

Tanıl Bora

Sol, Sinizm, Pragmatizm



 **Birikim**
Yayınları



Birikim

TANIL BORA SOL, Sinizm, Pragmatizm

TANIL BORA • Sol, Sinizm, Pragmatizm

TANIL BORA 1963 Ankara doğumlu. İstanbul Erkek Lisesi ve Ankara Üniversitesi SBF mezunu. 1988'den beri İletişim Yayınları'nda araştırma-inceleme dizisi editörlüğünü yürütüyor. *Birikim*'de yazıyor. Üç aylık sosyal bilimler dergisi *Toplum&Bilim* dergisinin yayın yönetmeni. Ağırlıklı çalışma alanı: Türkiye'de siyasal düşünceler, özellikle sağ ideolojiler ve milliyetçiliktir. Bu konulardaki kitapları: *Devlet Ocak Dergâh - 1980'lerde Ülkücü Hareket* (Kemal Can'la birlikte 1991), *Milliyetçiliğin Kara Baharı* (1995), *Türk Sağının Üç Hali* (1999), *Devlet ve Kuzgun - 1990'lardan 2000'lere MHP* (Kemal Can'la birlikte, 2004), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, 4, *Milliyetçilik* (editör, 2004), *Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar* (2006), *Türkiye'nin Linç Rejimi* (2008).

Diğer çalışmaları: *Yeşiller ve Sosyalizm* (derleme, 1988), *Rudolf Bahro: Nasıl Sosyalizm, Hangi Yeşil, Niçin Tinsellik?* (derleme, 1989), *Yugoslavya: Milliyetçiliğin Provokasyonu* (1991), *Bosna-Hersek: "Yeni Dünya Düzeni"nin Av Sahası* (1994), *Futbol ve Kültürü* (derleme, R. Horak ve W. Reiter'le birlikte, 1993), *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin* (derleme, 2000), *Takımdan Ayrı Düz Koşu* (derleme, 2001), *Ankara Rüzgârı - Gençlerbirliği Tarihi* (Gençlerbirliği Spor Kulübü yayını, 2003), *Taşraya Bakmak* (derleme, 2005), *Kârhanede Romantizm - Futbol Yazıları* (2006).

Birikim Yayınları 45

ISBN-13: 978-975-516-043-6

© 2010 Birikim Yayıncılık Ltd. Şti.

1. BASKI 2010, İstanbul

2. BASKI 2011, İstanbul

EDİTÖR Kerem Ünüvar

KAPAK Suat Aysu

KAPAK FOTOĞRAFI Nom de plume

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Siyami Kuzu

BASKI ve CİLT Sena Ofset

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

Birikim Yayınları

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: birikim@iletisim.com.tr

TANIL BORA

Sol, Sinizm, Pragmatizm

Birikim Yayınları

Derlemedeki yazıların çoğu *Birikim*'de yayımlanmıştır,
BirGün'de, *medyakronik* sitesinde ve *Cogito*'da yayımlanmış olanlar da
vardır, bunların me hazları belirtilmiştir.
Yazıların pek çoğunda ufak tefek değışiklikler yapılmıştır.

İçindekiler

'ZATEN'.....	7
<i>Yol</i>	9
SORARAK İLERLEMENİN YOLUNU SORMAK.....	11
<i>Sinizm ve Pragmatizm</i>	21
12 EYLÜL BOZGUNUNUN SÜREKLİLİĞİ: SOL VE SİNİZM.....	23
Yetmişsekizbuçuklular.....	39
İKİ SİNİZM, İKİ PRAGMATİZM VE "EYLEM"İ YENİDEN DÜŞÜNMEK.....	43
SOL, LIBERALİZM VE SİNİZM.....	59
KRİZ, FIRSAT VE SİNİZM.....	79
<i>Muhalefet Mecraları, Muhalefet Tarzı</i>	89
'68: İKİNCİ ELEME.....	91
Öğrenci Milleti, Öğrenci Muhalefeti.....	108
MUHALEFET, PROTESTO, GÖSTERİ, GÖSTERİŞ.....	111
"Evinde Oturan İnsanlar"ın Muhalefeti.....	121
Orta Sınıf Muhalefet.....	125
BARIŞ HAREKETİ VE BARIŞ TALEBİ.....	127
PARİS VESİLESİYLE, FRANTZ FANON VE ŞİDDET SORUNU.....	141

SADAKA, SOSYAL YARDIM, DAYANIŞMA, ÖRGÜTLENME

"Yoksullukla Mücadele" Stratejileri Üzerine..... 151

'Yoksuluz, Çünkü Siz Varsınız'..... 162

Romantik Anti-Kapitalizme İhtiyacımız Yok mu?

