülük/günahla mücadele etme üzerine geniş bir İslâmî literatür bulunabilir. Belki de İslâm'da bu durumu izah eden -ki göz temasından çok kadın bedenine bakışla ilgilidir- en iyi tanım "göz zinası" tâbirine ilişkindir.)

Bütün toplumsal ilişkilerde göz teması önemli bir hâdisedir. Farklı bir bağlam için (aynı mülâkatta) Levinas, her ne kadar "başkalarıyla karşılaşmanın en iyi biçimi, onun gözlerinin rengini bile farketmemektir" dese de, göz teması olmadan, insanlar bütünüyle iletişim içinde bulunduklarını hissedemezler. Georg Simmel için göz teması, "iki insan arasında bütünüyle yeni ve özgün bir birliktir" ve "bütün insan ilişkisellikleri içinde en mükemmel [mütekabiliyeti] karşılıklılığı temsil eder" (akt. Argyle ve Dean, 1973: 173). Simmel için, göz ayrıcalıklı bir sosyolojik işleve sahiptir: "Bireylerin etkileşim ve birlikteliği karşılıklı bakışlar üzerine kuruludur". Bu birliktelik o kadar ince ve süreklidir ki, "sadece gözler arasında kurulan dümdüz bir çizgiyle devam ettirilebilir, ondan en küçük bir sapma, en hafif bir yana kayma bu birliğin özgün karakterini bütünüyle yok eder" (akt. Goffman, 1963: 93).

Kafelerden birinin yöneticisi mekânın kadın-erkek arasında ayrılmamış olmasına ilişkin olarak, "kadın ve erkeğin birarada bulunmasını problem etmeyen herkese kapılarının açık olduğunu, İslâm'ın daha başka yönlerinin, ihlâs, samimiyet, inanç, vicdan gibi boyutlarının da bulunduğunu, kendi fiilleri hakkında insanların kendi akıllarıyla karar vermesi gerektiğini" belirtir ve püriten bir akıl-beden ikiliğine işaret etmiş olur. Ancak, cinsiyete göre mekânsal ayrım ortadan kalkmakla birlikte bahsedilen iç kontrol mekanizmalarının İslâmî ahlâkın korunması için yeterli görülmediği de ortaya çıkar. Bireyleşme stratejileri, benlik tanımları ve İslâmî ahlâk arasında içkin bir gerilim vardır. Özellikle geçici flört ve yakınlaşmalar, ciddi bir beraberlik veya evlilik hedeflenmediği için eleştirilir. Aynı aktör "herkesin içinde, sa-

rılma ve öpüşmenin diğerleri için rahatsız edici olacağı, bu davranışın kamusal mekânlarda uygun olmadığı, zaman zaman bu konularda müşterileri uyarmak zorunda kaldıklarını" belirtiyor: "Eğer bu arkadaşların gerçekten birbirlerine aşık olduklarını bilsem ve başka yer olmadığı için burada sarılıp koklaştıklarını bilsem, hiç tereddüt etmeden kendi evimin anahtarlarını veririm. Ama yaşadıkları şey anlamlı değil". Bu tür davranışların kent içinde gençler arasında yaygın olduğu belirtildiğinde aktör şöyle cevap verir. "Aslında kafe ortamında 'tefsir dersleri' ve sohbetler düzenlememizin bir çok sebebinden bir tanesi de birbirini tanımayan arkadaşlar arasında bir tanışma imkânı yaratmaktı. Bir yerde bir şekilde tanışmaları, birbirlerini yakından tanımaları gerekiyor". Dersler ve sohbetlerin "dikkatleri aynı konuya odaklanan insanlar arasında birbirlerini tanıma fırsatı" yarattığı belirtilmekte ve şaşırtıcı bir biçimde gözün İslâmî-kamusal boyutu şöyle yansıtılmaktadır: "Kafe ortamında, uzaktan karşılıklı göz bakışmaları yoluyla birbirini etkilemeye çalışmak bir şey, dersteki düşünce alışverişiyle, samimiyetle bir konuyu değerlendirerek birbirini tanımak ve anlamak daha başka bir şey... bu tamamıyla farklı bir ilişki kurma biçimi, çok daha sağlıklı, çok daha anlamlı" dedikten sonra tekrar eder: "bu kafe ortamında karşılıklı bakışmalarla birbirini cezbetme çabası ise gerçekten çok anlamsız".

Aslında göz temasının kendisi problematik bir olgu olarak ele alınmamıştır, bakışa atfedilen anlam sorun teşkil eder. Bir kişinin diğerine bakışı yüz ifadesine göre farklı etkilere sahiptir. Göz teması varsa iki taraf da bilir ki, birinin diğerine karşı tutumu cinslerarası çekimden, dostluğa, baskıya, nefrete, sevgiye, çatışmaya, teslimiyete, hâkimiyete kadar bir dolu anlama işaret edebilir. Bakışa dair çeşitli tutumlar arasında İslâmî aktörü rahatsız eden cinsel çekime ilişkin olandır, ya da "salt" cinsel çekime ilişkin olandır. Bu yüzden uzun vadeli bir ilişkiyi baştan hedeflemeyen karşılıklı bakışmaya dayalı çekim eleştirilmektedir. Bu eleştiri, bir anlamda yukarıda değindiğimiz göze ilişkin günahlarla tanımlanan İslâmî tabudan bağımsız değildir.

Aktör bir anlamda, tefsir dersleri yoluyla, göze dair bu tutumu başka yönlere kaydırma ve bu şekilde kadın erkek birlikteliğini yok etmeden, arzulanan ahlâkî atmosferi yeniden oluşturma çabasını belirtmiştir. İfadeleri kadın erkek arasında bir yakınlaşmanın gereğine dikkat çekmektedir, ancak bu yakınlaşmanın baştan çıkarıcı gözlerle inşâ edilmesinin kabul edilmediği vurgulanır. Argyle ve Dean (1973: 176) "yakınlaşmanın veya yakınlık kurmanın bazı bileşkenleri" olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlar "göz teması", "fiziksel mesafe", "konuşulan konuya dair yakınlık" gibi tanımlanmış bileşkenlerdir. Bu sosyal psikologlar, deneysel çalışmalardan yola çıkmakla birlikte "yakınlaşma için bir dengenin geliştiğini" iddia ederler, "yakınlaşmada gelişen denge" bahsedilen "çeşitli bileşkenlerin ortak işleviyle mey-

dana gelir". Argyle ve Dean, yakınlaşmanın bileşkenlerinden bir tanesinin değiştirildiği ya da biriyle oynandığı süreçlerde, diğer bileşkenlerden biri ya da bir kaçının yakınlık kurma dengesini yeniden oluşturmak, ya da bu dengeyi devam ettirmek için ters istikamette harekete geçtiğini iddia etmişlerdir. Ele alınan kafede tefsir dersleri veya dinî-entelektüel sohbetler yoluyla, belirli bir mesafeden kurulan cezbedici göz-teması engellenmeye çalışıldığı zaman, yakınlaşma dengesini yeniden oluşturmak için yakınlığın diğer bileşkenleri devreye girmektedir. Herşeyden önce bileşkenlerden biri olan "fiziksel mesafe" sohbet dairesi içinde azalmakta ve anonim samimiyetin de yardımıyla cezbedici (*seductive*) bakışı ikame etmektedir. Bakışlar daha çok dersi yapana ya da konuşana yoğunlaşmaktadır. Böylece "fiziksel yakınlığa" ek olarak Argyle and Dean'in bahsettiği diğer bir bileşken daha devreye girer: "konuşulan konuya dair yakınlık". Tefsir dersi ve sohbet esnasında mevcut durumun beraber paylaşılan bir tanımı ortaya çıkar ve grup atmosferi gelişir. Kişinin davranışları için artırılmış bir ahlâkî sorumluluk "biz" fikri ile ortaya çıkar. Aktör kendi dinî-ahlâkî gerekçeleri doğrultusunda, yakınlaşmanın bir bileşkeniyle -göz temasıyla- oynamış ve bozulan yakınlaşma dengesi kendi ahlâkına uygun saydığı diğer bileşkenlerle yeniden oluşturulmuştur. Bir anlamda Argyle ve Dean'in deneysel bulguları gerçek yaşamda deneyimlenmiştir. Mekânsal yakınlıkla göz-temasının azalacağına dair genel geçer tahminler, bu araştırmacıların çalışmasında karşı cinsler için daha fazla doğrulanmıştır (183). Ayrıca "konuya dair yakınlık" arttıkça göz temasının azaldığını da göstermişlerdir. Aktör kendi anlam dünyasında ise bu düzenlemeyi ahlâkî olarak tanımlar.

Kafelerin erkek katılımcıları örtülü genç kızlara göre, önceden bahsedilmiş olan "daha bütüncül" bir anlam dünyasına referansla konuşurlar. Daha doğrusu yeni nesil gençlerden çok, İslâmî kimliğini 80'lerin ortalarında edinmiş erkeklerde eleştirel duruş güçlüdür. Bu bir anlamda İslâmî aktörler arasındaki kuşak çatışmasını gösterir. Örtülü genç kızlarda daha çok gözlenen toplumsal melezleşme eğilimine karşı erkeğin umutsuz bir saflık arayışına girdiğini de düşünebiliriz. Roman okuyarak başlarını kapattıklarını düşündüğü genç kızlara eleştiriler yönelten erkek bir aktörün bu saflık arayışını dillendiren ifadelerine göre:

> "*Tamam kız-erkek birarada bulunalım ama bizim bulunduğumuz kafelerde bir genç kız örtüsüyle beraber gelip de tavla oynuyorsa ve bu esnada elinde sigarayla ölçü tanımaz şekilde kahkahalar atıyorsa, çevresiyle yılışık bir davranış içinde bulunuyorsa... o "feraset" dediğimiz şey yok. Oturup masada örtülü iki kız tavla oynayıp yan masaya laf atarken filan biz rahatsız oluyoruz. Yani onları bir duyarsızlığın içerisinde, bir*

kimliksizliğin içerisinde görmek rahatsız edici. Örtülü bir kızın böyle seviyesizce davranış içerisinde bulunması... seni sen yapan başörtüsünün bir farklılık olduğunu söylüyorsun, nedir bu o zaman? Seni diğer insanlardan ayıran bir farkın olması lazım, onlarla aynı şeyi yapmayacağını başörtüsü takarak göstermiş oluyorsun. Onlarla aynı şekilde düşünmediğini, aynı zevkleri almadığını söylemiş oluyorsun. Müslüman bir kızın inancından dolayı duyarlı olduğu meseleler vardır. Gece geç saat bir kafeden çıkıp evine gitmesi de duyarlı bir davranış değildir. Başörtülü kız nereye giderse karşısındaki muhatabıyla nasıl bir ilişki içerisinde olması gerektiğini, başörtülü olduğundan dolayı karşı tarafa hissettiremiyorsa sorun var burada demektir. 80 kuşağı böyle bir kimliksizliği hep eleştirmiştir, Ömer Hayyam'ın bir dörtlüğünde geçen o "bir elinde Kuran bir elinde kadeh" böyle bir afiş filan yapılmıştı, bu durumu eleştirmek için. Bugün böyle bir tür kimliksizliğe doğru itiliyoruz... eğer biz Müslümanız diyorsak, Müslüman kelimesinin içerdiği bir sürü şeyler var. Bunlar ağır gelmeye başlıyor, hem bunları yapmıyoruz, hem de Müslümanız diyoruz, yani bir elimize kadeh alıyoruz bir elimize Kuran alıyoruz. İşte bir roman okuyor, romandan etkilenip başörtüsü takıyor kimileri; acıklı bir roman, yani acayip bi durumlar, içinden çıkılmaz bir hâl aldı bu işler. Bir şey de söyleyemiyorsunuz, ne diyeceksiniz, kızcağız inanmış, roman okumayla başını kapatmış, ama öbür tarafta bir dünya zararı var... Ben şurada Şemsipaşa sahiline veya şurada Paşalimanı korusuna gittiğim zaman içim bulanıyor, yani orada gördüğüm başörtülü insanlara karşı bulanıyor [banklarda fiziksel yakınlık gösteren genç Müslüman çiftleri kastediyor] hiçbir duyarlılıkları olmayan, neredeyse hiçbir inançları olmayan insan güruhları olarak değerlendiriyorum. Yani mahremiyeti dışarı taşıyorlar."

Örtülü olanla olmayan arasındaki toplumsal mesafeyi genişletme çabası benzer ifedelerle daha çarpıcı biçimde vurgulanır. Erkek bakış açısı örtülü kadının kamusal davranış tarzları için oldukça ideal nitelikler kurgular. Burada aktör örtülü olanın üstüne ahlâki talebini yüklemektedir. Örtülü kadın Müslüman erkeğin muhayyilesinde "bir roman kahramanı, bir büst, bir portre gibi sabit ve mükemmel" biçimde (Beauvoir, 1953: 533) kurgulanır. Görsel planda, idealize edilmiş örtülü bir figürasyon genellikle İslâm'ı temsil etmek için kullanılır, dolayısıyla örtülü kadınlar erkeğin zihninde İslâm'ı cisimleştirir, onu müşahhas kılar ona gövdesel bir dil kazandırırlar. Kadın İslâmî statüsüne uygun olarak giyinse bile, hâlen İslâmî muhayyile alanında kalır. Yukarıdaki gibi eleştirilir, çünkü kafede temsil etmiş olduğu "Karakter" bu muhayyileye mükemmelen uymaz. Muhayyel Örtülü Karakter'in yanlış temsili kabul edilmez ve "kimlik kaybı" olarak tanımlanır. Erkekler bu tarzda sorun

teşkil etmezler, zira aktörün bir başka ifadesinde belirteceği gibi "erkekler kendilerini kamufle edebiliyorlar".

Kamusal mekânda örtünen kadın kendi benliği ile toplumsal ötekileri arasında bir mesafe biçimi oluşturur. Örtü, ne tam bir izolasyon ne de tam bir anonimlik oluşturur, yine de örtüyü kullanan kişiye bir mahremiyet dili veya daha doğru bir ifadeyle bir "mahremiyet mecazı" kazandırır veya onu aktöre yükler. Bu noktada seküler ve İslâmî gibi tanımlar veya aktörün kendini rahat ya da yabancılaşmış hissettiği mekâna bağlı olarak kullandığı pozitif ve negatif açıklamalar toplumsal gerçekliğin yanında bir "toplumsal muhayyile"ye de ilişkindir.

Bu toplumsal muhayyileyi çok subjektif bir düzeyde analiz etmek mümkündür. Lacan'ın düzen üçlemesi Gerçek, Sembolik ve Muhayyel olandan meydana gelmiştir. Bu üçlü düzen, şahsın bunların herbirinde farklı biçimde oluştuğunu îmâ edebilir ve öznenin en azından üç yerde bulunduğunu gösterebilir. Ancak öznellik tikel kimliklere yönelik olarak örgütlendiğinde -toplumsal cinsiyet, cinsellik, din gibi...- kendini daha çok Sembolik düzen içinde oluşturur (Pile, 1996: 137). Muhayyile ise imgelerin, bilinç ve bilinçdışının, algılanan ya da hayâl edilenin boyutudur. Sembolik olan ise kendi başlarına anlamdan yoksun ve farklılaşabilen unsurlara ilişkindir ve dolayısıyla sadece karşılıklı ilişkileri içinde anlam ve değer kazanan biçimleri hatırlatır (138). İslâm'ın sembolü ve "göstereni" olarak Örtü de kendi başına anlamdan yoksundur, kamusal alanda erkeklerin varlığı söz konusu olduğunda değer kazanır. Bu yüzden kadınların kendi evlerinde, yabancıların olmadığı esnada örtünmeleri zorunlu değildir veya özel alanda örtü ya da ona ilişkin pratik daha az anlamlıdır. İslâmî Muhayyile, kamusal alanda dinin ilkelerine göre örtünmeyen kadını daha cinsel olarak görür veya algılar. Hatta, Ayubi'ye göre kadınlar, erkek çevrelerinde en yüksek hareket serbestliğini ileri bir yaşa ulaştığında elde ederler, yani topluluk onları a-seksüel görmeye başladığında (1991: 37).

Gerçek düzen içinde ise, örtü sadece kamusallığı temsil etmekten öte bir anlam kazanır. Kişisel olan siyasî olana yalnızca aktör için dönüşmez, kendi ötekileri için de dönüşür, belki de daha çok dönüşür. Lacan'a göre, "Sembolik olandaki 'gösterenlerin akışkan oyununa' ve Muhayyiledeki 'imgelerin sınırsız zeminine' karşıt olarak, Gerçek, öznellik içinde sabit bir durumun [bir değişmezliğin, bir saplanıp kalmanın, sabit kadem olmanın] alanıdır" (138). Gerçek hem İslâmcılar hem de ötekileri için bir rezistans alanıdır. Gerçek bu durumdaki öznenin İslâmî Muhayyile içinde kalmasının da önüne geçer. (Lacan'ın kullandığı muhayyile, Castoriadis'in kullandığı "toplumsal muhayyile" tâbirinden farklıdır). Lacancı anlamda Özne sürekli olarak Gerçeğin saldırılarıyla ya da karşı-Muhayyilenin saklı saldırılarıyla tehdit edilir.

Gerçek, İslâmî imgeler dünyasının (Muhayyile), gösterenlerin (Sembolik) alt sathında kalır ve neticede ikisiyle de çelişki içindedir. Bu anlamda İslâmi öznellik Gerçek ve Muhayyel arasında kalan bir çelişkinin alanıdır.

Örtülü genç kızların, bireyleşme stratejilerine ilişkin imgeleri giyim tarzlarına da yansır:

> "*Tamam örtü emredilmiş ama, 'bir pardesü bir örtü' gibi, bunu bu kadar şekle sokmak doğru değil. Bu gittiğim yerlerdeki arkadaşların kıyafetleri de böyle düşünmemde etkili olmuştur. Yani onları görüyorsun önkabulle aldığın bazı şeyleri sorguluyorsun, sorguladıkça sen de değişiyorsun, hakikaten ben neden bu kadar sıradan ve renksiz giyiniyorum ki diyorsun, tamam çok dikkat çekmeyeyim, ama dışarıda güzel giyinmiş olarak görünmek benim fıtratımın bir parçası, dışarıda insanlar var, onlar beni görüyorlar ve ben onların gördüklerini biliyorum, şimdi kalkıp da onlara çok renksiz görünmek istemiyorum açıkçası. Hatta giyimdeki bu farklılıklar bazen ifade şekli hâline bile geliyor, bunu kıyafetleriyle ifade etmeye çalışanlar var. Ben pantolon giymek istiyordum, ama rahatsız da oluyordum, bu yüzden pantalonun üstüne elbise giyiyordum, veya işte yırtmaçlı etekler var, yırtmaçlı eteğin altına pantolon giyiyorlar.*"[4]

Aktörün, kendisiyle açık genç kızlar arasındaki "toplumsal mesafeyi" arttırmaktan çok azaltmayı tercih ettiği iddia edilebilir. Bunun yeni nesil örtülü kızlar arasında yaygın bir örüntü oluşturduğunu düşünebiliriz. Ancak erkeklerin toplumsal mesafeyi azaltan tercihleri sorunsuz bir şekilde algılamadıkları açıktır. Hatta bu yeni bir çatışma alanı yaratır:

> "*Burnuna hızma takan kız arkadaşlarım var ve bu hızmaya karşı çıkan erkek arkadaşlar var... hey Allahım, ne garip şeyler oluyor, bilemezsiniz... çok komik tartışmalar... mesela ben bir erkek arkadaşla dolaşıyorum, kışın ben örtüyle birlikte deri kıyafetler giyiyorum, bordo ayakkabılarım var, böyle tabanı lastik filan, işte diyor seni yanımda taşımaktan utanıyorum, bak mücahide ablana diyor -işte o esnada uzun pardesülü, başörtüsünü omuzlarına kadar indirmiş bir ablamız geçiyor oradan- şunun gibi olamadın, takdir ediyorum ablamızı diyor. Bunu espri olarak söylüyor tabi, ama çok ciddi eleştirenler de var. Hatta baş parmağıma yüzük takmamdan rahatsız olan bir arkadaşım vardı, versene şunu ben bir takayım parmağıma deyip alıp, götürüp sonra da takmamıştı, sırf ben başparmağıma takmayayım diye. Yani, ne işi var onun baş parmağında diyor, yok*

[4] Tesettür modasına veya tesettür defilelerinin sunduğu imajlara pek rağbet etmiyor. Bunların gençlerden çok orta ve üst orta sınıf yetişkinlere hitap eden bir pazarı olduğunu düşünebiliriz. Yukarıda daha kişiye özgün bir tarzdan bahsedilmektedir.

bu "batıla benzemekmiş", yok oraya hristiyanlar takarmış, yok oraya yahudiler takarmış, çok tuhaf saçma şeyler, ben o şekilde takıyorum işte."

Gençler arasındaki gündelik toplumsal pratiklerde espiriler ve şakalar da bütünüyle masum değildir. Bir şaka da olsa, anlatılan kıyafet içindeki arkadaşıyla yürümekten utanma ifadesi üstü kapalı anlamlarla doludur. Gündelik yaşam pratikleri içinde çok ciddiye alınmayan utanca dair şakalar niyet taşıyan anlamlarla ortaya çıkar. Goffman'a göre şahısların bazı iddialarında ölçülü olmalarını sağlamak için bu uyarıcı ifadeleri ve espirileri kapsayan bir arz yaratılmaksızın toplumsal gruplaşma söz konusu olamaz (Goffman, 1973: 14). Genel geçer kabul gören örtünme kodlarının bozulmasını engellemek için kullanılan bu uyarıcı ifadelerin yanında, İslâmî erkeklerin sosyal yaşamlarında benzeri engellemelere karşı ilgileri yadsınamaz.

Çünkü karşı cinsin Batılı tarzları benimsemesinin ardında, kişisel tercihlerle daha fazla hareket otonomisi yaratma isteği vardır. Açık olanın sembolleriyle oynama, onları edinme ısrarı diğerleriyle etkileşim içinde bulunma arzusuyla ilişkilidir. Bu anlamda genç kızlar erkeklerin eleştirilerini çok fazla önemsememekte ve toplumun diğer kesimleriyle etkileşim oyununu devam ettirme adına ipuçları sunmaktadır.

Ancak farklılık yok olup gitmez. Modern gündelik hayat içinde, kişi kendine ait bir imgeyi diğerlerine sunma fiiliyle yakından ilgilidir ve tikel bir tarzı benimseme eğilimi gösterir. "Bir benlikle ortaya çıkmak diğer bedenlerle mimetik iletişime geçen bir fizikle sağlanır, ancak kişi yine de bu bedeni diğerlerinden ayrıştırma ve ona nitelikleri sadece kendisine aitmiş gibi davranma kapasitesine sahiptir" (Hare ve Blumberg, 1988: 27-28). Goffman'a göre Ötekilerle sürdürülen bu etkileşim oyunları farklılığın yarattığı "endişeler için bir *catharsis*" süreci oluşturmak için kullanılır (Goffman, 1973: 14). Bu durum, örtülü genç kıza sadece *catharsis* esnekliği kazandırmaz; kendi davranış kodlarının araçlarına ve amaçlarına sıkıca bağlı kalma sunumunu azaltarak ve kendi grubu içindeki erkeklerin fikirlerine itina gösterme hâlini kırarak her iki adanma biçiminin kısır döngüsüne girmekten kaçınmasına yardım eder. Murphy (1970: 293) bunu daha basitçe toplumsal rolü "*cool* oynamak" biçiminde tanımlar. Nitekim örtülü genç kız "erkekler de kıyafetleriyle oynuyorlar" der ve espirili bir tarzda konuşarak Müslüman entel arkadaşlarıyla ilgili, *cool,* ironik yorumlar yapar:

Benim İslâmî kimliğim hiçbir şeyle olmasa en azından başörtümle belli olur! Bizimkiler [erkekler] işte uzun saçlı, böyle tuhaf paspal kıyafetli filan görünümlere giriyorlar. Otobüste filan... bazı gençlerden... -takılma onlara sosyalist onlar- diyenler oluyor [gülmeler]... burada bulunan arkadaşların genelde diğer köşe yazarlarıyla filan da alakaları var... Nuray

Mert'le, Lale Müldür'le filan tanışıklığı olan insanlar, onlar mesela tanıtıyorlar birbirlerini... herhalde genç sosyalist arkadaşlarımızdan filan deyip gülünüyor... adam bildiğimiz Müslüman [gülmeler]. Tabii ki erkekler kendilerini çok fazla ayrıştırmıyorlar ama, onlar da yani böyle jöleli saçlı filan imajlardan uzak durmaya çalışıyorlar. Bir gün bir arkadaşımız geldi, saçını sıfıra vurdurmuş, bir de siyah güneş gözlüğü takmış... yuh sana... ne bu halin, Müslümanlığa sığar mı deyip gülmüştük, uzun saçta filan bir problem yok tabii, peygamberin de uzundu filan diyebiliyorlar.

Örtü maskelenemeyen bir farklılık yaratır. Farklılığın saklanmasını imkânsız kılar. Hem örtülü olan için hem de izleyicileri için "örtünmeye dair farkındalık" aktörlerin kişilik özelliklerine ve kamusal mekânların toplumsal dokusuna göre değişmekle birlikte, her durumda çeşitli derecelerde "toplumsal mesafe" yaratır. Simmel için kişiler arası mesafe aktörlerin birbirlerine ilişkin mevcut bilgilerinin miktarıyla ters orantılıdır. İnsanlar kişilikleri hakkında çeşitli çıkarımların yapılmasını mümkün kılan giyim kuşam kodları, konuşma biçimleri, beden dilleri gibi bir dolu görsel işaretle inşâ ettikleri izlenim ve intibalar yoluyla etkileşim ve iletişim kurarlar. İnsanların birbirleri hakkında ne bildiklerine ilişkin çeşitliliğin silsilesi geniştir ve toplumsal mesafe bunlara göre ölçülebilir, daha doğrusu aktörlerin bir diğeri hakkında sahip oldukları bilginin türüyle ölçülebilir. Ancak Simmel'e göre bu bilgi asla tamamıyla oluşturulamaz, hatta tamlığa yaklaşamaz bile. "Bilginin alanı ilişkinin türüyle belirlenir, daha da önemlisi aktörün benliğini açığa çıkarma davranışları, 'teleolojik olarak belirlenmiş bir bilinmezliği' üretmek için filtrelerden geçirilir" (Murphy, 1970: 291). İşte toplum içinde insanlar arasında dolaşan bu "bilinmezliğin sirkülasyonu" örtünme pratiğiyle kesintiye uğrar. Geniş bir toplumsal mesafenin oluştuğu ilişkilerde ise diğer tarafa dair bilgi büyük oranda kategoriktir ve bu sosyal temaslarda insanlar birbirlerini birey olarak değil bir toplumsal kategorinin temsilcileri olarak görürler. Örtülü olan kendi hakkında bilgi üretmeme iktidarına sahip değildir. Hatta diğerlerinin sürekli farkındalığının sabit nesneleri olarak kendi benlik-farkındalıklarına dair bilinçleri daha da yükseltilir. Murphy'e göre: "İnsanlar birbirleri hakkında çok şey bilselerdi toplum varlığını devam ettiremezdi, bu durumda Simmel'i takip ederek şu soru da sorulabilir: Birey toplumsal şahıs olarak *tam [tümlenmiş] benlik farkındalığı*nın yükü altında kendini sürdürebilir mi? [veya bu yüke tahammül edebilir mi?]" (291). Örtülü olanın tecrübe ettiği iç çelişkiler de -örneğin bedensel dışavurumuna dair yaşadığı iç çelişkiler- bu "tam benlik farkındalığı"nın yüküyle ilişkilidir ve hem İslâmî topluluk hem de öteki kamular tarafından oluşturulur.

Toplumsal mesafeye ilişkin Simmelci bakış dışındaki yorumlar pek sığdır ve bu meseleyi kısmen ele almışlardır. Bilimsel olarak ölçülebileceğine dair bir inanç ile toplumsal mesafe sanki mutlak yakınlaşma hissiyatının ters işleviymiş gibi kavramlaştırılır. Örneğin Shibutani (1966) toplumsal mesafeyi bir ucunda konvansiyonel normların diğer ucunda ise hislerin bulunduğu bir eksen boyunca yorumlamıştır. Bu kavramlaştırma Bogardus'un kullandığı bireyler ya da gruplar arasındaki ilişkilerden elde edilen "*sempatetik* anlama" düzeylerine dair bir kriterle yakından ilişkilidir ki bunun diğer adı meşhur "Bogardus toplumsal mesafe ölçeği" olmuştur ve anketlerden sonraki bir teknikle toplumsal mesafenin "ölçülebileciğine" inanır. Sosyoloji maalesef bu konuda Simmel'i -sistematize edilmesi olanaksız olsa da- aşamamıştır. Toplumsal mesafe hakkındaki çoğu çalışma Simmel'in fikirlerinden oldukça uzaklaşmış ve toplum yorumculuğundan çok topluma ilişkin empirisist bir yansıtmaya kaymıştır.[5]

Örtü maskelenemeyen bir farklılık yaratır demiştik. Peki Örtünün kendisi bir maske midir? Hem evet hem hayır. Bir maskeyse örtü, ardında kadınlığı gizler ama bir o kadar da kadını (kadınsılığı değil) belirgin kılar, kadına işaret eder ve maskelemekten çok kadını ortaya koyar (dişiliği değil), kadının varlığını vurgular, adeta "bu ortamda bir kadın bulunmaktadır" der; erkeksiliği zorlaştırır, kadın olmaya ve erkek olmamaya dikkat çeker, âdeta maske olmamaya çalışan bir kadınlık maskesi gibidir.[6]

---

[5] Örtülü olanla kurulan toplumsal mesafe Simmelci terimlerle daha geniş çalışılabilir. Ancak bizde bu toplumsal mesafeyi "ölçmeye" çalışan empirisist anket kullanımları bile eksiktir. Binnaz Toprak ve Ali Çarkoğlu'nun yönettiği sayısal bir TESEV araştırmasında (*Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, 2000) dolaylı terimlerle, kısmen vardır.

[6] Ancak örtü yine de bazı durumlarda paradoksaldır. Örtünme pratiğinin oluşturduğu genel örüntüler kadınsılığı gizler, ama bazı tikel örüntüler de vardır. Bu tikellik Türkiye'de de oluşmakla birlikte, Batı'da daha belirgindir. Berlin Radyosu SFB'de serbest gazetecilik yapan Menekşe Toprak, Türkiye kökenlilerin yoğunlukla yaşadığı Kreuzberg veya Neukölln semtlerinde karşılaştığı örtülü genç kızlar üzerine ilginç bir haber hazırlamıştır. İfadeleri şöyledir: "*Özellikle yazları, üzerlerindeki daracık uzun etekleri, eteklerine uygun dar şık ceket veya bluzları, yüksek topuklu ayakkabıları; açık ayakkabıysa, kırmızı, pembe, hatta siyah ojeli ayak tırnakları... Bazen en usta makyözün elinden çıkmış duygusunu veren özenli makyajlarıyla, bazen... takmaymış gibi duran rimelli kirpikleriyle, dolgun görünmesi için dudak konturlarının çizildiği... genç kadınlar... Ve başlarının narinliğini [veya yüz hatlarını], boyunlarının uzunluğunu ortaya çıkaran sımsıkı bağlanmış, boyna dolanan türbanları. Etin ve saçın görünmediği, ama onun dışında dişiliğin sergilendiği... açık ve kapalı olmanın bir kolajı... Merakım... tenin saklanıp beden kıvrımlarının dar kumaş altında anlatmaya çalıştığı dilin ne olduğu... 12. Sınıfa giden Kreuzberg'li Fatma'nın açıklaması çok basit: 'Kuran-ı Kerimde mahrem yerlerinizi kapatın diyor, onun dışında nasıl kapatacağın bildirilmiyor'. Fatma kendi isteğiyle kapandığını, ama genç bir kız olarak makyaj yapmadan, beğenildiğini görmeden sokakta yürümek istemediğini söylüyor.*" (Radikal, 20.10.2002, 7) Bu tikel örüntüler bize örtüyü de aşan daha önemli ikinci bir soruyu sordurtur: Kadınlık bir maske midir? Bu zor soru yeni bir çalışma gerektirir ve feminist psikanalitik yaklaşımlara bakılabilir.

SONUÇ YERİNE

Etkileşime açık mekânlardaki kamusallık deneyimi nasıl oluyor da yukarıdaki gibi değişimlere, dönüşümlere, müzakere ve mücadelelere, karşı-muhafazakâr eleştirilere yol açıyor? İslâmî aktörler bu tür mekânlarda varlık gösterirken kendi toplumsal formasyonlarını değişime uğratmaktadırlar. Bu değişim yeni kamusal ilişkilerin kabullenilmesi biçiminde olabileceği gibi bir reddetme veya müdahale etme biçimini de alabilir. İslâmî muhafazakârlığın hizmetinde olabileceği gibi, onun tehdit edilmesine de neden olabilir. (Nitekim görüşmelerde, topluluğun uygun görmediği ilişkiler geleneksel evlilik biçimlerindeki başarısızlığa da yorulmuştur. Örneğin: "Eskiden evlilik düşünülürken tanımı çok farklıymış, evin içinde işlerin yürümesi, zaten cinsel bir şeyin tatmin olması gibi, ama bunlar giderek birşeyleri karşılamaz hâle geliyor. Uygun görülmeyen yakınlıkların buradan doğduğunu düşünüyorum..." biçimindeki yorumlar ve "aşk"ın vurgulanması, daha kişisel duygulardan yola çıkan bir beraberlik kurgusuna işaret etmektedir. Hatta bazı ifadelerde aşk, dinin tasavvufî yorumlarına da bağlanarak, ancak evlilik içinde meşrulaşan bir hisler bütünü gibi algılanmaz [Hegelci terimlerle, "etiko-legal aşk" gibi], bunun yerine bir "keşif", bir "deneyim" gibi tanımlarla birlikte kullanılır). Muhafazakâr olsa da, geleneği tehdit edici olsa da genç İslâmî aktörlerin yeni kamusal ilişkileri, var olan veya yeni bir dolaşıma giren ve herhangi bir mekânsal pratikle algılanan İslâmî değerler sistemine göndermede bulunur. (Örneğin romantik yakınlaşma biçimleri zaman zaman, "insana aşk hissiyatını verenin Allah olduğu" biçiminde yorumlanmıştır). Bu tür duruşlar kamusal mekânlar yoluyla ne tamamıyle otonom bir özne ne de mükemmelen ahlâkî ve kolektif bir aktör meydana getirir, bununla birlikte derin angajmanlara girmeden yeni kimlik keşiflerine açılan eğilimler yaratır. Ele alınan mekânlar yoğun etkileşim mekânlarıdır, ancak ne tamamıyla özel ne de tamamıyla anonimdirler. Yine de birliktelik toplumsal bir idealdir. Bir özdeşleşme süreci olarak kamusal kimlik formasyonu ise mekâna ilişkin bir süreçtir. Sivil kamusal mekânlardaki İslâmî kimlik sadece bazı tikel gruplaşmalarla özdeşleşme biçiminde ortaya çıkmaz, bu aynı zamanda tanınabilir performatif repertuarlarla -dışavurumcu, gövdesel, mekânsal repertuarlarla- gerçekleşir. Birer heterotopya olarak İslâmî dokuya sahip kafeler duygu yoğun sosyalleşme/sosyallik biçimleriyle öteki yaşam biçimlerine hem mesafe almaya çalışan hem de onları farklı biçimlerde ödünç alan, kendine mâl eden seküler pratiklerle doludur ve İslâmî normların, ilkelerin, kanıksanmış kimliklerin yenilendiği bir süreç içinde hayat kazanırlar. Hetherington'a göre (1998:18) bu tür mekânlar "modern yaşamın gündelik ritimlerine genel olarak entegre olmamış, sıradanın dışında, kesin olmayan ve *heteroclite*" yerlerdir; belki de genç kuşak İslâmî kimliklerin kendileri gibi. Yeni anlamlar

keşfetme ve yeni kamusal kimlikler oluşturma arayışına giren daha bağımsız İslâmî gençler hetorotopik mekânlara ilgi gösterirler, çünkü onlar da modernliğin belirsiz şartlarında belirgin farklılık gösterirler. Kamusal performans kavramlaştırması aidiyetin hissiyat yoğunluklu biçimlerine (aşk, sanat, şiir, edebiyat) ve geleneksel cinsiyet rollerinin farklı tarzlarda oynanmasına da dikkat çeker. Aynı mekânın kadın erkek birlikteliğiyle paylaşılması, arkadaşlık ve sosyalliğin yaratılması, yakınlık ve romantizmin oluşması, amatör sanatsal, entelektüel aktivitelere girilmesi ve İslâmî ahlâkın çeşitli meselelerine ilişkin tartışmaların oluşması, üzerinde hem uzlaşılan hem de mücadele edilen yeni anlamlar yaratılmasına neden olur; bu karmaşık ve çelişkili pratikler mekâna heterotopik nitelikler de kazandırır. Bir anlamda buralar paradoksal mekânlardır. Gene de bu bölümdeki ilk sorumuz; "etkileşime açık bir mekândaki kamusallık deneyimi nasıl oluyor da yukarıdaki gibi değişimlere, dönüşümlere müzakere ve mücadelelere yol açıyor?" sorusu hâlâ cevaplandırılmaya ihtiyaç duyar.

Walter Benjamin (1979) kentsel ve mekânsal "metin"lerin okunmasıyla yakından ilgilenmiştir. Bu okuma çabası özellikle iki kavrama yoğunlaşır: "konsantrasyon" ve "kırılma" (ya da dağılma, *distraction*, zihnin veya dikkatin başka yöne çekilmesi). Aslında, İslâmî bir dokuya sahip kafelerin müdavimleri, bir onaltıncı yüzyıl İstanbul medresesinin avlusunda ya da çok tikel bir mekânda bulunmalarına ilişkin vazgeçilmez bir bilinç ya da farkındalıkla, etrafa yoğunlaşarak varlık göstermezler. Bulunulan yerin iç mekânsallığı ve katılımcıların varoluşu doğal olarak bir zihinsel "kırılma" hâlinde deneyimlenir. Benjamin'e göre bu durum, insanların konsantre olmuş hâldeyken, nesneleri -örneğin bir resim galerisindeki eserleri- özümsemeleri gibi değildir. Yazının bağlamında ise bir Müslümanın özel ya da yarı-özel mekânı gibi de değildir. Kamusal mekânlarda "kırılmış algı", İslâm'ın ahlâkî normlarına ilişkin muhafazakâr geleneklerin hafiflemesine yol açmaktadır. Daha doğrusu kamusal karşılaşmaların algıyı dağıtan doğası bu kentsel bozma eylemini desteklemektedir. Bu bağlamda Goffman'ın "odaklanmamış dikkat" ve "sivil ilgisizlik/kayıtsızlık" tâbirleri (1963), Benjamin'in "kırılmış algı" tanımına oldukça benzer. Ahlâkî normların ağırlığı sadece yoğunlaşmamış dikkat, sivil ilgisizlik ve kırılmış algı dahilinde kurulan kamusal mekân deneyiminde hafifleyebilir. Gelenekten moderne yolculuk kamusal mekânda, yüz yüze etkileşimde ve ancak kent bağlamında mümkündür.

Genç İslâmî aktörlerin kentin heterojen, karmaşık ve yabancılarla dolu yapısı içinde cinsiyet ayrımına göre düzenlenmeyen yarı anonim bir kamusallık ve birliktelik yaratma arzuları kafe tarzı tikel mekânlarda vücut bulur. Bu tür minör mekânlar katılımcılar için kentin giriftliğini azaltırlar ya da bu

karmaşıklığı daha tutarlı veya daha az yabancı bir biçimselliğe sokarlar. Simmel'in daha edebî ifadeleriyle (1971: 140): Kent içinde "ürkütücü gerçekliğin oluşturduğu kasvetli endişe, asıl yaşamın güçlerinden sıyrılma" arzusunu yaratır ve bu arzunun yarattığı kamusallık deneyiminde "ağırlıklarıyla taşınan gerçekliğin güçleri [yazıdaki aktörler için hem İslâmî kolektif baskının gerçekliği hem de kentin kendi anlam dünyalarına uymayan dünyevî gerçekliği] sadece bir mesafeden hissedilir, bu güçlerin ağırlığı bir tılsım içinde uçuşur", ve bir kez daha özellikle gençler için benliğin özel alan mahremiyetiyle değil kamusallığın farklı sosyallik biçimleriyle inşâ edildiğine şahit oluruz.

KAYNAKÇA

Argyle, Michael ve Dean, Janet (1973) "Eye Contact, Distance and Affiliation", *Social Encounters* içinde, der. M. Argyle. Chicago: Aldine Publishing Company.

Ayubi, Nazih (1991) *Political Islam, Religion and Politics in the Arab World.* London: Routledge.

de Beauvoir, Simone (1953) *The Second Sex*. New York: Knopf.

Benjamin, Walter (1979) *One-Way Street and Other Writings*. London: Verso.

Burke, Kenneth, (1968) "Dramatism", *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol. VII. New York: Macmillan, 445-52.

Dawud, Ali (1993) "Coffeehouse", *Encyclopedia Iranica*, Vol. VI. California: Costa Mesa, 1-4.

Efe, Mehmet (1993) *Mızraksız İlmihal*, İstanbul: YerliYayınlar.

Foucault, Michel (1980) "The Eye of Power", *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings* içinde, der. C. Gordon. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel (1986) "Of Other Spaces", *Diacritics*, Spring, 22-27.

Goffman, Erving (1963) *Behaviour in Public Places*. New York: The Free Press

Goffman, Erving (1973) *The Presentation of Self in Everyday Life*. Woodstock, New York: The Overlook Press.

Göle, Nilüfer (1997) "The Gendered Nature of the Public Sphere" *Public Culture*, 10 (1): 61-81.

Göle, Nilüfer (2002) "Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries", *Public Culture*, 14 (1): 173-190.

Habermas, Jürgen ([1989], 2000), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çev. T. Bora, M. Sancar, üçüncü baskı. İstanbul: İletişim.

Hare, Paul A. ve Blumberg Herbert H. (1988) *Dramaturgical Analysis of Social Interaction*. New York: Praeger.

Hetherington, Kevin (1997) *The Badlands of Modernity, Heterotopia and Social Ordering*. London: Routledge.

Hetherington, Kevin (1998) *Expressions of Identity, Space, Performance, Politics*. London: Sage.

Keith, Michael ve Pile, Steve (1993) "The Politics of Place", *Place and the Politics of Identity* içinde, der. M. Keith ve S. Pile. London: Routledge

Lefebvre, Henri (1991) *The Production of Space*. Çev. D. N. Smith. Oxford: Blackwell.

Lofland, Lynn H. (1985) *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*. Illinois: Waveland Press.

MacCannell, Dean (1973) *Nonviolent Action as Theater: A Dramaturgical Analysis of 146 Demonstrations*. Haverford, PA: Haverford College.

Mernissi, Fatima (1987) *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington: Indiana University Press.

Murphy, Robert F. (1970) "Social Distance and the Veil", *Peoples and Cultures of the Middle East* içinde, der. L. E. Sweet. New York: The Natural History Press.

Pile, Steve (1996) *The Body and the City*. London: Routledge.

Sarbin, Theodore R. ve Allen, Vernon L. (1968) "Role Theory", *Handbook of SocialPsychology*, Vol. II içinde, der. G. Lindzey ve E. Aranson. Cambridge, MA: Addison-Wesley.

Sennett, Richard (1977) *The Fall of Public Man*. London: Faber and Faber.

Shibutani, Tamotsu (1966) *Improvised News: A Sociological Study of Rumours*. Indianapolis: Bobbs Merril.

Simmel, Georg (1971) *On Individuality and Social Forms*. Chicago: The University of Chicago Press.

Soja, Edward W. (1995) "Heterotopologies: A Remembrance of Other Spaces in the Citadel- L.A.", *Postmodern Cities and Spaces* içinde, der. S. Watson ve K. Gibson. Cambridge: Blackwell.

Stryker, Sheldon (1981) "Symbolic Interactionism: Themes and Variations", *Social Psychology: Sociological Perspective* içinde, der. M. Rosenberg ve R. H. Turner. New York: Basic Books.

Taylor, Charles (1991) *Modernliğin Sıkıntıları*. Çev. Uğur Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Tseelon, Efrat (2002) *Kadınlık Maskesi, Gündelik Hayatta Kadının Sunumu*. Çev. Reşide Kekeç. Ankara: Ekin Yayınları.

Weintraub, Jeff (1997) "The Theory and Politics of the Public/Private Distinction", *Public and Private in Thought and Practice, Perspectives on a Grand Dichotomy* içinde, der. J. Weintraub ve K. Kumar. Chicago: University of Chicago Press.

MEKÂNDA BİLLURLAŞAN KENTSEL KİMLİKLER: İSTANBUL'DA YENİ SINIFSAL KİMLİKLER VE MEKÂNSAL AYRIŞMANIN BAZI BOYUTLARI

Hatice Kurtuluş*

GİRİŞ

Kentler, ortaya çıktıkları erken zamanlardan beri toplumsal eşitsizlikleri ve mekânsal ayrışmaları barındıran yerleşmeler olmuşlardır. Binlerce yıl öncesinin şehirleriyle günümüz kentlerinin belki de en çarpıcı ortak yanı toplumsal eşitsizliklere dayalı mekânsal ayrışmaların varlığıdır. Toplumsal eşitsizlikler ve yarattığı mekânsal ayrışmanın biçimi ve düzeyi kentlerin kimliklerinin oluşumunda önemli rol oynar ve kentleri birbirinden farklılaştırır. Bu ayrışma, diğer yanıyla o kentin yaşayanlarının kentsel-sınıfsal kimliklerin mekândaki ifadesidir. Eşitsizliklere bağlı olarak yerleşim mekânında kendini gösteren toplumsal ayrışmanın derecesi ve biçimi, o kentteki üretim ilişkileri, sınıfsal, etnik, kültürel, dinsel çatışmalar ve güç ilişkilerine bağlı olarak şekillenir ve kentin yerleşim deseni bu kimliklerin mekândaki yoğunlaşması sayesinde billurlaşır.

* Y. Doç. Dr. Hatice Kurtuluş, Muğla Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

Kentler, geniş anlamıyla *antik kent, ortaçağ kenti, modern kent, postmodern kent* gibi belli bir tarihsel gelişme çizgisi içinde kimliklerle tanımlanmalarının yanı sıra, *ticaret kenti, sanayi kenti, metropoliten kent, iletişim kenti, turizm –eğlence kenti, üniversite kenti, finans kenti* gibi, uzmanlaşma alanlarıyla tanımlanmaktadırlar.[1] Yakın zamanlarda ise kentlerin bu kimliklerine, ülkesel gelişmişlik düzeyleri ve uluslararası alandaki rolleriyle bağlantılı olarak yeni kimlikler eklenmektedir. Örneğin, *merkez, çevre, yarı-çevre kent, üçüncü dünya kenti, azgelişmiş ülke metropoliten kenti, kolonyal kent* ve *küresel kent* tanımlamaları bu yeni kimliklere işaret etmektedir.[2] Kentlerin giderek ayrışan ve uzmanlaşan bu yeni kimlikleri, aynı zamanda bu kentlerde mekânsal organizasyonun ve toplumsal eşitsizliklerin yeniden düzenlenmesini zorunlu hâle getirmektedir. Bu süreç, kentteki sınıfsal, etnik, dinsel, kültürel, cinsiyet kimliklerinin kentteki yer seçim davranışlarında/stratejilerinde önemli dönüşümleri beraberinde getirmekte ve kent mekânındaki ayrışmayı yeniden şekillendirmektedir.

Bu yazının sınırları içinde kentlerin kimliklerinin hem nedeni hem de sonucu olarak ortaya çıkan yeni mekânsal ayrışmalar ele alınarak, bu ayrışmanın üç yeni boyutunu oluşturan, yeni altkentler, ayrışmış refah adacıkları ile soylulaş(tırıl)arak yeni bir tüketici sınıfa sunulan eski kent mekânları ve bu mekânların yeni tüketicilerinin sınıfsal-kentsel kimlikleri İstanbul örneği ile betimlenmeye çalışılacaktır. Küreselleşen dünyada İstanbul'un yeni konumu ve rolüne bağlı olarak, eşitsizliklerin ve toplumsal organizasyonun yeniden düzenlenişi kendisini en görünür biçimiyle kent mekânında ortaya koymaktadır. Bu çerçeve içinde, İstanbul'da son 20 yıldır giderek karmaşıklaşan kentsel-sınıfsal kimlikler, mekândaki ayrışmanın yarattığı billurlaşma aracılığı ile betimlenmeye çalışılacaktır.

---

[1] Kentleri tarihsel dönemlerle betimlemeye çalışan yaklaşımlar için bkz: Mumford, L., 1940, *The Culture of the Cities*, Secker and Warburg, London; Sjoberg, G., 1960, *The Pre-industrial City*, The Free press. New York.
Fordist birikim rejimlerinden post-fordist birikim rejimlerine geçişle birlikte değişen üretim yapısının yarattığı yeni kent tiplerinden bahseden çalışmalarında Lambooy ve Moulaert, kentlerin, *the innovative city ; the producer and business services city; the informational city; the transactional city; the network city; the global city,* gibi rasyonel ekonomik işlevleriyle tanımlandığından bahsedip, kendileri bir diğer tanım *the neo-institutional city*'den bahsetmektedirler. Bkz: Lambooy, J.G., ve Moulaert, F., 1996, The Economic Organization of Cities: An Institutional Perspective, *International Journal of Urban and Regional. Research*, vol.20, no.2.

[2] Geç kapitalistleşen ülkelerin kentleşme süreçlerini ele alan çok sayıda çalışma olduğu gibi, merkez ülkelerin kentsel ve metropoliten alanlarındaki dönüşümleri, dünyadaki ekonomik iş bölümünün yarattığı yeni roller ve sanayi coğrafyası bağlamında ele alan geniş bir literatür bulunmaktadır.
Bkz: King, A.D., 1990, *Urbanism, Colonialism and the World Economy*. Routledge; Knox,P. L., ve Taylor, P.J.,(eds), 1995, *World Cities in a World-System*, Cambridge University Press; Sassen, S., 1994, *Cities in a World Ekonomy*, Pine-Forge Press, Thousand Oaks ; vd. Ayrıca *dünya kenti* ile ilgili geniş bir literatür için bkz: Ercan, F.., 1996, Dünya Kentleri ve Uluslar arası Kentler: İstanbul, *Toplum ve Bilim,* no.75-kış, s. 61-95

KENT, EŞİTSİZLİK, KİMLİK VE MEKÂNSAL AYRIŞMA DİNAMİKLERİ

Arkeoloji, Antropoloji, Tarih, Coğrafya, İktisat ve Sosyoloji alanlarında yapılan çalışma ve araştırmalar bize *şehir* denilen insan yerleşmesinde mekânın, hemen her dönemde, gelir, güç ve saygınlık sahipliğine göre biçimlendiğini göstermektedir. Bilinen en eski şehirler üzerine yapılan çalışmalar, toplumsal eşitsizliklerin mekândaki izlerini ortaya koymaktadır.[3] Gerek konut büyüklükleri, konut yapımında kullanılan malzemenin kalitesi, konuttaki eşyaların ve yaşam tarzlarının farklılıkları, toplumsal eşitsizliklerin şehirlerin doğasında olduğunu kanıtlamaktadır. Ancak kapitalist toplumdan önce, şehirlerdeki mekânsal ayrışmayı belirleyen temel faktör, belli bir ölçüde toplumsal eşitsizliklerin kaynağını da oluşturan dinsel ve etnik kimliklerdir. Yani kapitalist kente kadar, mekânsal ayrışma, gelir ve sınıfa göre değil din - cemaat ve etnik kimliklere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı dine, cemaate ya da etnik kimliğe sahip zenginlerle fakirler, farklı büyüklük ve konfordaki konutlarında ama birbirlerini dışlamadan, mekânda yan yana yaşayabilmektedirler.[4]

Kapitalist toplumun ortaya çıkışı ile birlikte, sermaye birikiminin yoğunlaştığı kentlerde mekân, din, cemaat ve etnik kimlikten çok sınıfsal kimliğe bağlı olarak ayrışmaya başlamıştır. Sınıf kimliği diğer kimliklerin önüne geçerken, kapitalizmin doğası gereği derinleşen eşitsizliklerin mekânda yeniden düzenlenmesi zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bu yeni bir toplumsal-mekânsal organizasyon anlamına gelmektedir. Engels, 19. yüzyıl sanayi kapitalizminin yükseldiği bir sanayi kenti olan Manchester'da bu yeni sınıfa dayalı mekânsal ayrışmayı tüm açıklığıyla gözler önüne sermektedir.[5] Engels'in gözlemlerine göre Manchester'in olumsuz yaşama koşulları içindeki işçi mahalleleri ile göreceli olarak daha iyi konumda olan orta sınıf mahalleleri birbirinden ayrışmıştır ve kentin düzenlenişinden dolayı bu sınıfların birbirleriyle pek rastlaşmadan kentte yaşamlarını sürdürebilmektedirler. Diğer yanda, üst sınıflar ise kentin dışında kırsal alandaki lüks konutlarında, sanayi kentinin hava ve su kirliliğinden uzakta yaşamakta, kentin merkezindeki işyerlerine atlı araba ve otobüslerle gitmekte ve kentin çalışan sınıflarının yaşadıkları sefaleti sadece bu yolculuk sırasında görmektedirler.[6] 19. yüzyılın

---

[3] Mezopotomya, Mısır, Suriye, Hindistan ve Minos uygarlıklarında kentlerdeki sosyal yapı ve farklılaşma için bkz: Hawwkes J. ve Wooley, L., 1963, The Urbanization of Society, *History of Mankind: Cultural and Scientific Development*, Vol. I, George Allen and Unwin

[4] Ortaylı, İ., 1977, İstanbul'un Mekânsal YapısınınTarihsel Evrimine bir Bakış, *Amme İdaresi Dergisi*, Sayı 2, Ankara, s. 77-97

[5] Engels, F., 1968, *The Condition in Working Class in England 1844,* Standford University Press

[6] Engels, F., 1968, a.g.e. , s. 54-55

giderek olgunlaşan kapitalist toplumunda, eşitsizlikler, kent mekânını sınıfsal olarak ayrıştıran bir nitelik kazanmaktadır. Kentsel mekânı düzenleyen kurallar da bu yeni toplumsal farklılaşma ve ayrışmaya dayalı olarak yeniden yapılanmaktadır.

Engels'den günümüze kent sosyologları ve kent bilimciler, bu ayrışmaya ve yarattığı kentsel örüntüye ilişkin çeşitli yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu yaklaşımların en yaygın olanı Şikago Okulu'nun geliştirdiği ve kentteki mekânsal ayrışmayı biyolojik analoji yardımıyla açıklayan ekolojik yaklaşımdır.[7] 1920'lerde 19. yüzyılın klasik sanayi kentinden farklılıklar gösteren ve modern bir metropoliten kent olarak büyüyen Şikago kentini analiz etmeye dayalı olarak geliştirilen bu yaklaşım kentin düzenlenmesi gerekliliğini önermektedir. Ancak bu düzenlenme, kentteki farklı grupların mekânda yer seçim mücadeleleri sonucunda güçleri doğrultusunda elde edebildikleri yerleri sorgulamadan, bunu doğal bir rekabet ve kazanım olarak kabul eden bir düzenleme olarak sunulmaktadır. Örneğin bu okulun temsilcilerinden Burgess'in geliştirdiği *yoğunlaşmış çemberler (concentric-ring)* modelinde kentteki sosyal ve mekânsal ayrışma şöyledir: Kentin merkezi iş alanı (MİA) ve onu çevreleyen geçiş bölgesinde yerleşmiş olan küçük-hafif sanayi ve ticareti ve kentin marjinal gruplarının oluşturduğu gettolar bulunmakta, geçiş bölgesinin hemen çevresinde işçi mahallelerinden oluşan bir çember ve kentin çeperinde yerleşmiş bulunan orta sınıf alt kentleri yer almaktadır.[8]

Çeşitli eleştirilere maruz kalmasına rağmen 1960'lı yıllara kadar kentsel araştırmalarda yaygın kullanılan Şikago Okulu'nun kuramsal çerçevesi, bu yıllarda Sosyal Bilimler ve Felsefedeki eleştirel yaklaşımlarla birlikte etkisini göreceli olarak yitirmeye başlamıştır. Daha çok modern Amerikan kentini pozitivist yöntemle analiz etmeye yönelik bu yaklaşım, 1960'lar ve 70'lerde yerini, modern kapitalist kentlerin ulusal, bölgesel yerelliklere, sınıf, iktidar ve toplumsal güç ilişkilerine göre mekânsal olarak farklı ayrışma biçimleri içerdiğini gören ve toplumsal adalet ilkelerine bağlı olarak kent mekânında eşitsizliklerin azaltılabileceğini varsayan yaklaşımlara bırakmaya başladı.[9]

Kuzey Amerika ve Batı Avrupa kentlerindeki mekânsal ayrışmaları, sınıfsal, etnik, ırksal dinsel ve daha yakın zamanlarda kültürel ve cinsel kimlikleri dikkate alarak analiz etmeye ya da betimlemeye çalışan yaklaşımların ortaya çıkması, aynı zamanda kent ve kimlik arasındaki karmaşık ilişkinin de daha derinlemesine sorgulanmaya başlaması anlamına geliyordu. Kent me-

---

[7] Park.R.E., Burgess. E.W. and Mckenzie, R.D., 1925. *The City*, University of Chicago Press

[8] Burgess, E.W., 1925, The Growth of the City, a.g.e., s. 47-62

[9] Bu yaklaşımların öncüleri olarak: Lefebvre, H., 1974, *Production of Space*, Anthropos Press,; Harvey, D, 1973, *Social Justice and the City*, Basil Blackwell; Castells, M., 1977, *The Urban Question: A Marxsist Approach*, Edward Arnold Press, sözedilebilir.

kânında yer seçen sosyal grupların hangi kimlikleri bu yer seçim davranışında rolü oynuyor ya da hangi kimlikler belirli bir yer seçimini zorunlu kılıyordu? Örneğin modern Amerikan kentleri için yapılan çalışmalarda yer seçiminde etnik ayrışmanın rolünün Batı Avrupa kentlerinden daha belirgin olduğu buna karşılık Batı Avrupa kentlerinde sınıfsal ayrışmanın etkin olduğu gözlemleniyordu.[10]

Özellikle dış göç almış Amerikan kentlerinde etnik ve ırksal ayrışmanın bir diğer ayrışmayı -suç bölgeleri- güvenli bölgeler- yaratığından söz ediliyordu. Kentin tehlikeli ve güvenli bölgeler olarak ayrışması ise kentin orta ve üst sınıfları için suçtan arındırılmış alt kentler, korunaklı dışa kapalı refah adacıkları ortaya çıkarıyordu.[11] Özellikle üst sınıflar için üretilen refah adacıkları, sadece bu sınıfın, sınıf kimliği ile yer seçtiği korunaklı yerleşimler değil, sınıf kimliğinin yanında etnik, ırksal, meslekî, cemaatsal ve dinsel kimliklere göre de düzenlenen yerleşimler olabiliyordu. Kentli-çekirdek-mutlu aile kimliği ise orta sınıf alt kentlerinin temel âidiyet noktası olmaktaydı. Kentli alt sınıflar ve sınıf altı denilen çoğu zaman işsiz ve evsiz gruplar ise, kentin suçla bütünleşmiş çöküntü alanlarında belki de mekânla en sahici ilişki içinde ve 19. yüzyıl işçi sınıfından oldukça farklı bir *kent yoksulları* kimliğini oluşturuyordu.

1960'lar ve 70'lerde, sanayileşmiş ülkelerin modern kentlerindeki mekânsal ayrışmalara yeni bakış açıları getiren yaklaşımların yanı sıra dünyanın sanayi sektöründen çok tarım ve servis sektörüne dayalı geç kapitalistleşen ülkelerinde yaşanan hızlı kentleşme süreçlerini anlamaya ve açıklamaya yönelen yaklaşımlar ortaya çıkmaya başladı. İkinci Dünya Savaşı sonrasında sanayileşme hızından daha yüksek bir hızla kapitalistleşen bu ülkelerde hızlanan kentleşme süreçleri, 1960'lar ve 70'lere gelindiğinde, açıkça modern batı kentlerinden farklı mekânsal ayrışma örüntüleri sergilemektedir. Bu farklı örüntü başlangıçta, modern batı kenti ideal tipi çerçevesinde, tarım toplumundan sanayi toplumuna evrilmekte geç kalmış ülkelerin kentlerinde ortaya çıkan geçiş dönemi *ara formları* olarak tanımlanmaktadır.[12]

Bu kentlerdeki temel mekânsal ayrışma, kentin düzenli yasal yerleşim alanlarıyla kentin eski ve yeni üretim faaliyetlerinin çevrelerinde öbeklenen ve zamanla mahalle niteliği kazanan gecekondu alanları arasındadır. Ancak bu ayrışma, 1980'lerin başlarına kadar nitelik ve mekânsal mesafeler bakımından derin ve dışlayıcı bir mekânsal ayrışma görüntüsü sunmamaktadır.

---

[10] Savage, M. and Warde, A., 1993, Cities and Uneven Economic Development, *Urban Sociology, Capitalism and Modernity*, Macmillan, sf: 63-95

[11] Davis, M., 1990, *City of Quartz : Excavating the Future in Los Angeles*, Verso, London ; Short, J.R., 1996, *The Urban Order*, Blackwell

[12] Kıray, M., 1982, Azgelişmiş Ülkelerde Metropolitenleşme Süreçleri, *Toplumbilim Yazıları*, Gazi Üniversitesi Yayını

Düzenli-yasal konut alanlarının hemen çevresinin gecekondu kuşağı ile sarılı olduğu, aynı caddenin alt ve üst yanında zengin konutları ile yoksul gecekonduların karşılıklı yerleştiği. Çok katlı apartmanların ayak ucunda tek göz teneke evlerin varlığı üçüncü dünya kentlerinin tipik görüntülerini oluşturmaktadır.

Bu kentlerin yerleşme örüntüsü, yeni kentsel kimlikleri ortaya çıkmasında önemli rol oynamaktadır. Sınıfsal, etnik, ırksal ve dinsel kimlikleri belli bir ölçüde içinde barındıran ama bu kimliklerin üstüne çıkan, yeni ve *kentsel* bir kimlik ortaya çıkmaktadır. Bu kimliklerden biri, 1960 ve 70'lerde Türkiye ve benzer kentleşme süreçleri yaşayan pek çok geç kapitalistleşen ülkede mekânla ifade edilen bir kimlik olan *varoş* kimliğidir. Türkiye örneğinde *varoş* kimliğinden önce varolan *gecekonducu* kimliği 1980'lerden itibaren toplumsal eşitsizliklerin derinleşerek mekândaki ayrışmayı billurlaştırmasıyla beraber yerini *varoş* kimliğine bıraktığı gözlemlenmektedir. *Varoş* kimliği bir başka kentli kimliğin karşısında bu anlamı kazanmaktadır. Bu kimlik, iş ve barınma güvencesini kazanmış, kentin göreceli olarak planlı ve düzenli konut alanlarında oturan, yine göreceli olarak eğitim ve sağlık hizmetlerinden daha iyi yararlanan orta sınıf kimliğidir. Ancak geç kapitalistleşen ülkelerin orta sınıflarının mekânsal olarak ayrışmış steril alt kentler oluşturması 1980'lere kadar gerçekleşmemiştir.

Dünya kapitalizminin hızla yeniden yapılandığı 1980'lerden itibaren giderek derinleşen sosyal eşitsizlikler ve gelir dağılımının alt sınıflar aleyhine dramatik biçimde bozulması, kentin sınıfsal kimliklerinde de önemli dönüşümler yaratmıştır. 1960 ve 70'lerin kentli orta sınıf için bir tehdit oluşturmayan gecekondu kimliği, yerini tepki ve şiddet barındıran varoş kimliğine, buna karşılık, yine aynı yılların kentle barışık gösterişsiz orta sınıfı yerini, kentin tehlikelerinden, çevre ve görüntü kirliliğinden uzaklaşmak ve alt sınıflarla mekânsal temasını azaltmak isteyen dışlayıcı bir orta sınıf kimliğine bırakmaktadır. Orta sınıfın bu talebinin yarattığı hızlı alt kentleşme, bu ülkelerde 1980'lerden sonra mekânsal ayrışmanın değişen niteliğinin göstergelerinden bir tanesidir.

İstanbul örneğiyle betimlenmeye çalışılacak olan diğer iki önemli ayrışma dinamiğini ise, değişen üst sınıf kimlikleri ile bu sınıfın talebine uygun olarak yaratılan dışa fiziksel ve sosyal olarak kapalı refah adacıklarıyla, kent merkezlerindeki çöküntü alanlarının soylulaştırılarak, kapitalizmin yeniden yapılanma sürecinden pay alabilen yüksek gelirli entelektüellerin tüketimine sunulmasının ortaya çıkarmaktadır.

Yukarıda sözü edilen tüm bu yeni mekânsal ayrışma biçimleri aslında - aşağıda İstanbul örneğinde de açıkça görüleceği gibi- bu ülkelerde, toplumsal sınıflar ve tabakalar arasındaki yatay ve dikey hareketliliğin hızından dolayı

giderek karmaşıklaşan kentli kimlikleri, ayrışarak billurlaşan mekânlar aracılığı ile betimlememize olanak vermektedir.

İSTANBUL'DA TOPLUMSAL EŞİTSİZLİKLER DEĞİŞEN KİMLİKLER VE MEKÂNSAL AYRIŞMANIN BAZI BOYUTLARI

İstanbul 1980'li yıllarda tipik bir üçüncü dünya ülkesinin dengesiz gelişmiş en büyük metropoliten kenti görünümündedir. 1980'li yıllardan itibaren kentte ortaya çıkacak olan radikal değişmelerin cereyan edeceği yapılı çevreyi oluşturması bakımından kentin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren geçirdiği dönüşüme mekânsal ayrışmanın dinamikleri açısından kısaca bakmak gerekir.

19. YÜZYILDA İSTANBUL'UN DEĞİŞEN KİMLİĞİ VE MEKÂNSAL AYRIŞMA DİNAMİKLERİ

İstanbul 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısında, hızla sanayileşen Batı Avrupa'nın Doğu ile yaptığı ticarette önemli bir ara kent olma işlevini kazanmıştır. Bu yeni rol ve buna bağlı olarak modernleşme uygulamaları, kentin toplumsal ve mekânsal yapısında önemli dönüşümleri birlikte getirmiştir.[13] Kent mekânı bir yandan, üretim, ticaret-hizmet faaliyetleri bakımından ayrışırken, diğer yandan Batı'nın sanayileşen ülkelerinde görüldüğü gibi sınıfsal kimliklere dayalı olarak ayrışmaya başlamıştır.

Kentin hızla dünya ticaretiyle bütünleşme sürecinde, bir yandan modern kurum ve organizasyonlar (bankalar, ticaret ofisleri, oteller, vd.) yeni bir merkezi iş alanı (MİA) yaratarak feodal kentin tarihi iş merkezinden ayrışırken, diğer yandan kentteki yeni sınıfsal kimlikler kendilerini dinsel ve etnik kimliklerinden bağımsızlaştıran bir yer seçim davranışı göstermeye başlamıştır.[14] Kentin bu yeni ekonomik faaliyetinden pay alarak zenginleşen tüccarlar, etnik ve dinsel kökenlerine dayalı olarak yerleştikleri ve fakirlerle zenginlerin farklı konut tiplerinde ama yan yana yaşadıkları eski mahallelerinden, yeni ve modern binalarla yerleşime açılan yeni kentsel alanlara taşınmaya başlamışlardır. Bu yeni yerleşmeler, demiryolu ve denizyolu ulaşımlarındaki gelişmelerle kentin merkezî alanlarının dışında Nişantaşı-Şişli, Boğaz ve Marmara Denizinin koylarında açılmakta ve kentin ilk alt kentlerini oluşturmaktaydı.[15] Etnik ve dinsel kimliklerin değil de sınıf kimliğinin belirlediği bu yeni yer seçme davranışı, etnik ve dinsel kimliğe göre ayrışmış eski mahalleleri bir süre sonra kent yoksullarının ve göçmenlerin yerleştiği

[13] Tekeli, İ., 1994, *The Development of İstanbul Metropolitan Area: Urban Administration and Planning*, IULA-EMME, İstanbul
[14] Ortaylı; İ., 1977, a.g.e
[15] Ortaylı, İ., 1977, a.g.e. ; Tekeli, İ., 1994, a.g.e.

çöküntü alanlarına dönüştürecektir. Zenginleşenlerden boşalan bu eski mahalleler aynı zamanda 19. yüzyıldaki nüfus artışının kent mekânında emilebilmesinin olanaklarından da birisini oluşturacaktır.[16]

19. yüzyılın sonundaki yerleşim örüntüsü, İstanbul'da etnik ve dinsel cemaat kimliğinin belirlediği mekânsal ayrışmanın yerini, gelire ve statüye bağlı sınıf kimliğinin belirlediği mekânsal ayrışmaya bıraktığını açıkça göstermektedir. Bu dönemde İstanbul çok dinli çok kültürlü bir feodal imparatorluk başkenti olmanın yanında, dünya kapitalizminin bölgesel oyuncularından biri olmaktadır ki kentin yeni mekânsal ayrışması bunun en açık ifadelerinden biridir.

Kent bu yeni rolüne uygun olarak modernleşirken hânedan mensupları ve asker-bürokrat elitin oluşturduğu yönetici sınıfın yer seçim davranışı da değişmekte ve mekânsal ayrışmanın diğer bir boyutunu oluşturmaktadır. Kentin yönetim merkezini oluşturan alanlarında sıradan halkla iç içe büyük konaklarda yaşayan yönetici sınıf, merkezden göreceli olarak uzak, büyük modern bahçeler içinde, Batılı mimarî tarzlarla inşâ edilen yüksek duvarlarla çevrili yeni köşklerine taşınmaktadır. Zengin Tüccarların keşfinden önce, bu sınıf için pek de prestijli sayılmayan boğaz kıyıları, yeni ulaşım ve ısıtma olanakları sayesinde yönetici elitin ilgisine mahzar olmakta ve boğaz kıyıları zengin tüccarların yanı sıra hânedan ve yönetici elitin yazlık yalılarıyla donanmaktadır. Burada mekânsal ayrışma bakımından dikkati çeken en önemli yan, halkın gözünden uzak olmak duvarların arkasında, ulaşılamaz olmaktır. Kentin en yüksek gelirli tüccarları ile yönetici elit aynı sosyetenin içinde yer alırken, Avrupalı ve İstanbullu diğer tüccarlar da kendi sosyetelerini oluşturmuşlardı. Avrupalı tüccarlar, Tarlabaşı'nda Batı mimari tarzıyla inşâ ettirdikleri şık apartman dairelerinde, İstanbullu Tüccarlar ise daha çok yeni açılan yerleşimler olan Şişli-Nişantaşı, aksındaki apartman dairelerinde oturmaktaydı. Kentin orta sınıfları, trenle ulaşım sayesinde Anadolu yakasında Kadıköy-Göztepe aksı, Avrupa yakasında ise Kazlıçeşme ve Ayvansaray-Eyüp aksını yerleşime açmaktaydı.[17] Kente, Osmanlı-Rus savaşından dolayı gelen göçmenlerin çöküntü alanlarına dönüşen eski mahallelerine yerleştirilmesi de ayrışmanın bir diğer boyutunu sergiliyordu.

İSTANBUL'DA DURGUNLUK: KAYBOLAN KİMLİKLER VE BULANIKLAŞAN MEKÂNSAL AYRIŞMA

Osmanlı İstanbul'unda 20. yüzyıl başındaki giderek berraklaşan mekânsal ayrışma örüntüsü, I. Dünya Savaşı sonunda kentin değişen rolü ve kaybolan kimliği nedeniyle bulanık bir görüntüye dönüşmüştür. İstanbul başkent olma

[16] Tekeli, İ., 1994, a.g.e.
[17] Tekeli, İ., 1994, a.g.e.

işlevini ve uluslar arası ticaretteki rolünü kaybetmiştir. Dünyanın yeni ekonomik işbölümünde İstanbul'un bölgesel önemi azalmıştır. İstanbul bu dönemdeki neredeyse nüfusunun yarısını kaybederek küçülen bir kent olmuştur. Çeşitli verilere göre yüzyıl başında 1.6 milyona kadar çıkmış olan nüfus (bunun %12–15'ini yabancılar oluşturmaktadır), 1927 sayımında 690.857'ye düşmüştür.[18]

Kentin mekânsal ayrışma dinamiğini oluşturan toplumsal sınıf ve tabakaların kent üzerindeki belirleyiciliği, gerileyen ekonomik faaliyet ve küçülen nüfusa bağlı olarak etkisini kaybetmiştir. Kentin heterojen yapısını oluşturan unsurlardan olan yabancı nüfus ve gayri-Müslim nüfus önemli oranda azalmış, kent Müslüman nüfus ağırlıklı göreceli olarak daha homojen bir demografik yapıya sahip olmuştur.[19] Kentin gerileyen ekonomik faaliyetlerine bağlı olarak kaybolan kimliği, önceki dönemin radikal mekânsal ayrışma görüntülerini silikleştirmiştir. 1920'lerden 1950'lere kadar İstanbul'un mekânsal yapısında meydana gelen dönüşümler kentin modern planlama uygulamalarıyla düzenlenme çabalarıyla sınırlı kalmıştır. II. Dünya savaşı yıllarında İstanbul'da hareketlenen arâzî piyasası, savaş ortamında yükselen enflasyondan korunmak isteyen spekülatif sermayenin toprağa yatırım yapmasıyla bağlantılıdır. Ancak bu hareketlilik daha sonra metropoliten büyüme döneminde kentin mekânsal ayrışmasında önemli olumsallıklardan birini oluşturacaktır.[20]

1930'LAR VE 40'LARIN *NEZİH* KENTİNDEN ULUSAL METROPOLİTEN KENTE: KENTİN YENİ KİMLİKLERİ VE MEKÂNSAL AYRIŞMA DİNAMİKLERİ

İstanbul'un 19. yüzyıldaki büyümesine nitelik ve hız bakımından hiç benzemeyen ikinci büyüme dönemi II. Dünya savaşı sonrasında başlamıştır. Günümüz metropoliten kent formu üzerinde büyük ölçüde etkili olan bu kentleşme - büyüme biçimi kendine has bazı özellikler içermekle birlikte dünyanın geç kapitalistleşen pek çok ülkesindekine benzer bir seyir izlemiştir. İstanbul bu defa uluslar arası ticaretin değil ama ulusal sermayenin çekim alanına girmekte ve ulusal bir büyüme kutbu oluşturmaktadır. M. Kıray tarafından *Az gelişmiş Ülke Metropoliten Kenti* olarak tanımlanan bu gelişme biçiminde kentte mekânsal ayrışmanın dinamiğini ve biçimini, kentin aldığı

---

[18] Karpat, K., 1985, *Ottoman Population 1830-1914*, The University of Wisconsin; *Yurt Ansiklopedisi*, 1982, Anadolu Yayıncılık, İstanbul, s. 3833

[19] Tekeli, İ., 1977, a.g.e.

[20] Kurtuluş, H., 2000, *The Roles of Çiftliks on the Formation of The Metropolitan Fringe in the Expansion of İstanbul Metropolitan Area*, basılmamış doktora tezi, ODTÜ, Ankara

masîf iç göçün örgütsüz ve kalitesiz olarak kent mekânına yerleşmesi belirlemektedir.[21]

İstanbul'un 1950'li yıllardan itibaren aldığı iç göç için yeterli olmayan konut stoku, kentteki farklı ölçekte sanayilere yakın yeni yerleşim biçimleri ortaya çıkarmaktadır. Gecekondu olarak tanımlanan bu yerleşme biçimi 1980'li yıllara kadar değişen niteliğine rağmen kent kimliğini (Az gelişmiş ülke metropoliten kenti ya da Üçüncü Dünya kenti) oluşturan başat fenomen olmuştur. Bu dönemde kent yasal ve kaçak konut alanları olarak ayrışma göstermektedir. Yasal yerleşimler daha çok eski mahallelerin kat karşılığı, yap-satçı inşaatçılar eliyle apartmanlaşması ve kentin çeperindeki arâzîlerin parselasyon yoluyla kentsel arsaya dönüştürülerek imara açılmasıyla oluşmaktadır. Kaçak yerleşmeler ise emek pazarına en yakın ve genellikle de hazineye âit arâzîler üzerinde mülkiyet hakkı, imar ve yapı izni olmadan inşâ edilen gecekondu alanlarıdır. Kente göçenlerin barınma mâliyetini kendilerine yükleyen (self-help housing) bu yerleşme biçimi devleti bu maliyetten kurtardığı için siyasî otorite tarafından örtük olarak desteklenmiştir.[22]

Bu dönemde kentteki mekânsal ayrışma radikal bir ayrışma olarak ortaya çıkmamaktadır. Işık ve Pınarcıoğlu'nun "*toplumla barışık, yumuşak ve aşamalı kentleşme*"[23] olarak adlandırdıkları bu dönemde kentin merkezî alanlarında yaşayan orta sınıflarla çeperdeki boş hazine arâzîlerine yerleşen gecekonducular arasındaki mekânsal ayrışma dışlayıcı yer seçim kararı sonucunda değil, kent mekânındaki mülkiyet örüntüsü, alt yapı ve ulaşım olanaklarının -olanaksızlıklarının- zorunlu kıldığı bir ayrışmadır.[24]

Kentsel alan, bütün toplum kesimleri için üretilebilecek özgün yerleşme biçimlerine olanak verecek biçimde paylaşılıyor ve kentsel rantlardan tüm kesimler göreceli olarak paylarını alabiliyorlardı. Kentte, formel ya da enformel emek piyasasında iş bulabilen ve kente göçerken taşıdığı umutları

---

[21] Kıray, M., 1982, a.g.e.

[22] 1980'li yıllara kadar Türkiye'de izlenen ekonomi politikaları, Hazine elinde birikmiş arâzî kaynaklarının, gecekondu ya da kaçak yapıya, görmezden gelme yöntemiyle transferini olanaklı kılmaktaydı. Devlet, kırda engelleyemediği çözülmenin yarattığı kentsel maliyetleri böylece göçmenlere yüklemiş olmakta ve arâzîlerin illegal olarak imara açılmasına göz yumarak kaçındığı maliyetlerin yaratacağı toplumsal gerilim ve çatışmayı engellemekteydi. Bu nedenle de bu arâzîlerin kentsel kaynakların kırdan göçenlere/gecekonduculara transferi olarak görülmesi yüzeysel bir yaklaşımdır. Bkz : Buğra,A. 1998, The Immoral Economy of Housing in Turkey, *International Journal of Urban and Regional Research*,, 22 (2), Sf.304-316; Kurtuluş, H., 2000, Türkiye'de Kentsel-Metropoliten Alanların Biçimlenmesinde Devletin Rolü, *İktisat Dergisi*, Sayı.404, s. 64-73

[23] Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M., 2001, *Nöbetleşe Yoksulluk*, İletişim Yayınları, s. 119

[24] Bu dönemde kente göçenlerin mekândaki yer seçiminde etkili olan faktörlerden biri olan hemşehrilik ilişkisi, İstanbul'a büyük göç vermiş bölgelerin adıyla kurulan mahalleler yaratmışsa da (Karadeniz mahallesi gibi), bu mahalleler mekânsal olarak ayrışmış görüntüler oluşturmamışlardır. Bu daha çok bir arâzînin yasal ya da kaçak olarak yerleşime açılmasında güçlerin birleştirildiği ekonomik bir dayanışma biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Kentte etnik ya da dinsel kimliklere dayalı bir mekânsal ayrışmadan söz etmek zordur.

henüz yitirmemiş olan köylü-gecekonducuyla, devlet ya da özel sektörde aldığı maaşla geçinebilen ve kentin düzenli konut alanındaki eski/yeni apartman dairelerine oturan kentli orta sınıf arasında henüz bir kentsel rant payı kavgası çıkmamıştır. Kentin üst sınıfları ise ithal ikameci ekonomik gelişme modeline uygun olarak üretici sermaye sahipleri, dönemin deyimiyle *fabrikatörler,* göreceli olarak büyük inşaat işleri yapan *müteahhitler* ve sanayiye mal veren t*üccarlar*dan oluşmaktadır. Bu dönemde üst sınıfın mekândaki yer seçimini belirleyen faktörler arasında en önemlisi kentin alt sınıflarından uzakta olmak değil, işyerine yakın olmaktır. Çünkü kentteki ulaşım ve iletişim olanakları henüz böyle bir uzaklaşmaya uygun olmadığı gibi üretim ve işletme yöntemlerinde profesyonel kadroların eksikliği de *patron*'u işyerine yakın yerleşmeye zorunlu kılmaktadır.

İstanbul'un metropoliten büyüme sürecinde merkezde iyice sıkışarak dışarı doğru sıçrayan büyük ölçekli sanayiler ve çevrelerinde oluşan gecekondu yerleşimlerinin oluşturduğu *saçaklanma*[25] bize, bu dönemde kentsel mekândaki ayrışmanın sınıfsal kimliğe dayalı yer seçim kararlarından çok kentin mekânsal, mülkiyetsel, altyapısal ve yasal sınırlarından kaynaklandığını gösteren önemli mekânsal örüntülerden biridir. 1970'lerin sonlarında İstanbul'da, mahalle ölçeğinden ilçe ölçeğine büyümüş ve apartmanlaşmış eski gecekondu alanlarıyla kentin merkezindeki ve çevresindeki düzenli yerleşmeler arasındaki boşlukların kapandığı, kent bütüncül bir form aldığı görülmektedir. Bu iç içe geçmiş mekânlar aynı zamanda toplumsal eşitsizliklerin düzenlenişinde rol oynamakta ve farklı sınıfsal kimlikler birbirleriyle yan yana yaşayabilmektedir.

İki örnekle, bu dönemin sınıf kimliklerinin mekânda nasıl yan yana durduklarını görmek mümkündür. Birinci örnek, İstanbul'un Kadıköy Yakası'nda birbirine paralel iki ana cadde olan Bağdat Caddesi ile Ziverbey Yolu üzerindeki ve aralarındaki yerleşim örüntüsüdür. Bağdat Caddesi'nin üzeri ve dikey sokaklarında yukarıda sözünü ettiğimiz *patronlar*, göreceli olarak lüks, deniz manzaralı, çevre ve bahçe düzeni olan apartman daireleri ya da müstakil evlerinden oluşan bir yerleşme dokusu bulunmaktadır. Paralel ana arter Ziverbey Yolu üzerinde ve dikey sokaklarında gecekondularla yeni yapılan orta sınıf apartman blokları iç içe yerleşmiştir. İki caddenin arasında kalan ve eski tren yolunun içinden geçtiği bölgede ise, İstanbul'un 1950'ler öncesinin orta sınıflarının mütevazı, müstakil ya da birkaç daireli evleri bulunmaktadır. Birbirine yürüme mesafesinde yan yana ve iç içe bir yerleşimdir bu. İkinci örnek ise yine Kadıköy Çarşısında sınıfsal kimliklerin birbirlerini dışlamadan alış-veriş yaptıkları farklı gelir düzeyine hitap eden mağazaların

[25] Kıray, M., 1982, a.g.e.

yan yana sıralanışıdır. Örneğin bu dönemin üst sınıflarının statü göstergesi markası olan Vakko Mağazası, orta sınıfları alış-veriş ettikleri Yenikaramürsel Mağazası ve alt sınıfların alışveriş ettikleri Sümerbank Mağazası yan yana yerleşmiştir. Oysa aşağıda göreceğimiz, radikal sınıfsal mekânsal ayrışmanın tekrar başladığı 1980'leden itibaren artık bu görüntüler, bir kuşağın diğerine anlatacağı nostaljik anılara dönüşecek kadar hızlı değişecektir.

İSTANBUL'DA RADİKAL MEKÂNSAL AYRIŞMANIN YENİ DİNAMİKLERİ

İstanbul'da 1980'li yıllardan itibaren, gerek metropoliten büyüme dinamikleri gerekse mekânsal ayrışmalar açısından yeni boyuta geçişe tanık olunmaktadır. Kentsel gelişme sektörü çerçevesinde İstanbul metropoliten alanına akan kamu kaynakları ve ulusal-uluslar arası sermaye, kentin mekânsal yapısında radikal bir dönüşüm süreci başlatmıştır. Kapitalist ekonomilerde egemen olan yeni-liberal ekonomi politikalarıyla paralel giden yeniden yapılanma süreçlerinde, kentsel mekân, sermaye birikim sürecinin başrol oyuncularından biri olmakta ve kentteki toplumsal kimliklerde ve yer seçim davranışlarında hızlı bir dönüşüm sürecine tanık olunmaktadır.[26]

İstanbul, bir yandan, yeni-liberal iktidarın ithal ikameci dönemin koruma duvarlarını kaldırmasıyla küreselleşen yasal ve yasadışı sermayenin yatırımlarına açılırken, diğer yandan da kentsel alandaki rantların büyüklüğünü fark eden ulusal sermayenin çekim alanına girmektedir. Yerel ve merkezî iktidarı elinde bulunduran partinin yaratmaya çalıştığı yeni burjuvazi için kamu kaynaklarından -krediler ve imar planları aracılığıyla- kentsel gelişme sektörüne büyük paylar aktarılmaktadır.[27] Bütün dünyada gelir dağılımını daha da bozan ve kentsel alanlarda radikal dönüşümlere neden olan yeni ekonomi politikaları, İstanbul'da da gelir dağılımını ve sınıfların kentsel ranttan aldıkları payları şiddetle bozmuştur.[28] Derinleşen toplumsal eşitsizliklerin mekânda yeniden düzenlenişi, mekânsal olarak parçalanmış ve ayrışmış bir metropoliten makro-form yaratmaktadır. Bu parçalanma ve ayrışma, kentli *yeni zenginler, yeni orta sınıflar* ve *yeni kent yoksullarının* birbirinden sınıfsal ve

---

[26] Öncü, A., and Weyland, P., 1997, Introdution: struggles over *lebensraum* and social identity in globalizing cities, *Space Culture and Power: New Identities in Globilizing Cities*, Zed Books, London-New Jersey

[27] Tekeli ,İ., 1991, Türkiye'de Kentsel Rantların Bölüşümünde Yeni Bir Aşama ,*Kent Planlaması Konuşmaları*, TMMOB, Mimarlar Odası, Ankara, s. 173-75; Işık, O. Ve Pınarcıoğlu, M., 2001, a.g.e. ; Kurtuluş, H., 2002, İstanbul'da Ayrıcalıklı Konut Alanları ve Yoksulluğa Kentsel Kaynak Transferleri Çerçevesinden Bir Bakış, 8 Kasım Dünya Şehircilik Günü 26. Kolokyum'una sunulan bildiri (basımda)

[28] Erder, S., 2000, Yoksulluğun Düzenlenmesinden Zenginliğin Düzenlenmesine Kentleşme ve Kentsel Kurumlar, *21. Yüzyılda Kent ve İnsan* , Bağlam Yayınevi, İstanbul, S: 121-128

mekânsal olarak uzaklaştıkları, dışlayıcı bir yer seçme davranışının olanaklı hâle gelmesinin bir sonucudur.

Bu süreçte İstanbul'da toplumsal tabakalaşma hızının yarattığı sınıfsal kimlik bulanıklaşması mekândaki ayrışma sayesinde görünür hâle gelmektedir. Kentin mekânda billurlaşan bu yeni kimlikleri kabaca dört mekânsal ayrışma düzeyinde ele alınabilir. Birincisi, kentin çeperinde, alt sınıflar ve sınıf altı olarak adlandırılan *kent yoksullarının* yaşadığı *varoşlar*, ikincisi, otomobil sahibi orta ve üst-orta sınıfların otoyol bağlantılı *hijyenik alt kentleri* ve *lüks konut siteleri,* üçüncüsü, yeni zenginleşen ve daha zenginleşen sınıfların zenginlik ve politik elitle kayırmacılık ilişkilerine göre farklılaşan, kamu gözünden uzak, saklı *refah adacıkları* ve dördüncüsü ise soylulaştırılarak belli bir kentsel kimliğin, yeni kültür sanat piyasasındaki ranttan pay alabilen popüler yazar, medya mensubu, sanatçı, mimar gibi entelektüellerin tüketimine sunulan kentin eski-tarihî dokusu içindeki çöküntü alanlarıdır. Bu dört ayrışma düzeyinden birincisi, yani *kent yoksullarının* yaşadığı *varoşlar* bu yazının sınırları dışında tutulmaktadır. Çünkü bu ayrışma kent yoksulu kimliğine bağlı zorunlu bir yerleşmenin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Burada betimlenmeye çalışılacak diğer üç ayrışma biçimidir ki, sınıf kimliğine bağlı, dışlayıcı bir yer seçim davranışının sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bunlar *ayrıcalıklı altkentler, lüks konut siteleri, kapalı refah adacıkları* ve *Soylulaş(tırıl)an* mekânlardır.

İSTANBUL'UN MEKÂNDA AYRIŞARAK BİLLURLAŞAN YENİ KİMLİKLERİ

YENİ ORTA SINIF KİMLİĞİ VE AYRICALIKLI ALTKENTLER

Türkiye'de uygulanmaya konulan yeni-liberal ekonomi politikaları sonucunda gelir dağılımında ücretlerin aldığı pay hızlı bir düşüş eğilimine girdi ve bu düşüşten en büyük payı alan kesim, alt, alt-orta gelir grubu oldu.[29] Ancak aynı yıllarda ücret gelirleri hızla artan bir grubun yükselişine de tanık olunmaya başlandı. Bunlar İstanbul'un değişen ekonomik yapısı içinde yerlerini almaya başlayan genç profesyonellerdi. Sermayenin üretim faaliyetinden, finans, hizmet sektörleriyle, kentsel rantlara kayma hızına bağlı olarak sayıları artmaktaydı. Uluslar arası ticaret, bankacılık, aracı kurumlar, finans-yatırım danışmanlık kurumları, halkla ilişkiler-reklam-pazarlama kurumları ve çokuluslu ya da uluslar üstü şirketlerin Türkiye ofislerinde çalışan, 30-45 yaş arası, iyi eğitimli bu grup, aynı zamanda küresel tüketim kültürünün de

[29] Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M., 2001, a.g.e.

en başarılı taşıyıcısıydı.[30] Bu yeni ücretli sınıf, İstanbul'un geleneksel orta sınıflarını oluşturan kamu ve özel sektör *memurlarından* ve fordist üretim sürecindeki fabrika işçisinden farklı yeni bir orta sınıf kimliği ortaya çıkarıyordu.[31]

Bu sınıfa, özel dershanelerin, özel ilk-orta eğitim okullarının ve vakıf üniversitelerinin yaygınlaşmaya başlamasıyla, yüksek ücretlerle devlet okullarından özel okullara transfer olan başarılı öğretmenleri, üniversite hastanesinde akademik unvanı olan muayenehâne sahibi ya da özel hastanelerde çalışan doktorları, serbest ya da orta ölçekli hukuk bürolarında çalışan hukukçuları, askerî pilotluktan, yüksek ücretlerle uluslar arası havayollarına transfer olan pilotları, uzmanlaşmış kamu bankalarından, özel banka ve finans kuruluşlarına transfer olan genç ve başarılı eleman ve yöneticileri de eklemek gerekir. Bu transferler dikkatle incelenecek olursa, yeni orta sınıfın kaynağının da büyük oranda kamu kesimi olduğu görülecektir. Yine, ağırlıkla bu sınıfa hizmet veren orta ölçekli, iç mimarlık, dekorasyon, reklam, vs., şirketleri ile orta ölçekli lokanta-eğlence yeri gibi işletme sahipleri de bu yeni orta sınıf içine girmektedir.

Geleneksel orta sınıfın tersine bu yeni orta sınıfın toplumdaki statüsü de giderek artmaktaydı. Bu prestij artışı gelir artışı ile olduğu kadar tüketim biçimlerinin değişmesiyle de bağlantılıydı. Kredi kartı ve banka kredilerine kolay ulaşabilmeleri de bu sınıfın küresel tüketim kültürüne geçişini kolaylaştırmakta ve dolayısıyla toplumdaki statüsünü yükseltmekteydi. Eski orta sınıfların daha alt sınıflarla yan yana yaşadıkları yoğun-sıkışık mahalleler bu grubun yeni sınıf kimliğiyle örtüşmemektedir. Geleneksel orta sınıf kimliğinden hızla farklılaşan bu yeni sınıfın mekândaki yer seçim kriterleri de değişmektedir. Kentin geleneksel orta sınıflarının yaşadığı mahallelerde yeterince görünür olamayan bu yeni sınıfsal kimlik kendini mekânda ayrıştırarak ifade etmektedir. Kentin kalabalığından, kirliliğinden ve şiddetinden uzakta tamamen planlanmış alt kentlerin 1980'lerin ortalarından beri gösterdiği hızlı artış, yükselen yeni bir orta sınıf kimliğini de billûrlaştırmaktadır.[32]

---

[30] Öncü, A., 1997, The Myth of the 'İdeal Home' Travels axcross Cultural Borders to İstanbul, *Space Culture and Power :New Identities andGlobalizing Cities*, Eds: Öncü,A., ve Weyland, P., Zed Books, London-New Jersey

[31] Yeni orta sınıf altkentlerini Ankara örneğinde çalışan Ayata, orta sınıftaki bu mesleki farklılaşmayı, *memur-bürokrat* bir kent kimliğinden yeni bir kimliğe doğru giden Ankara'da da gözlemlemektedir. Bkz: Ayata,S., 2002, The New Middle Class and the Joys of Suburbia, *Fragments of Culture*, eds: Kandiyoti,D. Ve Saktanber, A.,Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey

[32] Bu sınıfın konut piyasası oluşturduğu bu yeni talebe uygun projeler, 1970'lerin küçük sermayeli yap sat müteahhitlerini aşmaktaydı. Kent içinde giderek azalan arsa sayısına bağlı olarak artan arsa bedelleri zaten bu müteahhitlerin sahip oldukları sermayeyi giderek küçültmüştü. İnşaat sektöründeki yetersiz sermaye birikimi, bu alana girecek yeni bir sermaye sınıfına gereksinimi ortaya çıkarmıştı. Büyük sermaye için alanı cazip hale getirecek politikalar arasında en önemlisi, Toplu Konut İdaresi ve Emlak Bankası aracılığıyla toplu konut projelerinin kredilendirilmesi oldu. Kentsel alana

Bu yeni orta sınıfın *Bahçeşehir* gibi prestijli altkentleri, kent merkezlerindeki yükselen rantlara dayanamayarak kent dışındaki toplu konut alanlarına taşınan, düşük gelirli geleneksel orta sınıf alt kentlerden farklı bir görüntü sergilemektedir. Bu sınıf, kent içinde yükselen rantlar nedeniyle değil, gelirlerindeki artışa ve yeni sınıf kimliğine ve küresel tüketim kültürlerine bağlı olarak değişen konut ve konut çevresi talebi nedeniyle, kent dışında kendileri için tasarlanmış alt kentlere taşınmakta ve *oralı* olmakla yeni sınıf kimliğini pekiştirmektedir.[33] Bu yeni sınıf kimliği kendini kentin alt ve eski orta sınıflarından sadece fiziksel mekânda ayrıştırmamakta aynı zamanda bu mekânın, binaların ve evlerin estetik tasarımıyla da ayrıştırmaktadır. Bourdieu'nun vurgu yaptığı *beğeni* (*taste*) biçimleri bu yeni sınıfın, sınıflar arası ve sınıf içi hiyerarşideki konumunu belirlemektedir.[34]

Bu yeni *hijyenik* ve *ayrıcalıklı* altkentlerde yeni orta sınıf için tasarlanmış apartman bloklarının yanında daha üst gelir grupları için tasarlanmış müstakil villa bölümleri de bulunmaktadır. Ancak bu villaları tercih eden üst-orta sınıf sadece gelir düzeyi bakımından değil gelir kaynakları ve *beğenileri* açısından da yeni orta sınıftan ayrılmakta ve bir aşama sonra kendi sınıf kimliğine daha uygun olan *lüks konut siteleri* ya da *villa sitelere* taşınmaktadır.

YENİ ÜST-ORTA SINIF VE LÜKS KONUT SİTELERİ:

Yine 1980'li yıllardan itibaren İstanbul'un üst-orta sınıf kimliklerinde de önemli dönüşümler yaşanmaya başlamıştır. 1980'lerden önce, gelir düzeyleri

---

doğrudan kaynak aktaran bu düzenleme, büyük sermayenin sektöre girmesinde başat rolü oynadı. İstanbul çevresindeki bu projelere uygun büyüklükte çiftlik arâzîleri ve belli kişilerin ellerinde toplanmış köy arâzîleri satın alınarak, kamulaştırılarak ya da arâzî sahibi, yatırımcı, kredi kuruluşu ortaklığı biçiminde konsorsiyumlar kurularak, büyük ölçekli toplu konut uygulamaları, bir diğer deyişle uydu kentlerin yapımına başlandı. Bkz: Kurtuluş, H., 2000, a.g.t

[33] Bahçeşehir'in yeni orta sınıf için asıl çekim alanı olmaya başlaması, 1995-1996 yıllarında Emlak Bankası'nın başlattığı büyük ölçekli reklam kampanyaları sayesinde oldu. Bu kampanyalarda ana tema, Bahçeşehir'in toplumun *ayrıcalıklı* kesimine hitap eden modern- uygar-planlı-temiz ve elit bir yaşama çevresi sunduğuydu. Bu kampanyalar, karayolu bağlantısı, iç yollar ve çevre düzenlemelerinin tamamlanmasının da katkısıyla, 1996 yılına gelindiğinde Bahçeşehir'in nüfusu 5-6 bin civarına yükselmiş ve üst-orta gelir grubu için cazibe alanı haline gelmişti. Medya sektörünün ikitelliye taşınması ve kent içi sanayilerin kent dışına çıkma süreçlerinin de belirlediği bu cazibe, konut fiyatlarında artış sürecini de birlikte getirmişti. 1999 Marmara depreminden sonra kentte yaşanan korku hareketliliği, geleneksel orta sınıfları da, daha güvenli olması nedeniyle Bahçeşehir'e yönlendirdi. Bahçeşehir birdenbire aşırı taleple karşı karşıya kaldı. Hızla artan kira ve ev fiyatları, ve yeni orta sınıfın tüketim ve yaşam tarzına uyum yapamayan geleneksel orta sınıf, Bahçeşehir'in hemen yanında ve fiyatların neredeyse yarıya yakın düşük olduğu Esenkent'e taşınmaya başladı. Böylece, Bahçeşehir, reklamlarında söz ettiği *ayrıcalıklı* bir orta sınıf altkentine dönüştü. Bahçeşehir'de yapılan bir saha çalışmasında, görüşmecilerin bu ayrıcalığı nasıl yorumladıkları çarpıcı biçimde ortaya çıkmaktadır.
Bkz: Danış, D., 2000, İstanbul'da Uydu Yerleşmelerin Yaygınlaşması: Bahçeşehir Örneği, *21. Yüzyılda Kent ve İnsan* , Bağlam Yayınevi, İstanbul, Sf: 151-60

[34] Bourdieu, P.,1984, *Distinction : A social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge, London

ve kaynakları göreceli olarak görünür olan, kentin yerleşik ticaret erbabı, ünlenmiş ve yüksek kazanç elde eden doktor, avukat, mimar gibi uzman meslek sahipleri, orta ölçekli sanayi patronları ve büyük ölçekli sanayi ve işletmelerin üst düzey yöneticileri, Yeşilçam sinemasının yapımcı ve ünlü oyuncuları, gazino patronları, şarkıcıları ve şovmenleri gibi kesimlerin oluşturduğu üst-orta sınıf kimliği yerini yeni ve son derecede muğlak yeni bir kimliğe bırakmaktadır: *işadamı*. Bu yeni kimlik, zenginliğin kaynaklarının 1960'lar ve 1970'lere göre önemli ölçüde farklılaştığını gözler önüne sermektedir.

Bu yeni *işadamları* hızla kabuk değiştiren eğlence dünyasının patronları ve menajerleri, reklam, tanıtım, film yapım, halkla ilişkiler, pazarlama, finans, aracı kurum patron ve üst düzey yöneticileri, bu gruba hizmet veren, akademik unvanlı, özel muayenehâne sahibi doktor, yine bu sınıfın sıkça karşılaştığı hukukî problemlerde uzmanlaşmış, avukatlar ve hukuk bürosu sahipleri, uluslar arası ticaret ve organizasyon şirketleri sahipleri, İstanbul'un arâzî, ihale, uyuşturucu, eğlence, spor, fatura, otopark, vd. mafyalarının liderleri ve çekirdek kadrolarından oluşmaktadır. Bu yeni üst-orta sınıf kimliği, *işadamları* dışında, gelirlerinde, 1980'lerden önce hiç olmadığı kadar spekülatif ve *astronomik* artışlar olan, medya dünyasının üst düzey yöneticileri, televizyon sunucuları, popüler eğlence dünyasının, şarkıcı, şovmen, manken, oyuncu ve futbolcuları da içermektedir.

Bu yeni üst-orta sınıfın en ayırdedici özelliği, sınıfsal kimliğini tüketim aracılığı ile ortaya koyma çabasıdır. Bu tüketme biçimi, yoğunluğu ve *beğeni* tarzı bu grubun toplum içindeki statüsünü sağlayan en önemli unsurdur. Gelirlerin nereden, nasıl, hangi miktarlarda geldiği değil, neyin, nasıl tüketildiği toplumsal statülerini belirlemektedir. Bu grubun gelirlerini ve zenginliğini muhafaza etmesi kayırmacı ilişkiler kurabilme becerileriyle yakından ilişkili olduğu için bu ağlarda ve güç dengelerinde meydana gelen değişiklikler bu grup için ciddi riskler oluşturmaktadır. Bu nedenle emlak piyasası bu grup için önemli bir güvenlik yatırımı alanını oluşturmaktadır. Bu sınıfın konut talebini belirleyen başat kriter de bu nedenle, yatırım aracı olarak prim yapacak ve moda olabilecek bir konut alanında bulunmasıdır. Bu yerleşim biçimi *lüks konut siteleri* olarak adlandırılmaktadır. 1990'lı yıllarla birlikte hızla artan apartman ve villa kentler biçiminde inşa edilen bu yerleşimler Boğaz sırtları, Etiler, Levent, İstanbul'un Karadeniz kıyıları, Orman ve tarihi koru arâzîleri üzerinde yer seçmektedir. Bu sitelerin büyük bir kısmının arâzîlerinin bulunduğu bölgede imar planı bulunmamakta, ya da kısmî imar planları bulunmaktadır. Bu arâzîlerin yine büyük bir kısmı arâzî mafyası eliyle toplanmakta ve imara açılması mafya ya da inşaat firmasının sahip olduğu kayırmacı ilişki ağları yoluyla gerçekleşmektedir. 1980'lerden sonra

İstanbul'da 100'e yakın, büyük sermaye yatırımı gerektiren konut projesini yürüten inşaat şirketlerinin büyük bir kısmı bu grupta yer almaktadır. Yine burada yer alan şirketlerin büyük bir kısmının 1990'larda bu alana girdikleri görülmektedir.[35]

Yeni üst orta sınıf kimliğinin göstergesi olan tüketim moda ve marka ile kendini ortaya koyduğundan bu sınıfın kent içinde moda olan yerleşmeler arasında sürekli bir taşınma faaliyeti içindedir ve taşınacağı lüks konut alanının güvenliği ve komşularının kimler olduğu yer seçiminde en önemli kriter olmaktadır. Kendi özel güvenlik sistemleriyle korunan ve özel arâzî statüsünden dolayı orada oturanlar dışındakilerin serbestçe giremeyeceği bu yerleşimler İstanbul'da sınıfsal kimliğe bağlı mekânsal ayrışmanın bir diğer parçasını oluşturmaktadır. Kendi içinde kültürel, etnik ve politik olarak son derecede heterojen olan bu sınıf, bu farklılıkları örten bir tüketim kültürüyle mekânda diğer sınıfsal kimliklerden ayrışmış berrak bir görüntü oluşturmaktadır.

YENİ ZENGİNLER KAPALI REFAH ADACIKLARI

Zenginlik, toplumsal analiz içinde yoksulluk kadar iyi tanımlanmış/ tanımlanabilen bir olgu değildir.[36] Çoğu zaman zenginlik, gelir düzeyine göre, sınıfsal kimlik de, bu gelirin kaynağına göre tanımlanır. Ancak gelir kaynaklarının ve miktarının muğlak olduğu durumlarda zenginlik, tüketim gücü ile, sınıfsal kimlik de tüketimin niteliği, kültür ve davranış biçimlerine göre betimlenmeye çalışılır. Mekânda yer seçme davranışı sınıfsal kimliğin betimlenmesinde bir kriter olarak ele alındığında ortaya çıkan çeşitlilik sınıf kimliğinin içindeki farklılaşmayı yansıtması açısından önemlidir.

Bir zamanlar gösterişçi tüketim sayesinde izlenebilen zenginliğin başat özelliği, orta sınıfların ve yoksullarının seyrine açık, mekânsal olarak yeterince ayrışmamış konaklar, köşkler, malikâneler, kent içi caddelerde gezinilen Mercedes, Rolls Royces, Cadillac marka arabalardı. Oysa bugün bütün dünyada olduğu gibi İstanbul'da da yeni zenginlik, mekânsal olarak ayrışmış konut alanlarında, yüksek duvarlar ve güvenlik sistemlerinin arkasında, toplumun daha alt sınıflarının seyrine olanak vermeyecek bir yer seçim davranışı göstermektedir. Zenginler, kamu gözünden uzakta, güvenlik duvarları arkasında yerleşmektedirler. Zenginlerin böyle refah adacıklarına yerleşme eğiliminin biçimsel olarak daha az zengin üst orta ve orta sınıflar tarafından kopyalanan bir davranış olduğu da görülmektedir. Davis, Los Angeles'ın dışarı kapanmış adacıklardan oluşan *patchwork* (gated patchwork) görünü-

[35] Kurtuluş, H., 2002, a.g.b.
[36] Short, J. R.,1996, *The Urban Order* ,Blackwell, Oxford

münde bir kentsel ayrışma sergilediğinden söz etmektedir.[37] Küreselleşen tüketim kültürü, zenginin sınıfsal kimliği üzerindeki etkisini bu yerleşim biçiminin taklit edilmesi biçiminde de ortaya koymaktadır.

Calderia'nın Sao-Paulo üzerine yaptığı çalışmada *dışa kapalılkorunaklı adacıklar* (fortified enclaves)[38], Davis'in Los Angeles üzerine yaptığı çalışmada *kapalı adacıklar* (gated enclaves)[39] diye adlandırılan türden refah adacıkları İstanbul'da 1980'lerin sonlarından itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Kendiler için tasarlanan bu refah adacıklarına yerleşme davranışı sınıfsal kimliğe bağlı bir davranıştır. Bu sınıfsal kimlik, 1980 sonrası büyük reklam ve halkla ilişkiler şirketlerinin zenginliği tüketimle tanımlama bağlamında A grubu tüketiciler diye adlandırılan zenginleri kapsar. İstanbul'un üretim, finans, hizmetler, inşaat, sanayi ve medya sermayesi sahiplerinin yanı sıra çok yüksek gelir düzeylerine sahip doktor, avukat ve ulusal ve çok uluslu şirketlerin üst düzey yöneticileri bu kimliğin taşıyıcılarıdır.

Bu sınıftaki zenginler, gelir düzeylerinde ve kaynaklarındaki benzerlik dolayısıyla aynı sınıf içinde olmalarına karşın sınıf kimlikleri mekâna bir başka ayrışmayla yansımaktadır. Pür İstanbul Burjuvazisiyle, Anadolu kökenli İstanbul burjuvazisinin refah adacıkları kendi içinde estetik tarz ve kültürel olarak ayrışmaktadır. İstanbul'un bir yakasında, *Kemer Country* gibi Kuzey ormanlarının içinde Kemerburgaz'da, Amerikalı bir mimarlık şirketinin tasarladığı yeni gelenekçi mimarî tarzda ama bütün yerleşme işaretleri ve isimleri İngilizce olan bir refah adacığı, diğer yakasındaysa, İstanbul'un en prestijli alanlarından olan boğaz sırtlarında, bir Osmanlı eliti olan Sait Molla Paşaya âit koru içinde, yine Osmanlı konak mimarisi esas alınarak, tüm yerleşme işaretleri ve Konak isimlerinin Osmanlıca sözcüklerden oluştuğu bir diğer refah adacığı, *Beykoz Konakları* yer almaktadır.[40] İstanbullu üst sınıf

---

[37] Davis, M.,1990, *City of Quartz:Excavating the Future in Los Angeles,* Verso,Londra.

[38] Caldeira, T., 1999, Duvarlar İnşa Etmek, Birikim, Sayı.123, Temmuz, Sf. 87-96

[39] Davis, M., 1990, A.g.e.

[40] *Kemer Country* Projesinin sipariş edildiği Florida'lı mimarlık ve planlama şirketi yeni-gelenekçi şehircilik anlayışı içinde yaptıkları projelerle ünlenmiş büyük ve bol ödüllü bir şirkettir Bkz: Bartu, A., 2000, Kentsel Ayrı(şı)m: İstanbul'daki Yeni Yerleşimler ve Kemer Country Örneği, *21. Yüzyılda Kent ve İnsan* , Bağlam Yayınevi, İstanbul, s. 145-49

Bu şirketin dünyanın pek çok yerinde projelendirdikleri pek çok refah adacığı bulunmaktadır. Projenin Yatırımcısı olan Şirketin ortaklarından biri ise İstanbul yüksek sosyetesinden Edin ailesidir. *Kemer Country*'deki mülk sahipleri arasında çok sayıda Robert Kolej mezunu, Tüsiad üyesi işadamı bulunmaktadır. Bunların % 33'ü tekstilci, %17'si sanayici, %50'si hukukçu, doktor ve çok uluslu şirket üs düzey yöneticisidir. Yine burada ev satın alanların üçte biri Musevî vatandaşlardan oluşmaktadır. Edin ailesinin de Selânikli oldukları ve Yahudilikten Müslümanlığa dönenlerden olduğu biliniyor. Bkz: Bali, R., 1999, Çılgın Kalabalıktan Uzak , *Birikim*, Sayı. 123, Temmuz, s. 35-46

Diğer yandan Beykoz Konakları Projesinin sahibi olan Ankaralı Tepe Sermaye Grubunun, bu projeyi geleneksel Osmanlı kültürü üzerine kurarak, kentin, Siyasî elitle yakın ilişkili Anadolu kökenli burjuvazisini hedeflediği söylenebilir. Beykoz Konakları'nda ev sahipleri arasında dikkati çeker

kimliği Batı kültürüyle, Anadolu kökenli üst sınıf kimliği Osmanlı kültürüyle kendini ifade etmektedir. Bu ifade biçimini estetik beğeni yoluyla ortaya konulmakta ve gelirden öte, bir beğeni hiyerarşisi bu sınıf içi farklı kimlikleri mekânda billurlaştırmaktadır. Bu sınıf içi yerleşim farklılaşması 19. yüzyıldaki mekânsal ayrışmayı kuvvetle çağrıştırmaktadır. İstanbul'da I. Dünya Savaşı sonrası dinamiklerin frenlediği, içe kapalı ekonomi politikalarının bulanıklaştırdığı sınıf kimliklerinin mekânda yeniden ayrışmaktadır.

Bu sınıfın yer seçim davranışı aynı zamanda toplumsal eşitsizliklerin mekânda yeniden düzenlenişinin de bir sonucudur. Bu nedenle de bu davranışı başat kriter, konutun hem kamunun seyrinden uzakta ve güvenli hem de sınıf kimliğini gösterecek özelliklere sahip olmasıdır. Buradaki seyirden uzak olmak fiziksel bir uzaklığı, mekânsal bir ayrışmayı ifade etmektedir. Konutun, yeri, yapı tarzı, yerleşim modeli, büyüklüğü, mimarî tasarımı, kullanılan yapı malzemesi, iç mimarî tasarımı ve komşularının kimler olduğu ya da olacağı talebi belirleyen diğer kriterlerdir. Konutun bir zenginlik statüsü göstergesi olması yeni değildir ama bu göstergedeki değişmeler bize yeni zenginliğin mekândaki yer seçimine bağlı olarak ortaya çıkan mekânsal ayrışmayı göstermesi bakımından önemlidir.

İstanbul'da 1990'larda sınıf kimliklerini mekânda billûrlaştıran refah adacıkları tüm dünyadaki örnekleriyle şu ortak özelliklere sahiptirler: Doğa, orman, göl, deniz manzarası gibi bir coğrafî özelliğe sahip olmak ya da eski aristokrat sınıfa âit bir mülkiyet ve arâzî kullanım biçimine sahip olmak; alt ve orta sınıfların sıradan kalabalığından fiziksel olarak uzakta olmak; güvenliğin, özel güvenlik birimi, duvar, engelli kapı, elektronik gözetleme ve tanıma sistemleriyle sağlandığı, yabancıların ve özellikle de giderek yükselen kentsel şiddettin giremeyeceği bir yaşam çevresi olması; büyük ve prestijli tasarım ofisleri ve ünlü mimarlar tarafından tasarlanmış, güvenilir bir yerleşim planı ve yüksek kalite ve estetikte yapı malzemesi içeren bir mimarî projeye sahip olmak; profesyonelce tasarlanmış ve yönetilen bir peyzaja sahip olmak; alışveriş merkezi, lüks donanımlı sosyal tesisler, açık ve kapalı spor tesisleri (tenis ve golfü de içeren), çocuk parkları, koşu parkurları, binicilik kulüpleri vd. tesislere sahip olmak ve hatta bünyesinde bir özel ilköğretim okulu ve lise kurma planı içermek; konut üreticisinin bu sınıfın dışındakileri eleyecek bir satış politikasına sahip olması.

İstanbul'da yukarıdaki kriterlere sahip bir adacıkta yaşamak kentin en zengin ve prestijli sınıf kimliğine sahip olmak anlamına gelmektedir. Çünkü bu adacıklar bu sınıf için üretilmektedir. Bu daha önce eşine rastlanmayan yeni bir konut/yaşam çevresi sunum biçimidir. Bir sınıfın tüm ihtiyaçları ve

---

sayıda siyasî elit ve yakınlarının bulunması da bunu doğrular niteliktedir. Bkz. Soytemel, E., 2002, Beykoz Bölge Parkı Planlama Çalışması, Saha Araştırması İzlenimleri, yayınlanmamış rapor

arzuları önceden hesaplanarak, bütünüyle tasarlanmış ve tamamlanmış bir yerleşimdir. Bu bir site olmaktan çok ötede, bir yaşam tarzının tasarlanmış ve hazır olarak sunulmasını ifade etmektedir. Bu adacıkta bir ev satın almak, aynı zamanda sınıf kimliğinin onaylanması anlamına gelmektedir. Ancak burada bir ev satın almak sadece gelir düzeyine bağlı değildir. Burada katı bir sunum biçimi vardır. Esneklik içeremez, çünkü içereceği her türlü esneklik, oraya kendi garanti müşteri kitlesinden başkalarının da girebilmesine ya da tamamı tasarlanmış bütüncül mekânın müdahalelerle bozulması anlamına gelir ki bu garanti müşteri kitlesi için caydırıcılık tehlikesi arz eder.[41] Bu tür sunumlarda, müşteriye bırakılan tek esneklik iç mekânların tefrişidir. Bu katı sunum biçimi İstanbul'da sınıfsal kimliklerdeki farklılaşmanın mekânda rahatlıkla okunabileceği kent deseninin bir parçasıdır.

SOYLULAŞTIRMA VE ESKİ KENTİN YENİ SAHİPLERİ

Soylulaştırma kavramı kent merkezlerinde çöküntü alanına dönüşmüş mahalle ve sokakların, içinde yaşayan yoksullardan arındırılarak, yeni yatırımlarla yeni bir kentli kimliğe sunulmasını ifade etmektedir.[42] Kentin alt sınıfları ve sınıfaltı kesimlerinin yaşadığı bu alanlardaki soylulaştırma projeleri önemli bir değer artışı yaratmakta ve mülkiyet alt sınıflardan orta, üst-orta sınıflara kaymaktadır. Sanatçıların atölye-evleri, sanat galeriler ve kursları, özel ürünler satan dükkânlar, kafeler, publar, lokantalar ve restore edilen binalar çoğaldıkça, bu kentsel alanlar, iyi kazanan sanatçı, yazar, mimar gibi entelektüeller tarafından olduğu kadar, iyi kazanan bekâr ya da çocuksuz yeni orta sınıf için de bir çekim merkezine dönüşmektedir. Diğer yandan profesyonel meslekler ve yönetsel işlerde artan kadın sayısına bağlı olarak, genç, bekâr, boşanmış ya da eşiyle eşit gelirli kadınlarla, toplumun genel değer yargılarıyla örtüşmeyen cinsel kimlikler ve evlilik dışı birlikte yaşama biçimlerini benimseyen çiftler de bu yeni soylulaştırılmış alanlarda yer seçmektedirler.[43] Sorgulayıcı olmayan bir sosyal çevre ve kentsel aktivitelere yakın olmak bu yeni kentli kimlik için önemli bir yer seçim nedeni olmaktadır.

Kent merkezlerindeki bu soylulaştırılmış mekânlar, altkentler ve refah adacıkları gibi fiziksel uzaklık ve korunmaya dayalı bir mekânsal ayrışma içermemekle birlikte, daha çok tüketime ve kültürel kimliğe bağlı bir dışlayı-

---

[41] Bali, R., 1999, a.g.m

[42] Türkçe'ye *soylulaştırma* olarak çevrilen *gentrification* kavramı, son yıllarda yapılan kent çalışmalarının önemli konularından biridir. Bkz: Smith, N., 1986, Gentrification, the Frontier, and the Restructuring of Urban Space, *Gentrification of the City,* Eds: Smith,N., and Williams, Blackwell,, s. 339-358; Smith, N., 1987, Of Yupies and Housing: Gentrification, Social Restructuring, and Urban Dreams, *Environment and Planning D: Society and Space ;* Savage, M. and Warde, A., 1993, a.g.e. ; Davis, M., 1990, a.g.e.

[43] Savage, M. and Warde, A., 1993, a.g.e.

cılıkla mekânda ayrışmaktadırlar. Örneğin kentin soylulaştırılmış mahallesinin yeni sakinlerinin müdavimi olduğu bir kafe ya da lokanta hem fiyatlar açısından hem de ortama nüfuz eden entelektüel kimliklerden dolayı *ötekileri* dışlamaktadır. Bu mekânlar bir çeşit yeni kentli-artist-entelektüel *cumhuriyetlerine* dönüşmektedir.

Bütün dünyada 1970'lerden itibaren başlayan soylulaştırma projeleri İstanbul'da da 1980'lerin sonlarından itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Batı kentlerinde daha çok 1950'li 60'lı yıllarda alt kentlere taşınmış olan orta sınıfların yeniden kent merkezlerine dönüş hareketinin mekânsal yansıması olarak ortaya çıkan soylulaştırma, İstanbul'da yeni bir kentli kimliğin lokomotifliğinde gerçekleşmeye başlamıştır. Bu kimlik, Batı'daki örneklerine giderek daha çok benzeyen kültür, yaşam tarzı ve tüketim kalıplarıyla yeni bir kentsel yaşam tarzına sahip, refah seviyesi yükselmiş bir kentli kimliktir.[44] İstanbul'da soylulaştırma hareketinin en açık ortaya çıktığı mekânlar, 19. yüzyıl İstanbul'unun sınıfsal mekânsal ayrışması ile sıkı bir bağlantı içeren Beyoğlu'nun Galata-Cihangir-Gümüşsuyu mahalleleri, Teşvikiye ve daha yakın zamanlarda Tarlabaşı, Eyüp ve Balat'tır. Yeni kentsoylular, kentin eski soylularının mirası üzerinde rüştlerini ispatlamaktadır.

İstanbul'da eski kentsel alanlar, üç temel değişken sayesinde soylulaşmaktadır. Birincisi, yukarıda sözü edilen yeni bir kentli sınıfın yaşama çevresi talebi, ikincisi, kentin yeni ekonomisi ve tüketim kalıpları içinde bazı mesleklerin ve iş kollarının ortadan kalkması, üçüncüsü ise giderek değerlenen kent merkezindeki mülkiyetin el değiştirmesi ve ortaya çıkan rantın paylaşılmasıdır.[45] Bu çerçevede yukarıda adı geçen semtlerde hızlı bir kimlik değişimi yaşanmaktadır. Her sınıfa hitap edebilecek ürün yelpazesi ve fiyatlara sahip hazır ürünler (giyim, mobilya, gıda, vd.) kentin eski çarşıları ve mahallelerindeki geleneksel işler yapan dükkânların (terzi, marangoz, ayakkabı tamircisi, yorgancı, eskici, vb.), zaten yükselen rantlar karşısında yaşayabilme şansını tamamen ortadan kaldırmaktadır. İş yapısının bozulması, işine bağlı olarak mekânda yer seçmiş nüfusu hızla o mekânı boşaltmak zo-

[44] Burada sözü edilen kentli kimliğe ünlüler dünyasından iki örnekle açıklık getirilebilir. Hollwood sinemasının entelektüel oyuncu, yazar ve yönetmeni olan Woody Allen ile eşi yine ünlü oyuncu Mia Farrow boşanma nedenlerini, Allen'in kentin merkezindeki hareketlilikten beslenen entelektüel yaratıcılığı ile Farrow'un bir sürü çocuğuyla birlikte kent dışında doğa içinde güvenli bir çiftlikte (refah adacığında) yaşamak isteğinin çatışması olarak açıklamışlardır. Diğer yandan Türkiye'nin en çok kazanan, yazar, şair, oyuncu ve yönetmeni Yılmaz Erdoğan'la magazin gazetecilerinin yapılan bir söyleşide, *Kemer Countty'deki* evinden kentin merkezindeki soylulaştırılan mahallelerden biri olan Beyoğlu-Cihangir'e geri taşınmasının temel nedenini mekândaki aidiyet duygusuyla açıklamaktadır.

[45] Soylulaştırma hareketlerine, kentsel rantların yeniden paylaşımı, sermaye birikimi sürecinde kent mekânın sermayenin ikinci döngüsü olarak sisteme girmesi, mülkiyetin el değiştirme süreçleri gibi çerçevelerden bakan geniş bir literatür bulunmaktadır. Bkz. 38. dipnot

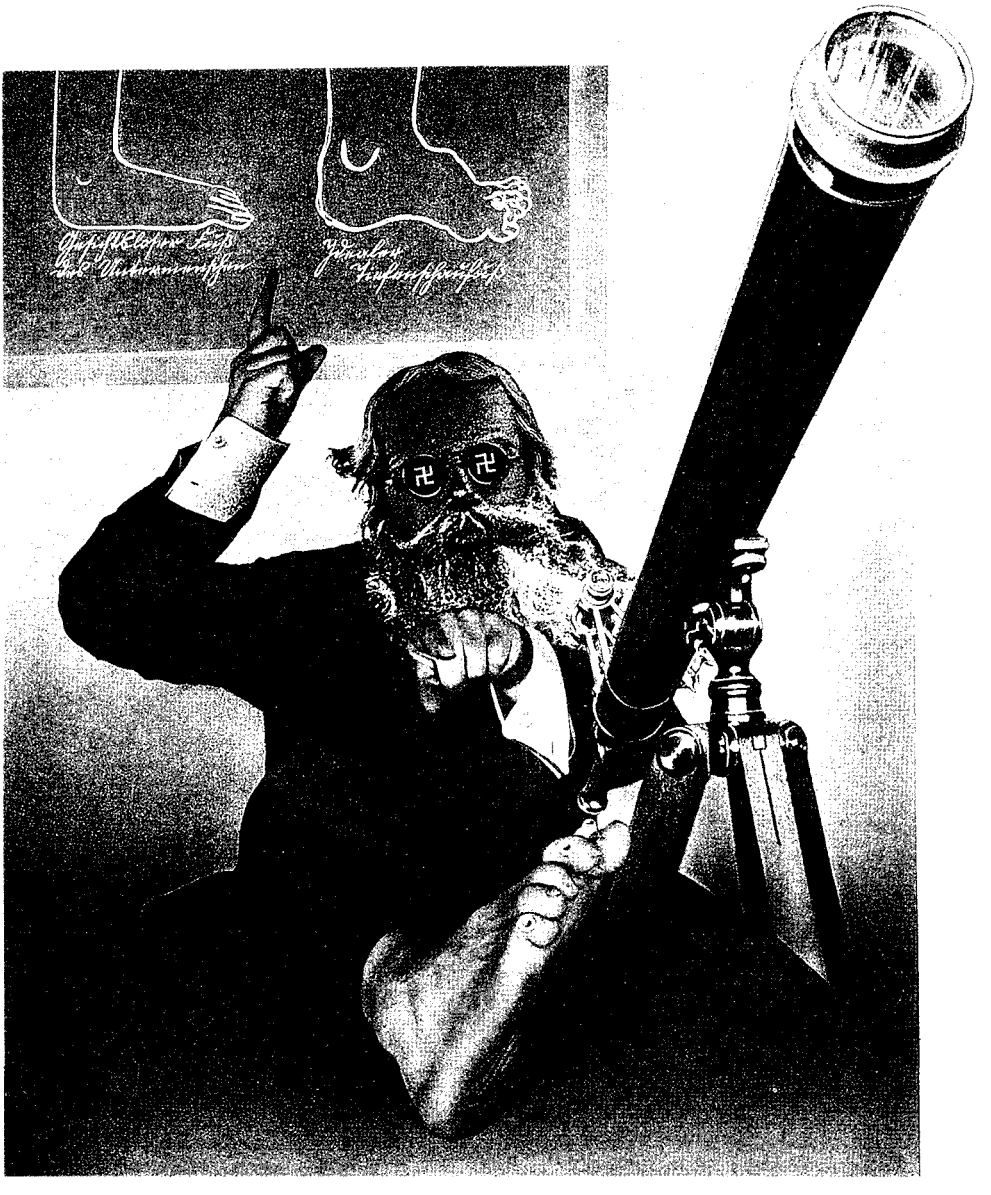
runda bırakmaktadır. Diğer yandan tarihî kent merkezleri ve mahallelerinde yer alan çöküntü alanına dönüşmüş kamu ve vakıf binalarında barınan kent yoksulları da gerek yeni ihaleler, gerekse mafyanın fiziksel zor kullanımıyla bu binaları terk etmek zorunda kalmaktadır. Diğer yandan kent merkezlerindeki binalarını onarma gücünden yoksun eski mülk sahipleri, yükselen rantlarla birlikte kentin dışında yeni bir apartman dairesi alabilecek değere gelen evlerini satarak, kentin dışına taşınmaktadırlar. Mahallelerdeki geleneksel işleri yapan dükkânlar hızla, içkili mahalle kafeleri, lokantalar, sanat atölyeleri, antikacılar, gurme dükkânları. gibi, bu yeni kentli sınıfın tüketim talebine uygun dükkânlara dönüşmektedir. 1980 öncesi Beyoğlu'nun meşhur pavyonları, değişen eğlence kültürüne bağlı olarak müşterilerini kaybetmekte ve tek tek kapanmaktadır. Soylulaşan mekânda pavyonların yerini kentin farklı kültürel kimliklerine hitap eden klüpler, publar, şarap evleri, yabancı mutfaklar ve kafeler ve özel ürünler satan dükkanlar almaktadır. Hatta bazen, sanat atölyeleri, plastik ve görsel sanatlar için sergi mekânları bu eski pavyonların dekorunu bozmadan kullanmaktadır.

1980'lerden sonra İstanbul'da kent mekânında yeniden düzenlenen toplumsal eşitsizlikler, mekândaki en radikal dönüşümü belki de soylulaştırma yoluyla gerçekleştirmektedir. Çünkü bir sınıf yaşama mekânı ve mekânsal aidiyetini başka bir sınıf lehine dramatik biçimde kaybetmektedir. Kentin değişen ve refahı artan entelijansiyasıyla, yeni profesyonellerinin yeni kentli kimlikleri soylulaşan mekânlar sayesinde billurlaşırken, bu bölgeleri terk etmek zorunda kalan yoksullar taşındıkları yeni mahallelerde önemli mekânsal âidiyet sorunları yaşamaktadırlar.

KISA BİR SONUÇ

İstanbul'un mekânsal yapısının -dünyanın pek çok kentinde olduğu gibiradikal bir dönüşüm sürecine girmesinin en berrak görüntüleri yeni yerleşim biçimleridir. Kent yeni bir sınıfsal coğrafyaya geçmekte, bu yeni coğrafyanın temel belirleyicisi de toplumsal ve mekânsal ayrışmalar olmaktadır. Kentin kimliğindeki bulanıklaşmaya karşın sınıf kimlikleri mekânda ayrışma yoluyla berraklaşmaktadır. İstanbul'un dünya sitemindeki yeni rolü oldukça bulanıktır ancak buna karşın bu yeni rol nedeniyle kentin kazanan ve kaybedenleri açıkça mekâna yansımaktadır. Bu yeni sınıfsal coğrafya, eşitsizliklerin kent mekânındaki yeniden düzenlenişinin bir sonucu olduğu kadar, yeni kentli kimliklerin mekânda tüketim ve beğeni yoluyla billûrlaşmalarının da kaynağını oluşturmaktadır.

Siyaset Bilimi



David Evans John Heartfield, *Aiz*/ 193●-1938

SİYASET, DEMOKRASİ VE KİMLİK-FARK-TANIMA POLİTİKALARI

Simten Coşar* & Aylin Özman**

Yirminci yüzyılın dönümü modern çağa özgü belirsizliklerin bir kez daha teyidiyle başladı. Marx'ın ifadesinde burjuva toplumunun dinamizmini anlatan "katı olan her şeyin buharlaştığı" bir yüzyılın daha başladığı söylenebilir. Nitekim, bir yandan on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulus-devletlerin hâkimiyeti altında çizilen uluslararası ve dolayısıyla ulusal *reel politik* karşısında insanı, demokrasiyi ve uluslararası barışı ön plâna çıkartan yaklaşımlar ve hareketler ulus-devlet düzenini sorgularken, diğer yandan uluslararası ve ulusal siyaset, çıkar-çatışma-savaş üçgeninde yeniden-üretilmeye devam etmektedir. Diğer bir ifadeyle, geride bıraktığımız yüzyıl boyunca gerek aktif siyasetin gerekse siyaset biliminin çerçevesini çizmekte temel etken olagelen birey-çıkar-çatışma metaforlarına dayanan ve nihâyetinde uzlaşmayı öngören reçete, savaş özelinde, "ulusal çıkar" retoriğine yansımaktadır. Bunun karşısında ise, *reel politik*teki izleri, 1960'lardan itibaren siyasal arenada görünürlük kazanan toplumsal hareketlere kadar sürülebilecek olan yeni bir yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Burada söz konusu olan, Sol içerisinden, Marksist-Leninist kuramın sorgulanması temelinde yükselen ve bu bağlamda siyasetin merkezine insan-özneyi oturtan ve

* Y. Doç Dr. Simten Coşar, Başkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.
** Doç. Dr. Aylin Özman, Hacettepe Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü.

öznenin eyleyişini sınıfa hapsetmeden, eşitliği dışlamayan bir özgürleşme pratiğine/idealine referansla kuran Yeni Sol düşünce/harekettir.

Özellikle Batı Avrupa ve Amerika örneklerinde görünürlük kazanan kadın, çevre, barış, etnik kimlik, azınlık hakları etrafında örgütlenen "yeni" toplumsal hareketler bu açıdan örnekleyicidir. Zirâ, bu hareketlerde, bir yandan Yeni Sol çerçevesinde sosyal adalet referanslı eşitlik ve özgürleşme idealinin temsilini bulmak mümkünken, diğer yandan ve esasen bu çerçevede *reel politik*te ulus kimliği içerisine sıkıştırılan farklı kimliklerin temsilinden de bahsedilebilir. Bu açıdan, bahis konusu edilen hareketler ve düşünsel arka plân mevcut liberal-demokratik sistemler içerisinde muhalif bir tavrın taşıyıcısı olmakla, son tahlilde, bir meşruiyet sorgulamasının ve siyaseten yeni bir anlamlandırma gereğinin altının çizmektedir. Bu ise siyaset kuramı perspektifinden kategorik bir dönüşüme dikkat çekmektedir. Bu noktada, bu çalışmanın kapsamı açısından merkezî önemi haiz iki temel eksen olarak demokrasi ve kimlik siyaseti ön plâna çıkmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, 1960'ların sonlarından itibaren siyasal görünürlük kazanmaya başlayan "kimlik siyaseti"nin demokrasi kavramsallaştırması bağlamında bir okumasını yapmaktır. Bu doğrultuda ilk olarak, kimlik siyasetinin siyaset literatürü içerisindeki yerine dair -sunulan "kimlik" tanımları ekseninde- tespitlerde bulunulacaktır. İkincisi, kimliği merkeze alan bir siyaset tanımı evrensellik-tikellik ilişkisi temelinde soruşturulacaktır. Üçüncüsü, bu soruşturmadan hareketle kimlik siyasetinin demokrasi açısından sunduğu açılımlar/kısıtlar tartışılacaktır. Dördüncü ve son olarak ise, yazının satıraralarında izlenen demokrasi-kimlik bağıntısından çıkarsanabilecek yeni bir siyaset anlayışına dair ipuçlarına işaret edilecektir.

SİYASETİN ALANINI ÇİZMEK: BİREY, SINIF, KİMLİK ÜZERİNE

Yirminci yüzyıl siyasal topografyasının çizilmesinde belirleyici unsurun pratik-teori arasındaki sorunlu ilişki olduğu söylenebilir. Bu ilişkiyi sorunlu kılan siyaset bilimi kapsamında teoriye yüklenen farklı ve kimi zaman birbirini dışlayan işlevlerdir. Kabaca, "olması gereken"le "olan" arasına koyutlanan ve temelde pozitivist bilim anlayışına endeksli bir ayrıştırmaya referansla anlaşılabilecek olan bu farklı işlevler, bilimsel bilginin edinilmesinde öngörülen yöntemsel karşıtlıklara ek olarak ve bunları da kapsayacak şekilde siyasetin anlamlandırılma biçimiyle ilgilidir. İlk olarak, teorinin sınırları pratikten yola çıkarak ve pratiği açıklamak ve dolayısıyla pratiğe etkimekle çizilir. İkincisi, teoriye yukarıda değinilen işlevleri de kapsayacak şekilde pratik üzerindeki etkiyi dönüştürmeye kadar götüren daha geniş kap-

samlı bir işlevin yüklenmesiyle, bizâtihi teoriyi pratiğe dönüştüren bir yaklaşımdan söz edilebilir. Bu çerçevede, en genel anlamıyla "iktidar"a dair eylemleri kapsayan siyasete, bu eylemlerin alanı/öznesi/amacına bağlı olarak farklı anlamlar atfedilir.

Pratik-teori arasındaki sorunlu ilişkinin yirminci yüzyılda merkeze taşınmasının nedeni burada bulunabilir. Siyaset biliminin pozitivist temelde kurulması, siyaset kuramının çerçevesinin belirli bir siyaset tanımıyla çizilmesini beraberinde getirmiştir. Analitik amaçlarla yapılacak kaba bir tasniften hareketle, yirminci yüzyılın büyük bir bölümüne damgasını vurmuş olan liberalizm-Marksizm kutupsal ikilisinin ortak paydası olarak görünürlük kazanan ve birey-sınıf tercihi üzerinden okunabilecek bir tanım söz konusu edilebilir. Bu noktada, aktörel bir kimliklendirmeden bahsetmek gerekmektedir. Açmak gerekirse, siyasetin öznesi olarak bireyin ya da sınıfın belirlenmesi siyasetin alanının/amacının dışarıdan belirlenmiş siyasal kimlikler etrafında çizilmesine yol verir. Bu siyasal kimliklerin siyasetin öznesi olarak alınmaları esasen belirli bir evrenselci tarih anlayışına da dayanmaktadır. Öte yandan, böyle bir belirlemenin evrensel olarak koyutlanması belirli bir tikelin evrenselleştirilmesini beraberinde getirir ki, esasen bunu gerek liberal-demokrat kanadın gerekse Marksizm'in pratiğe getirdikleri açıklamalardaki tek doğrusal gelişme örüntüsünün kabulünde bulmak da mümkündür.

Günümüz siyaset pratiğinde ön plâna çıkan sorunlar gözönüne alındığında böyle bir kabulün altında yatan varsayımın kendi içinde sorunlu olduğu açıktır. Bu bağlamda, kapsayıcı bir çerçeveden hareket eden tek-doğrusal tarih anlayışına bağlı olarak tarihin öznesinin monolitik ve durağan bir yapı içerisinde sunulduğu söylenebilir. Şöyle ki, vatandaş-bireyin ya da kabaca sınıfın tarihin öznesi olarak merkeze oturtulması son tahlilde temel bir sorun olarak insan öznenin eri(til)mesini gündeme taşır. Öte yandan, sözgelimi yakın dönem feminist tarih yazımı kapsamında izlenebilecek girişimler yukarıda değinilen tarih anlayışının sorgulanmasının gerekliliğini vurgular. Böylelikle tarihin cinsiyetçiliğinin açığa çıkarılması ve kadın kategorisi etrafında yapılanmış yeni bir tarih anlatısı öngörülmektedir.[1] Burada, kadın özelinde gözlemlenebilecek ve bahsedilen genelleştirici ve bütünleyici kategorilerin dışladıkları ve/veya erittikleri oluşların da görünür kılınması argümanı önem kazanmaktadır. Tarihin bütünsel olarak kurgulanması karşısında yapılan müdâhalelerde postmodern tarih anlayışında tarihin "pastiş"lerden oluştuğu ve hiçbir zaman geçmişe dair hakikate ulaşılamayacağı önkabulünün

[1] Bkz. Joan Scott, "Kadın Tarihi," *Tarih ve Toplum*, Tansel Güney (çev.), 33, 195 (Mart 2000), 147-156; Fatmagül Berktay, "Kadın Tarihi: Yeni Bir Gelecek İçin Geçmişi Geri Almak," *Cogito*, 29 (2001), 270-282.

etkisini bulmak mümkündür.[2] Esasen böyle bir tarih anlayışı post-yapısalcılığın özellikle Sol siyaset için sunduğu açılımlar ve post-Marksizm açısından ipuçlarını içerisinde barındırır.

Siyasetin belirleyici önemdeki temaları olarak insan ve iktidar alındığında, farklı tarih yaklaşımlarının sundukları özne ihtimâlleri demokrasi açısından yeni açılımlar ya da kısıtları beraberinde getirir. Tekçi ve dolayısıyla dışlayıcı olarak nitelendirdiğimiz tarih yaklaşımına bu açıdan bakıldığında yukarıda değinilen her iki örneğin ortak noktasının siyasetin öncelikli amacının belirli bir ortak iyi tanımına referansla kurulan uzlaşma olmasıdır. Böylelikle, siyasetin çatışma boyutuna yüklenebilecek muhtemel yapıcı işlev ya olumsuzlanmakta ya da "iyi toplum"a ulaşma ideali çerçevesinde araçsallaştırılmaktadır. Uzlaşma önceliğinde tanımlanan bir siyaset pratiği demokrasi söz konusu edildiğinde dışlayıcı bir doğaya bürünme ihtimâlini içerisinde barındırabilir. Diğer bir ifadeyle "ideal olan" uzlaşma olarak tanımlandığında, farklı idealler koşutsuz bertaraf edilmekle, demokrasinin özellikle eşitlik ve özgürlük boyutlarına kısıtlamalar getirildiği söylenebilir. Esasen bu, Aydınlanmacı yaklaşımların evrensel bir doğru temelinde kurdukları "iyi" düzen saptamasının bir uzantısıdır. Somutlamak gerekirse en sapkın örneklerini Faşist ve Stalinist politikalarda bulan bu tür bir uzantı post-modern ve post-Marksist söylem içerisinde "üst-anlatı" olarak eleştiriye tâbi tutulmaktadır. Bu doğrultuda, üst-anlatı çerçevesinde siyasal öznenin, bir üst-kimlik altında tektipleştirilmesi ve dolayısıyla tektipleşemeyenlerin -marjinallerin- dışlanması hedef alınmaktadır. Siyasetin insanlar-arası bir faaliyet olduğu gözönüne alındığında, bir siyasal özne olarak "insan"a yüklenen tanımlar bu noktada demokrasi açısından önem kazanmaktadır. Post-modern ve post-Marksist yaklaşımlar, yukarıda kabaca çizilen çerçevede insanın salt vatandaş olarak birey ya da sınıf kategorisi içerisinde tanımlanmasının böyle bir dışlamayı beraberinde getirdiği argümanından hareket ederler. Bu bağlamda, siyasetin öznesinin tanımlanmasında "kimlik" sorunu ön plâna çıkartırılır. Hemen bu noktada, belirtilmesi gereken önemli bir husus kimliğin siyasetin alanı/öznesi/amacıyla nasıl bağıntılandırıldığıdır. Gerek liberal-demokrat gerekse Marksist alternatiflerde özneye dair belirli bir üst-kimliklendirmeden bahsedilebilmekle beraber siyaset kimlik-merkezli okunmamaktadır. Söz konusu yeni paradigma kurma girişimleri çerçevesinde ise, bir yandan verili olarak alınan üst-kimliklerin siyaseten bütünleyici, dolayısıyla baskıcı etkisi sorgulanırken, kimlik-merkezli, diğer bir ifadeyle

[2] Bkz. Fredric Jameson, "Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism," *New Left Review*, 146 (Temmuz – Ağustos 1984), 59-92.

öznelerin kendilerini tanımladıkları kimliklerin merkeze oturtulduğu bir siyaset pratiği öngörülmektedir.

Ancak, post-modern ve post-Marksist çerçevelerden ayrı olarak, böyle bir kimlik siyaseti önermesinin toplulukçu olarak adlandırılan yaklaşımda da izlerini sürmek mümkündür. Temelde cumhuriyetçi bir doğayla liberalizme özgü çoğulculuğun kesişme noktasında tanımlanabilecek olan bu yaklaşıma göre, insan özne kültürel kimliği itibariyle ait olduğu topluluk içerisinde var kılınırken, ulus-devlet yapısı içerisinde farklı kültürel kimliklerin birliği demokrasinin işleyebilmesi açısından çoğulcu bir siyaseti gerektirmektedir. Burada gündeme alınması gereken temel soru ise, kimliğin nasıl tanımlandığıyla ilişkilidir. Kimliği merkeze oturtan yaklaşımlar arasındaki farklılıkları bu noktadan hareketle tespit etmek mümkündür. Kimliğin nasıl tanımlandığı "özselcilik" ekseninde irdelenebilir. Kimliğin kültürel eksende *a priori* tanımlanması ve sabitleyici bir işleve sahip kılınması durumunda özneyi aşan bir özselcilikten bahsetmek mümkündür. Bu noktada ikili bir eritme söz konusu edilebilir. İlk olarak öznenin belirli bir kültürel kimliğe sabitlenerek eritilmesi tehlikesi vardır. İkincisi, toplulukçuların öngördüğü şekilde liberal-demokrasi kıstaslarının "çok-kültürlülük" önceliğine bağlı olarak genişletilmesiyle işleyecek bir siyasal ortamda belirli bir kültürel kimliğin diğer kültürel kimlikler üzerindeki hâkimiyeti ihtimâlidir. Öyleyse, E. Laclau ve C. Mouffe'nin işaret ettiği gibi bu, belirli bir tikelin bu kez evrensel olarak koyutlanmasını farklı bir bağlamda yeniden üretecektir.[3] Çıkış noktası postmodernizm kapsamında evrensele karşıt geliştirilen eleştiriler olmakla birlikte, kimlik teması açısından bu yaklaşımı postmodernizmden keskin bir şekilde ayıran modernist bir damarın olduğu söylenebilir. Şöyle ki, postmodernizmin kimlik siyasetine getirdiği, özne özelinde benliğin bölünmüşlüğü, dolayısıyla kimliğin sabitliğinin reddi, post-Marksizm'de özselcilik karşısında alternatif bir pozisyon alışın temelini kurar. Öte yandan, yine aynı negatif okuma postmodern düşünce içerisinde kimliğin gerçekliğinin yadsınmasını beraberinde getirmekle son tahlilde bir "kimliksizlik siyaseti"ne işaret eder. Burada kimliksizlik T. Adorno'nun ifadesiyle "varlığın bilmeyi aşması" argümanına bağlı olarak kurulur. Yukarıda değindiğimiz "pastiş"lerden oluşan tarih kurgusuna paralel bir şekilde böyle bir argüman "toplumsal ve tarihsel gerçekliğin, kavramsallaştırmanın seçici kavrayışını aşması" saptamasına dayanır.[4] Post-Marksist yaklaşımda ise bölünmüşlük

[3] Chantal Mouffe, "Post-Marxism: Democracy and Identity". *Environment and Planning D: Society and Space*, 13 (1995), 259-265; Ernesto Laclau, "Universalism, Particularism and the Question of Identity," *The Identity in Question* içinde, John Rajchman (der.) (New York ve Londra: Routledge, 1995), 93-108.

[4] Fred Dallmayr, "The Politics of Nonidentity, Adorno-Postmodernism - And Edward Said," *Political Theory*, 25, 1 (Şubat 1997), 35.

önkabulünden hareket edilmekle birlikte, evrenselin mutlak reddinden ziyade, nihâi bir evrenselin teslimine bir karşı duruşu görmek mümkündür. Buna göre, "evrensel imkânsız olduğu ölçüde [siyaseten] gereklidir."[5] Böyle bir saptamanın arkasında, evrensel olanın "boş bir alan" olduğu ve ancak farklı tikelliklerin biraradılığıyla kesintili ve akışkan bir şekilde sürekli olarak yeniden kurulduğu varsayımı yatar. Öyleyse, evrensel ile tikel arasında sürekli bir geçişkenlikten bahsetmek mümkündür. Ancak, bu ne evrenselin tikeli belirlemesi ne de belirli bir tikelin evrenselliği vasıtasıyla diğer tikeller üzerindeki nihâî hâkimiyeti anlamına gelir: "... evrensel ile tikel arasındaki uçurum kapatılamaz -bunun anlamı evrenselin belirli bir anda hâkimiyet kazanmış olan bir tikel olduğu, uzlaştırılmış bir topluma ulaşmanın mümkün olmadığıdır. Ve gerçekte 1990'lardaki toplumsal ve siyasal mücadeleler... bizi tikelliklerin bölünerek çoğalırken evrenselliğin modası geçmiş totaliteryen bir rüya olarak gittikçe daha fazla bir kenara atıldığı bir görünümle karşı karşıya bırakıyor".[6] Post-Marksist yaklaşım çerçevesinde liberal ya da Marksist yaklaşımların bütünleyiciliği ve toplulukçu yaklaşımın 'özselci' tehdidi karşısında geliştirilen böyle bir yargı, somutluğa döküldüğünde, kimlik siyasetinin merkezinde duran bir soruna; "evrenselin tikelle uyumlaştırılamayacağına ancak tikel olmadan varolamadığı"na işaret eder. Bu ise, kimliğin ancak ve durumsal ve akışkan oldukları bir platformda ele alınmaları durumunda siyasal açıdan açımlayıcı olduğu önermesini beraberinde getirir.[7]

KİMLİK SİYASETİ VE ÖTESİ

Böyle bir kimlik kavrayışının siyaseten uzantısı Laclau ve Mouffe'nin kurguladığı radikal demokrasi çerçevesinde anlam kazanır. Buna göre, evrensel ile tikel arasındaki "... paradoks çözülemez; ancak çözümsüzlüğü demokrasinin önkoşuludur ... Demokrasiyi mümkün kılan, evrenselin zorunlu bir bütünlüğe ve içeriğe sahip olmamasıdır". [8] Zirâ, demokrasinin *olmazsa olmazı* olarak alınan siyasal etkileşim ancak nihâî bir evrenselin yokluğunda varolabilir. Bu ise uzlaşmaya yönelik bir ortak iyinin tanımını amaçlayan bir siyasal projenin aksine, çatışmayı demokrasinin önkoşulu olarak gören ancak çatışanlar arasında bir birinciyi hedeflemeyen bir anlayışı gündeme getirir. Belirsizlik üzerinden yürütülecek olan böyle bir siyasal projenin temel sorun-

[5] Laclau, "Subject of Politics, Politics of the Subject", *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 7, 1 (1995), 158.
[6] Laclau, "Universalism, Particularism and the Question of Identity," 99.
[7] Bkz. Stuart Hall, "Introduction: Who Needs Identity?" *Questions of Cultural Identity* içinde, Stuart Hall ve Paul du Gay (der.) (Londra, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 1996), 1-17.
[8] Laclau, "Universalism, Particularism and the Question of Identity," 107.

salı toplumsal çoğulluğun siyaseten eşit katılım fırsatı temelinde yansıtılmasıdır. Bu ise herhangi bir tikelin geçici olmak kaydıyla evrenseli temsil etme iddiasının geçerliliğiyle ilişkilendirilebilir.[9]

Demokratik açılım açısından kimlik siyasetini sınıf kimliğini reddetmeden, ancak günümüzde toplumsal çatışmaların sınıfa endekslenemeyecek çoğulluğunu ön plâna çıkartarak siyasal gündeme eklemekle siyasal eylemi farklılıkların eşit katılımı üzerinden anlatan bu yaklaşımda çatışmanın *sabit* bir öznesi yoktur. Öznelerin kuruluşu bir yandan kendinden menkul olmayıp, süreğen bir "içerideki-dışarıdaki" ilişkisine bağlıdır. Daha açık bir ifadeyle, "... kimliğin oluşturulması ... biçimle madde, siyahla beyaz, erkekle kadın gibi, genelde belirli bir hiyerarşi temelinde kurulan bir farklılığa işaret eder."[10] Buna göre, demokratik bir siyaset için toplumsal ve siyasal arenadaki çatışmaların önünün alınması ve/veya engellenmesi değil, tanınması gerekir. Temelde çatışmanın olumlanması üzerinden giden böyle bir siyaset anlayışında farklılıklar uzlaşma, dolayısıyla uyum önünde engel olarak değil, birarada yaşamanın *olmazsa olmaz* rakip ikizleri olarak görülürler.[11] Nitekim, "[B]ir kez, bütün kimliklerin ilişkisel olduklarını ve farklılığın olumlanmasının bütün kimliklerin varlığı açısından önkoşul oluşturduğunu anladığımızda, diğer bir ifadeyle, kendi 'dışarısı'nı oluşturacak bir 'öteki' anlayışına [sahip olduğumuzda] ... merkezî önemi haiz sorunun..." ben-öteki ya da "... 'biz-onlar' arasındaki ayrımın çoğulcu demokratik bir sistemle uyum içerisinde nasıl kurulabileceği" olduğu görülür.[12]

Kimlik siyasetine içkin özselci tehlikeler karşısında farklılıkların çoğulluğu ve karşılıklı kabulünü öneren böyle bir yaklaşımın diğer bir izdüşümü Sol siyasetle bağıntılı yeni toplumsal hareketler vasıtasıyla gündeme getirilen taleplerde bulunabilir. Bu bağlamda, I. M. Young'ın "eşitlik ve demokrasiye referansla geleneksel sosyalist yaklaşımın nasıl derinleştirilip, genişletilebileceği"ni, Amerika'da 1960'larda etkinlik kazanan yeni toplumsal hareketler örneğine bağlı olarak grup temelli farklılık siyaseti üzerinden yanıtlama girişimi önem kazanmaktadır. Yukarıda değinilen, kimliğin kuruluş düzeninden hareketle, ancak bu kez grubun toplumsal olarak bireyi önceliği

---

[9] Laclau, "Subject of Politics, Politics of the Subject," 160; Mouffe, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?", *Social Research*, 66, 3 (Güz 1999), 745-758, EBSCOHOST, 11.02.2002.

[10] Mouffe, "Post-Marxism: Democracy and Identity," 263.

[11] Mouffe, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism." Mouffe'un siyaseti, farklılık ve çoğulluk üzerinden okuması ve karşıt-hegemonyanın stratejisinin bu çerçevede kuruluşuna dair önerisinin genelde iktisadi boyutta, özelde "kapitalist hegemonya"ya referansla bir yeniden-okuması için bkz. J.K. Gibson-Graham, "Identity and Economic Plurality: Rethinking Capitalism and Capitalist Hegemony," *Environment and Planning D: Society and Space*, 13 (1995), 275-282.

[12] Mouffe, "Post-Marxism: Democracy and Identity", 263.

önkabulünden yola çıkan Young,[13] grup düzeyinde ilişkisel ve akışkan – kimlik değil– farklılık siyasetinin demokrasi açısından sunabileceği açılımları tartışmaktadır. Tam da bu noktada, farklılık-demokrasi ilişkisinin merkezinde 'yeni' bir adalet anlayışı ve pratiği önerir. Böyle bir anlayışı kapitalizme özgü "tarafsızlık" üzerinden kurulan adalet anlayışının reddi üzerine inşâ eder. Young burada iki noktaya dikkat çekmektedir: "İlk olarak tarafsızlık iddiaları ayrıcalıklı grupların tikel deneyimlerinden ve perspektiflerinden evrensellik çıkararak kültürel emperyalizmi besler. İkincisi, bürokratların ve uzmanların karar alma erkini tarafsız bir şekilde kullanacakları kanaati otoriteryen hiyerarşiyi meşrulaştırır."[14] Böylelikle, farklılığı yok sayan bir tarafsızlık ilkesiyle ehil teknokratların kumandasında, dolayısıyla karar alma mekanizmasından halkı dışlayan dağıtımcı politikalar vasıtasıyla işleyen ve "kurumsallaşmış tahakküme ve baskı"ya yol veren böyle bir adalet anlayışının karşısında baskı ve tahakkümü materyalden kültürel boyuta kadar genişleten ve dolayısıyla dağıtımcı politikaların yanı sıra "karar alma prosedürlerini, toplumsal işbölümünü ve kültürü adaletin önemli boyutları olarak" alan kapsayıcı bir adalet anlayışını gündeme taşır. Buna göre, adalet pratiği baskının engellenmesini ve/veya ortadan kaldırılmasını içerir. Burada belirtilmesi gereken önemli nokta Young'ın baskının alt-kategorileri olarak belirlediği, sömürü, marjinalleştirme, güçsüzlük, kültürel emperyalizm ve şiddete referansla adaleti ekonomi ve kültür arasındaki ilişki çerçevesinde irdelemesidir ki, burada vurgulanan "kültürel temsiliyetlerin 'ekonomik' olarak adlandırılanın tanımlanmasındaki gücü"dür:[15]

> *... ekonomi politiğin ... maddiliğini koruyarak tam anlamıyla kültürel olduğu ve ... 'kültür'ün, altyapı üstyapı ilişkisinden olduğu gibi değil, üretim, dağıtım ve sınıf ilişkilerinin yeniden üretilmesi de dahil olmak*

[13] Hemen burada, Young'ın önerisinin bireyi pasifleştirici eksende okunabilme ihtimâli karşısında böyle bir öncelemeye getirdiği açıklamayı belirtmek gerekmektedir. Young, grup kimliğini öncelemekle bireyi gruba tâbi bir nesne kılmaktan ziyâde, yapısal olarak farklılık edinmiş bir konuma işaret ettiğinin altını çizer: "... kendi kimliğimizi kendimiz oluştururuz ve her kişinin kimliği özgündür. Bütün gruplar, gerek grupla bağıntılı olanların gerekse grubun sınırlarında ya da dışında kalanların eylemleri ve etkileşimleri dolayısıyla birbiriyle belirlenmiş ilişkiler ekseninde karşılaşan bireyler kolektivitesidir." Diğer bir ifadeyle, "...grubu tanımlayan, üyelerinin paylaştığı birtakım özellikler kümesi değil, diğerleri karşısındaki konumlarından kaynaklanan ilişkilerdir." Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 2000), 101, 89, 90. Dolayısıyla, grubun varoluşu bireylerin kimlikleriyle değil, grubun temsil ettiği farklılıkla ilintilidir.

[14] Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990), 10.

[15] Anne Phillips, "From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement?", *New Left Review*, 224 (Temmuz – Ağustos 1997), 149.

üzere sonuçlarında ekonomik olduğunu göstermek ... Ekonomi politik kültüreldir ve kültür ekonomiktir.[16]

Young'la benzer bir kaygıdan yola çıkan N. Fraser yukarıdaki alıntıda ifade edilen saptamaya paralel bir ilintilendirmede bulunarak bu kez Sol'un izlemesi gereken rotayla ilgili olarak farklı bir alternatif önerir: "sosyal demokratlar ve çok-kültürlülüğü savunanlar arasında bir savaş"tan ziyâde, bu iki duruşu birleştirebilecek bir kavramsallaştırma ve strateji.[17] Esasen bu, Fraser'ın 1980'lerde refah politikalarının dağıtımcı boyutunun yanında büyük ölçüde gözardı edilen kültürel boyutun tematikleştirilmesinin, neo-liberalizmin hegemonyasıyla nitelenen bir dönemde Sol açısından önemli olduğu düşüncesinden köklenmektedir. Böyle bir konumlanma 1980'lerde Sağ'ın refah devleti eleştirisinde araçsallaştırdığı kültürün, Sağ'ın hâkimiyeti karşısında Sol tarafından da sahiplenilmesinin stratejik açıdan işlevselliğine dayanmaktadır.[18] Bu bağlamda, uzmanlık alanlarına dönüşmüş ekonomik alanlar ve kurumları, kültürün de dahil olduğu diğer alanlar ve kurumlardan ayıran toplumsal yapıdan hareketle Fraser, Sol'un böyle bir oluşumun anlaşılmasındaki rolünün "tarihsel bir olgu olarak kapitalist ekonomik/kültürel farklılaşmayı ve bu farklılaşmanın altında yatan gerçeklik olarak bu iki unsurun tam anlamıyla birbirinin içine geçtiğini" açıklamak olduğunu belirtir.[19] Esasen, Fraser'ın önerdiği strateji sosyalist bir projenin ekonomik indirgemecilikten –ki bundan kastı sadece sınıf-temelli ve dağıtımcı politikaları öngören bir eşitlik/adalet anlayışıdır– çok-kültürcü bir projenin ise kimlik siyasetine içkin olarak saptadığı özselcilikten vazgeçerek, "tanıma siyaseti" ile dağıtımcı siyaset arasında bir ortak alan oluşturmaktır.[20] Böyle bir önerinin ardında, "kültürel talepler dağıtımcı implikasyonlara sahipken, ekonomik taleplerin içlerinde tanıma alt-metinlerini barındırıyor" oldukları düşüncesi yatmaktadır.[21]

Bu noktada hemen belirtmeliyiz ki, Fraser'ın ekonomi-kültür ilişkisini Young'a paralel bir şekilde irdelemesi grup-temelli farklılık siyasetini başlangıç noktası olarak aldığı anlamına gelmez. Tam aksine, Fraser, Young'ın sosyal grupları temel almasının, kimliği/kültürü ekonominin önüne koyma

---

[16] Young, "Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory," *New Left Review*, 222 (Mart – Nisan 1997), 154.
[17] Nancy Fraser, "Why Overcoming Prejudice is not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty," *Critical Horizons*, 1, 1 (Şubat 2000), 21-29, EBSCOHOST, 3.2.2003.
[18] Fraser'la mülâkat, Bice Maiguascha, Radical Academia, Critical Theory and Transformative Politics: An Interview with Nancy Fraser,", *Imprint*, 4, 2 (2000), 206.
[19] Fraser, "A Rejoinder to Iris Young," *New Left Review*, 223 (Mayıs-Haziran 1997), 127-128.
[20] Fraser, "Why Overcoming Prejudice is not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty"; "Rethinking Recognition," *New Left Review*, 3 (Mayıs – Haziran 2000), 107-120.
[21] Fraser, "A Rejoinder to Iris Young," 128.

potansiyelini içerisinde barındırmakla, "kimliği şeyleştiren" ve "ekonomiyi yerinden eden" bir sonuca yol açabileceğine işaret eder.[22] Kimliğin/farklılığın yerine ise (sosyal) statüyü, tanıma ve dağıtım politikaları için, çıkış noktası olarak alır. Bu bağlamda, statü Fraser'ın önerdiği "eşitlikçi bir yeniden dağıtım siyaseti" ile "özgürleşimci bir tanıma siyaseti"ni birleştirmesi açısından araçsaldır. Zirâ, kişilerin toplumsal ve siyasal alanda dezavantajlı ve/veya marjinal konumda olmalarını kimlikten/farklılıktan bağımsız olarak açıklamakla kendisinin ifadesiyle "sosyalizmle gizli bağları" olan yapı-sökümün kimlik üzerinden uygulanabileceğini düşünür. Açmak gerekirse, Fraser'a göre "olumlayıcı karşısında dönüştürücü" bir siyasal proje bir yandan yeniden dağıtım politikalarıyla sınıflar-arası eşitliği hedeflerken diğer yandan kimliklerin sökülmesi amacını içerecektir.[23] Nitekim, böyle bir projenin arkasında yatan "rasyonel şöyle işler: insanları eşit değerde alan evrenselci ahlâki norm, toplumun bütün üyelerinin diğerleriyle eşit düzeyde katılım imkânının temin edilmesini gerektirir."[24]

SONUÇ YERİNE: KİMLİK, DEMOKRASİ VE HÜMANİZMA

Bugün dünya genelindeki hâkim yapılanmaya bakıldığında yazının girişinde de değindiğimiz birbirine zıt iki oluşumla karşılaşmak mümkündür. Bir yandan, ulus-devletin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren uluslararası siyasetteki hâkimiyetinin devamını, diğer yandan, özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren kapitalist küreselleşmenin bir yan ürünü olarak, gerek pratikte gerekse söylemsel düzeyde ulus-devletlerin belirleyiciliğindeki kayıptan bahsedilebilir. Zıtların bu şekilde biraradalığı ise 11 Eylül 2001'den itibaren dünya siyaseti gündeminde merkeze oturmuş olan savaş vasıtasıyla siyaset şeklinde tezahür etmektedir. "Anti-terör", "Barış" ve/veya "Demokrasi" retoriği çerçevesinde ulusal/uluslararası meşruiyet kazandırılmaya çalışılan bu durum küresel sermaye ve ulus-devletin birarada yaşayabilme olasılığının da kanıtı olarak görülebilir. Bu noktada hemen belirtilmesi gereken, bugünkü 'İkinci Körfez Savaşı' örneğinde de izlenebilecek, savaşa tarafların politika tercihlerini "ülke çıkarları"na referansla kurmalarının yanı sıra dünya ekonomisinde -yine geç-modern zamanlara özgü bir çelişki içerisinde- hem hegemonik bir güç olmaya devam eden hem de bu gücünü yitirmekte olduğu için çıplak şiddete başvuran ABD'nin ulusal/uluslararası kamuoyuna seslenirken Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana idealleştirilen

[22] Fraser, "Rethinking Recognition"; ayrıca bkz. Phillips, "From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement," 148.
[23] Fraser, "A Rejoinder to Iris Young"; "Why Overcoming Prejudice is not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty".
[24] Fraser, "Why Overcoming Prejudice is not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty".

Amerikan demokrasisinin muhâfazasını ve ihrâcını misyon edinmiş bir aktör konumunu pekiştirme çabasında olmasıdır. Bugün,

> *... ABD, Samuel Huntington'ın üç uçlu strateji olarak adlandırdığı şeyi izlemektedir: nükleer silahları sadece ABD'nin kullanabilmesi; insan hakları ve Amerikan tarzı seçim demokrasisi ve (daha az açık olarak) göçmenliğe ve emeğin serbest dolaşımına sınırlamalar getirilmesi. Buraya dördüncü bir önemli politika daha eklenebilir: serbest piyasanın tüm dünyada propagandasının yapılması. Emperyalizmin bu en son biçimi yalnızca ABD'yi (ve İngiltere gibi tamamen boyun eğdirilmiş uyduları) içerecektir ve bunlar dünyanın jandarmalığı rolünü üstlenip kendi yönetimlerini, sözde tehlikeli bölgelere seçilmiş müdâhaleler (çoğunlukla çok yüksekten bombalamalar) yoluyla dayatacaklardır.*[25]

Bu ise bizi demokrasi üzerine yeniden düşünmeye davet eder. Esasen bugün uluslararası siyasete damgasını vuran gelişmeler idareye indirgenmiş siyaset pratiğinin bir uzantısı olarak görülebilirler. Böyle bakıldığında, savaşın özneleri olarak ulus-devletlerin, savaşan özneleri ve/veya savaşa karşı duranları nesneleştirmesinden bahsetmek mümkündür. Siyaseti, katılım temelinde gündelik bir pratik olarak aldığımızda nesneleşme tanım itibariyle siyasetdışılığa/yabancılaşmaya denk düşer. Bu noktada durup, bu yazının merkezî temalarından birini oluşturan kimlik/fark siyasetinin söz konusu siyasetsiz bir ortamda ne tür demokratik açılımlar sunacağını sormak gerekiyor.

Barış yanlılarının dünya genelinde örgütledikleri eylemlere bakılarak denebilir ki, siyaseten etkinlik, kimlik/fark siyasetinin anlattığı şekilde ulus-altı, ulusal ve/veya ulus-ötesi kimliklerin kamusal alanda özgürce ifadesinden ziyâde, farklı kimliklerin ortak bir "evrenselci ahlâki norm" etrafında örgütlenmekle kimlik/fark siyasetini terk ederek siyasete katılmasıyla mümkündür. Bu, kimliğin, tikelliklerin, farklılıkların reddinden ziyâde siyaseten merkezîyetinin savaş gibi siyasetsiz bir ortamda açılım sağlamaktaki kısıtlılığı anlamına gelmektedir. Açmak gerekirse, kimlik/fark siyaseti ulus-devlet bünyesindeki mevcut yapılanma içerisinde "demokratik" bir açılım potansiyeline sahiptir. Öte yandan, aynı şeyi ulus-ötesi platform için söylemek mümkün değildir. Yanı sıra, "savaşsız" ortamlarda kimliğin merkezîleştirilerek şeyleştirilme riski, bir yandan yukarıda Fraser'ın işaret ettiği ve siyaseti anlamak açısından önemli kategorilerden biri olan sosyo-ekonomik eşitsizliğin yerinden edilmesini, diğer yandan temelde aynı yapıya karşı çıkanların

[25] Jameson, "Küreselleşme ve Politik Strateji," *Birikim*, Mehmet Beşikçi (çev.), 139 (Kasım 2000), 40.

"dar kimlikler"e kısıtlanmasıyla bölünmeyi beraberinde getirmektedir.[26] Böyle bir bölünme karşısındaki mücadele, söz gelimi, anti-kapitalist küreselleşme hareketlerinde görülebilir. Esasen bu kimlik/fark siyasetinin ötesine geçmekle beraber aynı zamanda siyasal arenada varolan tikellikleri reddetmeden kolektif karşı duruş için ortak bir zemin teşkil etmektedir. Nitekim, anti-kapitalist küreselleşme hareketleri, Seattle'da, Prag'da, Porto Allegre'de sergiledikleri görünüm itibariyle farklı

> *ideolojik kaynaklardan beslenirler, muazzam ölçüde çeşitli örgütlenmeleri kucaklarlar, ve oldukça heterojen bir eylemciler kitlesinden köklenirler -Hıristiyan borç aktivistleri, çevreciler, bağımlılık iktisatçıları, hayvan hakları savunucuları, 1960 hareketlerinden bugüne kalanlar, anarşist çeteler, saygın sivil toplum kuruluşlarının üyeleri, çeşitli üçüncü dünya dayanışmacı hareketlerini destekleyenler ve farklı sendikacılar ve sosyalist kümelenmeler.*[27]

Günümüzde hem ulusal hem uluslararası platformda böyle bir yapılanmayı ön plâna çıkartmak bir yandan farkın tanınmasını engellemezken, kimliğin sökümü vasıtasıyla belirli bir tikelin evrenselci tahakküm riskini barındıran özselleştirmenin de önünü alır.

İçerisinde bulunduğumuz savaş durumunun en önemli nedenlerinden birinin kapitalist iktisadî rasyonalite olduğu gözönüne alındığında, küreselleşmenin insana endeksli bir anti-kapitalist perspektiften yeniden kurulmasını içerecek zihinsel dönüşümün gerekliliği ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle üretimle şekillenen tüketimden ziyâde, kişinin özgürleşebilmesi, dolayısıyla üretkenliği için gereken kaynakları yaratan bir üretim biçiminin kurulmasıdır.[28] Bu ise, günümüz kapitalist sisteminin öngördüğü doygunlaşamayan bir tüketimin eşlik ettiği (yapay) bolluktan "az ama daha nitelikli" bir üretime

---

[26] Alex Callinicos, "The Anti-capitalist movement and the Revolutionary Left", http://www.marxists.de/intsoctend/callinicos/isodoc.htm, 3.3.2003. Callinicos'un bugünkü anti-kapitalist hareketleri tasviri, nihâî olmaktan ziyâde belirli bir amaca yönelik olarak ve/veya aynı muhalefet odağı karşısında spontane bir şekilde örgütlenen, merkezsiz bir doğaya sahip olan 1960'ların (yeni) toplumsal hareketlerinin doğalarını imler.

[27] Callinicos, "The Anti-capitalist Movement and the Revolutionary Left". Kendisini devrimci sol hareket içerisinde tanımlayan ve kapitalist küreselleşme karşısında Leninist bir örgütlenmeyi öneren Callinicos'un yukarıda, anti-kapitalist küreselleşme hareketi ile ilgili yaptığı saptama, aslında, Mouffe ve Laclau'nun yazı içerisinde değinilen ve "farklılıkların mantığı" üzerine temellendirdikleri radikal demokrasi projesiyle uyum içerisindedir. Burada söz konusu olan geleneksel Sol ile post-Marksizm'in katılımcı demokrasi üzerinden karşılaşmasıdır. Nitekim, ilkinde işçi sınıfını yönlendiren öncü parti değişimin öncüsüyken, ikincisinde, özneler bağlamsal koşullara ve stratejik konumlanmalara bağlı olarak değişirler. Bkz. Callinicos ve Luca Casarini arasındaki diyalog, "Capitalism and War," *Socialist Review*, http://www.home.mira.net/~andy/blackwood/callinicos-casarini.htm, 3.3.2003.

[28] Bkz. Adrian Little, *Post-Industrial Socialism, Towards a new politics of welfare* (Londra ve New York: Routledge, 1998).

geçmekle mümkündür.[29] Açmak gerekirse, böyle bir dönüşümü hedefleyen model, iktisadî rasyonaliteyi insanî özgürlük karşısında ikincil konuma oturtan ekolojik açıdan duyarlı bir yolun benimsenmesiyle sosyalist kalkınma stratejisinin felsefi öncüllerinde de bir dönüşüm gereğine işaret eder.[30] Bu noktada denebilir ki, kimlik siyaseti değil, kimlik-fark-tanıma sorunu, dönüştürücü bir siyasal projeye eklemlendiği ölçüde demokratik açılım açısından anlamlı olmaktadır. Bu bağlamda, insanları/farklılıkları eşit değerde alacak, tikelliklerin karşılıklılığını, ontolojik gerçeklik statüsü atfetmeden, gözönünde bulundurarak -diğer bir ifadeyle, kimliklerin farklılığının rastlantısallığını teslim ederek- ve aynı zamanda yukarıda kabaca değinilen rasyonalite kayması çerçevesinde insanların özgürleşimini temel alan bir siyasal-ekonomik yeniden-yapılanma gündeme gelmektedir.

[29] André Gorz, *Capitalism, Socialism, Ecology* (Londra: Verso, 1994), 95.
[30] A.g.e., 32-3.



Himaye-i Etfal Kartpostalı (Ahmed Gürsoy Koleksiyonu)

TÜRKİYE'DE "LÂİKLİK SORUNU"NU DÜŞÜNMEK: MODERNİTE, SEKÜLERLEŞME, DEMOKRATİKLEŞME[1]

E. Fuat Keyman*

Son yıllarda Türkiye'de siyaseti, demokratikleşmeyi ve bireysel/grupsal haklar ve özgürlükler alanını zorlayan önemli sorunlardan birisi de "lâiklik sorunu" oldu. Lâiklik sorunu sadece dinin siyasallaşması ve seküler devlet yapısını "tehdit" etmesi sürecini içermedi: bu anlamda da, sadece devlet–siyasal parti ilişkilerini içeren ve "siyasal alan" içinde yer alan bir sorun olarak hareket etmedi. Lâiklik sorunu, aynı zamanda, Türkiye'de "siyasal alan" ile "toplumsal alan" arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceği, "toplumsal alan" içinde yer alan hak ve özgürlüklerin sınırlarının nerede çizileceği, ve "devletin kadın bedeni üzerinde denetimi olabilir mi" gibi ciddi toplumsal sorunları da içerdi.

Lâiklik sorunu, bu nedenle, İslâmî partilerin kapatılması, türban sorunu, İslâmî sermaye ve yerel kalkınma, tarikatlar, vatandaşlık gibi farklı düzeylerde ortaya çıkarak, Türkiye'de demokratikleşme sürecinin temel sorunların en önemlilerinden biri olarak ortaya çıktı ve önemini sürdürdü.

---

* Doç. Dr. E. Fuat Keyman, Koç Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] Bu çalışmanın orjinal versiyonu İngilizce olarak yazılmıştır. Ayhan Aktar'a Metin Heper'e, Ziya Öniş'e eleştirilerinden dolayı, Işık Özel'e metnin büyük bir kısmını İngilizce'den Türkçe'ye tercümesi için ve asistanım Evren Tok'a katkıları için teşekkür ederim.

"Lâiklik sorununu çözmeyen bir Türkiye'nin, tam anlamda demokratik bir ülke olamayacağı" düşüncesi üzerinde akademik ve kamusal söylem içinde toplumsal bir oydaşmanın olduğunu da, bu bağlamda, söyleyebiliriz. Fakat bu sorun bugüne kadar çözülemedi, ve çözümlenmesi süreci de Türkiye'de yaşanan ciddi ve önemli bir "demokrasi eksiği" olarak kalacak. Bu çözümsüzlük durumunun bir dizi nedenleri var:

I. Türkiye'de, özellikle 1990'lı yıllarda lâiklik pratiğini hem destekleyenlerin, hem de eleştirenlerin monolitik, tek boyutlu ve indirgemeci bir lâiklik tanımı kullanmaları ve siyasal/toplumsal düzeylerde çok-boyutlu ve karmaşık bir nitelik taşıyan bir süreci, sadece "din – devlet işlerinin ayrımı" olarak tanımlamaları;

II. Bu nedenle, lâiklik sorununun ve bu bağlamda ortaya çıkan dinin kamusallaşması sürecinin özünde, devletin kurucu nmiteliklerine tehdit unsuru taşıyan siyasal bir pratik ya da sorun olarak tanımlanması ve böylece dinsel kimliğin kültürel, ekonomik ve sembolik boyutlarının dinin siyasallaşması olgusuyla özdeşleştirilmesi;

III. böylece, dinsel kimliğin günlük yaşamda ve sosyolojik düzeyde seküler modernleşmeyle girdiği çok-boyutlu ilişkiselliğin gözardı edilmesi ve lâiklik sorununun "seküler modern kimlik-dinsel anti-modern kimlik karşıtlığı" içinde siyasal bir sorun olarak tartışılması; ve
IV. yöntemsel düzeyde de, lâiklik tartışması içinde iki-boyutlu bir sorunun ortaya çıkması. Bu iki-boyutlu yöntemsel sorun, hem dinsel kimliğin toplumsal alan içindeki karmaşık, değişken ve dinamik niteliği anlaşılmadan lâiklik sorununa siyasal nitelikte çözümler aranmasında, hem de modernleşme-sekülerleşme ilişkisinin dünyanın farklı yerlerinde nasıl yaşandığına ilişkin karşılaştırmalı çözümlemeler yapılmadan, lâiklik sorunun yerel, farklı sekülerleşme pratiklerini çalışmaya kapalı ve tek-boyutlu bir tarzda tartışılma biçiminde ortaya çıkıyor.

Bu nedenleri, ki bunlar benim Türkiye'de lâiklik sorunu üzerine yaptığım okumanın ve araştırmanın sınırları içinde çıkarsadığım nedenlerdir, hesaba kattığımız zaman, şu öneriyi yapabiliriz: dinsel kimliğin toplumsal alan içindeki çok boyutlu ve modernleşmeyle ilişkisel niteliğini anlamadan, modernleşme-sekülerleşme ilişkisininin karmaşık ve krizlere dönük değişebilir yapısını sosyolojik düzeyde çözümlemeden ve dinin kamusallaşması sürecini siyasallaşmayla özdeşleştirerek, lâiklik sorununun çözümlemek girişimi sorunu çözümsüzlüğe götürmektedir. Bu çalışmada Türkiye'de lâiklik sorununa, hem modernite-sekülerleşme ilişkisini sorunsallaştırarak, hem de İslâmî kimliğin özellikle 1990'lı yıllar içinde seküler modernleşmeyle girdiği farklı ve çok-boyutlu ilişkilerin üzerinde

durarak bir çözüm önerisi getirmeye çalışacağım. Bu çözüm, İslâmî kimliğin homojen bir niteliğe sahip olmadığı, aksine tarihsel ve söylemsel gelişimi içinde çok-boyutlu bir nitelik taşıdığı saptamasına dayanıyor, ve bu temelde de lâiklik sorununa yaklaşırken siyasal İslâm ile ekonomik/kültür İslâm ayrımını yapmamız gerektiği önerisini içeriyor.

Siyasal İslâm ile ekonomik/kültür İslâm ayrımını yapmamız iki nedenle önemli. Birincisi, modern sekülerleşme tarihine baktığımız zaman, bu çalışmada açımlamaya çalışacağım gibi, sekülerleşme sürecinin hem "nesnel (objektif) sekülerleşme", ki bu bağlamda din ve devlet işlerinin ayrışmasından bahsediyoruz, hem de "öznel (sübjektif) sekülerleşme", ki bu bağlamda da modern kimliğin/benliğin kurulma sürecinden dinin dışlanması sürecinden bahsediyoruz, olgularını içerdiğini görüyoruz. Sekülerleşme sürecinin içerdiği bu iki olguyu görmek, bize siyasal İslâmın nesnel sekülerleşmeye karşı bir oluşum olduğunu, ama kültürel/ekonomik İslâmın gerekli olarak nesnel sekülerleşmeyle bir çatışma ilişkisi içinde olmayabileceğini göstecektir. Kültürel/ekonomik İslâmın sorunu daha çok öznel sekülerleşmeyle ilgili, kimlik oluşum sürecinden dinin dışlanmasını eleştiren bir nitelikte. Bu bağlamda, İslâmî kimliği bir bütün ya da homojen olarak görmek, lâiklik sorununu siyasallaştırılmasına ve çözümsüzlüğe götürülmesine yolaçmaktadır. İkinci olarak da, modernleşme-sekülerleşme ilişkisinin çözümlenmesi bize, lâiklik sorununa çözümün seküler kimliğin sekülerleşmenin farklı-boyutlarını ayrıştırması, aynı zamanda da İslâmî kimliğin nesnel sekülerleşmeyle bir çatışmasının olmadığına dair toplumu ikna etmesiyle oluşacak bir "demokratik seküler toplumsal sözleşme"nin yaratılmasıyla olasılık kazanacağını gösterecektir.

Modernite, Sekülerleşme ve Din

Soğuk Savaş sonrası dünyada dinin artan varlığı ve gücü, 'dinin modern yaşamdaki yeri üzerine Aydınlanmacı görüşün gözden geçirilmesinin gerekli olduğu' (Asad, 1999: 178) düşüncesini akademik ve kamusal söylem içinde gündeme getirdi. Dünyanın her tarafında dinsel hareketlerin yeniden ortaya çıkışı, bu hareketlerin kimlik ve siyasete ilişkin (kamusal alandaki tartışmalardan köktendinciliğe uzanan çizgide) farklı iddiaları ve hem ulusal politikada, hem de dünya politikasında sistem dönüştürücü etki yaratma konusundaki başarıları, dinle siyaset arasındaki görünmeyen bağlantıları ortaya çıkartma gerekliliğine işaret ediyor. Kafalarımız karışmış hâlde, hatta 11 Eylül olayında olduğu gibi alarma geçmiş durumdayız. Dinin yavaş yavaş yokolacağına ilişkin modern söylemin aksine, dünya çapında yavaş yavaş kendini gösteren süreç, siyasîleştirilmiş dinin, modernite, kimlik ve bilgi konularında sahip olduğu iddialarla birlikte dışa doğru patlamasını niteliyor

(Haynes, 1998 ve Keyman, 1997). Bu anlamda günümüz dünyasında yaşanan bu süreç 'dinin geri dönüşü' olarak da tanımlanabilir. Dahası, "dinin geri dönüşü" farklı biçimlerde kendini göstermekte. Köktendincilikten çokkültürlülüğe, toplulukçu (cemaatçı) iddialardan din devletine, din kökenli sivil toplumun çoğulcu ve özgürlükçü çağrılarına kadar, içinde yaşadığımız dünyada dinin yükselişinin farklı eklemlenmelerini görmek münkün.

Bu yükselişin önemli sonuçlarından biri, sekülerleşme kuramının derin ve köklü eleştirisi oldu. Söz konusu kuram, 'modernitenin kaçınılmaz ve hatta gerekli olarak dinin marjinalleşmesi, özel alana itilmesi ve yavaş yavaş da sahneden çekilmesine yolaçtığı' iddiası ve taahhütüne dayanarak işlerliğini koruyordu. Son zamanlarda, dinin yükselişinin sekülerleşme kuramını 'sorunsal' ya da 'mit' hâline getirdiği, ve hatta moderniteden yüksek beklentilerimizi yanlış olduğunu kanıtladığı tartışılıyor, ki bu beklentilerden biri de toplumlar modernleştikçe, dınsel alanla kamusal alan arasındaki yapısal farklılaşmanın artmasıydı (Davison, 1998:3). Dinin yükselişi sekülerleşme kuramının 'krizi'ni de beraberinde getirdi. Söz konusu kriz, özellikle sekülerleşme kuramının 'modernitenin kurucu bir ögesi' olarak sahip olduğu epistemolojik ve normatif konumu bağlamında yaşandı. Bu anlamda, aralarındaki farklılıklara rağmen, son zamanlarda dinin sekülerleşmesi değil aksine "sekralizasyon" sürecine girmesi, dolayısıyla dinsel değerlerin, normların ve kimlik taleplerinin giderek önem kazanması sürecinin başladığını ve bu anlamda dinsel kimlik söylemlerinin kamusallaştırıldığı öneren görüşlerin önem kazandığını görüyoruz. Bu görüş, moderniteyle din arasındaki bağlantının sekülerleşme kuramının öne sürdüğünden çok daha kırılgan ve karmaşık olduğu saptamasından kaynaklanıyor.

Dünyanın her yerinde dinin yükselişi ve sekülerleşme kuramının bununla bağlantılı krizi bağlamında, Türkiye sosyolojik açıdan konuyu aydınlatan ve aynı zamanda kuramsal olarak da önemli bir test alanı olan bir örnek. Avrupa'nın köşesinde modern bir cumhuriyet olan Türkiye, hem Müslüman bir ülke, hem de katı biçimde seküler olan bir ulus-devlet. Türkiye, modernleşme ve demokratikleşme süreçlerininin siyasetle din arasında hep ince bir ayar yakalama sorunuyla karşı karşıya kaldığı bir toplumsal oluşum. Devlet eliti tarafından seküler moderniteye ilişkin siyasî irade daha çok vurgulandıkça, devletin toplumu yönetiminde daha az çoğulcu ve demokratik olabildiği bir toplumsal oluşum. Oysa, Türk kimliğinin sembolik oluşumunda İslâm her zaman tarihsel ve sosyolojik olarak çok güçlü bir unsur olagelmiştir (Toprak 1987, Mardin 1997, Keyman 2001). Aynı şekilde, siyasî ve sivil toplum aktörleri tarafından İslâm, bu aktörlerin toplumsal vizyonlarına asıl referans noktası olarak kullanıldıkça da, devlet daha da katı

ve kontrole dayalı bir sekülerleşme anlayışı uygulamaya koymuştur. 1923'te cumhuriyetin kuruluşundan bu yana, sekülerleşme sadece Türk modernitesinin kurucu bir ögesi olarak değil, aynı zamanda, hem devletin geri kalmış olarak gördüğü toplumu seküler ve modern bir millet hâline dönüştürmeye ilişkin uğraşı, hem de İslâmî kimliğin tanınma ve farklılık iddialarını içeren hayatî bir siyasî proje olarak işlev görmüştür.

Türkiye'de siyasetle din arasındaki bağlantı 1990'lardan bu yana, İslâmın siyasî, ekonomik ve kültürel olarak yükselmesinin bir sonucu olarak çok daha kırılgan hâle gelmiştir (Kramer 2000, Keyman 2001). Türk modernitesinin oluşumu, İslâm kimliğinin yükselmesi ve önemli bir siyasal, ekonomik ve kültürel aktör konumuna gelmesiyle farklı bağlamlarda ortaya çıkan ciddi bir dönüşüm sürecine girmiştir. Bu bağlamlar şu şekilde özetlenebilir:

I. İslâm kimliğinin siyasileşmesi: ki bu da siyasi partiler tarafından yürütülen siyasi İslâma önayak olmuştur. Bu partilerden Refah Partisi ve Fazilet Partisi kapatılmış, fakat ılımlı İslâmi eğilimi ve muhafazakâr-liberal kimliğiyle Adalet ve Kalkınma Partisi 3 Kasım seçimlerini kazanarak tek başına iktidar olmuştur;

II. İslâmî kimliğin ekonomik temelde hareket etmesi: MÜSİAD ve bazı SİAD'lar örneğinde gördüğümüz gibi, İslâm 'güven ilişkilerine dayalı güçlü bir ağ' olarak işlev görerek İslâmî ekonomik aktörlerin ortaya çıkmasını ve ekonomide önem kazanmasını sağlamıştır; ve

III. İslâmî kültürel temeli olan kimlik siyasetinin ve tanınma taleplerin ortaya çıkması: Türban olayı ve dinî mezhep ve tarikatlar örneğinde göreceğimiz gibi, bugün Türk modernitesini İslâm'la ilişkilendirmeden düşünmek olanaksız ya da hatalıdır.

Bu nedenle de, Türk sekülerleşmesini tartışmasız, çekişmeler ya da çatışmalar içermeyen bir alan olarak görmek de olanaksızdır. Aslında Türk modernitesinin değişen yapısı büyük ölçüde Türk lâikliğinin krizi olarak da görülebilir. Son yıllarda Türk sekülerleşmesi, sekülerleşmenin tam ne anlama geldiği ve içeriği üzerine, siyasetle din arasındaki bağlantılara ilişkin farklı yorumların savaşıp müzakere ettiği 'tartışmalı bir alan' hâline gelmiştir. Aşağıda, Türk sekülerleşmesinin son dönemlerde yaşadığı krizin eleştirel bir incelemesini yapmaya çalışacağım. Bununla birlikte, Türk sekülerleşmesinin krizinin analizine ilişkin kuramsal bir çerçeve kurmak için de, modern sekülerlik kuramının ve beraberinde getirdiği sorunların analitik olarak incelenmesinin de yararlı olacağını düşünüyorum.

SEKÜLERLEŞMEDEN SEKRALİZASYON (DİNİN YENİDEN CANLANMASI) SÜRECİNE

Peter Berger (1967: 107) sekülerleşmeyi 'toplumu ve kültürü kuran kurumların ve ilişkilerin dinî kurum ve sembollerin baskınlığından uzaklaştırılması süreci' olarak tanımlar. Bu süreç din ve devletin birbirinden ayrılmasını içerdiği gibi, modern benliğin oluşumunda dinin rolünün yavaş yavaş azalmasını da içeriyor. Bu anlamda, sekülerleşme kendini hem kurumsal bir nitelik kazandığı 'nesnel bir toplumsal-yapısal süreç,' hem de, modernitenin tüm topluma yayıldığı bir 'öznel kültürel süreç' olarak ortaya çıkartmaktadır. Böylece, sekülerleşme kuramı ve düşüncesi içinde, "gitgide daha çok insanın dünyaya ve kendi hayatlarına dinî yorumların katkısı olmaksızın, dinden bağımsızlaşarak yaklaşacakları" varsayılmaktadır (Berger, 1967: 127-128). Berger sekülerleşme sürecini çözümlerken, bu sürecin nesnel ve öznel boyutlarının ayrıştırılmasının önemine işaret ediyor. *Nesnel sekülerleşme* siyasî olanın dinsel olandan kurumsal olarak ayrıştırılmasını içeriyor ve böylelikle de din, devletin otorite ve meşruiyet alanının dışına itiliyor. Dolayısıyla, modern ve dünyevî bir kurum olarak devlet, halkını yönetiyor ve gücünü seküler ve pozitif hukuk yoluyla meşrulaştırıyor. Nesnel sekülerleşme, toplumun esas yönetici kurumu olarak ulus-devleti beraberinde getiren toplumsal-yapısal bir süreç oluşturuyor. Ulus-devletin gücü ve meşruiyeti de, 'dinsel-olmayan nitelik' kazanarak, Tanrısal olandan soyutlanıyor.

Öte yandan, *öznel sekülerleşme* bilincin sekülerleşmesini imâ ediyor, ki bu da modern, özgürleşmiş benliğin, geleneksel-dinsel kodlardan ziyâde, seküler bir mantıkla doğayla kendini ilişkilendirmesi, ötekiyle karşılıklı etkileşimi ve kendi hayatını tanımlaması anlamına geliyor. Dolayısıyla, öznel sekülerleşmenin *modus vivendi*'si modern benliğin kültürel ve sembolik oluşumuyla doğrudan ilişkili. Berger'in (1967: 107-108) de belirttiği gibi, "kültür ve sembollerden sözettiğimizde, sekülerleşmenin toplumsal-yapısal süreçten daha farklı olduğunu imâ ediyoruz. Sekülerleşme kültür ve düşünce hayatının bütünlüğünü etkiliyor ve bu sanatta, felsefede, edebiyatta ve en önemlisi de bilimin özerk, bütünüyle seküler bir bakış açısı olarak yükselmesinde gözlenebiliyor. Dahası, burada sekülerleşme sürecinin öznel bir tarafının olduğu da imâ ediliyor. Toplumun ve kültürün sekülerleşmesi söz konusuysa, bilincin sekülerleşmesi de söz konusu olacaktır."

Burada iki konu vurgulanmaya değer: Birincisi, hem nesnel, hem de öznel sekülerleşmenin modernite ve sekülerleşme arasındaki sosyolojik ilişkiyi tanımlaması. Casanova'ya (1994: 13-14) göre, bu iki sekülerleşme süreci birlikte, modernitenin gelişmesinde çok önemli olan üç ögeye anlam

veriyorlar; "(i) toplumsal alanların artan yapısal ayrıştırılması ve bunun dinin siyasetten, ekonomiden, bilimden, vs. ayrılmasıyla sonuçlanması; (ii) dinin kendi özel alanına itilmesi; ve (iii) dinsel kurumların, normların ve ahlâkî kodların modern toplum içinde önemlerinin azalması". Sekülerleşme kuramı bu üç ögeye dayanarak, toplumlar daha modernleştikçe, dinî inançların, taahhütlerin ve kurumların toplumsal önemlerinin azalacağını ve sekülerlik ilkesinin siyasî olanla toplumsal olanı birleştireceğini varsayar.

İkinci nokta da, sekülerleşme kuramıyla sekülerlik pratiği ya da uygulaması arasında birebir örtüşmenin olmadığıdır. Aslında, modern zamanlarda nesnel sekülerleşmeyle öznel sekülerleşme arasındaki ilişki çok daha muğlak, çelişkili ve hatta düşmanca olmuştur. Diğer bir deyişle, modern zamanlar tarihi bize göstermiştir ki, modernite nesnel sekülerleşmenin (dinin siyasetten ayrılması) gerçekleşmesinde başarılı olurken, özellikle dinin özel alana itilmesinin dinin toplumdaki önemini azaltacağı varsayımına dayanarak öznel sekülerleşmeyi gerçekleştirmeye kalkıştığında ciddi bir meşruiyet sorunuyla yüzyüze gelmiştir. Tam tersine, sadece din modern benliğin sembolik kuruluşundaki rolü anlamında toplumsal önemini korumakla kalmamış, aynı zamanda modernitenin evrimi sürecinde çok daha fazla kamusallaşmıştır. Öyle ki, sekülerleşme eğiliminden çok "sekralizasyon", dolayısıyla dinin yeniden canlanma ve önem kazanma eğilimi geç modern zamanların önemli bir özelliği hâline gelmiştir (Berger 1995).

Bu nedenle, moderniteyle sekülerleşme arasındaki ilişkinin nedensel, lineer, statik bir ilişki olarak görülmemesini önermek istiyorum, aksine bu ilişkinin çok-boyutlu, karmaşık ve sorunlu niteliğini görmeliyiz. Bu nedenle, ve diğer bir deyişle sekülerleşmenin tatmin edici bir analizinin başlangıç noktası olarak, nesnel ve öznel sekülerleşme süreçleri arasında varolan karmaşık, dinamik, karşılıklı ve çatışma içeren etkilenmeyi tanımasının ve bu karşılıklı etkilenmenin de tarihsel ve karşılaştırmalı bir çözümlenmesinin yapılmasının çok önemli olduğunu düşünüyorum. Bu çözümlemeyi yaparken, sadece moderniteyle sekülerleşme arasındaki ilişkinin içerdiği karmaşıklığı görebilmenin yanısıra -bundan daha da önemlisi- toplumdaki tarihsel değişimlere bağlı olarak sekülerleşmenin yeniden tanımlanması ve kurulması da olasılık kazanacaktır. Böylece de, sekülerleşmenin kendi tarihi içinde hem modernitenin sosyolojik bir kurucu ögesi olarak, hem de devletin toplumunu yönetmesi için hayatî bir siyasî proje olarak işlev gördüğü gerçeğini de anlamış olacağız. İşte tam bu noktada da, sekülerleşmenin özünde taşıdığı tartışmalı ve karmaşık yapısı ortaya çıkacak, ve sekülerleşme sürecinin "modernleşmenin ciddi bir tartışma alanı" olarak tanımlanması da olasılık kazanacaktır.

Bunun yanısıra, sekülerleşme, devletin hem toplum üzerindeki iktidarını uygulaması, hem de seküler mantığın geleneksel değerler ve inançlar üzerindeki normatif öncelliğini meşrulaştırması bağlamlarında hayatî bir siyasî proje olarak işlev gördükçe, sekülarizmin esas olarak tartışmalı olan doğası da ortaya çıkmaktadır. Böylelikle, devletin toplumunu yönetmesi sürecinde, sekülerleşmenin siyasî işlevi, modernitenin kurucu ögesi olmasına ilişkin sosyolojik işlevinden daha önemli ve etkili hâle gelir. Sekülerleşme, dinin özel alanda sınırlı tutulması konusunda normatif bir temel sağlayarak, devletin gücü ve meşruiyetinin esas ögesi olarak işlerlik kazanır. Bu bağlamda, Michel Foucault'nun 'governmentality' (toplum yönetim-mentalitesi) kavramını kullanmak, faydalı olacaktır: sekülerleşme devlet tarafından "benliğin yönetiminin etkin teknolojisi" olarak kullanılan önemli bir iktidar mekanizması olarak da tanımlanabilir. Bu anlamda sekülerizm, kimliğe dair dinî iddiaların özel ve bireysel alanla sınırlandırılmasını sağlayan, böylece kamusal alanla özel alan arasındaki sınırı çizen, ve devletin toplum yönetimine etkili bir temel hazırlayan bir yönetim mekanizması ya da teknolojisidir.[2] Böylelikle de, devlet, sekülerleşme temelinde, dinî kimlik ve grup hakları temelinde yapılan kimlik ve tanınma taleplerinin kamusal alana girişini engelleyebilecektir.

Sekülerleşmeyi hem modernliğin kurucu ögelerinden birisi hem de devletin toplum yönetiminde kullandığı etkili yönetim teknolojisi olarak tanımlamalıyız ve bu tanımı yaparken nesnel ve öznel sekülerleşme arasındaki çatışmalı ve karşılıklı etkileşimin de altını çizmeliyiz. Bu anlayış, aşağıda açımlayacağım gibi, sekülerleşmenin modernite içinde oynadığı çok-boyutlu işlevleri de görmemizi olanaklı kılacaktır. Sekülerleşmenin en azından dört işlevi (birbiriyle içiçe geçmiş olmakla birlikte analitik olarak ayrı işlevler) ayırdedilebilir:

I. rasyonalite olarak sekülerleşme: Bu kategoride sekülerleşme, gelenekten özgürleştirilmiş ve bilimsel ve teknolojik değişim ve gelişmeler yoluyla ilerlemeye vesile olan seküler mantık olarak işlev gösterir;

II. toplumdaki yapısal farklılaşmanın bir süreci olarak sekülerleşme: sekülerleşme devlet ve dinin kurumsal olarak birbirinden ayrılmasının bir ifadesi olarak işlev gösterir, ki bu da dini değer ve inançların kişisel olmayan yasal-rasyonel kurallardan çıkarılması demektir;

III. toplumsal ayrışma ya da sınır oluşturan bir uygulama olarak sekülerleşme: dinin özel alana itilmesi bu sınırla gerçekleşir; ve

[2] Foucault'nun governmentality kavramı için Dean (1999)'e bakınız.

IV. benliğin yönetilmesi anlamında sekülerleşme: dini tercih ve iddiları özel alana sıkıştırıp, kamusal alanla olan bağlarını yokederek bu tercih ve iddiaların kontrolüne ilişkin bir uygulama olarak işlev gosterir.[3]

Hep beraber ele alındığında bu işlevler, sadece nesnel ve öznel sekülerleşme arasındaki karmaşık etkileşimi değil, aynı zamanda sekülerleşmenin son zamanlardaki (meşruiyet) krizini de açıklar. Aşağıdaki bölümlerde, Türk sekülerleşmesini ve bu tarz sekülerleşmenin son zamanlarda yaşamakta olduğu meşruiyet krizi eleştirel bir gözle incelemeye çalışacağım.

SEKÜLERLEŞME VE TÜRK MODERNİTESİ

Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin İnşası* başlıklı kitabında, "Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun küllerinden bir Anka kuşu gibi yükselmediğini, gerçekte yabancı işgalcilerle eski rejime karşı ulusal mücadeleyi kazanan Kemalist seçkinlerin imgeleminde yaratıldığını" (Ahmad, 1997:3) iddia eder. Bu inşa süreci, modernitenin farklı aktörleri, söylemleri ve stratejilerini içermekle birlikte, bugün de hâlâ devam ediyor. İnşâ süreci içinde Mustafa Kemal Atatürk, "daha önce varolmayan farazî bir varlığı, Türk ulusunu alıp, ona hayat vermiştir. İşte bu, sanki varmışçasına, daha önceden varolmayan birşey üzerine uğraşma, hatta onu varetme becerisidir ve bu bize Mustafa Kemal'in kurguladığı projenin gerçek boyutlarını gösterip düşüncesinin ütopik niteliğini ortaya çıkarıyor. Mustafa Kemal projesini kurguladığında, ne "genel irade"nin, ne de ulusal kimliğin asıl kaynağı olarak Türk ulusu mevcut değildi (Mardin, 1981: 208-209 ve 1997: 13-14). Bununla birlikte, Kemal Atatürk ve Kemalist seçkinler, hem Osmanlı geçmişinden kopmak, hem de çağdaş (batılı) uygarlık düzeyine erişmek için gerekli siyasî ve kültürel kurumları oluşturmaya çalışarak, Türkiye'nin inşâ sürecini kurguladılar. Kemalist seçkinler Osmanlı İmparatorluğu'nu İslâma dayalı bir toplumsal etosu olan geleneksel bir siyasî düzen olarak gördüklerinden, modern ulusun inşâsı, batılı seküler mantığın ve bilimsel rasyonalitenin, o zaman geleneksel, geri kalmış ve İslâma dayalı olarak görülen toplumsal ilişkilerin üzerine tepeden empoze edilmesi ve muhtemel olarak da bu ilişkiler üzerine yayılması temeli üzerine kurulmalıydı (Kazancigil ve Özbudun, 1981).

Şerif Mardin'in (1997: 14-15) de belirttiği gibi, modern bir ulusun, çağdaş (batılı) medeniyetler düzeyine ulaşma hedefiyle biçimlenerek

[3] Sekularizmin farkl işlevlerinin analitik olarak sınıflandırılması için, Berger (1967 ve 1995) ve Connolly (1999)'nin önemli calışmalarından yararlandım.

kuruluşu bir dizi geçişler içermekteydi: "a) siyasî otorite sisteminde kişisel kural ve düzenlemelerden kişisel olmayan kural ve düzenlemelere geçiş; b) evrenin duzenini ilâhî hukukla algılayan bir sistemden positivist ve rasyonel düşünceye geçiş; c) 'seçkin-halk ayrımına' dayalı bir topluluktan (cemaat) 'popülizme dayalı bir topluluğa' geçiş ve d) dine dayalı bir topluluktan ulus devlete geçiş. Mustafa Kemal'in de belirttiği gibi, bu geçişler "Türkiye'nin çağdaş uygarlık içinde gelişmiş ve çağdaş bir ulus olarak yaşamasi" ihtimâli için önkoşul olarak kabul edilmekteydi. Daha da önemlisi, bu geçişlerin gerçekleştirilebilmesi ihtimâli, İslâmın siyasî söylemden çıkartılması ve uygarlığa giden yolda seküler ulus-devletin anahtar öge olarak yeralmasına bağlı görülüyordu. Dolayısıyla, ancak ulus-devlet aracılığıyla "modern Türkiye sekülarite ve rasyonaliteye sahip olabilir, ilerlemenin başlatılmasında ve modern sanayileşmiş ekonominin kurulmasında aklı kullanabilir, böylece de sanayileşme ve modernleşme süreçlerini besleyebilirdi" (Keyman, 1995: 67 ve 2000: 208).

Türk modernitesinin siyasî doğası, devlete atfedilen öncel rolde ortaya çıkıyor. Başlangıcından beri Türk modernitesi öncelikle ve esas olarak devlet-merkezli bir siyasî proje olagelmiştir. Ernest Gellner'in de belirttiği gibi (1994: 83), Kemalist seçkinler hem "siyasetin ve toplumun modernizasyonunu", hem de siyasî modernitenin meşruiyeti ve haklılaştırılmasını", "ulus-devletle ilişkili olarak" ve "devlete güç vermesi" bağlanmında görmüşlerdir.[4] Bu anlamda, ulus-devlet ve onun geri kalmış bir toplumu seküler-rasyonel bir sosyal oluşuma dönüştürme gücü "halkı aydınlatma ve ilerlemesine yardım etme" ereği için anahtar olarak algılanmıştır (Heper, 1985: 51). Böylece de, çağdaş batı uygarlığı düzeyine ulaşmak için gerekli olan iradeye ulaşılabilecektir. Cumhuriyetçilik, milliyetçilik, devletçilik, lâiklik, halkçılık ve devrimci-reformculuk (tepeden inme) Türk devletini tanımlayan ve oluşturan altı temel ilkeydi. Bu ilkeler doğrultusunda Türk devleti, uygar ve gelişmiş modern bir toplum oluşturabilmek için, kendiyle ulus arasında seküler bir birlik yaratabileceği bir şekilde işlerlik gösterebilecekti. Bu ilkeler, aynı zamanda, siyasî (toplumsal) modernite ve kültürel moderniteyi birbirine bağlamak için de tasarlanmıştı. Kemalist seçkinler, modernitenin gerekli kurumsal temellerinin kurulmasının, geri kalmış ve geleneksel (dinsel) toplumsal hayatı, modern ve seküler bir ulusal kimliğe dönüştürmek için gerekli ve bunu yapabilme becerisi olan toplumsal bir etosun yaratılmasını beraberinde getireceğine inanıyordu.

[4] Metin Heper ve ben (1999), devletin Türkiye siyasetinin tarihsel evrimi içindeki bu rolünü, devlet ve siyasî aktörler arasındaki etkileşim üzerinden göstermeye calıştık.

Söz konusu temel ilkelerden biri olan sekülerleşme Türkiye'nin kuruluş sürecinde cok önemli bir rol oynamıştır. Kemalist seçkinler tarafından, sekülarizm, çağdaş uygarlığın temel gerekliliği olarak algılanıyordu. Bu seçkinler, nesnel sekülerleşmenin gerçekleştirilmesi için bir dizi kurumsal ve yapısal değişikliği başlatıp, böylelikle de devleti ve siyasî işleri dinî kurumlar ve sembollerden ayırmaya kalkıştılar. Bunu yaparken de, Türk toplumunun daha gelişmiş, modernleşmiş ve uygar hâle geldiğine; öznel sekülerleşme sürecinin oluşacağına; ve bunun da ulusal kimliğin oluşmasında dinin sembolik ve kültürel rolünü azaltacağına inanıyorlardı.[5] Dolayısıyla, 1 Kasım 1922'de, Saltanat kaldırıldı, 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet kuruldu ve 3 Mart 1934'te de bir dizi kurumsal değişikliğe önayak olan birçok önemli kanun yasalaştı: eğitim devletin tekeline bırakıldı, halifelik kaldırıldı, medreseler yasaklandı. Bunun yanısıra, "din işleri ve dinî vakıfların yönetimi başbakanlığa bağlı bir başkanlığa bağlanıyordu. Bunun için de, Diyanet İşleri Başkanlığı, özerk bir kurum olarak değil, dinsel etkinliklerin ve uygulamaların düzenlemesinden sorumlu bir kurum olarak kuruldu. Nisan 1924'te dinî mahkemelerin, 1925'te de tekke ve zâviyelerin kaldırılması, 1926'da İsviçre Medenî kanununun kabul edilmesi ve şeriatın ceza kanunundan çıkarılması, 1928'te de İslâmın devletin dini olduğu ilkesinin çıkartılması ve Lâtin alfabesinin kabul edilmesi, nesnel sekülerleşmenin kurumsal temelinin oluşturulması yolunda gerçekleştirilmiş aşamalardı. Tüm bunlar, modern devletin kuruluşu vc konsolide edilişi süreçlerinden, dinî inanç ve sembollerin çıkarılmasını beraberinde getiriyordu (Berkes, 1998).

Bununla birlikte, Türkiye'de devletle dinin birbirinden ayrılmasının çok katı olup, bu ayrılığın sadece dinin devlet işlerinden ayrılmasını değil, aynı zamanda ve daha da önemli olarak, dinî işlerin kurumsal ve anayasal düzeyde tamamen devlet tarafından kontrol edilmesini de içerdiğinin altını çizmek gerekiyor. (Tarhanlı, 1994: 18-19). Dahası, bu kontrol hem kamu, hem de özel alanı içine alıyordu. Sekülerleşmeye modernitenin kurucu bir ögesi ve Türkiye'nin uygar bir ulusa dönüştürülmesine ilişkin siyasî bir proje olarak yaklaşarak, Türk devleti, eğitim reformlarından yeni kıyafet yönetmeliklerine kadar bir dizi uygulamayı başlatarak, kamu işlerinde dinin varlığını yasaklamaya; özel ve kültürel alanlara ilişkin tercihlerin ve kimliğin oluşmasında da dinin rolünü engellemeyi amaçladı.

Bu anlamda, sekularizm Türk modernitesinde "lâiklik" formunu almıştır. Bu kavram da, sadece "dinin resmî olarak devletten çıkarılmasına' değil, aynı zamanda din işlerinin devlet tarafından anayasal yollarla kontrolüne

[5] Aslında, Kemalist seçkinlerin kafasında, nesnel sekülerleşme ve öznel sekülerleşme doğrudan olarak siyasî (toplumsal) ve kültürel moderniteye bağlıydı.

işaret etmektedir. Dolayısıyla, 1937'de Cumhuriyet Halk Partisi tarafından anayasaya madde olarak sokulduğundan, lâiklik hem partinin kurucu bir ilkesi, hem de dinî işlerin düzenlenmesinin anayasal bir temeli olarak işlev gösterdi. Kemalist seçkinler, hem devlet-ulus birliğinin kurulması, hem de uygarlığa ilişkin toplumsal bir bilinçlenme düzeyinin sağlanabilmesinin anayasayla kurulmuş ve yine anayasayla desteklenen bir lâiklik ilkesiyle mümkün olduğuna inanıyorlardı (Mardin, 1981: 211). Kemalist seçkinler için lâiklik, nesnel ve öznel sekülerleşme süreçleri arasındaki bağlantıyı kurmak için esas yoldu. Devletle dinin katı biçimde birbirinden ayrılmasının ve dinî işlerin anayasa tarafından kontrol edilmesinin, nihâî olarak Türk toplumunda lâik kimlik oluşumunun kabulü ve yaygınlaşmasına yolaçacağı ve böylelikle de öznel sekülerleşme sürecinin başarıyla gerçeklenebileceği varsayımına dayanarak, nesnel ve öznel süreçler arasındaki bağlantı tepeden inme, devletten topluma empoze dilen bir model olarak benimsendi.

İSLÂMIN YENİDEN YÜKSELİŞİ VE SEKÜLERLEŞMENİN KRİZİ[6]

Bütün bunlara rağmen, Türkiye'de lâikliğin tarihi beklenenin tam tersine bir eğilim göstermiştir. Türk toplumunda din, etkisinin azalması ve nihâî olarak da kaybolması şöyle dursun, her zaman egemen bir ideoloji olarak varlığını sürdürmüştür. 1945'te çok partili parlementer demokrasiye geçildiğinden beri din, tüm siyasî partilerin seçmenleriyle aralarında bir bağlantı kurmak için kullandıkları bir referans noktası hâline gelmiştir. Aynı zamanda din, Türk modernitesinin 1980'lerden itibaren değişmekte olan yapısını etkilemiş ve özellikle 1990'larda etkin ve kuvvetli bir siyasî, iktisadî ve kültürel güç oluşturarak yeni aktörlerin ortaya çıkışına önayak olmuştur. Ziya Öniş'in (1997; 2001) "İslâmın yeniden yükselişi" diye nitelediği süreçte, din İslâm kimliği ve söylemi taşıyan siyasî partiler tarafından siyasîleştirilmenin yanı sıra, iktisadî aktörler, sivil toplum örgütleri ve kültürel kimlik talepleri düzeyinde de eklemlenmiştir. Günümüzde, Türk siyasetini İslâm'la ilişkilendirmeden incelemenin mümkün olmayacağı gibi, İslâmcı sermayeyi ve bu sermayenin kurumsal yapısını hesaba katmadan Türkiye'nin ekonomi politiğini; ve İslâm'ın sembolik ve sosyolojik gücünün farkında olmadan kültürel alanı anlamak da bir o kadar olanaksızdır.

[6] Makalenin bu bölümü Boston Üniversitesi'nden Peter Berger'ın yürüttüğü 'kültürel küreselleşme' projesinin bir parçası olarak yaptığı 'küreselleşmenin Türkiye'deki etkileri' adlı üç yıl süren çalışmama dayanmaktadır. Bu çalışmanın bulguları E. Özbudun ve E. F. Keyman (2002) 'Küreselleşme ve Türkiye: Aktörler, Söylemler ve Stratejiler' (P. Berger ve S. Untington eds. içinde) adlı makalede yayımlanmıştır.

Aslında, İslâm'ın yükselişi, Türk modernitesinin 1980'lerden beri değişen doğasının ve oluşumunun tanımlayıcı ve kurucu ögelerinden biridir. Bu süreç de, sekülerleşmenin son zamanlardaki krizine sebep olarak, Türk modernleşmesi üzerinde hatırı sayılır bir etki yaratmıştır (Keyman 1995, Davison 1998). Türk sekülerleşmesi, kurumsal ve anayasal olarak nesnel sekülerleşmenin kurulması ve sürdürülmesinde başarılı olmakla birlikte, öznel sekülerleşmeye ulaşabilmek için gerekli olan seküler bir toplumsal etosun yaratılmasında zayıf kalmıştır. Türk sekülerleşmesi ve yaratmaya çalıştığı lâik ulusal kimlik, tanınma ve kültürel grup haklarına ilişkin çeşitli İslâmî kimlik iddialarına cevap veremediği için, günümüzde ciddi bir meydan okuma ve meşruiyet kriziyle karşı karşıyadır. Dolayısıyla, Türk toplumu son zamanlarda, sekülerleşme yerine, toplumsal ilişkilerin farklı alanlarında İslâmın varlığının güçlü bir biçimde hissedildiği bir "sekralizasyon" ve "kamusallaşma" sürecine tanıklık etmektedir. Bu süreç, bir taraftan İslâmcı partilerin anayasal olarak yasaklanmasına rağmen şeçimlerde gösterdiği başarıda kendisini göstermektedir (ki bu anlamda siyasal yasak dinsel kimliğin sosyolojik varlığını ortadan kaldırmamaktadır). Diğer taraftan da, dinin "sekralizasyon" ve "kamusallaşma" süreci, ekonomik İslâmî aktörlerin ortaya çıkmasında, orta ve küçük ölçekli işletmelerin yaygınlaşmasında ve İslâmın serbest pazarla yerel topluluklar arasında eklemlendirici bir öge olma rolünü oynamasında kendisini göstermektedir. Aynı zamanda da, bu sürecin, İslâm'ın modern-karşıtı olduğu yolundaki oryantalist inanca karşıt olarak, moderniteyle ilişkiselliğini bize gösteren kültürel yaşamda ortaya çıkmaktadır. Kültürel İslâm geç modern zamanlar Türkiye'sinde kimlik oluşumuna ilişkin önemli bir sembolik ve ahlâkî güç oluşturmaktadır. Türban olayı ve tarikatlar sorununda da görüldüğü gibi, günümüzde İslâm postmodern, önemli ölçüde küreselleşmiş ve tüketimci kültürel modellerle birlikte varolmaktadır. Bu bağlamda, Türk sekülerliğinin krizinden konuşmak, özünde, Türk modernitesinin değişen doğası ve oluşumundan konuşmak, daha somutta da, dinin sekralizasyon ve kamusallaşma sürecinin bu değişim içinde oynadığı önemli rolü anlamaktır.

Dinin sekralizasyon ve kamusallaşma sürecine katkıda bunulan etmenler nelerdir? Bu etmenler ne biçimde Türk sekülerliğinin bir eleştirisi olarak işlev görmekteler? Bu soruları yanıtlamak için Türk sekülerliğinin tarihsel gelişimi sürecinde karşısına çıkan ve nihâî olarak da Türk sekülerliğinin meşruiyet krizine yolaçan iki soruna işaret etmek gerekiyor: Bunlardan birincisi şudur: sekülerleşmenin Türkiye daha uygar ve modern oldukça, aynı zamanda daha seküler de olacağına ilişkin beklentilerinin tersine, İslâm Türk kimliğinin oluşmasında her zaman etkin bir sembolik güç ve kültürel referans noktası olmuştur. Diğer bir deyişle, Türk modernitesinin evriminde, İslâm

hiçbir zaman sadece kişisel inanç düzeyinde kalmamıştır. Aksine İslâm, Türkiye'de benlik oluşum sürecinde, dine dayalı grup normlarını ve değerlerini sağlaması temelinde her zaman güçlü bir toplumsal öge, kültürel kod işlevini görmüştür. İslâm topluluklara ya da toplumsal aktörlere, soyut genel irade ya da lâik ulusal kimlik düşüncesinin ötesinde ve ondan daha somut bir âidiyet duygusu vermektedir. Modern Türkiye'nin kuruluşundan bugüne kadar olan süreç içinde, Türk sekülerleşmesinin taklit etmeye çalıştığı Avrupa ülkelerinden (muhtemel olarak Fransa dışında) daha katı bir sekülerlik anlayışına sahiptir. Ama aynı zamanda da, Türk modernleşmesi İslâm'a dayalı geleneksel bir topluluğa ve kültürel kimliğe yönelik toplumsal (grup) bir iradeyle de her zaman yüzleşmek durumunda kalmıştır. Bu durum, ağırlıklı olarak müslüman olan bir ülkenin modernleşme sürecinde yaşadığı paradoks olarak da nitelenebilir. Dolayısıyla, tarihsel olarak modern Türkiye'nin kuruluşu, nesnel sekülerleşmeyle (toplumsal moderniteye yönelik duruşunda başarılı) öznel sekülerleşme (seküler devletin lâik bir toplumsal etos yaratması konusunda zayıf) arasındaki karmaşık ilişkide kendini gösteren paradoksal bir durumu içermektedir.

Türkiye'de dinin sekralizasyon ve kamusallaşması süreçlerine katkıda bulunan ikinci sorunsa, ulus-devlet kurma projesinin sekülerleşmeye bir toplum yönetme biçimi olarak yaklaşmasıyla ilişkilidir. Daha önce de belirtildiği gibi, sekülerleşmeyi lâiklik olarak söylemine ve toplum yönetimine yerleştirerek Türk devleti, Müslüman ve Müslüman olmayan dinî topluluklara tarafsız ve nötr davranmayı amaçlamaktan ziyâde, devletle din arasında katı bir ayrımı inşâ edebilmek için dinî faaliyetleri anayasal ve kurumsal yollardan kontrol altına almayı hedeflemiştir. Böylelikle, dinin siyasîleştirilmesinin önlenmesi ve yalnızca kişisel inanç düzeyinde tutulması mümkün olacaktı. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluşu ve lâikliğin anayasal olarak tanınan konumu, dinî faaliyetlerin kontrolü ve özel alana itilmesi amacını gerçekleştirebilme yolunda tasarlanmıştır. Dolayısıyla, kontrol edimi tarafsızlık amacının yerine geçmiştir ve lâiklik Türk sekülerleşmesinin *modus vivendi*'sini, sadece Türk modernitesinin sosyolojik bir kurucu ögesi olarak değil, aynı zamanda toplumun yönetimi için yaşamsal bir siyasî proje olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte, Casanova'nın da (2001: 1064-65) belirttiği gibi, "böylesi (seküler) bir ulus-devletin tepeden inme bir biçimde kurulma projesinin nihâî olarak başarısız olması muhtemeldir çünkü söz konusu devlet *İslâmcılar için fazlasıyla seküler, Alevîler için fazlasıyla Sünnî*'dir' ve dahası 'her ne kadar modern seküler anayasal ilkeler temelinde kurulmuş da olsa, bu grupların ortak

kimlik ve çıkarlarının kamusal temsil alanı bulamayacağı bir Türk devleti gerçek bir temsilî demokratik devlet olamama sorunuyla karşı karşıyadır".[7]

Son yıllarda, Türk sekülerliği kontrole dayalı işleyişinden ve dolayısıyla da 'tarafsızlık' ilkesinin uyarlanmasındaki başarısızlığından ötürü ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. 'Türban olayı'nda, Refah Partisi ve Fazilet Partisi gibi İslamcı partilerin anayasal olarak yasaklanmasında ve tarikatlar sorununda da görüldüğü gibi, sekülerleşme, çok fazla seküler ve katı olduğu ve böylelikle de temsili demokrasi ve çoğulculuğun önünü tıkadığı konularında eleştirilmiştir. Ek olarak, sekülerlik eleştirisi içinde, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlete bağlı yapısı sorgulanmakta, Diyanet İşleri'nin İslâm'ın sadece Sünnîliğe dayalı yorumunu temsil ettiği, farklı İslâmi düşüncelere hiç yer vermediği ve dolayısıyla da Sünnilik dışındaki düşünceleri dışladığı vurgulanmaktadır Bu bağlamda, Aleviler için Türk sekülerliği sadece çok fazla seküler olmakla kalmıyor, aynı zamanda ne tarafsız (ne de nötr) olmadığı için çok fazla da Sünnidir. Aleviler örneğinde, seküler devlet dini faaliyetleri kontrol altında tutmaya çalışırken İslâm'ın Sünniliğe dayalı yorumunun baskın konumunu daha da güçlendirmektedir. Bunu da, hem ideolojik olarak Sünnî İslâm'a öncelik vererek, hem de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın faaliyetlerini maddî olarak destekleyerek yapmaktadır. Öte yandan, diğer müslüman ve müslüman olmayan dini örgütlerin faaliyetlerine hiçbir katkıda bulunmamaktadır.

Bu sorunlar (Türk kimliğinin oluşturlmasında İslâm'ın sembolik gücü ve Türk sekülerleşmesinin tarafsızlık ve nötrlük ilkelerini uyarlamaktaki başarısızlığı) eş zamanlı olarak hem Türk sekülerleşmesinin son zamanlardaki meşruiyet krizine, hem de dinin sekralizasyon ve kamusallaşma süreçlerinin ortaya çıkışına neden oldu. Bununla birlikte, son zamanlarda Türk modernitesi üzerine yapılan araştırmaların gösterdiği gibi, sekülarizm ya da lâiklik eleştirisinin temeli, siyasal İslâmî söylemin köktendinci boyutunun dışında, nesnel sekülerleşmeyle birebir ilişkili değildir.[8] Bunun tersine, sekülerleşmenin siyasî, iktisadî ve kültürel İslâmî aktörler tarafından dile getirilen eleştirisi, esas ve öncel olarak sekülerleşmenin öznel sekülerleşme sürecine dayanan işlevleriyle ilişkilidir. Örnek olarak, Türban olayı (İslâm yanlısı kız öğrencilerin üniversitelere başları örtülü girememeleri ve kamusal alanda kendi farklılıklarının tanınması için mücadele etmeleri) devletten dinin tamamen çıkarılmasına

[7] Kendi vurgum.

[8] Ayrıntılı bilgi için Mardin (1995 ve 1998), Özdalga (1998), Göle (1996 ve 2000), İlyasoğlu (2000) ve Özbudun ve Keyman (2002)'a bakınız. Elbette ki, Türk sekülarizmini toptan reddeden ve dini bir devletle ikamesini öngören bir eleştiri de mevcuttur. Bununla beraber, Türk modernitesine ilişkin araştırmalar aynı zamanda söz oknusu eleştirinin toplumsal temelinin ne kadar dar olduğunu da göstermektedir.

karşı bir direnişten kaynaklanmıyor. Türban olayı içinde geliştirilen eleştiri ve direnç öznel sekülerizmin işlevlerine karşı bir direniş: özünde de devletin dini faaliyetlere indirgemeci bir tutumla sadece özel ve bireysel olarak yaklaşmasına yolaçan 'sınır yaratma' işlevine, ve devletin toplumsal grupların dine yönelik faaliyetlerini kontrol altına almasına yol açan benlik/beden yönetimine karşı yapılan bir mücadele. Casanova'nın (2001:1064) vurguladığı gibi, Türban olayı içinde, çözümsüzlük, ağırlıklı olarak Türk demokrasisi ve modernitesine tehdit içermeyen kadın bedenine dayalı bir kimlik talebinin devletin seküler anayasal ilkelerine karşı bir siyasî hareket olarak algılanmasıyla ortaya çıktı. Böylece, öznel sekülerleşmeye karşı yapılan bir direnç nesnel sekülerleşmeye karşı geliştirilen siyasî bir hareket olarak görüldü ve Türban siyasal bir simge olarak tanımlandı.

Buna benzer olarak, ekonomik İslâm ve onun kurumsal aktörü olan Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği, Türk sekülerleşmesinin tarafsızlık ilkesini uygulamadığını dile getirmiştir. MÜSİAD şubeleri 1990'larda Türkiye çapında yaygınlaşmış, İslâmî güven ve dayanışma ilkelerine dayanarak orta ve küçük ölçekli işletmelerin birbirine bağlanmasında çok başarılı bir rol oynamıştır. Serbest pazarı İslâmî ilkelerle eklemlendirme girişiminde ekonomik İslâm devletle dinin ayrılmasını kabul etmiş, fakat devlet tarafından İslâmî benliğin denetimini ve sekülerliğin toplumsal ilerlemenin, kalkınmanın ve özgürleşmenin tek (rasyonel) kaynağı olarak görülmesini eleştirmiştir. Bu eleştiriyi yaparken ekonomik İslâm, nesnel değil öznel sekülerleşme anlayışını sorgulamış, Japonya ve Güney Asya örneklerine gönderimle, serbest pazar ekonomisini dinî ve geleneksel değerlerle bağlantılandırmanın ve ahlâka dayalı bir ekonomik gelişme sağlamanın mümkün ve hatta daha fazla arzu edilen birşey olduğunu belirtmiştir.

Bu anlamda, Türkiye'de dinin sekralizasyon ve kamusallaşma sürecinin, devlet-merkezli sekülerliğin eleştirisinden kaynaklandığını, özünde de bu eleştirinin İslâmî benliğin kontrolü ve yönetimi yoluyla lâik bir toplumsal etos ve ulusal kimlik yaratma girişimine dönük olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, köktendinci İslâmî söylem hariç, lâiklik eleştirisi öznel sekülerleşme bağlamında yapılmaktadır. Bu gerçeği kabul etmek, Türk sekülerleşmesinin krizinin, devletin nesnel sekülerleşme düzeyinde yaşanmadığını görmeyi olanaklı kılar. Daha da önemlisi, nesnel sekülerleşme ile öznel sekülerleşme arasına çizilen çizgi, bizim Türk sekülerleşmesinin bugün yaşadığı krizin öznel sekülerleşme düzeyinde yaşanan bir meşruiyet krizi olduğunu görmemizi sağlar. Ayrıca, bu bu ayrım çizgisi bizi şu gerçeğe de götürecektir: nesnel sekülerleşme doğrudan bilincin sekülerleşmesine ve dinî inanç, taahhüt ve kurumların sembolik öneminin nihâî olarak

kayboluşuna yolaçmaz, yolaçmayacaktır da. Bu anlamda gerekli olan, daha fazla diyaloğa, toleransa dayanan ve farklılıklarla yaşama stratejisini hayata geçirebilen "demokratik bir seküler tahayyül"dür.[9] Bu da bizim, dinî farklılık taleplerini kendi içlerinde anlamamızı ve bu taleplere empati ve eleştiriyle yaklaşmamızı beraberinde getirecektir. İslâmî kimlikle devlet arasında yapılacak, nesnel sekülerleşme sürecinin ortak kabulü ve desteklenmesine dayalı bir sözleşme, toplum içinde nesnel sekülerleşme temelindeki taleplerin de demokratik bir zeminde yapılmasını sağlayacak, Türk modernitesi de demokratik ve çoğulcu bir oluşuma doğru yönlenebilecektir.

KAYNAKÇA

Ahmad, F. (1997) *The Making of Modern Turkey*, London, Routledge.

Asad, T. (1999) "Religion, Nation-State, Secularism", in P. van der Veer and H. Lehmann (eds) *Nation and Religion*, New Jersey, The Princeton University Press, pp.178-196.

Bech, U. (1997), *The Rethinking of Politics*, Cambridge, Polity.

Berger, P. (1967) *The Sacred Canopy*, New York, Anchor Books.

Berger, P. (1995) "From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity", in S. Bruce (ed) *The Sociology of Religion*, Aldershot. Edward Elgar Publishers.

Berger, P. (1996/97) "Secularism in Retreat", *National Interest*, pp.3-12.

Berkes, N. (1998) *The Development of Secularism in Turkey*, London, Hurst & Compony.

Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.

Casanova, J. (2001) "Civil Society and Religion", *Social Research*, vol:68, no:4, pp. 1041-80.

Connolly, W. (1999) *Why I am not a Secularist*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.

Davison, A. (1998) *Secularism and Revivalism in Turkey*, New haven, Yale University Press.

Dean, M. (1999) *Governmentality*, London, Sage.

Gellner, E. (1995) *Encounters with Nationalism*, Oxford, Blackwell.

Göle, N. (1996) *The Forbidden Modern*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Göle, N. (2000) *Melez Desenler* (Hybrid Designs), Istanbul, Metis.

Haynes, J. (1998) *Religion in Global Politics*, London, Longman.

Heper, M. (1985) *The State Tradition in Turkey*, Walkington, Eothen Press.

Heper, M. and Keyman, F. (1999) Double-Faced State: Political Patronage and the Consolidation of Democracy in Turkey, in S. Kedourie (ed), *Turkey Before and After Ataturk*, London, Frank Cass, pp.250-268.

İlyasoğlu, A. (2000) *Örtülü Kimlik* (The Veiled Identity), İstanbul, Metis.

Kazancigil, A. and Özbudun, E. (eds.) (1981) *Atatürk, Founder of a Modern State*, London, C. Hurst Company.

[9] Demokratik seküler tahayyülün önemli bir kaynağı için Connolly (1999)'a bakınız.

Keyman, E.F. (1995) On the Relationship Between Global Modernity and Nationalism, *New Perspectives on Turkey*, **13**, pp.93-120.

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

Keyman, E.F. (2000b) Global Modernity, Identity, and Turkey, in G. Özdoğan (ed) *Rethinking State, Nation, and Citizenship*, Istanbul, Eren Press, pp. 110-131.

Keyman, E.F. (2001) Globalization, Islam and Civil Society in Turkey, in J. Jenson (ed) *Global Institutions*, London, Ashgate Press, pp.207-230.

Kramer, H. (2000) *A Challenging Turkey, The Challenge to Europe and the United States*, Washinghton D.C., Brookings Institution Press.

Mardin, Ş. (1998) "Some Notes on Normative Conflicts in Turkey", in P. Berger (ed) *Limits of Social Cohesion*, Boulder, Westview Press, pp.207-32.

Mardin, Ş. (1997) *Turkiye`de Din ve Siyaset* (Religion and Politics in Turkey), İstanbul, İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1995) "Kollektif Bellek ve Meşruiyetler Çatışması" (Collective Consiousness and the Clash of Legitimacies), in O. Abel, M. Arkoun and Ş. Mardin (eds) *Avrupa'da Etik, Din ve Lâiklik* (Etics, Religion and Laicism in Europe), İstanbul, Metis, pp.9-14.

Mardin, Ş. (1981) "Religion and Secularism in Turkey", in A. Kazancıgil and E. Özbudun (eds.) *Atatürk, Founder of a Modern State*, pp.191-219.

Öniş, Z. (1997) "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective, *Third World Quarterly*, vol:18, no:4, pp.743-66.

Öniş, Z. (2001) "Political Islam at the crossroads: from hegemony to co-existence", *Contemporary Politics*, vol:7, no:4, pp.281-298.

Özbudun, E. and Keyman, F. (2002) "Globalization and Turkey: Actors, Strategies, Discourses", in P. Berger and S. Hungtinton, (eds) *Many Globalizations*, Oxford, Oxford University Press.

Özdalga, E. (1998) *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Richmond, Surrey:Curzon.

Tarhanlı, İ.B. (1993) *Müslüman Toplum, Laik Devlet*, (Muslim Society, Laicist State), İstanbul, Afa.

Toprak, B. (1987) "The Religious Right", in I.C. Schick and A.E. Tonak (eds) *Turkey in Transition*, New York, Oxford University Press.

ULUS, MİLLİYETÇİLİK VE KİMLİK ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Turgay Uzun*

GİRİŞ

Tarihsel süreç içerisinde olduğu gibi milliyetçilik, günümüzde de bir fenomen olarak geniş kitleleri etkileyen, önemli toplumsal ve siyasal sonuçlar doğuran bir ideoloji olmaya devam ediyor. Eski ideolojik karşıtlıkların keskinliğini kaybettiği, yirminci yüzyıla damgasını vuran iki kutuplu ideolojik kaynaklı çatışmaların azaldığı bir konjonktürel yapı içerisinde milliyetçilik, yeni ve istikrarsız çatışma alanları yaratması nedeniyle üzerinde sıklıkla düşünülen bir ideoloji olma niteliğini korumaktadır. Ulus ve milliyetçilik kavramlarının ortaya çıkışı ve niteliği ile ilgili teorik bir çerçeveye sahip olma, bu kavramlarla ilgili değerlendirmelerde bulunmanın bir önkoşulu olarak ele alınabilir.

* Y. Doç. Dr. Turgay Uzun, Muğla Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü.

Ulus ve milliyetçilikten en önce hangisinin somut bir kavram hâline geldiği ya da kavramsallaştığı, siyasal düşünceler içerisinde hangisine yakın olduğu, ulus ve milliyetçilik kavramlarının birbiriyle olan ilişkilerinin niteliği ve bu kavramların hangi toplumsal ve siyasal şartlar altında oluştuğu, üzerinde hâlâ düşünülen karmaşık sorulardan bir kaçıdır. Bu soruların siyasal bilimin ilgi alanına girdiği şüphesizdir; ancak ulus ve milliyetçilik olgularının incelenmesinde özellikle sosyoloji, toplumsal psikoloji ve ekonomi gibi diğer toplumsal bilim alanlarından yararlanılması kaçınılmazdır.

ULUS KAVRAMI VE MİLLİYETÇİLİK

Ulus kavramı, Batı'da toplumsal ve siyasal değişim süreçlerinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Avrupa'da feodalizmin yıkılışı ile sonuçlanan, yeni siyasal, ekonomik ve toplumsal ilişkiler ortamında ulusun yaratılması için, insanların ortak aidiyetler etrafında birleşmesi gerekmiştir. Merkezî devletlerin kuruluşu ve ekonomik bağlılıkların gelişmesi ulus olgusunun oluşum sürecini hazırlamıştır. Bu nedenle ulusun ortaya çıkmasında duygusal bağlılıkların, ekonomik ilişkilerin ve teritoryal devletin kapsayıcılığının önemli etkisi bulunmaktadır.

Ulus kavramıyla aynı anlamda kullanılan ve Arapça kaynaklı bir sözcük olan "millet", "imla" sözcüğü ile ilişkilendirilerek "yazdırılan bir metin"i ifade etmektedir. Bunun yanında bu kelimenin etimolojisi hakkında değişik görüşler de bulunmaktadır. Bernard Lewis, millet sözcüğünün Aramice'den geldiğini ve "bir söz" anlamına gelen "milla" kökenine dayandığını belirtmekte ve "bir kutsal kitabı kabul eden insan topluluğu"nu ifade ettiğini söylemektedir.[1] Etimolojisindeki dinsel anlam doğrultusunda millet sözcüğü daha çok aynı dine inanan insan topluluklarını ifade ederken, Moğolca kökenden gelen ve "nation" sözcüğü karşılığında kullanılan "ulus" sözcüğü daha çok, farklı bir etnik topluluğu belirtmektedir.

Türkiye'de de on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ulus kavramı, bir dinsel topluluktan ziyade seküler anlam yüklemesi yapılarak bir etnik topluluğu anlatmak için kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemi takip eden Türkçe eserlerde de ulusun "ulus" karşılığında -özellikle kendilerini milliyetçi olarak tanımlayan yazarlar tarafından-da kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu yazarlar ulus'un dinsel birlikteliği ifade eden bir sözcük olmasından çok "nationalite" karşılığında kullanılması gerektiğini savunmuşlardır.[2]

---

[1] Bernard Lewis. *İslamın Siyasal Dili,* Çev.: F.Taşar, Kayseri, 1992, s.62.
[2] Sadri Maksudi Arsal, *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1972, s.25.

Günümüzde Fransızca "nation" sözcüğünün karşılığı olarak aynı kökten, aynı soydan gelme anlamında kullanılan ulus, her şeyden önce, ortak bağları olan bir insan topluluğunu ifade etmektedir. İnsan, toplumsal bir varlık olarak tarihin bilinen en eski çağlarından itibaren toplu hâlde yaşamakla beraber, bir topluluğun ulus karakterini alması yakınçağın bir ürünüdür. Toplumlar, toplumsal gelişme basamakları içinde aşiret yapısından ulusal örgütlenme düzeyine ulaşarak ulus hâline gelmişlerdir. Yüzyıllar süren bu tarihsel süreç içinde toplumsal, kültürel bir pota içine oluşan bu ürün, ulus adıyla anılmaktadır. [3]

Ulus, bazen farklı kültürlere sahip toplulukların aynı devlet içerisinde anayasal vatandaşlık kavramının getirdiği birleştirici etki sayesinde özgür bir biçimde yaşayarak oluşturduğu bir topluluk olarak ele alınmaktadır.[4] Bu yorum demokratik toplumların sahip olduğu ulus anlayışını yansıtmaktadır. Ulus tanımlanırken, aynı toprak üzerinde yaşama, aynı dili konuşma veya aynı yönetim çerçevesi içinde yaşama gibi değişik kriterler kullanıldığı veya bunlardan bir veya bir kaçının birlikte ele alındığı görülmektedir.

Ulusu, belli bir ülkede aynı yasalara ve kurumlara boyun eğen bir halk topluluğu olarak tanımlayanlar da bulunmaktadır. Antony D. Smith ulusu, tarihten gelen bir toprak parçasını, topluluğun ortak mitlerini ve tarihsel belleğini, kitlesel bir kamusal kültürü, ortak bir iktisadî düzeni, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adı olarak nitelendirmektedir.[5] Ulusal kimliğin zayıf da olsa bir siyasal topluluğu gerektirdiğini söyleyen Smith, siyasal topluluğun, tüm bireyler için en azından belli ortak kurumların, hak ve görevlere dair tek bir yasanın varlığını imâ ettiğini belirtmektedir. Smith, bu topluluk üyelerinin kendilerini özdeşleşecekleri, aidiyet duygusu duyacakları belli bir toplumsal mekân, az çok hatları kesin ve sınırlanmış bir toprak parçasını akla getirdiğini ifade etmektedir. [6] Yine aynı doğrultuda ulusu, ortak bir kanun altında yaşayan ve bir ve aynı yasama heyeti tarafından temsil edilen bir topluluk olarak tanımlayan bir görüşe göre, ulus iradesi her şeyin üstünde olan ve üzerinde yalnızca tabii kanunların yer aldığı ve bir anayasa aracılığı ile iradesini ortaya koyan bir varlık olarak ele alınmaktadır. [7]

Yasalar ve kurumlarla bağlantılı ulus kavramı orijini itibariyle Batılı bir kavramdır. Çünkü yeni bir siyasal yapı olan devlet ve bu yapının içinde yaşayan "teritoryal halk" ilk kez Batı'da ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Batılı

---

[3] Yusuf Sarınay, *Atatürk'ün Millet ve Milliyetçilik Anlayışı,* Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1990, s.7.
[4] Klaus Schubert, *Politik Lexikon,* Dietz-Bonn, 1997, s.186-187.
[5] Antony D. Smith, *National Identity,* Penguin Books, London, 1991, s.14.
[6] Antony D. Smith, s.9
[7] *Nationalismus*, Edit.: Peter Alter, R. Piper GmBH&Co.KG, München, 1994, s.11.

ulus kavramı ilk önce alana bağlı yani teritoryal bir nitelik göstermektedir. Bu anlayışa göre toprak ve halk birbirleriyle bütünleşmiş ve ayrılmaz bir özellik kazanmışlardır. Ancak bu halkın yaşadığı alan, toprak parçası sıradan, herhangi bir toprak parçası değildir. Bu topraklar tarihsel kökleri olan ve "yurt" olarak nitelendirilebilecek bir bakıma kutsal topraklardır. Bu yurt, nesiller boyu halkın yaşadığı, yararlandığı ve uğrunda "kahramanlar"ın savaştıkları yerdir. Bütün bu nitelikler yurdu vazgeçilmez ve eşsiz kılar.

Batılı olmayan veya Doğu Avrupa ve Asya kaynaklı ulus kavramı, içerik itibariyle etnik özelliklerin daha ön plana çıktığı bir kavramdır. Bu kavramın ayırt edici özelliği "doğuştan" bir topluluk fikrini öne çıkartmasıdır. Batılı ulus kavramı bireyin, kendi seçebileceği belli bir ulusa ait olması gereğini şart koşmaktadır. Bu anlayışa göre birey, kendi topluluğunda kalsa veya başka bir yere göçse de kaçınılmaz bir biçimde, organik biçimde, içinde doğduğu topluluğun mensubu olarak sonsuza dek öyle kalacaktır.

ULUSLAŞMA SÜRECİNDE YEREL ETKİLER

Etnik ulus kavramının da değişik düzeylere sahip varyantlarından söz edilebilir. Bunlardan biri ülkeden çok soyu öne çıkaran ulus anlayışıdır. Ulus hayâlî bir üst aile olarak görülür. Bu düşüncede, ulusun köklerinin dayandırılan ortak ecdada dek götürülebilmesi ve böylece ulusun bireylerinin, birbirlerinden ancak dışarıdan gelen ailevî bağlarla farklılaşmış kız ve erkek kardeşler veya en azından kuzenler olmalarıdır. [8] Burada Batılı ulus kavramıyla ortaya çıkan en önemli fark halk unsurunda görülmektedir. Batılı anlamda da halk unsurunun yer almamasına karşılık orada halk, ortak yasa ve kurumlara bağlı siyasal bir topluluk olarak görülmektedir. Etnik ulus kavramlaştırmasında ise halk, milliyetçi duygularla önemsenen ve her zaman iradesine başvurulan ve gerektiğinde de ulusal çıkarlar doğrultusunda mobilize edilebilen bir unsurdur. Diğer yandan Batılı modelde vurgulanan yasa unsurunun yerini etnik modelde gelenekler ve yerli kültürel unsurlar almıştır. Topluluğu birbirine bağlayan yazılı normatif kurallar değil, her zaman canlı tutulan mitler, tarihsel anlatılar ve yerli dil ve geleneklerdir. Batılı olmayan toplulukların ulus oluşumunda topluluğun köklerinin bilinmesi ve vurgulanması, soy bağları, halkın mobilize edilmesi, yerli dil, âdet ve gelenekler önemli rol oynamaktadır.

Ortak kültür, tarihsel bir geçmiş, birlikte yaşama istek ve iradesinin oluşması ve bunun süreklilik kazanabilmesi için objektif unsurlar arasında sayılan, topluluğun bir coğrafî alan üzerinde yaşaması, ortak etnik özelliklere sahip olması, dinsel birlik ve aynı dil ailesine bağlı olma gibi özellikler,

[8] Antony D. Smith, a.g.e., s.11-12.

sübjektif duygusal özelliklere ortak bir temel oluştururlar. Bu nedenle sübjektif ve objektif etkenlerin birbirlerini tamamlamaları ulus olgusunun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu topluluğun devlet denilen siyasal ve toplumsal organizasyon hâlini almasının, uluslaşma ve uluslaşmanın sürekliliğinde de büyük öneme sahip olduğu söylenebilir. Tarihsel olayların da gösterdiği gibi, devlet olamamış ulusal toplulukların bu özelliklerini uzun süre devam ettirebilmeleri zor olmuştur.

Ulus denen topluluğu oluşturan bireylerin, bu topluluk içinde kendi istek ve iradeleriyle bir arada yaşamaları, kendi kanaat ve ideallerini ortaklaşa paylaşmaları, birlikte yaşama istek ve iradesinden ileri gelmektedir. Ortak bağları ve ortak özellikleri bulunan insan topluluğunun da sürekli olarak birlikte yaşama isteği toplumsal bir olaydır. Ortak bağlar ve özellikler aynı toplum çevresinde yaşayan insanları birbirine yakınlaştırmakta ve toplumsal dayanışma duygusunu doğurmaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki; ulus, toplumsal dayanışmanın meydana getirdiği toplumsal bir gerçekliktir.[9] Diğer yandan ulus, insanlığın ilk çağlarından bu yana geçen süreç sonunda, topluluk hâlinde yaşayan insanın ulaştığı son evredir. İlk çağlarda bir kabileler, klanlar uygarlığı olabildiği gibi, bugün için modern uygarlığın temeli ulustur denilebilir.

Ulus olmak için nesnel kriterler saptama ya da belli gruplar "uluslaşırken", belli grupların neden "uluslaşmadığı"nı açıklama girişimleri; genellikle ya dil veya etnik köken gibi tek bir kritere ya da dil, ortak topraklar, ortak tarih, kültürel özellikler gibi bir kriterler kümesine dayanmıştır.[10] Ancak ulus tanımına uyan toplulukların açıkça bir ulusu ya da ulusal özlemlere sahip toplumsal birimleri temsil etmedikleri gibi, ulus olma özelliğini açıkça gösteren ve bu özelliğinden kuşku duyulmayan ulusların da tek bir kriter veya kriter kümesine uygun düşmediği görülmektedir.

Bu nedenle ulusla ilgili "öznel" bakışa sahip olanlar kanadında liberalizm ya da Marksizmle karşılaştırıldığında, tezlerini etkin bir rasyonellikle güçlendirmiş ve önermelerine felsefî bir derinlik kazandırmış popüler kişilere rastlanamaz. Yani milliyetçiliğin bir Marks'ı ve bir Adam Smith'i bulunmamaktadır.[11] Bu bağlamda entelektüel bakımdan modern milliyetçiliğin son derece sınırlandırılmış "mütevazı" bir ideoloji olduğu da söylenebilir. Milliyetçi ideolojiyi on dokuzuncu yüzyılın büyük düşünce akımları; liberalizm, sosyalizm ve muhâfazakârlık ile kıyaslamadan çekinmek gerekmektedir. Modern milliyetçilik bu düşünce akımlarının

---

[9] Yusuf Sarınay, a.g.e., s. 9.
[10] Eric Hobsbawn, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik,* Ayrıntı, İstanbul, 1995, s.19.
[11] M. Naci Bostancı, "Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik", *Türkiye Günlüğü*, Mart-Nisan 1998, s. 52.

felsefî derinlik ve genişliğinden uzakta kalmaktadır. Milliyetçiliğin temelinde ulus ve ulusal devlet yatmaktadır. Bu demektir ki, bireylerden mutlak dayanışma ve fedakârlık talep eden ve buna karşılık daha iyi gelecek vaat eden kader birliği etmiş ortaklık (cemaat, halk) olarak kaynaşmış bir toplumsal grubun politik egoizmi ulus ve ulusal devlet olarak milliyetçiliğin merkezinde yer almaktadır.[12]

ULUS KURMA (NATION-BUILDING) SÜRECİ

Modern milliyetçiliğin "anavatanı" olan Batı Avrupa'da bu süreç iki model şeklinde izlenebilir: İlk örnek, kendiliğinden (sanayileşme ve kapitalistleşmenin getirdiği yeni oluşum ve çelişkilerin bir doğurgusu olarak) meydana gelen ulus birimine işaret eder. İkinci örnek ise, erken sanayileşmeyle birlikte ortak dil, ortak kültür, ortak tarih" sloganı etrafında parçalılıktan bütünlüğe yönelmektedir. Bu toplumsal birim, Fransız Devrimi'nin fikir ihracı olan ve "Batı'dan gelen" tehdit edici etkilere karşı bir savunma aracı olarak oluşmuş olan ulus birimidir.[13]

Fransız Devrimi'nin o güne kadar gelen siyasal oluşumlardan farkı, halka dayalı yeni bir meşruiyet anlayışını beraberinde getirmesi ve bunun Avrupa'daki diğer mutlakçı yönetim şekillerini tehdit etmesidir. Fransız Devrimi, tek kişi egemenliğine dayanan mutlak veya monarşik yapıların karşısında, bir halk hareketi ile başlayan ve kurulu düzeni temelinden değiştirmeye yönelik bir akımı da beraberinde getirmiştir. Diğer yandan bu devrim, egemenliğin ancak halka ait bulunduğunu, halk egemenliği karşısında beliren tüm iradelerin de halk tarafından yıkılabilmesi meşruiyetini getirmiştir. Bu doğrultuda bu hakka sahip olan tek unsur ulusun kendisidir. Ulus kavramı, Avrupa'da feodal yapının yıkılmaya başlamasına neden olan, kentlerde burjuvazinin gelişmesi, kentsel yapıların dinsel ve feodal yapılar karşısında üstünlük sağlaması, buna bağlı olarak da feodal sınırların yerini ulusal sınırların alması süreci sonunda ortaya çıkmıştır. Feodal yapının erimesi ile beraber, Avrupa'da merkezî otoriteye sahip, bir ulus üzerinde egemenliğe dayalı krallıklar devri başlamış ve bu krallıklar en güçlü çağlarını başta Fransa, İngiltere, İspanya ve ulusal birliğini sağladıktan sonra da İtalya'da yaşamıştır.

Önce İngiltere'de daha sonra da Fransa'da toplumsal ve ekonomik etkenlerin yardımıyla, yani para ekonomisinin işlemesinin bir sonucu olarak feodal soyluluk ile güçlenen burjuvazi iktidar olmuş, fakat bu sosyo-ekonomik iktidar on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda cereyan eden bir dizi

[12] Peter Alter, a.g.e., s.30.
[13] Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s.60

sarsıntıyla siyasal hâle gelmiş, yani parlamentolu-meşruti devlet şekillerine geçilmiştir. Bu tamamen "tiers etat"ın (üçüncü sınıf) zaferidir.[14] İngiltere'nin farklılığı, daha önceleri Fransız düşünürlerinin bir kavram olarak tanımladıkları "ulus"u, kavram olarak tanımanın ötesinde, devleti bu temel üzerinde inşâ etmesidir. Bu olgu, egemenliğin devredilemez bir şekilde halka devrini açıklayan bir olaydır. Belirtilen süreç sonunda İngiltere'de feodal yapının yerini merkezî devlet mekanizmalarının almasıyla, yine merkezî bir güç hâline gelen kilisenin gücü de son bulmuştur. Toplumsal ve siyasal yapıdaki değişim, üretim ilişkileri alanına etki ederek piyasanın genişlemesi ve tüm ulusun bir iktisadî birim hâline gelmesine yol açmıştır.

On yedinci yüzyılın ilk yarısı, üretim ilişkileri alanında mutlak devletin, feodal güçler ve burjuvazi arasında kurduğu denge fonksiyonunun zayıflayıp, iki toplumsal kuruluş ve ideolojinin karşı karşıya geldiği bir dönemdir. Bu çatışma, İngiliz Protestanlığı (püritenlik) ve burjuvazi ile toprağa bağlı, eski düzeni koruma çabası içinde olan ve krallığa bağlı resmî kilise yani Anglikan Kilisesinin desteğindeki feodalite arasındaki bir çatışmadır. [15] Ulusal devletlerin kurulma koşullarına bakıldığında kendinden önceki bir sürecin devamı olduğu görülecektir. Ortaçağ sistemi, insanlığın refah ve güvenliğini sağlayamaz duruma geldiğinde, ulus-devlet ortaya çıkmıştır. Tarihsel açıdan bakıldığında yirminci yüzyılı "polis"in çöküşü ile Roma İmparatorluğu'nun yükselişi, Roma'nın yıkılışı ile ortaçağ düzeninin kuruluşu ya da yıkılışıyla ulus-devletin kuruluşu arasında oluşan yeniden düzenleme olayıyla karşılaştırmak mümkündür.[16]

Fransa'daki toplumsal ve siyasal yapıdaki değişiminin diğerlerinden farkı, Fransız siyasal düşüncesinin, mutlakçılıktan meşrutiyete ve cumhuriyete geçişin felsefî ve ideolojik esaslarını kuracak şekilde gelişim göstermesidir. Tocqueville'in ayırımıyla Fransız Devrimi tıpkı, 1648 İngiliz Devrimi gibi toplumsal değil siyasal bir devrim niteliğindedir. Tocqueville'e göre toplumsal devrim mülkiyet, üretim ve dağıtım sistemindeki değişiklikleri içerir. Dolayısıyla yeterli bir toplumsal yapının dinamiklerinin eskimiş bir mutlakçı iktidarı dağıtacağı bir "siyasal devrim"in öncesinde bu yapının sözcülüğünü yapan Fransız düşünürleri, gecikmiş devrimlerinin ideolojisini yaygınlaştırmada daha başarılı olmuşlardır. Bu ideolojinin temel sloganı "eşitlik, özgürlük, kardeşlik" olarak ortaya çıkmıştır.[17] Halkın eşit, özgür ve dayanışma içinde yaşayan bir topluluk olarak yaşamasını

---

[14] Suavi Aydın, a.g.e, s.61.
[15] Cristopher Hill, *1640 İngiliz Devrimi*, Çev.: N. Kalaycıoğlu, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1983, s. 42.
[16] Leslie Lipson, *Politika Biliminin Sorunları*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1973, s.433.
[17] Suavi Aydın, a.g.e., s.62-63.

amaçlayan bu ilkelerin asıl hedefi aslında Avrupa'nın mutlak krallarıdır. Egemenliği kraldan alıp halka vermeyi amaçlayan devrim düşüncesi son aşamada, egemenliğin kaynağı olarak ulusu temel almıştır.Ulus kavramı için Avrupa'daki oluşumlardan çıkarılabilen ideal örnek-tam bu nitelikte bir ulus mevcut olmadıysa da- sınırları açıkça belli bir toprak parçası üzerinde sürekli olarak yaşayan, aynı dili konuşan, ayrı bir kültüre sahip ve kuşaklar boyu süren ortak tarihsel gelişim sonucu ortak bir biçim almış bulunan bir nüfus topluluğu olarak tanımlamak mümkündür.

MİLLİYETÇİLİK KAVRAMININ DOĞUŞU

Milliyetçiliğin gücü ve önemine rağmen bu kavramın tanımlanması konusunda ortak bir noktaya ulaşılamamıştır. Milliyetçilik üzerinde çalışanlar bu kavramın incelenmesinin güçlüğünü vurgulamışlar bazen de kavramın hiç bir şekilde tanımlanamayacağını belirtmişlerdir.[18] Bu güçlüğün nedeni olarak insan topluluklarının çok çeşitli oluşu ve milliyetçilik olgusunun her toplumda ayrı birer süreç sonunda ortaya çıkmış olması gösterilebilir.

Milliyetçilik ve ulus kavramlarının tanımlanmasında, bu kavramları yanlış algılayan iki görüşten bahsetmek gerekir. İlki, sadece milliyetçiliğe atıfta bulunan, ulusu ise kavranması imkânsız gören eğilimdir. Bütün milliyetçilikleri ulusal bir kültür adına uygulanan siyasal bir egemenlik olarak görüp aynı düzeye yerleştiren ve Anglosakson ülkelerde yaygın olan bu eğilim, yirminci yüzyılın ideoloji tarihinde çok önemli yer tutan milliyetçiliğin aşırı biçimlerini tanımlamada yetersiz kalır. İkinci eğilim ise, milliyetçilikleri ulustan kaynaklanan patolojik türevler olarak ele alarak, ulusun iyi bir tanımını yapabilmek uğruna milliyetçiliği ulusa feda eden eğilimdir.[19]

Her ülkenin toplumsal ve ekonomik gereksinimlerine göre ayrı işlevlere ve farklı biçimlerde ortaya çıkan milliyetçilik, belli bir işleve göre (ulusal birlik kurmak), belli bir unsura göre (ulusal dil) veya kullandığı bir sembole göre (ulusal devlet) tanımlandığı zaman, kavramın içerdiği çok şey dışarıda kalabilmektedir; çünkü ulusal birliği zaten var olan milliyetçilikler veya ulusal dili olmayan milliyetçilikler veya ulusal devlet kurmaya yönelmemiş milliyetçilikler bulunmaktadır. [20] Milliyetçilik, genellikle ulus olma bilincine

---

[18] Lois L. Snyder, *The Meaning of Nationalism*, Rutgeers University Press, New Jersey, 1954, s.4.
[19] Gil Delannoi, "Milliyetçilik ve İdeolojik Kataliz" *Uluslar ve Milliyetçilikler*, Der.:Jean Leca Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s.32. Etnik sorunların patolojiye dönüşmesi hakkında bkz. Namık Kemal Öztürk, "Etnik Sorunlar ve Politik İstikrar", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt:31, Sayı:3, Eylül 1998.
[20] Baskın Oran, *Azgelişmiş Ülke Milliyetçiliği Kara Afrika Modeli,* Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları,Ankara, 1977, s.4-5.

sahip olma ve buna dayanan bir program ya da bir ülkü olarak ele alınabilir. Bu duygu ya da bilinç, bir çok etmene dayanabilir. Bir halk kendisini ırk, dil, din ve kültürünün özelliklerinden dolayı bir ulus olarak görebilir. Bununla birlikte bir çok örnekte görüldüğü gibi, çeşitli grupları bir araya getiren etmenler, ortak bir tarih ve gelecek için ortak beklentiler, ya da yazgılarının ortak olduğu yolunda bir inanç olarak tanımlanabilir. Farklı etnik geçmişlere sahip olmaları bir yana, halkları içinde dil ya da din akımından veya her iki bakımdan büyük farklılıklar bulunan Belçika'nın, İsviçre'nin ve Kanada'nın ulus oluşları, ancak bu tür unsurlarla açıklanabilir.[21]

Ulus ve milliyetçilik kavramları, birbirinden farklı olmalarına rağmen, bir ulusa mensup olma duygusunun yaratılması ulus-devletin kurulmasına kadar giden süreçte ilk basamağı oluşturmaktadır. Bir topluluğa ait ve o topluluğun da kabul ettiği ortak özelliklerin belli bir temel doğrultusunda üretimi ulus denilen olguyu oluşturmuş, devlet de milliyetçi düşünce ve duygulanımların etkisiyle bir ulusa ait siyasal organizasyon olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu süreç her zaman bu doğrultuda işlememiştir. Devletin oluşumu her zaman milliyetçiliğin oluşumundan sonraki bir evre olarak ortaya çıkmamıştır. Siyonizm örneğinde olduğu gibi, milliyetçilikten önce gelen veya milliyetçiliği doğuran devlet olgusu farklı süreçlerin sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu noktada "devleti olmayan uluslar"dan söz edileceği gibi, -Arap milliyetçiliğinde olduğu gibi- "ulusu olmayan milliyetçilikler"den de söz edilebilir.

Milliyetçilik hem toplumsal hem de siyasal değişimlerin ürünüdür. Batı dünyasının nüfuz alanı genişledikçe buralarda yükselen milliyetçi söylemin iki önemli unsuru, eski toplumsal düzenin ve toplumsal hayat şekillerinin çözülmesi ve burjuvazi ile "sıradan adam"ın ortaya çıkmasıdır. Tam açıklanamayan nedenlerle, bu iki unsurun karşılıklı etkisinden güçlü bir milliyet duygusu doğmakta ve kısa zamanda bu duygu siyasal bir hareket hâlini almaktadır. Bir çok yerde (İngiltere, Fransa, Japonya vb) ulus ya da birleşmiş bir halk topluluğu zaten vardı; milliyetçilik aşamasında bunlar yeni bir bilince vardılar, başka bir takım yerlerde ise, milliyetçiler harekete geçtikten sonra bile ulusal bir toplumun temel şartları henüz oluşmamış bulunuyordu.[22] Bu bağlamda denilebilir ki, bazen bir ulusun henüz oluşmadığı zamanlarda dahi milliyetçi bir hareket kendini gösterebilmektedir. Machiavelli, *Prens*'inin sonunda ancak dört yüzyıl sonra kendi varlığının bilincine ulaşacak İtalyan ulusunun varlığını savunmuştu. O

---

[21] Edward Mc Nall Burns, *Çağdaş Siyasal Düşünceler 1850-1950,* Çev.:Alaeddin Şenel, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984, s.441-442.

[22] Rupert, Emerson, *Sömürgelerin Uluslaşması,* Türk Siyasal İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1965 s. 96.

zaman bile Massio d'Azeglio İtalyanlar için şu sözleri söylemiştir: "İtalya'yı yarattık, şimdi İtalyanları yaratmalıyız."[23] Yine Polonya'nın bağımsızlık sürecindeki ulusal kahramanlarından Josef Pilsudski de "ulusu oluşturan devlettir, yoksa ulus devleti oluşturmaz" kesin hükmünün sahibidir. Diğer yandan Marks, 1808 yılında İspanya'nın Fransız işgaline uğradığında direnen İspanyol ulusunun devletin sıradan fonksiyonlarını yerine getirdiğini belirtmektedir.[24] Fransa'da da geleneksel olarak kralın varlığı ve konumu, Fransız ulusunun kaynaşmasında ve devlet geleneğinin oluşmasında büyük paya sahiptir.

MİLLİYETÇİLİK KURAMLARI

Milliyetçilik bir kavram olarak ilk kez 1774 yılında Johann Gottfried Herders tarafından kullanılmıştır.[25] On yedinci yüzyılda İngiltere'de, on sekizinci yüzyılda ABD ve Fransa'da, on dokuzuncu yüzyılda Almanya'da halkın siyasal katılımının giderek yaygınlaşması milliyetçiliğin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur. Kavramın ortaya atılması ile beraber Fransız Devrimi'nin güçlü etkileri Avrupa siyasal coğrafyasının değişmesine yol açmıştır. Ulus devlet ve milliyetçilik olgularının giderek ön plâna çıkması tarihsel süreç içinde siyasal bilimcileri, sosyal antropologları ve tarihçileri bu kavramların üzerinde düşünmeye itmiştir. Bu doğrultuda birbirine benzer ya da farklı çok sayıda milliyetçilik tanımı ortaya çıkmıştır. Tanımlar yapılırken, bu tanımı yapanların ulusal kimliği ve sahip olduğu ideolojinin kavramın kategorize edilmesinde önemli bir etken olduğunu göstermektedir.

Milliyetçilik üzerine çalışanların, milliyetçilikleri çeşitli sınıflandırmalara tâbi tuttukları görülmektedir. Belli bir ülke veya topluluğun içindeki milliyetçilik, "iyi", "insancıl", "liberal" bir diğerininki "kötü", "totaliter", "entegral", "jakoben" veya "irredentist" olarak nitelendirilmektedir. Örneğin Snyder milliyetçilikleri dönemlere ayırarak "birleştirici", "dağıtıcı", "saldırgan" ve "modern" milliyetçilikler olarak ayırıma tabi tutmuştur. [26] Bunun yanında Carlton Hayes milliyetçilikleri, "hümanist", "geleneksel", "jakoben", "liberal", "birleştirici" ve "iktisadî" milliyetçilik olarak ayırmaktadır. [27] Yine milliyetçiliğin ortaya çıktığı toplumsal yapı göz önünde

---

[23] Luigi Sturzo, Faber and Gawyer Pub.,London,1927,s.13. Akt, Emerson, a.g.e., s. 97, *İtaly and Fascismo*

[24] Yves, Santamaria, "Ulus-Devlet:Bir Modelin Tarihi", *Uluslar ve Milliyetçilikler*, Der.:Jean Leca, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.20-21.

[25] Peter Alter, a.g.e., s. 18.

[26] Louis L. Snyder, a.g.e., s.49.

[27] Carlton H.J. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, New York University Press, New York, 1950, s.37-38.

bulundurularak, "azgelişmiş ülke milliyetçiliği", "Batı tipi" veya "modern milliyetçilik" ayırımları da yapılmaktadır.

Louis Snyder milliyetçiliği tanımlarken, bölünmüş ülkeleri bir araya getirmek için kullanılan bir araç olduğunu söylemekte, aynı zamanda milliyetçiliğin paradoksal bir anlamda ulus devletlerin içinde yaşayan etnik unsurların ayrılmalarını önleyen bir ideoloji olduğunu ileri sürmektedir. Snyder, milliyetçiliğin devletlerin elinde bir araç olduğunu ve bu aracın sömürgelere sahip olmaları ve genişlemelerini sağladığını, Nazi Almanya'sı, Faşist İtalya ve Japonya örneklerinde görüldüğü gibi diğer uluslara saldırmak için bir araç olarak kullanıldığını, ekonomik kalkınma için itici bir güç olduğunu ve sömürge olarak yaşayan halkların bağımsızlıklarını kazanmalarında etken bir güç hâline geldiğini söylemektedir. [28]

Milliyetçiliğin fonksiyonel olarak çok güçlü bir eylemsel karaktere sahip olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda milliyetçilik kitleleri mobilize etme noktasında bir tehdide yaslanır. İdeolojik düşman; değerleri çürüyen ve dejenere olan dünya, çekilmez duruma gelmiş baskılar ya da hiçe sayıldığı, hakarete uğradığı için aidiyetin acilen ifade edilmesi ihtiyacı bunlardan birkaçıdır. [29] Günümüzde olduğu gibi geçmişte de milliyetçilik pek çok kavrama ve siyasal harekete karşı muhalif bir eylem alanı oluşturmuştur. Avrupa'da kralları desteklemek için kilisenin egemenliğine karşı, kendisinden önceki siyasal düzene karşı, enternasyonalizme ve komünizme karşı, kendi değerlerini çürüten modernist Batı'ya ve emperyalizme karşı. Milliyetçiliğin içinde barındırdığı bu karşıtlık potansiyeli, milliyetçiliklerin zaman zaman baskı altına alındığı, ezildiği, ulusal değerlerin çürütüldüğü, asimilasyona tabi tutulduğu savına karşılık, milliyetçili ideolojinin de karşı eylemde bulunmasını bir anlamda meşrulaştırmıştır.

Milliyetçi ideolojiyi liberal bakış açısıyla değerlendiren Erdoğan, Milliyetçiliğin başlangıçta ortaya çıkış biçiminin "liberal milliyetçilik" olarak nitelendirilebileceğini ifade etmektedir. Erdoğan'a göre liberal milliyetçilik iki anlamda özgürleştirici bir güç olarak ortaya çıkmıştır. İlk olarak, bu milliyetçilik, ister çok-uluslu imparatorluklar isterse sömürgecilik şeklinde olsun, yabancı egemenliğinin ve baskısının her çeşidine karşıdır. İkinci olarak, o kendi-kendini-yönetme idealinden yanadır. Burada ulusun kendini yönetmesi, hükûmetin hem anayasal hem de temsili olması anlamına gelmektedir. Ayrıca liberal milliyetçilerle ilgili önemli bir nokta, milliyetçiliği ulusları birbirinden ayıran bir güç olarak görmemeleridir; aksine onlar, ulusal self-determinasyonun barışçı ve istikrarlı bir uluslararası

[28] Lous L. Snyder, *The New Nationalism*, Cornell University Press, 1968, s.4.
[29] Gil Delannoi. a.g.m., s.33.

düzenin esası olduğunu düşünmektedirler. İnsanlık uluslara bölünebilir, ama bu uluslar dışlayıcı veya birbirinden tecrit edilmiş olmaktan ziyade, karşılıklı anlayış ve işbirliği yoluyla birbirlerine bağımlı olmalıdırlar.[30]

Milliyetçilikleri katagorize etmeyi seçen Plamenatz da, makalelerinin birinde milliyetçiliğin iki tipinden bahseder. Her iki tipte de milliyetçilik, her ne kadar sık sık "siyasal bir biçime" bürünse de, temel olarak kültürel bir olgudur. Bu tiplerden biri asıl olarak Batı Avrupa'da ortaya çıkan "Batı tipi", diğeri de Doğu Avrupa, Asya ve Afrika hatta Latin Amerika'da rastlanılan "Doğu tipi" milliyetçiliktir. [31] Batı ve Doğu tipi milliyetçilikler ayrımı üzerinde duran Plamenatz, Doğu milliyetçiliği derken homojen bir coğrafî alanı değil, sömürgeci ve emperyal Batı egemenliğine direnemeyen Slav, Afrika ve Asya uygarlıklarından bahsetmektedir. Plamenatz'a göre, Doğu milliyetçiliğini iki belirleyici red açıklamaktadır: "Her şeye rağmen taklit edilmesi ve kendi kıstaslarına rağmen aşılması gereken yabancı egemenliğinin ve gaspın reddi; ilerlemenin önünde engel olarak kabul edilen, ancak kimlik işaretleri olarak çok değer verilen ve atalardan kalma tarzların reddi.[32] Plamenatz'ın belirttiği gibi, Doğu tipi milliyetçilik, içinde bir çelişkiyi de barındırmaktadır. Yabancı egemenliğinin reddi ancak bunun yanında, Batılı kurumların taklit edilmesi. Ulusal kimliğin unsurları olarak görülen ve önem verilen geçmişe ait bir takım değerlerin vurgulanması yanında, bunlara karşı Batılı değerlerin benimsetilmesi çabası. Bu duruma, reform sürecinde Türkiye'nin yaşadığı deney örnek olarak gösterilebilir. Bir yanda Batılı işgalci uluslara karşı verilen bir ulusal bağımsızlık mücadelesi ve sonrasında, savaşılan bu ulusların kültürel yapılarına öykünme, ulusun tarihini yüceltme amacıyla çok eski çağlara göndermeler yapılması ve tarihin yeniden yorumlanmasıyla etnik kimliğin altının çizilmesi ve ulusal birliği-otoriter yöntemlerle de olsa-pekiştirme çabası. Bu çabanın yanında da kendinden önceki tarihsel bir dönemi ve yönetimi yok sayma, bir anlamda mirasın reddi. Elbette bu çabaların altında yeni kazanılmış bağımsızlığı ve reformları koruma kaygısı yatmakta, ulusal kimliğe sahip bireylerden oluşan homojen ve hukuksal-rasyonel düzlemde yapılanmış modern devlet yapısı içinde yaşayan bir toplum yaratma kaygısı bulunmaktadır. İşte bu anlamıyla milliyetçilik, reform sürecinde temel bir dayanak olma özelliğini göstermektedir

---

[30] Mustafa Erdoğan, "Milliyetçilik İdeolojisine Dair", *Liberal Düşünce*, Sayı.15, Yaz 1999, Ankara, s.94.
[31] Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s.13.
[32] Christophe Jaffrelot, "Bazı Ulus Teorileri", *Uluslar ve Milliyetçilikler*, Der.:Jean Leca, Metis Yayınları,İstanbul,1998, s.55.

Milliyetçilik, ulus olmanın, oluşturmanın bilinci olarak tanımlanabilir. Dünya toplumlarının, ulus-öncesi toplumsal oluşumlardan/yapılardan, ulus olma aşamasına varma sürecinin hem bir ürünü hem de ideolojik aracıdır. Toplumlar, uluslaştıktan sonra, zaman içinde yeni özellikler kazanmışlar, yapısal değişikliklere uğramışlardır. Ancak daha geniş kapsamlı, örneğin uluslararası çapta bir örgütlenmeye yerlerini bırakmışlardır. Uluslar ve ulusal devletler hâlâ bireylerin birer toplumsal varlık hâline geldikleri, (toplumsallaştıkları) ana siyasal-kültürel yapılar olma özelliğini sürdürmektedir.[33] Bu bağlamda milliyetçilik hem ideolojik hem de duygusal alanda etkinliğini devam ettirmektedir. Bu yönüyle milliyetçiliği, değişmez, tek düze bir ideoloji olmasından öte, ulus kavramının oraya çıkışından günümüze kadar evrimleşmiş bir ideoloji olarak tanımlamak yerinde olacaktır.

İdeoloji olarak milliyetçilik ne kişinin belli bir ulusa âit olma duygusunun/bilincinin ne de yurtseverliğin doğal-mantıkî bir sonucudur. Bir topluluğa âit olma ihtiyacının kökleri belki de yazılı tarihin ilk başlarındaki kabile duygusuna kadar geri gider. Tarih boyunca bu duygunun odağı aile, klan, kabile, zümre (tabaka), sosyal düzen, sınıf, dinî örgüt, siyasî parti ve nihâyet ulus ve devlet olarak ortaya çıkmıştır. Mamafih, bu âidiyetlerden hiç birisi kişiyi yalnız başına tanımlamaya yetmediği gibi, bunlardan herhangi birinin bilincinde olmak da o âidiyet veya mensubiyeti ideolojileştirmeyi zorunlu kılmaz. Başka bir anlatımla, kişinin kendisini belli bir kolektif varlığa ait hissetmesi anlamında "ulusal kimlik" bilinci ile normatif bir siyasî doktrin olarak milliyetçilik iki farklı olgudur.[34] Bireyin bir ulusa kendisini ait hissetmesi elbette onun ideolojik olarak milliyetçiliğe bağlı olduğunu göstermeyecektir. Ancak denilebilir ki, milliyetçiler kendilerini yoğun bir biçimde bir ulus birimine bağlı hissetmektedirler. Bu bağlılığın derecesi de ideolojinin niteliğine göre değişecektir. Faşizan milliyetçilik anlayışını savunan kişi ile vatandaşlık anlamında bir milliyetçi düşünceye sahip kişi arasında ulus kimliğine bağlılık ve bunu hissetme arasında önemli farkların olacağı açıktır.

Üretim ilişkilerinin gelişmesi, çeşitlenmesi ve karmaşık bir hâle gelmesi, giderek bölüşümün daha büyük bir birime devredilmesi sonucunu doğurmuştur. Artık üretim ve bölüşümde temel birim olan birey ve daha sonra onun yerini alan küçük topluluklar, yerini daha büyük ve daha fazla ortak değerin paylaşıldığı bir birime, ulusa devretmiştir. Bu gelişme sermaye ve üretilen malın çapını artırırken, aynı zamanda buna bağımlı olarak üretim

[33] Doğu Ergil, *İdeoloji,* S Yayınları, Ankara, 1986, s.81.
[34] Mustafa Erdoğan, a.g.m., s.95.

sürecine büyük bir ivme kazandırmıştır. İşbölümü ve üretim sürecinde görülen bu değişim, coğrafî ve demografik birlik üzerine kurulu bir ayrımlaşmayı da beraberinde getirmiştir. Toplumsal ekonomik kurumların giderek kompleks bir yapıya bürünmesi, bu kurumları düzenleyecek, bireylerin eşitliğini garanti altına alacak siyasal organizasyonun, yani devletin güçlenmesini ve ulusal bir nitelik almasının yolunu açmıştır.

Milliyetçilik üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Ernest Gellner, milliyetçiliğin temeline sanayileşme kavramını koymakta ve milliyetçiliğin asıl olarak modernleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Gellner, kavramı açıklarken, "kültür"ün antropolojik anlamını odağa alan yaklaşımı da benimsemektedir. [35] Gellner, milliyetçiliği tanımlarken, kesin ve ideolojik tavırlardan uzak durmaya çalışmış ve milliyetçiliğin, ne milliyetçilerin göstermek istedikleri gibi evrensel ve insanlığın doğasında olan bir şey, ne Kedourie'nin savunduğu gibi bir hastalık ne de atavist güçlerin bir tür yeniden uyanışı ve insanoğlunun köklerine kadar uzanan bir şey olduğunu söylemiştir. [36] Bu yaklaşımıyla Gellner'in tipolojisinin daha açıklayıcı bir niteliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Gellner, on dokuzuncu yüzyıl milliyetçilik kuramlarının aksine ulusları doğal varlıklar olarak değil de, devletler gibi özgün koşulların rastlantısal (contingent) bir sonucu olarak görmektedir. Ne "voluntarist" anlamda ortak duygu ne de tarihsel "organik" bütünlük yeterli neden olarak sayılabilir. Her iki yorumun da milliyetçiliğin ön şartı olarak altını çizdiği ulusal varlık, Gellner'in çözümlemesinde ancak ulusal bilinç/kimlik (nationality) anlamını taşımaktadır. İnsan topluluklarının tarihsel gelişimini tarım öncesi, tarım ve sanayi toplumları olarak üç aşamalı bir süreklilikte ele alan Gellner'e göre uluslaşmanın anahtarı sanayi toplumuna geçişin nesnel nedenleri ve bu toplumun nesnel özellikleri içinde saklıdır. [37] Bu bağlamda Gellner ulusu, uluslaşma sürecinin bir sonucu olarak görmekte ve bu noktada ulusu, uluslaşma sürecinin bir öncülü ve nedeni sayan görüşlerden ayrılmaktadır. Milliyetçiliği de özgün koşullara bağlı olarak gelişen uluslaşmanın siyasal yönü ve onu meşrulaştıran bir araç olarak tanımlayan Gellner, alt ve üst kültürlerden birinin egemen kültür hâline gelmesi sürecini bu çerçevede açıklamaktadır. Uluslaşma sürecini de bu noktada, yüksek bir kültürün tüm

---

[35] Suavi Aydın, a.g.e., s. 71.

[36] Ernest Gellner, "Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Edit.:Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul,1998, s.194.

[37] Büşra Ersanlı-Günay Göksu, Özdoğan, "'Ulus' ve 'Ulusçuluk': Sanayileşme Sürecinde İktidara Gelen Kültür". *Toplum ve Bilim*, Sayı:28, Kış 1985, s.177.

topluma yayılması ve onu bir politika aracılığı ile koruması olarak tanımlamaktadır.

Milliyetçiliği temelde siyasal birim ile ulusal birimin çakışmalarını öngören siyasal bir ilke olarak tanımlayan Gellner, bir duygu ve akım olarak milliyetçiliği en iyi tanımlayan ilkenin bu ilke olduğunu ve milliyetçi duygunun da bu ilkenin çiğnenmesinden duyulan kızgınlık veya onun gerçekleşmesinden duyulan tatminden kaynaklandığını belirtmektedir. Gellner, milliyetçi duygunun çiğnenme şekillerinden bahsederken, siyasal sınırların ulusun tüm bireylerini kapsamamasının veya tüm ulusla birlikte diğer bazı yabancıları da kapsamasının ya da ulusun bireylerinin ulusal devlet iddiası taşımayan devletler içinde yaşamasını örnek olarak göstermektedir. İşte milliyetçi duygu bu tip olgular karşısında özel bir duyarlılığa ulaşmaktadır. Kendi ulusal varlığına ait toplulukların ulusal sınırlar dışında kalması ve bunların ulusal kimliklerinden ötürü baskı altında olmaları, yada ulusal sınır içinde farklı etnik toplulukların bulunması ve bunların ulus-devlet içindeki konumları milliyetçi duygunun yükselmesi için uygun bir zemin oluşturmaktadırlar.

Milliyetçilik sorunu Gellner'e göre, ancak devlete sahip olan toplumlarda ortaya çıkabilir. Yani toplum bir devlete sahip değilse, ulusun siyasal sınırlarla çakışıp çakışmaması diye bir olgu ortada olmayacak, devletin olmaması yöneticilerle yönetilenlerin aynı ulustan olup olmadığı sorununu da ortadan kaldıracaktır. Bu bağlamda siyasal birim ile ulusal topluluğun sınırlarının örtüşmemesi veya yönetici-yönetilenlerin ayrı ulusal topluluklara mensup olmamaları nedeniyle karşılıklı bir tepki, bir kızgınlık olmayacak ve dolayısıyla Gellner'in milliyetçiliği ortaya çıkardığını söylediği milliyetçi duygu açığa çıkmayacaktır.

Gellner'in milliyetçiliği, siyasal sınırlar ile bir ulusa mensup bireylerin yaşadığı alanın örtüşmesine yönelik bir eylem olarak tanımlaması, milliyetçi ideolojinin sürekliliğine yönelik bir iddiayı içinde barındırmaktadır. Dünya üzerinde yaşayan çok sayıda ulus veya ulus iddiasında olan topluluk olmasına rağmen bunların hepsinin ayrı ayrı birer siyasal birim oluşturma imkânı yoktur. Diğer bir imkânsızlık ise birden fazla etnik unsuru barındıran devletlerde bunların hepsinin kendi devletini kurabilme ihtimâlidir. Bu "imkânsızlıklar" bu etnik grupların tatminsizliği sonucunu doğurmakta ve milliyetçilik hareketlerinin sürekliliğini vurgulamaktadır. Milliyetçi hareketlerin sürekli olmasına rağmen bunların hepsinin başarıya ulaşamayacak olması bu milliyetçiliklerin kendi aralarında bir mücadele olgusunu da ortaya çıkarmaktadır. Bu mücadele de, siyasal birim içinde homojen bir etnik yapıya dayanan siyasal birimlerin kurulması

doğrultusunda devam edecektir. Bu olgular milliyetçi hareketlerin barışçı olmayan, saldırgan karakterini ortaya koymaktadır.

SOSYO-POLİTİK DEĞİŞİM SÜRECİNDE MİLLİYETÇİ İDEOLOJİ

Milliyetçilik toplumsal ve ekonomik nedenler yanında bireylerin iç dünyalarının toplumsal yapı karşısındaki beklentilerine bir cevap olarak ortaya çıkmış, hızla değişen toplumsal yapı karşısında bireyin yalnızlaşması ve güçlü bir "sığınak" araması, bu ihtiyaca cevap verebilecek olan milliyetçi ideolojinin güçlenerek yayılmasının yolunu açmıştır. Batı Avrupa'da on sekizinci yüzyıl dinsel düşünce çağının kapandığı, aydınlanma, seküler-dünyevî düşünce tarzının benimsendiği bir çağdır. O zamana kadar insanların çektiği sıkıntılar karşısında, dinsel düşüncenin içinde barındırdığı kaderci anlayış, insanlara "öteki dünya"da bu sıkıntıların sona ereceği müjdesini vermekte, bir bakıma yatıştırıcı olmaktaydı. Bu düşüncenin ortadan kalkması ya da zayıflaması insan bilincinde bir boşluk yaratmış, ekonomik ve doğuştan gelen eşitsizlikler ile her alanda yaşanan sömürü karşısında kendi kutsal anlayışlarına sığınan birey, özellikle kendisinin bir şey yapmadan sığınacağı yeni bir gücü keşfetmiştir. Birey, bir Fransız, İtalyan ya da Alman olarak doğmanın gelecek için iyi ümitler beslemesi için yeterli olduğunu, kendi varlığının geçici olduğunu ancak, üyesi olduğu ulusun "ebedî" olduğunu anlamıştır. Bu bağlamda, on sekizinci yüzyıl sonunda dinsel anlayışın aşınması milliyetçiliğin doğuşunda önemli rol oynamıştır. Ancak milliyetçiliğin. dinsel anlayışı yıkma, ortadan kaldırma işlevi gören bir ideoloji olarak ortaya çıktığı da söylenemez.

Batı'da ise ulus-devletlerin oluşması, milliyetçiliğin bir ideoloji olarak ortaya çıkmasıyla yakından ilişkilidir. Özellikle Batılı olmayan, örneğin Orta Doğu ülkelerinde on dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan milliyetçi hareketlerin hedefi de Batıdaki örneklerine benzer ulus-devletlere sahip olabilmektir. Elbette Doğu toplumlarının yapısal farklılığı, bu tip ülkelerde gelenek ve modernlik arasında bir gerilimin ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmış, özelikle İslâm toplumlarında ulus-devleti amaçlayan milliyetçi ideolojiden güç alan modernist hareketler ile daha geniş bir alana ve nüfusa hitap eden ümmet toplumu anlayışını savunan hareketleri karşı karşıya getirmiştir. Modernist milliyetçiler, geleneksel yapıların etkisizleştirilmesi noktasında yoğunlukla otoriter yöntemler kullanmışlardır. Bir anlamda, Batılı modernleşme teorileriyle meşrulaştırılan bu yöntemler, geleneksel toplumların "modernleştirilmesinde" ve ulusal devletin

oluşturulmasında tavsiye edilen veya en azından "göz ardı edilebilen" yöntemler olarak kabul edilmişlerdir.

Milliyetçiliğin toplumsal gruplar içindeki yerine bakıldığında, büyük ölçüde "eril bir ideoloji" olduğu, ulusal düşünce ve ulusal hareketlerin büyük ölçüde erkeklerden kaynaklandığı görülmektedir.[38] Bu tip hareketlerde cinslerin rolleri kesin sınırlarla ayrılmıştır. Erkekler vatan ve ulusu savunur, kurtarıcı ve temsilcidirler. Buna karşılık vatan ve ulus kavramları dişil formlarla temsil edilmektedir. Britanya anavatan, Almanya anavatan gibi. Bu doğrultuda ulusal hareketlerde kadınların erkeklere nazaran geride kaldıkları söylenebilir. Sosyalizmdeki kadınların rolüyle milliyetçi hareketler içindeki kadınların rolü kıyaslandığında, kadınların rolü ulusal propaganda yapmada sadece bir destekçi ve alkışlama aracıdır. Ulusal gösterilerde onlar alkış yapar ve bağırırlar, bayrak diker ve kahramanları beslerler.[39] Bu doğrultuda milliyetçi ideoloji kendi sert, bükülmez yapısına paralel olarak, cinsiyetler içinde erkeklerin öne çıktığı, kadınlara âit sembollerin daha çok kurtarılmayı bekleyen "anavatan" örneğinde olduğu gibi daha pasif anlamda kullanılan bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Bütün ulusların kahramanlarına bakıldığında bunların daha çok erkeklerden oluştuğu, kadın kahramanların ise erkek özelliklerine yaklaştıkları ölçüde yüceldikleri görülmektedir.

Ulus-devletin oluşumunda toplumsal yapılar arasındaki farklılık da önem kazanmaktadır. Örneğin tarımsal yapılara dayalı bir toplumda birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış iki toplumsal katman bulunmaktadır. Toplumsal yapı piramidinin üst sıralarında siyasal ve ekonomik yapılara egemen bir sınıf (ruling class), bunun altında ise toplumun büyük bölümünü oluşturan üretici bir sınıf yer almaktadır. Geçimini topraktan sağlayan bu geniş kesimle derin kültürel ayrılıkları olan ve özellikle Batılı olmayan, geleneksel toplumlarda Batı kültürünün temsilcisi olan bir "aydın" sınıf bulunmaktadır. Tarım toplumunda temel toplumsal birimler olan aile, kabile ya da köy ile gelenekler tarafından belirlenmiş derin akrabalık bağları, sanayi toplumunda yerini daha geniş ve formel toplumsal yapılara bırakmıştır. Sanayi toplumunda yerel kültürlerin etkinliği azalmış, bunun yerini büyük oranda üretim ilişkilerinin belirlediği sınıfsal dayanışma mekanizmaları almıştır. Devletin görevi ise toplumu tek bir yurttaşlık bağı altında birleştirmektir. Bu

---

[38] Cinslerin ideolojiler ve politik hareketler içindeki konumu hakkında bkz. M. Kent Jennings and Barbara G. Farah. "Ideology, Gender and Political Action: A Cross-National Survey." *British Journal of Political Science* No: 2, 1980, s. 219-240; *Nira.Yuval-Davis,* "Gender and Nation". *Ethnic and Racial Studies* Vol: 16, No. 4, 1993,s. 621-32.

[39] Peter Alter, a.g.e., s.32.

süreç içerisinde yerel kültürel unsurlar, ülke içinde yaşayan değişik etnik gruplar veya herhangi bir yönüyle çoğunluktan farklılaşmış grupların çeşitli yollarla farklılıklarının azaltılması veya ortadan kaldırılmasını hedefleyen ulus-devlet ile farklılıklarını korumaya çalışan gruplar arasındaki gerilim milliyetçi hareketleri ortaya çıkarmıştır. Burada tarımsal toplum yapısı ile sanayi toplumu arasındaki fark, tarım toplumunun kendi dinamikleri gereği farklılaşmış toplumsal gruplara sahip olması ve mevcut kültürler arasında bir çatışma bulunmamasıdır.

Fransız Devrimi her ne kadar kozmopolit bir görünüm taşıyorsa ve aydınlanma felsefesi de doğrudan doğruya insana dönük ve evrensel nitelikteyse de, onu milliyetçi bir hareket olarak nitelendirmek mümkün olacaktır. Devrim sonrasında Fransız askerlerinin Valmy Savaşı'nda artık kral adına değil de ulus adına savaşa girmesi, Robespierre ve Jakobenlerin "vatan tehlikede" kuramı, devrimin milliyetçi etkilerini yansıtmaktadır.[40] Fransız Devrimi'nin besleyip geliştirdiği "kardeşlik" ideallerinin bir bakıma ortaya çıkardığı yeniçağ Avrupa'sındaki milliyetçi hareketler, ilk başlarda aynı dile ve aynı kültürel mirasa sahip olanların oluşturduğu grupların, birbirlerine karşı duyduğu bağlılık duygusu ve farklı olmaları nedeniyle gördükleri baskılar nedeniyle içlerinde besledikleri özgürlük özleminin bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra da milliyetçiliğin, aynı etnik temele sahip olanların aynı sınırlar içerisinde yaşaması gerektiği yönünde oluşan düşünceler ve bunların eyleme dökülmesiyle başlayan çatışmalar şeklinde geliştiği söylenebilir. Batılı ve Batılı olmayan topluluklardaki uluslaşma sürecinin niteliği doğal olarak milliyetçiliğin değişik biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Yani Batılı anlamdaki sivil ve territoryal unsurların ağır bastığı ulus kavramının ortaya çıkardığı milliyetçilik biçiminde bu tip sivil ve territoryal unsurlar hakimdir. Batılı olmayan anlamdaki ulus kavramına dayalı milliyetçilik biçimlerinde ise daha çok etnik ve yerli unsurların öne çıktığı görülmektedir.

MİLLİYETÇİLİK VE DİN: ÇATIŞMA MI? İŞBİRLİĞİ Mİ?

Ulus ve milliyetçilik birbirlerine çok yakın iki kavram olmasına karşın, aralarında açık bir biçimde görülebilecek bir yoğunluk ve nitelik farkı olduğu söylenebilir. Bütün milliyetçilikler ulusa dayanırlar, ancak ulus, milliyetçiliği anlamada tek kriter olamaz. Milliyetçiliği tanımlamak ve tanımak ulusu tanımak ve tanımlamaktan daha kolaydır. Tıpkı dinin ne olduğu, Tanrının ne olduğundan daha iyi bilindiği gibi, milliyetçiliklerin ortak özellikleri ulusun

[40] Murat Sarıca, **Siyasi Düşünce Tarihi,** Gerçek Yayınları, İstanbul, 1987, s.120.

evrensel biçiminden çok daha net bir biçimde görülebilir.[41] Bu noktadan hareketle milliyetçiliğin, dinsel inanışlar ve dinlerin birtakım özelliklerini içinde barındıran bir ideoloji olduğu da söylenebilir. Milliyetçilik de dinler gibi bir meşrulaştırma ve kitleleri mobilize etmeyi sağlayan güçlü bir araç olma niteliğindedir. Diğer birçok seküler ideolojinin aksine, içinde kutsal olarak nitelendirilebilecek unsurlar taşır. Bu nedenden dolayıdır ki, milliyetçi ideoloji çoğu zaman dinsel bir inanç ve hareketle beraber, bazen onu pekiştiren bir güç olarak anılır. Özellikle Doğu tipi milliyetçiliklere özgü olarak, sömürgecilere karşı ulusal kurtuluş savaşı veren toplumlarda milliyetçi hareket çoğu kez dinsel motifleri kullanarak halkın bu doğrultuda mobilize edilmesini sağlamaya yönelir. Milliyetçi önderler kendileri ne kadar ilkel bulsa da, halkın dinsel inançlarıyla çatışmamaya çalışırlar. Örnek olarak Cezayir'de, Fransa'ya karşı yürütülen ulusal bağımsızlık hareketinde ve Türkiye'de işgalci güçlere karşı verilen ulusal kurtuluş hareketinde milliyetçi hareket yoğun olarak dinsel motif ve kurumlardan yararlanmıştır.

Milliyetçi düşünce geliştikçe, ulusları önüne katıp sürükledikçe din, milliyetçi düşünce için bazen bir itici güç işlevi görmeye başlamıştır. Zaman zaman da milliyetçi düşünce ve din, dinsel inancın niteliğine ve milliyetçiliğin toplumsal karakterine bağlı olarak birbirlerine rakip de olabilmişlerdir. Özellikle büyük dinlerin evrenselliği anlayışına karşı, milliyetçilikler, dünyaya hâkim olma, dünyaya düzen verme (world of order/nizâm-ı âlem) idealini oturtmaya çalışmışlardır.

Çok uluslu imparatorlukların dağılma sürecinde, dağılmayı önlemek için birleştirici bir unsur olarak kullanılan, aynı dine inanmanın birlikte yaşamak için yeterli bir veri olduğu düşüncesine karşı, ulus-devletin kurulma sürecinden sonra tek bir ulusal kimlik yaratma ve "ümmet"e karşı "ulus" anlayışını oturtma gayreti, milliyetçilik ve dinsel düşünceyi karşı karşıya getirmiştir. Bu karşıtlık zaman zaman dinsel pratiklerin ulusal dille yapılıp yapılmayacağı, kilise ayinlerinin halk dili ile mi yapılacağı veya Kur'an'ın Arapça'dan başka bir dile çevrilip çevrilemeyeceği sorularına kadar gitmiştir. Bu bağlamda özellikle geleneksel toplum yapısından modern toplum yapısına geçiş süreci yaşayan toplumlarda, modernistlerin dayandığı temel ideoloji olan ve seküler karakteri ağır basan milliyetçi ideoloji, geleneksel yapının devamından yana olanların bütüncül ideolojiler ile sürekli çatışma içinde olmuştur. Modernleşme sürecindeki İslâm toplumlarında görülen modern-geleneksel geriliminde ortaya çıkan bu ideolojik çatışma, ulusal toplum ve ümmet toplumu ikileminde kendisini göstermiştir.

---

[41] Gil Delannoi, a.g.m., s.32.

Amerikalı tarihçi Carlton Hayes, milliyetçiliğin içindeki dinsel "parçanın" varlığı üzerine dikkat çekmiş ve bu parçanın tarihsel açıdan ele alınan milliyetçilik örneklerinde bulunduğunu söylemiştir. Burada ulus dinsel olarak takdis edilmekte ve ulus için, vatanın birliği, onuru ve varlığı için ölmek bir "hizmet" olarak nitelendirilmekte, din tarafından kutsanmaktadır.[42] Bu kutsanma olayına özellikle İslâm toplumlarında görülen "şehitlik" olgusu iyi bir örnek oluşturmaktadır. İslâm inancına göre "kâfirler"le yapılan savaşta ölen bir Müslüman "şehit" olur. Şehitleri diğer ölülerden ayıran nokta onların cennete gitmesidir. Burada ilgi çekici olan, vatan için ölenlerin şehit olup cennete gideceğinin vurgulanmasıdır. Bu noktada İslâm anlayışı, vatan uğruna ölmeyi yüceltmiş, ödüllendirmiş, hatta teşvik etmiştir. Aynı inanç Hıristiyanlıkta da olmasına rağmen, İslâm dininin vatan sevgisi-yurtseverlik konusunda daha yoğun mesajlar verdiği söylenebilir. Bu bağlamda milliyetçiliğin de, zaman zaman dinler gibi eskatolojik unsurları içinde barındırdığı ve bunu kitleleri mobilize etmede ve kendini meşrulaştırmada etkin olarak kullandığı söylenebilir.

Öte dünyaya ait boyutuyla milliyetçilik bazen "mutlak iyi" ve "mutlak kötü" adına verilen ezelî/ebedî savaşlara da neden olmaktadır. İncil'de ya da Eski Yunan'da, milliyetçilik öncesi dönemlerde bir uygarlığın kendisini boyun eğdirmekle tehdit edenlere karşı verdiği savaşlardan söz edilir. Ulus-devletler çağında, 1940'ta İngiltere'de, 1942'de ABD'de olduğu gibi, yurtseverlik ve milliyetçilik temel ideolojik duruşu güçlendirirler. Bu bağlamda bazı milliyetçilikler olumlu bir "öte dünya" bilgisinin içinde kendi kendilerini aşarlar. Diğerleri karşıt bir yaklaşımda doğarlar ve ölürler. Böylece milliyetçi, yeryüzündeki kötülüğün kökünü kazımak için savaşa girişir. Bu, günahları ödeyen masum günah keçisi düşüncesinin çok ötesine geçer ve son zamanlarda ortaya çıkan bir kıyamet mitosuna dönüşür.[43]

Diğer yandan, din ve milliyetçilik arasında tek yönlü bir değişim, yani birinin yerini diğerinin alması ve milliyetçiliğin güçlendiği gruplarda dinsel inancın kaybolduğu düşüncesi yanlış olacaktır. Örneğin, İran, Polonya ve Bask gibi örneklerde çok güçlü bir milliyetçi duyguya rağmen dinsel yapı gücünden bir şey kaybetmemiştir. Bu toplumlarda ruhban kesimin veya dindarların milliyetçi hareketleri desteklemesi ve bu kesimin milliyetçi hareketlerin organizasyonunda ön saflarda bulunması bu düşünceyi kanıtlar niteliktedir.[44] Ancak bununla birlikte meydana gelen etnik-dinsel çatışmalarda ve milliyetçi hareketlerde her zaman dinsel inancın bir ortak zemin oluşturduğu söylenemez. Dinsel birlikteliğin olduğu ancak etnik

[42] Peter Alter, a.g.e.,s. 21.
[43] Gil Dellanoi, a.g.m., s.36-37.
[44] Peter Alter, a.g.e, s.21-22.

ayrılıkların yaşandığı ülkelerde dinin, etnik ayrımlara rağmen entegrist niteliğinin yeterince olmadığı yaşanan örneklerde görülmüştür. Örneğin Hindistan'dan bağımsızlığını kazanan Pakistan'ın, daha sonra da Bangladeş'in bağımsızlık sürecinde yaşadığı sorunlar, Afganistan'da Sovyet işgaline karşı sağlanan birliğin, daha sonra dağılması ve etnik ayrılıklar temelinde başlayan çatışma, bu yöndeki düşünceleri doğrular niteliktedir. Kafkasya'da Ermeniler ve Azeriler arasındaki çatışmada da, dinin belirleyici bir role sahip olmadığı, çatışmadaki en önemli nedenlerin etnik gurur (pride) ve belirli bir toprak hâkimiyeti (territorial sovereignty) olduğu söylenebilir.[45]

Her ne kadar milliyetçilik özünde lâik bir ideoloji olsa da dinsel milliyetçilikte yadırgatıcı bir yan yoktur. [46] Hatta denilebilir ki, milliyetçiler sadece kitlelerin dinsel duygularına seslenme gereğini sıkça duymakla kalmamışlar, Sri Lanka, Ermenistan, Polonya ve İrlanda'da olduğu gibi dinsel topluluğun etnik topluluk dairesini tanımladığı yerlerde ulusu dinsel toplulukla bir tutmuşlardır.[47] Bu nedenle milliyetçilik çoğu zaman içinde dinsel unsurları barındırmakta, bunlar bazen milliyetçi duyguların bile önüne geçebilmektedir. Özellikle savaşlarda milliyetçilik ve din ile ilgili motifler sıkça vurgulanmakta, dinlerin niteliğine göre, iki kavram birbiri içine geçebilmektedir. Modernleşme süreci içindeki Doğulu toplumlarda dinin, geleneksel güçlerin dayanak noktası olarak modernleşmeci milliyetçilik karşısında engel oluşturduğu söylenebilir. Modernleşmeci elitler de, ulusun yüceltilmesi, ulusal birliğin sağlanması ve ulus devlet yaratılması amacına yönelik olarak, dinsel kurumların etkinliğini azaltmak amacıyla reformist hareketler içine girebilmişlerdir.

SONUÇ

Avrupa tarihine bakıldığında, feodalizmin yıkılışı ile birilikte ulus-devlete giden süreç içerisinde, ulus biriminin, ekonomik ve siyasal şartların zorunlu kıldığı bir "birliktelik" olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Ulus kavramının, feodalizmin sonu demek olan burjuvazinin gelişmesi, dinsel ve feodal ilişkilerin üstünlüğünü kaybetmesi ile ortaya çıkan yeni coğrafî sınırlar ve ortak amaçlar etrafında birleşen halk topluluğunun, kendilerini diğerlerinden ayıran özellikleri "keşfetmeleri" ile oluştuğu söylenebilir. Hatta denilebilir

[45] Turgay Uzun, "Uluslararası Politik Sistemin Değişimi, Yeni Uluslararası Düzen ve Türkiye", **Amme İdaresi Dergisi**, Aralık 1998, s.365.

[46] Din ve milliyetçi hareketler konusunda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Jessica Jacobson- Atsuko Ichijo - Anthony D. Smith. "Introduction: Special Issue on Ethnicity and Religion." **Ethnic and Racial Studies,** Vol:20 No: 2, 1997, s. 235-37

[47] Antony D. Smith, **Milli Kimlik,** s.49.

ki, uluslaşma süreci, sanayileşme veya kapitalistleşme süreci ile eş zamanlı yürümüştür. Üretim ilişkilerinin ve toplumsal yapının değişime uğraması milliyetçiliğin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Feodal yapıların kırılıp, yeni ekonomik yapıların, yeni bir ulusal pazarın yaratılması ve örgütlenme anlayışının benimsenmesinin, milliyetçiliğin meydana gelmesinde temel şartları oluşturduğu söylenebilir.

Dünyanın bir çok yerinde, milliyetçiliğin ortaya çıkmasından önce de belli ortaklıklar etrafında birleşmiş etnik topluluklar bulunmaktadır. Ancak bu toplulukların günümüz ulusları ile çok fazla ortak yanının olduğunu söylemek zordur. Diğer yandan, milliyetçiliğin ortaya çıkışının, bu toplulukları yeni bir bilinç aşamasına getirdiği de açıktır. Toplumsal ilişkiler içinde etnik kimliğin yeniden tanımlanması da ulus oluşumu sürecini kolaylaştırmıştır. Örneğin; İngiliz, Fransız ve Japon toplumlarında var olan güçlü birliktelik duygusu milliyetçiliğin oluşumuna zemin hazırlarken, diğer bazı toplumlarda milliyetçilerin varlığına rağmen, ulusun henüz oluşmaması veya oluşum sürecinde bulunması, toplumsal özellikler ve ulus oluşumu arasındaki ilişkiyi ortaya koyar niteliktedir. Bu nedenle, tek bir milliyetçilik türü yerine birden çok milliyetçilik türü bulunmaktadır ve bu farklılaşma aynı ulusun milliyetçilikleri arasında da varolabilmektedir. Modern ulusların, bazı kuramcıların söylediği gibi tamamen birer "mit" ve "hayâl edilen topluluklar" (imagined communities) olduğunu da söylemek zordur. Ulus adına insanların kendilerini kolayca "feda edebilmeleri", ulus olgusunun toplumların bireyleri tarafından hissedildiğini ve milliyetçi hareketlerin yaygınlığını açıklar niteliktedir.

Batılı toplumlarda milliyetçiliğin yaratılması ile Türk toplumunda milliyetçiliğin oluşması farklı dönem ve koşullarda yaşanan süreçlerin sonunda ortaya çıkmıştır. Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışında Doğu toplumları için belirtilen süreçlerin geçerli olduğu söylenebilir. Modern anlamda bir Fransız ve İngiliz ulusundan çok sonra oluşan "Türk ulusu" ve "Türk milliyetçiliği" kavramları, Osmanlı Devleti'nde, başlangıçta bir "gereklilik" olarak görülmüştür. Bu çok uluslu yapı içinde yer alan etnik ve dinsel unsurların kendi devletlerini kurma sürecine girmeleriyle, devletin dağılmasını önlemek üzere seçilen İslâmcılık ve Osmanlıcılık ideolojilerinin "anlamsızlaşması", Türk milliyetçiliğinin güçlü bir seçenek olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Milliyetçilik zamana ve şartlara göre değişen farklı durumları ortaya koyabilmektedir. Bazen ulusal birliği sağlamak ve bir devlet oluşturmak için kullanılan bu ideoloji, bazen de bir devlet içerisinde yaşayan farklı unsurların ayrılması ve yeni devletler kurulması yönünde bir etken olabilmektedir. Yine Nazi Almanya'sı örneğinde görüldüğü gibi etnik milliyetçiliğin bir

ayrımlaştırma ve yok etme aracı olarak kullanılması insanlık için unutulmaz acılara yol açabilmektedir.

Teorik olarak, tüm milliyetçilikleri içine alan ve onları tanımlayan ortak bir kuramın oluşmadığı söylenebilir. Bu durumun ortaya çıkmasında milliyetçiliklerin her toplumun yapısına göre değişim göstermesi en başta gelen etkendir. Tarihsel süreç içinde farklı zamanlar ve farklı sosyolojik etkenler altında değişik milliyetçilik yapıları ortaya çıkmaktadır. Milliyetçilikler arasında yapısal farklılıkların olmasından öte, tek bir milliyetçilik içinde de farklılaşmalar yaşanabilmektedir. Örneğin, Türk milliyetçiliğinden bahsedilirken kendisini milliyetçi olarak tanımlayanlar arasında derin ideolojik farklılaşmaların ortaya çıktığı görülmektedir. Kimi milliyetçiler etnik yönü ağır basan "soy" milliyetçi tavır içinde olurken, kimileri de dinsel ağırlığı olan bir milliyetçiliğe bağlanmaktadırlar. Bir diğeri ise sosyalist motifler barındıran yoğun devletçi söylemi içeren bir tür milliyetçiliği savunmakta, bir diğeri ise demokratik yurttaşlık anlayışını öne çıkaran bir anlamda "liberal" milliyetçiliğe gönderme yapmaktadırlar. Her ulusun milliyetçiliği birbirinden farlılaşmakta, ancak bir ulusun milliyetçiliği de kendi içinde değişik "milliyetçiliklere" bölünebilmektedir.

Ulus kavramını tanımlamak ve anlamlandırmak devlet kavramını tanımlamaktan çok daha zor görünmektedir. Ancak şurası bir gerçektir ki, ulusu olmayan bir kişiyi düşünmek insanın hayal gücünü zorlayacaktır. Yani bir kimsenin -en azından şimdilik- ulusal kimliğinin bulunduğu, bir ulusal topluluğa ait olduğu kabul edilmektedir... Ancak bunun yanında bir ulusa ait olmanın doğuştan gelen bir özellik olmadığını, ancak böyle bir görünüme büründüğünü de ifade etmek gerekir. Milliyetçilerin savlarının aksine, ulusa bağlı olmak insanın doğuştan kazandığı bir özellik değildir. Etnisite bağlamında diğer topluluklardan farklı bir topluluğa ait olma elbette biyolojik bir sonuçtur. Ancak ulusa aidiyet toplumsal ve psikolojik boyutları olan bir durumdur. Nitekim farklı etnik kökenden gelenlerin, toplumsal yapı içinde o toplumla âidiyet bağı oluşturmaları bu şekilde açıklanabilir.

Bu doğrultuda, milliyetçilik, ne evrensel bir kavram, ne insan doğası içinde bulunan ve doğuştan kazanılan bir duygulanım, ne de "toplumsal bir hastalık"tır. Modern anlamıyla milliyetçiliğin, endüstrileşme, sekülerleşme ve kapitalist üretim sürecinin bir getirisi olarak ortaya çıkmış olduğu söylenebilir. Ancak bu her topluma uygulanabilecek özgün bir oluşum sürecini de içinde barındırmamaktadır. Siyasal teoride ulus ve milliyetçiliğin hangisinin daha önce doğduğuna yönelik sonlanmamış bir tartışma olduğu gözükmektedir. Modernist bakış açısına sahip olanlar, milliyetçiliğin ulusları oluşturan süreci başlattığını savunmaktadırlar. Bu savın doğru olmasına rağmen, bazı toplumlarda, milliyetçiliği, ulus-devlet yaratmış ve daha sonra

da bunu sürekli kılmıştır.

Değişen uluslararası yapı içerisinde –milliyetçiliğin toplumlardaki varlığı veri olarak kabul edilirse-demokratik, saldırgan-irredantist olmayan bir milliyetçilik anlayışının, ulus devletin yapısını, aşındırmaya yönelik etkilerden koruyabileceği ve bunun birden çok etnik yapıyı içinde barındıran devletlerde de daha önemli konumda olacağı söylenebilir. Ulus devletlerin kendi içlerinden yeni ulus devletler yaratılmasına neden olan "ulus devlet sarmalı"na ancak liberal-demokratik devlet ilkesi çerçevesinde gelişen bir yurttaşlık anlayışı engel olabilecek, anti-demokratik ve ayrıştırmacı düşünceleri içinde barındıran ve bunları öngören milliyetçilikler de, ulus-devleti korumaktan çok ona zarar verecek ve dağılma sürecine götürecektir.

KİMLİKLER OKYANUSU

Mehmet Ali Kılıçbay

Tarih içinde hemen her zaman olan, ama sosyal düşüncenin gündemine ancak yakınlarda giren ve henüz teorileştirilme düzeyi düşük kalan "kimlik"(ler) sorunsalı, sahip olduğumuz alet kutusunun yetersizliği kadar, tekniklerimizin geriliğinden ve aynı zamanda dillerimizin henüz çocukluk aşamasında olmalarından da ötürü, şu aşamada ancak zenaat düzeyinde işlenebilen bir konudur.

"Kimlik" sorununa olan yaklaşımlar zenaat düzeyini aşamamışlardır, çünkü tanımlar, kullanıcılarının ısmarladıkları ölçüler içinde oluşturulmakta, genel geçer, nesnel kıstaslar koymakta zorlanmakta, hatta böylesine bir çabanın yanına yaklaşmamaktadır bile.

Kimlik kavramı, hem varoluşunu borçlu olduğu, hem de bu varlığı sürekli sakatlayan iki ana paradoksun kıskacındadır. Bu paradokslardan birincisi kavramın adından ve bu adın nominal-tarihsel arka planından kaynaklanmaktadır. Batı dillerinde Lâtince'nin *idem* (aynı) kökünden türetilen *identité-identity* kelimesi bir özdeşliği, aynılığı ifade etmektedir. Türkçe'deki kimlik ise, kim, yani "kimliklerden(sin)?" sorusundan üremiş, zorunlu bir mensubiyet işaretidir. Demek ki kavram, ana işareti ve yönelişi itibariyle tercih küresi içinde yer almayan bir mensubiyeti, bir âidiyeti, bir çoklukla aynılaşmayı göstermektedir. Bu açıdan bir ayrışma değil, bir aynılaşma göstergesidir. Ve işte paradoks tam buradadır, kimlik bireysel bir talep olmak zorundadır, çünkü bireyi tarif etmeyen birşey, onun mensubiyetini de tanımlayamaz.

Daha açık olarak, parçanın bütünden itibaren tanımlanması ve bunun aynılık terimleri içinde yapılmak zorunda olması, bir'lere, birim'lere (*unité*) götürür, ama buradan birey çıkmaz. Çünkü en basit tanımı içinde birey, diğerlerinden farklılaştığı ölçüde oluşur ve gelişir.

İkinci paradoks daha az vahim değildir. Her özdeşlik alanı (*identité*, kimlik) öyle olmayana, öyle tasarlanmayana, yani öteki(leri)ne nazaran konumlandırılmak ve oluşturulmak zorundadır. Oysa, bu negatif bir inşâdır. Yani ne olunduğu değil, ne olunmadığı üzerine oturtulan, plânsız, programsız, tutarsız, ancak tarihsel ve ekonomik olabilen, toplumsallığı her zaman yapay kalmaya, kurgulanmaya muhtaç olan sakat bir mimaridir. Öte yandan, kendi kimliğinin inşâ aynası olan "öteki" de zaten hem kendini negatif bir şekilde inşâ etmiştir, hem de bu "kimlik" cephesi tarafından inşâ edilmektedir ve elbette "öteki", bu tarafı da inşâ etmekte ve bu iş böyle sürüp gitmekte, sonuçta tüm kimliksel tanımlar, birbirlerinin aynalarında hem kendilerini, hem de diğerlerini inşâ ederlerken, aslında hepsi birden tahrip olmaktadır.

Bir örnekle açık hâle getirmek üzere, ulus veya ümmet gibi kimlik alanlarının inşâları, başka "ulus" ve "ümmet"lerden farklılaşma tabanında yapılmakta, ancak bu inşâların içine doldurulanların "birim" olma durumlarını garantiye almak üzere, onların diğer tüm farklılıkları yok sayılmaktadır. Bir dinsel cemaat inşâsı süreci içinde diğer her açıdan benzemez olanlar, tek bir işaret altında birleştirilmektedir. Örneğin hıristiyan cemaati, ırksal, ulusal, ekonomik, sınıfsal vb. farklılıkların (ve kimliklerin) ötesinde adeta mistik bir şekilde kurgulanmakta, bütün bu ayrımların meydana getirdiği atomlaşma görmezden gelinmektedir. Bu durum, aynı zamanda diğer kimlikleri de bölmektedir, örneğin ulusal bir formasyonun içinde hıristiyan olmayanlar dışlanınca, o ulusal cemaat bölünmüş ve artık kimliksel değerini kaybetmiş olmaktadır. Kezâ ulus da aynı şeyi din küresi için yapmakta, böylece kimlikler birbirlerini tahrip etmektedirler.

Farklılıkları yok saymak, aynı anda iki düzlemde birden meydana gelmektedir. Hem kimlik cemaatinin içinde (bir+leştirme, birim+leştirme, dolayısıyla bireysizleştirme), hem de dışında (diğer cemaatler, bu kimlik cemaatinden her noktası itibariyle farklıdır, eğer bu önerme başa konulmazsa, bir kimlik cemaati oluşturmak olanaksızdır, ama bu bizatihi tahripkâr bir durumdur, sonunda bütün kimlikler berhava olur). Böylesine bir kurgulama süreci içinde içsel bir aynılık, dışsal bir "aynı olmama" hali ile zıtlaştırılmakta ve bu fazlasıyla geniş, nominal ve kurgusal farklılık, kimliğin ortaya çıktığı (aynı zamanda kendini yok ettiği) nokta olarak belirmektedir.

Bu aşamada, ilk iki paradoksun doğal sonucu olan üçüncü bir paradoks kaçınılmaz olarak belirmektedir. Bir+leştirilen cemaatçi tanım, kimliği özdeşliğe, aynılığa dayanırken, aynı zamanda kendini ötekine (öteki olarak

kurgulanana) nazaran konumlandırmak zorunda olduğundan, benzemezliği ve farklılığı cemaatsel düzeyde kabul etmek durumunda kalmaktadır.

O zaman şu soru meşruluk kazanmaktadır. Kimlik, özdeşlik midir, benzemezlik mi? Her ikisi birden olması olanaksızdır, çünkü bunlar birbirini gideren, ters işaretli, ama aynı değerde terimlerdir. İdeolojilerin hep o yönde çalışmalarına rağmen, özdeşlik olması da olanaksızdır, çünkü birey ve birim, aynı anda aynı kişide birleşemez ve nihayet, kimlik herşeyden önce bireysel bir konumdur.

Bütün bu paradokslar, ilk bakışta aşılabilirmiş gibi gözükmemektedirler. Eğer böyleyse, karşımızda gerçekten aşılamaz paradokslar varsa, "kimlik" kavramının terkedilerek, yerine daha uygunlarının aranması gerekir. Bu noktada, iki aday kendini hemen ileri sürmektedir: Aidiyet ve mensubiyet. Aidiyet, bir bütünün parçası olmayı ifade etmektedir, ama kimlik'te olduğu gibi bir özdeşliği öngerektirmemektedir. Mensubiyet ise, intisap (katılmak)'tan geldiği için bireysel iradeyi içermektedir. Bu kavramlar bu halleriyle yetersizdirler. Belki kimlik'i, "kimlerdensin?" değil de, "kimsin?" olarak okuma hâlinde, ortaya çıkacak yeni kavramsallaştırma çabasında yardımcı olarak kullanmak mümkün olabilir. Öte yandan, *identité* kavramını da, bireyin kişisel özdeşlikleri olarak okumak gerekecektir, yani bir kişiyi birey yapan konumların kendilerine nazaran özdeşlikleri (dolayısıyla süreklilikleri, ancak bu sürekliliği değişmezlik terimleri içinde kabul etmeme koşuluyla). O zaman özdeşlik olarak anlaşılan birim'ler arası benzerlik'ten, farklılık olarak anlaşılan bireylerarası benzemezlik'lere ve buradan da benzemezlik-olarak kimlik'e geçiş yapılabilecektir.

Bu, özü itibariyle bir'den (birim'den) bireye geçişten başka bir şey değildir. Bu durumda kimlik, birimin parçası olduğu kimlik cemaatinin diğerlerine nazaran konumlanmasından itibaren değil, kendini (kişisini) özgür iradesiyle seçtiği mensubiyetleri ve âidiyetleri doğrultusunda tanımlayan (ve yeniden tanımlayan) bireyden itibaren inşâ edilecektir.

Bireyin; ayrı, kendine özgü, özel, (egzistansiyalist anlamda özgür), nesnel, kişisel, tek başına (isole, gene egzistansiyalist anlamda, "cehennem başkalarıdır") olma zorunluluğu, onun kimlik haritasının da mecburen aynı sıfatlar doğrultusunda çizilmesine neden olacaktır.

Böylesine bir önerme, bizi seçilen ve seçilmeyen âidiyetler sorununa götürmektedir. Doğumla birlikte içine düşülen din, ulus, etnisite vb., öznesi birey olan bir kimlik analizinde kimliksel unsurlar olamazlar. Bu koskocaman lâf, koskoca bir "kimlik ideolojisi"nin reddi anlamına gelmektedir, bunun farkındayım. Ama tersinin de tam geçerli olduğunu iddia etmiyorum. Çünkü bireysel kimliğin oluşma alanı olan, bireysel seçim olarak mensubiyet

ve aidiyetler, acaba ne derece seçimdirler gibi bir soru tartışılmadan bu konuda yön belirlemek olanaksızdır.

Önce ucuz kimliklerden başlayalım. En tipik örneğinin ülkemizde görüldüğü takım tutmanın bir kimlik mertebesine çıkartılması, çok net bir "ucuza kimlik kapatma" olgusudur. Tutulan takımla herhangi bir temasın olmamasına rağmen, sırf onun şaşası, prestijini paylaşmak üzere, hayatında o takımı hiç görmemiş biri, üç bin kilometre uzaktan, "büyük" sayılan bir İstanbul takımını tutabilmekte ve böylece Galatasaraylı, Fenerbahçeli, Beşiktaşlı olarak ucuza kimlik sahibi olmaktadır. Bu, ne tercihtir, ne de kimliktir, ama çoğu kimse açısından hayatın yegâne anlamı olarak algılanabilmektedir.

Başka bir "ucuz kimlik" örneği daha verdikten sonra bu bahsi kapatmak gerekmektedir, çünkü iş bütün kimliklerin özü itibariyle "ucuz" olduğu noktasına gidebilir ki, böyle bir sonuç benim sonucum değildir. Modaya uymak da ucuz bir kimliktir. Moda şarkıları bilmek, modaya uygun giyinmek, starlarla özdeşleşmek ve onların sanal (prestijli) cemaatine katılmak ve böylece türev bir kimlik üretmek anlamına gelmektedir. Söz buraya gelmişken, tesettürün de tam bu noktaya oturduğunu belirtmem gerekir.

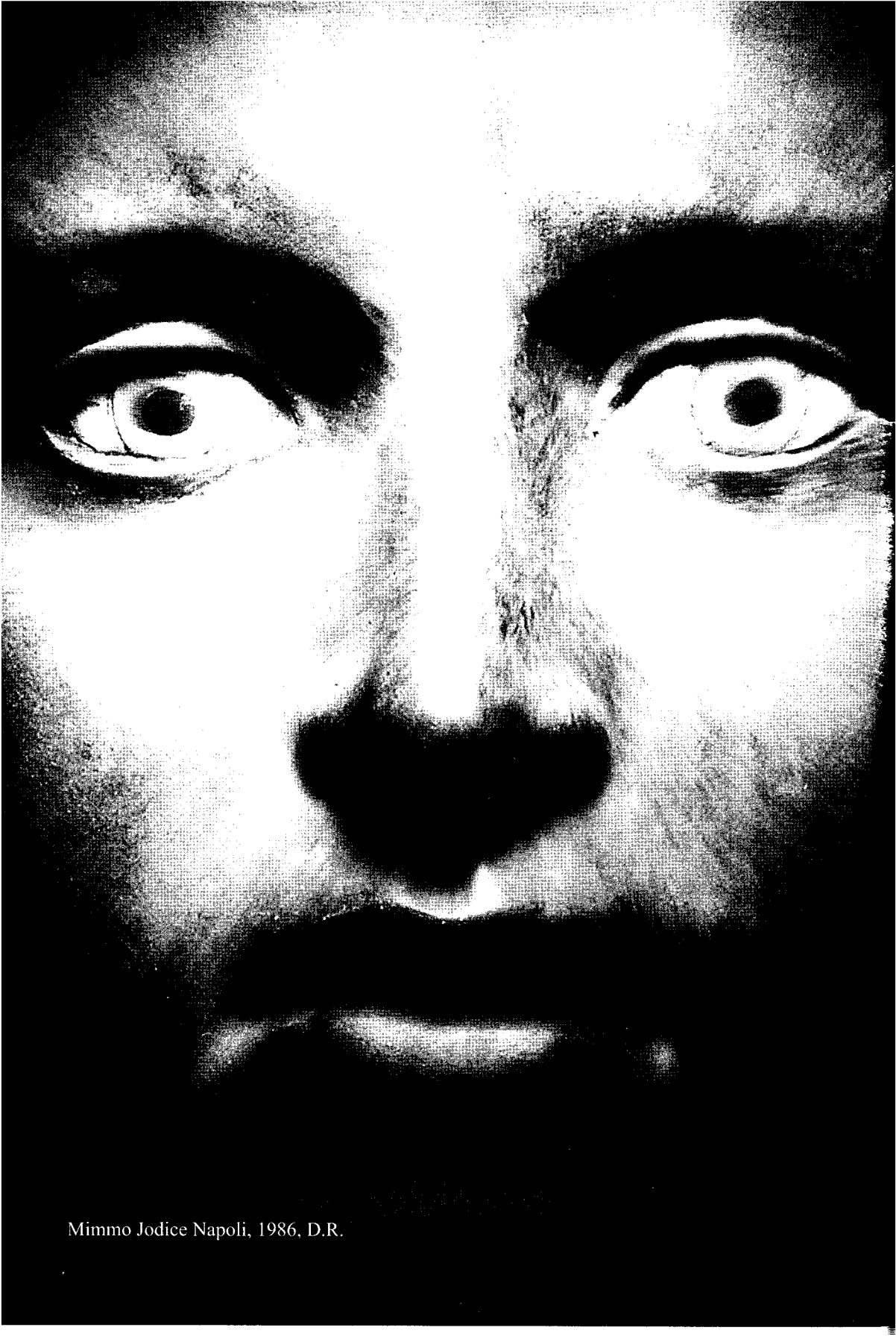
Din, doğum ânında zorunlu giriş yapılan bir özdeşleştirme alanı olduğundan, birimsel açıdan kimlik (yani değil) olup, bireysel açıdan kimlik (yani seçilmiş) değildir. Ancak, örneğin İslâmiyette dinin bir emrinin moda kulvarına dökülerek, nispî ve dar olsa da bir tercih-benzeri hâline getirilmesi, dinsel alanın kimlik-gibi gözükmesine yol açmakta, buradan özgürlük sorunsalına doğru bir huruç harekâtına dahi girişilebilmektedir.

Tartışılması gereken handikaplardan biri de, doğumdan getirilen fizik özelliklerin bir değerler manzumesi içinde ideolojik bir kalıba dökülmesinden kaynaklanan kimlik-gibi'lerdir. Örneğin insanın ırkını seçmesi söz konusu değildir. Ancak zorunlu mensubiyet hâlindeki ırkın, ötekilere nazaran değerlerle donatılarak olumlu, diğerlerinin de olumsuz kimlikler halinde inşası, "olumlu"ya doğru kaçışta sanki kişisel tercihlere yer varmış yanılgısıyla yeni bir sözümona-kimlik alanı yaratmaktadır. Örneğin Senegalli kadınlar, bazı ilâçların da yardımıyla geniş bir beyazlaşma hareketinin içinde, "özgür irade"leriyle ırk değiştirdikleri yanılgısının içindedirler.

Üçüncü bir tartışma alanı da, tercihlerin ne denli tercih olduklarına dairdir. Herkesin mutlaka şu veya bu şekilde eğitimden geçtiği, bunun toplumsallığın verilerinden biri olduğu insanlık aleminde, tercihlerimizin tabanını, bizden önceki tercihleri bize aktaran eğitim oluşturmaktadır. Bilgilerimizin bu durumda ve enformasyon kanallarının iktidarlar tarafından denetlendiği bu ortamda, tercihler de özgür ve haberli olamazlar ve tercihe dayalı olduğu söylenilen kimlikler de, çoğu kimse açısından ancak maruz kalınan kimlik-gibi'ler olabilir.

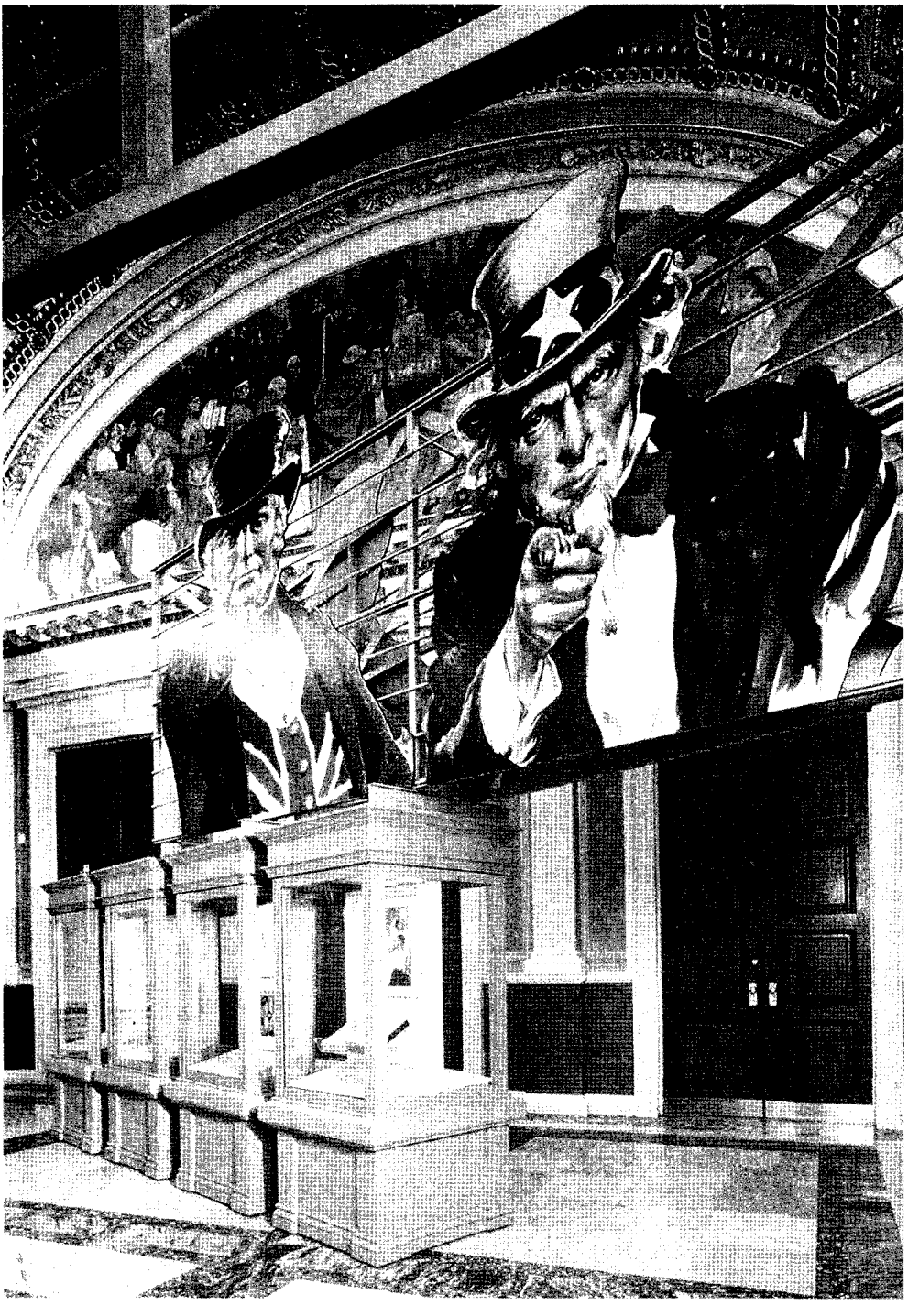
Hiç de tüketici olmayan bu "kimlik üzerine dertleşme" bölümünü kapatmak üzere son olarak değinmek istediğim bir handikap da, kimlikler arasında resmî veya gayrı resmî hiyerarşilerin kurulmuş olmasıdır. Şu, bundan daha iyidir biçiminde bir kıstas konulduğu andan itibaren, kimlikler çok öznel denektaşları çerçevesinde, türlü türlü hizalara sokulmaktadırlar. Kimlik alanını ideolojik kılan nedenlerin başında bu gelmekte ve "keşke kimliksiz olsak" önermesini haklı çıkartmaya aday olarak gözükmektedir.

Öyleyse bireyin önündeki engellerin istisnasız tümünü yok etmekten başka çare yok. Bunun için, geçici olsa da insan, hatta canlı (biyolojik düzlem) ve yurttaş (siyasal düzlem) kimlikleri dışındakileri şu an için kimlikten saymamak gerekiyor.



Mimmo Jodice Napoli, 1986, D.R.

AVRUPA VE AVRUPA BİRLİĞİ



Pentagram Design, Michael Zweck-Bronner Sanat Yönetmeni Jim Biber.
Graphis Design Annual 2002.

DOĞU VE AMERİKA ARASINDA AVRUPA

Nilgün Tutal*

11 Eylül 2001 tarihinde Amerika Birleşik Devletleri'nin simgesi İkiz Kuleler teröristlerin saldırısına uğradığında, tüm Batı dünyası kendisinin Doğulu bir dünyanın hedefi hâline geldiği hissine kapılmıştı. 11 Eylül'ü Afganistan'a yapılan müdahale izledi. Bu müdahalenin Amerikan ve Afgan çıkarları açısından ne sağladığı bile henüz çok kesin değilken, tüm dünya Amerika'nın Irak'a ne zaman askerî müdahale yapacağına kilitlenmiş durumda... Düşman hep Doğu'daymış gibi...

Üstelik bu düşman Doğu kendisini en kötü yüzüyle -terörizmin ürkütücü tehlikesiyle eş tutulan yüzüyle- sunuyordu. Bu olayı izleyen tepkiler, kurdukları Doğu imgesi açısından Avrupa ve Amerika kıtaları arasında varolan mükemmel bir benzerliği gözler önüne serdi. Her ikisi de ideolojik vurgusu daha güçlü Doğu adıyla anılan Asya'yı kendilerinin karşıtı olarak koyutladı. Ayrıca, içinde yaşadığımız günlerde medyanın söylemi de Batı dünyası ile Doğu dünyası arasındaki kimilerine göre hatırlanamayacak kadar eskilere giden karşıtlığın doruk noktasına ulaştığının düşünülmesi yönünde elinden geleni yapmaktan geri kalmıyor.

---

* Y. Doç. Dr. Nilgün Tutal, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü.

Oysa, her karşıtlığın oluşturulmuş olduğunu ve belli bir tarihte ortaya çıktığını biliyoruz. Örneğin Edward Said, Doğu ve Batı " insan yapımıdır. Dolayısıyla, Batı kadar Doğu da kendisine Batı'da ve Batı için gerçeklik ve mevcudiyet kazandıran bir tarih ile bir düşünme geleneğine, bir ortak imge ve sözcük dağarcığı geleneğine sahip bir fikirdir. Böylelikle bu iki coğrafî varlık birbirini destekler, bir ölçüde birbirini yansıtır" (2001 :14) demektedir. Doğu ve Batı karşıtlığının kökenlerini Aydınlanma yüzyılında bulabiliriz. Bu yüzyıl, bilindiği gibi, varlıkları ve şeyleri kategorileştirmenin, sınıflandırmanın, ayırt etmenin ve sonuçta da birbirlerinin karşıtı olarak konumlandırmanın yüzyılı olmuştur. Aydınlanma döneminin Avrupa'sı Rönesans'tan itibaren ortaya çıkan bir devinimin devamlılığı içinde, kendisini rasyonelliğin temsilcisi, Doğu'ysa kültür ve medeniyet sözcükleri etrafından kristalleşen bir karşıtlığın olumsuz yarısı, örneğin irrasyonelliğin temsilcisi olarak kurdu. Denys Cuche'e göre, kültür ve medeniyet sözcükleri, kültür ve doğa arasındaki ayrımı doğuracak özgül anlamlarını 18. yüzyıldan itibaren kazanırlar. Gerçekten de, " kültür (sözcüğü) tamamen Aydınlanma ideolojisinde kök salar. Sözcük ilerleme, evrim, eğitim ve akıl gibi çağın fikir evreninin merkezinde yer alan fikirlerle bağlantılandırılır" (2000:9).

Ayrıca, bu yüzyılda altın çağını yaşayan ikiliğe dayalı düşüncenin, işi, kendisini var kılanı, örneğin aklın yararına deliliği bastırmaya kadar da götüreceğini de biliyoruz. Böylece, aklın sözcüsü konumuna kendisini oturtacak Avrupa, aynı zamanda içinde taşıdığı akılsızlığı da sessizliğe boğacaktır. Tüm bu söylediklerimizle aslında, modern dünyada tarihsiz ya da tarihdışı gerçekliklermiş gibi dolaşımda bulunan karşıtlıkların göründüklerinden daha karmaşık yapılar olduğunun altını çizmek istiyoruz. Bu yapılar bir gerçeklikten diğerine kendilerini sürekli yeniden oluşturarak ve yeniden bozarak yer değiştiriyorlar.

Avrupa/Doğu ve Avrupa/Amerika gibi çiftlerden söz etmeye giriştiğimizde çoğul ve değişik biçimler alan karşıtlıklarla karşı karşıya kalıyoruz. İkili tipteki karşıtlıkları Avrupa, Asya ve Amerika gibi üç unsurlu bir grup arasındaki karşılıklı bağlantıları ele almak üzere terk ettiğimizde, işimiz biraz daha karmaşıklaşıyor. Dolayısıyla, Avrupa'nın bu iki kıtayı karşısına alarak hem kendisini hem de onları nasıl oluşturduğunu anlamaya çalıştığımızda, karşıtlar oyununun kuralları yeni boyutlar kazanıyor. Avrupa'yı üçlünün tepesine yerleştirerek, Avrupa'nın hem Asya'yı hem de Amerika'yı betimleyen bir dili nasıl icat ettiğini ve Avrupa'nın kendisinin dışındaki dünyayı adlandırarak iki kıta arasında kendisine nasıl bir konum biçtiğini ve nasıl kendisini adlandıran olarak konumlandırdığını göstermeye çalışacağız.

ASYA ALGISINDAN AMERİKA ALGISINA

Edward Said'in *Oryantalizm*'ini okuduktan sonra Tzvetan Todorov, "öteki hakkındaki söylemin tarihinin iç karartıcı ve ezici olduğunu" (1980 :8) söyler. Doğal olarak Todorov'un sözünü ettiği, Rönesans'tan günümüze Doğu'yu konu alan söylemdir. Todorov ötekiden söz etmenin kendinden söz etmek olduğuna, ötekinin yadsınmasının kendinin olumlanması anlamına geldiğine işaret eder. Onu karamsarlaştıran da budur: " Bir yandan kendi referans çerçevemizin tek referans çerçevesi olduğunu ya da en azından normal olduğunu düşünürüz; öte yandansa bu çerçeveye gönderme yaparak ötekinin bizden daha aşağı olduğunu saptarız; dolayısıyla, ötekinin portresini, ona kendi zayıflıklarımızı yansıtarak resmederiz ; öteki hem bizim benzerimizdir hem de bizden aşağıdır. Aslında ötekine her şeyden önce tanımadığımız şey, farklı olmaktır" (1980 :8). Her şeyin oryantalist söylemle başladığı fikrini ileri sürebiliriz; Carelli'nin de işaret ettiği gibi, " Amerika hayranlığı (américainerie) diğerlerinin yanı sıra, örneğin Türklere yönelik merak gibi bir moda hâline gelmişti ... Amerikalı imgesi nöbeti Türk ya da Afrikalı imgelerinden devralıyordu" (1996:100 ve 106). Bu, keşfedildiği dönemde Amerika kıtasına yönelik Avrupalı bakışın ve günümüzde gelişmiş ülkelerin gelişmemiş, az-gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkelere bakışının aynı oryantalist söylemden esinlendiğini söylemek anlamına gelir. Avrupa, bu söylemin çerçevesini önce konusu harikalar diyarı olan seyâhat anlatılarında oluşturmuş[1] ve 19. yüzyılda da onu kurumsallaştırmıştır.

Bu bakış açısından, Batı ve Doğu coğrafî adlandırmalar değildir. Aksi takdirde, Latin Amerika'nın neden Batı adlandırması altında sınıflandırılmadığını açıklayamayız. Doğu ve Batı, coğrafî uzamlara yapılan herhangi bir göndermenin ötesinde oryantalist söylemin ürettiği kurgulardır.

[1] Flaubert oryantalisti çok seyâhat eden kişi olarak tanımlar. Avrupalılar Rönesans'tan itibaren Doğu Akdeniz ülkelerine daha sık yolculuk etmeye başlarlar. Chateaubriand bu yolculukların başlatıcısı olarak nitelenebilir. Bu ilk yolculuklar, Doğu'yu keşfetmekle veya Doğu'da hayâl kurmakla eş anlamlıydı. Böylece, Ansiklopedistler ve örneğin Diderot açısından astronomik, felsefî ya da tarihsel göndermeler içeren Doğu sözcüğünün anlamı da değişiyordu. 1800-1830 yılları arasında seyyahlar, Doğu sözcüğünü değil, ziyaret ettikleri ülkelerin ismini ya da Levant ismini kullanırlar. « Doğu'ya yolculuk » ifadesi ilk defa 1772 yılında kullanılır, 1800'lerin ortasından itibarense Doğu gibi tek bir sözcükle çok geniş bir coğrafî alan adlandırılmaya başlanır. Bu, kulllanım kolektif zihniyette ortak bir Doğu imgesinin varolmaya başladığının kanıtıdır. Doğu'ya yolculuk turistik anlamdan öte bir anlam taşır. Doğu hayal edilir, hakkında fanteziler kurulur, Doğu temsil edilir. Benzer konular yinelenerek ele alınır. Hatta yolcu, keşfi, sürprizi ve yeniliği değil, tekrarı ve bildiğini arar gibidir. Tahayyül edilenin Doğu dekorunun yardımıyla yeniden oluşturulmasıdır amaçlanan. 19. Yüzyıldaki Avrupa bilinci, « Doğu serabını » sonsuzcasına, yani benzer ötekiyi yineler durur. Doğu her ne kadar bireysel bir deneyim gibi görünse de aslında, kolektif imgelemin yarattığı Doğu'yu deneyimlemek ön plandadır. Dolayısıyla, bireysel benin değil kolektif benin fantezileri tatmin edilmeyi beklemektedir. Bu konuda bkz., Jean-Claude Berchet, Le voyage en Orient, Paris, Robert Laffont, 2001.

Biçimsel olarak bu söylem 19. yüzyılda doğmuştur. Bu yüzyıl boyunca araştırma konusu Doğu olan bir çok araştırma enstitüsü Fransa, İngiltere ve Almanya'da gün yüzü görmüştür. Doğu hakkında düşünen ya da yazanlar bunu tarihsel koşulları ve tikel bağlamları dikkate alarak gerçekleştirmişlerdir. Bu koşullar Doğu'yu inceleme, gözlem ve seyir nesnesine dönüştürmüştür. Adı oryantalizm olan bu araştırma alanı, Edward Said'e göre, " 'Şark' ile (çoğu zaman) 'Garp' arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçimidir" (2001 :12)

Avrupa Doğu'dan ve Amerika'dan söz ederken ne tür bir referans çerçevesine sahiptir? Hem Doğu hem de Amerika için benzer şemaların kullanıldığını iddia edebilir miyiz ? Öteki söylem nesnesi olarak alındığında, ötekiden çok kendiden söz edilmektedir dediğimizde temel argümanımızı zaten formülleştirmiş olduk. Önemli olan, ötekinin nitelikleri değil, benzerin nitelikleridir. Bu ilke uyarınca, Avrupa'nın ötekilik söyleminde, Doğu'yu ve Amerika'yı konu alan değerlendirmelerin birbirleriyle büyük olasılıkla örtüştüklerini düşünebiliriz.

Şimdi, daha somut bir biçimde, Avrupa söyleminin iki söylem nesnesini nasıl kurduğu üzerinde duralım. Bu söylemin ilk oluşturucu unsuru, Asya'nın ve Amerika'nın geçmişini değerlendirme tarzında ortaya çıkar. Avrupa kökenli söylem, Yakın-Doğu ya da Orta-Doğu'ya ait olduğu vurgulanan bir ülkeyi konu aldığında, genellikle yitirilmiş ve geçmişte kalmış bir şandan ve büyüklükten söz eder. Gerçekten de Avrupa bakış açısından " Asya'ya atfedilen şeyler, boşluk, kayıp, yıkım duygusudur ve bundan böyle Batı'ya her meydan okuyuşunda Şark'ın bulacağı da hep aynı yıkım olacağa benzemektedir ; ayrıca Asya'nın daha üstün olduğu, Avrupa'yı alt ettiği görkemli bir geçmiş için yakılan ağıt da işitilir" (Said, 2001: 66). Doğu'nun yalnızca geçmişinden başka bir şeyi olmadığı yinelenir durur; bu yineleme, Asya'nın tarihsel evrim açısından hareketsiz, durağan ve pasif olduğunu söylemenin en sık rastlanan yoludur.[2] Asyalı halklar da pasif, cahil,

[2] L'Abbé E. Le Camus *Notre Voyage aux Pays Bibliques*'de (İncil Ülkelerine Yolculuğumuz) (kitabın ne zaman basıldığı bilinmiyor, ama ön kapağın içindeki bir yazı kitabın 1900'lerin başında satın alındığını gösteriyor) bu argümanı destekleyen şu tümceye rastlarız: « Ama, hiçbir şeyin değişmediği bu ülkelerde, analoji yoluyla pek çok şeyi yeniden oluşturamaz mıyız? » (s.VI). Buradaki değişmemeye vurgu, İncil'in anlattığı olaylara sahne olan ülkeleri dolaşarak anlatılanları daha bir somut-canlı hâle getirmek için Doğu dekorundan faydalanmanın mümkün olduğu üzerindedir. İncil'i yaşamak için « değişmeyen bir Doğu » kurgulamak gerekir gibidir. Bir de yukarıda dipnot 1'de seyahat edebiyatının türsel özelliği olan imgelemsel, kurulmuş, hayâlî Doğu'yu deneyimlemek olduğu dikkate alındığında, bu tür yargılardan yola çıkarak Doğu'nun tarihsizlikle tanımlandığını söylemek ne kadar doğru olur? Örneğin şu izleyen tümcelerde bu argümanın ileri sürüldüğünü görüyoruz: « Bu hiyerarşi ve örgütlenme içinde temel ayrımın, toplumların 'tarihli' ve 'tarihsiz' olarak nitelenmesine yol açan ve esas itibariyle 'uygarlık' sürecini yaratan 'ilerleme' nosyonuyla yakından ilintili bir değer yargısında gizli olduğunu ileri sürebiliriz. Bu ayrım, doğrudan doğruya Doğu-Batı ayrımına tekabül eder ve burada 'tarihsellik' Doğu ile Batı'yı birbirinden kesin

ortaçağdan kalma yaşam biçimlerine tıkılıp kalmış, despot sistemlerle yönetilen kalabalıklar olarak tanımlanır. Doğu bu betimlenmesi karşısında, Avrupamerkezciliğin Avrupa'nın dışında gelişip serpilmiş olan uygarlıkların kendisininkinden daha eski olmasının intikamını aldığı izlenimine kapılabiliriz. Her ne olursa olsun, bu tür değerlendirmelerin Asya ülkelerinin çoğunun kolonileştirilmesinde bahane olarak kullanıldığını saptamak hiç de zor değildir.

Benzer şekilde Avrupa, Amerika kıtasının kolonileştirilmesinde de kendisine bir medenîleştirme misyonu atfedecek, ama bu kıtanın geçmişini değerlendirme biçimi farklılaşacaktır. Bu defa, söz konusu kıta Avrupalıların gözünde bir gelecek toprağı olacaktır. Amerika'nın bu algılanmasını Hegel'de buluruz. Roger-Pol Droit'ya (1993: 30) bu nitelendirmenin taşıdığı amacı şöyle açıklamayı dener: "Söz konusu olan Amerika'nın yerli halkının uygarlığı değil, Avrupa'ya ait yeni bir kültürdür" (1993: 30). Kristof Kolomb'un Hindistan'a başka bir yoldan ulaşmaya çalışırken Amerika'yı "keşfettiği" hatırlanacak olursa, Avrupa'nın inşâ ettiği bir Amerika'nın geleceğin yeşereceği uzam olarak görülmesi ve Doğu Hindistan'ın aksine Batı Hindistan'ın doğaya yakınlık ve tinsel yoksunlukla betimlenmesi hiç şaşırtıcı gelmez. Yine Roger-Pol Droit'ya göre Avrupalı'ların gözünde, bağımlılık ve olgunlaşmamışlık hem Hindistan'ın hem de Atlantik-Ötesi'nin Avrupa tarafından ele geçirilmesini meşrulaştırır" (1993: 31).

Amerika'nın yerli halkının dünya tarihinde yeri yoktur. Bu, Avrupalı'ların onların topraklarına sahip çıkmalarını kolaylaştırır. Üstelik Avrupa bu sahiplenmeyi, "fikir üretimine yatkın" ve rasyonelliğin kurucusu Yunan medeniyetiyle arasında kurduğu devamlılık ilişkisiyle meşrulaştıracaktır. Carelli'ye göre, daha 16. yüzyıldan itibaren "Yeni Dünya'dan farklılaşma ve onun sahiplenilmesi antik bilinen 'modellere' atıfla gerçekleştirilmekteydi" (1991 :101). Avrupa'nın Amerika'ya bakışı, bu anlamda Doğu ve Eski Yunan algılarına sıkı sıkıya bağlıdır. Amerika, yerli uygarlıkların ebediyen yok olması koşuluyla bir geleceğin serpileceği mekâna dönüşebilecektir (Droit,1993:33). Dolayısıyla, Hegel'de Doğu'ya karşı girişilen Haçlı Seferleri'yle Amerika'nın keşfi ve fethinin aynı şey anlamına gelmesi şaşırtıcı değildir: Yani her ikisi de, Batı'nın kendi dışındaki angajmanı ve dünyaya "kendi için açık" (clair à soi-même) hâle

---

çizgilerle ayıran ilkedir» (Aydın, 2002 :25). Batı kendi tarihsel ve kültürel kökenini bile Doğu'da bulurken, Doğu'yu tarihsiz olarak kurabilir mi? Doğu'yu tam da kendi tarihinin olup bittiği, kaynaklandığı yer olarak durağanlığa mahkûm etmek ister; Doğu Batı'ya meydan okudukça Batı Doğu'ya kendisinin uygarlık düzeyine erişemediği saptamasıyla saldırır. Ama ne olursa olsun medenîleşmiş halklar olarak görülecek Amerika yerlileri ve tarihsiz kıta Amerika ile tarih mekânı Doğu arasında (bu iki kurgu da Avrupa'nın kurgusudur) bir fark olsa gerek ki, bu farkı dikkate aldığımızda tarihli-tarihsiz ayrımının aslında Doğu-Batı ayrımı olduğunu söyleyemeyiz.

gelme imkânı tanıyan zamanın olgunluğu anlamına gelir (Labarriere 1993:19 et 23).

Avrupalı'ların Amerikan yerlileriyle karşılaşması eşi görülmedik bir sahiplenme arzusunun izini taşır. Stephen Greenblatt bunu çarpıcı bir şekilde şöyle ifade eder: "Avrupalılar ile Yeni Dünya'nın halkları arasındaki mübadelede gerçek bir karşılıklılık hiç yoktur, almakta ve vermekte eşitlik söz konusu bile değildir ... Avrupalı'ların Amerika'daki deneyimi, çok güçlü bir sahiplenme ideali tarafından belirlenmiştir (1996:185). Olgunluk Avrupa'nın niteliği olarak görülürken, Amerika yerlilerine çocukluk, olgunlaşmamışlık gibi nitelikler atfedilmiştir. Örneğin, Amerika yerlilerin Avrupalı'ların Yeni Dünya'yı inşâ etmelerine imkân tanımak üzere tamamen yok olması gerekmiştir. Yerli halklara yönelik bu olumsuz bakışın izlerine Amerika'nın keşfinin hemen ardından yerli halkları konu alan Avrupalı söylemde rastlarız. Bu söylem, şu soruların formülleştirilmesinde kendisini açıkça ortaya koyar: "Yerlilerin bir ruhu var mıdır ? Onları akıllı yaratıklar olarak görebilir miyiz? Onları güç kullanarak Hıristiyanlaştırmaya yetkili miyiz ? Onları köleleştirmek meşru mudur?" (Muller, 1993: 67). Avrupalı'lar bu sorulara iyi vahşi figürünü icat ederek yanıt verecektir. İyi vahşi figürü, Avrupalı olmayan halklara olgunlaşmamışlığın ve çocuksuluğun atfedilmesiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Böylece, kendi eleştirisi yapmak için bahane olarak kullanılacak mutlak bir farklılık oluşturulmuş olur. İyi vahşi figürü Avrupa'ya Devleti olmayan yerli halkları örnek göstererek Devleti eleştirme imkânı tanıyacaktır. 1516'da yayımlanan Thomas More'un *Ütopya*'sında, Amerika'ya yolculuk anlatıları Devleti eleştirmek için kullanılmıştır (Muller, 1993:74). Bu iyi vahşi figürünün yaratılması "diğer ülke için duyulan hayranlığın, kendi ülkesi hakkında hissedilen bir pişmanlığın ya da hayal kırıklığının sonucu olarak doğmuş olmasına" (Guerlain, 1996:59) bağlıdır. Benzer şekilde, Avrupalı bakış Amerika'yı duyarlılık ve duyumsallıkla nitelerken, Doğu'yu da düş mekânı, bakire, baştan çıkarıcı, doğaya aykırı cinsel ilişkilerin mekânı olarak betimler (Carelli, 1991:104). Dolayısıyla, hem Doğu hem de Amerika, Avrupalı söylem tarafından erotikleştirilmiştir. Bu söylemin, eril bir bakış açısı taşıdığını da not etmek gerekir. Avrupalı'lar, kıtaları dişil figürler olarak temsil ederler. Amerika ve Afrika'yı temsil eden çıplak kadınlardır: Bu çıplaklık, kıtaları keşfedilecek, talan edilecek, sahiplenilecek ve son olarak de fethedilecek mekânlara dönüştürür. Sömürge döneminin başından sonuna, dişil bedenler ele geçirilmiş ülkeleri temsil eder. Doğulu kadınsa Amerikalı ya da Afrikalı kadın gibi çırılçıplak değil genellikle giyinik temsil edilir. Temsillerdeki farklılık, Avrupa'nın Doğu'yla kendisini kolonileştirdiği ve kadınsılaştırdığı ülkelerin bekâretini bozan kadir-i mutlak erkek olarak temsil

edemediği bir dönemde karşılaşmış olmasına bağlıdır. Bununla birlikte, Doğulu kadının Amerikalı ya da Afrikalı kadından daha giyinik temsil ediliyor olması, aynı kadının peçesinin altından Avrupalı erkeği arzuladığı fantezisinin kurulmasına hiç de engel değildir. Avrupalı bakış açısından bu arzu, kolonileştirilmiş Doğu halklarının boyun eğişinin simgesidir (Loomba, 2000:177 ve 178).

Günümüzde iyi vahşi figürünün yok olduğu yanılsamasına kapılmamak gerekir. Fransız dergilerinde Türkiye "gizemli ve şehvetli" (Gillebaud, 1993:2) bir yer olarak anılıyor. Avrupalı söylem bizzat kendisinin kurduğu Doğu imgesine gönderme yaparak kendisine olumlu bir imge atfetmekte oldukça ısrarlı davranmaktadır. Bu ısrarıyla da Avrupa/Asya ikiliğini sürdürmektedir. Rodolfo de Roux'ya göre, benzer bir ikiliğe dayalı girişim Amerika'nın keşfinden itibaren varlık kazanmıştır: "Avrupa, uygar dünyayı barbar ve ilkel dünyadan ayıran kavramsal bir ikiliğe başvurmuştur" (1993:104). Bunu yaparak Avrupa, aklın, modernliğin, değişmenin ve dünyanın geriye kalanının izlemesi gereken modelin temsilcisi hâline gelmiştir. Örneğin bunun bir sonucu olarak, Türk halkının 20. yüzyılda bile hâlâ olumsuz bir tonlamayla göçebe halk olarak betimlendiğini görürüz. Örneğin, yakın zamanlarda yayınlanmış Fransız gazetecilerinin yazılarında şu tür betimlere rastlarız: "Türk halkı... Brüksel kapılarında barışçıl bir şekilde kamp kuruyor. Batı'ya doğru yürüyüş son bulmadı" (Boyer, 1991: 35) ; "Türk göçebeliğinin son bulması için 20. yüzyılın ikinci yarısını beklemek gerekti" (Roux, 1989:128).

Günümüz Türkiye'si ya Osmanlı İmparatorluğu'nun egzotikleştirilmiş geçmişine bağlı çekiciliğin ya da aynı imparatorluğun Avrupa'ya meydan okuyuşunun mirasçısı olarak hatırlanmaktadır. Avrupa kolektif bilincinde, Türk, cezbedici ve barbar Doğulu figürüyle bağlantılandırılmaktadır. Türkiye'nin bu şekilde algılanması medyanın söyleminde her fırsat bulduğunda yeniden ortaya çıkan bir algıdır: "Avrupa tini yalnızca Osmanlı adı söz konusu olduğunda bile Doğu'nun cazibesini mi, barbar acımasızlığını mı tahayyül eder?" (Géo, 1989:105). Düşman ötekiyi temsil etmiş doruğundaki Osmanlı İmparatorluğu imgesi Doğu-Batı karşıtlığını canlandırmak için genellikle sık başvurulan bir imgedir: "Muhteşem'in (Sultan Süleyman) gölgesi Batı'yla hesabını görmek ve eski barbarlığın ihtişamlarını yeniden ele geçirmek isteyen zihinleri ziyaret etmeye devam ediyor" (Slama, 1990:9). Öteki, iyi vahşi olarak kategorize edildiği sürece, onu böyle kategorize edilen tarafından hayran olunan bir öteki konumunda yer alır. Bu öteki, Avrupa'nın çok uzun bir zaman önce yitirdiğini sandığı ilksel masumiyeti canlandırıyor. Ama bu egzotikleştirilmiş öteki isyan etmeye başlar başlamaz da, aynı Avrupa açısından tam tersi bir imgeyle

anılmaya başlar: "Fetihçiler 'iyi barbar'ı umulmadık bir hızla yalnızca barbar olarak anmaya başlıyorlar... Barbar karakteri, egzotik bir uzaklaşmaya izin verdiği ve sözde bir altın çağa dönüş umudunu beslediği sürece 'iyi' olarak değerlendirilir... Avrupalı'lar "uygarlaştırma" misyonlarını ve kolonyal genişlemelerini meşrulaştırmak istediklerindeyse aynı vahşi 'kötü' olarak nitelenir" (Roux, 1993:102-103).

Söz konusu ister Doğu isterse de Batı olsun, Avrupalı'lardaki sahiplenme arzusu aynı arzudur. Kendilerini uygarlığın temsilcileri olarak tanımladıklarından, benzer kategorisinin dışında kalanı küçümserler ya da kendi kültürlerinden mutlak olarak farklı olduğundan ötekinin kültürünü bir yandan över öte yandan eleştirirler. Mutlak farklılık Avrupa'ya, ya gelişmekte geç kaldığı için ötekini eleştirme ya da kendisini modernlikten korumayı başardığı için ötekini takdir etme imkânı verir.

Gelgelelim, Doğulu öteki karşısında takınılan Avrupalı tavırlarda tüm bunlardan daha fazla bir şeyler de vardır: Avrupalı'lar Amerika kıtasının geçmişine neredeyse yok denecek kadar bir önem atfetmelerine rağmen, tersine Doğu'nun geçmişini yüceltirler. Bu yüceltmenin nedeni, ötekinin değil, tam tersine benzerin tanınmasıdır. Benzerin tanınması aracılığıyla Avrupalı'lar Doğu'yu uygarlıklarının kaynak yeri olarak görürler. Örneğin Jean D'Ormesson (yazar ve gazeteci), Türkiye'den söz ederken bu ülkede "Avrupalı bir gezgin gözlerinin önünde binlerce yılın ve kültürün defileye çıktığını görür" (1989:9) demektedir. D'Ormesson'un söyleminde günümüz uygarlığının geçmişle beğeniyle bezeli bir tonda bağlantılandırıldığını okuruz. Gelgelelim, şanlı bir geçmişe sahip bir ülke olarak Türkiye değildir beğeniyle anılan; Türkiye'nin üzerinde bulunduğu mekânın geçmişle bağlarıdır. Gerçekten de Fransız söyleminde, anımsanan geçmişin Avrupalı'ların geçmişi olduğunu saptarız. Örneğin turizm içerikli yazıların yer aldığı bir Fransız dergisinde, "Batı uygarlığı kaynaklarına yeniden ulaşmaya ve en eski atalarını yeniden keşfetmeye ihtiyaç duyuyor" denilir (*Géo*:1987). Genelde Doğu, özeldeyse Türkiye Avrupa uygarlığının, tinsel evreninin ve inançlarının köken yeri olarak görülmektedir. Doğu'nun bu şekilde temsil edilmesi mekân olarak Türkiye'nin de tarihe kayıtlı bir mekân statüsüne erişmesini sağlar. Avrupalı'lar, Roma-Yunan dönemi öncesine ait Anadolu uygarlıklarının izini taşıyan arkeolojik alanları bile kendi uygarlıklarının izleri olarak sahiplenirler. İ.Ö. 9000 yıllardan kalma antik bir kent "Batı'nın en eski kenti" olarak tanımlanır (Coutin, 1987:90). Bu sahiplenme arzusu nereden kaynaklanır? Thierry Hentsch'e göre (1988:18), modern Avrupa tarihsel referanslarından belli bir kısmını Doğu'da bulur ve böylece kendi uygarlığına tarihsel bir derinlik kazandırır. Türkiye üzerine söylem, eski Anadolu uygarlıklarını anımsatmasının yanı sıra, Roma-Yunan

kalıntılarını da ele alır. Türk ulusal mekanının geçmişi böylece bir kez daha Avrupa uygarlığının geçmişine bu tarihsel kalıntılar sayesinde bağlanır: "Yunanlılar bu yerlere kültürlerini taşıdılar. Avrupa hümanizmi ilk modellerini Türk koylarında test etti" (Coutin, 1987:100). Bu ve buna benzer vurgularla, Batı kamusal bilincindeki eski Yunan mitleri yeniden canlandırılır. Antik Yunan'a Doğu'yu medenîleştirme ve "Doğu kabalığına" (Zambounis, 1995:56) uyum ve sanatsal zevk kazandırma misyonu atfedilir. Avrupa'nın sahiplendiği uygarlık Türk ulusal mekânında gün yüzü görmüştür ancak ulus devlet Türkiye'nin bu medeniyetten payını aldığını söylemek zordur. Türkler söz konusu coğrafî alana ancak 11. yüzyıldan itibaren yerleşmiş göçebeler olarak nitelenirler (Bécet, 1995:3). Üstelik buralara yerleşirken Yunan kalıntılarını camiler inşâ etmek için harap etmekten ve yıkmaktan da geri kalmamışlardır (Guillebaud, 1993:2).

Tüm bu söylenenlerden, Avrupalı'ların geçmişlerinin peşinde olduğu sonucunu çıkartmak hiç de güç değil. Gerçekten de, Orta Çağ'dan bu yana Avrupalı'lar, Doğu'da bir yerlerde yitirilmiş bir köken arayışındadırlar. Eugène Enriquez, kökeni sürekli büyüleyiciliğini koruyan bir şey olarak tanımlar. Köken, bizi biz yapan ama aynı zamanda da bizden geri dönmezcesine uzaklaşmıştır ve artık ona ulaşmamız mümkün değildir. Yitik zamanı aramak, zamanı yeniden inşâ etmek ve yaşamaktan vazgeçmek demektir (1983:180-181). Doğu Avrupa'yı büyüler çünkü Avrupa Doğu'yu yitik geçmişinin kökeninin bulunduğu yer olarak görmek ister. Bu köken arayışı, kendinde tamamen anlaşılır bir şeydir, ancak anlaşılması güç olan şey, Avrupa'nın kendisinin uygarlığın kökeni olduğuna sarsılmaz bir şekilde inanıyor olmasıdır.

Avrupa'nın geçmişte olabildiğince eskilere giden bir geçmişe sahip olduğuna inanması -ki bu inanç Avrupa uygarlığının olgunluğunun desteklenmesinde kullanılır-, Amerika'ya ilişkin Avrupa bakış açısında önemli bir ağırlığa sahiptir. Geçmişle dopdolu bir Doğu imgesinin karşısında keşfedilmiş bir mekân olarak Amerika imgesi yer alır. Fauré ve Bishop, Avrupalı'lar Amerika'yı "Kanada da dahil boş gibi görünen bir kıta olarak (algılar). Söz konusu olan tarihselliğe ancak bir keşif aracılığıyla dahil olacak bir kıtadır" (1992:9). Dolayısıyla, bu keşfedilmiş toprak üzerine söylemde, kökenlerin ve geçmişin yokluğuna işaret eden değerlendirmelere rastlarız: "ABD, göçebe ve kökenlerden yoksun ulus örneğinde olduğu gibi kaybedecek hiçbir şeyiniz olmadığında, televizyon önemli bir melting-pot hâline gelir" (Marc Fumoroli, aktaran Guerlain, 1996:80). Avrupa için Doğu tarihi ve geçmişi temsil ederken, Amerika tarihsiz bir "uzam" (Baudrillard 1992:30) olarak görülür. Avrupa'nın geçmişle yüklü bir yer olarak temsili Amerika'nın bir uzam, basitçe bir yer olarak temsil edilmesini belirler. Oysa

Doğu, Avrupa'ya geçmişini yaşatan yerdir: "İstanbul bir filmdeki gibi flash-backlerde yitip gidiyor. Eskiden burada Yunanlı Bizans sere serpe seriliyordu. Başka hatıralarda su yüzüne çıkıyor burada...Yeni Roma, Roma'nın düşüşünün ardından bin yıl daha yaşamıştı" (Héligon, 1994:16).

Amerikalı uzama karşı Avrupalı düşünürler bile ilgisiz kalamıyor. Amerika'ya özgü olduğunu söylediği "Püritence bir köken saplantısını" (1986:22) eleştiren Jean Baudrillard, Amerika'yı kıyametin vuku bulduğu yer olarak resmeder: "Bu toplum gerçekleşmiş ütopya olduğundan daha şimdiden bu ütopyanın yaratacağı facia perspektifi içinde yaşar. Söz konusu olan doğal olarak dünya ölçeğinde bir faciadır" (Baudrillard, 1992:34). Daniel Sbony Amerika'ya iliştirilen bu kıyamet imgesinde bir benzere karşı gösterilen bir saldırganlığın işaretini görür. Öyle ki bu benzer gelişme düzeyiyle Avrupa'yı gerisinde bırakmış bir benzerdir: "Sizi öndeleyen, size geleceğinizi haber veren ve sizden daha 'ilerlemiş' olan bir benzer karşısında ifade edilen saldırganlığa benzeyen bir saldırganlık söz konusudur Amerika karşısında... Bu saldırganlık, hoşa gitmeyen bir köken imgesi olarak kendi geleceğinden nefret etmeyle bağlantılı olabilir mi?" (Aktaran Guerlain, 1993:99). Burada söz konusu olan Amerika'ya ilişkin olumlu bir yargıdır. Bu yargının gerisindeyse, her şeyi başaran ülke imgesi bulunmaktadır: Bireysel, ekonomik ve bilimsel başarı. Bir Fransız entelektüeli olan Michel Wieviorka'ysa Amerika'yı bu şekilde tahayyül eden ortak duyuya şiddetle karşı çıkar. Ona göre Amerika, bir melting-pot değildir ve bu yüzden de Fransızların imrenmeleri gerekecek hiçbir şeye sahip değildir. Bu düşünürün Amerika ve Fransa konusundaki ilginç yargılarından biriyse, iki ülkenin post-endüstriyel tükenmişlikleri açısından birbirlerine benzedikleridir (Wieviorka, 1992:128). Avrupa bilincinde modernlikten duyulan tiksintiyi yaratan belki de bu ilerleme yolunda karşılaşılan tükenmişliktir. Öyle ki, modernlikten duyulan tiksintiden kaynağını alan modernizm karşıtlığı, hem Doğu hem de Amerika hakkındaki söylemlerde merkezî bir öneme sahiptir. Örneğin, konusu Türkiye olan Fransız söyleminde "dokunulmamış bir geçmişle karşılaşma arzusu modernliğin küçümsenmesine yol açar. Geçmişin büyüsünün bozulmuş olmasının ve kitsch unsurların betimlemeleri Fransız gazetecilerin söylemlerinin merkezine yerleşir. Bu gazeteciler yerli İstanbullu'larla birlikte modernliğin ortaya çıkışının yarattığı rahatsızlıktan şikayet ederler" (Tutal, 2000:239). Aslında Fransız söylemi Flaubert'in 1880'lerde sarf ettiği şu sözleri ebediyen tekrarlar durur: "Aslında, Doğu'yu görme zamanı geldi, çünkü Doğu alıp başını gidiyor, medenîleşiyor" (Aktaran Guillaume, 1994:104). Doğu, Avrupa'ya benzemeye çalışarak kötü bir görünüm kazanmıştır. Amerika'ysa her şeyi mekanik yönüyle ele almaktadır. Araba, mimari ve hatta yiyecekler bile mekaniktir orada.

Avrupa'nın peşinde olduğu ilksel masumiyet "geç kalmış" Doğu'da olduğu gibi "önde giden" Amerika'da da yok olmaktadır. Avrupa uzak geçmişinin hayalini kurmak için Doğu'yu seçer, ama aynı zamanda yaptığı yitik bir zamanda kökensel bir gerilemedir (régression). Geleceğini tahayyül etmek içinse Amerika'yı seçer ve ütopyalarını oraya taşır. Her iki durumda da Avrupa, kendi üzerine kapanmaktan başka bir şey yapmaz aslında. Maalesef, Avrupa kolonyalizminin mirasçısı Amerika da bugün, Doğu ve Batı, dünyanın yalıtılmış efendileriyle bu efendilere tamamen düşman bir gezegen, karşıtlığını yeniden oluşturarak Avrupa'nın ayak izlerinden yoluna devam ediyor.

KAYNAKÇA

Aydın, Suavi (2002) "Bir kavramın bunalımına dair düşünceler: Tarih karşısında kültür kavramı", *Toplum ve Bilim*, sayı : Güz 94, s.16-49.

Baudrillard, Jean (1992) "L'Amérique, de l'imaginaire au virtuel", in Christine Fauré et Tom Bishop (dir.), *L'Amérique des Français*, Edition François Bourn, p.29-36.

Baudrillard, Jean (1986), Amérique, Paris, Grasset.

Bécet, François (1995) "De la Turquie à l'Europe", in *L'Alsace*, 12 Mars 1995.

Berchet, Jean-Claude (2001) *Le voyage en Orient*. Paris, Robert Laffont.

Boyer, Michel (1991) "Le pari de la Turquie", in *Le Monde*, 20 juin 1991.

Carelli, Mario (1991) "Evocation cavalière des images du Brésil en France: Un héritage ambigu", in Solange Parvaux et Jean-Revel Mouroz (cord.), *Images réciproques du Brésil et de la France*, IHEAL, 1991.

Coutin, André (1987) "Une cité sans portes née sous le double signe du taureau et du vautour", in *Géo*, no:97, mars 1987.

Cuche, Denys (2000) *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte.

Droit, Roger-Pol (1993) "Commentaires", in Alfredo-Gomez Muller (dir.), *Penser la rencontre de deux mondes*, PUF, 1993.

Enriquez, Eugène (1983), *De la Horde à l'Etat*, Gallimard.

Fauré, Christine et Bishop, Tom (1992) "L'Amérique des Français. France- Etats-Unis", in Christine Faure et Tom Bishop (dir.), *L'Amérique des Français*, Edition François Bourn, p.9-13. Géo no:123, mai 1989.

Greenblatt, Stephen (1996) *Ces merveilleuses possessions. Découverte et appropriation du Nouveau Monde aux XVIe siècle*. Traduit de l'anglais par Franz Regnot, Paris, Les Belles Lettres.

Guerlain, Pierre (1993), "L'Américanisation de la France. Un espace culturel entre réel et imaginaire", in Jacques Portes (ed.), *L'Amérique comme modèle, l'Amérique sans modèle*, PUL, 1993, p.193-205.

Guerlain, Pierre (1996), *Miroirs Transatlantiques*, Paris, L'Harmattan.

Guillaume, Daniel (1994) "Sur le Bosphore, navigue la mémoire d'Istanbul", in *Géo*, no:184, juin 1994.

Guillebaud, Jean-Claude (1993), "Sur la route des croisades", in *Le Monde*, 2 août 1993.

Guillebaud, Jean-Claude (1993), "Sur la route des croisades", in *Le Monde*, 29 juillet 1993.

Héligon, Gérard (1994) "Istanbul ou la ville mémoire", in *L'Alsace*, 6 Septembre 1996.

Hentsch, Thierry (1988) *L'Orient imaginaire*, Paris, Les Editions de Minuit. Labariere, Pierre-Jean (1993) "Hegel et l'Amérique", in Alfredo-Gomez Muller (dir.), *Penser la rencontre de deux mondes*, PUF, 1993.

Loomba, Ania (2000) *Kolonyalizm & Postkolonyalizm*, traduit de l'anglais en turc par Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı.

Muller, Alfrede-Gomez (1993), "L'être métis: L'Inca Garclaso de la Vega", in Alfredo-Gomez Muller (dir.), *Penser la rencontre de deux mondes*, PUF, 1993.

D'Ormesson, Jean (1989) "Un berceau et un creuset", in *Le Figaro Magazine*, 21 Octobre 1989.

Roux, Rodolfo de (1993) "Commentaire", in in Alfredo-Gomez Muller (dir.), *Penser la rencontre de deux mondes*, PUF, 1993.

Roux, Jean-Paul (1989) "Grandeur et décadence de la dynastie d'Osman", in *Geo*, no:123, mai 1989.

Said. Edward (2001), *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis.

Slama, Gérard (1990) "L'empreinte du Grand Turc" in *Le Point*, no:908, 12 février 1990.

Todorov, Tzvetan (1980) Préface, in Edward Said, *L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*, 1980, Seuil.

Tutal, Nilgün (2002) *Les représentations de la Turquie dans la presse nationale et régionale française*, Thèse de doctorat.

Wieviorka, Michel. (1992) "D'une rive à l'autre. La grande mutation du modèle français d'intégration, à la lumière de l'expérience américaine", in *L'Amérique des Français*, Edition François Bourn.

Zambounis. Christos (1995), "Un tombeau mystérieux au pays des rois mages", in *Le Figaro Magazine*, 29 Décembre 1995.

TRANSATLANTİK ÇATLAĞI: DEĞİŞEN KİMLİKLER

Ali L. Karaosmanoğlu*

Soğuk Savaşın başlangıcında Walter Lippmann, yeterli vizyona sahip olan kişilerin bütünleşmiş bir "Batı Topluluğu"nun oluşmaya başladığını farkedebileceklerini, söylüyordu: "En azından bir Avrupa-Amerika Konfederasyonu..." diyordu. Gerçekten Batı, konfederasyon olmasa bile, en azından NATO'nun çatısı altında, Karl W. Deutsch'ın deyişiyle bir "güvenlik topluluğu" meydana getirecekti. Ortak tehdidi karşılamak amacıyla, aynı ideallere ve az çok benzer siyasî kültürlere sahip devletleri biraraya getiren bu topluluk, Soğuk Savaşı zaferle bitirdi. Fakat, bu başarıya rağmen, "güvenlik topluluğu" oluşturma amacı dahi tartışılır hâle geldi. Berlin duvarının yıkılıp Alexanderplatz'ın şenlenmesinden birkaç yıl sonra, *National Interest* dergisinin emektar editörü Owen Harries şöyle yazıyordu: "Siyasî anlamda 'Batı' doğal değil, fakat büyük ölçüde yapay bir oluşumdur. Onu meydana getiren 'Doğu'nun hayatî ve açık tehdidinin mevcudiyetidir. Düşmanın yok oluşundan sonra, yaşamaya devam edip edemeyeceği son derece şüphelidir".[1]

1990'lı yıllarda hızla büyümeye başlayan Transatlantik çatlağını irdeleyen bazı düşünürlerin ikazlarına rağmen, sorun siyasî ve diplomatik çevrelere

---

* Prof. Dr. Ali L. Karaosmanoğlu, Bilkent Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] Coker, age., 125 ve 140.

yansımadı. Üstü örtüldü. NATO yeni görevler üstlenerek canlanma çabası içine girdi. Ocak 2003'de, Avrupa Birliği'nin dış politikadan sorumlu Yüksek Temsilcisi Xavier Solona, sorunu belki de açık yüreklilikle kabul eden ilk resmî görevli oldu. Solona, "Atlantik'in iki yakasını birbirine bağlayan ortak değerlere rağmen", AB ile ABD'nin birbirlerinden giderek uzaklaştıklarını vurguladı. Transatlantik çatlağı, artık yavaş yavaş Türkiye'de de, dikkate değer bir hadise olarak ele alınmaya başlandı. Şahin Alpay, *Zaman* gazetesinin 18 Ocak 2003 tarihli sayısında, "Atlantik'in iki yakası arasındaki işbirliğine bağlılığı ile temâyüz eden Solona'nın" bu konudaki görüşlerini "açıkça" ifade etmesini "dikkat çekici" buluyor ve bu ayrışmayı kültürel nedenlere bağlamasını ise, "büsbütün ilginç" olarak değerlendiriyordu.

Türk siyasî ve diplomatik çevreleri, söz konusu ayrışmanın etkilerini ilk olarak muhtemel Irak savaşı dolayısıyla hissetti. Fransa, Almanya ve Belçika'nın NATO'nun 4. maddesinin işletilmesine ve *Patriot* füze savunma sistemleri ile AWACS erken uyarı uçaklarının Türkiye'ye gönderilmesine karşı çıkmalarını takiben, ABD ile bu üç devletin arasında başlayan kırıcı söz düellosu NATO'nun tarihinde görülmemiş bir şiddet ve sertlikte cereyan etti. Soğuk Savaş yıllarında da NATO'nun içinde uyuşmazlıklar olmuştu (meselâ, orta menzilli nükleer füzelerin Avrupa'ya konuşlandırılması, NATO'nun sorumluluk alanının genişletilmesi, kitlevî mukabeleden esnek mukabele stratejisine geçiş gibi konularda). Ancak bu uyuşmazlıklar, derin izler bırakmadan etkilerini kaybetmişlerdi. Ortak düşmanın tehdidi, görüş ayrılıklarının altındaki kültür ve kimlik farklılaşmalarının su yüzüne çıkmasını engelliyordu.

Transatlantik çatlağının derinindeki sebepleri, London School of Economics'deki hocalardan Christopher Coker Soğuk Savaş'ın ilk onyıllarına geri giderek tahlil eder. Coker, Amerika ve Avrupa'da yayınlanmış yüzlerce esere ve beyânâta gönderme yaparak Atlantik'in iki yakasında dünyaya bakışın nasıl birbirinden uzaklaştığını etkileyici bir biçimde anlatır. Olay, aşağı yukarı 1960'larda başlamaktadır. Avrupa savaşın sebep olduğu maddî ve manevî çöküntünün üstesinden gelmeye başlamış ve yeni bir kimlik arayışına girmek üzeredir. ABD ise artık süperdevlettir. Dinamik ve girişimci göçmen ruhunun getirdiği düşünce gücüyle dünya çapında stratejiler üretmekte ve gittikçe kozmopolitleşmektedir.

Avrupa Komisyonu Başkanı Walter Hallstein 1961 yılında Washington'u ziyareti sırasında, Avrupalıların Batı'yı artık bir "kollektif siyasî kişilik" olarak görmediklerini belirtiyordu. Hallstein'ın sözlerindeki anlamı Amerikalılar o zaman tam sezememişlerdi. Hallstein, Avrupa bütünleşme sürecinin devamlılığını, buna mukabil Atlantik bütünleşmesinin ise geçiciliğini imâ

ediyordu.[2] Avrupalı aydınlar, Amerikalıların aksine, Batı'nın Soğuk Savaş'taki yükümlülüklerini küresel açıdan değerlendirmiyorlardı. 1950'lerde var olan ortak tarih anlayışı ve geleceğe ortak bakış kayboluyordu. Meselâ, Fransa ve Hollanda, "tarihin gidişatına" karşı çıkmamak gerektiğini vurgulayarak, El Salvador'daki gerilla hareketini 1983'te tanıdılar. Princeton Üniversitesi'nde 1982 yılında yaptığı bir konuşmada Alman Sosyal Demokrat Partisinin Başkanı, "modası geçmiş sosyal yapılar"ın sürmesine yardımcı olduğu için ABD'yi eleştiriyordu.[3] Sağ cenahta ise, General de Gaulle zaten Transatlantik "ruhuna" ilk ağır darbeyi vurmuş ve Fransa'yı NATO'nun askerî kanadından çekmişti. İngiltere'ye karşı da tavrını sert biçimde koymuştu. Amerika'nın "modernite" anlayışının Almanya'yı etkilemesi kıyasıya eleştiriliyordu. Solcu ve sağcı aydınların eleştirileri benzer noktalarda birleşiyordu. Günter Grass, Batı dünyasının bir parçası olmak için çok büyük bedeller ödediklerini ve bu sûretle Almanya'nın millî değerlerini kaybettiğini söylüyor; sağcı Bernard Willms ise, millî benliğin siyasi topluluklar arasındaki benzerliklerden değil, farklardan kaynaklandığını vurguluyordu.[4]

Avrupa'nın fikir hayatındaki bu tür çıkışlar, Atlantikçi düşünceyi savunanları karamsarlığa yöneltiyordu. Raymond Aron, Batı Avrupa'nın Marksist-Leninist mistisizmin büyüsüne kapıldığını söylüyordu. Avrupa, kendi üstünlüğünün şuuruna varamıyor ve Oswald Spengler'in iddia ettiği gibi, bir gerileme ve çöküş sürecine mi giriyordu? Aron, öte yandan, ABD'de ise, bir imparatorluklaşma sürecinin başladığına işaret ediyordu.[5]

Ortak tarih ve kimlik anlayışının süratle yıpranması, 1980'li yıllardan itibaren Kuzey Atlantik Antlaşması'nın ortak yorumunu ve Avrupalı müttefiklerin Türkiye'ye bakışını etkilemeye başladı. Andlaşmanın 5. maddesinin dayandığı "hepimiz birimiz, birimiz hepimiz için" düsturunu o güne kadar alışılmamış göreceli bir biçimde yorumlama eğilimleri başgösterdi. Bazı Avrupalı uzmanlar kapalı toplantılarda 5. maddedeki savunma yükümlülüğünün sadece Sovyet/Varşova Paktından gelecek saldırılara karşı geçerli olduğunu ileri sürmeye başladılar. Mesela, herhangi bir Orta Doğu ülkesinden Türkiye'ye gelecek bir saldırıya karşı NATO'nun 5. maddesi işlemeyecekti. En azından, böyle bir durumda NATO müttefiklerinin Türkiye'nin yardımına gelme yükümlülüğü tartışmalı bir konu hâline geliyordu. 1980'lerin ortasında, Napoli'de AFSOUTH karargâhında benim de katıldığı bir toplantıda bu meselenin Türk ve Alman Generalleri arasında tartışma konusu olduğunu

---

[2] Christopher Coker, *Twilight of the West* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1998): 62-63.
[3] age., 65.
[4] age., 113.
[5] Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente* (Paris: Robert Laffont, 1977) ve *République Impériale* (Paris: Calman-Lévy, 1973).

hatırlıyorum. Birinci Körfez Savaşında Almanya'nın, Müttefik Çevik Kuvvetinin Türkiye'nin Güney Doğu Bölgesi'ne gönderilmesi konusunda ne kadar tereddüt içine girdiğini hepimiz biliyoruz. Bugün aynı kararsızlığa 4ncü maddenin işletilmesiyle ilgili olarak da şahit olmadık mı?

Öte yandan, ABD'deki gelişmeler de Atlantik'in iki yakasını birbirinden uzaklaştırmaktadır. Stephen M. Walt, bu konuya dikkat çeken önemli Amerikalı yazarlardan biridir. Özellikle, iç faktörlerin üzerinde duran Walt, çatlağın giderek büyüyeceğini, işbirliği alanlarının daralacağını ve nispeten önemsiz konularla sınırlanacağını öngörmekmektedir.[6] Hem Walt hem Coker, Amerika'daki sosyo-politik gelişmelerin ABD'yi Avrupa'dan uzaklaştıracağını vurgulamaktadırlar.

Amerikan toplumunun çeşitli katmanlarında bu sorunu araştıran İngiliz yazar Timothy Garton Ash gerçek Amerikan hayatından ilginç örnekler veriyor. Politikacı, bürokrat, işadamı ve düşünürlerde Avrupa'ya karşı derin bir hayâl kırıklığı, küçümseme ve zaman zaman önyargılara dayanan bir husumet gözlenirken, sokaktaki adamda derin bir ilgisizlik ve bilgisizlik göze çarpıyor. Bu çevrelerin hiçbirinde Avrupa hakkında olumlu denebilecek değerlendirmelere rastlanmıyor. Avrupa ne güçlü bir müttefik ne de ciddi bir rakip olarak görülüyor.[7]

ABD kurulduğundan bu yana göçmen cezbeden bir ülke olagelmiştir. Yakın bir geçmişe kadar Avrupa'dan Amerika'ya süren göç hareketleri her iki coğrafyayı adeta kaynaştırmıştı. Amerikalılar kendilerini, yakın zamana kadar Avrupa kültürünün bir uzantısı olarak görmüşlerdir. Öte yandan, ölümden ve sefaletten kaçarak Amerika'ya göç eden bu insanlar için, Yeni Dünya bir hayat alanı, bir özgürlük ülkesi olmuştur. Avrupa ise, kötü hatıralarla dolu terkedilmiş ülkedir. Protestan Alman kökenli bir meslektaşımın, Amerika'ya göç eden büyük büyük babasının Yeni Dünya'ya ayak bastığından itibaren bir tek Almanca kelime telaffuz etmediğini adeta gururla anlattığını hatırlıyorum. O sırada yanımızda olan başka bir Alman kökenli meslektaşımız kendi ailesinin de aynı şekilde davrandığını söylemişti. 1930'larda Nazilerden kaçarak ABD'ye sığınan fikir ve bilim adamları, Yeni ile Eski Dünya arasındaki fikir ve bilim dengesini ABD lehine onarılmayacak şekilde bozmuşlardır. Öyle görünüyor ki, iki dünya arasındaki bu dengesizlik gittikçe büyüyecek ve Transatlantik çatlağının onarılmasını güçleştiren bir faktör olacaktır.

---

[6] Stephen M. Walt, "The Ties That Fray: Why Europe and America are Drifting Apart", *National Interest*, no. 54 (Winter 1998/99): 3-11.

[7] Timothy Garton Ash, "Anti-Europeanism in America", *The New York Review of Books*, vol. L, no. 2 (February 13, 2003): 32-34.

Amerika'daki diğer bir gelişme de, "beyaz ve Anglo-Sakson" kökenden gelmeyen bürokrat, politikacı, araştırmacı ve düşünürlerin dış politika ve güvenlik politikası alanlarında kilit pozisyonlara gelmeleridir. Bu süreç, Soğuk Savaştan sonra hızlanarak devam etmektedir. Muhâfazakâr Başkan Bush'un yakın çevresi, Dışişleri Bakanlığı (State Department) ve Savunma Bakanlığı (Defense Department)'nın kilit mevkileri, en etkili araştırma kuruluşları artık Musevî, Afrika, Lâtin Amerika, Orta Doğu ve Asya kökenli Amerikalılar tarafından doldurulmaktadır. Clinton döneminden beri Irak sorununun bir askerî müdâhale ile çözülmesi gereğini savunan isimlerin büyük çoğunluğu yukarıda belirttiğim değişik etnik gruplardan gelen Amerikalılardır. Operasyon sonrası Irak'ı düzene sokmak için General Tom Frank'ın yanına Arap asıllı bir general tayin edilirse hiç şaşırmayalım. Üst yönetim kadrolarındaki bu kozmopolitleşmeyi ABD'nin imparatorluklaşmasının önemli bir işareti saymak gerekir. ABD'deki bu oluşum, Osmanlı İmparatorluğu'nun kozmopolit devlet ricâlini hatırlatmıyor mu? Avrupa, ne zaman bu düzeye gelebilir, diye düşünmemek mümkün değil. Avrupa'da uzun yıllar yaşamış olan bir arkadaşım hiç tereddüt etmeden, "hiçbir zaman" demişti.

Amerika kimliğini tanımlarken, temel yapıcı unsur olarak, artık Avrupalı geçmişini değil, daha ziyade Avrasya'yı, Orta Doğuyu, Lâtin Amerika'yı ve Afrika'yı alacaktır. Bu yeni unsurlar arasında Avrupa kültürünün tuttuğu yer gittikçe azalacaktır. Amerika'nın etnik çoğulculuğu arttıkça, "Batılı" özelliği zayıflayacaktır. "Batı'nın güvenliği" dediğimiz kavram Washington'un gözünde gittikçe anlamını yitirecek, Batılı olsun olmasın dünyanın kritik noktalarındaki müttefikler önemli olacaktır. Avrupa önemini tam olarak kaybetmese bile, Brzezinski'nin dediği gibi, Amerika'nın Avrasya'ya ulaşması için, bir "atlama tahtası", bir "jeostratejik köprübaşı" gibi görülecektir.[8]

Tam olarak Avrupa'nın değerlerinden kopmasa bile, Amerika artık kendini bir Avrupalı toplum olarak görmüyor. Bunun da ötesinde, Aydınlanma Felsefesinin ürünü olarak da telakki etmiyor. Aydınlanmanın değerlerine inanmaya devam etse bile, onları Avrupa'dan çok değişik şekilde yorumluyor, hatta kendi dinamik vizyonunun gerisinde kalmış gibi değerlendiriyor. Avrupa'yı ise, zamanın durduğu, kendini yenilemeyen, vizyonsuz, geçmişini aşamayan ve aşırı milliyetçiliğin hortladığı bir toplum olarak görmeye başlıyor.[9] Avrupa'nın Amerika'lılar tarafından bu şekilde değerlendirilmesi, hiç şüphe yok ki, Avrupa'lılar tarafından reddediliyor. Transatlantik çatlağı, 11 Eylül 2001'den sonra iyice su yüzüne çıktı. Ortak değerlerin ve kavramların değişik, hatta zaman zaman zıt yorumları artık gözlerden kaçmıyor, üstleri

[8] Zbigniew Brzezinski, *The Grand Chessboard* (New York: Basicbooks, 1997): 59-81.
[9] Coker, age., 125 ve 140.

örtülemiyordu. Gerçi Avrupa'da 11 Eylül terörü şiddetle kınanmış, ABD ile dayanışma gösterileri yapılmış ve, ilke olarak, NATO Andlaşmasının 5. maddesinin teröre karşı da uygulanabileceği kabul edilmişti, ama ABD'nin terörle mücadele yöntemi ve genel olarak kuvvet kullanma anlayışı gene de kabul görmüyordu.

11 Eylül sonrasını en çarpıcı anlatan yazar, hiç şüphe yok ki, Robert Kagan olmuştur.[10] Her ne kadar Kagan, Avrupa ve Amerika'nın birbirlerini algılamalarını basite indirgeyerek yansıtıyorsa da,[11] her iki tarafın dünyaya bakışında ve değer yargılarında birbirlerinden nasıl uzaklaştıklarını çok etkili bir biçimde tahlil ediyor. Kagan, "ideal-tip"lerden hareket ediyor. ABD, sanki Mars'dan çıkmış gibi "sert", Avrupa ise Venüs'ten çıkmış gibi "yumuşak"tır. ABD, Hobbes'un çizgisinde, Avrupa ise Kant'ın çizgisindedir. ABD, uluslararası amaçlarına güç politikasıyla ulaşmaya çalışmakta, tek taraflı hareket etmekte, gerektiğinde uluslararası kuruluşları ve hukuku bir tarafa bırakma eğilimi göstermektedir. Avrupa ise, kendi hedeflerine erişmek için kurallara, çok taraflılığa, uluslararası işbirliği ve müzakereye ağırlık vermektedir. Avrupalılar, AB ile tarihte bir ilke imza attıklarına inanmaktadırlar: kuvvet kullanmaksızın değişik milletleri bütünleştirerek bir barış ve istikrar bölgesi, bir "güvenlik topluluğu" meydana getirmişlerdir. Avrupa bu tecrübeyi ve onun temelindeki değerler bütününü dünyanın başka bölgelerine taşımayı kendi görevi saymaktadır. Yani, yeni bir "mission civilisatrice" olarak görmektedir. AB, bunu güç politikası ile değil, güç politikasını aşarak başarmak istemektedir. Çünkü onlar için güç politikası, savaşların eski Avrupa'sına dönmek anlamına gelmektedir. Avrupa, AB ile bir bakıma kendi tarihini aşma çabası içindedir.

ABD ise, Avrupa'nın bu duruma kendi desteği ve koruması sayesinde geldiğinin bilinci içindedir. Washington'a göre, AB'nin "güvenlik topluluğu"nun dışındaki dünyada hâlâ Hobbes'un orman kanunları hüküm sürmektedir. O dünyada, hukuka ve işbirliğine sıkı sıkıya bağlı kalınarak yaşamak mümkün değildir. Eğer Avrupa bunu idrak edemezse, kendi barış topluluğu da tehlikeye girer. Aslında ABD de, barış ve istikrarın demokratik ve liberal rejimlerin çoğalmasına bağlı olduğuna inanmaktadır. Ancak bu liberal yaklaşımı güç politikasından vazgeçmeyi gerektirmemektedir. Tam aksine, Irak'da gördüğümüz gibi, ABD güç politikasının demokratikleştirme amacıyla da kullanılabileceği görüşündedir. Amerika'nınki de, bir tür "medenîleştirme görevi" (*mission civilisatrice*)dir. Fakat, güç kullanmaya cevâz veren bir "medenîleştirme görevi".

---

[10] Robert Kagan, "Power and Weakness", *Policy Review* (June 2002): bkz. http:www.policyreview.org/JUN2/kagan.html

[11] Timothy Garton Ash, "The Great Divide", *Prospect Magazine* (March 2003).

Görüldüğü gibi, AB ile ABD'nin nihai amaçları arasında fark yoktur. Uyuşmazlık noktası, güç kullanımında düğümlenmektedir. Askerî kuvvet kullanımı ve kuvvet tehdidi, bu hususlarla ilgili BM Antlaşması'nın hükümleri, NATO'nun görevleri ve sorumluluk alanları, barış güçleri ve genel olarak uluslararası meşruiyet konularında Atlantik'in iki yakası arasında derin fikir ve yorum farkları vardır. Bu farklar o kadar ciddidir ki, "ortak" değerleri "ortak" olmaktan çıkaracak niteliktedir. Ayrıca terör ile mücadele konusunda da görüş ayrılıkları derindir. ABD'nin aksine, Avrupalılar kendilerini yakın ve ciddi bir terör tehdidi altında görmemektedirler. Gene ABD'nin (ve Türkiye'nin) aksine, silahlı kuvvetlerin terörle mücadelede yararına pek inanmamaktadırlar. İnsan hakları ihlâllerini terörün en önemli sebepleri arasında saymaktadırlar. Avrupa, ABD'nin aksine, kendini terörizm ile bir savaş durumunda görmemektedir.[12] Bu tutum, Washington tarafından en azından umursamazlık olarak değerlendirilmekte ve Avrupa'ya karşı ilâve bir güvensizlik nedeni oluşturmaktadır. Avrupa ise, ABD'nin tek taraflı davranışlarını, askerî kuvvet kullanmayı bu denli ön plana çıkarmasını, Avrupa'nın temel değerlerine ve inançlarına tehdit olarak algılamaktadır. Ancak, tüm bu uyuşmazlık noktalarına rağmen, belirtmek gerekir ki, her iki taraf da, toprak ilhak etmek amacıyla veya toprak ilhakı sonucuna varacak askerî güç kullanılmasına karşı kesin tavır almaktadır. Kuvvet kullanmayla ilgili gri alanların ortaya çıkmış olmasına rağmen, bu bakımdan, tüm dünyada da geniş bir mutabakatın oluştuğunu kesinlikle söyleyebiliriz.

GELECEĞE BAKIŞ

ABD'nin kimliğinin Avrupa'dan farklılaşması ne Başkan Bush ile ne de 11 Eylül ile başladı. Bu sürecin köklerini daha derinlerde aramak gerekir. Belki, ikiz kulelerin ve Pentagonun vurulmasından sonra uluslararası hukuku zorlayarak kuvvet kullanma pervasız bir üslup kazanmış olabilir, ama bunun tarihi de daha eskilere gider. ABD'nin Lâtin Amerika ve Karaibler'de gerçekleştirdiği askerî müdâhalelerin çoğunu mevcut uluslararası hukuka uydurmak oldukça güçtür. Başkan Clinton dahi, Sudan'ı ve Afganistan'ı bombalamamış mıydı? Uluslararası hukukun kuvvet kullanmayla ilgili kurallarının bir "asgarî uluslararası kamu düzeni"ni kurmak ve muhâfaza etmek amacıyla geniş yorumlanması gerektiğini ilk defa 1960'larda Yale Üniversitesi Hukuk Okulu'nda yapılan çalışmalarda okumamış mıydık?[13]

---

[12] Julian Lindley-French, *Terms of Engagement,* Chaillot Paper no. 52 (Paris: EU Institute for Security Studies, 2002) ve Thérèse Delpech, *International Terrorism and Europe,* Chaillot Paper no. 56 (Paris: EU Institute for Security Studies, 2002).

[13] Myres S. McDougal & Florentino P. Feliciano, *Law and Minimum Public Order: The Legal Regulation of International Coescion* (New Haven: Yale University Press, 1961).

Ortak değerleri aşındıran bu derin farklılaşma uluslararası sistemi nasıl etkileyecek? Bu soruya kesin bir cevap vermek kolay değil. ABD'nin bir "imparatorluklaşma" süreci içine girdiğini aşağı yukarı açıkça görebiliyoruz. Bu şu ya da bu yönetime bağlı olmadan devam edecektir. Üslup değişebilir, fakat esas değişmeyecektir. Avrupa'nın geleceğini ise, aynı açıklıkla görebilmek pek mümkün değil. Avrupa'nın yeni kimliği istikrarlı ve tutarlı bir süreç içinde oluşmuyor. Evet, Batı Avrupa bir barış topluluğu oldu, fakat bu kazanımı idame ettirmek için ve bu kazanımın dünyanın diğer bölgelerine örnek teşkil etmesi için ne yapmalı, nasıl bir strateji izlemeli? Avrupa henüz bu konuda ne yapacağını bilemiyor. Tam bir irade ortaya koyamıyor. Karar anlarında bölünüyor. Bölünmenin en son örneklerini son Irak krizinde gördük. AB, ortak bir tutum içine giremedi.

Avrupa konusunda daha iyimser düşünenler de var. Charles A. Kupchan, AB'nin hâlen büyük bir ekonomik güç olduğunu ve bu gücü ergeç siyasî ve askerî güce tahvil ederek ABD'nin en büyük rakibi durumuna gelebileceğini, söylüyor. AB, Anayasasını yapmaya çalışıyor. Güvenlik politikasını geliştirme yolunda adımlar atıyor. Her zaman olmasa da, bazen tek sesle konuşmayı başarıyor. Transatlantik çatlağı, AB'nin siyasî bütünleşme sürecini hızlandırmasına yol açabilir. Kupchan'a göre, eğer Atlantik'in iki yakası arasında bir uzlaşma olmazsa, medeniyetler çatışması Batı ile İslam âlemi arasında değil, ABD ile güçlenen ve bütünleşen Avrupa arasında çıkacaktır.[14]

Avrupalı Weidenfeld, Avrupa'nın geleceğine Kupchan'a nazaran oldukça şüpheyle bakıyor. "Sorunları çözmeye yardımcı olacak bir Avrupa ABD için yararlı olacaktır. İran, Irak ve Afrika'da, Amerika Avrupa ile yüklerin paylaşılmasını istiyor. Terörizme karşı mücadelede etkili bir ortaklık bekliyor... Fakat, Avrupa bu tür sorun çözücü bir ortaklığa hazır mı? Avrupa'da eksik olan, uluslararası potansiyel değil, fakat stratejik yön yoksunluğudur. Avrupa dünya politikası düzeyinde karar verme yeteneğinden yoksundur. Buna ilâveten, kendi çıkarlarını da açık seçik ve akılcı bir şekilde tanımlayamamaktadır... AB, hiç şüphesiz, ekonomik güce ve süperdevlet altyapısına sahiptir. Fakat, etki ve stratejik düşünceden yoksundur...".[15]

Herşeye rağmen, "Batı medeniyeti" dendiği zaman akla hâlâ Amerika ve Avrupa geliyor. Yıpranan ortak değerlerden geriye kalan birşeyler yok mu? Yenilenen bir stratejik ortaklığa başlangıç teşkil edecek bazı "asgarî müşterekler" mevcut değil mi? Herşeyden önce, mükemmel askerî-siyasî altyapısıyla ve kendini yenileme azmiyle NATO var. Hem Amerika, hem Avrupa'nın Avrasya'ya açılmaları için, NATO'nun Transatlantik ve Avrasya

[14] Charles A. Kupchan, "The End of the West", *The Atlantic Monthly* (November 2002): 42-44.
[15] Werner Weidenfeld, "Cool Transatlantic Calculation", *Internationale Politik,* vol. 2 (3/2001, Fall issue): 9.

bağlantılarına (BIO ve Rusya vasıtasıyla) daima ihtiyacı olacaktır. Avrupa, Avrasya'ya Batının değerlerini yaymak için, hâlâ "jeostratejik köprübaşı"dır. NATO, Türkiye'yi de Avrupa, Amerika ve Avrasya'ya bağlayan işlevsel bir bağdır. NATO'nun fonksiyonel ve coğrafi genişlemesi bu irtibatları güçlendirebilir.

Tüm ayrılıklara rağmen, bazı ortak inançlar hala var. Amerikalılar da liberal ve demokratik toplum düzenine inanıyor. Avrupa'nın "çok taraflılık" anlayışına tam karşı çıkmıyor. Son Irak krizinde tanık olduğumuz gibi Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nden karar çıkarmak ve müttefiklerini ikna etmek için gayret sarfediyor. Toprak kazanmak için kuvvet kullanmaya karşı çıkıyor. Fakat şu da bir gerçek ki, ABD'nin tek taraflı harekât kabiliyeti var ve istediği zaman öyle hareket edebilir. Bu kabiliyetinin şuurunda olduğunu gösteriyor ve gerektiğinde tek taraflı hareket edebileceğini vurguluyor. Avrupa'da ise, böyle bir imkân ve kabiliyet yok.

Avrupa'nın AB çerçevesinde böyle bir imkan ve kabiliyet geliştirmesi, herşeyden önce geniş, diğer kıtaları da kapsayan bir stratejik vizyon geliştirmesine bağlıdır. Böyle bir stratejik vizyonu geliştirebilen bir Avrupa (AB okuyun), ortak değerlerin yorumu ve özellikle kuvvet kullanmanın meşruiyeti konusunda ABD ile bir mutabakata bugünkünden çok daha hazır olabilir. Böyle bir Avrupa ile ilişkilerinde Washington daha uzlaşmacı davranma zorunluluğunu duyabilir. Her iki tarafın ortak değerleri ve menfaatleri hâlâ mevcut. Stratejik vizyonu genişleyen bir Avrupa ile ABD arasındaki yorum farklılıkları azalacak, ortak değerler ve menfaatler belki yeniden ön plana çıkabilecektir, diye düşünebiliriz. Bu değişimin olabilmesi için, belki de, Avrupa'nın kendi dışındaki anarşik dünya ile tam anlamıyla başbaşa kalmasını belki de, o dünyadan gelecek darbeleri yemesini beklemek gerekecek, diye de düşünülebilir. Ancak, Irak krizi AB içinde ciddi bir bölünmeye sebep olmuştur. Bu bölünme, elbette AB'nin sonu anlamına gelmiyor. AB, bir ekonomik ve sosyal birlik olarak devam edecektir. Fakat, siyasî-askerî bir birlik hâline gelmesi bilinmeyen bir geleceğe ertelenmiş gibidir. Amerika ve İngiltere Irak'ta başarılı olurlarsa ve askerî operasyon sonrasında Irak'ta az çok demokratik bir düzenin kurulması gerçekleşirse, Avrupa Birliği büyük bir darbe yemiş olacaktır.



Fotoğrafçısı Bilinmiyor, *Fotoğrafların Anlattıkları*, 25 Temmuz 1968
Doğan Kitap, 2002

AVRUPA BİRLİĞİ ENTEGRASYONU SÜRECİNDE TÜRKİYE'NİN KİMLİK PROBLEMLERİ

Hüsamettin İnaç*

Türkiye'nin AB Entegrasyonu sürecini anlayabilmek için iki yüzyıllık Türk modernleşme serüvenini çok iyi irdelememiz gerekir. Bu sürece bakıldığında Türkiye'nin modernleşemeden batılılaşmayı anladığı ve özellikle 19. yüzyılda batılılaşma anlayışının temelde bir tehdit olarak algılanan Batı'yla mücadeleye dayandığı görülür. Nitekim bu dönemde Batı'ya karşı sergiledikleri tavırlar çerçevesinde kategorize edilen üç temel politik ve kültürel kimliğin, Osmanlıcılar, İslâmcılar ve Türkçüler, temel amaçları devletin bekasını sağlamaktır. Devletin bekasına dayalı problemler, Batının Doğu Sorunu olarak isimlendirdiği ve temelde Osmanlı Devletinin paylaşımına Batılı devletlerin ürettiği politikalar olarak tanımlayabileceğimiz politikalarla doğrudan ilintilidir. Sonuçta, bu dönemde ortaya konan tüm politikalar ve projelerin tamamına yakını Batı'nın Türk devletinin varlığını ve bütünlüğünü tehdit ettiği bilincinden hareket eder. Böylece dönemin

* Dr. Hüsamettin İnaç, Dumlupınar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

düşünsel platformunda Batı, kendisinden korku, endişe ve kuşku duyulan bir obje haline getirilmiştir. Bunun ötesinde, Batıcı devlet seçkinleri bile bu algıyı benimsemiş ve Batı'yı devletin bir dış tehdidi olarak görmüşlerdir. Ancak, paradoksal olarak, bu kesim Türkiye'de varolan rejime karşı ortaya çıkması muhtemel iç kalkışmaları engelleme noktasında bir güvence olarak da Batı'yı işaret etmektedir. Dramatik olarak, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerinde Türk insanı, Batı'yı ve Batı uygarlığını, Türk topraklarını bölmeyi amaçlayan Sevr Anlaşması'nın mimarı olarak algılamaktadır. Bu bağlamda, bu döneme kadar Batılılaşma süreci, Batı'nın arzularına ve bizzat Batı'ya karşı bir savunma girişiminden ibarettir. Öte yandan Türk seküler eliti arasında Batı'ya karşı teknolojik üstünlüğünden kaynaklanan bir hayranlık ve hem de hegemon bir güç olarak ortaya çıkmasından dolayı hayranlığa paralel bir kıskançlık söz konusudur.

Batılılaşma süreci ve Batı'nın bir parçası olma emeli, Türkiye'de farklı kimlik kategorilerinin oluşmasına ve bu farklı kategorilerin Batı'ya karşı farklı karmaşık duygular geliştirmesine neden olmuştur. Sağcılar ve Solcular, İslâmcılar ve Laikler, Liberaller ve Muhâfazakârlar, kendi aralarında varolan ikilemlere rağmen, Türkiye'nin tarihsel perspektifte Batı'yla ilişkilerinden birtakım sonuçlar çıkararak Batı'ya karşı kuşku ve güvensizlik duymaktadırlar (Alpay 1993: 70).

BATILILAŞMA-AVRUPA BİRLİĞİ EKSENİNDE FARKLI KİMLİKLER:

Farklı politik ve kültürel kimlikler Türkiye'nin Avrupa birliği entegrasyonu sürecine karşı farklı tutumlar geliştirmişlerdir. Avrupa'ya aidiyet hissine sahip olma ya da olmama parametresi Türk kimliğinin önemli ölçüde determinantı olmuştur. Böylece, Göle'nin de belirttiği gibi Avrupa, Türkiye'de hem Cumhuriyetçi seçkinlerin, hem de karşı-elitin kimliklerini tanımlamada başvurdukları bir referans noktası haline gelmiş ve Avrupa Topluluğuna aidiyet hissi yeni kuşaklarda gittikçe güçlenmiştir (Göle 1997: 48). Oluşmakta olan bu yeni tepkiler, Türk modernleşme ve Batılılaşmasının algılanma şekline ve batılılaşmayla Avrupa Birliği entegrasyonu arasında farklı kimliklerin kurmaya çalıştıkları korelasyona göre kategorize edilebilir. Bu noktada denilebilir ki, Avrupa Birliği entegrasyonu süreci Türkiye'nin iki yüzyıllık batılılaşma sürecinin en somut, en nihai ve kaçınılmaz bir halkası olara algılanmıştır. Ancak bu algılama pek çok nedenden dolayı olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Ertuğrul'a göre, Avrupa Birliği yetkililerinin, entegrasyon sürecinde zamansız ve haddini aşan ifadelerle Türkiye'ye karşı olumsuz tutumlar sergilemeleri ve entegrasyonun olağan problemleri,

Türkiye'nin batılılaşması ve Avrupa Birliği entegrasyonu arasında birebir özdeşlik kurulması sebebiyle Batılılaşmayı kesintiye uğratmış ve sağlıksız bir zemine oturtmuştur (Ertuğrul 2001: 155). Kanımızca, Türkiye'nin modernleşmesi süreci ile AB entegrasyonu sürecini birbirine bağımlı süreçler olarak algılamak, modernleşme olgusunu, somut bazı ekonomik ve siyasal beklentileri karşılamanın pragmatik bir yolu hâline getirmekte ve aynı zamanda entegrasyon sürecinde problemler yaşandıkça Batı dışı modernlik arayışlarını güçlendirmektedir. Böylece muasır medeniyete ulaşmak için yerine getirilmesi gereken reformlar ve yenilikler, mentalite dönüşümünü getirmesi gereken anlayış farklılaşması yerine, kısa vadeli somut amaçlara ulaşmanın basit formaliteleri olarak algılanmaktadır.

Bu bağlamda bazı yazarlar Avrupa Birliği entegrasyonu sürecini; Türk medeniyetinin, tehlikelerinden ve zararlarından çekinilmesi gereken bir tehdit olarak algılanan Batı medeniyetiyle bütünleşmek suretiyle ondan gelebilecek zararları bertaraf etme arayışı olarak değerlendirmektedirler (Aktan 1999: 65). Bu anlayışa göre tarihte ilk defa bir uygarlık, başka bir uygarlığın tehdidinden onun içinde bütünleşerek uzaklaşma stratejisi izlemiştir. Bununla birlikte Dağı, Türkiye'nin yakın tarihinin geniş ölçüde Batı'ya karşı geliştirilen cevaplar ve karşılıklar tarafından şekillendirildiğini, ancak Türkiye'nin iki yüzyıllık Batılılaşma serüvenin Avrupa Birliği entegrasyonu süreciyle ilk defa normalleşmeye başladığını, dış faktörler tarafından şekillendirilen bir süreç olmaktan çıkarak, ülkenin iç sosyal ve ekonomik dinamiklerince yeniden inşâ edilmeye başlandığını iddia etmektedir (Dağı 2000: 155-156). Gerçekten de 21. yüzyıldaki Batılılaşma, Türkiye'de AB entegrasyonu sürecinin bir getirisi olarak, halkın devleti kontrolüne ve yetkilerini sınırlamasına imkân veren bir sivil içerik kazanmıştır. Halbuki Osmanlı Batılılaşması, halka insanları medenîleştirme amacıyla siyasî seçkinler tarafından empoze edilen bir süreç olarak gelişmiştir. Bununla birlikte, Türkiye'de sosyal aktörler devletin uygarlaştırılmasının ancak, Batı siyasî kültürünün ve Batılı sosyal değerler sisteminin içselleştirilmesi yoluyla sağlanabileceğini kavramış bulunmaktadırlar. Bu bağlamda, Türk halkı tüm bu gerekçelerin bir sonucu olarak, Avrupa Birliği uyum sürecini batılılaşmanın en nihai amacı olarak görmeye başlamış oldular.

Bazı yazarlar, AB uyum sürecine tutumlarına göre Türkiye'deki çeşitli sosyo-kültürel ve politik kimlikleri kategorize etmeye çalışmışlardır. Örneğin, Bora AB uyum sürecini algılamaları açısından üç ana kategorinin varlığından bahseder. İlk kategori bu süreci, Türk ekonomisinin küreselleşmesi gerekli, faydalı ve "teleolojik" bir safhası ve Türkiye'nin bölgesel güvenliğinin kaçınılmaz bir yolu olarak görür. İkinci kategori,

ekonomik ve jeo-politik nedenleri ön plâna çıkartan bir Avrupa dizaynı geliştirir. Üçüncü kategori ise AB'yi, bir siyasal ve medeniyetsel bir referans çerçevesi olarak algılar (Bora 2002: 16). Bu kategoriler arasında büyük farklılıklar ve ideolojik ayrılıklar mevcuttur. Tüm bu kategorileri ve bunların AB entegrasyonuna yaklaşımlarını, siyasal ve kültürel kimlikler bağlamında irdeleyeceğim.

Ne var ki bu noktada şunu da vurgulamak gerekir ki, Türkiye'deki farklı siyasal kimliklerde Batı'yı ve Batılıları genelleme eğilimi vardır. Bu kimliklerin çoğu, Batılı toplumların farklı ilgi ve ideolojilere sahip gruplardan müteşekkil çoğulcu entiteler olduğunu anlamada başarısız olmuşlardır. Öte yandan, Türkiye'deki apolitik alt ve orta sınıflar için AB, daha modern, daha konforlu ve daha kaliteli bir hayat beklentisini sembolize ederken, daha alt sınıflar için AB yaşam koşullarını iyileştirmenin ve yoksulluktan kurtulmanın bircik yoludur. Siyasal kültüre sahip olan orta sınıflar için ise AB, daha kaliteli tüketim imkânlarının yanı sıra daha demokratik ve daha özgürleştirilmiş siyasî bir ortam olarak algılanmaktadır. Ne var ki kanımızca Türk insanının daha iyi yaşam koşulu talepleriyle dışsal bir faktör olarak AB ile doğrudan bir bağlantı kurması trajik bir realitedir. Tüm bu beklentilerin AB üyeliği için meşruiyet dayanakları oluşturmasına rağmen kurtuluşun, ilerlemenin, iyileşmenin kaynaklarının dışsallaştırılması ve ulusal aktörlerin iradelerinin elimine edilmesi, Türk kimliğinin aşağılanması olarak yorumlanabilir. Kanımızca, bu aşağılık kompleksinin ana nedeni, Türkiye'nin iç dinamiklerinin, tarihsel nedenlerle, değişim talebini karşılamada yetersiz kaldığı fikrinin kabulü ve itirafına dayanmaktadır.

Aktar'a göre, değişim, modernleşme ve AB entegrasyonu süreci hakkında Türkiye'de üç farklı kategorik yaklaşımdan söz edilebilir. İlk kategori, Türkiye'deki iç dinamikleri yetersiz bularak AB'yi değişim adına itici bir güç ve işlevsel bir mekanizma olarak gören entelektüel ve politik seçkinleri eleştirir (Aktar 2002: 22). Bu insanlar Türk halkının "kendiliğinden bilinçlenme" yoluyla AB standartlarında bir yaşam standardına kavuşabilecek potansiyele sahip olduğunu iddia eder ve AB taraftarlarını, insanları "gayr-ı medenî" ve "câhil" gibi sıfatlar atfetmekle, sosyal mühendislik yapmakla ve bu şekilde toplumdan farklılaşarak, "Beyaz Türk" ya da "Euro-Türk" olmakla itham ederler (Bora 2002: 18). Bize göre nerdeyse tüm sosyal hareketler ve toplumsal değişimler mutlaka liderlere gereksinim duyarlar. Bu durumda da Türk halkı sosyo-politik değişimin AB dinamikleriyle doğrudan ilintili olduğunu gösterecek toplum önderlerine ihtiyaç duymaktadır. Aynı zamanda bu eleştirel yaklaşım, Avrupa Birliği'ne

entegrasyonu gönülden destekleyen ve "Avrupalı" kimliğini sahiplenerek değişim talebine yön veren yaklaşık %70'lik kesimi aşağılamaktadır.

İkinci kategori ise Türkiye'de henüz uluslaşma sürecinin sonuçlanmadığını ve dış dinamiklerin bu süreci yolundan saptırabileceğini ve böylelikle, "tam bağımsızlık" ve "ulusal egemenlik" hedeflerinden uzaklaşılabileceğini savunmaktadırlar (Aktar Ibid.: 22). Kanımızca bu düşünceyi savunan insanlar ellerinde tuttukları politik ve ekonomik gücü ulus-üstü (supra-nasyonel) örgütlerle paylaşmak istememekte ve bu nedenle AB'ye olumlu bir yaklaşım sergilememektedirler. Üçüncü kategori AB'nin ilkelerini, uygulamalarını ve felsefesini Türk toplumunun özgürlüğünü, refahını ve güvenliğini sağlamada uygun enstrümanlar olarak görmektedir (Ibid.: 23). Ne var ki, değişimin yönü konusunda Türk toplumuyla bir anlaşmazlık olduğu takdirde AB'nin Türk toplumun talepleri doğrultusunda dönüşmesini ummaktadırlar. Türkiye'de varolan farklı kültürel ve politik kimlikler tarafından ortaya konulan tüm bu tutumlar, devleti analiz etme noktasındaki zaaflarından dolayı eksik ve yetersiz kalmaktadırlar. Zirâ, daha önce de değindiğimiz gibi, Türk modernleşmesi ve batılılaşması devletin baskın karakterine bağlı bir süreçtir ve böylece, Türk toplumu ve bireyi, bu çok önemli bir reformasyonun dönüm noktasında belirleyici olamadı ve bu sürece katkıda bulunamadı. Bizce, toplumun ve bireyin bu süreçten dışlanması günümüzde Türkiye'nin Avrupa Birliği entegrasyonu sürecinde birtakım kimlik problemleri yaşamasının da en temel nedenidir. Bu noktada Dağı, Türk modernleşme tarihinde ilk defa Batılılaşmanın, AB entegrasyonu sürecinde normalleşme sürecine girdiğini iddia eder. Bunu da, Türk modernleşmesinin, AB'nin sivil karakterinden kaynaklanan sosyal ve ekonomik yörüngeye dayandırılmasına bağlar (Dağı 2000: 162). Böylece, AB uyum süreci sayesinde Batılılaşma, rejimin bir garantörü olarak devletin halkı denetlemek için kullandığı bir aygıt olmaktan çıkmış ve bilâkis, demokratikleştirici bir faktör olarak halkın devleti denetlemesine imkân veren sivil bir içerik kazanmıştır.

Gerçekten de Türk insanı, entegrasyon sürecinde, Avrupalı kimliğini monolitik bir yapı olarak algılamış ve bazı Avrupa Birliği yetkililerin yaptığı açıklamalara bağlı kalarak AB'nin Türkiye'yi reddettiğini ya da kabul ettiğini düşünmüştür. Halbuki, gerçekte, Avrupa farklı öncelikleri, farklı anlayışları ve farklı önyargıları olan değişik kimliklerden oluşmuştur. Bununla birlikte kimlikler, zamana, mekâna ve konjonktüre göre dalgalanan, değişen ve dönüşen dinamik bir karaktere sahiptirler. Aynı şekilde kimlikler, birbirinden ayrı ve bağımsız olarak evrilmez ve gelişmezler. Bundan dolayı, Yurdusev'in ifadesiyle, Türk ve Avrupalı kimlikleri birbirlerinin "oluşturucu öteki"leridir. Zirâ Osmanlı İmparatorluğu Avrupa topraklarında altı asır

hüküm sürmüştür ve Avrupa medeniyeti, bu açıdan, Aydınlanma, Rönesans ve Reformasyon dinamiklerini ve yönelimlerini önemli ölçüde Doğu ve İslâm mirasına borçludurlar. Türkler güçlü bir tehdit unsuru olarak Avrupa'da Haçlı Seferleri'ni hazırlayan siyasal ve toplumsal birlikteliklerin oluşmasında etkin rol oynamıştır. Bu seferler esnasında Avrupalılar Doğu medeniyetini tanımışlar, ondan etkilenmişler ve Doğu'nun kültürel birikimlerini çeviri yoluyla kendilerine mâl etmişlerdir. Öte yandan, Osmanlı İmparatorluğu 16. yüzyılın sonuna kadar Avrupa devletleri ile ittifaklar kurmuş, ancak daha sonraları askerî ve teknolojik anlamda Batı'ya göre geri kaldığını fark ederek 18. yüzyıldan itibaren modernleşme amacıyla batılılaşmaya yönelmiştir.

Hattâ Osmanlı İmparatorluğu 1856'da Avrupa Uyumu'na (Concert of Europe) ve Avrupa devletler sistemine dahil olmuş ve bu tarihten itibaren nihâî, daimî ve istikrarlı bir amaç olarak Avrupalılaşma politikasını sürdürmüştür. Ancak Osmanlı'nın eskiye beraber yeniyi, "modern"le birlikte "geleneksel"i bir arada tutan düalist anlayışı, sosyal ve bireysel hayata ilişkin tercihlerde ikilemlerin, çelişkilerin, karmaşanın ve daha da vahimi, şizofren kimliklerin oluşmasına yol açtı. Bunun ötesinde, üst düzey bürokratların halkın onayına başvurmaksızın sürdürdükleri batılılaşma çabaları, toplum tarafından içselleştirilemedi. Batı medeniyeti hakkındaki bilgilerin ve Batı toplumuyla iletişimin yetersizliği, batılılaşma adına yapılan ancak gerekliliği anlatılmayan, yerleşik değerlerle çelişen ve baskıcı bir karakter taşıyan yenileşme hareketleriyle birleşince Türk toplumunda negatif bir Avrupa imajı uyanmaya başladı. Aynı zamanda sözü edilen batılılaşma hareketi, somut olarak halka yarar getirmeyen, Batı'nın değerler sistemini ve mentalitesini anlamak ve irdelemek yerine sadece İmparatorluğun hayatını uzatmak için başvurulan bir enstrümandan ibâretti. Diğer yandan, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti batılılaşmayı, toplumsal hayatın her kesiminde etkili olan işleyiş mekanizmasının taşıdığı mentaliteyi kökten değiştirecek bir dönüm noktası olarak algıladı. Türkiye Cumhuriyeti tüm pragmatist yaklaşımları bir yana bırakarak, bir devlet ideolojisi geliştirmesinin ve devlet-vatandaş ilişkisini tesis edebilecek bürokrasisini ve kurumsal yapılanmasını oluşturmasının akabinde, Batılı değerlerle mücehhez yeni bir Türk kimliği yaratmayı olmazsa olmaz bir gereklilik olarak gördü.

Cumhuriyetin kurulduğu tarihten günümüze Türkiye'de, zaman zaman sapmalar yaşansa da, modernleşmenin tek yolu ve *sine qua non*'u olarak Batılılaşma, tartışılmaya devam etmektedir. Bugün Türkiye'nin geçmişten beri yaşadığı Batılılaşma deneyimi, Avrupa Birliği entegrasyonu süreciyle gerçek bir yüzleşmeye ve tutarlılık testine tâbi kılınmıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Türkiye'de modernleşmenin batılılaşmayla özdeş

süreçler olarak algılanması, Avrupa Birliği entegrasyonu sürecinde olumsuzlukların yaşandığı dönemlerde Batı-dışı modernlik arayışlarına yol açmış ve modernleşme sürecini sekteye uğratmıştır. Özellikle, Türkiye'nin AB'ye resmî adaylığının ilân edildiği Helsinki Zirvesi'nin akabinde Batılılaşma, AB entegrasyonu yolunda izlenmesi gereken tek yörünge olarak görülmüştür. Aynı zamanda, kimlikler ve uygarlıklar projesi olarak Avrupa Birliği, Türk toplumunun farklı kesimlerinde dünya görüşlerine, hayattan beklentilere, tercihlere kısaca kimliklere göre farklı yansımaların oluşmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Türk toplumu, birbiriyle kutuplaşma içine girmiş ve sınırları çok kesin çizgilerle belirlenmeyen bir kategorileştirmenin sonucunda, "muhâfazakârlar" ve "reformistler" olarak ikiye ayrılmıştır.

Bu geçiş sürecinde, genel olarak bakıldığında, ilk grup, muhâfazakârlar, toplumun değişimin talebine karşı çıkan bazı politikacılar ve bürokratlardan oluşmaktadır ki bu grubun mensupları toplum tarafından popülist, anti-emperyalist ve üçüncü dünyacılar olarak algılanmakta ve ulusal birlik ve bütünlüğe yaptıkları abartılı vurgu nedeniyle insanlarda tüm dünyanın Türklere düşman olduğu izlenimini uyandırmaktadırlar. Bunlar AB ile entegrasyonu ve entegrasyonun doğurabileceği muhtemel sonuçları reddetmekte ve belki de dünyanın ne yöne gittiğini, küreselleşmenin felsefesini ve diğer kültürleri gerektiği gibi idrak edememenin getirdiği bir sonuç olarak korku ve endişe taşımakta ve dış dünyayla henüz rekabete açık olmadıkları izlenimini vermektedirler. Dünyayı hâlâ "ben" ve "öteki" düalizmi içinde algılamalarından dolayı da Avrupalı kimliğini uzak, iletişim kurulması ve işbirliğine gidilmesi imkânsız bir entite olarak algılamaktadırlar. Bu kategori, geçmişte yaşanan Batılılaşma tecrübesini, İmparatorluk içerisinde yaşayan azınlıkların sosyal ve siyasal statülerinin iyileştirmesinden ibaret bir süreç olarak değerlendirmektedir. Kanımızca, bazı politik ve konjonktürel nedenlerle AB entegrasyonu sürecinde Batılılaşma olgusuna karşı görüş ve tavırlarını kökten değiştirmiş olsalar da Solcular, Sağcılar ve İslâmcılar bu kategoriye dahil edilebilirler.

TÜRKİYE'DE SOL KİMLİĞİN AB ALGISI

Türkiye'de "Milliyetçi Sol", ulusal ve ekonomik "bağımsızlık" ve devletçilik konularında sağlam bir duruş sergilemektedir (Alpay 1993: 7). Bazı solcu politikacı ve yazara göre Avrupa Birliği entegrasyonu, emperyalist ve ulus-üstü yapısından dolayı reddedilmelidir. Bu bağlamda Keyder'e göre solun söylemini, Batılılaşma dışı bir modernleşme istemi ve Batılı ekonomik modelin reddi belirlemektedir (Keyder 1993: 25-26). Pek çok solcu düşünür bazı ekonomik çıkarları için Türkiye'nin ulusal egemenliğinden ödün

verebileceği fikrine şiddetle karşı çıkar. Bu noktada Soysal, AB entegrasyonunu Türkiye'nin ekonomik gelişmesiyle ilgili ve diğer önemli konulardaki kararları bir üst otoriteye devretmesinin zorlanması olarak algılar. Ona göre Türkiye AB üyeliğini, sadece ulusalcılık ve ulusal egemenlik konularındaki duyarlılıktan dolayı değil, aynı zamanda Türklerin gereksinimlerini en iyi Türklerin bilebileceği gerçeğinden hareketle reddetmelidir. Sonuçta Türkiye'nin ulusal çıkarlarının AB tarafından engelleneceği tehdidi söz konusudur (Soysal 2001: 27-28).

Bunun ötesinde, sol kimlik tarafından dillendirilen bir diğer baskın söylem ise Batılı ülkelerle ekonomik entegrasyonun imkânsızlığının, Türkiye ve Batı'nın geçmiş tecrübeleri ve sosyal ve politik yapılarının arasında olduğu varsayılan aşırı farklılıktır. Bu nedenle, Nas'ın belirttiği gibi, çoğu Marksist yazar da Türkiye'nin AB üyeliği sürecine kuşkuyla bakmaktadır. Bu kişiler, Türkiye'nin ekonominin tarihsel gelişiminin Batı'dan oldukça farklı olduğunu ve daha da önemlisi Türkiye'de tüm çabalara karşın bir burjuva sınıfının oluşturulamadığını öne sürmektedirler (Nas 2001: 184). Nitekim, Marksist bir iktisatçı olan Kazgan ise Türkiye'nin AB ile entegrasyonunun Türk toplumundaki sosyal bütünlüğü ve uyumu ortadan kaldıracağını iddia etmektedir. Bu duruma neden olarak geçmişte sahip olunana toplumsal felsefeyi ve Osmanlı'nın mentalitesini gösteren Kazgan bu argümanını şu cümlelerle açımlamaktadır: "İslâmı'ın cemaatçi dünya görüşü ve Osmanlı Devleti'nin devletçiliğe dayanan yönetim ilkeleri Türk toplumunun Batılı bir topluma dönüşebilmesi için yeterli tarihsel ve kültürel kaynağın oluşmasını engellemiştir. Türkiye'nin uygarlık değiştirme girişimi; Türk toplumunu Batılı bir toplum hâline getirmeyecek, bilâkis Osmanlı-Türk uygarlığının sonunu hazırlayacaktır (Kazgan 1970: 294). Aybar da mental dönüşüm konusunda Kazgan'la aynı fikirleri paylaşmaktadır. Aybar, Marksist terminolojiyi kullanarak, Türkiye'nin AB ile entegrasyonu sürecinin Batı'dan üst yapı transferinden başka bir şey olmadığını vurgular. Ona göre, bu transfer, altyapının içselleştirilmemesi durumunda hiçbir anlam ifade etmemektedir. Batı'nın üstyapısı kavramı, Avrupa'nın, Endüstri Devrimi ve Greko-Lâtin kültürü tarafından şekillendirilen siyasal sistemi, hukuku, sanatı ve felsefesini ifade eder. Aybar Batı'nın altyapısından ise fabrikalarını, ağır sanayini ve üretim araçlarını kasteder (Aybar 1989: 72-73). Kanımızca, solcu yazar ve düşünürler ulusal egemenliğin ve ekonomik bağımsızlığın üst otoritelere devredilmesi imkânsız değerler olduğu konusunda hemfikirdirler. Son tahlilde bu kimliksel kategori; Türk toplumunun Batı kültürüyle bütünleşmesinin mentalite, felsefe, geçmiş tecrübeler gibi yapısal parametreler konusunda oldukça farklılaşmaları ve

orijin itibariyle iki farklı uygarlığı sembolize etmeleri nedenleriyle, mümkün olmadığı noktasında birleşmektedir.

Solun üzerinde durduğu kimlik bağlamındaki en önemli problemlerinden birisi de Avrupalılığın beraberinde getirdiği köktenciliğin eleştirisidir (Bora 2002: 18). Bu eleştiri, Avrupalıları dünyanın geri kalanına karşı kibirli ve hegemon kılan değerler olarak kapitalizm, modernleşme ve küresel felsefeyle Batı kültürünün özdeş olarak algılanmasına dayanmaktadır. Bu bağlamda, Bora'ya göre Sol, Avrupa Birliği'ni, göçmenler ve üye olmayan ülkeler başta olmak üzere, içerisinde kurduğu refah şovenizmiyle dışlayan, bir Avrupalı Kalesi (European Fortress) inşâ ederek insan hakları ve demokrasi gibi özünde evrensellik taşıyan değerleri kendine özgüleyen küresel kapitalizmin bir rejimidir (Ibid.: 19). Bu anlayışa bağlı olarak, Batı dünyasının ana yönelimi eşitlik, sosyal adalet gibi toplumcu değerleri tehdit etmek yönünde cereyan etmektedir. Bununla birlikte, Bora'nın kelimeleriyle, Sol Türkiye'nin Avrupa Birliği müktesebatını (acqui communiter) kabulünü Türkiye'de eksik ve kusurlu da olsa varolan refah devletinin tamamen ortadan kalkmasına ve neo-liberalist ideoloji ve politikaların yaygınlaşmasına yol açan önemli bir adım olarak algılamaktadır (Ibid.: 20).

Gerçekten de Sol, Batı'nın ve Avrupa'nın modern ve kapitalist hayatın kültürel imajını sembolize ettiğini düşünmekte ve kapitalizmi ve emperyalizmi kültürel ve ulusal kimliklere indirgeme yönelimi sergilemektedir. Kanımızca burada dikkat edilmesi gereken husus; Avrupa Birliği'ni kökten dışlayan ulusalcı söylemle Avrupa-merkezcilik eleştirisi arasındaki farktır. Bundan dolayı, varolan küresel politik sistemin jeopolitik ve kültürel bir aktör olarak Avrupa'yla doğrudan özdeşleştirilmesi, bu sistemin olumsuz etkileriyle baş etmeye yönelik argümanlar geliştirmeyi engelleyen basitleştirici bir yaklaşımdır. Aynı zamanda, Solun Avrupa Birliği ile entegrasyonu AB'nin emperyalizm ve küreselleşmeyi temsil ettiğini öne sürerek reddetmesi; göz ardı etmekle, reddetmekle ve otarşik bir sisteme sığınmakla önleyemeyeceği global, emperyalist ve kapitalist değerlerle uğraşmaktan ve onları değiştirmekten kaçındığının ifadesidir. Sol düşünceye sahip çoğu yazara göre, Avrupa Konseyi'ne üyelik, demokrasi ve insan hakları gibi Batılı değerler çerçevesinde tutmak için yeterlidir. Bununla birlikte, AB üyeliği ekonomik, politik ve kültürel zeminde de reddedilmelidir. Zirâ, Avrupa'da Türkiye'ye karşı yaygın bir önyargı ve oldukça olumsuz bir Türk imajı mevcuttur. Alpay'a göre, Solun ilgi alnına girdiği kadarıyla, şu an bu önyargı ve negatif imajları değiştirmeden AB'ye katılım prosedürünü sürdürmek, AB üye ülkeleri nezdinde Türkiye'nin ikinci sınıf bir ülke olarak değerlendirilmesini içselleştirmekten öte bir şey değildir.

Bundan dolayı Türkiye, Avrupa ile sıkı bir ilişkiye girmeden önce kendisini AB ile eşit bir statüye taşımanın yollarını aramalıdır (Alpay 1993: 73).

Tüm bu anlayış ve algılamalara karşın, AB entegrasyonu problematiğine karşı en köklü tavır farklılığı da Sol'da yaşanmıştır. Pazar ekonomisinin içselleştirilmesi, AB'nin Türkiye'de insan hakları ve demokrasi bilincini yerleştireceği beklentisi ve ekonomik açıdan Batı-dışı bir modelin keşfinin ve izlenmesinin neredeyse imkânsız oluşu Solcuları, pazar ekonomisinin işleyiş mekanizmalarına dayanmadan kendi kendine yeten bir ekonomik sistemin kurulamayacağı ve AB'nin politik kültüründen esinlenmeksizin daha liberal ve daha demokratik bir devletin yaratılamayacağı fikrine götürmüştür (Birand 1990: 377). Bu bağlamda, Alpay'a göre, sosyal demokratlar tamamen başına buyruk kılınmamakla birlikte, piyasanın özgürce işleyişine imkân verilmesi hususunda birleşmişlerdir. Aynı zamanda, politik anlamda çoğulcu demokrasiye ulaşmak için en uygun modelin politik rejimlerin en olgun çağını ve en renkli tecrübelerini yaşadıkları AB üyesi ülkeler olduğunda da fikir birliğine varmışlardır (Alpay 1993: 72). Bunun yanı sıra geçmişte yaşanan askerî darbeleri hafızalarından atamayan Solcular, gittikçe güçlenen dinî karakterli hareketlere karşı rejimin güvenlik sübabı olarak ordunun yerine AB'yi tercih etme yolunu seçmişlerdir (Nas 2001: 185).

Şunu da belirtmek gerekir ki, sol-liberal ve sosyal demokrat halka, AB entegrasyonu sürecinde şart koşulan ekonomik, teknik ve idarî düzenlemeleri, hak ve özgürlükler alanını genişletmek amacıyla, yani sırf pragmatik mülâhazalarla başvurulan, ama gerçekte gereksiz ve faydasız formaliteler olarak görmektedirler (Bora 2002: 17). Ancak çoğunlukla sol kategoriyi oluşturan anlayış, koşulsuz olarak her türlü demokratik özgürlüğü öncelemek yerine daha çok sosyal adalet, fakirlik ve ekonomik eşitsizlikler gibi konularda yoğunlaşmaktadır. Bu noktada Sol, demokratik taleplerini ve insan haklarına ve demokrasiye bakışı, AB kriterleriyle sınırlandırırsa kendi politik iadesini, kimliğinin meşruiyet temelini önemli ölçüde kaybetme tehdidiyle karşı karşıya bulunmaktadır. Nitekim Belge de bu anlayışa katılmakta, Solun AB'ye karşı tutumunu önemli ölçüde değiştirdiğini, Türkiye'de insan hakları ve demokrasinin kurumsallaşmasına katkı sağlayacak en büyük dışsal dinamik olarak AB'yi gördüğünü, ancak Solcu bir entelektüel olarak kendisinin, Türkiye doğal gelişim süreci içerisinde demokratik olgunlaşma ve hoşgörüye ulaşmayı başaramayan bir Türkiye için AB üyeliğinin hiçbir anlam ifade etmeyeceğini öne sürer (Belge 1989: 80). Öte yandan Hanioğlu AB entegrasyonuna alternatif olarak İslâm ülkeleriyle bütünleşmeyi işaret edenlerin olduğunu ama aynı mentaliteyi ve politik kültürü paylaşmadığımız bu ülkelerle işbirliğinin imkânsızlığını

vurgulayarak, bu durumda Türk kimliğinin ayırt edici özelliklerinin hassasiyetle korunduğu bir politik zeminde AB'nin ehven-i şer olarak kabul edilebileceğini belirtir (Hanioğlu 1989: 52-53).

SAĞ KİMLİK VE AB ENTEGRASYONU SÜRECİ

Bir diğer önemli politik ve kültürel kimlik olarak Sağ'ın AB entegrasyonuna ilişkin söylemi, ulusal egemenliğin üst otoritelere devri ve ulusal kimliğin erozyonu çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda, MHP'nin kurucu lideri Türkeş, AB'ye ilkesel anlamda karşı olduklarını, bunun doğal bir tavır olduğunu, zirâ AB'nin ulusal egemenliği ve değerleri kökten ortadan kaldıracak bir Hıristiyan Kulübü olduğunu iddia eder (Türkeş 1989: 12). Gerçekten de Sağcılar devletin bölünmez bütünlüğü konusuna güçlü bir vurgu yapmışlar ve Kopenhag Kriterleri'ni devlet-toplum ilişkilerinde problem yaratan parametreler olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak bu kesimin devletin bütünlüğü, ulusal egemenlik ve bağımsızlığın korunması konularındaki abartılı duyarlılıkları kamuoyu tarafından statükonun korunması olarak algılanmıştır. Nas'a göre, bundan sonra yaşayacağımız süreç, Türkiye'nin muhâfazakâr güçlere bağlı kalarak değişim taleplerine kuşkuyla mı bakacağının ya da AB'nin değiştirici ve dönüştürücü rüzgarına mı kapılacağının ayrımının netleşeceği zaman dilimi olacaktır (Nas 2001: 187). Özetle, Türkiye'de Sağcıların en güçlü temsilcisi olarak MHP, AB entegrasyonu sürecine itirazlarını programlarında dört maddede toplamışlardır: Birincisi; TBMM tarafından ortaya konan ulusal egemenlik Avrupa parlamentosuna devredilmektedir. Bu bakımdan böyle bir egemenlik ihlâli kabul edilemez ve burada Türk Anayasası'nın ihlâli söz konusudur. İkincisi; ekonominin ulusal karakteri, AB entegrasyonu sürecinde bozunuma uğrayacaktır. Üçüncüsü; mülkiyetin ulusal karakteri ortadan kalkacaktır. Son olarak, sosyo-kültürel kimliğin dejenerasyonu entegrasyon sürecinde hızlandırılmış olacaktır (Sezgin 2000: 22).

Türkiye'de ulusalcı çevre bugün AB'nin Türkiye'den talepleriyle 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nu bölmeye çalışan Batılı güçlerin istekleri arasında dikkate değer benzerliklerin olduğunu iddia eder (Bulaç 2001: 104). Örneğin, İkinci Mahmut döneminde toprak ve mülkiyet düzeni Batı'nın baskısıyla değiştirilmiş ve özel mülkiyet hakları kabul edilmiştir. Böylece, Osmanlı Devleti'ni parçalamayı amaçlayan kalkışmaları başlatacak olan yeni bir burjuvazinin doğmasına yol açılmıştır. Aşırı ulusalcı kesimlere göre, 19. yüzyılda bazı Osmanlı paşalarının Batı'yı varlıklarının temel nedeni olarak algıladıkları gibi, günümüzde de bazı bürokratlar ve entelektüeller AB'yi, kendi statülerini korumak ve güçlendirmek için bir araç olarak

görmektedirler. Gerçekte, ulusalcılar çoğunlukla, AB entegrasyonu sürecinin, Osmanlı Batılılaşmasının 19. yüzyılda ülkedeki gayr-ı Müslîm azınlıkların sosyal, siyasî ve ekonomik statülerinin iyileştirilmesi süreci olarak algılandığı gibi, Kopenhag Kriterleri ve AB müktesebatının dayatılması yoluyla benzer algılamaları çağrıştırdığına inanmaktadır. Hatta onlar Gümrük Birliği Anlaşması ile İngiltere'ye 1838'de Balta Limanı Ticaret Antlaşması'yla verilen imtiyazlar ve kapitülasyonlar arasında birebir paralellikler kurmaktadır. Aynı kesim, son toplamda Türkiye'nin AB üyesi ülkelerce sömürülmeye hazır bir tüketim toplumu gibi sunulmasını eleştirmektedir. Zirâ bu tutum, daha önce bir slogan olarak ortaya atılan "onlar ortak, biz pazar" ifadesinin içerdiği argümanın çürütülmesi anlamına gelmektedir.

Gene Sağ politik ve kültürel kimliğine göre, şimdiye kadar sürdürülen Türk modernleşmesi her ne kadar Türk ve Avrupalı kültürleri arasında bir yakınlaşma girişiminde olsa da, iki kültür arasında korunması gereken bir mesafenin olduğunu göz ardı etmiyordu. Halbuki, Türkiye'nin AB entegrasyonu süreci iki kimlik arasında bir harmoni yaratma çabası içerisinde bulunmaktadır. Aslında, şu da akılda tutulması gereken bir gerçektir ki, Avrupa henüz "Doğu Sorunu" olarak bilinen ve Osmanlı Devletinin Batılı güçler arasında paylaşımını belirleyen politikaları, bu politikaların arkasında gizlenen önyargıları ve sinsi emelleri unutmuş değildir (İlhan 2000: 76-77). Bu nedenle, Sağcılara göre Türkiye, AB için kaçınılmaz olarak ve ebediyen yabancı ve 'öteki' kalmaya devam edecektir. Bunun ötesinde günümüzde AB entegrasyonu, AB 'Eurocrat'larına Türkiye'nin onuru ve gururunu incitme fırsatını da sağlamaktadır.

İSLÂMCILAR VE AB

İlk kategorinin ikinci bileşeni olarak İslâmcılar, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyeliğine çeşitli nedenlerle karşı çıktılar. Onlara göre, AB Türkiye'yi sözde bir katılım ortaklığı süreci içinde bekletmekte ve Türkiye'nin, Türk Cumhuriyetleri, Balkanlar ve Ortadoğu gibi coğrafî ve tarihsel etki alanı ile iyi ilişkiler geliştirmesini engellemektedir. Kimliğin oluşumu ve formülasyonu çerçevesinde, İslâmcılar Türk kimliğinin yabancılaşma, kültürel şok ve yozlaşma (dejenerasyon) tehdidi altında bulunduğunu, henüz uluslaşma sürecini tamamlamamış olan Türkiye'nin AB gibi ulus-üzeri bir organizasyon içerisinde bulunmasının ulusal kimliğini zayıflatacağını ve zaten Avrupalıların ulusal kimlik problemine yaklaşımlarının çifte standart ve samimiyetsizlikle yaklaştıkları iddia etmektedirler. Şöyle ki, AB bir yandan bazı sona ermiş ve kaybolmuş

birtakım yerel ve etnik mikro-kimliklere ulusal kimlik karakteri atfederek yeniden canlanadurmaya çalışırken, öte yandan Türkiye'nin ulusal kimliğini, ulusal egemenliği daha üst federal mekanizmalara devrederek ve çok etnili ve çok dinli bir çerçeveye oturtarak bozunuma uğratmaya ve parçalamaya çalışmaktadır. İslâmcıların düşünce sistemine göre din, kimliği belirleyen ve oluşturan en önemli parametredir. Bu bağlamda geçmişte Avrupalılar Haçlı Seferleri'ni düzenledikleri, evrensel bir Papalık düşü kurdukları dönemlerde olduğu kadar hâlâ Hıristiyanlığı, kimliklerinin önde gelen bileşenlerinden olduğunu kabul etmekte, özellikle farklı dine mensup taraflarla kültürel ilişkilerinde dinî âidiyetlerini birincil plâna yükseltmektedirler. Sözü edilen açılardan bir Hıristiyan Kulübü özelliği gösteren AB, İslâmî karakter taşıyan Türk kimliğine politik çatısı altında yer verecek kadar hoşgörülü, çoğulcu ve çok-kültürlülük anlayışına sahip değildir.

Türkiye'nin AB'ye yakınlaşmasına en şiddetli muhalefeti gösteren politik ve kültürel kimlik kategorisini İslâmcılar oluşturmaktadır. Ancak bu, hiçbir İslâmî grubun AB'ye olumlu bir yaklaşım sergilemediği anlamına da gelmez. Örneğin bazı İslâmî gruplar AB üyeliğinin Türkiye'de dinî özgürlüklerin genişletilmesi ve garanti altına alınmasına büyük katkı sağlayacağı ve İslâm âlemi ile Hıristiyanlık dünyasını bir araya getirmede pozitif rol oynayacağı kanaatini paylaşmaktadırlar (Çakır 1990: 37-42). İslâmcı seçkinler, gittikçe artan bir oranda, seküler ve pozitivist devlet esasına dayalı modernist projeye karşı çıkmaktadırlar. Batılılaşmanın Cumhuriyetçi alternatifine karşı çıkarak bir referans çerçevesi olarak, sosyal değerleri, hayat tarzları ve siyasî anlamda dünya görüşleri açısında bir kılavuz olarak gördükleri İslâm dünyasını benimsediler. Nas'ın da belirttiği gibi, İslâmî temelli güçler, iktidara gelme sürecinde MGK tarafından kuşatıldıklarını gördüler. Bu durum İslâmcıların Avrupa'ya ve AB'ye bakışlarını yeniden şekillendirmelerinde önemli ölçüde etkili oldu ve demokratik haklarının korunmasında Avrupa'yı bir garanti olarak görmeye başladılar (Nas 2001: 186). Ancak, başlangıçta İslâmcı kesimde Batı ve AB'ye karşı, pek çok konuda yaygın bir kuşku beslendiğini hatırlatmak gerekir.

Bu bağlamda İslâmcılar, Zaim'e göre, Batılılaşma projesini geleneksel ve dinin değerlere karşı bir tehdit olarak algıladılar: "Avrupa Birleşik Devletlerini oluşturmak nihâî amacıyla hareket eden AB, acaba bu birleşik yapıda Müslüman Türkiye'yi entegrasyonun bir parçası olarak görmek isteyecek midir? Sonuçta, Hıristiyan devletlerin oluşturduğu bu Birlik'te İslâm-Türk kültürüne sahip olan bir ülkeye yer yoktur" (Zaim 1970: 95). AB üyeliğine karşı çıkan İslâmcı sağ muhalefetin en önemli sözcülerinden olan Dilipak bu konunun referanduma götürülmesi gerektiğini düşünür. O, bu oluşumda Türkiye'nin yer almasına karşı çıkışının en önemli gerekçesi

olarak birtakım ahlakî, siyasî, felsefî ve tarihsel nedenleri gösterir. Ona göre toplumları bir araya getiren en önemli unsurlar; ortak bir tarih bilinci, paylaşılan sosyal davranış modelleri, dinî inançlar ve geleneklerdir. Tüm bu parametreler çerçevesinde Türk toplumu ve Avrupa toplumlarına bakıldığında aradaki devasa fark dikkat çekmektedir. Aynı zamanda, Türkiye'nin ulusal çıkarlarıyla çatışan üyelik, işsizliğin ciddi boyutlara ulaşmaya başladığı Avrupa ülkelerine Türkiye'deki işsiz kitlenin akını söz konusu olduğu için Avrupa'nın çıkarlarıyla da uyuşmamaktadır. Aynı zamanda AB üyeliği, Türkiye'nin bağımsızlığına vurgu yapan Türk Anayasası'nın da ihlâlidir (Dilipak 2001: 27-28). Aynı şekilde Dilipak AB entegrasyonu sürecinin Tanzimat mentalitesinin bir uzantısından ibâret olduğunun şöyle ifade ediyor: "Tanzimat, Türkiye'deki kimlik krizinin ana nedenini oluşturmaktadır ve Tanzimat aslında İslâm birliğini bölmeye ve tüm Müslümanları Türkler'in siyasî otoritesi altında toplayan hilâfet makamının ortadan kalkmasına yönelik bir komplodur. Dolayısıyla, AB entegrasyonu süreci de Tanzimat hareketinin bir uzantısı olarak uygarlık, çağdaşlaşma ve rasyonalizm yerine ilkellik ve fakirlik getirmiştir" (Dilipak 1989: 135). Benzer bir şekilde, İslâmcı ve sağ partiler Batı'ya karşı daima kuşkucu bir tavır takınmışlar ve Batılılaşmayı bir tehdit olarak algılamayı sürdürmüşlerdir. Bununla birlikte, Keyder'in de ifade ettiği gibi, bu iddiaları savunan yeni sağ politikacılar Batı'ya alternatif olarak Batı-karşıtı uygulanabilir bir proje de ortaya koyamamışlardır. Bu durumda önerilen, Batı'nın teknik gücünü kullanıp içselleştirirken gelenekseli de sürdürmek savı olmuştur (Keyder 1993: 29).

Bazı İslâmcı yazarlar Avrupa Birliği entegrasyonun ulusal kimliği erozyona uğratacağını ve Türk ve Avrupalı kimlikleri arasında tek bir farkın kalacağını iddia etmektedirler: din ve dinî kimlikler... Ne var ki, paradoksal olarak, bu süreç sonucunda Türk insanı, kimliğinin en önemli belirleyici olarak Hıristiyanlığı önceleyen insanlarla yüzleşecek ve beklenenin aksine daha çok ve daha sıkı bir biçimde kendi dinî kimliğine sarılacaktır (Bulaç 2001: 110). Ancak Bulaç'ın bu argümanına katılmayan ve bilâkis Avrupalı politikacı ve entelektüellerin Türk insanının sahip olduğu İslâmî kimliği zayıflatma çabasında bulunduğunu savunanlar da vardır. Bunlardan birisi olan "Türk Kimliği ve Değişen Dış Politika: Neo-Osmanlıcılığın Yükselişi" isimli makalenin yazarı Yavuz, Avrupalıların İslâm'ı bir tehdit, "öteki" ve "Avrupalı olmayan" (non-European) olarak gördüklerini gözlemler.

Bu çerçevede AB'nin sözü geçen dışlayıcı tavrı Türkiye'nin iç yapısında ulusal kimlik konusunda yansımalar bulmuş, büyük tartışmaların doğmasına ve AB'ye yaklaşımlar çerçevesinde farklı kimlik kategorileri arasında kutuplaşmaların oluşmasına yol açmıştır. 1980 askerî darbesinin akabinde,

Kemalist seküler bloğun kimliksel fragmentasyonu ve gittikçe artan ideolojik ve etnik ayrışmaları üzerine, Türkiye'de sosyal birlik ve politik istikrarı sağlamak amacıyla bünyesinde, tüm kimlikleri kapsayıcı ve uzlaştırıcı bir rol oynaması beklenen "Türk-İslâm sentezi" fikri hâkim olmaya başlamıştır. Ne var ki bu dönemde, AB'nin Türkiye'yi hâlâ bir Avrupalı devlet olarak görmemekteki ısrarı, AB perspektifinin ve batılılaşma yöneliminin zayıflamasına ve Türkiye'de karar verici mekanizmanın daha çok Türkiye ve Avrupa arasındaki dini ve tarihsel farklılıklar konusunda odaklanmasına yol açmıştır. Nitekim Yavuz'a göre bu konjonktürün ortaya koyduğu bir sonuç olarak İslâmi kimlik yükselmiş, Türk hükümetlerinin akılcılık (rasyonalité), ilerleme (progress) ve modernleşme (modernité) bağlamında AB ile kurdukları özdeşliğe dayanan söylem meşruiyetini yitirmiştir (Yavuz 1998: 34-42). Bu koşullar altında İslâmcıların söylem ve argümanları, AB entegrasyonunu savunanlara karşı daha baskın ve daha belirleyici hâle gelmiştir.

Bazı İslâmcı politikacılar AB'yi Yunan, Lâtin ve Hıristiyan kültürlerinin oluşturduğu sacayağına dayanan politik ve kültürel bir proje olarak görmektedirler. Onlara göre bu proje, İslâm'ı, Avrupalı kimliğinin tüm negatif boyutlarını projekte ettikleri, 'fundamentalizm' (köktencilik) diye adlandırdıkları ve kesinlikle hortlatılmaması gereken bir bilinçten ibâret görmektedirler (Yalçıntaş 1989: 36-38). Bu bakış açısına göre, AB entegrasyonun nihâî amacı, İslâm dünyasını Batı'nın eritici potası (melting pot) içerisinde dejenere ve asimile etmektir. Aynı zamanda bu kesim, bazı Türk yetkililerin AB'yi Türkiye'yle entegrasyona ikna etmek amacıyla İslâm ülkeleriyle birleşme alternatifini bir şantaj olarak öne sürmelerini şiddetle eleştirir. Ağırakça'ya göre bu tehdit içerikli sözler, anlamsız bir Avrupa hayranlığının ve İslâm uygarlığını aşağılamanın bir yansımasıdır (Ağırakça 1989: 44-45). Haddi zatında İslâmcılar, Türk politik ve entelektüel elitinin Avrupa ve Türkiye arasındaki dinî ve kültürel farkları küçümsedikleri ve göz ardı ettikleri inancındadırlar. Halbuki onlara göre tam da bu farklılıklardan dolayı AB, Türkiye'yle bütünleşmeyi istememektedir ve hiçbir zaman da istemeyecektir. Öte yandan AB'nin ekonomik ve politik çıkarlarıyla Türkiye'nin çıkarları, politik ufukları aynı hedefler üzerinde odaklandığı için de, daima rekabet hâlinde olmaya devam edecektir. Bu noktada Bulaç, AB'ye alternatif olabilecek koalisyonlar ve politik bloklar arayışına girmenin zorunlu olduğunu ifade eder (Bulaç 1989: 85-86). Son olarak bu kesimin politik anlamda önde gelenleri AB'ye karşı baştan beri sürdürdükleri kuşkucu yaklaşımlarına bağlı kalarak bu entegrasyonun sonucunda kimin kazanacağının ve kimin kaybedeceğinin iyice sorgulanması gerektiğine inanırlar: "Nasıl ki Tanzimat'la beraber devletine sadakatle bağlı câhil ve

masum halk ve dindar kesim felâkete maruz kaldı ve gayr-ı Müslîm azınlıklar, devlet elitleri ve Kilise zafer kazandı ise, AB entegrasyonuyla beraber günümüz Türkiye'sinde, kendi ulusal ve dinî kimliğine sımsıkı sarılan fakir halk kaybederken, varlığını, çıkarlarını ve meşruiyeti Avrupalılara borçlu olan birtakım politikacılar, bürokratlar ve entelektüeller kazanacaklardır" (Albayrak 1989: 92).

Dağı'ya göre, İslâmcı kesimin hükümet olması ama iktidar olamamasının akabinde, AB'ye muhalefet eden aynı kesim, kendi hak ve özgürlüklerini, AB'nin de temel değerleri olan demokrasi, insan hakları gibi söylemler çerçevesinde koruma ve genişletme arayışına girdiler ve böylelikle AB'ne söylem bazında yakınlaştılar. Ancak İslâmcıların bu değerlere kendi konumlarını sağlamlaştırmak için sahip çıkmaları, geleneksel Kemalist Batıcı kesimde, sözü geçen değerler sistemine karşı kuşku ve güvensizliklerin doğmasına ve "muasır medeniyetler seviyesine ulaşma" idealinden kopuşa yol açtı. Bu nedenle Batılılaşma projesinin köklü bir dönüşüm sürecine girdiği, düşüncelerini Batılı değerlerin eleştirisi ve reddi üzerine kurmuş olan İslâmcı gruplar, AB entegrasyonun en ateşli savunucuları haline gelmişlerdir. Bu çerçevede İslâmcı kimlikler Batı'nın nihâî politik modelinin açık, çoğulcu, katılımcı ve demokratik yönetişim olduğunun farkına varmışlardır. Batılılaşmış politik bir sistemde daha güvenli ve daha özgür olacaklarına inanç, bu kesimi Türkiye'nin demokratikleşme sürecinde bir dışsal faktör olarak AB'den esinlenmesinin kaçınılmaz ve vazgeçilmez olduğu sonucuna götürmüştür. Örneğin F. Koru, Türkiye'de AB ile bütünleşme arzusunda olanların Tanzimat hareketinin geleneksel ideolojisini paylaşanlardan farklılaştığını, zirâ geçen yüzyıl içerisinde Avrupa'nın bugün daha çok liberalleştiğini ve farklılıklara daha çok tolerans gösterebildiğini belirtmektedir. Ona göre günümüz Avrupa'sı Tanzimat sürecindeki baskıcı ve totaliter karakterini bir yana bırakmış ve kimliksel bağlamda, Türk kimliğinin İslâmî karakterinin güçlendirecek yeni bir sentezin oluşturulmasına imkân tanımıştır. Aslında Türkiye'de İslâmî kimlik o kadar güçlüdür ki tüm çabalara rağmen yozlaşmadan ve asimile olmadan varlığını sürdürebilir (Koru 1989: 121-122). Kanımızca İslâmcıların varolan politik ve sosyal sistemle AB'nin liberalist yaklaşımı arasında kurdukları bu iyimser bağdaşım diğer dinî akım ve mezhepler için de geçerlilik taşımaktadır. Nitekim Evin, AB'nin dine karşı "laissez-faire" yaklaşımının çevre (periphery) ile merkezî (core) bütünleştirmeye, ideolojik kutuplaşmaları önlemeye yönelik kapsamlı, kuşatıcı ve meydan okuyucu bir politikası olduğunu doğrulamaktadır (Evin 2000: 24).

Aslında AB liberal ve demokratik yaklaşımıyla farklılıkların korunmasını garanti altına alan bir olgu olarak algılandığı takdirde, Türkiye'de de

farklılaşmış ve parçalanmış kimliklerin de güvencesi haline dönüşebilir (Dağı 2000: 151). Ancak İslâmcı grupların demokratikleştirici bir unsur ve varlıklarının meşruiyet temeli olarak AB'yi görmeleri, Batıcı kesimleri endişelendirmiş ve bu bağlamda bu grupları iktidar alanının dışına itmek amacıyla Batıcılar, Türkiye'nin "kendine özgü" koşulları olduğu iddiasıyla demokrasiye sınır getirmişlerdir (Bulaç 2001: 102). Bu noktada oluşan kimlik krizinin çözümü için, zannımızca, Avrupalı kimliği İslâmcı kesimler tarafından "öteki" olarak tanımlanmamalı; Avrupalı değerler sistemi sırf pragmatik ve konjonktürel nedenlerle savunulmamalı; İslâmî kimlik kendisini, "Avrupa modernite ve uygarlığının tamamlayıcısı" olarak tanımlamasına imkân sağlayacak evrensel bir açılım ve zengin bir içeriğe kavuşturmalıdır.

DEĞİŞİM TARAFTARLARI VE DIŞSAL BİR DEĞİŞİM DİNAMİĞİ OLARAK AB

İkinci kategoride, Reformistler, Liberaller ve Batıcılar, samimi olarak değişimin gerekliliğine inanırlar; Türkiye'nin geleceğini AB'de görürler ve Türkiye'nin ekonomik, sosyal ve siyasî zenginlikleriyle küresel rekabete açılabilecek iddiaya sahip olduğunu düşünürler. Bu kimlik kategorisi AB'yi; demokratikleşme, düşünce ve ifade özgürlüğü ve hukukun üstünlüğü gibi evrensel değerlerin korunması ve yaygınlaşmasına hizmet eden bir "medeniyet projesi" olarak algılar. Ne var ki Türkiye'de total ve mutlak bir reformu, değişim ve dönüşümü değil, toplumun her kesimi sadece kendi çıkarları için özgürlük ve demokrasi istemektedir. Aynı zamanda değişimden, özgürlüklerin genişlemesinden ve reformdan yana olan bu insanlar örgütlü değildir ve değişim taleplerini ifade edecek politik zeminden uzaktırlar. Bundan dolayı, reformasyon çabaları, bu kesimin adaleti ve hukukun üstünlüğünü sağlamada, şeffaflık ve açıklığı korumada yeterince güçlü olmadıkları için bir sonuca ulaşamamaktadır. Ayrıca her kesimin AB'den birbiriyle çelişen istekleri vardır.

Türkiye'nin AB üyeliğine karşı çıkanlar çok küçük bir azınlık oluşturmaktadır. AB taraftarlarının ana argümanları politik içerikte olup, AB üyeliğinin Türkiye'nin kırılgan demokratik rejiminin istikrarı ve gelişmesi için güçlü bir garanti sağlayacağı ön kabulüne dayanır. Liberaller, AB entegrasyonu süreci meselesine gelecekte olması muhtemel askerî darbeleri önleyebileceği beklentisiyle desteklemişlerdir (Alpay 1993: 74). Sıklıkla Türkiye'deki elitin Batı'ya karşı çelişkili tutumu farklı politik kimliklerin irdelenmesi sonucunda kolayca fark edilebilir. Örneğin, liberaller gibi, bazı kimlikler Batı'nın politik baskılarını, demokratik hak ve özgürlüklerin

güvenceye alınması gerekçesiyle hoş ve olumlu karşılarken, öte yandan, bazı kimlikler, ulusalcılar gibi, özellikle etnik azınlıklara verilmesi şart koşulan özgürlüklere ilişkin olarak Türkiye'nin bağımsızlık ve egemenliğinin ihlalini gündeme taşımakta ve hatta bu tarz hak ve özgürlük taleplerini, Batılı güçlerin Türkiye'yi zayıflatma ve bölme amaçlı komplolarının bir parçası olarak yorumlamaktadırlar (Bulaç 2001: 103). Bazıları AB üyeliğinin Türkiye'ye en büyük faydasının insan hakları alanında olacağını düşünmektedirler. Bu kesime göre insan hakları nosyonu Türkiye'de iyice yerleşmiş değildir ve AB entegrasyonu Türk insanının bu nosyonu içselleştirmesine ve rasyonel düşünme ve davranma modalitesinin yerleşmesine yardımcı olacaktır (Dağı 2000: 152).

Bu kategoriye dahil olanların bir kısmı AB üyeliğini kültürel nedenlerle desteklemekte ve Türkiye'nin AB'ye girişiyle geçen yüzyılın başında başlayan Batılılaşma ve modernleşme çabalarının zirveye ulaşacağına inanmaktadır. Bu yolla, AB ile entegrasyon Türkiye'nin Doğu ve Batı arasındaki gelgiti sona erdirecek ve tercihini netleştirecek nihâî bir çözümdür (Ertuğrul 2000: 325). Bazı insanlar ise, Türkiye'nin ileride AB'ye üye olmayacağına kesin olarak inanmakta ama Türkiye'nin komünal bir yaşam felsefesinden çıkarak bireyselliğe dayalı bir toplumsal transformasyonu sağlamasına yardımcı olacağı beklentisiyle Avrupa'nın bir parçası olma gayretine destek vermektedirler. Bu kesime göre, Avrupa, bireyselleşmenin ve bireysel yaratıcılığın getirdiği dinamizm ile hızla yükselirken Türkiye hâlâ cemaat yapısından kurtulamamış ve grup bilinci, dayanışma arayışından çıkarak bireyin pasif nesne olarak kabul edildiği ve bireysel farklılıkların elimine edilip halkın yığın olarak algılandığı bir toptancılık fikrinden sıyrılamamıştı (Gözen 2001: 163). Liberaller özellikle demokrasi ve insan hakları ideallerine öncelik vermekte ve AB'yi bu değerlerin garantörü olarak görmektedirler.

Geçmişte Batılılaşmaya koşulsuz ve sınırsız destek veren Batıcı seçkinler, "demokratikleştirici Batılılaşma" olarak tanımlanan AB entegrasyonuna tepki göstermekte ve sosyal ve kültürel anlamda halkın taleplerine dayanan ve sivil karakter taşıyan bu sürece karşı çıkmaktadırlar. Tabii ki AB'nin kendi içinde demokratikleşmesi ve sivilleşmesi de bu tepkinin oluşmasında önemli bir etken olmuştu. Batıcı seçkinler AB entegrasyonu yörüngesinde şekillenen batılılaşma projesinin demokratik ve liberal bir devlet modeli önerdiğini görmüşler ve daha önce kendi varlıklarını, meşrulaştıran, sosyal ve kamusal destekten yoksun ve kendilerine sınıfsal imtiyazlar getiren klasik Batılılaşma anlayışının tarihe karıştığını görerek büyük bir endişeye kapılmışlardır (Aktar 2001: 22). Aslında Batıcıların temel çıkmazı; bu kesimin Batı'yı sosyal dönüşümün biricik ve temel dinamiği olarak

görürken, Batılılaşma sürecinin tek enstrümanı ve belirleyicisi olarak devlet otoritesini kabul etmeleri noktasında günümüz AB yörüngesinde gelişen Batılılaşmadan önemli ölçüde farklılaşmaktadırlar. Sonuçta, Dağı'ya göre, sivil karakterli yeni batılılaşma anlayışı bir yandan baskıcı, jakobenist, dayatmacı ve anti-demokratik bir batılılaşma modelinin, diğer yandan da bizzat sözü edilen bu batıcı seçkinlerin sonunu hazırlamaktaydı (Dağı 2000: 156).

Sonuç

Sonuçta, AB perspektifiyle batılılaşma, tarihinde ilk defa sosyalleşmiş, popülerleşmiş, sivil karakter kazanmış ve liberalleşmişti. İlginçtir ki, paradoksal bir biçimde, AB entegrasyonunu Batılılaşmanın en son ve kaçınılmaz safhası olduğunu savunan Batıcılar, günümüzde bu sürecin hem de demokrasi ve insan hakları konularında büyük potansiyel riskler taşıdığı görüşünde birleşmektedirler. Kuşkusuz bu dönüşüm, AB dinamikleri sayesinde Batılılaşmanın karakterinin değiştiği ve demokratikleştirici ve elitist bir proje olmaktan çıkıp sivil karakter kazandığı anlamına gelmektedir. Halbuki aynı Batıcı seçkinci kesim, önceleri, Türkiye'de yaşanan kimlik krizinin ancak Batı'ya, Batılı ve Avrupa kültürünün tamamlayıcı unsuru olduğumuzu kaydettirmek suretiyle aşabileceğimiz kanaatini gündeme taşımaktaydılar (Aktan 1999: 66). Sonuçta, Batıcı seçkinler politik ve kültürel anlamda içe kapanmayı tercih etmişler ve Türkiye'nin kendine özgü koşulları olduğu ve henüz Batılı politik ve kültürel değerleri içselleştirmeye ve küresel anlamda rekabete hazırlıksız olduğu gerekçelerini öne sürerek, AB entegrasyonunun sosyal, politik ve ekonomik dinamikler üzerindeki liberalleştirici etkisini reddetmişlerdir (Gözen 2001: 171). Kanaatimize göre burada temel problem; Batı'ya güvensizlik, politik ve sosyolojik çözümlemelerin sadece "devletin bekası" problematiği ile sınırlanması ve Batı'nın politik anlamda bir "tehdit" ve kültürel anlamda bir "öteki" olarak görülmesi şeklinde sıralanabilir. Hepsinin ötesinde, Aktan'ın isabetle tespit ettiği gibi, tarihte belki de ilk defa bir uygarlık (Türkiye), kendisinden korktuğu, tehdit olarak algıladığı başka bir uygarlıktan (Batı) gelebilecek tehlikeleri, o uygarlığa (Batı'ya) dahil olarak bertaraf etme girişimde bulunmuştur (Aktan 1999: 59).

Aslında, AB'nin temelleri, hiçbir ulus-devlete ayrıcalık tanımadan ve ulus-devletin birtakım yetkilerini daha üst federal mekanizmalara devrederek ortak bir politik irade oluşturma ve bu iradenin yönünü de sürdürülebilir barış, istikrar ve refahı sağlama yönünde şekillendirme esaslarına dayanmaktadır. Bu esaslar açısından bakıldığında, tarih boyunca

hep "öteki" olmuş bir uygarlık olarak Türkleri kendi içine almayı, Türkiye'yle bütünleşmeyi ilkesel çerçevede kabul etmeleri de değerli bir özveri olarak değerlendirilmelidir. Öte yandan, Amerikan kültürünün yaygınlaşması ekseninde küreselleşmeyle Amerikan kimliğinin evrenselleşme yönelimi arasında özdeşlik kurarak AB, ekonomik ve politik bütünleşmeyle yetinmeyerek kültürel anlamda da birleşme ve ortak bir kimlik oluşturarak baskın Amerikan kimliğinin yayılmasını engellemeyi amaçlayan alternatif bir küresel medeniyet projesi olma niyetindedir. Bu bağlamda AB, evrensel anlamda kuşatıcı ve kapsayıcı olabilmesi için tarihsel ve jeopolitik ufak, Doğu ve Batı kimliklerini kendi içinde sentezleyebilen kültürel zenginliğe sahip bir ülke olarak Türkiye'ye gereksinim duyduğunu hissetti. Bu noktada, AB kimliğinin temel parametrelerini; din, dil, etnik köken, coğrafya, paylaşılan geçmiş tecrübeler, bayrak, marş (Beethoven'in 9. senfonisi), anayasa (AB Konvansiyonu), semboller, mitoloji ve efsaneler, tarihsel dönüm noktaları (9 Mayıs Avrupa Günü), ortak ordu (AGSP), ortak para (Euro) gibi ulus-devletlerin inşâ süreçlerinde kullandıkları stratejileri aynen benimseyerek, Jürgen Habermas'ın "anayasal yurtseverlik" (constitutional patriotism) teorisi çerçevesinde ulusal âidiyetlerin ötesinde bir bağlılık sistemini esas alarak oluşturmuştur. Ayrıca 2000 Aralığındaki Nice Zirvesi'nde gündeme gelen Temel Haklar Sözleşmesi, Kopenhag (1993) ve Maastricht (1993) Kriterleri ve Türkiye'nin de karar verici mekanizmalarına, tam üye olmamasına rağmen katıldığı Avrupa Konvansiyonu (2001), AB kimliğinin parametrelerini belirleyen dokümanlar olarak sayılabilir.

AB'nin kimlik oluşturma mekanizmalarında Türkiye pek çok nedenden dolayı kritik bir öneme sahiptir: bu nedenlerin başında AB ile Türkiye'nin pek çok ortak probleminin olması ve gene bu problemlerin ancak ortak çaba ve çözüm arayışlarıyla çözülebilecek karakterde olmasıdır. Başka bir deyişle, eğer AB, ortak problemleri kendi çıkarları çerçevesinde çözülmesini ve Türkiye'nin politik, kültürel ve ekonomik krizlerinin yönetimi ve denetiminde söz sahibi olmak ve inisiyatif üstlenmek istiyorsa doğrudan Türkiye'nin AB'ye alınması gerekmektedir. Bu problemler örnek olarak; bir Avrupa Birliği üyesi olan Yunanistan'la sınır problemi olarak algılanan Ege adaları, kıta sahanlığı ve FIR hattı konuları; gene üyeliği kesinleşen Kıbrıs Rumlarının sınır problemi olarak Kıbrıs konusu; evrensel anlamda insan hakları problemi; AB üyesi ülkelere siyasî ilticayı doğuran bireysel hak ihlalleri iddiaları; refah seviyesinin yetersizliği ve gelir adaletindeki dengesizliğin doğurduğu AB'ye ekonomik nedenlerden kaynaklanan göç dalgası problemi; uluslar arası kaçakçılık ve organize suç örgütleriyle mücadele problemi ve sürdürülebilir bir barış ve istikrarı sağlama problemi sayılabilir.

AB kimliğinin formülasyonu açısından bir diğer önemli problem, monolitik Hıristiyan kimliğidir ki bu kimlik, tek-boyutluluk taşımakta ve bu nedenle AB'nin şiddetle savunduğu çok-kültürlülük, kültürel çoğulculuk, çok-kimliklilik gibi nosyonların hayata yansıtılmasını; insan hakları ve demokrasi gibi evrensel değerlerin ayrımcılık gözetilmeden uygulanmasını; daha da önemlisi kuşatıcı, kapsayıcı bir medeniyet yaratma ideallerinin uygulanmasını zorlaştıran ve bu noktada AB'nin test edilmesini ve dolayısıyla dünya kamuoyu nezdinde inandırıcılık kazanmasını önleyen kısır bir kimliktir. Ancak başka dini ve ulusal kimliklerin entegrasyonuyla AB'nin önerdiği sosyo-politik model meşruiyet kazanabilir ve AB ülkeleri pratikleri sayesinde farklılıklara ne derece toleransla bakabildiklerini ve ne ölçüde bir dünya medeniyeti kurabilecek kültürel birikime sahip olabildiklerini ispat etme fırsatı bulabilir. İşte bu dönemeçte Türkiye, imparatorluk geçmişinden ve farklı coğrafyalardan etkileşerek oluşan zengin ve farklı kimliği ile bu fırsatı yaratabilir. Bu bağlamda, AB çok-kültürlülük ve demokrasi konusundaki mükemmelliğini ve olgunluğunu ancak içine Türkiye'yi alarak sergileyebileceğini söylemek hiç de yanlış bir yargı değildir.

KAYNAKÇA

Aktan, G. 1999. "Avrupa Birliği'nin Bizde ve Onlarda Yarattığı Kimlik Krizi". *Foreign Policy*, Summer.

Aktar, C. 1993. *Türkiye'nin Batılılaştırılması*. İstanbul: Ayrıntı.

Aktar, C. 2001. *Avrupa Yol Ayrımında Türkiye*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktar, C. 2002: "Avrupa Dinamiğinden Utanmak: Rüzgarı Arkadan Alanlar" . *Birikim: Hangi Avrupa'ya Doğru*, 11.

Alpay, Ş. 1993. Journalists: cautious Democrats. In *Turkey and the West-Changing Political and Cultural Identities*, ed. M. Heper and R. Oncu and H. Kramer, London and New York: I.B. Tauris &Co Ltd. Publishers,

Alpkaya, F. 2001. "Bir 20. yüzyıl Akımı: Sol Kemalizm". In *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce : Kemalizm*. İstanbul : İletişim.

Andrews, P.A. 1992. *Türkiye'de Etnik Gruplar*. Trans. M. Küpüşoğlu. İstanbul: Ant Yayınları.

Aydın, S. 1993. *Modernleşme ve Milliyetçilik*. Ankara. Gündoğan Yayınları.

Aydın, S. 1998. *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği*. İstanbul: Öteki.

Barchard, D. 1985. *Turkey and West*. London: Routledge.

Berkes, N. 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: Mc Gill University Press.

Bora, T. 1996. "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği". *Toplum ve Bilim*. 71.

Bora, T. 1998. *Türk Sağının Üç Hali, Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslâmcılık*, İstanbul: Birikim

Yayınları.

Bora, T. 2002. Hangi Avrupa Birliği? Hangi Müktesebat?. *Birikim: Hangi Avrupa'ya Doğru*, 11.

Bora, T., Taşkın Y. 2001. Sağ Kemalizm. In *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce : Kemalizm*. İstanbul : İletişim.

Bostancı, M.N. 1999. *Bir Kollektif Bilinç Olarak Milliyetçilik*. İstanbul: Doğan Kitap.

Brewin, C.J. 2000. The Image of the Turk in Europe. In *The Image of the Turk in Europe From the Declaration of the Republic in 1923 to the 1990s*, ed. N. Kuran-Burçoğlu, Istanbul: ISIS Press.

Bucenun, M. 1990. *İslâm ve Batı*. Trans. by C. Aydın. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Bulaç, A. 2001. *AB ve Türkiye*. İstanbul: Feza Yayınları.

Çalış, Ş.H., Dağı, İ.D., Gözen R. ed. 2001. *Türkiye'nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik*. Ankara: Liberte Yayınları.

Cebeci, M., İzci, R., Özer, Y.K. 1998. The Amsterdam Treaty: the European Union on the Eve of 21st Century. *Marmara Journal of European Studies*, 2.

Cem, İ. 1997. *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*. İstanbul: Can Yayınları.

Cem, İ. 2001. *Turkey in the New Century: Speeches and Texts Presented at International for 1995-2001*. Mersin: Rustem Publishing.

Cornell, E. 2001. *Turkey in the 21st Century*. London: Biddles Press.

Couloubaritsis, L., De Leeuw, M., Noel, E., Sterckx, C. 1993. *The Origins of European Identity*. Brussels: Interuniversity Press.

Dağı, İ. 2000. *İnsan Hakları, Küresel Siyaset ve Türkiye*. İstanbul: Boyut.

Delanty, G. 1995. *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. Basingstoke: Macmillan

Diker, S. 1996. *Ten Thousand Years of the Turks: And the Whole Earth was of One Language*. İzmir.

Dogan, S. 2000. *Turkey, as 'Other' and being 'Othered': The 'Images' and 'representations' of Turkey in Western Europe and the role they play in the 'othering' of Turkey*. (Unpublished MA Thesis). University of Essex.

Eliot, C. 1965. *Turkey in Europe*. London and Liverpool: Frank Cass & Co. Ltd.

Eralp, A. 1997. Soğuk Savaştan Günümüze Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri. In *Türkiye ve Avrupa: Batılılaşma, Kalkınma, Demokrasi*. ed. A. Eralp, İstanbul: İmge

Ersanlı, B., Özdoğan, G.G. 1985. Ulus ve Ulusçuluk: Sanayileşme Sürecinde İktidara Seçen Kültür. *Toplum ve Bilim*, 28.

Ertuğrul, K. 2000. *Contemporary Image of European Identity and Turkish Experience of Westernization* (Unpublished Phd. Thesis).

Ertuğrul, K. 2001. AB ve Avrupalılık. *Doğu-Batı*, 14.

Evin, A.O. 1993. Novelists: New Cosmopolitanism versus Social Pluralism. In *Turkey and the West-Changing Political and Cultural Identities*, ed. M. Heper and R. Oncu and H. Kramer, London and New York: I.B. Tauris &Co Ltd. Publishers,

Fuller G.E., Lesser, I.O. 2000. *Türkiye'nin Yeni Jeopolitik Konumu*. İstanbul: Alfa.

Garcia, S. 1993. Europe's Fragmented Identities and the Frontier of Citizenship. In *European Identity and the Search for Legitimacy*, ed. S. Garcia, London: Pinter

Gerger, Mehmet. 1989. *Tanzimattan Avrupa Topluluğuna Türkiye*. İstanbul: İnkılap,

Gökdemir, Ayvaz 1990. *Türk Kimliği*. Ankara: Ecdad

Goksu-Ozdogan, G., Tokay, G. ed. 2000. *Redefining the Nation State and Citizen*. Marmara University Research Centre for International Relations. Istanbul: Eren Yayınlari.

Göle, N. 1993. Engineers: Technocratic Democracy: In *Turkey and the West-Changing Political and Cultural Identities*, ed. M. Heper and R. Oncu and H. Kramer, London and New York: I.B. Tauris &Co Ltd. Publishers,

Göle, N. 1997. The Quest for the İslâmic Self within the Context of Modernity. In *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, ed. S. Bozdoğan, R. Kasaba, Seattle: University of Washington Press.

Güleç, C. 1988. Türkiye'de Psikososyal / Ulusal Kimlik Sorunu. *Bilim ve Sanat*, 86.

Güleç, C. 1992. *Türkiye'de Kültürel Kimlik Krizi*. Ankara: V Yayınları.

Güvenç, B. 1993. *Türk Kimliği*: Kültür Tarihinin Kaynakları. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Habermas, J. 2001. Why Europe Needs A Constitution. New Left Review, 11.

Heper, M. 1993. 'Political Culture as a Dimension of Compatibility. In Turkey and the West-Changing Political and Cultural Identities, ed. M. Heper and R. Oncu and H. Kramer, London and New York: I.B. Tauris &Co Ltd. Publishers,

İlhan, S. 2000. *Avrupa Birliği'ne Neden Hayır?: Jeopolitik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ötüken.

Inalcık, H. 1974. Turkish Impact on the Development of Modern Europe. In *the Ottoman State and Its Place in World History*, ed. K.H. Karpat, Laiden : E.J. Brill.

İnsel, A. 1995. *Türkiye Toplumunun Bunalımı*. İstanbul: Birikim Yayınları.

İnsel, A. 2002. Avrupa Birliği: Nasıl Bir Kurumlaşma?. *Birikim: Hangi Avrupa'ya Doğru*, 11.

Kadıoğlu, A. 1995. Milletini Arayan Devlet: Türk Milliyetçiliğinin Açmazları. *Türkiye Günlüğü*, 33.

Kafesoğlu, İ. 1985. *Türk-İslâm Sentezi*. İstanbul: Aydınlar Ocağı.

Karakaş, M. 2000. *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Ankara: Vadi Yayınları

Kasaba, R. 1997. Kemalist Certainties and Modern Ambiguities. In *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*.

Kedourie, S. ed. 1998. *Turkey Identity, Democracy, Politics*. London: Frank Cass Publications.

Keyder, Ç. 1997. Wither the Project of Modernity? Turkey in the 1990s. *In Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*.

Keyman, F. 1998. Kemalizm, Oryantalizm ve Modernité. *Doğu-Batı: Doğu Ne, Batı Ne?*, 2.

Keyman, Mutman, Yeğenoğlu. 1996. Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kongar, E. 1984. *Kültür Üzerine*. İstanbul: Çağdaş.

Kramer, H. 1999. *A Changing Turkey*. Washington: Brookings Institutions Company.

Küçükcan, T. 1999. *Politics of Ethnicity, Identity and Religion*. USA: Ashgate Publishing Company.

Kuran-Burcoglu, N. ed. 1997. *Multiculturalism: Identity and Otherness*. Istanbul: Bogazici University Press

Kuran-Burcoglu, N. ed. 2000. *The Image of the Turk in Europe from the Declaration of the Republic in 1923 to 1990s*. Istanbul: ISIS Press.

Mardin, Ş. 1981. Religion and secularism in Turkey. In *Atatürk –Founder of a Modern State*, ed. A. Kazancıgil and E. Özbudun, London: C. Hurts.

Mardin, Ş. 1990. European Culture and the Development of Modern Turkey. In *Ahmet O. Evin, Turkey and the European Community*, ed. Geoffrey Denton, London: Opladen.

Müftüler-Baç, M. 2001. *Türkiye ve AB: Soğuk Savaş Sonrası İlişkiler*. İstanbul: Alfa.

Nas, Ç. 2001. Turkish Identity and the Perception of Europe. *Marmara Journal of European Studies*, V.9, No.:1.

Nişanyan, S. 1995. Kemalist Düşüncede Türk Milleti Kavramı. *Türkiye Günlüğü*, 33.

Oba, A. E. 1995. *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*. Ankara: İmge.

Robins, K. 1996. Interrupting Identities: Turkey/Europe. In *Questions of Cultural Identity*, ed. *S*. Hall and P. Gay, London: Sage,

Stone, L. 1998. *Representations of Turkey*, Ankara: ATS Publication.

Uğur, M. 2000. *AB ve Türkiye: Bir Dayanak/ İnandırıcılık İkilemi*, İstanbul: Everest Yayınları.

Yapp, M.E. 1992. Europe in Turkish Mirror. *Past and Present*, 137.

Yavuz, H. 1998. Batılılaşma Değil, Oryantalistleşme. *Doğu-Batı: Doğu Ne, Batı Ne?*, 2.

Yavuz, H. 1998. *Modernleşme. Oryantalizm ve İslâm*. İstanbul: Boyut.

Yavuz, H. 1998. Turkish Identity and Foreign Policy in Flux: The Rise of Neo-Ottomanism. *Critique*, Spring.

Yurdusev, A.N. 1996. Laiklik ve Modern Uluslararası Sistem. *Liberal Düşünce*, 1.

Yurdusev, A.N. 1996. Türkiye'nin Medeniyet Aidiyeti Avrupa Birliği'ne Engel midir? *Söylem*, 3.

Yurdusev, A.N. 1997. Avrupa Kimliğinin Oluşumu ve Türk Kimliği In *Türkiye ve Avrupa: Batılılaşma. Kalkınma, Demokrasi*, ed. A. Eralp, İstanbul: İmge.

Zurcher, E.J. 1995. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: Bağlam.

KİMLİK, HUKUK VE ADALET SORUNU

I'm nobody! Who are you?
Are you nobody, too?
(Ben hiç kimseyim! Siz kimsiniz?
Siz de mi hiç kimsesiniz?)

E. Dickinson (1830-1886)[1]

Ahmet Ulvi Türkbağ*

BENLİKTEN KİMLİĞE

Aslında, kimlik sorunu, tüm sosyal bilimlerdeki en karmaşık ve tartışmalı sorunlardan biridir. Bunun nedeni kuşkusuz, kimliğin çok boyutlu olması ve her bir boyutuyla da farklı bir bilim dalının ilgilenmesidir. Bunlar arasında antropolojiden sosyolojiye, psikolojiden tarihe ve hukuka (bilim karakteri tartışmalı olmakla birlikte) kadar pek çoğunu saymak olası. Ancak bu çeşitlilik, kimliğe genelde kültürel bir olgu olarak yaklaşılmasını engellemiyor.[2] Ama bu yeknesaklığın da işleri kolaylaştırdığı söylenemez. Çünkü bizzat

* Y. Doç. Dr. Ahmet Ulvi Türkbağ, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.

[1] Emily Dickinson, *Selected Poems*, Dover Publications Inc., New York 1990, s. 9.

[2] Kültür ve hukuku antropolojik bir yaklaşımla inceleyen ilginç bir yapıt için bkz. Cahit Can, *Toplumsal İnsanın Evrensel Doğası ve Cinsel Suçlar*, Seçkin Yay., Ankara 2002, Yazarın ifadesine göre "kültür; çevresindeki çukurları dolduran bir su kaynağı gibi, doğanın boş bıraktığı biçimlerin içini doldurmakta[dır]..." . Bu sayede de toplumun varlığını sürdürmesi ve rastlantısallığın örgütlülüğe dönüşmesi mümkün olur.

kültürün ne olduğu, uygarlık kavramından farklı olup olmadığı, toplumsal ya da tarihsel uzantıları da tartışmalı!

Böylesi bir konuda birer satırla, yalnızca tartışmalara yer vermek bile bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşar. Oysa tüm bu tartışmaların yanında gündelik deneyimden ve geçmişin basit kaydından anlaşılan yalın bir gerçek var: İnsanların bugün olduğu gibi geçmişte de kimliğe, en azından isim anlamında, sahip oldukları. Ama bu ismin kazanımı, anlamını oluşturmak için gönderme yaptığı değerler kümesi yine tartışmalı alan içinde kalmakta. Dahası, uzun bir tarihsel dönem kimlik tanımında asıl unsur olarak bağlı olunan grubun kullanılmış olması da ilginçtir. Bu dönemde insanlar kendilerini biricik varlıklar olarak değil, daha çok bağlı oldukları dinî, etnik vb. gruplarla tanımlamışlardır.

Tüm bu tartışmalar unutulmadan kimliğin serüveni içeriden dışarıya, psişik olandan toplumsal olana doğru incelendiğinde ilk karşılaşılan 'benlik' kavramıdır. Benlik bir öz-bilinç (kendi bilinçli varlığının bilincinde olma) hâlidir. Siz yalnızca bir şeylerin bilincinde olmazsınız, aynı zamanda bir şeylerin bilincinde olan bir varlık olarak kendinizin de bilincinde olursunuz. İşte bu öz-bilinç, insanın kimliğinin temeli ve yaratıcısıdır. Çünkü öz-bilinçli varlıkların tanınma gereksinimi vardır; bu hem onlara özgü bir gereksinimdir hem de onları diğer varlıklardan farklı kılan bir özelliktir. Bu özellik nedeniyle öz-bilinçli varlıklar, insanlar: "...[D]ünyada sadece nesneler olarak değil kişiler olarak –yani eylemin merkezi bilinçli varlıklar olarak- tanınmayı..." ve "... aynı zamanda da belli kişiler olarak tanınmayı, yani, tikel bir *kimlik* ve tikel bir değer sahibi kişiler olarak düşünülmeyi..." isterler.[3]

Böylece psişik bir olgu olan benlik var olur olmaz ardından tanınma gereksinimi nedeniyle, aslında toplumsal bir olgu olan kimliği de getirmektedir. Tanınma sizin dışınızda benlik sahibi, öz-bilinçli başka varlıklarca; öz-bilinçli bir varlık olarak kabul edilmeniz demektir ve başkalarını gerektirdiği için toplumsaldır. Dahası toplumsallığı bununla sınırlı da değildir. Bir benlik, bir kimlik sahibi olabilmek için kendimize ait bir tarzımız olması gerekir. Bu özgün tarz bizi diğerlerinden farklı kılar. Ancak özgün tarzın anlatımı yine diğer kişilerden farkınızı belirtmeniz gereksinimi nedeniyle, diğerlerine bağlıdır: "Bundan dolayı, kişilerdeki kimlik oluşumu, kısmen, farklılaşacakları bir başkasını gerektiren bir öz-farklılaşma sürecidir".[4]

Dolayısıyla kimliğin kurucu unsurlarından en önemlisinin başka birinin yani 'ben'den başkasının (postmodern ifadeyle *öteki*'nin) bulunmasıdır. Öz-bilinç sahibi bir varlık olan insan toplumsal yaşamda ve tarihsel süreçte

[3] (Hegel Phenomenology of Spirit)'ten naklen Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, s.68 vurgu bana ait.
[4] Fay, s.73.

oluşturduğu birikimi, kültürü, kendini tanımlamada da kullanmaya başlamıştır. Bir insan yaşamı tek başına, kendisini tanımlayacak bir birikim oluşturmaya hiçbir yönden yeterli olmadığı için (varoluşçuların 'olurken oluşma' yani her bireyin kendi yaşam değerlerini kendi varoluşu içinde, yaşam deneyiminde, yaşarken oluşturması formülü bir yana bırakılacak olursa), insan öz-bilincinin gereksinimini, diğer gereksinimlerini karşıladığı kaynaktan yani bir üyesi olduğu toplumdan karşılamıştır.

Bu süreç nedeniyle kimlik bir 'âidiyet' sorunu olarak karşımıza çıkar. O, insanın hangi kültürel birikimin içinde belirlendiğini (aslında bu tek yönlü ve statik bir süreç değildir, insan doğduğu kültürde belirlenirken aynı zamanda o kültüre bir ölçüde etki etmektedir), hangi birikime bağlı olduğunu ortaya koyar. Yalnız bu noktada belirtilmesi gereken bu kültür bloklarının da değişmez ve statik olmadıklarıdır. İnsan bir kültür içinde belirlenirken yani onu içselleştirirken, onu kendi kişiliği olarak, karakter prizmasından yansıtırken (bir ölçüde çarpıtarak ki bu çarpıtma onun özgün yönüdür), bizzat o kültür bloğu da değişmektedir.

Dahası, nasıl öz-bilinç sahibi varlık olarak insan benliğini en iyi biçimde diğer benliklerden farkıyla ortaya koyuyorsa (kendi olmayanları reddederek belirleniyorsa ve ne ölçüde belirlendiyse ret olgusunu da o ölçüde vurgulanıyorsa), kültür blokları da kendi dışlarındaki diğer kültür bloklarından farklarıyla, ayrıldıkları noktalarla kendilerini ortaya koyarlar. Ancak burada özen gösterilmesi gereken nokta, reddedilecek 'öteki'nin daima kimlikle birlikte bulunduğu ve 'öteki' ne ölçüde varsa ve belirginse kimliğin de o ölçüde belirginleştiğidir. Özetle, 'ben' ancak 'öteki' ile var olabilirim. Çünkü *ben, o olmayanım.* Bu durum hem bireysel hem de grupsal kimliklerde geçerlidir. Örneğin 'ben erkeğim' ifadesi 'kadın olmayan' olarak beni belirliyor ya da İngiliz'im ifadesi Türk, Fransız vb. diğer tüm ulusal kimlikleri reddederek beni belirliyor.

Tam da bu noktada ilginç olan, kimliklerin 'öteki' tarafından belirlenmesi ve kimliğe sahip grubun bundan rahatsız olmak yerine bunu benimsemesidir. Örneğin 'Türk' sözcüğünün aslının Çince ya da İngiliz (English) sözcüğünün İngilizce değil Latince olması gibi; bugün hem bir kıta hem de bir uygarlık adı olan Avrupa (Europa) ise mitolojik köken olarak Lübnan'daki Sur şehrinin Kralı olan Agenor'un kızının adıdır yani Avrupa'ya adını veren Orta Doğu'dur.[5]

İşte kimliğin ötekine yaptığı bu vurgulu gönderme, benim o olmayışım ya da bizim onlar olmayışımız, kendi içinde hem gönderme yaptığı kültürün sahip olduğu değerler öbeğinden hem de öz-bilincin gereksindiği özsaygı

[5] A. Nuri Yurdusev, "Avrupa Kimliğinin Oluşumu ve Türk Kimliği", Türkiye ve Avrupa, Ed. Atilla Eralp, ss. 17-85., İmge Yay., Ankara 1997, ss.21, 30-31.

dolayısıyla, gönderme yapılan kültür için yaşamsal değer hükümleri içerir. Bundan dolayı kimlik ciddi bir değer hükümleri öbeği oluşturur. Bunlar yerel kabullerden, toplumsal, ulusal hatta uygarlık boyutundaki değerler ve ilkelere kadar gider, örneğin Kopenhag Kriterleri'nin Avrupa uygarlığının temel değer ve ilkelerinin bir öbeği olması gibi. Kimlik belirleyiciler olarak, kültürler ya da uygarlıklar arasındaki mücadele tam da bu değerler ve ilkeler öbeği üzerinde gerçekleşmektedir. 'Uygarlıklar yaşama şanslarını fizik ya da çevresel olanlardan çok ahlâkî ya da dinî meydan okumalara tepki vermekteki yetersizliklerinden dolayı kaybederler' diyen A. Toynbee bunu 'veciz' bir biçimde ifade etmektedir.[6]

Tüm bu değerle bağlantılı niteliği kimliğe ötekinden daha iyi, daha üstün olma ya da tek bir tümceyle 'daima haklı ve doğru olan taraf olma' niteliği vermekte, bunu da kültürün bir parçası olan önyargılarla desteklemektedir. Ancak, sorun tam da bu noktada, kimlikle, kültürle ve temel değer ve kabullerle iç içe bulunan başka bir toplumsal kurum olarak hukukla kimlik arasında doğmaktadır. Kimliğin bu ayırıcı (dışlayıcı) ve kişiyi yaptığıyla değil 'olduğuyla' niteleyen karakterine karşılık hukukun herkesi haklar düzeyinde kültürel bağlardan sıyrılmış olarak ele alan, 'olduğundan' değil de 'yaptığından' sorumlu tutan tarzı nasıl bir arada bulunacaktır? Bu, adalet tanrıçasının gözlerindeki bağı çözmeden yapılabilecek midir ve eğer bağ çözülürse adaletten söz edilebilecek midir?

Kimlik ve Hukuk

Kimlik ve adalet sorununa değinmeden önce her iki kavramı da içinde barındıran hukukun, kimliğe ilişkin düzenlemelerini kısaca gözden geçirmek yararlı olacaktır. Kimliğe (kültürel kimliğe bağlı olarak), hukuk içinde karşılık gelen kavramlardan ilki 'hukukî kişilik'tir. Hukukî Kişiliğin anlamı insanın hak ve borçlara ehil bir varlık, hak elde edebilen ve borç yüklenebilen bir varlık olarak kabulüdür. Bir varlık olarak insanın hukuken kişi olması, bir kimliğe sahip olması, örneğin Medenî Kanun'a (MK) göre tam ve sağ olarak doğmakla başlar (madde 28). Ardından 8. madde "Her insanın hak ehliyeti vardır. Buna göre bütün insanlar, hukuk düzeninin sınırları içinde, haklara ve borçlara ehil olmada eşittirler" ifadesiyle hukukî kişiliğin içeriğini doldurur: Böylece farklı uzantıları olan kişilik kavramının hukuktaki temel yansıması "hak ve borçlara, yükümlülüklere ehil varlık" biçimindedir. Dahası, hukuken hak sahibi olabilen varlık olarak kişi bu haklarını kullanabilir de MK madde 9'da "Fiil ehliyetine sahip olan kimse, kendi fiilleriyle hak edinebilir ve borç altına girebilir" ifadesi yer alır.

[6] Arnold Toynbee, http://www.cooperativeindividualism.org/totten_japanmid-1998.html 21.03.2003.

Hukuken tam bir kimliğe sahip olmak kişiye, hak elde edebilmek ve borç yüklenebilmek; ayrıca bunlarla ilgili işlemleri de yapabilmek, söyledikleri ve yaptıklarına hukukun, hukukî sonuçlar bağlaması olanaklarını verir. Örneğin 'evimi satıyorum' dediğinizde (gerekli biçimsel koşulları da yerine getirirseniz, satış sözleşmesi ve tescil) ev üzerindeki mülkiyet hakkınızı bir başkasına geçirmiş olursunuz. Ama hukukî kişiliğe sahip olmayan biri, örneğin bir akıl hastası aynı cümleyi söylediğinde aynı sonuç doğmaz. Hukuk düzenince kişiye tanınan bu olanaklar, hukukî kişilik ve ad yine hukuk tarafından korunur (MK madde 23-27).

Hukuk açısından kimliğin ikinci görünümü kişinin devletle olan bağını düzenleyen 'yurttaşlık' kavramıdır. Ülkemizde yurttaşlık bağını düzenleyen temel metin Türk Vatandaşlığı Kanunu'dur (403/1964). Kanun yurttaşlığı, devletin uluslar arası konularda yetkisi ile ilgili iki temel ilkeden (yersellik ve kişisellik), kişiselliği esas alarak düzenlemiştir. Madde 1'e göre, doğan bebeğin Türk vatandaşı olmasının temel koşulu anne ya da babanın Türk vatandaşı olmasıdır (eğer yersellik ilkesi kabul edilse bebeğin anne ya da babasının hangi ülke vatandaşı olduğuna bakılmaksızın 'Türkiye Cumhuriyeti Devleti sınırları içinde doğanlar Türk vatandaşıdır' denilmesi gerekirdi). Yurttaşlığı kazanmanın pek çok yolu vardır ancak burada konu açısından önemli olan, bir kez yurttaşlık kazanıldıktan, kişi bu kimliğe hukuken sahip olduktan sonra, devletin başta anayasası olmak üzere diğer tüm hukuki düzenlemelerle tanıdığı haklara sahip, getirdiği yasaklar ve yükümlülüklere tâbi olmasıdır. Çünkü devlet tüm bunları öncelikle 'yurttaşlar' dediği kendisine yurttaşlık hukukî bağı ile bağlı kişiler için öngörmektedir. Ayrıca son elli yılda büyük gelişme gösteren insan hakları ve uluslar arası korunması olgusu, kişiye salt insan olmasından dolayı ve devletinin verdiği haklar demetinden ayrı, sınırlı da olsa, bir haklar demeti sağlamaktadır. Bu haklar demeti ve arkasındaki kültürel öbek, evrensel bir insan kimliğini çok sınırlı da olsa destekler niteliktedir.

Görüldüğü gibi hukuk açısından kimlik bir hak ve yüküm demeti olarak ortaya çıkmakta ve, kimliğin asıl tartışmayı yaratan, belirleyici olan kültürel boyutuyla hukuk fazla ilgilenmez görünmektedir.

KİMLİK VE ADALET

Başlığın ikinci bölümünü oluşturan adalet de 'kimlik' ten pek farklı değildir. Onun da ne olduğu, türleri, hatta bir kavram ya da hukukta yol gösterici bir

ilke ve erek olarak gerekli olup olmadığı da tartışmadan uzak değil.[7] Ancak adalet de, en yalın biçimiyle ele alınabilir: Bu konuda hiçbir araştırma ya da uzmanlık savı olmayan kişiler ve gruplar zaman zaman adalet talebiyle çeşitli kamusal mekânlarda boy göstermektedirler. Kendisine bir 'haksızlık' yapıldığını düşünenlerin temel istemidir adalet, bu anlamda da belki tartışılmaz bir tanım ya da içeriğe sahip değildir ama, belirli durumlarda hissedilen ve temelde ahlâkî bir sav olarak ileri sürülen bir şeydir. Bu savı, kardeşine verilen izin kendisine verilmeyen küçük bir çocuktan, yeni geldiği ülkede niteliklerine rağmen düşük ücret teklif edilen göçmene kadar pek çok farklı kişi ve grup ileri sürebilir. Böylesi tartışmalı olan bu iki kavramın, kimlik ve adaletin, en açık ve yalın biçimde kesiştikleri konu ise hukuktur.

Günümüzde kimliğin böylesi yoğun tartışılmasının iki temel nedeni vardır, ki bunların ikisi de yukarıda değinilen kimliğin değerle bağlantılı yapısından ortaya çıkmaktadırlar. Öncelikle kişilerin toplumsal ve hukukî ilişkilerde, ödüllerin ve yükümlerin dağıtımında, fırsatlar karşısında; doğal yetenek ve yapılarından, kararlarından ya da yaptıklarından değil, kültürel olarak ve çoğu elinde olmadan belirlendiği koşullarından dolayı sorumlu tutulmasıdır. Ancak bu sorun tek tek somut durumlarda bireysel olarak ortaya çıkmasına rağmen genelde bireysel olarak görülmez ve savunulmaz. Çünkü kimliği dolayısıyla dezavantajlı duruma gelen kişi bu kimliği yalnız başına edinmemekte mutlaka bir grup kültürünün içinde kazanmış olmaktadır.

İşte bu noktada sorun bireysel olmaktan grupsal bir niteliğe dönüşmektedir. Örneğin göçmen olması dolayısıyla çok düşük ücret verilen ya da kadın olduğu için kariyerinde belli bir düzeyin üstüne çıkartılmayan kişilerin haklarını araması onlar açısından bireysel olduğu gibi aslında tüm göçmenler ya da kadınları da ilgilendirmektedir. Ancak grupsal talepler bununla sınırlı değildir. Bu tek tek olaylarda ortaya çıkan ve genelde hukuken talep edilip çözülebilecek sorunların dışında, herhangi bir somut sorun beklenmeksizin grupların içlerindeki bireylerin bireysel olarak kimliklerini korumaktan çok bu kimliklerin kaynağı olan kültürün tanınmasına ilişkin savlar bir adalet istemi olarak ortaya çıkmaktadır. Burada dezavantajlı grupların istemi yukarıda değinilen değer yargısı verme sürecinin bir ölçüde kesilmesi, 'farklılıklarının onaylanmasıdır'.[8]

---

[7] Doğrudan güncel adalet tartışmalarına yönelik bir yapıt için bkz. Tom Campbell, *Justice*, 2nd Edition, Macmillan Press Ltd, London 2001; Ayrıca bkz. Ali Şafak Balı, *Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet*, Çizgi Kitabevi Yay., Konya 2001.

[8] Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay. İstanbul 1998, s.174 dn.1, bu Kanada Yüksek Mahkemesi'nin ifadesidir ve "Farklılıkların onay görmesi gerçek eşitliğin özüdür" biçiminde formüle edilmiştir.

Dahası grupların kendi kimliklerinin hukuken tanınması ve korunmasına ilişkin talepleri özellikle günümüzde büyük bir artış göstermiştir. Bunun nedeni artık düşünsel bazda 17. yüzyıldan bu yana bulunan tüm dayanakların yavaş yavaş çökmesi, ideolojilerin inanılabilirliklerini yitirmesidir: "...[B]ir parçalanma ile karşı karşıya isek, hangi ideolojiler varolabilir?... Özne olarak seçimimiz, ancak, güç ve sığınak köşeleri yaratmaya yetecek denli büyük gruplar oluşturmak olabilir. Dolayısıyla 'grup kimliği' temasının modern dünyada daha önce olmadığı derecede öne çıkması tesadüf değildir".[9]

Sonuç olarak, buradaki adalet sorunu bireylerin kimlikleri ve onlara bağlı değerlerin korunması biçiminde görülmez hatta grupların korunması da değildir. Neredeyse tüm bunları aşan biçimde, kimlikten çok, kimliklerin kaynağı olan kültürel öbeklerin korunması ve bunlar arasındaki ilişkide adaletin bir ölçüde de olsa gözetilmesidir. Çünkü: "Güçlünün güçsüze, yetişkinin çocuğa, erkeğin kadına, Avrupalının sömürge altındaki bir ulusun bireyine kendi hoşlandıklarını benimsetmesi nasıl engellenecek?" ifadesinden açıkça anlaşıldığı gibi bizzat kültürel öbekler tehlikededir.[10]

Grupların kültürel öbeklerinin korumasından bekledikleri iki sonuç vardır: (i) Kültür öbeğinin yeni kimlikler yaratmasına olanak tanımak, yani gruba yeni üyeler kazandırmak, (ii) grup kültürünün dezavantajlı olmaktan kurtarılarak grubun ve üyelerinin daha iyi bir duruma getirilmesini sağlamak. Kuşkusuz bu kaygılar haksız da değildir. Adaletin insanî ilişkilerin tüm boyutlarında yer aldığı düşünülürse, yine onun ancak bir normlar düzeninin içinde varolabileceği kabul edilirse, 'fikrin nesnesiz' ve 'toplumun da tasarımsız' olduğu bir ortamda adalet konusunda kaygılanmak oldukça doğaldır.[11]

KAYNAKÇA

Balı, Ali Şafak, *Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet*, Çizgi Kitabevi , Konya 2001.
Campbell, Tom, *Justice,* 2nd Edition, Macmillan Press LTD, London 2001.
Can, Cahit, *Toplumsal İnsanın Evrensel Doğası ve Cinsel Suçlar*, Seçkin,Ankara 2002.
Dikinson, Emily, *Selected Poems*, Dover Publications Inc., New York 1990.
Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı, İstanbul 2001.

[9] Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, Çev. Erol Öz, Metis Yay., İstanbul 1998, s.231.
[10] Alain Touraine, *Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, Çev. Olcay Kunal, 2. bası, YKY, İstanbul 2002, s.79.
[11] Server Tanilli,*İnsanlığı Nasıl Bir Gelecek Bekliyor*, 3. Bası, Adam Yay. İstanbul 2001,s.186.

Kymlicka, Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul 1998.
Tanilli, Server, *İnsanlığı Nasıl Bir Gelecek Bekliyor*, 3. Bası, Adam, İstanbul 2001.
Touraine, Alain, *Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, Çev. Olcak Kunal, 2. bası, YKY, İstanbul 2002.
Toynbee Arnold, http://www.cooperativeindividualism.org/totten_japanmid-1998.html 21.03.2003.
Wallerstein, Immanuel, Liberalizmden Sonra, Çev. Erol Öz, Metis Yay., İstanbul 1998.
Yurdusev, A. Nuri, "Avrupa Kimliğinin Oluşumu ve Türk Kimliği", Türkiye ve Avrupa, Ed. Atilla Eralp, ss. 17-85., İmge Yay., Ankara 1997.

AKADEMİ



Ethique, esthétique, politique,
1997. Actes Sud Recontres Internationales de la Photographie, Arles

İKİ CÂMİ ARASINDA BEYNAMAZ: 'TÜRK' AKADEMİSYENİ ÖRNEĞİNDEN YOLA ÇIKARAK 'KİMLİK' HAKKINDA NOTLAR

Belkıs Ayhan Tarhan*

Doğu üzerine konuşmak ya da yazmak, daha doğrusu, Doğu'nun bilgisini üretmek diyebileceğimiz şey kadar bu bilgiyi ve üretilme koşullarını eleştirmenin de daha çok Batı üzerinden yapılageldiğini belirterek başlamak istiyorum bu yazıya. Son zamanlarda, özellikle sömürgecilik eleştirisi kapsamında, Doğu üzerine pek çok şey söylenmekte, yazılmakta. Hatta bu konuda o kadar çok şey söylenip yazıldı ki, konu neredeyse tavsamaya ve artık, akademik/entelektüel literatür alanını da istilâ etmiş bulunan 'moda'nın mantığı içerisinde, ömrünü de tamamlamaya başladı gibi duruyor. Ama bunların çoğunun doğrudan "Doğu'da olmak ne demektir?" ya da "Doğu'da şu -şu kimlikle yaşayan biri olmak nasıl bir durumdur?" sorularına yanıt aramaktan ziyade "Doğu neresidir?" sorusuna bugüne dek Batılılarca verilmiş yanıtları ve Batılıların Doğu kurgusunu deşifreye yönelik olduğunu düşünüyorum. Bu iki sorunun birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılı olduğunun ve ikinci soruya yanıt aranmadan ilki hakkında söz etmeye girişebilmenin pek

* Y. Doç. Dr. Belkıs Ayhan Tarhan, Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi.

olanaklı olmadığının farkındayım.[1] Üstelik Türkiye gibi bir yerden bunu yapmak daha da az olanaklı görünüyor. Zirâ Doğu ve Batı arasındaki sıkışıp kalmışlığımız; ne o- ne bu, hem o- hem de bu hâllerimiz; Doğu'dan bakıldığında Batı, Batı'dan bakıldığında Doğu 'gibiliğimiz' bir yandan melezlik literatürü için engin bir kültürel laboratuar sunuyor olsa da, diğer yandan Doğu kurgusundaki yerimizin en az Batı'daki denli şaibeli oluşundan herhâlde, Batı-merkezci düşünceyle kıyasıya cebelleşmeyi de engelliyor sanki. Örneğin bizim Doğu cenâhımızda kalanların nasıl bir Türkiye kurduklarını incelemenin ve bu coğrafyanın o cenâhına bakışını da yapı-bozumuna uğratmanın gerekliliğine inanıyorum[2]. Gerçi bu bozguna uğratmanın da biraz moda hevesleri taşıyan bir yanı var ama yapı-bozumu hemen her önümüze denk gelen konuyu canı-çıkasıya dek 'analiz' etmek olarak görmemizi engelleyecek olanın da yine böylesi örnekler olduğunu sanıyorum.

Ne ki, böyle bir gerekliliğe işaret etmeme karşın, burada hedeflenen de bu gereğin bir örneğini sergilemek sayılamaz doğrusu. Benim burada ele alacağım konuları kabaca "Türkiye'de sosyal bilimle uğraşan bir akademisyen olmak nasıl bir şeydir sorusundan hareketle sosyal bilimlerde son yıllarda yine oldukça 'trendy' bir hâl almış 'kimlik' kavramını sorgulamak" şeklinde özetleyebilirim. Diğer deyişle, kendimin de içerisinde yer aldığı ya da yer almaya çalıştığı bir grubun hallerini bahane ederek 'kimlik' kavramıyla uğraşmaktır elinizdeki yazının niyeti. Bu açıdan bakıldığında, ilkin 'öznel' görünebilecek bir kaygıdan yola çıkan ama kaygının peşine düşüldüğünde öznel olmaktan çıkan ya da, daha doğru bir deyişle, 'öznel' diye nitelendirdiğimiz durumların ancak belli süreçler, dinamikler içerisinde ifadesini bulabildiğini düşündüren bir konuyu 'kimlik' etrafında dönen tartışmalarla ilişkilendirmeye çalışacağım. Burada, öznellik ve nesnel koşullar arasında bugüne dek literatürde çeşitli kılıklarla dile getirilmiş, aslında, bir kutbu diğerine önceleyen ikileştirme mantığını yeniden üretmek gibi bir açmaza düşmekten olabildiğince kaçınmak istediğimi, bunun için de kavramlardan çok somut tarihsel pratikler ve

[1] Burada anmaya belki de pek ihtiyaç olmamasına karşın, bu iki soru arasındaki bağlantıya Said (1978) üzerinden çok kısa bir değinme yapmadan geçemeyeceğim. Said'e referansla, Doğu'da olmak aslında Doğu'yu kuran farklı metinler arasındaki ilişkilerden üreyen/türeyen söylemle doğrudan ilgili bir durumdur elbette. Başka bir ifadeyle, Doğulu'dan bahis ancak Doğu'dan bahisle mümkün olduğu ölçüde, elbette onu yaratan metinler ve aralarındaki ilişkilerden bağımsız düşünülemez ama bu, somut 'buradalık' durumlarından, pratiklerden yola çıkarak alternatif, söz konusu ilişkileri ve kurguyu sorgulamaya el veren yaklaşım olanaklarını dışlamayı da gerektirmez.

[2] Bu ilkine Arsel (1992)'in Arap milliyetçiliği kurgusunda Türklerin nasıl yer tuttuğuna ilişkin çalışması bir örnek olarak gösterilebilir; ancak, bu coğrafyadan daha 'Doğu'ya bakışları inceleyen örneklerden, en azından benim bilgim dahilinde, söz etmek daha zor görünüyor.

toplumsal ilişkiler ile bunlar üzerinden akan süreçlere dikkati yöneltmeye çabalayacağımı da eklemek isterim.[3]

Sözünü ettiğim toplumsal ilişkiler ve süreçler içerisinde Türkiye'deki akademisyeni konumlandırmaya çalışmak için öncelikle bu 'zât'ın içinde soluk alıp verdiği kurum olarak 'akademia'nın Türkiye'deki hallerine bakmak gerekiyor kuşkusuz. Bu hâllerin Türk modernleşmesiyle paralel giden hikayesinin son veçheleri ise, hele de son yıllarda sıkça dem vurulan küresel dinamiklerle birlikte, uluslar-arası akademik 'pazar' koşullarında şekillenen akademik iş-bölümünü sorgulamayı zorunlu kılmaktadır. Böyle bir çerçevenin, Doğu-Batı, küresel-ulusal/yerel, biri-öteki, zihin-beden ikilikleri ve, dolayısıyla da, 'kimlik' ekseninde dönen pek çok tartışmayla iç içe geçtiğini görmekse çok zor değil aslında. Yazının bundan sonraki bölümleri işte bu temalar –Türk modernleşmesi ve üniversite; uluslar-arası akademik pazar; küresel akademik iş bölümü; akademisyen kimliği ve 'kimlik' kavramının sorgulanması- etrafında şekillenmekte ancak, hemen eklemek gerek ki, bu temaların tümünün hakkını vererek bir inceleme sunmak elinizdeki yazının sınırlarını aşar bir nitelik de sergilemektedir. Dolayısıyla, burada konunun/konuların ancak belirli yönleriyle ilgilenmekle, daha doğrusu, konunun ancak belirli yönlerine dikkatleri çekmeye çalışmakla yetinmek mümkün görünüyor. Ayrıca, yazıya konu olan akademisyen tipinin de aslında özgül bir "toplumsal tip"[4] olarak ele alınması gerektiğini vurgulayarak, burada belirli akademisyen öznelerden çok pratikler ve bu pratiklerin içinde yer aldığı süreçlerle ilgilenildiğini de tekrarlamakta yarar var. Bu iki çekincemi de belirttikten sonra, Türk modernleşmesiyle birlikte gelişen sürece kısa, sınırlı bir bakışla söze devam etmek istiyorum.

Φ

Üniversitenin bir kurum olarak başlangıç kaydının tam olarak hangi tarihe düşülmesi gerektiği, kurumun 'Batı'da olduğu gibi bu coğrafyada da üniversite adını almazdan önce denk düştüğü farklı toplumsal formasyonlarla birlikte geçirdiği dönüşümler gözönüne alındığında, belirsiz bir konu gibi görünüyor.[5] Ancak, Osmanlı'da 'modern' olarak nitelendirilebilecek eğitim kurumlarının ortaya çıkışının -ya da bu yöndeki çabaların ortaya çıkışının- Osmanlı ordusunun savaşlarda uğradığı bozgunların bir sonucu olarak,

[3] Bu anlayışın izlerini sürmek isteyenler için, öncelikle Bourdieu (1990); Bordieu ve Wacquant (1992)'den gelen bir pratik ve süreç ve, böylelikle, ikili kutuplara mahkum olmama önerisi üzerinden yola çıktığımı belirtmeliyim. Ancak, "ilişkiler üzerinden şekillenen süreç" vurgusuyla birlikte söz konusu anlayışın, başka kuramcılara da referans veren çok daha kapsamlı bir açıklaması için ayrıca bkz. Emirbayer (1997).

[4] Türk akademisyenini böyle bir "toplumsal tip" olarak ele alıp hallerine etik açıdan yaklaşan bir çalışma için bkz. Nalbantoğlu (2002).

[5] Bu konuda hem Batı hem de Türkiye'yi içeren ayrıntılı bir tarihsel inceleme için bkz. Timur (2000).

orduyu modern savaş teknolojileriyle donatabilme çabasıyla paralel düştüğü söylenebilir. Bu konuda belirginleşen çabalar ise, 19. yüzyılda, II. Mahmud'la birlikte, merkezî bir monarşi için gerekli görülen tümüyle yeni bir ordu örgütlenmesi ve sivil bürokrasinin oluşturulması yönündeki reformlarla karşımıza çıkıyor; açılan ya da yeniden düzenlenen eğitim kurumları 'modern' mühendislik, tıp ve bürokrasi için gereken eğitimle donatılmış insan gücünü yetiştirmeyi amaçlıyor. Bu yüzyılın, aynı zamanda, Osmanlı'nın kapitalist ilişkilere açıldığı bir dönemi de işaretlediği düşünülürse, eğitimin yeniden örgütlenmesi girişimlerinin ancak bir toplumsal dönüşüm süreci içerisinde ele alınması gerektiği oldukça aşikârdır.[6]

Bu 'modern' ya da modernleştirilmeye çalışılan eğitim kurumları ve buralardan yetişenlerle ilgili olarak konumuzla ilişkili birkaç saptamada bulunmak önemli olabilir: İlkin, bu kurumlar kendileri bir dönüşüm sürecinde boy vermekle birlikte buralardan yetişenler daha sonraki modernleşme girişimleri içinde oldukça önemli bir rol oynamışlardır[7]; dolayısıyla, bir sürecin, silsilenin önemli halkalarından birini oluşturmuşlardır. Bu yeni ya da yenilenmiş eğitim kurumlarının "pozitivist", "biyolojist", "evrimci" ve "materyalist" fikirlerin gelecekteki temsilcileri için kaynak olma özelliği taşıdıkları ileri sürülebilir[8].

İkincisi, bu kurumlar anılan erken modernleşme dönemiyle başlayıp sonrasında da devam ettiği söylenebilecek bir anlayışın altını çizmektedir ki, bunu kabaca 'modern' olanı 'teknolojik' olanla ilişkilendirme, hatta, 'modern'i öncelikle teknolojik bir şey olarak görme şeklinde nitelendirmek mümkündür. Böyle bir anlayış, Ziya Gökalp'te ifadesini bulan, hars-medeniyet ikileştirmesi üzerinden yapılan ve sonrasında farklı yönleriyle karşımıza çıkan 'Türk' sentezini anlamak için de ipuçları veriyor diye düşünüyorum. Bu sentezden kastım, uygar/modern/medenî olanı modern teknoloji üzerinden kurarken maddi ve özsel olmayan bir şey olarak da görme; dolayısıyla, 'Türklük'ü ya da 'Türk kültürü'nü öze/mânevîyata dair ve teknolojik olanla bozulup dönüşemeyecek bir durum olarak ele alıp, bu ikisinin biraraya gelişini/getirilişini sorunsuzlaştırma eğilimidir. Diğer deyişle, bu sentezle, teknoloji (ve 'modern' bilim) 'kültür'ün tanımlanma

---

[6] Burada konuyu daha fazla derinleştirmeden çok kısa ve, kısalığı ölçüsünde de, kaba bir özet verdiğimi belirtmek gerek. Ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Berkes (1978), Tekeli (1980) ve Timur (2000).

[7] Berkes (1978)'in, bu okullar arasında, ulemanın fazla tepkisini çekmeyen, Mekteb-i Tıbbıye'nin Sultan açısından ayrıca önemli olduğunu belirtmesi, bu okulun hem bir tıp geleneği oluşturmak hem de modernleşme süreci açısından önemli bir rol oynadığını vurgulaması, modern tıbbın gelişmesinin Batı modernlik tarihinin de üzerinde çokça tartışılan bir yönünü oluşturduğu düşünülürse, ilginçtir.

[8] Göle (1998): 65-66.

alanı dışına atılmakta[9] ve, böylelikle, özümüz kurtarılmış, korunaklı bölge olarak kalmaya devam edebilmektedir.

Son olarak, bu erken modernleşme döneminde yüksek eğitim kurumları Avrupa merkez alınarak şekillendirilmiştir ki, bu, üniversitenin günümüze devşiren hâllerini anlamak açısından ayrıca önemlidir. Örneğin, 19. yüzyıldaki yüksek eğitim kurumları daha ziyâde Fransız modeli üzerinden şekillendirilmiştir. 20. yüzyılın ilk yarısında ise, Türklerin özellikle I. Dünya Savaşı sırasında Almanlarla kurdukları ittifakla ilişkili olarak, Alman modeli benimsenmiştir. Alman modelinin etkileri, II. Dünya Savaşı döneminde, pek çok Yahudi ve sosyal-demokrat Alman akademisyenin ülkelerini terk etmek zorunda kalması ve bunların bir kısmının da Türkiye'ye gelmelerinin ardından, erken Cumhuriyet yıllarında daha da belirgin bir durum almıştır.[10] Türkiye'de bugüne dek yapılmış akademik reformlar ele alındığında, Batının model olarak işleyişinin iki bakımdan önemi olduğu söylenebilir:

> *Birincisi, ve belki de aşikar olanı, bir doğrudan etkilenme, ödünç alma ve esin kaynağı olarak Batı'dır. Türkiye'nin değişen siyasal ittifaklarına bağlı olarak -Birinci Dünya Savaşı sırasında Alman modeliyle başlayan ve 1950'lerde de Amerikan modeliyle devam eden- farklı Batılı üniversite modelleri doğrudan etkili olmuştur. Bu doğrudan etki, farklı ülkelerden kurumsal düzenlemelerin seçilerek adapte edilmesi kadar öğrencilerin yurt-dışına gönderilmesi ve yabancı akademisyenlerin Türkiye'ye ders vermek üzere davet edilmeleri yoluyla da gerçekleştirilmiştir. Ayrıca, 'Batılı model'in bir simgesel temsil olarak, Türk üniversitesi tahayyülünün –ne olduğu, olabileceği, olması gerektiğinin- ayrılmaz bir bileşeni olarak kritik öneminden de söz edilebilir. Dolayısıyla, ideal (sözcüğün sosyolojik anlamıyla) bir Batı-tipi üniversitenin inşâsı ve yeniden-inşâsı Cumhuriyetçi dönem boyunca akademik reform söyleminin sürekli bir parçası olmuştur. Bu simgesel temsiller belli bir siyasal hava (aura) da edindikleri ölçüde, önemli kurumsal yeniden-yapılanma dönemlerinde bir meşruluk zemini olarak da hizmet görmüşlerdir. Bu bakımdan, Batı üniversitesinin farklı ifadeleri -akademik reformların cisimleşmesi, teknik gelişmenin hizmetindeki bilimsel kurumlar, topluluğun gelişmesinin taşıyıcıları, eşit fırsat ve daha açık bir toplum*

[9] Zikredilen sentez dışında, Batı'da da modern teknoloji üzerine var olan literatürün, öz-biçim ayırımı üzerinden teknolojiyi biçimsel, öze göre şekillenen araçlar bütünü gibi ele alma anlayışını sergileyen örneklerinde de rastlanan bir durumdur. İlişkili konuları bir başka eksende, 'küresel kültür' kavramının eleştirisi ve kimlik ekseninde irdeleyen bir çalışma için bkz. Tarhan (1996).

[10] Tekeli (1980): 86-87; 97-98.

olanağı ve benzeri olarak- farklı çıkarlar tarafından hem değişimi meşrulaştırmak hem de onaylamak üzere seçilegelmiştir.[11]

Tekrar dikkati çekmek gerekirse, 1950'ler Avrupa modelinden Amerikan modeline geçişi işaretlemektedir; 1956 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin kuruluşu bu açıdan önemlidir zira doğrudan Amerikan modeli temelinde şekillendirilmiştir ve üniversite eğitiminin çevreye yayılması çabalarının başlangıcını simgelemektedir.[12]

Φ

1950'leri izleyen dönemden itibaren konuya bu kez farklı bir açıdan, 'Türk bilim ve teknoloji politikaları' açısından bakmaya başlayabiliriz çünkü 1960'lar 'plânlama' fikrinin ortaya çıktığı yıllar. Bu fikri ilk olarak 1930'larda görmek mümkünse de, resmî düzeyde dillendirilip, 'ulusal bilim politikası'nın da dahil edildiği formel bir plânlama, programlama çerçevesinin oluşturulması ilk kez 1961'de gerçekleşiyor ve, 1963'den itibaren de, endüstriyel, bilimsel/teknolojik, ekonomik ve toplumsal gelişmeyi plânlamak, gerekli araştırmaları gerçekleştirmek ve desteklemek amacıyla 5 yıllık plânlar devreye giriyor.[13] Burada plânlama fikrini eleştirdiğim düşünülmesin, tam tersine, plân plânsızlığa yeğdir bence ama söz konusu plânlardaki 'gelişme' anlayışının son derece ekonomist ve teknolojist terimlere dayandığını; 'kaçırılan bir treni' sonraki duraklarda yakalama telaşını taşıdıklarını söylemeden de geçemeyeceğim[14]. 'Tren' benzetmesinin bana âit olmadığını belirtmek isterim; politika-yönelimli pek çok toplantıda, konferansta, metinde sıkça rastlanabilen bir benzetme bu ve, özellikle de 1990'larla birlikte, trenin kaçırılan Sanayi Devrimi durağından sonra Enformasyon Devrimi durağında yakalanması gereğine yapılan vurgularla dikkati çekiyor. Ne ki, kaçırılan durakları telafi için -bir de üstelik trenin hızının giderek arttığı da gözönüne alınırsa- trenden (adına *Occidental Express* diyebilir miyiz bilmem!) daha hızlı gitmek gerektiği düşünüldüğünden herhalde; bu beş yıllık planlar gerçekleştirilemeyen hedeflerle dolu. Eklemek gerek ki, trenin hızının artmakta olduğu yıllar, aynı zamanda, üniversite-sanayi işbirliğinin de sıkça dillendirildiği yıllar...

Üniversite-sanayi işbirliğinde üniversiteden kastın, daha çok doğa bilimleri, tıp ve mühendislik alanları olduğunu ayrıca belirtmenin gereği yok; zaten bu, politika yönelimli mecralarda da ayrıca belirtilmesine gerek

[11] Öncü, (1993): 145; İngilizce aslından çeviri benimdir.
[12] a.g.e. 159-160.
[13] Plânlar dahilinde oluşturulan bilim ve teknoloji politikaları için bkz. Şahin (1997). Konu hakkında daha kapsamlı bir inceleme için bkz. Türkcan (1981).
[14] 'Politika' oluşturma mantığının illa ki böyle terimlere yaslanması gerekmediğinin bir örneği için bkz. Nalbantoğlu (2000).

duyulmayan bir durum. Tabii, sanayi ile işbirliğine gidecek olan üniversite olarak akla bu alanların gelmesinden daha doğal bir şeyin olamayacağı, bilim deyince akla nicedir hep bu alanlar geliyor olmasıyla ilişkili ama bu ilişkinin izini sürmek elinizdeki yazının sınırlarını aşmakta. Yalnızca şunu söylemekle yetinelim: Bu alanların teknolojiyle içiçeliği; fayda sağlama, işe yarar olma kriterlerine uygunluğu; bu kriterlerinse hiç sorgulanmaksızın bilimin de kriterleri olarak işlemesi; işte, üniversite ile sanayinin işbirliğinde üniversiteyi ve bilimi bu alanlarla eşitlemeye varan bu silsile aslında modernlik ve Batı olarak kurulandan hiç de bağımsız değil. Dolayısıyla, sosyal bilimlerin Batı'ya doğru ilerlemedeki rolü, eğer varsa, çok marjinal görülmekte; toplumsal mühendislik projelerinin, 'teknoloji'nin mantığına göre işleyen politika yönelimli 'ampirik' araştırmalar bu marjinal rol için aranan 'bilimsellik' kriteri olmaktadır.

Gerçi son yıllarda, hem sosyal bilimler hem de diğerleri için giderek daha da fazla önem kazanmış görünen bir başka 'bilimsellik' kriteri daha bulunmaktadır ki bu, diğer hiçbir kriterin sağlamadığı saygınlığı sağlayabilmektedir. Bir anlamda uluslar-arası bilim cemaatinin kabulü demek olan 'Citation Index'ler üniversitenin genel atama mantığının belkemiğini oluşturmakta; akademik bir çalışma ve bu çalışmanın sahibi için bilimsel bilginin taşıması gereken 'evrensel' niteliğin, evrensel bilim cemaatine üyeliğin bir ispatı gibi görülmektedir. Aslında bu türden bir kriterin, akademik bilgi üretme faaliyetini görece özerk bir alan olarak korumaya alan, olabildiğince 'nesnel' bir değerlendirme sunduğunu ileri sürmek de mümkündür.[15] Ayrıca yine ileri sürülebilir ki, burada 'evrensel' bir cemaat olarak sunulan çevreler homojen, tek-pare bir özellik taşımamakta, farklı kuramsal yaklaşım ve tarzları kapsayan bir çeşitlilik sergilemektedir. Tüm bu noktalarda haklılık payı bulunduğu kabul edilmekle birlikte, burada vurgulanmak istenen unsur, ne kadar farklılık, çeşitlilik sergilese de bu cemaat(ler)in akademik/bilimsel bilgi için bir nevi referans mekanizması oluşturmasının, Doğu-Batı ikiliğini 'beden-zihin' ve 'kuram-pratik' ikilikleriyle de ilişkilendirmeyi mümkün kılan ve uluslar-arası akademik işbölümünün genel hatlarını ele veren bir yapıya işaret ettikleridir.

Böylesi bir işbölümünü uluslar-arası konferans, sempozyumlar, vb faaliyetleri gözlemlemek kolaydır aslında: Bir tarafta, illaki Batılılar tarafından olmasa da, Batı'da üretilen kuramsal bilgi ve yaklaşımlar, beri tarafta da bu kuramlara referansla kendi özgül örneklerini açıklayan diğerleri. Hangi kuramlara, yaklaşımlara referansta bulunulacağı, hangilerinin dolaşımda, revaçta olduğuyla ilişkili bir durumdur elbette ki. Son yıllarda,

[15] Böyle bir iddia için Fuller (2002) örnek verilebilir.

'kimlik', 'fark', 'ötekilik', 'melezlik' gibi kavramların ve bu kavramlarla değişik veçheleriyle didişen kuramların söz konusu dolaşımda 'ötekilere fark attığını' iddia etmek pek de abartılı olmaz sanırım. Türkiye'de de bu kavramların son dönemde oldukça muteber olduğunu ileri sürmek mümkün ama bunun, pozitivist ve modernleşmeci anlayışın sosyal bilimler literatüründen top-yekun silindiği gibi bir yanlış anlamaya meydan vermemesi gerektiğini; politika yönelimli ampirik araştırmaların altını çizen anlayışın hâlâ kendi mecrasında dolanımda olduğunu; ve fakat, akademik kavramlar 'top ten' listesinin anılan kavramlar ve benzerleriyle istilâ edildiğini eklemek lazım. Burada, küresel akademik işbölümü sonucunda Türkiye'de (ya da benzeri örnek-olay diyarlarında) kimsenin kuramla ilişkili olmadığı gibi bir şey de iddia edilmiyor; ancak bu tarz çalışmaların daha çok ulusal pazara sunulduğuna, uluslar-arası pazardaysa kuramsal tartışmalara girişmenin genellikle bir örnek-olay çeşitlemesini de beraberinde taşıması yönündeki eğilime vurgu yapılıyor. Diğer deyişle, akademik 'metinlerin' üretimi ve tüketiminde işleyen sürecin genel niteliklerine, bu üretim ve tüketimde ortaya çıkan işbölümüne dikkat çekiliyor.

Φ

İşte, bu akademik işbölümünün kendisi de 'kimlik' sorunuyla, daha doğrusu, 'kimlik'in nasıl belli bir biçimde kavramlaştırıldığı sorunuyla bağlantılı görünüyor. 'Türklük' ya da 'Türk kimliği' olarak kurulan şey, örneğin, Batı'dan en bâriz biçimde farklılık gösterdiğine inanılan-İslâm, kadın; ya da bu ikisinin bileşimi gibi- konuların öne çıkarılmasıyla birlikte, Türk akademisyen yerelindeki farkın, otantik deneyimlerin sözcüsü rolüne soyunuyor. Öyle ki, 'buradan' olması sözcülüğünün çoğu durumda tek meşru zemini olabiliyor. Dolayısıyla, akademisyen ve kimlik kesişiminde iki temel sorunun ortaya çıktığını ileri sürebiliriz. İlki, yerelliğin, bizim örneğimizde Türklüğün[16], belli inceleme alanlarına referansla kurulması ki, bu, kimlik kavramının da bir sorun olarak karşımıza çıkmasıyla birlikte ele alınması gereken bir konu. İkincisi de, Doğulu/Üçüncü Dünyalı/postkolonyal-artık nasıl anmak isterseniz!- akademisyen ve entelektüellerin yerel sözcüler olarak görev yapmasının ardında yatan anlayış. Ne ki, bu iki sorun birbirleriyle ilişkili.

Bir kimliği Batılı olarak kurulan ya da kurulması arzulanandan farkıyla işaretlemek, o kimliği özselleştirmeye dolayısıyla, onu tam da ilişkili akademik literatürde eleştirilmeye çalışılan ikili kutuplaştırmalar içinde yeniden konumlamaya varan bir tehlike taşımaktadır. Türkiye 'örneği'

[16] 'Yerel'liğin hangi bağlamda nasıl kurulduğu da tartışmalı; bazen ulusal kimlik bazen de farklı etnik kimlikler yerelliğin temsilcisi olabiliyor. Kimlik, bu bakımdan, baktığınız yere göre içerik değiştirebilen oldukça muğlak bir kavram hâlini alabiliyor.

açısından ele alındığında, 'kimlik', 'fark' ve 'öteki' gibi kavramlara artan ilgiyle, İslâm ve kadın konularına da ilginin artması arasındaki çakışma bu bakımdan dikkat çekicidir. Özellikle bu iki konunun 'Türk' deneyimini farkıyla konumlandırma yönünde bir rol üstlenebileceği bence, en azından, bir tehlike olarak üzerinde düşünülmeye değer bir noktadır. Her ne kadar yapılan çalışmalar aslında söz konusu 'deneyim'in çok parçalı olduğunu gözler önüne serse de; tek bir İslâm ve tek bir kadınlık hâlinin olmadığını sergilese de; paradoksal bir biçimde, Batı'nın İslâm ve kadını bir başkalık literatürünün içerisine hapsedip, *çerçevelemesi*[17] manevrasına da maruz kalabilmektedirler. Bu konuların Türklüğün sahici/gerçek hallerine karşılık geldiği yolundaki dillendirilmeyen ön kabul, başka bir deyişle, benzerlikler ve farklılıkların karmaşık bütünlüğündense bu fark üzerinden şekillenen bir 'Türklük'/başkalık deneyimi vurgusu, farkın 'anlaşılmaya' çalışılırken sabitlenip yerine çakıldığı bir çerçeveyi yine yeniden kurabilmektedir. Böylelikle, 'deneyim'in çeşitli yönleri, karmaşıklığı özselleştirilmiş belli alanlara hapsedilmekte, bizi farkın kabulünden ziyade kabul edilebilir bir farklılık yaratma pratiğiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu pratik ise, 'kültür' ve 'kültürel kimlik' kavramlarının tarihsel bir şekilde kurulan söylemlerde ifadesini bulan, akan süreçler olarak anlaşılması gerektiği yönündeki anlayışı yerinden etmektedir.[18]

Kuramsal plânda kültür ve kültürel kimlik kavramlarının böylesi süreçler şeklinde ele alınmasına nicedir yapılagelen vurgunun pratikte ters-yüz edilmekten kurtulamamasının en azından kısmî bir açıklamasını, belki de, 'kimlik' kavramının kendisinde aramak mümkündür. Modern 'kimlik', Taylor'ın ifadesiyle[19], bir tanınma takıntısı, bu takıntılarla işleyen bir tanınma politikası ve bunlarla yakından bağlantılı bir biçimde, deneyimin sahiciliği idealine yaslanmaktadır. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, 'kimliklerimiz' deneyimlerimizin sahiciliğinin başkalarınca kabulüne dayalı politikalarla oluşmakta; oluşturulmaktadır. 'Deneyim(ler)'in bu kavramlaştırmadaki merkezîliği de, bir başka olguyla birlikte işler görünmektedir: Deneyim(ler)in dillendirilmesi, deneyim sahibinin hikâyesi.[20] Skeggs[21], bu açıdan 'Batı'daki pratiğe bakmakta; kimlik kavramının diğer bazı kavramlarla -birey, kendi/self ve rasyonalite gibi- olan tarihsel

---

[17] Bu kavramı, Heidegger (1977a; 1977b)'in şeylerin belirli bir temsil düzenine mahkum edilerek dünyanın resme dönüştürülmesi babında sözünü ettiği çerçeveleme'ye referansla kullanıyorum.

[18] 'Kimlik' kavramının sabit değil böylesi bir süreç olarak ele alınması yönünde yapılan vurgulara bir örnek için bkz. Hall (1996).

[19] Taylor (1991).

[20] Deneyim, deneyimin hikâyesi ve kimlik ilişkisi için bkz. Fraser (1995) ve Sarup (1996).

[21] Skeggs (2002). Ancak bu, yayınlanmamış bir bildiri metni olduğundan Skeggs'in argümanlarının izini sürmek için bkz. Skeggs (1997a) ve (1997b).

işbirliğine de dikkati çekerek, deneyimin hikâyelerle (bir kadın/eşcinsel/Hintli/... olarak ben!) dillendirilmesiyle, konuşma/söyleme pratikleriyle yaratılan tanınma ve kabul politikaları sonucunda, söz konusu deneyimlerin nasıl tarafsızlaştırıldığına vurgu yapmaktadır. Burada eklemek isterim ki, bu durum çok-kültürcülük politikasının da ipucunu veren bir nitelik taşır: Deneyim bir yandan fark şeklinde hikaye edilerek tarafsızlaştırılmakta, diğer yandan da bir kaynağa dönüştürülmekte, sahicileştirilip sabitlenmektedir.

İşte tam da bu noktadan, daha önce ikinci bir sorun olarak belirttiğim, Üçüncü Dünyalı/Doğulu/post-kolonyal akademisyen ve entelektüellerin 'yerel'in sözcülüğüne, kültür 'temsilciliği'[22] rolüne soyunmalarının arkasında yatan anlayışı sorgulamaya geçebiliriz: Böylesi bir role soyunurken, akademisyen, 'Türk deneyimini' konuşarak/yazarak belli bir kültürel kaynağa dönüştürmekte, kendini bu şekilde görünür ve dinlenir yaparken de, söz konusu deneyimin farklılığını kabul edilebilir kılan terimleri yeniden üretmektedir. Görünür ve dinlenir olmak, deneyimin belli yönlerinin seçilip kapsanmasını bellilerinin dışarıda bırakılmasını gerektirmektedir. Bu kapsama-dışarıda bırakma hareketinin terimleri, diğer deyişle, 'bana farklı bir hikaye anlat, sana kim olduğunu söyleyeyim' şeklinde özetlenebilecek öneriyle gerçekleşen kabul edilmenin terimleriyse, yine Taylor'ın ifadesiyle[23], tarafsızlık temelli görünen bir liberalizm anlayışıyla örtüşmektedir. Öyle 'görünen' diyorum, zirâ hikâye edenler ve ettirenler olarak taraflar aslında mevcut.

Φ

Akademisyenin içinde bulunduğu karmaşık durumu bir başka açıdan tekrar vurgulamak gerekiyor. O da hikâye edilen deneyimin sahipliği konusundaki muğlaklığın, daha doğrusu, Spivak'ın[24] işaret ettiği gibi, bu deneyime 'ses' verme eyleminin, böylelikle, bir otorite edinmenin peşine düşülerek soruşturulması gereken genel mantık. Akademisyen ortak çıktığı, yukarıda belirtilen kapsama-dışarıda bırakma hareketiyle 'ses' verdiği deneyimin sağladığı ayrıcalıkla, yalnızca küresel akademik işbölümünde kabul görmekle kalmamakta, kendi 'öteki'lerini kendisiyle birlikte homojenleştirme mantığına ortak olma tehlikesine de düşmektedir. Bu homojenleştirme mantığı, aynı zamanda, Batı-Doğu, kuram-pratik, bilmek-uygulamak, ve özne-nesne gibi ikili kutupların da mantığıdır. Diğer deyişle, çok-kültürcü politikanın, taraflarının bir 'tarafsızlık' kisvesiyle yeniden

[2] Temsilcilik terimiyle birlikte, konuyu 'temsil' kavramının izinden giderek deşelemenin de mümkün olduğuna dikkati çekmek isterim.
[23] a.g.e.
[24] Spivak , (1988).

üretildiği ve, tam da bu kisvesi nedeniyle, aslında daha tehlikeli bir etkisizleştirme, eylemsizleştirme pratiğinin içinde boy verdiği mantıktır. Bu açıdan, akademisyen ayrıcalığı gibi görünen şeyin, Spivak'ın belirttiği gibi[25], kaybı da olabileceği düşüncesiyle, kendi durduğu ya da durmaya çalıştığı zemini de eşelemeyi boşlamamak durumundadır.

KAYNAKÇA

Arsel, İlhan (1992). *Arap Milliyetçiliği ve Türkler.* İnkılap Kitabevi, İstanbul.

Berkes, Niyazi (1978). *Türkiye'de Çağdaşlaşma.* Doğu-Batı Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, Pierre (1990). *The Logic of Practice.* Richard Nice (Çev.), Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre and Wacquant, Loic J. D. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology.* University of Chicago Press, Chicago.

Emirbayer, Mustafa (1997). "Manifesto for a Relational Sociology". *American Journal ofSociology*, Vol. 103. No: 2; ss. 281-317.

Fraser, Nancy (1995). "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in Post-Socialist Age". *New Left Review* 212; ss. 68-94.

Fuller, Steve (2002). "Universities as Sites of Knowledge Production". 25-29 Haziran 2002/ Hong Kong, *Knowledge and Discourse Konferansı*'nda sunulan yayımlanmamış bildiri.

Göle, Nilüfer (1998). *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere.* Metis Yayınları, İstanbul.

Hall, Stuart (1996). "Introduction: Who Needs Identity?". Hall. S. ve Paul du Gay (Der.), *Questions of Cultural Identity içinde*, Sage, London; ss. 1-17.

Heidegger, Martin (1977a). "The Question Concerning Technology". Lovitt, William (Çev.), *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, Harper Torchbooks, New Yor;, ss. 3-35.

Heidegger, Martin (1977b). "The Age of World Picture". Lovitt, William (Çev.), *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, Harper Torchbooks, New York; ss. 115-154.

Nalbantoğlu, Ünal H. (2000). "Türkiye'nin VII. Beş Yıllık Kalkınma Planında Önerilebilecek Bilim ve Teknoloji Politikasına İlişkin Bazı Sosyolojik Saptamalar". *Çizgi Ötesinden Modern Üniversite: Sanat: Mimarlık* içinde, ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, Ankara; ss. 37-41.

Nalbantoğlu, Ünal H. (2002). "Modern Mimarlık Ötesinde 'Ethos' ve 'Ahlak' Sorunu". 31 Ekim 2002- 1 Kasım 2002, *II. Mimarlık ve Felsefe Sempozyumu: Etik –Estetik*'te sunulan yayımlanmamış bildiri.

Öncü, Ayşe (1993). "Academics: The West in the Discourse of University Reform". Heper, M., Öncü, A. And Kramer, H. (Der.), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* içinde, I.B. Tauris & Co. Ltd. Publishers, London, New York.

[25] a.g.e.

Said, Edward (1978). *Orientalism*. Penguin Books, Harmondsworth.

Sarup, Madan (1996). *Identity, Culture and the Postmodern World*. The University of Georgia Press, Athens.

Skeggs, Beverly (1997a). *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*. Sage, London.

Skeggs, Beverly (1997b). "Classifying Practices: Representations, Capitals and Recognitions". Mahoney, P ve C. Zmorchek (Der.), *Class Matters* içinde, Taylor and francis, London; ss. 123-140.

Skeggs, Beverly (2002). "Problems with Identity". 25-29 Haziran 2002/ Hong Kong, *Knowledge and Discourse 2 Konferansı*'nda sunulan yayımlanmamış bildiri.

Spivak, Gayatri C. (1988). "Can the Subaltern Speak?". Nelson, C. Ve Lawrence Grossberg (Der.), *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, University of Illinois Press, Urbana; ss. 271-313.

Şahin, Şükran (1997). *Türkiye'de Bilim ve Teknoloji Politikası: 1963-1997*. Göçebe Yayınları, İstanbul.

Tarhan, Belkıs A. (1996). "Global Kültür Kavramının Eleştirisi ve Kimlik Sorunu". *Toplum ve Bilim* 69, Bahar; s. 179-190.

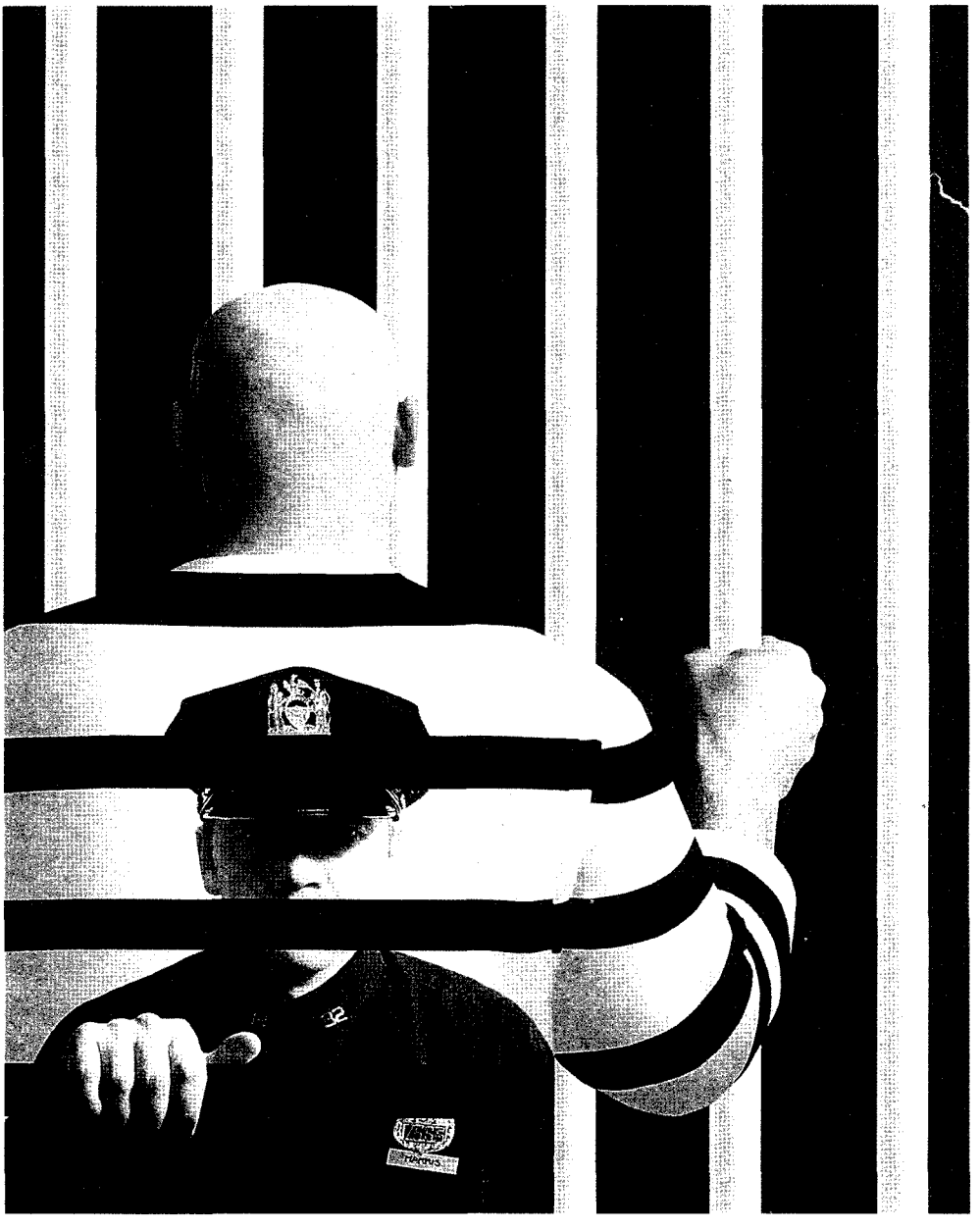
Taylor, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge.

Tekeli, İlhan (1980). *Toplumsal Dönüşüm ve Eğitim Tarihi Üzerine Konuşmalar*. Mimarlar Odası Yayını, Ankara.

Timur, Taner (2000). *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*. İmge Kitabevi: Ankara.

Türkcan, Ergun (1981). *Teknolojinin Ekonomi Politiği*. Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi, Yayın No: 151, Ankara.

MEDYA



Ethique, esthétique, politique, 1997. Actes Sud Recontres İnternationales de la Photographie, Arles

ÇAĞDAŞ KİMLİĞİN YAPILANMA SÜRECİ VE TELEVİZYON

Dilek İmançer*

GİRİŞ

20. yüzyılda gelişen kitle iletişim araçları uzak mesafeleri yakınlaştırıp, kültürel etkileşimi kolaylaştırarak toplumsal yapıları dönüşüme uğratmış ve bu bağlamda kimlik olgusunun sahip olduğu referanslar dayanaklarını yitirmiştir. Günümüzde her eve giren, işyerlerine kadar yaşamda her alana sızan, her türlü boş zaman faaliyetinde yeri olan kitle iletişim araçları, düşünce ve kanaatleri yöneterek, tek biçimli kılmakta ve bireysel zihinleri kitle zihnine dönüştürmekte başlıca etkendir. Çalışmamızda kitle iletişim araçlarının imaj bombardımanı içinde parçalanan postmodern kültür kavramı çerçevesinde, televizyonun ve kitle dolayımlı kültür biçimlerinin çağdaş

* Y. Doç. Dr. Dilek İmançer, Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo-Televizyon-Sinema Bölümü.

kimliğin inşasında anahtar roller oynadıklarını ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Kimlik insanın kim olduğu, diğerleri tarafından nasıl görüldüğü, rolü, ihtiyaçları ve değeri konusundaki sorulara cevap verme tarzının davranışlara yansıma biçimidir. Öz imajımız ise, diğerlerinin verdiği tepkiye ve onlarla ilişkimize göre şekillenmektedir.

Lacan kimlik oluşumunda en önemli aşamanın ayna evresi olduğunu söylemektedir. O'na göre çocuk aynadaki görüntüsünü zevkle seyretmektedir; bu görüntü "ben'in (Je, I) diğeriyle özdeşleşmenin diyalektiğinde objeleşmeden önce temel bir biçime girdiği sembolik bir matristir. Çocuk bu biçim vasıtasıyla, bireyselliğini ve bedensel birliğini keşfeder ve yavaş yavaş kendini tanımayı ve dolayısıyla imgesiyle özdeşleşmeyi öğrenir (Bilgin, 2001:186). Ayna evresi, kimlik oluşumunda kişinin biçimsel özelliklerini algılaması sayesinde kişiliğine ve rollerine ilişkin benlik algılamasıdır. Kişinin toplumda kendine uyan etiketleri keşfetmesi, aynı zamanda öz saygısının da gelişmesine neden olmaktadır. "Başlangıçta, nispeten yalın olan benlik algıları, zamanla karmaşıklaşıyor ve farklılaşır. Kimlik duygusunu oluşturan ögelerden bir kısmı (vücut, cinsiyet, görünüş) erken yaşlarda, bir kısmı da daha sonraki yaşlarda ortaya çıkar" (Bilgin, 2001:192). Bu bağlamda kimlik duygusu zamansal bir boyut içermenin yanı sıra birlik ve tutarlılık da içermektedir. Modern toplumlarda ise birey evde, işte, arkadaş arasında farklı kimlikler takınarak çok sayıda kimliği bütünleştiren bir benlik taşımaktadır. Kimlik aynı zamanda ben ve diğeri ayrımında kurularak, orijinallik duygusunu pekiştirmek, diğerlerinin gözünde değerli olmak, toplumsal olarak tanınmak ve onay görmeyi de bünyesinde barındırmaktadır.

Bilişsel sosyal psikoloji kimlik sorununu birey veya birey-grup ilişkileri düzeyinde almaktadır. Bir grup daima diğerlerine rağmen, diğerleri vasıtasıyla veya sayesinde diğerleriyle birlikte, varoluş koşulları içerisinde kendini algılar, tanımlar, konumlar, değerlendirir, karar verir ve hareket eder. Bu anlamda bireyin ilişki içinde bulunduğu grup önemlidir ve kimlik toplumsal yaşamda kişinin bir başkasından farklı olduğu ve diğerlerine indirgenemeyeceğinin bilincidir.

Kartezyen düşünceye özgü özdeş, özerk, üstün özne oluşumuna dair tartışmalar günümüzde artık etkinliğini yitirmiştir. Eleştirel yaklaşımlar toplumsal anlayıştan temellenen özne ve onun kimlik oluşumunu hedeflemektedir (Laclau ve Mouffe 1991:167). Özerk özne sorunsalı farklı teoriler ile açıklanmaktadır. Marksizm ekonomik ve tarihsel şartlara indirger, Psikanalizm bilinçaltının varlığı ile, Dil felsefesi Saussure'den beri Lacan'cı psikanalizin ortaya koyduğu var olan dil ve onun sembolik düzenini gösterir,

Foucault'un söylem analizleri söylemin gücüyle üretilen özneye gönderme yapar ve Feminizim ise beyaz orta sınıf erkeğe özgü özne statüsünün belirlediği sınırlardan söz etmektedir.

Levi Strauss ise hiçbir toplumda tözsel bir kimliğin olmadığını, her toplumun bu kimliği parçalara, ögelere böldüğünü ve bunların kültürün sorunu olduğunu vurgulamaktadır. O'na göre kimlik bazı şeyleri açıklamak için referansta bulunduğumuz virtüel yuvadır ve gerçek bir mevcudiyeti yoktur. Hall ise ulusal kimliklerin genel olarak saflık, homojenlik iddiasıyla sunulduklarını ve hepsinin de kurgusal olduğunu gerçek tarihin bize "melez kimlikler" verdiğini belirtmektedir (Aktaran: Bilgin,1995:78-79).

Bu bağlamda belirli bir özneden söz etmek mümkün görünmemektedir. Zirâ kimlik oluşumu tarihsel ve toplumsal şartları yansıtıcı çok yönlü bir süreçtir. Günümüzde artık kimlik bütünsel bir birlik olarak değil, bilakis tarihsel ve toplumsal şartlara göre gelişen hegemonik yapıya bağlı fragmanlaşmış olarak düşünülmektedir. Özneleşme süreci toplumsal ve kurumsal praksislerin içindeki duruma göre şekillenmektedir. Bu bağlamda kimlik özgürce seçilmiş ve sabit değildir. Kimlik kültürel biçimde üretilmiş bir taslak olarak içinde bulunduğu tarihsel, toplumsal koşulları idrak etme biçimine göre davranışlar ve duyguları ile kendini ve kendi görünümünü bir *patchwork* olarak farklı kimliklerden biçimlemektir. Kişinin farklı deneyimleri -tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız olmaksızın- bireysel yaşamını düzenler. Bu da demektir ki kimlik, bir çok düşünce ve enformasyona açık üretilmektedir. Fakat kendini konumlandırmak açısından daima belirli tercihlere açıktır. Bunlar ise belirli gruplara âit olmak ve grup dışında fragmanlaşan kimliğe karşı kabul edilen normlar ve değerlerin bir seçimini tâlep eder, böylece sürekli değişim ve sapmaları mümkün kılan değişimlere açıktır. (Laclau ve Mouffe, 1991:170). Kimlik oluşumuna dair tüm bu saptamalar modernizm kavramı ile açıklanan sanayi devriminden sonra batıdaki toplumsal dönüşümün birey üzerinde yansımaları olmaktadır.

MODERN KURAMDA KİMLİK OLGUSU

Modern çağlarda, yerel olan ilişkilerin çözülmesi, kıtalararası iletişimi sağlayacak araçların yaygınlaşması, kültürel alışverişin hızlanması yerel değerlerle evrensel değerlerin yoğrularak yeni yaşam biçimlerinin oluşturulması hedeflenmektedir. Modern dönemlerde aşama aşama her alan kurumsallaştırıldı; bilim, ahlâk ve sanat yaşam dünyasından kopmuş, özerk, otoriter alanlar durumuna getirildi. Sanat alanında estetik anlatım ve uslamlama yapıları özel uzmanların denetimine girdi. Böylesi bir düzende bireysellik ancak kısıtlı bir çerçeve içinde mümkündür. "Normatif sistemler o

denli bağlayıcıdır ki, geçerli oldukları dönem boyunca herkesi kendilerine katılmayı zorunlu kılar. Bu sistemin ikna edici güçleri olağanüstü yüksek olduğu için muhalifleri yoktur" (Batur, 1997:30).

Modernizmde, bilim bilgisinin kültür ve gelenekten bağımsız ve öznellikten arınmış olduğuna inanılmaktadır. Bu bilgi kişiden kişiye, toplumdan topluma ya da kültürden kültüre değişmezlik karakteri taşımaktadır. Lyotard bilimsel bilgilere "meta anlatılar"; ama temeli özgürleşim, adalet, mutluluk, yücelik, haz vb. anlatımlarla bezenmiş bilgilere de "anlatısal bilgiler" adını verir. Ancak bu meşrulaştırım kaynakları bilimsel bilginin kazandığı güç ve itibarla tüketilmiştir. Çünkü; bu anlatısal bilgilerin yeterliliğini, işlerliğini kanıtlama olanağı olmadığı gibi bunlar ne bir teknik ne de bir teknoloji üretebilmektedir (Lyotard, 1990:3).

Kellner ise modernitede kimliğin oldukça devingen, çok katlı, öz düşünümsel, değişme ve yeniliklere açık bir hâle geldiğini açıklamaktadır ve modern kimliğin özelliklerini şöyle sıralamaktadır (Kellner, 2001:196):

-"Öteki" modern kimliğin kurucu unsurudur,

-Kimlik, her zaman istenildiğinde değişebileceğinin ve değişiklik yapabileceğinin farkındadır,

-Modernite geçmiş zaman biçimlerinin, değerlerinin ve kimliklerinin yıkılışının ve yenilerinin üretiminin bir aradalığını ifade eder,

-İnsan kimliği modası geçip eskiyebilir, toplumsal geçerliliğini yitirebilir. Bu durumda insan kendini hiçbir yere âit hissetmeme gibi duygular ile yabancılaşma durumu yaşayabilir,

-Ya da tam tersine kimliği iyice belirginleşerek oturabilir... bir sosyal roller, beklentiler ve ilişkiler ağına yakalanmıştır. Değişme olanağı görülmemektedir. Bu durumda birbirinden çok farklı, zaman zaman çatışan roller içinde sıkışıp kalır ki artık kim olduğunu bilemez duruma gelir. Kimlik konusu başlı başına bir sorun hâline gelir.

-Nitekim modernitede kimlik sorunu biz kendi benimizi nasıl kurar, kavrar, yorumlar, kendi kendimize ve başkalarına nasıl sunarız demektir.

Anthony Giddens, varoluşsal güvenlik bakımından, kendi öz kimliğimizin devamı ve bizi çevreleyen maddî ve toplumsal eylem ortamının değişmezliğine olan güvenimiz açısından modernliğin anlamına dikkatimizi çeker. Modern öncesi zamanlarda, ona göre bu güven duygusu, akrabalık sistemlerinden kaynaklanırdı; yerel topluluklardan, dinî duygulardan geleneklerin sürekliliğinden gelirdi. Modernliğin büyük dinamik güçleri – Giddens'in zaman ve mekânın ayrılması dediği olgu, ayırıcı mekanizmalar ve kurumsal düşünümsellik- bazı temel özellikteki güven ilişkilerini yerel bağlamdan ayırmıştır. Bulunulan yer, artık kimliğimizin sağlam bir desteği değildir. Bu dönüşüm süreci hızlanmış ve zaman- mekân daralması daha da

yoğunlaşmış bulunuyor...şimdi sabit bütüncül ve sınırlarla çevrilmiş kültür kavramı, yerini kültür kümelerinin akışkanlığı ve nüfus edilebilirliği kavramına bırakmıştır... Kimliğin sürekliliği de kopmuştur artık (Aktaran: Morley ve Robins, 1997:125). Modern toplumda kültürel akışkanlığın hakim olduğu ve buna bağlı olarak kimliğe dair referansların sürekli değişiklik göstermesi "bireyselleşme" olgusunu da beraberinde getirmektedir.

MODERNLİĞİN YANSIMALARI OLARAK BİREYSELLEŞME

Geçen yüzyılda iletişim teknolojilerinin gelişmesi ile birlikte toplumlarda derin değişiklikler olmuştur. Alman sosyolog U. Beck (1986) endüstri toplumlarının modernleşmesini "modernleşmenin dönüşümü" kavramıyla açıklamaktadır. İngiliz sosyolog A. Giddens (1995) ise "modernliğin sonuçları" olarak değerlendirmektedir. Bu gelişim, toplumsallaşmada birey ve toplum anlayışında yeni bir form getirmiştir, bunu da bireycilik kavramı ile açıklamak mümkündür. Bireyselleşme toplumdan kopmak anlamına gelmemekte modernleşmenin dönüşme şartları altında toplumsal formasyonun gelişim sürecini yansıtmaktadır. Bu süreç toplumsal gelişmenin belirli bir aşaması da değildir, bilâkis bir süreç ve dinamik gelişme karakteri taşımaktadır. Bu bağlamda bireyselleşme süreci toplumsal sistem karşısında bireyin artarak farklılaşması ve özneyi merkeze alan bir yaşam tarzına meyletmesidir. Bu aynı zamanda toplum üzerine kazanılan bilginin dönüşüm eğiliminin yansımasıdır (Horning ve Michailow, 1990:508).

Toplumun bireyselleşmesini Beck üç aşamaya ayırmaktadır: "bağlardan kopuş boyutu", "kutsallıktan çıkış boyutu", "yeniden entegrasyon boyutu"dur (Beck,1986:206). Bireyselleşmenin bu üç boyutu kişinin hem yaşadığı hayatı hem de bilinçaltını kapsamaktadır. Birinci boyut tarihsel süreçte oluşan toplumsal biçimlerden ve hâkim geleneksel bağlardan kopuştur. İletişim teknolojilerinin hâkim olduğu yaşam biçiminde çalışma alanında artan bir seyyarlık ve esneklik söz konusudur. Yeniden üretim yaşamın geleneksel biçimlerinden, kurumsal cinsiyet ve jenerasyon ilişkilerinden kopuşu da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda Schulze (1992), geleneksel toplumsal ilişkilerin (toplumsal sınıf, akrabalık, komşuluk, dinî üyelik vb) bağlarının kaybolmasından söz etmektedir (Schulze, 1992: 75). Bu çözülmeler "kutsallıktan çıkış" boyutu ile de ilintilidir. "Kutsallıktan çıkış boyutu"nda davranış tarzları, inançlar, değerler ve bireyler arası ilişki biçimlerine bağlı geleneksel güvenceler kaybolmaktadır. "Ontolojik güvence" olarak güvenmenin yeni biçimi günlük hayatın şartları içinde üretilmek zorundadır (Giddens, 1995: 117). Kısacası yer ve zamandan bağımsızlaşan birey, somut olmayan bir sistem içinde kendine yer edinmek zorundadır. Değişen şartlar altında çocuklar ve gelişme

çağındaki yetişkinler için geleneksel sosyalizasyon kurumları (okul, aile gibi) daima artarak önemini yitirmektedir. Çocuklar ve gençler için Peer-Gruups'un çerçevesi içindeki deneyimler daha çok önem kazanmaktadır. Multimedya aktiviteleri daha çok rağbet görmektedir. Bu bağlamda bireyselleşme sürecinin tezatlarının ortaya çıktığı ve bireyin daha çok standartlaşma ve kurumlara bağımlı hâle geldiği toplumsal bağlantıların yeni formunun üçüncü aşaması olan yeniden entegrasyon süreci yaşanmaktadır. Bireyselleşme süreci aynı zamanda güç ve hükmetme anlayışı gibi toplumsal farklılığı güçlendirip yeniden üretmektedir. Bireyselleşen toplumlar çok yönlülük, farklı yaşam biçimleri ve ilgi alanları gibi farklılıklar aracılığı ile tanınmaktadırlar. Bu çoğul farklılaşma artan pazar paylaşımının kitlesel pazarını içine alan ekonomik düzlemde ve "çoklu kültür" içindeki kültürel düzlemde görülmektedir (Aktaran: Mikos, 2001: 37). Çoklu farklılaşan yaşam biçimi toplumsal ortam, *sup* ve *spesiyal* kültür ve yaşanan dünyanın çokluğu içinde ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda bu çoğullaşma kurumların güçlenmesine de neden olmaktadır. Zirâ kurumların gayretleri bireyselleşen özneleri bir çatı altında toplamaktır. Bu da standartlaşmayı doğurmaktadır, çünkü kurumlar genel olmak ve mümkün olduğunca çok insana seslenmek ve memnun etmek zorundadır. Bu bağlamda bireyselleşme ve standartlaşma birbirine hizmet etmekte ve bir diyalektik anlayış içinde toplumun dinamik gelişim sürecinde ortaya çıkmaktadır.

POSTMODERN KURAMDA KİMLİK OLGUSU

Modern sonrası dönemi ifade eden postmodernlik yaşamın yeniden düzenlenmesi ve yeni bir yer duygusu yaratılmasıdır ki bu da medyanın hayatî rol oynadığı karmaşık bir süreçtir. Postmodern söylemler kimlik kavramını sorunsallaştırır ve onun bir söylence ve bir yanılsama olduğunu iddia etmektedir. Postmodernizm gerçeklerin kurmaca yapılarını gösterip, doğruların doğrudan, doğal olarak gelmediğini kültür tarafından kabul ettirildiğini; dünyanın kültürümüzün söyleminden, toplumsal olarak kabul edilmiş anlamlar sisteminden tanıtıldığını irdeler (Menteşe,1995:519). Bu bağlamda Postmodernizmde eklektiklik, çoğulculuk çeşitlilik en temel olgulardır.... Zaman ve mekân tanımı; bireysel ya da toplu kimlik yaratımı açısından temel bir önem taşımaktadır. Kimliğimizi, sırtımızı güvenilir zaman- mekân koordinatlarına dayanarak tanımlarız; ama bu koordinatlar kaydığında ya da güvenilir olma özelliğini yitirdiğinde kim olduğumuzu tanımlamamız güçtür. Çoğunun söylediğinin tersine özne ölmedi fakat dayanaklarını yitirdi. Dünya olaylarının zaman ve mekanında kayma meydana geldiği ve dünya ya ilişkin konumumuz değiştiği için kimliğimizi

yeniden kurma arayışı içindeyiz. Uluslar arası borsacılığın ve küresel ticaretin hâkim olduğu bugünün dünyası, dünyada üretilen ürünlere ve farklı mekânlara erişebilirliğimizdeki hızlı değişim (kitle turizminin yaygınlaşması, uzaklık engelinin kalkması), modadaki ve yaşam tarzlarındaki değişmeler, insanların değerleri ve zaman mekân içinde başkaları ile kurdukları ilişkiler gibi temel konularda büyük bir belirsizlik ve kişisel güvensizlik yarattı ki yaşananların böylesine yoğunlaşmasına zaman mekân sıkışması (space-time compresion) denilebilir (Harvey, 1993: 53). Harvey'e göre postmodernizm bu sıkışmaya duyulan tepkiden ortaya çıkıp insanlığın kimlik arayışına ilişkin kapsamlı önermeler dizisidir.... Sanat yapıtı artık organik bir bütün değildir; aksine bütünlüğü bozucu her yönden özgürce kullanılır, insan figürü artık kı çülmüş, önemsizleşmiştir. Eski "kahraman" tipi artık yerini "karşı kahraman" tipine bırakmıştır (Kale, 2002:40).

Frankfurt Okulu, Baudrillard ve diğer postmodern kuramcılara göre kimlik özerk, kendini kuran özne; modern bireylerin, bir bireycilik kültürünün başarısı iken, toplumsal süreçler ve rasyonelleşen, bürokratikleşen, dolayımlanan ve tüketicileşen bir kitle toplumu yüzünden parçalanmakta ve gözden kaybolmaktadır. Postyapısalcılar öznel kimliğin kendisinin bir söylence, dilin ve toplumun bir inşâsı olduğunu, kişinin tözsel bir özne olması, gerçekten sabit bir kimliğe sahip olmasının üst belirlenmiş bir yanılsama olduğunu iddia ederek, özne ve kimlik kavramlarına saldırırlar (Kellner, 2001:197-198).

Baudrillard'a göre kimlik postmodern medyada ve enformasyon toplumunda "bilgisayar sisteminde bir terim" ya da "fantastik kontrol sistemlerinin" sibernetikleşmiş bir efekti olduğunu iddia eder. "Televizyonun kendisi her şeyi başaran, medyanın simulakrından beslenen mükemmel bir elektronik birey örneğidir: gösteri toplumunda tüketici olarak bir piyasa-kimliği; bir *hyperfibril*leşmiş ruh hâlleri galaksisi... travmatikleşen bir diziselleşmedir" (Aktaran: Kellner, 2001:198). Ticarî televizyonu daha çok gerçeği imâl eden ve bir gerçeklik etkisi yaratmak çabasında olan temsili (representational) gerçekliğin, imajların ve öykülerin estetiği yönetir. Ayrıca televizyonun o amansız temsilî gerçekliği de anlatı kodları ve öykü anlatımı karşısında ikincil bir konuma itilmiştir. Ticarî televizyon bir eğlence aracı olarak kurulmuştur ve öyle görünüyor ki televizyon yapımcıları izleyicinin kolayca kabul görebilecek karakterler, öyküler, ortak alışkanlıklarla ve mesajlarla yüklü anlatılarla fazlası ile eğlendirildiklerine inanmaktadırlar.

Baudrillard iletişim araçlarının bütününde, imgelere özgü bu kusursuz süreklilik süreci, bu göstergeler ve mesajlar arasındaki suç ortaklığı, zaman ve mekânın tasfiyesi, ilişki ve değiş tokuş zamanına kısa devre yaptırılarak çarpma yoluyla yok etme; iletişim denilen şey budur demektedir. Yeniden

üretim sürecindeki teknik kusursuzluk, dünyanın gücül yeniden basımının kendisinin tıpkısına benziyor olması illüzyonu yok etmektedir ve bu da "kusursuz cinayet"tir (Baudrillard, 2002:13). Baudrillard'a göre teknolojik gelişme toplumların geleceğini belirleyen ana değişkendir.

"Artık özne dünyayı kendi ürettiği aynada yansıtmaktan vazgeçerek, gerçek dünyaya dair ironiyi yansıtma görevini bırakmış gibidir. Zaten bu da bir yeniden canlandırma sistemine ait büyüleyici bir fanteziden başka bir şey olamazdı. İçinde yaşadığımız bize ait evren kendi ikizini, kendini yansıtan aynayı yutmuş gibidir. Kendini yansıtan aynayı yutmuş olan bu dünya saydam ve hayali bir şeye dönüşmüş, gölgesini yitirmiştir. Zaten nesne, imge ve göstergelerden oluşan evrenimizin her bir parçacığında her an karşımıza dikilen şey de bu yutulmuş yansıma ya da gölgeye özgü ironidir" (Baudrillard, 2002:19).

Postmodern televizyonda imaj, anlatının önemini ortadan kaldırır. Posmodernizm böylece giderek daha çok yorumsama sanatının ölümü anlamına gelmektedir. Kültürel sembol ve metinlerin çokanlamlı okunması yerine, metinlerin yüzeylerinin altında eleştirel sorgulama adına keşfedilecek ve açıklanacak hiçbir şey hiçbir derinlik ya da anlam çeşitliliği olamadığını iddia eden postmodern görüş ortaya çıkar.

Kellner ise postmodern imaj kültürünün, özünde derinlikten yoksun, yüzeysel ve tek boyutlu olduğu şeklindeki alışılmış değerlendirmeyi reddetmektedir. O'na göre postmodern imajlarda "çok boyutlu, çok anlamlı, ideolojik olarak kodlanmış, değişik okumalara açık ve kültürün etkileyici bir metalaştırımı ve kapitalin arzudan doyuma kadar, bütün yaşamı sömürgeleştirme girişimleri olduğunu" (Kelner,2001:224) savunmaktadır.

KÜRESELLEŞME, KİMLİK VE MEDYA

Günümüzde kimlik sorunsalı küreselleşme ve farklılaşma kavramları çerçevesinde iki düşünce tarzı içinde tartışılmaktadır. Küreselleşme kavramının altında batı tipi serbest piyasa ekonomisi ve demokrasi tarzının biçimlediği kültürün tüm dünyaya yaygınlaşması ve tekbiçimleşmesi düşüncesi yatmaktadır. Farklılaşma kavramı çerçevesinde ise kitle kültürüne karşı özgül değerler savunulmaktadır. Sahip olduğumuz kimliği meşrulaştıran ve konumlandıran bir tarihin, bir geleneğin, bir kültürün ve bir ırkın ürünüyüz. Dolayısıyla globalleşme çerçevesinde üretilen projeler insanı, yetiştiği ortamdan bağımsızlaştırmak isterken, onu umutsuzluk içinde kıvranan bir gezgine dönüştürmeye çalışmaktadır.

Medya içeriklerinin belirlenmesi konusunda küreselleşme ve farklılaşma kavramlarının karşılığını geniş alan yayıncılığı ve dar alan yayıncılığı

kavramları bulmaktadır. Geniş alan yayıncılığı zihniyeti zamana ve yere bağlı olmaksızın mümkün olan en geniş kitlelere ulaşmayı hedeflemektedir. Bu küresel iletişim sistemleri en son batının postmodernizm deneyimi ile formülleştirilmektedir. Bu formül ise yerel motiflerin alınarak evrensel, bilimsel ve teknolojik söylemlerle desteklenerek ticarîleşmiş bir ürün olarak yeniden paketlenmesini içermektedir. Böylece küresel kültür standardize olmuş ticarî malların simgeleri olarak ulusallığın çözülmesiyle, etnik ve folk motiflerle bir seri genelleştirilmiş insan değerleri ve ilgileri, anlamıyla ve bilimsel söylemiyle birleşmiştir (Smith,1990:177).

Tarihsel sürece bağlı olarak değişen kültürel kimlikler, küreselleşme olgusunda da, küreselleşmedeki hâkim temayı izleyerek bir değişim ve gelişim süreci içerisinde değişmektedir. Küreselleşme sürecindeki hâkim tema; farklı kimliklerin homojenleştirilmesi, dünya sisteminde ise farklı toplumsal birimlerin hemen her bakımdan ancak özellikle ekonomik politikalar bağlamında birbiriyle bağlantılandırılmasıdır. Bu noktada da, Benedict Anderson tarafından geliştirilen; "hayâlî cemaat" fikri önem taşımaktadır. Küreselleşme sürecinde, hayâlî cemaat fikri; Appauduari tarafından da belirtildiği gibi, "global imagination" (hayâlî yer küre) fikrine doğru evrilmektedir. Küreselleşme ile ilgili olarak, küresel akışı keyfi bir şekilde, etnomekânlara, teknomekânlara, medya mekânlarına, mali mekânlara ve ideomekânlara ayıran Appauduari; kültür kavramına dayalı bir küresel tasavvurun yerine halkların, paranın, teknolojilerin, temsillerin ve siyasal kimliklerin dünya çevresinde hareket ettiği, özgül noktalarda donarak bölgesel ulusal ve yerel yapıların özgül konfigürasyonlarına dönüştüğü bir akıntılar dizisi ya da bir topografyayı önümüze koymaktadır. Bugün için karakteristik olan, bu akıntıların arasında yolların giderek daha fazla ayrılmakta olmasıdır. Bu ayrılma, başkalarının melezleşme olarak tanımlayabildiği karışık farklılıkları üretmektedir. Küreselleşme; kültürel kimliklerin ekonomik çıkarlar bağlamında türdeşleştirilmesi melezleştirilmesine hizmet etmektedir (Aktaran: Kaymas, 2001:205).

Hall ise küreselleşme bağlamında kültürel değişim olgusunu şöyle yorumlamaktadır: "Kültürel kimlik bu ikincil anlamında, bir olma sorunu olduğu kadar bir oluşma sorunudur da. Geçmişe âit olduğu kadar geleceğe de aittir. O zaten varolan, yer, zaman, tarih ve kültür değiştiren bir şeydir. Kültürel kimlikler bir yerlerden gelir, tarihleri vardır. Ancak tarihsel olan her şey gibi onlar da sürekli dönüşüme uğrarlar. Mutlak bir geçmişte ebedî olarak sabit kalan bir şey olmaktan uzaktırlar, tarihin sürekli oyununa kültüre ve iktidara tabidirler. Bulunmayı bekleyen bir geçmişin keşfine bağlı, bulunduğunda kendimize ilişkin yaklaşımımızı sonsuza dek saklayacak bir şey olmaktan uzak bulunan kimlikler, aldığımız değişik konumlara

verdiğimiz isimlerdir, bizi geçmişin hikâyeleri içinde konumlandırırlar" (Aktaran: Larrain, 1995:222). Küreselleşme bağlamında geniş alan yayıncılığı zihniyeti içinde bir teknoloji ve kültürel biçim olarak, günlük hayatımızın vazgeçilmez bir parçası olmasıyla da önemli bir sosyalizasyon aracı hâline gelen televizyonun kimlik oluşum sürecine etkileri tartışılması gereken önemli bir konudur.

TELEVİZYON VE KİMLİK OLGUSUNUN TEMSİLÎ BİÇİMLERİ

Geçen yüzyılda televizyonun önemi sürekli olarak artmıştır. Sürekli gelişme gösteren iletişim teknolojileri toplumları daha fazla medyaya özgü kılmıştır. Bu medya toplumunda televizyonun en yaygın ve her vakit açık olması dolayısıyla önemli bir yeri vardır ve kılavuz medya olarak kültürel bir biçim olmuştur.

Televizyon gibi genelleşen araçlar toplumsal gelişmeler perspektifinden nasıl bir etki yaratmakta olduğu tartışılması gereken önemli bir olgudur. Televizyon bireyselleşme sürecinde ve yaşam alanının çoğullaşmasında önemli bir rol oynamaktadır. Aynı zamanda da toplumsallaşmada belirli bir güç ve toplumsal farklılıkların yeniden üretilmesinde standartlaşma ve kurumlaşma getirmektedir. Genel ve sürekli ulaşılabilirliği ile güvenlik telkin etmektedir. Aynı zamanda televizyon gündelik hayatın yeniden kimlik kurma baskısından bir parça kaçışı da sunmaktadır. Televizyon gerçeklik parçalarıyla oluşturulan bir "oyuna özgülüğe" izin veren bir alan sunmaktadır. İzleyiciler televizyonun oluşturduğu rutin aracılığıyla "ontolojik güvence" bulmaktadır. Zirâ seyirciler bilirler ki, televizyon izlemek olaysızdır ve bununla gündelik iletişimdeki olaylar ve yaşanan dünyanın içeriği riske girmeden anlaşılabilir. Aynı zamanda izleme aktiflik ve hareket olarak da anlaşılır. Televizyon izleyicisinin aktifliği bir dereceye kadar bireyin genel aktivitesinin özel bir olayıdır. İzleyici artarak farklılaşan toplum içinde davranan özne olarak televizyon aracılığıyla toplumu öncelikle kurar ve yeniden üretmektedir. Beck'e göre: "kişi ya da kişilerin kendisi yaşanan dünyanın yeniden üretilmesidir" (Beckl986:209). Yukarıda târif edilen geleneksel bağlardan ve geleneksel biçimlerin büyüsünden çıkma, geleneksel davranış biçimlerinden kopuş, kimlik üretimine ve bireyselleşmenin problemlerinin kalıcı olmasına neden olmaktadır (Schülein, 1988: 395). Doğa, kurumlar, çevre, toplum ve diğerleri ile ilişkiler içinde kendini anlama ve biçimlendirme süreci olarak kimlik öznenin gelişiminin dinamik sürecidir. Kimlik süreci kişinin kendi biyografisini üretmesidir. Yaşam anlayışı artık kişinin içinde doğduğu geleneksel toplumsal biçimler aracılığıyla verilmemekte, bilakis bu anlayış herkesin kendisi tarafından

yaratılmaktadır. Toplumun artarak karmaşıklaşmasından söz etmek toplumun artarak farklılaşmasının subjektif olarak hissedilmesinden başka bir şey değildir. Bu his genel içinde bireyin kaybolması hissidir. Bir tarafta gündelik hayatın içinde olmak ve toplumun farklı alanları içinde hareket etmek zorundasınız, diğer tarafta bireyin yaşam pratiği için önemli olan farklı alanlarda fikir ve imtiyaz sahibi olması gerekmektedir. Yaşanan dünyanın realitesinin gerektirdiği kurumsal işlevlerden farklı misyonların üstlenilmesi sonucunda kurumların kendilerinde de yabancılaşma görülmektedir (Beck, 1991:181).

Geleneksel olarak doğuştan kabul edilen bireyin yetenekleri belirli kurumlarca üstlenilmiş ve yaşanan dünyaya bağlı olarak başka bir anlam kazanmıştır ve "hizmet" olarak tanımlanmaktadır. Örneğin araba, batı anlayışında kurumsal olarak bireyin ulaşım ve nakliye aracı olarak görülür, yaşam seviyemize göre kendini sunmanın objesi, boş zamanlarda ve yaşam biçimi içinde buluşma yeri, müzik dinleme ya da geceleme yeri olarak işlevleri ile başka anlamlar kazanır. Aynı şekilde televizyon bir kurumdur ve anayasal olarak tespit edilmiş enformasyon, eğitim ve eğlenceye hizmet eden bir kitle iletişim aracıdır. Halk için eğlence ve yayının genel kültürel akdidir. Kurumların, yaşanan hayattan yabancılaşması anlam kaybı olarak nitelendirilmektedir. Bu bağlamda kurumların pratik yaşamdaki önemleri sorgulanmaktadır. Yabancılaşma karşısında medya kuruluşları gibi kurumlar mümkün olan hedef kitleye ulaşmaya çalışmaktadırlar. Televizyonun magazinleşmesi ve eğlence karakteri hakkındaki tartışmalar göstermiştir ki ne politikacıların ne de program sorumluları televizyonun yaşadığımız dünyadaki -eğlence aracı olarak- anlamını bilmektedir (ya da dikkate alınmak istenmemektedir, çünkü televizyonun amacı halkı eğitmek ve bilgilendirmek olduğu hâlde halk daha çok eğlendirilmektedir).

Toplumsal kurumların kurumsal anlamları ve kendi idraki arasındaki kırılma bireyin toplumsal pratik içinde kimliğinin gelişmesi ve kalıtsal özellikleri anlamını yitirmekte, farklılaşan toplum yapısı içinde diyalektik bir sürece maruz kalmaktadır. Bireyselleşme bir tarafta bireyin kendi kimliği ve yaşantısına bağlı olarak kendi belirlenimini artırması, öznenin kendini göstermesi ve yaşam stilinin çoğullaşmasıdır. Diğer taraftan duygusal yaşamın erozyona uğramasına neden olur: yalnızlık, saldırganlık, alaycılık, oryantasyon eksikliği (Schulze,1992:75). Yaşam alanları ne kadar farklılaşırsa öznenin kimlik kurması da çoklu olmakta, oryantasyon eksikliği artarak, karar verme yetkisi kurumlara teslim edilmektedir.

Bauman'a göre gittikçe uzmanlardan öğrendiğimiz teknoloji-biçimli davranış reçetelerine bağımlı hâle geliyoruz. Bu "yumuşak" baskıdır, çünkü zulüm hissi vermemektedir. Tersine alışıldık cevap şudur: "Ben şimdi daha

akıllıyım ve kaderimin iyi bir efendisiyim". Ancak yine de bu özgürlük kısıtlamasıdır. Birisinin tarifesine uyuyor ve artık sorunlarla mücadele etmiyorsunuz; başkalarının o sorunları sizden alıp götürmesine izin veriyorsunuz.... Özgürlük bağımlılığın zıttı değildir; bağımlılıkla iç içe geçmiştir: sizler uzmanlardan daha çok hizmet alıp daha özgür olurken, onlara daha da bağımlı hâle geliyorsunuz. Demek ki, özgürlük bağımlılığı arttırıcı yönde işlev görmektedir (Bauman, 2002:59).

Televizyon içerikleri açısından kimliğin konumlandırılma biçimi oyuna özgü temsili sunumlar çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. Temsilî sunum aracılığı ile kimlik kurma biçimine somut bir örnek son yıllarda batıda olduğu kadar Türkiye'de de ilgi gören biri bizi gözetliyor tarzı programlardır. Bu program kimliğin diğerlerine ve ortama göre nasıl şekillendirilmeye çalışıldığı, kısacası kimliğin pazara nasıl sunulabileceğinin stratejilerine örnek teşkil etmektedir. Kişi burada kimliğini diğerlerinden (hem izleyenler, hem programı hazırlayanlar, hem de katılımcılar arasında) olumlu tepki almaya endeksli olarak bir kıran kırana rekabet ortamının olduğu pazara sürmektedir. Kendi reel yaşamından farklı olarak kazanmaya endeksli, belirli kurallar ve ortam içinde en ilgi çekici ve dolayısıyla izlenir bir "durumsallaşmış kimlik"** sergilemek zorundadır. Katılımcılar yeni ortamda kendi özsaygılarını korumak için, programın formatına endeksli olarak maskeler takmaya kendini açmamaya çalışmaktadır. Nitekim yarışmada başarılı olmuş bir bayan yarışmacı, sürekli izlendiğinin bilinciyle hareket etmesinin başarısında başlıca etken olduğunu söylemektedir. Böylesi bir durumda insan, dış görünüşünü, benlik sunumunu, çeşitli dış gerçeklere göre ayarlamakta ve bir bakıma görüntüsünü satmaktadır. Bir başka dış güç (programı hazırlayanlar ve izleyici tepkileri vs) ya da otorite tarafından insan görüntüsünün ele geçirilmesi, kopartılması yabancılaşmanın temeli olmaktadır. Bu tarz programlar tıpkı aynada görünen kendi imgesini para karşılığında şeytana satan ve görüntüsünün kendi yerine geçerek istemi dışında davranmasını önleyemeyen "Prag öğrencisi" örneğine benzemektedir. Burada kişinin olduğu ya da olmak istediği kişi ile onun adına ortalıkta olan kişi veya görüntü arasındaki sorunsal söz konusudur. Zirâ sorun insanın görüntüsü ile kendisini birleştirememesidir, çünkü kendine uymayan bir görüntüye sahip olmamak ve hatta sosyal olarak var olmamak anlamına gelmektedir. Eylemlerimiz, etrafımızdaki kişilerde bir imge oluşturmakta ve bu imge, diğerleri tarafından kaba çizgilerinde

** Durumsallaşmış kimlikte her sosyal ortam ve kişiler arası bağlam için, sosyal davranışın ve o ortama uygun kimliği gerektiren bir kalıbı mevcuttur. Alexander tarafından geliştirilen durumsallaşmış kimlik kuramı daha çok belirli bir etkileşimde kişinin tercih ettiği imajla ilgilidir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilgin, 2001:217).

dondurularak alıkonmaktadır, bizim sosyal varoluşumuzun anlamı, bu imgede vücut bulmaktadır. (Bilgin:2001:175)

Kitlelerin beğenisini yönlendiren başlıca medya aktörleri ise bir yandan narsist gibi kendi kendisini sevme ızlenimi verirken bir yandan da ona hayran olanların arzularını tatmin etmekten başka bir şey yapmadıkları için özerk değildirler. Konumlarını korumak için diğerlerinin sevgisine müthiş ihtiyaçları vardır. Aynı zamanda belli bir mesafeyi de korumak zorunda ve diğerlerine ihtiyacı yokmuş gibi davranmaktadır. Kitleler, roller ve rol ilişkileri etrafında yapılanmıştır. Türkiye'de ise televizyonda yer alan dizilerde temsil edilen kimlik rollerinin birbiriyle az çok benzer oluşu ve toplumsal gerçekliğin referanslarının kullanılması nedeniyle, destekleyici bir ortam oluşturmaktadırlar ve diğer dizilerle ya da programlarla karşılaştırılamazlığı göreceleşmektedir. Zirâ medya aktörleri televizyonun tüm program türlerinde benzer rol kalıplarıyla boy göstermektedir. Ortak özellikler Doğu'dan gelmek, kumalık, namus, yeterli eğitim alamama, fakirlikten meşhur olarak zenginliğe yükselme gibidir. Medya ise kitlelere avuntu yaratma ideolojileri bağlamında sosyal psikolojide benzerlik arayışı üstünde odaklanmaktadır. Eksik insanın başka eksik insanlar bularak rahatlayacağı var sayılmaktadır. Oysa gözden kaçan ise insanın kimlik oluşumunda kendisi ve diğerleri arasında farklılıklar araması ve inşâ etmeye çalışmasıdır. "Sosyal yaşam daima bireyin diğer insanlara referansını içerir. Bu referans bireyin kimliği üzerinde bir tehdit oluşturduğunda, farklılaşma arayışı başlar. Kimliğin yeniden inşâsı ya da restorasyonu, farklılık yaratmayla ve heterojenliğin pekiştirilmesiyle gerçekleştirilir" (Bilgin, 2001:59).

Gündelik hayatın bir parçası olarak televizyon gerek diziler gerekse diğer anlatım türlerinde sıklıkla yenilenen kadın ve erkek kimliğinin sunum stratejilerine ilişkin kalıpsal stereotip modeller izleyici üzerinde Pygmalion* etkisi yapmaya yönelik bir işlevsellik taşımaktadır. "Pygmalion insanların gerçekleşmesini arzu ettikleri veya gerçek olarak algıladıkları bir şeyin, er veya geç gerçekleşeceğine belirten bir mitostur... sosyal psikoloji literatüründe, insanların kendileri ve dünya hakkındaki temsillerinin veya

* Pymalion Kyroslu bir heykeltıraştır. Kötü anıları nedeniyle kadınlardan nefret eden Pymalion, ölünceye kadar evlenmemeye yemin etmiştir. Günlerden bir gün, kadın heykeli yapmaya karar verir. Büyük emekler sonunda, o zamana kadar yapılmış, fildişinden, en güzel kadın heykelini yapar. Heykel bakmaya doyulamayacak kadar güzel olmuştur ve Pymalion sürekli heykelini seyreder, onu okşar, onunla oynar, konuşur ve nihâyet heykeline âşık olur. Aşk tanrıçası Venüs'e yalvarır; heykeline can vermesini diler. Bir gün evine dönüp heykelini öptüğünde heykelinin canlandığını görür (Ovidius tarafından anlatılan bu öykü N. Bilgin (2001)'in "İnsan İlişkileri ve Kimlik" isimli kitabından alınmıştır).

imajlarının önemini vurgulamak için kullanılır; bu imaj veya temsiller 'gerçek' olmasalar da, sonuçları bakımından gerçektirler" (Aktaran: Bilgin, 2001:92). En basitinden televizyon dizilerinde canlandırılan karakterlerden etkilenip, (Miroğlu, taşfırın erkek v.b.) gerçekte olmadığı halde onun gibi olduğuna inanıp, onun tarzında giyim kuşam ve davranışlar göstererek, hem kendini hem de diğerlerini sonradan benimsediği tarzda olduğunu kabul etmeye ikna edebilir. (Kuma olarak kadının farklı varyasyonlarda gösterilmesi kumalık olgusunu doğallaştırması gibi). Bu bağlamda medya aracılığı ile oluşturulan stereotipler toplumda var olanlara dair ortak algılamalara dayanması itibariyle toplumsal hayatın yansıtıcıları oldukları kadar aynı zamanda gerçeklik üstüne yaptıkları çarpıtmalarla grubun ortak hakikatlerini pekiştirmektedir. Stereotipler ise bir grup kişiye (etnik, cinsel, meslekî gruplar) atfedilen özellikler bütünüdür ve belirli bir objenin algılanmasında, önceden oluşmuş bir takım izlenimlerle kafamızda oluşan imgelerdir. Bu bağlamda objeler kişinin düşünce eğilimine göre algılanmaktadır. "Stereotipler, psikanalistlere göre, özellikle kaygıyı azaltmaya yönelik savunma mekanizmalarıdır; antropologlara göre ise sosyal ortamlarda daha az bir psikolojik bir bedel karşılığında yaşamayı sağlayan zihinsel süreçlerdir; oluşturulan şematizasyonlar bireylere şeyler hakkında kabaca bir fikir verdiği ve fazla riske girmeden tercihte bulunmasını sağladığı ölçüde stereotipler bir sosyal düzenleme sistemi oluştururlar" (Bilgin, 2001: 103).

Televizyon dizilerinin çoklu dünyası, maskeleme, estetizm, geçicilik, türler ve daha da önemlisi betimlemedeki sığlığı ve maddî yüzeyindeki büyüleyicilik özellikleri bakımından açıkça postmoderndir. Diziler kişiye hoşa giden heyecan veren şaşırtıcı imgelerin yüzeysel dokusunun altında topluma ait kayda değer açıklayıcı bir motif yakalama olanağı vermemektedir. Burada önemli olan yüzeydir ve karakterler, öykü buna göre yapılanmıştır. Mekânlar ve meskenlerin kusursuz otantik donanımlı süslemesi bir tüketici fetişi olarak ve iyi yaşamın parıldayan kusursuz yüzeyini yeniden üreterek orada durmaktadır. Karakterler ise normal insansı özelliklerinden ziyâde salt arzu nesneleri olarak sunulmaktadır. Bu anlamda diziler zaman içinde kalıcı olmayan görünüşlerin, yüzeylerin ve anlık etkilerin saptanmasıdır. Dizilerde tutucu geleneksel tabular bile pervasızca çiğnenerek izleyici, kavramdan gerçeği gözlemeye, skandal olana çekilmeye çalışılmaktadır. Bu anlamda Harvey televizyon imgelerinin oluşumunu şöyle açıklamaktadır: Televizyon imgeleri şeyleri belli bir coğrafyadan ve maddî tarihten arındırılmış, aynı ölçüde önemli ve eş zamanlı var olan görüngülerin birbirine tutturulmuş kolajıdır... Ayrıca televizyon tarihsel olayları birbirinden farklı olmayan bir oluşumlar bütünlüğüne indirgeyerek kitle

iletişim araçları tarafından belirlenmiş bir tarihi kaçınılmaz olarak algılatmakta ve izleyiciyi kurmaktadır. Televizyon çağında köklerin yerini yüzeyselliklerin, derinlikli yapıtların yerini kolajın, emek verilmiş yüzeylerin yerini aktarılmış imge bombardımanının, bütüncül kültürel yapıtların yerini parçalanmış zamanın ve mekânın alması şaşırtıcı değildir. Ve tüm bunlar postmodern durum'da sanatsal uygulamaların yaşamsal boyutlarıdır (Aktaran: Oliver,1997:49-50).

ULUSAL KİMLİĞİN KURUCU UNSURU OLARAK TELEVİZYON

Ulusal kimlik olgusunu ise yaratılmış ve tamamlanmış bir süreç olarak ele almaktan ziyâde her zaman sorunlu bir süreç olarak görmek gerekmektedir. Donald bunu şöyle yorumlamaktadır: "Söylem aygıtları, teknoloji ve kurumlar (basın-yayın kapitalizmi, eğitim, kitlesel yayıncılık ve diğerleri), "ulusal kültür dediğimiz şeyi doğurmuştur... ulus, bu kültürel teknolojilerin bir ürünüdür, bunların kökeni değil. Bir ulus kendini kültürü aracılığıyla ifade etmez; "ulusu" yaratan, kültürel aygıtlardır. Yaratılan şey bir kimlik ya da bilinç değil,... hiyerarşik olarak düzenlenmiş değerler, yönelimler ve farklılıklardır. Eklemleyici ilke olarak "ulus", bu kültürel ve toplumsal heterojenliğe belli bir sâbitlik kazandırır. "Ulusal" olan, öbür kültürden farklılığı ortaya koyarak, sınırlarını belirleyerek kültürün birliğini tanımlar; fakat bu kurgusal bir birliktir, çünkü içerideki "biz", daima farklılaşma arz eder (Aktaran: Morley ve Robins, 1997:72-73).

Bütün kimlikler, bir toplumsal ilişkiler sistemi içinde oluşur ve birbirlerini karşılıklı tanımaları gerekir. Kimlik bir "nesne"olarak değil, "bir simgeler ve ilişkiler sistemi" olarak düşünülmelidir... herhangi bir fâilin (agent) kimliğinin sürdürülmesi, tek belirli bir kimlik değil; sürekli bir yeniden oluşum sürecidir ve bunda öz tanımlama ve farklılığın onaylanması boyutları birbiriyle devamlı iç içe geçer... kimlik kolektif eylemin dinamik, gelişmekte olan bir yönüdür (Morley ve Robins, 1997:74). Bu bağlamda ulusal kimlik kolektif kimliğin özgül bir biçimi olmaktadır.

Kapitalizmin girişimci kültürel zihniyetine bağlı olarak yerel kimlikler gerçek ya da hayal ürünü, fakat üretici tarafından ambalajlanmış olarak, belli bir görüntünün oluşturularak tarih ve topluluğun üzerine uydurulmuş bir kimliğin sahte bir duygunun yaratılmasıdır.

Son yıllarda köy dizileri öz kimlik kavramının git gide bulanıklaştığı çoklu dizi anlatımı içinde köklerini köklülüğün ve otantik olmanın verdiği güven duygusuna dönebilmenin varyasyonlarını üretmeye çalışmaktadır. Türk toplumunda 60'lı yıllarla başlayan sanayileşme çabaları doğrultusunda

köyden kente göç olgusu günümüzde kapitalizmin tekelleşme biçimleri karşısında misyonunu yitirmiş, milyonlarca insan şehirde kazanç sağlamak için kendi bağlamlarından kopup geldikleri halde işsizlik ve ekonomik bunalımlar yaşamaktadır. Artık şehir yaşamı vaat ettiklerini yerine getiremez olmuştur. Bu bağlamda reel hayatta otantik bir yurdun yeniden canlandırılması imkânsız görünmektedir. Zirâ git gide göçler ve dağılmışlığın karakterize ettiği bir dünyada, bu durumun getirdiği belirsizlikler ve melezleşme karşısında saf ve otantik olanın varlığı imkânsızlaşmaktadır. Televizyon dizileri ise her zaman olduğu gibi bu bağlamda köy dizileri ile otantizm hayâllerine hizmet etmektedir, fakat bu öyle bir otantikliktir ki gerçeğinin referansları ile paketlenmiş bir turistik atmosfer pazarlamaktadır. Bu olguyu küresel medya stratejileri açısından Morley ve Robins'in şu açıklamaları ile tanımlamak mümkündür: "Yaratıcılık sahibi küresel şirket, yerellik ve özgünlükten yararlanmasını bilir... Yerel ve egzotik olan şeyler âit oldukları yerlerden sökülüp koparılarak dünya piyasası için yeniden ambalajlanır. Bu sözde dünya kültürü, farklılık ve özgünlüğe verilen yeni bir değer olabilir, fakat aynı zamanda oldukça da önemli bir kâr unsurudur" (Morley ve Robins, 1997:157).

Yerel düzeyde politik hayatın zayıflaması, kültürel kimliğin sığınma ve avuntu kaynağı olması yolunu açmaktadır.

Televizyonun bir kitle medyası olarak milyonların paylaştığı bir kültür kaynağı olduğu inkar edilmez bir gerçektir. Aynı televizyon dizisini aynı anda milyonlarca insan izleyebilmektedir. Dizilerin içeriğinin ana ögesini aile oluşturmaktadır. Anlatımda sonsuzluk prensibine dayalı olan dizisel anlatımda aile ilişkileri en fazla varyasyon üretmeye elverişlidir. Dizilerde farz edilen şey ailenin hâne içi yaşam şeklidir. İzleyiciler açısından bakıldığında da onlarında ailelerden oluştuğunu kabul etmek yanlış olmayacaktır. Böylece televizyon dizileri ve onları seyredenler açısından aile olgusu sembolik bir birlik duygusu vermektedir. Böylece dizi izleme olgusu bir toplumsal katılım biçimi olabilmenin yanı sıra bir ulusal topluluğa katılım duygusu yaratmaktadır. Ulusal kimliğin inşâ edilmesinde diziler, siyasî ulus düşüncesinin gerçek yaşanılan bir deneyime, duygusallığa ve gündelik bir olguya dönüştüğü, yaşanılan bir deneyim olarak her gün milyonların katıldığı kitlesel merasim ve geleneklerin temelini oluşturan bir ajandır. Aynı zamanda dizi içerikleri dolayımlanan günlük hayatımızın bir parçasıdır, değişik ve değişmekte olan kültür kaynakları mönüsü sunmasıyla ortak izleyenlerinde özkimlik duygusu geliştirmekte olduğu da göz ardı edilemez bir olgudur (Morley ve Robins, 1997:131). Bu bağlamda film ve televizyon

medyası, kolektif anıların ve kimliklerin oluşmasında güçlü bir rol oynamaktadır.

SONUÇ

Kimlik olgusu ister kolektif ister etnik olsun sonuçta tarihsel olarak oluşturulmuş bir kurgulamayla inşâ edilmiş temsiller sistemine dayanmaktadır. Bu bağlamda kimlik bazı şeyleri açıklamak için referansta bulunduğumuz sanal bir alandır. (Morley ve Robins, 1997:131). İletişim teknolojilerinin yer ve zaman duygularını dönüşüme uğrattığı bir çağda, insanın kendini belirli bir yerde konumlandıramayacağı bir postmodern kültürel ortama girilmiştir. Kearney bunu "gerçekliğin görüntünün soluk bir yansımasından ibaret hâle geldiği bir görüntü medeniyeti" olarak tanımlamaktadır (Kearney, 1988:1) Baudrillard göre görüntü toplumunda televizyon görüntüsü ile kendi vücudumuz ve etrafımızdaki bütün bir evren, bir kontrol ekranı hâline gelmiştir. Bu ekran ve ağlardan oluşmuş, mutlak yakınlık, her şeyin aynı anda olup bittiği, savunma hissinin olmadığı, geriye dönüşün olmadığı bir dünyadır.

Görüntü medeniyetinde televizyon, gündelik yaşamın bir parçası olarak bireylerin toplumsallaşma sürecinde ve dolayısıyla kimlik kurma sürecinde önemli bir sosyalizasyon aracı olmuştur. Aynı zamanda küresel geniş alan yayıncılığı ideolojileri ile bireyselleşme sürecinde ve yaşam alanının çoğullaşmasında önemli bir rol oynamaktadır. Geleneksel güvencelerin kaybolmaya yüz tuttuğu iletişim toplumlarında televizyon imgeleri şeyleri belli bir coğrafyadan ve maddi tarihten arındırarak kitle iletişim araçları tarafından belirlenmiş bir tarihi kaçınılmaz olarak algılatmakta ve izleyiciyi kurmaktadır.

Günümüzde toplumsal kimlik oluşumunu belirleyen koşullar yalnız statü, din ve kırsal ya da kentsel kökenle ilgili yerel özellikleri değil, kültürün küreselleşmesinden kaynaklanan etkilerin gittikçe karmaşıklaşan ağını da kapsamaktadır. Toplu tüketim ve medya imajları artık kendi bağımsız rollerini oynamaktadırlar.

KAYNAKÇA

Appadurai, Arjun (1990), "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" public Culture, no 2 .

Batur, Enis (1997), *Modernizm Serüveni*, YKY, İstanbul.

Baudrillard, Jean (2002) "İllüzyon, Yitirilen İllüzyon ve Estetik", Çev: Oğuz Adanır, *Doğu Batı*, s:19.

Bauman, Zygmunt (2002), "Modernite, Postmodernite ve Etik" çev: Aytaç Yıldız, *Doğu Batı* , s:19.

Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt.

Beck, Ulrich (1991), Politik in der Risikogesellschaft, Frankfurt.

Bilgin, Nuri (2001), *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, Sistem Yayıncılık, İstanbul.

Bilgin, Nuri (1995), *Kolektif Kimlik*, sistem Yayıncılık, İstanbul.

Bilgin, Nuri (1997), *Siyaset ve İnsan*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

Giddens, Anthony (1995), *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt.

Hall, Stuart (1996), "Who needs, Identity", ın Hall, Stuart, Du Gay Paul (ed.) *Questions of Cultural Identitiy*. Sage, London,.

Harvey, David (1993), *Postmodernizme Bir Bakış*, Çev: O. Işık, *Birikim*, Eylül.

Hörning, Karl H., Mıchailow, Matthias (1990), *Lebensstil als Vergeselschaftungsform Zum Wandel von Sozialstruktur und sozialer Integration.* In: Berger, Peter A.,

Hradil, Stefan, (1990), Lebenslagen, Lebenslaeufe, Lebensstile. Göttingen.

Kale, Nesrin (2002), "Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru" *Doğu Batı*, s:19.

Kaymas, Serhat (2001), "Küreselleşmenin Etnik göç ve Ulus Devlete Etkileri" *İletişim,* G. Ü. İletişim Fakültesi Yayınları, Ankara.

Kearney, Richard (1988), *The Wake of Imagination*, London, Hutchinson.

Kellner, Douglas (2001),"Popüler Kültür ve Posmodern Kimliklerin İnşâı" çev: Gülcan Seçkin, *Doğu Batı*, s:15.

Laclau, Ernest, Mouffe Chantal (1991*), Hegemonik und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Passagen Verlag, Wien.

Larrain, jorge (1995), *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çev: Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yayınları İstanbul.

Lyotard, J. François (1990), *Postmodern Durum*, Çev: A. Çiğdem, Ara Yay, İstanbul.

Menteşe, Oya (1995), "Sanatta ve Edebiyatta Posmodernizm" *Türk Dili*.

Mikos, Lothar (2001), *Fern-Sehen. Bausteine zu einer Rezeptionsaesthetik des Fernsehens*, Vistas, Berlin.

Morley, David, Robins, Kevin (1997), *Kimlik Mekanları*, Çev: Emrehen Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Oliver, Bert (1997), "Modernite, Modernizm ve Postmodernist film: Verhoven'in Temel İçgüdü'sündeki Yüzeysellikler", Der ve Çev: Sabri Büyükdüvenci, Semire Ruken Öztürk, *Postmodernizm ve Sinema*, Ark yayınlar, Ankara.

Schulze, Gerhard (1992), Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt, New York.

Schülein, J.August (1988), *Veraenderungender Konstitutions- und Repreduktionsbedingungen von Subjektivitaet*. In: König Helmut (1988), Politische Psychologie heute, Opladen.

Smith, A.D. (1994). *Milli Kimlik*, Çev: B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.

SANAT



Pablo Picasso, *Guernica,* Detay, 1937

VARLIĞINI YARATARAK İFADE EDEN İNSAN: "SANATÇI"

Pınar Bingöl*

"Anlayan ben, basit bir biçimde usum değil,
bütünlüğüm içindeki kendim olsam gerek.
Dünyanın uyduğu imgeleri
bezeyen bütünlüğün içindeki kendim."
R. May

SANATÇI VE YARATICI KİMLİK

Kierkegaard için insan; bir bireydir ve birey olmak bakımından hem kendisidir hem de soydur... Sartre ise, mutlak olarak fizyolojik yapısınca belirlenmiş biçimiyle insanın fotoğrafını çeker. Böylece durum değil de süreç olan insan yaşamı bir yeter neden olmaksızın "olmak" durumuna geçirilir.

---

* Pınar Bingöl, Akdeniz Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Grafik Tasarım Ana Sanat Dalı Başkanı

Ardından insan, "olmak" iradesi ile yazgısının paradoksal bilmecesiyle karşı karşıya getirilir. İnsan kendisinin farkına varmasıyla, "Ben kimim?" ve "Varlık olarak değerim ne?" sorusunun karşılığını bulmak için olgusal bir maceraya girişir. Ve "olmak"ın içindeki belirlenişte kendinden başka bir varlığın iradesinin olanaksızlığını bu güne ulaşıncaya kadar ayağının altında açılan uçurumlarla dolu yaşam deneyimleriyle öğrenir. Sonradan, bu olanaksız varlığı sonsuz ve biçimsiz zaman ve mekân sürekliliğinden kurtulmak için boş yere umutsuzca dayanmaya can attığı şey olarak tanımlar insan.[1]

Sanatçının ortak noktası, insanın "olmak" türündeki varlığını araştırmaya başlamasıyla, tam da bu noktada kesişir. Somut yaşam kurallarının ortaya koyduğu değerlerden bağımsız varlığını arayan insan; özgürlük ve seçmek olarak biçimlendirdiği kendi nitelikleriyle ve ancak değerlerle de bütünlük içinde davranır, yerini belirler. Bu durumda her bir oluşumunun evrensel bir niteliği vardır[2]

Pekiyi, evrensel niteliğiyle insan, sanatçı olarak kendi varlığı için nasıl bir yer ve kimlik oluşturur? Sanatçı ve sanat eseri burada kültür tarihinin iki evrensel dünyasıdır. Kendi kimlik dokularıyla, kendi yapılarına özgün, karşılıklı ve zorunlu birliktelik ilişkisi kurarlar. Sanat eseri, "öz"den, "özne"den çıkarak, her bir dünyanın anlamını değiştiren ve sanatçının evrensel içindeki değişken yerini belirleyen, evrensellik niteliğini vurgulayan verilere kadar uzanır.[3]

Sanat yapmak, duygusal bir olgudur. Sanatçı sanat eserini üretirken duygusal varlığını ortaya koyar. Tinsel bir fenomendir bu! Boşluk dolduran bir fenomen...Sanatçı insan, kavrayışının ritimsel bir algıya kavuşmasıyla evrendeki devinimi önceden yakalar. İşte böylelikle düşünme yetisine uzanır ve genellemelerden soyutlamalara ulaşan yaratıcılığı ile, gök cisimlerinin döngüsünden sayısal değerlere erişir. Sanatçının iç görüsü, sonsuz boşluğa egemen olan uyumu kavrar ansızın[4]

Bu nedenle, Yunan düşünürleri; sanat eseri yaratmanın tanrılarca insanlara bağışlanmış en büyük armağan olduğunu söyleyerek, sanatçıyı kutsanmış kimliğiyle anarlar: *"....Tanrıların ölümlülere verdikleri en değerli armağan olan düşünmeye, görme duygusu ile yöneldik. Gözlerin bize verdiği en büyük iyilik budur. Bu armağanın nedeni ve amacı ise, gökteki zekânın*

---

[1] A. Maclntryre, *Varoluşçuluk,* Paradigma, İstanbul, 2001, s . 23, 39.

[2] J. P. Sartre, *Action, , Jan. 1944, s.27, P. Foulquie, Varoluşçu Felsefe,* Gelişim, s. 77

[3] H. Read, *"Sanatın Anlamı",* Türkiye İş Bankası, İstanbul, 1974, s. 185

[4] B. Russell *Batı Felsefesi Tarihi I,* Bilgi, Ankara, *1972, s. 85*

döngülerini izleyerek, bu düzenli döngülerle (apeiron) türdeş olan, düzensiz ve dağınık zihnimizdeki düşünceleri düzenlemektir (Timeisos)".

Hiç kuşkusuz ki, sanatçının da varlığı nasıl olumlanacağı yönünde sorgulanabilir. Aslında, varoluşsal bakış açısı, sanatçıyı ve sanatını, kimlik arayışını, geç tanımlasa da tarihle birlikte içine alır. Çünkü bir sanat yapılıyorsa, bir söz söyleniyor demektir. "Ben bir varlığım ve evrende varım!" diyorsa ve kendini bu dünyanın ve evrenin bir parçası olarak onaylıyorsa, dünyaya ve insanlığın geleceğine katkıda bulunmak üzere eser yaratır. Kimliğini arayan sanatçının bu arayışının nedenlerine verebileceği yanıtlardan birini, yani yaratıcı kimliğini; belki de onu, Wittgenstein'ın, eserlerini üretirken keşfettiği bir yöntemle bulmaya çalışır. Aslında, sanatçı kimliğini içeren tek bir şey yoktur. Yüzyılları birbirine bağlayan ve bir çok kültür ve inancın dayandığı olgularla harmanlaşır. Sanatçının varlığını yaratmasına neden olan doğal eğilimlerinin dışında, yaşadığı toplumsal ortamın edindirdiği kişilik, insanın ve her türden birikimlerinin birbirleriyle çapraz bağlantıları içinde ve aynı noktaya farklı yönlerden ulaşan geniş bir alanda gezinir. [5]

Bundan dolayı sanatçı çağının özelliklerine uyarak yaşantısını ortaya koyar. Hiçbir sanatçı varlığını yaratma sürecinde eserini çağına karşı sürmez. Bu, sanatçının biçimlenen kimliğinin gereğidir. Sanatçı bu kimliği bir yanı ile doğal ve toplumsal gerçekliğe dayandırır, diğer yanıyla yaşadığı kendi iç dünyasıdır. Dünyayı ve daha geniş anlamda evreni kendisiyle olan ilişkisi içinde yakaladığında, artık sanat eseri kaçınılmazdır. Rollo May yaratma cesareti kapsamındaki düşüncelerini bu nedenle, sanatçının yaratıcı süreç içinde kendisinin bilincine vararak benliğini bulması ve onu da parçalara bölmeyen, insanlığını bozmayan bir yaklaşımın olanaklılığı varsayımına dayandırır. Bu; Goldstein'in da ifade ettiği gibi, kendini gerçekleştiren sanatçının yaşam karşısındaki iç donanımı olan yaratıcılığı, onu yıkıma götürecek bir çok duruma karşı gösterdiği savunmanın adıdır. [6]

Bu durum rastlantısal bir tutum değildir. Öyle olsa, varoluşla kenetlenmiş yaratıcı sanatçı kimliği üstüne sadece kehanette bulunulabilir. Ancak yaratıcılık, ölümsüzlüğe sanatçının duyduğu özlemi dile getirir. Sanatçı da ölümlüdür ve öleceğini bilir. Brugel gibi bir çok sanatçı eserinde, ölümden söz eder, onu imgeleştirir. Onunla cesaretle yüzleşir. İnsan varlığı görüntüsü altında ve onun gizleriyle dolu Venüs'te yansıtılan imge Borticelli'nin yaratıcı ediminin mücadelesini simgeler. Yetişkin bir insanın tutkusuyla birleşen yaratıcı sanatçı kimliği, Michelangelo'nun yonttuğu, taş

---

[5] J. M. Heaton, *Wittgenstein ve Psikanaliz, Postmodern Hesaplaşmalar*, Everest, 2002, s.24

[6] R. May, *Yaratma Cesareti*, Metis, İstanbul, 1987, s. IX

kapanlarında kıvranan, çırpınan esirlerin bitmemiş öykülerine süregelen kafa tutma gücünün taşıyıcıları biçiminde yansır. Ayrıca, Nietzsche ve Kierkegaard'a göre; yine insan varlığının kendine özgü durumlarını içsel benliklerine ve iç görüntülerine dönerek dışa vuran, rüyalarından esinlenerek, rüyayla gerçek, ölümle yaşam arasındaki ilişkiyi sorgulayan ve yaratılarını bilincin sansüründen kurtaran sürrealistler de özel tarihsel durumları içinde kendi bilinçlerinin trajik sonuçlarından kaçıp kurtulabilen dahiler sayılırlar.[7] Heidegger de; bir çok deha sanatçının, bir başka deyişle dünyaya fırlatılan insanın, kendini yaratma ve varlık serüveninde boşluk ve hiçliğe karşın içinde barındırdığı evrenin mekânsal ve zamansal işlevinin etkin bir parçası olma isteğinin içeriğiyle ilgilenir. [8]

Çağdaş İtalyan eleştirmeni Soffici, Chirico'nun resimlerinin "düşsel varoluş"un dili olarak tanımlanabileceğini ifade eder. Chirico'nun resimlerindeki arayışın, açık seçiklikle, tehlikeli boşlukların ve bunların çağrıştırdığı bilinmeyen olayların bileşimi; uykuyla uyanıklık, ölümle yaşam, varlıkla yokluk arasındaki o geçiş ânında sezilen huzur kaçırıcı duyguları vurguladığını da anımsatır. Bu tür bir eserde hoş bir hüzün ya da tümüyle ürkütücü bir çağrışımla insan; varlık, mekân ve zaman tartışması içine çekilir [9].

Sanatçıyı biçimlendiren ve gücünü özellikle "olma" sürecinden alan yaratıcı kimlik; Kafka'nın söylediği "geri dönülemeyecek nokta"yı; sembollerin, mitlerin ve imgelerin kurtarıcı güçlerinde bulur. Burada, düşünme ve kendini yaratma ayrılmaz yaşam itkileridir. Bu anlamda sanatçının yetisi bilinçten ve kendi farkındalığından ayrılamaz. Denetlenmiş tutkuların dizginleri bırakılmış sanatçı kimliği, her şeye rağmen farkına varılmış bir kendini aşma durumuna sahiptir. Buna göre, umutlar, idealler, imgeler ve zaman zaman da düşlenmiş içerikler yoluyla gerçekleşir. I. Dünya savaşı öncesinde Orta Avrupa'da gelişen dışavurumcu akımın sanatçıları, yaşama ve sanata yeni yaklaşımlarıyla bunu oldukça iyi anlatırlar. Çoğunlukla kendi iç tepilerinden yola çıkarlar. Lirik anlayışlı yaratılarında, korku, neşe, acı, coşku gibi duygulanımların ruhsal titreşimlerini kavrayışa sokarlar.[10]

Filozof Whitehead'ın insan organizmasının yatay ve dikey tüm boyutlarıyla kendi dünyasını yaşayabilmesi için sahip olduğu yetinin bütününe yaptığı gönderme, sanatçının içinde yaşadığı dolayımsız nesnel

---

[7] Ş. Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Sanat*, Alkım, Ankara, 1982, s.129

[8] M. Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, A, Ankara,2001, s.35

[9] G. Lindemann, *Die Welt der Malerei, B.u.Z mbH, Köln*, 1966, s. 199, 227

[10] M. Wundram, *B.u.Z mbH, Bergisc-Gladbach*, s.168

dünya ile de ilişkili olan yaratıcı sanatçı kimliğine dair bir yaklaşım da sergiler. [11]

SANATÇI VE TOPLUMSAL KİMLİK

Toplumsal süreçte, kültür alanını kapsayan gelenek ve görenekler, olay ve olgular, diğer kültür varlıkları; insan varlığını zaman ve mekân içinde etkileyen, değiştiren yaratıcı düşünsel ve yaratıcı simgeler, öğeler sanatçıyı yönlendirirken, sanat yapıtlarını da belirlerler. Dahası, gerçeklikten yansıyan imgeler, sanatçının bilinçli niyetleri ve sağlam amaçları ile sanat eserinde kimlik kazanırlar. Kimlik kazanımı sanat alanında, kişinin toplumsal olarak da kendini yaratması üzerine bir denemedir.

Burada sanatçı kimliği; modeller, biçimler, metaforlar, mitler ve bir çok ruhsal içerikten oluştuğu kadar, sanatçı yaşamının diyalektiğini kuran toplumsal anlatım öğeleriyle ve toplumsal terim ve tanım dizgeleriyle biçimlenen daha üst bir dilin söylemiyle de tanımlanır. [12]

Sanatçı kimlik; sanata öncülük eden tarihsel bir sürekliliğin ürettiği evrensel bir temelde anlamını bulur. Stefan Zweik'a göre bu, sanatçının kesintisiz ve durdurulamaz bir ilerlemeye duyduğu inançtır aynı zamanda. Parçalara ayrılmamış, kırılmamış yaklaşım ve anlayışların biçimlendirdiği, duyguda, düşüncede ve yetenekte kendini dengeleyen ve inançların dayandığı olguların yoğurduğu kimlik, Kierkegaard'ın da pek yerinde söylediği gibi, bir oluşma sürecinden başka bir şey değildir. Bu oluşum süreci aynı zamanda sanatın yapısındaki ve yansımalarındaki değişimi de belirler. Örneklenecek olursa; Emil Nolde'nin resimlerinde görülen dinsel parıltının altındaki gerçek, Nazilerce getirilen birtakım yasalardan nasiplenen sanatçının savaş süresince korku ve acı içinde felâketten kaçışını işaretler. Bu nedenle resimlerindeki renklerin taşkınlığı Emil Nolde'nin kaba ve şiddete yönelen kimliğinden güç kazanır. Alman ekspresyonistlerin yapıtlarının içe dönük otobiyografik özelliklerinde ve kişisel yaşantının tuval üstündeki izlerinde oluşan kimlik, savaş nedeni ile baskı altına alınmış özgürlüklerin çığlığını iç dinamikleriyle dışa vurur. Savaş ve şiddet ortamında toplumsal travmanın getirdiği yıkıcı sonuçlar ve ölüm Max Beckman'ın eserlerindeki korkunç gerilimi yaratır. Faşizm ile birlikte karanlık geleceğin habercisi olan resimlerinde, içinde bulunduğu toplumsal olayların geçici niteliğini aşacak bir özellik bulmaya çalışır. Ancak açık mekan çalışmalarında boyadığı gökyüzü her zaman Max Beckman'da şiddet

---

[11] R. May, *Yaratma Cesareti*, Metis, İstanbul, 1981, s.118

[12] M. De Micheli, *Die Entwicklung des Italienischen Realismus, Neue Gesellschaft für bildende Kunst* e.V. Berlin, 1974, s.17

olgusunun yarattığı ruhsal ve toplumsal baskıya karşın, daima insan zihninin ve düşüncesinin özgürlüğünü simgeler. George Grosz'da haksızlıklara ve açgözlülüklere tahammülsüz katı bir toplumsal eleştiri, insanların ürkütücü özellikleriyle çizilerek yapılır. Kathe Kollwitz; acı, açlık, ölüm ve yokluğa karşı umutsuz ancak öfkeli bir direnişçidir. Kimliğini oluşturan eserlerinde, insanlığa karşı beslediği yüce duygular anıtsal bir biçim anlayışını ortaya koyar. Kullandığı bir çok kültür simgesiyle, "Guernica" adlı tablosu, Pablo Picasso'nun 1937 yılında, Franco'nun çağırdığı Alman uçaklarıyla, Guernica'yı bombalatması ve bir çok masum insanın ölmesiyle sonuçlanan olaydan sonra, savaşa ve faşizme karşı kişisel eleştirisini betimler. Acı çeken at iyiye ve saldıran boğa kötüye anlamlandırılır. Elektrik ışığı, gaz lambası ve yangının aydınlatmadığı resimde, elektrik ampulü insan eliyle bozulan insanlığın yine insan iradesiyle düzeltilmesi gerektiğini anımsatır. Picasso'nun tuvale yansıyan kimliği, sanatçının çektiği acıların, korkuların tarihten soyutlanarak protesto içindeki bir doğaya armağanı olarak sunulur. [13]

Toplumsal oluşum süreci, aynı zamanda sanatın yapısındaki ve yansımalarındaki değişimi de belirler. Sanatı yeniden etkileyen aslında sanatçıyı etkileyen toplumsal, düşünsel, kuramsal ve psikolojik etkenlerdir. Günümüz sanat anlayışı ve bu anlayışı gerçekleştiren sanatçı kimliği ile Rönesans sanatçısı arasındaki ayrım sanatçının toplumsal, kültürel ve psikolojik işlevini de yansıtır. Sanat üzerine belli görüş ve düşünceler biçimleniyorsa; bu, sanatçının dünyaya ve insana bakış açısı çerçevesinde gerçekleşir. Bu bağlamda sanatçı kimliği, sanat yapıtlarında, kendini bulmak, yaratmak, yargılamak, anlamak ve çözümleme isteğinde kendini gösterir ama, nesnel toplumsal ahlâkın da yapısı içinde var olunduğunu bilmekle evrensellik kazanır. Sanatçı, "kim, nasıl, kimin için ve ne sorusu" ile yanıtlarını birlikte yansıtır.[14]

SANATÇI VE KÜLTÜREL KİMLİK

Toplumsal özne olarak insan dolayısı ile sanatçı, doğal malzemeden yola çıkarak; somut olarak bir şeyler üretmek ister. Sanatçının somut etkinliğini tanımlayan bu durumdan, F. Engels'in sanat ve edebiyat üzerine yazdığı eserlerinde, insan becerisini üreten ve koruyan bir nesne yaratma kapasitesi olarak söz edilir. Yani, sanatçı tarafından yaratılan sanat eseri, insan için "insana özgü" bir nesnedir. Sanatçının somut etkinlik yeteneği ve aynı

[13] N. Lynton, *Modern Sanatın Öyküsü*, Remzi,1982, s.190, 192

[14] E. Fischer, *Überlegungen zur Situation der Kunst*, Diogenes Verlag,1971, s.115

zamanda kendiliğinden bir nesne üretme yeteneği, varlığının en önemli özelliğini, tarihsel gelişim yeteneğini ve kültürel kimliğini ortaya koyar.[15]

Geçmişten günümüze, kuşaklar tarafından yaratılan tarihsel gelişime kuş bakışı bakıldığında görünen, toplumun maddî zenginliğinin salt dış görünüşü ise, aslında kültür; toplumun öznesi insanın gelişimini, insanın kendi iç yaratıcı güçlerinin, ilişkilerin, gereksinimlerin, yeteneklerin,iletişim biçimlerinin gelişimine bağlar.[16] Sanatçının kültürel kimliği; dar anlamı ile ait olduğu toplumun yeteneklerinin, beğenilerinin, üretici güçlerinin evrensel dönüşüm içinde gerçekleşmesiyle oluşur. Kimlik, insanın toplumsal güçler olduğu kadar, "doğa" olarak tanımlanan kendi "öz"ü üzerinde de tam anlamıyla gelişmiş bir egemenlik kurmasıdır. Kimlik, insanın yaratıcı yeteneklerinin belirli bir kalıba bağlı kalmaksızın özgürce ve tam anlamıyla gelişmesidir .[17]

Bu durumda, toplumun ve doğanın zengin ve çok yönlü dünyasını yaratacak sanatçı insan kendi kendisini var etmekte, "öz" güçlerini ve ilişkilerini oluşturmakta ve geliştirmektedir. Yani sanatçı; kendisini "yaratarak" geliştirerek, kültürü de toplum lehinde üretir! Yeni değerler,yeni varlıklar, yeni güçler, yeni fikirler ve yeni iletişim olanaklarıyla oluşan dil, sanatçının kültürel kimlik sürecini de betimler. İnsan varlığının kendiliğinden var oluşu ve gelişim süreci olarak insan tarihi doğaldır ki, doğadan farklı bir kültür alanı açar. Açılan kültür alanında insan salt etkin olmakla kalmaz, kendi etkinliğinin konusunu ve sonucunu da hazırlar. Kültürel değişmede güçlü bir öğe olan kişilik değişkeninin üzerinde, yaşantılama ve davranma duyusunun boyutları unutulmamalıdır. Sanatçının kimliği ile kültür arasındaki ilişki, kültürün insan oluşumunun ve var oluşunun nedeni ve kaynağı olarak görüldüğünde ancak anlaşılabilir. [18]

SONUÇ: SANATÇI KİMDİR?

Yapıtını dünya ile paylaşmak isteyen, eseri ile varlığını ortaya koyan insandır sanatçı. Bu süreç kendisiyle başlar, ancak kendisiyle bitmez. O, kendisini yaratan binlerce yıllık bir var oluşun ürünüdür. Bu var oluşa, içinde bulunduğu "an"larda yaşadığı çevrenin gerçeklerini ve değerlerini de ekleyen ve aktaran, alan ve aynı zamanda veren kişidir. Siyasal, toplumsal, kültürel ve psikolojik koşullarla yaşadığı "an"ı aynı ölçülerde algılayabildiğinde ve onu yansıtabildiğinde kimliğini bulur.

---

[15] *Kunst und Geselschaft*, Heft 18/19 Juli 1973, s. 116

[16] K.Marx/F. Engels, *Ausgewaehlte Schriften*, Bd.I, Berlin(DDR), 1951, s. 29

[17] P.K.Bock, *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri*, İmge Yayınları, Ankara, s. 383

[18] V. Mejuyev, *Kültür ve Tarih*, Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1987, s. 89

Kültür; "doğanın yarattıklarına karşılık insanın yarattığı her şeydir" der düşünürler. Yaşamın yerini tutmak olarak tanımlanan sanat, yaşamı dengede tutacak bir kavramsa, insanın varoluşu sezdiği, kendi gerçeğiyle karşılaştığı, kimi zaman da tanımadığı dünyaları keşfettiği tılsımlı öykünün kahramanıdır sanatçı. Gerçek oluş ve varoluş özgürlüğü gerektirdiğinden, sanatçı olmak; sanatçı olarak kimlik bulmak; ortalama bir insan olmaktan ayrıdır. Özgür olarak kendilerini seçenler, kendilerini yaratanlar, toplumun ve genel insanın eline güdümlerini bırakmayanlar, eserleriyle sürekli yükselerek kendilerini aşanlar daha yüksek bir varlığa doğru yol alırlar!

...ve Sinema

"Dövüş Kulübü'nün ilk kuralı:

Dövüş Kulübü'nden kimseye bahsetmeyeceksin. Kulübün ikinci kuralı: Dövüş Kulübü'nden hiç kimseye bahsetmeyeceksin!"

Tyler

POSTMODERN ŞİDDET - NETWORK TOPLUMUNDA *DÖVÜŞ KULÜBÜ*

Bülent Diken & Carsten B. Laustsen
Türkay Nefes*

"Nasıl da bütün kaçış çizgileri...
bu kadar kötü sonuçlara varabiliyor?"
Deleuze & Parnet 1987: 140

David Fincher'ın *Dövüş Kulübü* (Fight Club) adlı filmi, network toplumunda cinsçi, ırkçı ve holigan söylemlerde varlığını sürdürmekle birlikte politik teori açısından "öteki" olarak kalmaya devam eden "mikro-faşizm" hakkında ilginç sorular ortaya koymaktadır. Ayrıca film, sosyal bilimlerin son dönem tartışmalarında, özellikle postmodern bahislerde sözü geçen özne kurgularını ve bu bağlamda hem sistemin hem de sistem karşıtı hareketlerin düşebileceği olası handikapları örneklemesi anlamında da dikkate değer. Bunlarla birlikte, filmin hikâyesi -özellikle finalde binayı havaya uçurma sahnesi- 1980 ve 1990'larda popüler olan anarşist, kurum karşıtı kurgularla (*Unabomber* gibi)

* Bülent Diken, Lancaster Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Görevlisi.
Carsten B Laustsen Aarhus Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü Öğretim Görevlisi.
Türkay Nefes, ODTÜ Siyaset Bilimi Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi.

ya da 2000'lere şimdiden damgasını vuran terörist eylemlerle (11 Eylül gibi) önemli paralellikler göstermektedir.

Hikâyenin kahramanı Jack (Edward Norton), kariyer sahibi, sürekli seyahat hâlinde, network toplumunun akışkan mekânlarının insanı, refleksif bir tüketici. Ancak Jack sürekli hareket hâlinde olmasına rağmen çevresine karşı ilgisizdir, hatta kendi yaşamına bile seyirci kalan bir büyük kent insanı olduğu söylenebilir. Ayrıca Jack, tipik bir hiper-mobil toplum rahatsızlığı olan uykusuzluktan (insomnia) şikâyetçidir. Fakat doktoru, Jack'in hastalığını abarttığını düşünüp, ona uyku hapı vermeyi reddeder: "Acı mı görmek istiyorsun? O zaman git Yukarı Mayher'de toplanan testis kanserli adamlara takıl." Jack doktorun tavsiyesini dinler. Bu toplantılara katılıp testis kanserli hastaların acılarını paylaşarak kendi acısını unutur. Ardından diğer terapi gruplarını da ziyaret etmeye başlar. Bu ziyaretlerden birinde Jack, hayatının gidişatını değiştirecek olan *femme fatale* Marla Singer (Helena Bonham-Carter) ile tanışır. Lakin Jack'in hayatındaki asıl büyük değişiklik, Jack'in tam da hiç sahip olmadığı özelliklerde, renkli ve hareketli, mesihvârî arkadaşı Tyler Durden'la tanışınca gerçekleşir. Bir gün Tyler, Jack'ten kendisine vurabileceği kadar sert vurmasını ister. Jack bu ricayı geri çevirmez; birkaç kavgadan sonra dövüşmek alışkanlık hâline gelir. Jack ve Tyler, dövüşerek, şiddet sayesinde, varlıklarının fiziksel gerçekliğini keşfederler.

Filmdeki en çarpıcı kopuş, Jack'in Tyler'ın kendi şizofrenik hayâli olduğunu anladığında gerçekleşiyor. Jack/Tyler birlikte, sadece erkeklere açık, gizli, cemaatvârî ve rizomatik bir grup kurarlar. Bu grup normların dışına çıkarak bir sistem eleştirisi içermektedir. Mekânsızlaştırıcı ve konumsuzlaştırıcı (deterritorializing) karakteri itibarıyla herkesin ancak eşit üyeler olarak katılabildiği Dövüş Kulübü, bir süre sonra artan katılımla Mayhem (Kaos) Projesi adı altında neo-faşist bir oluşuma dönüşecektir. Görece ufak Dövüş Kulübü'ndeki şiddet unsuru, Mayhem Projesiyle birlikte dışsallaşarak organize terör hâline geliyor. Bu anlamıyla filmin, özgürlük ile kölelik, toplumdan kaçışla mikro-faşizm kavramları arasında gidip geldiğini söylemek mümkün. Bir iktidardan kaçış (subvertion) komedisi olarak Dövüş Kulübü bütün iktidar karşıtı fikirlerin birer baskı unsuruna dönüşebileceği fikrini (bir kez daha) öne sürüyor. Bu durumda akla gelen soru şu: network toplumunda kaçış, devrim, yaratıcılık, göçebelik gibi kavramları kullanarak bir kapitalizm eleştirisi yapmak mümkün mü? Ve tabii Bataille ve Deleuze gibi filozofları da sürekli meşgul eden soru: ya mikro-faşizm de yıkıcı olduğu kadar yaratıcı da olan bir kaçış çizgisi (line of flight) içeriyorsa? Göçerliğin en temelli değer olduğu Network toplumunda "göçebe felsefesi", nomadizm, üzerine şimdi neler söylenebilir? Ya hareketlilik, göçebelik gibi estetik eleştiri kaynaklı değerler kapitalizmin "yeni ruhu" kapsamında asimile edilip post-

Fordizmin gereksinim duyduğu türden bir yaratıcılığa indirgendiyse? (Boltanski ve Chiapello 1999) Hâlen "daha fazla sapkınlık!" (Deleuze ve Guattari 1983: 321) demek, sapkınlığın da artık çok satan bir sektör hâline geldiği bir dünyada mümkün müdür? Dövüş Kulübü bu tür global soruları kışkırtan bir film.

SERMAYE

"Dövüş Kulübü'nün ilk kuralı: Dövüş Kulübünden kimseye bahsetmeyeceksin. Kulübün ikinci kuralı: Dövüş Kulübünden hiç kimseye bahsetmeyeceksin!" Tabii ki kurallar yıkılmak için vardır: git ve Dövüş Kulübü'nü herkese anlat, fakat bu gizli gerçeği "bizi" birleştiren bir sır gibi kabul et. Aslında Dövüş Kulübü, kendini mistikleştirirken, işlediği suçun böyle bir mistisizm olmadan çekici olmayacağının da farkında olan bir toplumsallık biçimi. Nihâyetinde, hiçbir sosyal düzen müstehcen bir tamamlayıcısı ve hiçbir sosyal bağ arkasında karanlık, resmî söylem tarafından dışlanmış bir "öteki" yan olmadan varolamaz. Bu müstehcenlik ve gizlilik grup içerisinde kurallara uyulmasını engellemiyor, aksine üyeleri daha da motive ediyor, birbirine bağlıyor.

Acaba günümüzdeki, sosyal bağın karanlık yanı kendini "patlayıcı toplulukların" (Bauman 2000:193) sapkın senaryolarında, cinsçi, ırkçı, etnik ayrımcı eylemleri ve dinî fanatikliklerinde, ifade etmiyor mu? Bu türden tehlikeli atfedilen sosyalleşmeler, aslında bireylerin normal hayatta sahip olmadıkları toplumsal rolleri içermeleri bakımından ilgi çekicidir. Dövüş Kulübü'nde Jack, Tyler Durden'sız varolamaz. Birey kuralları çiğnemek için ruhsal bir ikiz tarafından tanımlanmakta ve normları bu diğeri üzerinden zayıflatabilmektedir. Nitekim Tyler, Jack'e bu nedenle şöyle der: "Sen hayatını değiştirmek için bir yol arıyordun. Bunu tek başına başaramadın.. Ben senin görünmek istediğin gibi görünüyorum. Senin sevişmek istediğin gibi sevişiyorum. Zeki ve kabiliyetliyim, ve en önemlisi, senin özgür olamadığın bütün alanlarda ben özgürüm."

Eğer özne, Freud'un iddia ettiği gibi, sosyal normları süper-egosuyla içselleştiriyorsa, buna süper-ego'nun da iki ayrı ama ilişkili yasa figürü arasında bölündüğü, bir bakıma bireyin iki baba figürü arasında kaldığı eklenmeli: birincisi, kural koyan, sembolik düzende özneye yasa ve dil yoluyla normları dikte eden bir baba; ikincisi ise müstehcen bir figür, özneye günahı ve zevk almayı dikte eden baba. Birinci baba figürü açıkça yasaklar, "Yapma!"; ikincisi ise izin verir, "Yapabilirsin!" (Zizek 2000:132). Suçlunun suçlu olmak için yasaya, yasanın da yasa olabilmek için suçluya ihtiyacı vardır, ve bu ikilik arasında herhangi bir uzlaşma nâzik bir dengenin kurulabilmesini gerektirir. Castells'in (1996) "*Network toplumu*", Beck'in (1993)

"*Risk toplumu*" (Beck 1993) olarak adlandırdığı günümüz toplumunun belki en önemli özelliklerinden biri de (iyi ve kötü, güzel ve çirkin gibi zıtlıklar üzerinden işleyen) bu nâzik dengenin bozulmuş olması. Bugün, sembolik otoritelerin, yani baba figürünün çöküşüne şahit olmaktayız (Zizek 1999: 324-334). Artık, ne yapma(ma)ları gerektiğini anlatacak bir baba figürünün rehberliğinden "yoksun", hızla bireyleşen, her eyleminden sadece ve sadece kendilerinin sorumlu olduğu bir hayatı sürmek durumunda risk toplumunun bireyleri.

Bu geleneksizleştirilmiş, hazır sembolik otoriteleri olmayan, refleksif, kendinden menkul bireyler, Tyler'ınkilere benzer yakınmaları dile getirebilmekte. "Biz kadınlar tarafından yetiştirilmiş bir nesiliz." Tyler hiçbir zaman "babasını tanımadı"(Palahniuk 1997: 49). Dövüş Kulübü'nün içinden çıktığı, baba figürünün tarihe karıştığı bu sosyal mekânda sembolik hiyerarşiler, kurallar, yasalar ve gelenekler gücünü yitirmiştir. Kendilerini yaptıkları üzerinden tanımlayan özne eskisi gibi verili bir sembolik kimliğin içine doğmamaktadır. Özne, hayatındaki sembolik anlam eksikliği yüzünden, varoluşunu anlamlandırabileceği nesneleri ve "gerçek" bir kimliği hayatı boyunca aramaktadır. Jack: "Yaşamayı seviyorum, işimi sevdim, mobilyamın her bir parçasını sevdim. Bunlar benim bütün hayatımdı. Her şey; lambalar, sandalyeler, halılar, tabak çanak bendim, bitkiler bendim, televizyon bendim."

Bill Gates'in tabiriyle bu "sürtünmesiz", sembolik hiyerarşilerden yoksun, kaygan sosyal mekân, günümüz kapitalizminin akışlarının alanıdır. Bu bağlamda gözden kaçan sorunlardan biri de, içinde öznenin çiğneyerek fantezilerini gerçekleştirebileceği bir "yasak" bulunmayan böylesi bir sosyal mekânda bütün fantezilerin sermaye tarafından kontrol altına alınmış olması, ve bu yüzden de gittikçe genişleyen bir "marjinallik pazarı" ve sapkınlık ticaretinin ortaya çıkmış olması. Post-ödipal toplumda, farklı biçimlerde yoldan çıkarılan birey, ödipal öznenin kastrasyon dolayımıyla içine girdiği sembolik düzenden mahrum ve dolayısıyla zevk almayı güdü hâline getirdiği bir hayatı yaşamaya mahkum (Zizek 1999: 248). Baba figürünün gün geçtikçe önemini yitirdiği bu "refleksif" ortamda ortaya çıkan meşruiyet boşluğu ya yapay cemaatler ya da kuralları ihlâl etmeyi kural hâline getiren güç odakları tarafından doldurulmaktadır. Bu yüzden Foucault'nun disipliner öznesinin durumu tersine dönmüştür. "Artık toplumumuzda kamu düzeni, kendi ihlâllerini tanımlarında barındıran baskı ve sıkı kontrolle sağlanmamakta... tersine, bizimkisi 'eşit ve özgür bireyler' arasında düzenlenmiş sosyal ilişkilere dayanıyor. Böyle bir ortamda, libido'nun tatmini, özgürlük ve eşitlik alanını tamamlayan, gizli 'fanatizmler' tarafından dolduruluyor..." (Zizek 1999: 345). Bugün otoritenin sorunu süper-ego yoluyla haz duymayı engellemek değil; yeni müstehcen otoriteler bireyleri zevk almaya, hazza teşvik etmekte-

dir. Ve ilginç olarak, bu senaryoda, sınır aşan hareketler özgürlükle değil daha katı otorite yapılarıyla sonuçlanmaktadır.

Bu noktada "*disiplin toplumu*" (Foucault) ile iktidarın nomadik bir görünüm aldığı "*kontrol toplumu*" (Deleuze) arasındaki fark açığa çıkmaktadır. Deleuze'e göre kapitalizm, panoptik, mekâna bağımlı stratejiler yoluyla insanlara sabit özne pozisyonları almaya zorlayan bir dönemden (disiplin toplumundan), artık öznenin sürekli bir oluş hâlinde olduğu bir başka döneme (kontrol toplumuna) geçmiştir. "Kontrol" kısa süreli, sürekli değişken bir strateji fakat aynı anda devamlılık içerir ve sınırsızdır. "Disiplin" ise uzun süreli ve devamsızdır (Deleuze 1995:181). Eğer disipliner coğrafya sâbit noktalar ve pozisyonlar yoluyla inşâ ediliyorduysa, kontrol, hız, esneklik, akışkanlık, anonimlik ve "rastlantısal" kimlikler üzerinden işlemektedir (Hardt 1998:32). Kontrol toplumunun en önemli belirtilerinden birinin kurumsal duvarların yıkılması olmasına rağmen, disiplin, kurumların bu tür bir işlevsizleştirilmesi yüzünden ortadan kalkmaz. Aksine, disipliner mekanizmalar mekânsal bağımlılıklarından kurtularak, sosyal alanın her noktasına yayılma şansı bulur (Hardt ve Negri 2000). Kontrol toplumunda artık birey "farklı farklı kurumlar tarafından değişik oranlarda üretilmektedir", ve sosyal alan sınırlayıcılığını kaybetmektedir: "fabrika dışında da işçi, okul dışında da öğrenci, hapishâne dışında da mahkum, klinik dışında da deli olunabilmektedir. Bu hiçbir/her kimliğe âit olup/olmama durumu, kurumların etkisi dışında fakat daha katı disiplin mekanizmaları tarafından yönetilmektedir" (Hardt ve Negri 2000). Bu sürekli değişkenlik ve tamamlanmamışlık, beraberinde özgürlük değil, sermayenin yayılmacı ve kapsayıcı mantığına uygun kontrol mekanizmaları getirmektedir.

Kapitalizm, artık, ödipal bir söyleme ihtiyaç duymamakta (Zizek 1999: 373); kontrol, kastrasyon yoluyla, yani öznenin eylem kabiliyetinin, varoluşunun kısıtlanması veya engellenmesiyle yapılmamaktadır. Kontrol, kapitalizmin sonsuz ve her yerde mevcut olan evreninde akışkan hâldedir. Dövüş Kulübü'nde bahsedildiği üzere, bu tür bir toplumda yaşamak "IBM yıldızlar kümesi, Philip Morris Galaksisi veya Starbucks gezegeninde yaşamak" gibi bir şey. Bu kaygan, akışkan sosyal mekânda korkunun kaynağı, süper-ego tarafından yönlendirilen korkudur, ve "süper-egonun en önemli özelliği uygun bir ölçeğinin bulunmamasıdır. Birey, süper-egonun direktiflerine kural olarak ya eksik ya da fazla uyar, dolayısıyla birey ne yaparsa yapsın sonuç yanlış, birey suçludur. Süper-egonun sorunu, onun hiçbir zaman olumlu bir kurala çevrilememesidir" (Zizek 1999: 394). Nihâyetinde, izin verilen haz – Yapabilirsin!– bir anda gerekliliğe, yapılması gereken bir eyleme dönüşür – Yapmalısın! Bir başka deyişle, *sembolik* otoritenin sona erişi hiçbir şekilde otoritenin yok olduğu anlamına gelmez. Bu noktada "refleksiflik toplum"

tezinin içine düştüğü paradoks da bu yeni otorite biçimlerini algılayamayışıdır. Keza postmodern bireyin paradoksu: Aşırı oranda bireysellik tersine tepmekte, bireyin otantik olma çabası tam da zıttıyla sonuçlanmaktadır: Ne yaparsa yapsın, kendi "özünü" gerçekleştiremeyen, kendi "gerçeğini" yakalayamayan bir birey (a.g.e. 22-23).

Sosyal Bağ

Jack'in gündelik hayatına göz atalım. X-kuşağının üyesi, beyaz, orta-sınıf çalışanı bir erkek, "yuva içgüdüsünün kölesi". Jack'in mesajı oldukça net ve basit: "Beni İsveç mobilyalarından kurtarın, akıllı-sanat'tan (clever art) kurtarın... Hiç tatmin olmayacak mıyım? Hiç tam olamayacak mıyım? Hiç mükemmel olamaz mıyım? Kurtarın beni... " (Palahniuk 1997: 46, 52)

Deleuze ve Guattari'ye başvuralım: "Hayatımız her taraftan ve her yöne doğru katmanlara ayrılmış, kompartmanlaşmış durumda... Yaşamak, gezinmek, çalışmak, oynamak; hayat mekânsal ve sosyal olarak parçalanmış hâlde" (Deleuze ve Guattari 1987: 209). "Sosyal" aynı anda iki şekilde, molar/katı ve moleküler/esnek olarak ayrışmıştır. Moleküler yığınlar yahut akışkanlar (flows) karşıt katıların dünyası (dikotomiler, sınıflar, kodlar); rizomatik akışlar, karşıt sert toplumsal yapılar; çizgiler, karşıt noktalar/sabit pozisyonlar; mikro-siyaset karşıt makro-siyaset...: bu niteliksel ayrım, toplum ile birey arasında değil, toplumsalın ve bireyselin aynı ânda içinden geçen, "molar" ve "moleküler" eğilimler arasındadır. Her zaman, her sosyal yapıdan kaçan akışlar, kaçış çizgileri bulunabilir. Her yaratıcı potansiyel, her önemli sosyal hareketlenme, sınıflar ve tabakalar arasındaki çatışmalar ve karşıtlıklardan değil, "kaçışlardan" doğar (Deleuze ve Guattari 1987: 213).

Dövüş Kulübü, Deleuze'ün kastettiği anlamda kaçış çizgileri üzerine kurulmuştur. Bunlar, sosyal bağın yapısını bozan, molar/moleküler zıtlığının üstesinden gelmeyi deneyen ve ana hedef olarak katmanlaşmadan kaçışın çizgileridir. "Sadece her şeyi kaybettiğinde... her şeyi yapmak için özgürsün.. Kendimizi daha iyi hâle getirmek için her şeyi yıkmalıyız" (Palahniuk 1997: 70, 52). Dövüş Kulübü, organize olamamış bir organizmaya, sembolik farklılığın sıfır derecesine ulaşmayı, farksızlaşmış ve tümüyle "kaygan" bir sosyal mekân kurmayı deniyor: "Saf kaos, farklılaşmamış gerçekliktir" (Callinicos 1982: 95). Tam anlamıyla toplumsal bağın ortadan kaldırılışı bu; Bataille'ın "*tüketim*" (consumption, expenditure), Deleuze ve Guattari'nin "*anti-üretim*" (anti-production) diye adlandırdığı, üretimin ve değişim değerinin ardındaki evrensel eğilim. Bu anlamda, Dövüş Kulübü bir "sıfıra geri dönüş" özlemidir. "Yanıt, gelişmede değil kişisel yıkımı da içeren yıkımdadır" (Palahniuk 1997: 49).

1936 yılında, faşizmi incelediği yazılarında ve *Program*'da Bataille, sol'un faşizmin örgütlenme biçimlerinden öğreneceği çok şeyi olduğu sonucuna varıyor (Bataille 1997, 1997b). "Yıkımın ve düzensizleşmenin işlevinin önemini anlayın... Varolan dünyanın yıkımında rol oynayın... Düzensizleş(tir)mek için savaşın...". Dövüş Kulübünün arayışı da benzer bir "karanlık çağ... Uygarlığın, âcilen ve topyekun yıkımı" (Palahniuk 1997: 125). Bataille "şiddetin değerini" ve "suçun ve çarpıklığın sahiplenilmesinin" önemini vurguluyordu (1997: 121); Dövüş Kulübü aynı çizgide, aynı savı üstleniyor: "Evet birini öldürmek zorunda kalacaksın... Yalan, özür yok. Sen de herkes gibi aynı çürüyen organik maddesin" (Palahniuk 1997: 125, 134). Dövüş Kulübü, bütün dünyanın dibe vurmasını arzulamakta (a.g.e.123) ve Fransız filozoflarına ve özellikle durumcu manifestoya uyumlu olarak, gösteri toplumuna karşı çıkmakta. "Dövüş Kulübü kelimelerden ibaret değil... Dövüş Kulübü televizyondaki futbol maçı da değil.. ve Dövüş Kulübünde iki adamın dövüşünü uydu antenli televizyonunda, iki saniye gecikmeyle, iki adamın birbirini canlı yayında dövmesi gibi izlemiyorsun" (a.g.e. 50, 51). Dövüş Kulübü, sokak dövüşleri, şehir anarşizmi ve devrim stratejileriyle ilgili.

Bataille'in *Program*'ı "hayvanlar âlemindeki ironiyi dikkate alın" diyerek devam ediyor (1997: 121). Jack bir hayâlinde, gülerek 'Kay!' diyen bir penguene rastlar. "Hiçbir efor sarf etmeden, tüneller ve galerilerde kayarız" (Palahniuk 1997: 20). Jack'in "kaydığı" mekânın düz, sürtünmesiz bir sosyal mekân olması rastlantı değil. Sosyal bağı yitirmek özgürleşmektir ve bu anlamda Dövüş Kulübü, Deleuze'ün "Savaş Makinesi" (War Machine) dediği, kaçış çizgilerinden oluşan, yaratıcı ve dinamik oluşumlara benzetilebilir. Dövüş Kulübü katı bir iç hiyerarşiye sahip, akışkanlık ve hız ihtiva eden, düz/pürüzsüz bir sosyal alanda işleyen, ve sosyal bağı gevşeten/çözen/bozan bir özelliğe sahip. Bu anlamdaki "savaş" veya "dövüş", sosyal düzeni bozan, imkânsız hâle getiren bir araç: Hobbes'un açıkça gördüğü gibi "Devlet savaşa karşıydı bu yüzden de savaş da devlete" (Deleuze ve Guattari 1987: 357). Deleuze ve Guattari, savaşın savaş makinesinin sadece bir bileşeni olduğunun, 'savaş makinesinin' hedefinin savaş değil, yaratıcı bir kaçış çizgisi olduğunun özellikle altını çiziyor. "Savaş temelde devleti dışlayan bir sosyal durumdur" (a.g.e. 417). Yani, Dövüş Kulübü hedefi basitçe şiddet olan bir grup değildir, Kulüp aslında toplumsal bağı çözmeye, dolayısıyla iktidarı zayıflatmaya yönelik bir oluşum. Dövüş Kulübü, merkezî, bölümleri ve ayrıcalıklı alanları bulunmayan, göçebe bir sosyal alan (smooth space) kurmak istiyor. Noktalar yerine çizgileri yeğliyor. Kulüp, kesin ve sabit bir mekana/pozisyona sahip olmayan, rizomatik bir yapı, paradoksal bir "mekân". Benzer bir durum zaman boyutu için de geçerli; nitekim Dövüş Kulübü "sadece toplandığı zamanlarda varolan" bir kulüp (Palahniuk: 1997: 48).

Dövüş Kulübü hız ve hareketlilik ile ilgili bir film. Buna rağmen film mobiliteyi paradoksal bir olgu olarak ele alıyor. "Harbor Havaalanında uyanıyorsun, O'Hare'da uyanıyorsun, La Guardia'da, Logan'da gözlerini açıyorsun, uyanıyorsun ve nerede olduğunu kendi kendine soruyorsun – uyanıyorsun ve hiçbir yerdesin" (a.g.e. 25, 33). Jack'in olağanüstü coğrafî hareketliliği bizi Virilio'nun (2000) "atâlet" (inertia) tezine götürüyor. Lakin filmdeki sadece bir coğrafî hareketlilik değil, aslında lineer hareketlerden yavaş yavaş sapmayla ilgili Deleuze'cü anlamda *göçebelik* (Bkz. Deleuze ve Guattari 1987: 371). Filmdeki göçebelik, sosyalleşmemiş kalarak gerçekleştirilen bir hareketlilik. Yani, Dövüş Kulübü'nün göçebeliği metafizik bir göçebelik: "hareketsiz seyâhat"dir (a.g.e. 159). Varolmanın başka olasılıklarını arayan, şizofrenik, rastlantının önemini vurgulayan, ilişki kurma prensibine (connectionism) dayalı bir çabadır.

Filmin bütününe bu şizo-mantık egemen. Örneğin, film boyunca "düzensizleştirme" metaforu ile post-yapısalcı Fransız felsefesine ve *Maymunlar Gezegeni* ve *12 Maymun* gibi filmlerdeki post-apokaliptik ilkelliğe referans verilmektedir. Film, aynı anda, hem Hollywood kaynaklı tipik bir ticarî başarı, bir "blockbuster", hem de tüketim toplumu eleştirisidir. Film hem modernist teknikleri kullanmakta (geri dönüşler içinde geri dönüşler, Brecht'vârî epik sahneler, vs.) hem de pop-sanattır. Ayrıca filmde, İsa motifleri (örneğin, erken Hıristiyan döneminde mağara toplantıları gibi, dövüşler de boş park alanlarında ve bodrum katlarında yapılmaktadır) ve Nietzsche'nin *Deccal (anti-Christ)* motifleri aynı anda kullanılıyor. Film, Frankfurt Okulu karamsarlığı/seçkinciliğini içermekle birlikte kitle hareketlerine de (faşizme) göndermeler yapmakta... Dövüş Kulübü, şiddet ve komedi, popüler kültür ve avangart sanat, felsefe ve pop-felsefeyi aynı şizofren paket içerisinde barındırmakta. Bir yorumcunun dediği gibi "Dövüş Kulübü'nün kirli sırrı, son on yılın en iyi komedilerinden biri olmasında yatıyor. Oluk oluk akan kanı, patlamaları, Nietzsche'ci jargonu ve garip cinsel mutasyonları bir yana bırakın... bu [film] komik, sapkınca bir şey" (Savlov 2000).

Mikro-faşizm

Şizofreni ve paranoya, kaçış çizgisi ile sert yapılar (stratifikasyon) arasında bir ikilik yok. Deleuze ve Guattari'nin bahsettiği üzere, kaçış çizgileri, kendi içlerinde ne iyi ne kötüdür, varolan açık uçlu bir süreçtir. Dövüş Kulübü'yle de alâkalı olarak kaçış çizgilerinin kendine has tehlikeleri var.

İlk tehlike: Bir kaçış çizgisi yeniden sabitleşebilir, yani üzerine yeni bir hiyerarşi inşâ edilebilir; toplumsal bağın tamamen çözülüşü sert yapıları ye-

niden çekici hâle getirebilir ve bir "yeniden konumlanma" (re-territorialization) ortaya çıkar. Dövüş Kulübü bunu Mayhem Projesi'ne evrildiği anda gerçekleştiriyor. Mayhem Projesi "anarşinin bürokrasisi" olma projesidir (Palahniuk 1997: 119). Yeniden bireyin grupla, grubun liderle, liderin de grupla paranoyak bir özdeşlik kurma anıdır. Mayhem projesiyle beraber metotlar da değişmiştir; "özgürlüğü onları köleleştirerek, cesareti onları korkutarak öğreteceğiz" (Palahniuk 1997: 149). Bu minvalde, yeni kurallar da, "soru sormak yok", "Tyler'a güvenmek zorundasınız" (a.g.e. 125) olarak değişir. Dövüş Kulübü düzensiz bir çete havası taşırken, Mayhem Projesi daha çok organize bir orduya benzemiştir.

Kaçış çizgilerinin, ilkine nazaran daha belirsiz ama daha ilginç ikinci tehlikesi açıklıktır (clarity). Açıklık, öznenin "Sosyal"in moleküler yapısını algıladığı anda, sosyal alanın problemlerini fark ettiğinde oluşur. Sistemde eskiden, yoğun ve bütünsel ne varsa, şimdi yara almış, göçebe ve melez bir yapıdadır. Açıklık, Dövüş Kulübü Mayhem projesine dönüştüğünde ortaya çıkmıştır. "Her şey aynı anda hiç bir şeydir, aydınlanmak çok müthiş bir şey" (Palahniuk 1997:64). Açıklık aynı zamanda Dövüş Kulübü'nün üyelerini hayran bırakan özelliğidir. Bu anlamda, Dövüş Kulübü sadece rijid bir toplumsal yapının tehlikelerini yeniden üretmekle kalmayıp bir mikro-faşist yapı hâline gelebilme özelliğine sahiptir. "Büyük paranoyak bir korkunun yerine, binlerce saplantının, apaçık gerçeğin, artık bir sistem oluşturmayan kara deliklerden fışkıran ışığın içine hapsedildik, fakat bunların hepsi kuru gürültü, herkese kendi kendisinin yargıcı görevini atayan, adaletin dispanseri, polisi, komşu SS subayı olan körelten bir açıklık bu" (Deleuze ve Guattari 1987: 228).

İlginçtir ki, film Mayhem Projesiyle birlikte birinci tehlikeyle (makro-faşizmle) dalga geçmektedir. Hatta, film, iktidarın sadece "molar", makro bir iktidar olduğunu varsayıyor gibi. Fakat kaçış çizgileri güç ilişkilerinden muaf değil ve Dövüş Kulübü'nde Mayhem projesine indirgenemeyecek bir mikro-faşizm de mevcut. Kulübün mikro-faşizmi en iyi ihlâlkâr bir çılgınlık olarak ifade edilebilir. "Faşizmi tehlikeli kılan onun bir yığın hareketi olarak mikro-politik veya moleküler gücüdür", moleküler/bireysel etkileşimlerin artışı, "adım adım ilerleyerek, Nasyonal Sosyalist devlette yankılanır" (Deleuze ve Guattari 1987: 214-5). Eğer Mayhem Projesi, Tyler'ın her dediğini yapan dazlakların oluşturduğu Nazi bozması bir organizasyonsa, Dövüş Kulübü de faşizmin moleküler yüzüdür.

Üçüncü tehlike: Bir kaçış çizgisi kendi yaratıcı potansiyelini kaybedip bir ölüm çizgisi hâline gelebilir. Bu tam da Dövüş Kulübü'nün tecrübe ettiği durumdur: "Kaçış çizgisi, duvarların içinden geçer, kara deliklerin içinden çıkar, fakat diğer çizgilerle birleşip saçaklarını çoğaltmaktansa yıkıma, saf

yok edişe, veya yok ediş arzusuna döner" (1987: 229). Aslında faşizm, baskı altında olmayı isteyen bir kaçış çizgisidir. Kaçışın ölüm çizgisi olduğu nokta, yıkımın savaş makinesinin aracı olmaktan çıkıp amacı hâline geldiği an. Dövüş Kulübü, Mayhem Projesine dönüşerek, tek amacı yok etmek olan, yıkımın ve çıplak şiddetin en saf hâlini içinde barındıran bir savaş aygıtına evriliyor. Bir başka deyişle, tam ve sınırsız bir disorganizasyon, aslında organizasyon kadar ölümcül; karizmatik ve çekici lider Tyler "toplum" kadar tehlikelidir. Sorun şu: Eğer iki tehlike varsa, Dövüş Kulübü bunlardan sadece ilkine karşıttır. Kaldı ki, mikro-faşistler tarafından hiç sorulmayan soru, kendisinden kaçış çizgilerinin materyallerinin damıtılabileceği "minimum bir organizasyonu ... minimal bir özneyi" korumanın gerekip gerekmediğidir (Deleuze ve Guattari 1987: 270).

YARA

Uykusuzluk çeken Jack hiçbir şeyin gerçek olmadığını hissediyor. Her şey mesafeli ve uzak, "bir kopyanın, kopyasının, kopyası ....." gibi görünüyor Jack'e. Hoşlanmadığı bir kariyeri sürdürerek lüzumsuz eşyalara sahip olmak için çabalayıp duran Jack'in hayatında, "gerçek" bir deneyimin eksikliği sözkonusu. "Hepimiz birer bâkireyiz. Hiçbirimiz gerçekten sevişmedi." Dövüşerek, acı sayesinde, "gerçek" ile bir temas kurmaya yöneliyor Jack. Fizikî acıyla "ölü vücut" uyanıyor. "Siz Dövüş Kulübü'nde olduğu kadar hiçbir yerde canlı değildiniz."

Bizi daha çok ilgilendiren nokta, Dövüş Kulübü'nün gerçek deneyim eksikliğini sergileme yolunun, vücudu ve kelimeleri iki zıt kavram olarak karşılaştırmak olmasıdır. "Dövüş Kulübü kelimelerle ilgili değildir." Dövüşmek bir iletişim şekli değildir; mesela senden nefret ediyorum veya seni yok etmek istiyorum demek değildir. Aslında bütün Kulüp üyeleri acıyı sadece kendi bedenlerinde hisseden solipsist bireylerdir. Amaç acıya karşı bağışıklık kazanmak değil, onunla beraber yaşayabilmektir. Darbe almak, acıyı hissetmek hayatı yeniden ele geçirmenin bir yoludur. Dövüş Kulübü pratiği yaraların da bir parçası olduğu bir hayatı îmâ ediyor. "Yaram olmadan, ölmek istemiyorum."

Neden vücut, neden yaralar? Çünkü vücut sadece "bir kopyanın kopyasının kopyası" olan bir şey değildir. Ve "bu-benim-vücudumdur!" Fakat kapitalizmin, bu tür kopyanın kopyası yapma pratiklerinin altyapısı olduğunu unutmamak gerekir. Eğer bu sistemin mantığı biriktirmeye, daha fazla üretime dayanıyorsa, sonucun gereksiz tüketim (eğlence, yıkım ve hissiz acı) olması kaçınılmaz hâle geliyor. Dövüş Kulübü terminolojisinde "kendini geliştirmek kişisel mastürbasyondur, yanıt kendini yıkmaktadır". Faydacı

mantıkla yönetilen bir dünyaya verilen cevap yıkımdır. Bundan da öte yara vücutta kalıcıdır. Eğer deneyim yok olduysa fizikî acı, gerçek bir hayat deneyimi önermektedir. Dövüşçüler, dövüşerek hayatın nihaîliğini ve yaşadıklarını hissederler.

Aslında, vücut, acı ve varoluş arasındaki ilişki daha da karmaşık. Dövüş Kulübü acıyı fetişleştiren bir süreç. İlk olarak Jack, acının ötekinin acısını paylaşarak güvenli bir mesafeden deneyimlendiği birkaç yardım grubunu ziyaret ediyor. Daha sonra ötekinin acısının temelde bireyinkini yansıttığı, bireyin ne kendi acısına ne de ötekinin acısına ihtiyacı olmadığını gözlemliyor. Filmin devamında Jack, acının solipsizminin kapitalist sistemin bir parçası olduğunu anladığında, acıyı teröre dönüştürerek yüceltiyor. Mayhem projesinin amaç edindiği gibi birinin acısını tedavi etmenin yolu o acıyı yaratan sistemi yok etmektir. Yine de şiddetin yönelimi kendinden dışarıya doğru değiştikçe, şiddetin faşizm mi yoksa çıkar gözetmeyen bir terör tarzı mı olduğuna karar vermek zorlaşıyor. Çünkü her ikisi de, büyük bir "dava" uğruna gerçekleştirilir. Aralarındaki fark ise öznenin toplumsal aktör olarak oynadığı rolde yatıyor. Bu bağlamda birkaç farklı soru üretilebilir. Özne eylemi sonucunda yokolmayı kahramanca kabul ediyor mu? Devrimci edim gerçekten özneyi değiştirebiliyor mu? Yoksa sadece değişmeyen bir birey üzerine kurulmuş bir terör rejimine zemin mi hazırlıyor?

Yukarıda bahsi geçen dört farklı şiddet turu arasındaki fark içsel acıdan dışsal teröre doğru çeşitlenmektedir. Değişim özneden "davaya" doğrudur. Bu bağlamda can alıcı soru, acının sembolik düzenle mi, yoksa reel düzenle mi ilişkilendirildiğidir. İlkinde acı özneyi daha dayanıklı kılan bir şey olmakla birlikte, ikincisinde yeni bir toplumsal bağın kurulmasının temel bileşenlerinden biridir. Bu iki işlev arasındaki fark dikkate değer. Bu farklılık Dövüş Kulübü'nde alınan yaralarla "uzay maymunlarının" sağ eline vurulan damga arasındaki farkta bulunabilir. İlk yara, toplumu yöneten hayâlî simulakr'dan kaçma isteğidir (Salecl 1998: 159-160). Vücudun belirli bölgelerinde yara açmak, vücudu bir sanat eseri hâline getirmektir. Piercing ve dövmecilik aynı amaç için diğer tekniklerdir. Burada önemli olan nokta vücuda yara açılmasının amacının varlığın daha içten hissedilmesi olmasıdır. Bu tür kesikler ve yaralar, topluma dahil olmaktan çok narsist bir farklı oluşun, "ben vücuduma istediğimi yaparım" düşüncesinin simgelenmesidir. Sonuçta "bu vücut benimdir".

Bu anlamda Dövüş Kulübü, eleştirdiği şeyin sınırlarını aşamamaktadır. Bir yandan kapitalizmin her şeyi hayâlî bir simulakrın parçaları hâline getirmesini eleştirirken diğer yandan da imajiner düzen içinde kalarak kendisini bir fantezi olarak tescil etmiştir. Tyler, en iyi sabunun doğru tuz dengesine sahip insan yağından yapılabileceğini savunan bir sabun uzmanıdır. Jack ve

Tyler "Vücut Heykeltraşlığı" adında bir klinikten insan yağı çalmaktadırlar. Bu noktada metinler arası göndermeler yoğun. Öncelikle insan yağından sabun yapmak Nazi pratiğine gönderme yapmaktadır. Tyler: "Ben uygarlığın 'temel taşı' olan sabunu yapar ve satarım". Film aynı zamanda açgözlülüğe ve gereksiz tüketime gönderme yaparak kapitalizm eleştirisinde bulunmaktadır. "Zengin kadınlara kendi yağlarını satıyoruz." Buradaki ironi yağın vücut *şekillendirme* kliniğinden çalınmasıdır, fakat Dövüş Kulübü de vücudu bir sanat eseri gibi yeniden yaratarak şekillendirmiyor mu? Bu yeniden yaratım, eleştirdiği kapitalist ideolojiyi yansıtmıyor mu? Postmodern yara, gelenekselden farklıdır.

Geleneksel yaralama gerçekten semboliğe doğru yönelir. Fakat post-modern yara ise tam ters yönde, sembolikten gerçeğe doğru referans vermekte. Geleneksel acı daha pedagojiktir; ham vücudu, sembolik düzene tâbi olmaya uygun hâle getiren, onu "terbiye" eden bir özelliktedir. Postmodern yaralama bunun tersini amaçlar; sembolik kastrasyona değil, tam tersi olarak vücudun sembolik hiyerarşiye direnişini temsil eder. (Zizek 1999: 372).

Dövüş Kulübü'ndeki yaralamayı bir başka yönden mazoşizm kavramıyla açıklayabiliriz. Dövüş Kulübü pratiği açıkça mazoşisttir. Ve Salecl'ın da bahsettiği üzere mazoşist, tanımı itibarıyla kendi adaletini uygulayan kimsedir. Fakat bu adalet sembolik değil sadece hayâlîdir. Mazoşist, kastrasyon acısını arzulayan kimsedir; adaletin vereceği cezayı istemektedir, bu yüzden de bu cezayı kendi kendine uygulamayı kabullenmiştir. Mazoşistin kastrasyonu sembolik düzenle sağlıklı bir suç-ceza ilişkisi kuramadığı için tamamlanamamıştır. Buna rağmen mazoşist sadece ceza tarafını kendine uygulamaktadır. Bu yüzden "mazoşist kendi adaletinin uygulayıcısı olmaktan haz duymaktadır. Sembolik bir öteki figürüne tâbi olmayıp kendi cezalandırıcısı olmaktadır" (Salecl 1998: 156). Mazoşizmin temel fantezisi bir kimlik, bir varoluş. Bu biraz da Decartes'ın ünlü doxa'sının "taş-fırın" erkekleri için uyarlanmış bir versiyonu: "Acıtıyorum o halde varım". Nitekim, filmin en önemli sahnelerinden birinde Jack'in (Tyler ile dövüşürken Tyler kendi fantezisi olduğundan aslında) kendi kendisiyle dövüştüğü ortaya çıkmaktadır.

Dövüş Kulübü'nden kazanılmış izler, acıya dair filmdeki tek örnek değil. Tyler bir gün evinde sabun yaparken, Jack'in elinin üzerine biraz kül suyu döker. Kül suyu ile suyun girdiği reaksiyonun bir maddeyi 200 dereceye kadar ısıttığı bilinmekte; dolayısıyla böyle bir yanık insanda dayanılmaz bir acıyı izleyen belirgin bir yara izi bırakır. Fakat bu eylem sonucu Jack'in yüzünde bir haz ifadesi belirmemektedir; sadizm yahut mazoşizm ile de bir ilişki aranmamalı bu noktada. Bu, farklı, gönüllü bir yaralanmadır, aidiyetle ilgili. Filmin ilerleyen bölümlerinde Mayhem Projesinin bütün üyelerinin sağ ellerinde yanıklar bulunduğunu fark etmekteyiz. Bu her üye tarafından hatır-

lanan yaralanma, üyeliğe işaret etmektedir. Bireyin ilk ritüeli geçip kulübe kabul edildiğini belirtmektedir. Acının imajiner mi yoksa sembolik düzende mi kodlandığına ilişkin bu değişim aynı zamanda Dövüş Kulübü'ndeki bir değişime de işaret ediyor, rizomatik bir yapıdan hiyerarşik bir yapıya doğru bir değişime.

Norbert Elias'ın düello tarifinde yara, Dövüş Kulübü'ndekine benzemektedir. *Almanlar* (1997) adlı kitabında Elias, düelloların Alman üst sınıfının "uygar" yaşam tarzının temel bir özelliği olduğunu belirtmektedir. İnsan bir sosyal grubun "içine doğar"; fakat bunun onaylanması da gerekmektedir. Düellolarda elde edilen yaralar bu sınıfa tâbiiyeti simgelemektedir. Aristokrasi düzeninde üst sınıftan birisi asla alt tabakayla düello yapmaz; daha da önemlisi düellolar gizli tutulurdu, çünkü önemli olan şey hayatı riske etme cesaretini kanıtlayan yaraları göstermekti. Dövüşmek yasaktı ve bu nedenle Dövüş Kulübü'nde olduğu gibi düello bir kuralın çiğnenmesi olarak yüceltilmişti. Fakat Dövüş Kulübü'ndeki kavgayla düello arasındaki fark, düellonun bir sosyal tabakaya âidiyetin işareti olması, Dövüş Kulübü'ndekinin ise kulüp Mayhem Projesine dönüşene kadar, bir kitle fenomeni olmasıdır. Bu anlamda Dövüş Kulübü farksızlaşmış bir bireyler yığını olarak, Canetti'nin (1996) "kalabalık" (crowd) tanımına benzemektedir. Mayhem projesi ise biraz daha Freud'cu (1976) anlamdaki "kitle" olarak düşünülebilir. Freud'un teorisine göre yığınlar da aile gibi organize olmakta, bir babaya, lidere veya efendiye ve de bu babaya tâbiiyetleriyle kimliklerini elde eden üyelere ihtiyaç duymaktadır. Benzeri bir süreç içinde Dövüş Kulübü Mayhem Projesine doğru evrilirken, kurallar sır tutmadan itaat etmeye doğru değişip, Jack de karizmatik bir faşist lider olarak üyelerin arzu nesnesi hâline gelmektedir.

Eleştiri

Kapitalizme ve iktidara karşı en görünür biçimde estetik kaynaklı bir eleştiri getirenler hiç kuşkusuz yerleşikliğe karşı göçebeliği, gösteri toplumuna karşı durumculuğu, paranoyaya karşı ilişkiselliği, yasaya karşı sapkınlığı koyan post-yapısalcı Fransız filozoflarıdır. Ancak sorumuz şu: Günümüzde, Dövüş Kulübü'nün de yaptığı gibi, kapitalizmin estetik kritiği gerçekten kurum karşıtı veya yıkıcı olabilir mi?

Dövüş Kulübü'nün yazarı Chuck Palahniuk "kurum karşıtı" olarak tanınmış bir yazar (bkz. Spear 2001: 37). Nitekim ilk bakışta Dövüş Kulübü pek de Hollywood dünyasına uymamaktadır. Bu yüzden yayıncılar tarafından kitap ilk başta çok karanlık, saldırgan ve riskli olduğu gerekçesiyle reddedilmiş. Buna karşılık Palahniuk kitabın şiddetini daha yüksek seviyeye taşımaktan başka bir şey yapmamış: "Eseri daha karanlık daha riskli ve daha

saldırgan hale getirdim; sonuçta mucize gerçekleşti... bayıldılar" (Tomlimson 1999). Niçin? Neden daha sapkın daha çok satıyor bugün?

Dövüş Kulübü'nün ironik olarak gösterdiği üzere eleştiriden ortaya çıkan kaçış çizgileri açık uçlu. Daha da önemlisi, bu eleştiriler günümüzde göçebeliğe vurgu yapan iktidarlar tarafından asimile edilmiş gibi. Günümüzün Network Toplumu coğrafyanın sonunun, mekânların sınırlarını yitirmesinin habercisi (Virilio 2000: 8; Castells 1996) ise, günümüzdeki iktidar da göçebelik prensibine uygun olarak işleyen bir iktidar (Bauman 2000). Günümüz kapitalizmi ise bir "göçebe kapitalizmidir" (Williams 1989: 124). Bu kapitalizm, estetik felsefeden devraldığı "yaratıcılık", "nomadizm" gibi kavramlarla hem kendini meşrulaştırabiliyor hem de ürünlerini satabiliyor. Mobilite gibi metaforlara dayanan yeni kapitalist ideolojiler, şirketlerde "sürekli uyarlanabilir hareketlilik" ve "esnek" yapılanma gibi değerleri yüceltiyor (Thrift 1997: 38-39). Kısacası, bugün "göçebelerin yerleşiklerden öç aldığı" bir döneme şahit olmaktayız (Bauman 2000:13). Hatta, daha karamsar bir deyişle, geçmişte göçebelikten iktidarı eleştirebilmek için medet umarken, bugün göçebe iktidarlara mahkum gibiyiz (Lotringer ve Virilio 1997: 74). Bu arada gitgide daha görünür bir hâl alıyor ki, "kapitalizmin yeni ruhu", Weber'in zamanında "protestan ahlâk"ı dediği meşrulaştırma biçiminden çok farklı; network kapitalizmi önceleri birbirinden çok farklı dünyalar gibi algılanan meşrulaştırma ve eleştiri biçimleri arasında (örneğin estetik, endüstriyel üretim ve market arasında) yeni ve sonuçları açısından önemli bir uzlaşmaya dayanıyor (Boltanski ve Chiapello 1999). Kendini aşma düşüncesine dayalı estetik yaratıcılık, endüstriyel üretkenlik ve markete özgü risk alma isteği artık birbirlerinden ayrı dünyalar değiller. Boltanski ve Chiapello network toplumunun başlıca meşrulaştırma zemini hâline gelen bu yeni uzlaşmayı "proje rejimi" olarak adlandırıyor. Bu yeni meşruluk rejiminin en önemli özelliği mobilite vurgusu: Sürekli yeni projeler ve fikirler peşinde koşmak en önemli değer bu söylemde. Bu, Bourdieu'nün bahsettiği anlamda bir "habitus'un" arzu edilmediği, entellektüel ve fiziksel açıdan mobil olmanın, "mobil dünyanın" isteklerini karşılayabilmenin, en temelli gereksinim hâline geldiği bir dünya (Boltanski ve Chiapello 1999: 168, 183).

Günümüz kapitalist toplumunun gelişimi eleştiriyi çevresel bir aktivite olmaktansa her ân sistem tarafından asimile edilebilecek ve dolayısıyla işlevselliğini yitirebilecek bir şey olarak görmeyi gerektiriyor. Kapitalizm, 1970'lere kadar genel anlamda iki farklı kamptan eleştiri aldı: Marksist kanattan sömürü kavramı odaklı "sosyal eleştiri" ve Fransız felsefesinden nomadizm eksenli "estetik eleştiri". 1970'lerden itibaren kapitalizm, "radikal solun bütün yeteneklerini işletmeciliğe transfer ederek kendine estetik eleştiride meşru alanlar yarattı" (Boltanski & Chiapello; alıntılayan: Guilhot 2000:

360). Sonuçta, "yaratıcılık" düşüncesi post-fordist üretim yapısı içinde asimile edildi ve yaratıcılık esnek üretim (flexible production) olarak ve bir reklamcılık dili içinde yeniden kodlanırken, farklılık nosyonu da pazarlanabilir bir şey hâline geldi. Dövüş Kulübü filminin yapım süreci bunun belki de en güzel örneği: "David (Fincher) bana dedi ki 'bak Chuck biz Dövüş Kulübü filmini satmıyoruz; biz Dövüş Kulübü fikrini satıyoruz'" (Palahniuk; alıntılayan: Sult 1999).

Bu nedenle bugün Dövüş Kulübü'nün sistem karşıtı olduğunu söylemek de, yaratıcılığın ve sapkınlığın kendinden menkul bir şekilde özgürleştirici olduğunu iddia etmek de mümkün değil. Dövüş Kulübü'nün eleştirdiği bir çok noktayı aslında artık kapitalizm de savunmuyor; hatta Dövüş Kulübü'nün yerleşikliğe yönelttiği eleştiriyi kolayca destekleyecek bir konumda. Deleuze ve Guattari'nin sürekli bahsettiği üzere bağlamlara göre değişik anlamları olabilen durağanlığın veya göçerliğin kendi başına kaçınılmaz bir devrimci ya da eleştirel mesajı yoktur (bkz.1987: 387). Ne göçerlik ne de durağanlık kendi başlarına özgürleştiricidirler. Özgürlük sadece sabitliğin veya göçerliğin üretiminin kontrolünü ele geçirmekle mümkündür (Hardt & Negri 2000:156). Bu anlamda Dövüş Kulübü'nün eleştirisi, sinik değilse bile, safçadır. CNN muhabiri kendisinin tüketim karşıtlığı üzerine inşâ edilmiş eserinin milyonlarca dolar harcanıp filme alınmasındaki ironiden hoşlanıp hoşlanmadığını Palahniuk'a sorduğunda; "Bu bana şaka gibi geliyor, aslında bu şaka filmin kendisinden daha komik" yanıtını veriyor (CNN 1999). Elbette; ama bunun nedenleri var!

Palahniuk, Dövüş Kulübü'nden bir sosyal kritik olarak da bahsediyor. "Sistem, filmin içerdiği şiddetten çok tüketim karşıtı mesajlarından çekinmişti. Şiddet sadece bizi eleştirmelerine vesile oldu" (Palahniuk, CNN röportajı, 1999). Evet, film gerçekten sistemin ve günümüz toplumunun eleştirisini açık seçik içermektedir. Marx, akademi tarafından görmezden gelinmekteyken, belli ki Hollywood onun felsefesini pazarlamakla meşgul. Aslında Dövüş Kulübü'nün bazılarınca "yarı-aptallar için nihilizm" olarak adlandırılmasına rağmen, belki bunu "yarı-aptallar için Marksizm" olarak değiştirmek (sosyal eleştiri bağlamında en azından) daha âdil olacaktır. Filmde en temel eleştiri noktalarından biri de "meta fetişizmi", yani nesnelerin kullanım değerlerine göre değil de arzu nesneleri olarak yüceltilmelerinin eleştirilmesidir. Dövüş Kulübü, metanın fetiş veya imgesel değerinin kullanım değerinden daha ön plana çıkarılmasını eleştirmektedir. "Nesiller, sadece gerçekten ihtiyaç duymadıkları şeyleri alabilmek için hayatları boyunca nefret ettikleri işlerde çalıştılar". Kullanım değeri, tüketim toplumunda gereksiz görülmektedir. Buradan hareketle Dövüş Kulübü filmi iki ayrı şey yapmaktadır: Birincisi (estetik eleştiri anlamında) şiddeti meta fetişizmine alternatif

olarak yüceltmesi; ikincisi de (sosyal eleştiri anlamında) grubu, bu değişim sistemini yıkmayı amaçlayan bir gruba dönüştürmesidir. Aslında bu iki deneyimin de ortak amacı "Kapitalizmin dışında ne var? Sistemin bir 'dışı' var mı?" sorularına cevap aramaktır.

İlkiyle ilgili olarak, Dövüş Kulübü'nün açık bir şekilde gösterdiği şey, estetik eleştirinin sistem tarafından asimile edildiği günümüz kapitalizminde asıl tehlikenin yüceltmenin (sublimation) gittikçe imkânsızlaşması olduğu. Sadece yüceltecek bir obje bulunamayışından kaynaklanan bir zorluk değil bu, çok daha radikal bir sorun. "Yüceltmenin en temel matriksinde, 'yüce'nin [das Ding] boş 'kutsal' yeri gündelik hayattan müspet bir nesne tarafından doldurulur, böylece bu nesne 'yüce'nin düzeyine yüceltilir (Lacan'ın yüceltme tanımı). Bugün tehlike altında olan, bu boş yer ve ona değer veren müspet element arasındaki uçurum (Zizek: 2000: 26).

Bu tehlikenin ışığında Dövüş Kulübü'nün stratejisi boşluğu elde tutmak, gerekirse "kutsal" boşluğu değersiz nesnelerle (excess, şiddet, dışkı, kusmuk, vs.). Bu yüzden de şiddetin "objektif" özelliği "dürüstlüğün son gerçek biçimi" olarak belirmektedir (Palahniuk; alıntılayan: Sult 1999). Bu yönden bakıldığında Dövüş Kulübü yüceltmenin mantığını kurtarmaya çalışıyor denebilir. Ancak problem şu: Yüceltilen "şiddetin" boşluk ile ("Yüce" ile) çakışması, sembolik düzenin çöküşünü de beraberinde getiriyor. Yüceltme ilişkisi olmaksızın, gerçeği (Real) saf hâlinde sembolik düzene dahil etmek mümkün değildir. Gerçekle sembolik arasındaki bu köprü kurulmazsa sosyal bağ oluşturulamaz. Bu nedenle, Palahniuk, Dövüş Kulübü'nü "kontrol altında varolan bir kısa dönem psikozu" (bkz. Tomlimson 1999) olarak tanımlasa da içerdiği şiddetin "travmatik etkisinin" yoğunluğu dikkat çekmektedir. Dövüş Kulübü'nde gerçek (Real) bir boşluktan ibaret, olayların arka planını oluşturan, perdede görünmeyen bir şey olmaktan çıkıp, "şiddet" olarak doğrudan sahneye girmiş, bu nedenle travmatik sonuçlara yol açan bir şey (bkz. Zizek 2000: 39).

Dövüş Kulübü'nün ikinci stratejisi ise, kapitalist değişim sisteminin dışında, topyekûn bir üretim karşıtlığına, bir potlaça götüren, tüketim karşıtı bir grup arayışıdır. Jack'in lüks dairesinin havaya uçurulması ve Tyler'ın zehirli atıkların kenarında bulunan yıkık evine taşınması, yiyecek endüstrisini terörize etmeleri, finans merkezi binalarını havaya uçurmaları vs. vs. Bunların nihaî hedefi, kapitalizmin yok edilmesiydi. Kapitalizm, metaları yüceltip, arzu nesneleri hâline getirerek varolabildiği için, Dövüş Kulübü de metadan kaçışı bir saplantı hâline getiriyor. Fakat, üretim-karşıtlığına (anti-production) ilişkin bu arzu, sonuçta kapitalist bir fantezi değil mi? Meta-fetişizminin zıttı yok etmektir, metayı kelimenin tam anlamıyla çöpe dönüştürmektir: Çöp, fetiş değeri boşaltılmış metadan başka bir şey değil. Nitekim,

Jacques-Alain Miller'a göre aslında günümüz kapitalizminin temel üretimi çöptür (Zizek 2000: 40-41). Dövüş Kulübü'nü post-modern yapan da, bütün tüketim maddelerinin kullanılmadan çöpe dönüştüğünü görmesidir.

İsraf, kapitalist toplumda yüceltme mekanizmalarının krizinin de bir işareti. Dövüş Kulübü'nün hatası da bu noktada beliriyor: Dövüş Kulübü, kullanım değerinin artı-değer üretiminden, arzu nesnelerinin de fetiş-değerlerinden bağımsız varolabileceklerini varsayıyor. Yani Dövüş Kulübü artı-değer üretimi ve arzu-nesneleri üretimi olmadan kapitalizmin de varolamayacağı gerçeğini göz ardı ediyor, ki bu da kapitalizmin kendine dair, kapitalizme içkin bir fantezidir zaten (bkz. Zizek 2000: 19). Başka bir deyişle, Dövüş Kulübü'nün anti-tüketimciliği, kapitalist bir fanteziden başka bir şey değil. Meta, tümüyle arzu nesnesi olmaktan çıktığında israf hâline geliyor. Dövüş Kulübü tarafından üretilen israfın kendisi -Benjamin'i izleyerek, melankoliyi öznenin aura'sını yitirmiş nesnelerle kurduğu bir ilişki olarak tanımlarsak - kapitalizmin melankolisidir.

Bu yüzden, Dövüş Kulübü'nün ferâgati kapitalist arzuyu yıkıcı olmaktan ziyâde onu destekler bir durumdadır. Paradoks, Kulübün "feda" yoluyla bir artı-değer elde etmesinde, fedanın kendisini bir arzu nesnesi konumuna getirerek, feda sayesinde sembolik bir çıkar elde etmesinde yatıyor. Oysa: "Arzunun tam karşısındaki arzu, işte saf arzu budur" (Zizek 2001: 41). Dövüş Kulübü'nün sırrı, metanın fetiş karakterini had safhaya ulaştırmakta. Aşırılıktan kaçınmanın kendisi başka bir aşırılık, bir "artı-haz" yaratıyorsa, Lacan'ın deyimiyle "fedanın baştan çıkarıcılığı" da bu noktada beliriyor: Feda, benim isteğimi yerine getirmese bile sembolik bir otoritenin varlığının kanıtı olarak bir işlev görür (bkz. Zizek 2001: 64-5). Dövüş Kulübü'ne dönelim: "Tanrının ilgisini 'kötü' biri olarak çekmek hiç çekmemekten daha iyidir. Tanrının nefreti, ilgisizliğinden daha iyidir" (Palahniuk 1997: 141). Bir kez daha, Dövüş Kulübü'nün sistemin bize gösterdiğinin tam tersini yapalım şeklindeki eleştirisi sembolik düzenin dışına çıkamıyor.

Gerçekten de Dövüş Kulübü'nün de aradığı "sistem dışı" mekân network toplumunda mevcut mu peki? Hayır: "Artık dışarısı yok" (Hardt & Negri 2000:187). Bugün sermayenin girmediği bir alan kalmadı; sistemin dışında olduğu varsayılan değerler süreç içerisinde yok oldu (a.g.e. 386) "Toplum" ve "doğa", "modern" ve "ilkel", "akıl" ve "duygu", "kamusal" ve "özel"... gibi ayrımlar artık işlevlerini yitirdi. Bugün vardığımız noktada politik alan da bir göstergeye, hem her yerde hem hiçbir yerde ol(may)an sanal bir mekâna dönüşmüş durumda (a.g.e. 188-9). Dövüş Kulübü tarafından yaratılan kaygan mekân (smooth space), bir anlamda network toplumunun da mekânı. Network toplumunun "ou-topya"sı (yer-olmayan) ile Dövüş Kulübü "ü-

topya"sı (olmayan-yer) arasında tek bir topolojik fark bulunmamakta bizce. Bu anlamda Dövüş Kulübü, network toplumunun bir semptomudur.

Fakat Dövüş Kulübü birçok açıdan günümüz toplumsal hareketleriyle benzerlikler taşımakta. Bugün kitleler mobilite arzusu ile yönleniyor; hatta, Avrupa'da bugün dolaşan "hayâlet", Hardt ve Negri'nin tartıştığı gibi, çokluğun, kitlelerin hareketliliği (2000: 213). Dolayısıyla, siyasî mücadelenin yeni platformu da mobilite. Fakat, Dövüş Kulübü'nde olduğu gibi, yeni hareketlenmeler iletişim çağında ortaya çıkan olgular olmakla birlikte, paradoksal olarak, dış dünya ile iletişim kuramıyorlar. Bu nedenle zaman zaman "âni dikey sıçramalarla" global düzeye ulaşabiliyorlar (a.g.e. 54-5). Aynı anda, sermaye networklerini geliştirdikçe, tek tek her nokta muhalefet açısından değerli hâle geliyor. Network toplumu "sanal merkezine her noktadan ve her an ulaşılabilecek, yapay bir dünya" (a.g.e. 58). Ve böyle bir dünyada, iktidara "karşı olmak" yeterli değil. Palahniuk'a göre "Tyler topluma karşı şeytanın avukatını oynuyor... Tyler'ın motivasyonu belki de sadece herhangi bir şeye karşı olmaktır" (CNN 1999). Fakat sadece karşıt olmak yeterli değil. Network toplumuyla ilgili temel problem "düşmanın kim olduğuna nasıl karar verileceği"dir (Hardt & Negri 2000:211).

Edim

Eğer sistemin dışarısı yoksa bir politik veya ahlâksal edim nasıl mevcut olabilir? Bu noktada bize ilginç gelen soru şu: Dövüş Kulübü filminde hikâyeyi anlatan Jack/Tyler imkânsız bir yerden, bir ölünün ağzından konuşmaktadır. İmajiner bir noktadan konuşmakla kendisini sembolik düzenin dışında konumlamaktadır. Bu anlamda Dövüş Kulübü, kendisini somut tarihsel durumdan ve siyasete karışmaktan muaf tutmaktadır. Kulüp, siyasî bir hareket olmaktan çok gündelik hayatın bir süreliğine durdurulduğu, birey açısından transvârî, peseudo-Bakhtinci, karnavalesk bir deneyimdir. "Biliyorsun öfke bir şekilde nasıl olsa dışa vurur. Bu, Dövüş Kulübü gibi kontrollü bir yerden olursa bunu bir gelişme olarak kabul ederim" (Palahniuk; alıntılayan: Tomlimson 1999). Bu tarz kural kırıcılık, Dövüş Kulübü'nün aşırılıktan aldığı "artı-hazzı" da açıklayan bir şey. Fakat daha önce de bahsettiğimiz üzere Jack/Tyler'ın intiharı kelimenin tam anlamıyla bir edim. Edim (act), eylemden (action) özneyi değiştirebilme kapasitesiyle farklılaşır, bu yüzden intihar en kusursuz edimdir. Edimde özne yok edilir ya da (yeniden) oluşur; dolayısıyla, her edim hesaplanamaz olması anlamında "çılgın" sıfatını hak etmektedir: "Edim sayesinde özne sembolik kimliğini riske atar; öznenin ait olduğu sembolik topluluğun sınırlarını aştığı için de bir edim her zaman bir 'suç' olmak durumundadır" (Zizek 1992: 44).

Birincisi, sembolik düzen içinde bir konumu güvence altına almayı amaçlarken, ikinci ve daha radikal olanı ise sembolik düzen içindeki bu konumun kendisini feda etmeyi hedefler. Radikal edim, aktörün sembolik düzenden tümüyle dışlanmasını içerir; başka bir deyişle fedanın kendisini feda eder. Kendisini (ve film boyunca bir arzu nesnesi olarak sunulan Tyler'ı) öldürerek, Jack sosyal bağı (Dövüş Kulübü'nü) feda eder. Kendisini sembolizasyonun (toplumsallığın) sıfır derecesine yerleştirir. Bu noktada, hâlâ hayatta olmasına rağmen, sembolik düzen açısından şimdiden ölmüş ve dışlanmış durumdadır.

Lacan'ın kullandığı anlamda "güdü" kavramı bizce burada açıklayıcı. Güdü, arzunun fantezinin arzunun değişkenliğini donduran çerçevesinden kaçabilmesini sağlar. Temelde güdü, arzunun verili bir ekonomisinden kaçış çizgisi. Bu anlamda ölüm güdüsü gerçekte hayatla ilgili bir şey. "Ölmekte olan insanlar ne kadar da canlı", diyor Jack filmde. Fakat, ölüm güdüsü ölüm hakkında aynı zamanda, çünkü ölüm güdüsü eski özneyi "öldürerek" yeni bir özneye hayat verir; öznenin kendisini yeniden tanımlamasını sağlar. Bu açıdan, Dövüş Kulübü'nün son sahnesi arzu ya da haz değil, güdü hakkında, denebilir. İntihara teşebbüs ederek, Jack fanteziyi çözer. Trajik bir kahraman olarak, öznelliğini yitirerek sembolik düzenden kopar.

Fakat burada önemli bir nokta da şu: Bir edim "gerçeklik prensibinin" ötesinde olmaktan çok "gerçeklik prensibinin" koordinatlarını değiştirmeye; "iyinin" ötesinde olmaktan çok "iyiyi" yeniden tanımlamaya dair bir şey (Zizek 2001:167). Bu durumda Dövüş Kulübü'nün varolan arzu ekonomisine eleştirel olduğu fakat alternatif olmadığı söylenebilir. Yani eski değerleri yıktığı kadar yenilerini tanımlamamakta. Sembolik düzenden bir kaçış olamayacağı için yeni bir ekonomi gereklidir: Dışarısı yok, sadece kaçış çizgileri, ölüm ânı, feda ve eski ekonomiyi yenisi ile değiştirebilecek bir edim. Bunu hesaba katmadan bir edim ile terörü, bir kaçış çizgisi ile mikro-faşizmi birbirinden ayırmak mümkün değil.

Lacan'a göre gerçek edim sadece retroaktif bir şekilde sembolik alanın kurallarını değiştirmez. Aynı zamanda sembolik alanı destekleyen fantezileri de değiştirir. Bu anlamda, faşizm hiçbir zaman bir edim biçimi olamamıştır. Faşist "devrim", sahte bir edim olarak, gösterişli bir patlama noktasına sahip olmasına rağmen, en temel anlamda (üretim ilişkilerinde) hiç bir şeyin değişmediğini gizlemek işlevini görür (Zizek 1999:200).

Dövüş Kulübü'nde bir çok faaliyet (action) olmasına rağmen önemli bir edim (act) bulunmamaktadır. Bu anlamda, "tüketimcilik kötü .... fakat iyi olan nedir?" sorusuna Palahniuk'un sadece "ironik" bir cevap verebilmesi ilginç: "Kitabımı alın, daha da iyisi ... bana bir sürü para gönderin. Lütfen beni o yağlanmış entelektüeller ile boğuşturma" (Palahniuk CNN, 1999). Bir

film olarak Dövüş Kulübü de çok belirgin bir şekilde ironik ve refleksif bir film, hatta filmi faşizmin bir ironisi olarak bile görebiliriz. Bu yüzden, mesajları kelimesi kelimesine alınmamalı. Dahası: Zaten Dövüş Kulübü kendi varoluşunu bile reddetmiyor mu?

Bir magazin dergisi editörü, ardından diğeri heyecanla beni arıyorlar, çünkü yeraltı dövüşlerine muhabir göndermek istiyorlar: 'Bana söyleyebilirsin, biz hiçbir şeye karışmayacağız'. Ben de ona öyle bir yer olmadığını söylüyorum. Adamların birbirini dövdüğü, boş yaşamlarının, olmayan babalarının, boş kariyerlerinin acısını çıkarttıkları Dövüş Kulüplerini ben uydurdum, oraya gidemezsin, çünkü hepsi palavra. (Palahniuk 1999).

Belki karşı karşıya kaldığımız durum şu: "günümüzün neo-faşizmi daha post-modern, daha uygar, daha eğlenceli ve kendisine ironik bir biçimde mesafeli... fakat bu yüzden hiç de daha az faşist değil" (Zizek 1997: 64).

KAYNAKÇA

Bataille, G (1997) "Programme (Relative to Acéphale)". In Botting, F & Wilson, S (Eds), *The Bataille Reader*, London: Blackwell, pp.121-2.

Bataille, G (1997b) "The Psychological Structure of Fascism". In Botting, F & Wilson, S (Eds), *The Bataille Reader*, London: Blackwell, pp.122-146.

Bauman, Z (2000) *Liquid Modernity*. London: Polity.

Beck, U (1993) *Risk Society*. London: Sage.

Bogard, W (1998) "Sense and Segmentarity: Some Markers of a Deleuzian-Guattarian Sociology", Sociological Theory, Vol 16(1), pp.52-74.

Boltanski, L & Chiapello, È (1999) *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*. Paris: Gallimard.

Callinicos, A (1982) *Is There a Future for Marxism?* London: The Macmillan Press.

Canetti, E. (1996) *Masse og Magt*. Copenhagen: Raevens Sorte Bibliotek.

Castells, M (1996) *The Information Age. Volume I: The Rise of Network Society*. Oxford: Blackwell.

ChildCare Action Project. Christian Analysis of American Culture (2000) "Entertainment Media Analysis Report. Fight Club", http://www.capalert.com/capreports/fightclub.htm

CNN (1999) CNN Chat Transcript "Fight Club" Author Chuck Palahniuk", http://www.joblo.com/fightclubchat.htm

Conrads, U (1986) Programs and Manifestoes on 20th Century Architecture. Cambridge: The MIT Press.

Deleuze, G & Guattari, F (1983) *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia I*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Deleuze, G & Guattari, F (1987) *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia II*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Deleuze, G & Parnet, C (1987) *Dialogues*. New York: Columbia University Press.

Deleuze, G (1995) *Negotiations*. New York: Columbia University Press.

Elias, N (1997) *Germans, The Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. London: Polity Press.

Freud, S (1976) "Massepsykologi og jeg-analyse" i *Metapsykologi II*, København: Hans Reitzel, s 77-152.

Guilhot, N (2000) "Review of Luc Boltanski & Eve Chiapello's *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*". *European Journal of Social Theory* 3(3), pp. 355-364.

Hardt, M & Negri, A (2000) *Empire*. London: Cambridge.

Hardt, M (1998) "The Withering Civil Society". In Kaufman, E & Heller, KJ (Eds) *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*.

Jenkins, E (1999) "Extreme Sport. An Interview With Thrill-Seeking Novelist Chuck Palahniuk", http://www.villagevoice.com/issues/9941/jenkins.php

Lotringer, S & Virilio, P (1997) *Pure War*. Semiotex(e). New York: Columbia University Press.

OnAir (2001) "Inside Fight Club", interview with Chuck Palahniuk, http://204.202.137.113/onair/DailyNews/chat-palahniuk991116.html

Palahniuk, C (1997) *Fight Club*. London: Vintage.

Palahniuk, C (1999) *LA Times Memoir:* "I Made Most of It Up, Honest", http://www.chuckpalahniuk.net/essays/latimes.htm

Salecl, R (1998) *(Per)versions of Love and Hate*. London: Verso

Savlov, M (1999) "Fight Club", a review of Fight Club, http://www.auschron.com/film/pages/movies/9207.html

Spear, R (2001) "Chuck Palahniuk: Ben Aslında Tatil Kitabı Yazmak İstiyordum", Varlık, Vol 69(1127), s. 36-9.

Sult, E (1999) "To Get Famous, Punch Somebody. Fight Club Rains Down on Chuck Palahniuk", http://192.245.12.37/1999-10-21.bookguide5.html

Thrift, N (1997) "The Rise of Soft Capitalism". *Cultual Values* Vol 1(1), pp. 29-57.

Tomlinson, S (1999) "Is It Fistfighting, or Just Multi-Tasking?", http://www.salon.com/ent/movies/int/1999/10/13/palahniuk/index.html

Virilio, P (2000) *The Information Bomb*. london: Verso.

Williams, R (1989) *Resources of Hope*. London: Verso.

Zizek, S (1992) *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywwod and Out*. London: Routledge.

Zizek, S (1997) *The Plague of Fantasies*. London: Verso

Zizek, S (1999) *The Ticklish Subject*. London: Verso.

Zizek, S (2000) *The Fragile Absolute*. London: Verso.

Zizek, S (2001) *Did Somebody Say Totalitarianism?* London: Verso.

WEBER'İN METODOLOJİSİ

KÜLTÜR VE TOPLUM BİLİMLERİNİN BİRLEŞİMİ

FRITZ RINGER
Çeviri: Mehmet Küçük

Tarihsel ve kültürel çözümlemelerin, ideolojilerin ve disiplinlerin her türlü teşvik ve kışkırtısıyla karşı karşıya bırakıldığı bir zamanda, yirminci yüzyılın parlak sosyal kuramcısı ve en yaratıcı düşünsel güçlerinden birisi olan Max Weber'in çalışmaları özellikle dikkate değerdir. Fritz Ringer, .bu önemli araştırmada, Weber'in metodolojik yazılarını, onun zamanında gerçekleştirilmiş canlı Alman düşünsel tartışmalar bağlamında yorumlayarak, Weber'in çalışmalarına yeni bir yaklaşım getirmektedir. Ringer'a göre, Weber tarihsel ve kültürel araştırmalarda, birbirinden düşünsel bir kopuş gösteren hümanistik yorum ve nedensel açıklama arasında, hümanistlerin öznelciliğinin ve toplum bilimcilerin doğalcılığının gerçekleştirebileceği verimli işbirliğini engelleyen metodolojik farklılıkların süregittiği bizim zamanımıza doğrudan hitap edebilecek bir şekilde, köprü kurabilmeyi başarmıştır. Weber, esnek ve gerçekçi, nesnel olasılık ve yeterli nedensellik kavramlarını geliştirmiştir.

Teknik kuramları özgül örneklere dayandıran Ringer, insanî bilimler ve sosyal bilimlerdeki bütün Weber öğrencileri için temel bir kitap yazmıştır. Baştan sona yeniden yapılandırıldığında, Max Weber'in metodolojik konumu gerçekte, toplum bilimlerinde kendi çağdaş felsefelerimizin en verimli yönlerini öngörmüştür. Weber'in yorumsal anlayış ve nedensel açıklama için getirdiği uzlaşmayı Ringer'ın kavramsallaştırması, bu uzlaşmanın hem Weber'in zamanındaki hem de bizim zamanımızdaki düşünsel yaşam ve kültürle ne kadar ilgili olduğunu göstermektedir.

DOĞU BATI
YAYINLARI

Sessiz Yığınların Gölgesinde

Toplumsalın Sonu

JEAN BAUDRILLARD
Çeviri: Oğuz Adanır

"İş görebilen tek gönderenin adı yine sessiz çoğunluktur. Bütün güncel sistemler bu model üstünde iş görmektedirler. Varlığı artık toplumsal değil, istatistiksel olan bu kaypak kavramın ortaya çıkabildiği tek yer sondajlardır. Toplumsal adlı gökyüzünün ufkundaki hayâl ya da toplumsalın zaten içinde bulunduğu bir ufkun simülasyonu.

Sessiz çoğunluğun ya da kitlelerin düşsel bir gönderen olması, onun var olmadığı anlamına gelmez. Bunun anlamı sessiz çoğunluğun artık temsil edilemeyecek bir durumda bulunmasıdır. Kitleler artık bir gönderen olmaktan çıkmışlardır. Çünkü artık temsil edilememektedirler. Ses vermeyen bu kitleler sondajlar aracılığıyla sık sık yoklanmaktadırlar. Düşünceleri yansıtılmamaktadır. Yalnızca ne düşündükleri konusunda testler yapılmaktadır. Referandum (kitle iletişim araçları da sonsuz bir soru/yanıt referandumudurlar) politik gönderenin yerini almıştır. Oysa sondajlar, testler, referandum ve kitle iletişim araçları temsil edici bir sisteme ait tertibatlar değil, simülatif bir sisteme ait olan tertibatlardır. Artık amaçlanan şey bir gönderen değil, bir modeldir."

Jean Baudrillard bu metinde yukarıdaki bakış açısından yola çıkmakta ve bu anlamda için için kaynama özelliğine sahip kitle, modern toplumlara ait bir özelliğe dönüşmektedir.

DOĞU BATI
YAYINLARI

SİMÜLAKRLAR VE SİMÜLASYON

JEAN BAUDRILLARD
Çeviri: Oğuz Adanır

"Disneyland bütün simülakr düzenlerinin iç içe geçmiş olduğu kusursuz bir modeldir. Disneyland her şeyden önce: Korsanlar, Geleceğin Dünyası, vb şeylerden oluşan bir illüzyon ve fantazm oyunudur. Bu düşsel evren kendine düşen görevi başarıyla yerine getirmektedir. Aslında kalabalıkları buraya çeken şey çelişkileri ve güzellikleriyle gerçek Amerika'nın minyatürleştirilmiş toplumsal bir mikrokosmosuna benziyor olması ve alınan kolektif (dinî denilebilecek türden) keyiftir. Aracınızı otoparka bıraktıktan sonra içerde kuyruğa giriyor ve sonunda dışarıya yapayalnız ve kendi hâlinize terk edilmiş bir şekilde çıkıyorsunuz. Bu düşsel evrendeki tek olağanüstü şey içerdeki kalabalıktan yayılan sıcaklık ve sevecenliğin yanı sıra insana pek çok değişik duygu yaşatan bol miktardaki oyun ve oyuncağın varlığıdır. Bir konsantrasyon kampına benzeyen otoparkla içerdeki kalabalık arasında tam bir tezatlık vardır. Bir başka deyişle içerdeki binbir çeşit oyuncak insanları bir nehir misali oradan oraya sürüklerken, dışarı çıkan insan yalnızlığa (oyuncağına) arabasına doğru ilerlemek zorunda kalmaktadır.

. . .

Disneyland'daki düşsellik ne gerçektir ne de sahte. Burası gerçeğe özgü bir düşselliği, gerçeğe simetrik bir şekilde yeniden dönüştürebilmek amacıyla tasarlanmış bir caydırma (ikna) makinesidir. Bu çocuksu düşselliğe özgü sefalet ve yozlaşmışlığın nedeni de zaten budur. Bu evrene çocuksu bir görünüm verilmek istenmesinin nedeni, yetişkinlere özgü "gerçek" ve başka bir evren bulunduğu düşüncesini onaylatma arzusudur. Disneyland bir çocuksuluğun gerçek anlamda her yere hâkim olduğunu gizleyebilmek için yetişkinlerin de buraya gelerek çocuklaşmalarına olanak tanımak ve gerçekte çocuk olmadıklarına inandırma amacıyla kurulmuş bir evrendir."

DOĞU BATI YAYINLARI

ŞÂİR VE PATRON

PATRİMONYAL DEVLET VE SANAT ÜZERİNDE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME

HALİL İNALCIK

ŞÂİR VE PATRON, Türkiye'nin tarih alanındaki en saygıdeğer temsilcisi Halil İnalcık tarafından kaleme alınmıştır. Bu küçük ama edebiyat için çığır açıcı risâlede İnalcık hocamız, Osmanlı Divan Şâirlerini ve Şiirini sosyolojik bir yaklaşımla ele almakta, ana kaynakları kullanarak patronajın bu sanat tarzı üzerinde belirleyici etkisini analiz etmektedir.

1940'ta DTC Fakültesi'nde doktorasını (basımı: **TANZİMAT VE BULGAR MESELESİ**, Ankara: TTK 1942) veren İnalcık, aynı yıl aynı fakültede Tarih bölümünde asistan, 1943'te Doçent, 1952'de profesör olmuştur. 1972'de Chicago Üniversitesi, Tarih bölümüne **UNIVERSITY PROFESSOR** unvanıyla davet edilmiş, 1986'da emekli olmuştur. 1953-1993 yıllarında ziyaretçi profesör olarak Columbia, Princeton, Pennsylvania, Salt Lake City ve Harvard Üniversiteleri'nde Osmanlı Tarihi dersleri vermiştir.

Halil İnalcık şimdiye dek on yedi kitap ve yurt-içi ve yurt-dışı bilim dergilerinde ve ansiklopedilerde üç yüz kadar makale yayınlamıştır. Son kez dört meslektaşı ile birlikte yayınladığı **AN ECONOMIC AND SOCIAL HISTORY OF OTTOMAN EMPIRE** (Cambridge University Press 1994) 1997'de iki cilt hâlinde basılmıştır.

İnalcık'ın 1973'te çıkmış olan **THE OTTOMAN EMPIRE: THE CLASSICAL AGE**, 1300-1600 (Londra Weidenfeld and Nicolson, 1973) İngilizce dört kez yeniden basılmıştır. (Son kez 2001'de **HISTORY OF CIVILIZATION**, serisinde). Kitap Balkan dillerine (Sırpça, Yunanca, Romence, Arnavutça ve Hırvatça), Ukraynaca'ya ve Arapça'ya olmak üzere yedi dile çevrilmiş, Osmanlı tarihi ve kültürü üzerinde dünya tarih literatüründe standart bir eser olarak kabul edilmiştir. Leiden'de çıkan **ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM**'a yazdığı kırk üç makalesi Osmalı tarih, kültür ve biyografisi üzerinde İnalcık'a oryantalistler arasında seçkin bir yer sağlamıştır. İnalcık, S.Faroqhi ile beraber, Leiden'da Brill yayınevi için **THE OTTOMAN EMPIRE AND ITS HERITAGE** adı altında bir seriyi idare etmekte olup bu seride şimdiye kadar 22 eser yayınlanmıştır.

İnalcık, **STUDIA ISLAMICA, ARCHIUM OTTOMANICUM** (H. Kun ile birlikte kurucu) **TURCA** (Paris), **EAST EUROPEN QUARTERLY** (USA), **ISLAMIC STUDIES** (Pakistan) gibi yabancı bilim dergileri ve **DTCF DERGİSİ, T.T.K BELGELER, OSMANLI ARAŞTIRMALARI DERGİSİ** (kurucu), **DOĞU BATI** gibi yerli dergilerin yazı kurulu üyesidir.

DOĞU BATI
YAYINLARI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

BÜTÜN SAYILAR:

1•DEVLET

2•DOĞU NE? BATI NE?

3•GERİCİLİK NEDİR?

4•ETİK

5•KAMUSAL ALAN

6•KAYGI

7•AKADEMİ VE İKTİDAR

8•TÜRK TOPLUMU VE GELİŞME TEORİSİ

9•SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM

10•BİNYILIN MUHASEBESİ

11•ÂRAFTAKİLER

12•AKADEMİDEKİLER

13•HUKUK VE ADALET ÜSTÜNE

14•AVRUPA

15•POPÜLER KÜLTÜR

16•GEÇ AYDINLANMANIN ERKEN AYDINLARI

17•EKONOMİ

18•KÜRESELLEŞME

19•YENİ DÜŞÜNCE HAREKETLERİ

20•ORYANTALİZM I VE II

21•YENİ DEVLET YENİ SİYASET

22•EDEBİYAT ÜSTÜNE

23•KİMLİKLER

Önceki sayıların temini ve her türlü bilgi için:
E-mail: dogubatidergisi@hotmail.com
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65



TARİHSEL ARKA PLAN
Arus Yumul
Âraf'ta Kalanlar

Oğuz Adanır
Kültür ile Zihniyet

KAMUSAL ALAN
Uğur Kömeçoğlu
Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete İlişkin Mekânsal Bir Etnografi

Hatice Kurtuluş
Mekânlarda Billurlaşan Kentsel Kimlikler

SİYASET BİLİMİ
Simten Coşar - Aylin Özman
Siyaset, Demokrasi ve Kimlik-Fark-Tanıma Politikaları

E. Fuat Keyman
Türkiye'de "Laiklik Sorunu"nu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme

Turgay Uzun
Ulus, Milliyetçilik ve Kimlik Üzerine Bir Değerlendirme

Mehmet Ali Kılıçbay
Kimlikler Okyanusu

AVRUPA VE AVRUPA BİRLİĞİ
Nilgün Tutal
Doğu ve Amerika Arasında Avrupa

Ali L. Karaosmanoğlu
Transatlantik Çatlağı: Değişen Kimlikler

Hüsamettin İnaç
Avrupa Birliği Entegrasyonu Sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri

HUKUK
Ahmet Ulvi Türkbağ
Kimlik, Hukuk ve Adalet Sorunu

AKADEMİ
Belkıs Ayhan Tarhan
İki Câmi Arasında Beynamaz: 'Türk' Akademisyeni Örneğinden Yola Çıkarak 'Kimlik' Hakkında Notlar

MEDYA
Dilek İmançer
Çağdaş Kimliğin Yapılanma Süreci ve Televizyon

SANAT
Pınar Bingöl
Varlığını Yaratarak İfade Eden İnsan: "Sanatçı"

...VE SİNEMA
Bülent Diken, Carsten B. Laustsen, Türkay Nefes
Post Modern Şiddet - Network Toplumunda Dövüş Kulübü

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207