KAPİTALİZME KAHRETMEK..... 165

Söz, 'Akıl', Medya..... 183

DEFTER ŞERHİ..... 185

Entelektüel - 'Pratikçi' İlişkileri..... 197

ENTELEKTÜEL KISTIRILMIŞLIK VE SÖZÜN SINIRLARI..... 199

Bir Kıt Kaynak Olarak Samimiyet..... 210

BOŞA MI KONUŞUYORUZ?

Sözlü Kültürü Tartışmak..... 215

"ENTELENTAINMENT"..... 229

TV'ye Kim Niye Çıkar?..... 244

Şişman Yönetmeninki Nasıl Bir Muhalefet?..... 247

Yaklaşık on yıl önce yine Birikim Yayınları'ndan çıkan *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin* adlı makaleler toplamının derleyiciliğini üstlenmiştim. 12 Eylül darbesinin üzerinden yirmi, Berlin Duvarının yıkılışının üzerinden on yıl geçmişti. O derlemedeki yazılar, genellikle, sosyalist solun artık sindirmiş olması gereken mağlubiyeti geride bırakıp, cesur bir eleştiriyle, yeni bir hamle yapma ihtiyacını yansıtıyordu.

On yıl sonra, solda ric'at sürüyor. Mağlubiyet hissi derinleşti, neredeyse kanıksandı – ama açık yürekli bir muhasebesinin yapıldığını söylemek zor. Sağcılığın ve kapitalizmin kötülüğü, solda durmak için yeter şart, birçokları için. Bazen biraz inadına, namus belâsına. Sahiden de yeter şart olabilir, ona şüphe yok. Mızımız olsa bile, 'yapıcı' olmasa bile, sol itiraz, vicdanın sesidir.

Fakat solun, sosyalizmin, dünyayı değiştirmek derdi var. Bunun bir parçası da kendini değiştirmektir. Sosyalizmin zengin mirasının nadide mücevheri, dünyayı-toplumu kurtarma davasını, özgürlük davasını insanların kendi kendilerini kurtarma davasıyla, özgürleşme davasıyla birleştirmesi, kısacası kurtuluş davasını *dışsal* kurtarıcılardan kurtarması değil mi? Kendine hep yeniden dönüp bakmak, özeleştiri, bunun için sosyalist düşüncenin aşısıdır.

'Zaten', muhafazakâr bir kelimedir; sol, 'zaten' biliyor olmakla rahat etmez. "Somut durumun somut tahlili", sabit bir somut tahlil için durumdan vazife çıkartmak değil, somut durumu öz-

göl koşulları içinde anlamaktır. Somut durumda kendi teyidini arayarak değil, merakla bakmak... Politikayı doğru yerde *duruyor* olmanın ahlâkıyla ikame etmeye kalkmamanın teminatı bu merakta, bu zihin açıklığındadır.

Zaten biliyor olmanın konformizmi, politikayı belirli durumlar için belirli reaksiyonlara indirgemenin ve bir muayyen günler rutinine bağlamanın muhafazakârlığı... Bu eski hastalık, elinizdeki derlemedeki bir dizi yazıda, *sinizm* kavramının yardımıyla ele alınıyor. Sinizm kavramının yol gösterdiği bu yazılar, kitabın ana eksenidir. Solun muhalefet tarzıyla ve rutinleriyle ilgili bir yazı öbeği de aslında bu izleği tamamlıyor.

Üçüncü bir yazı öbeği, entelektüel etkinlik ve medya üzerinedir. Bir ucundan yine politika ve muhalefet tarzıyla ve sinizmle ilgili, bunlar da. Ama bundan öte, önce *sözle* ilgili. Söz şehvetinin, sol politik kültürün karikatüristik özelliklerinden biri olduğu doğrudur, bunun sinizmin gözde bir âleti olduğu da doğru. Ama bu, olanca materyalizmiyle, eylemin kuruculuğuna bağlanışıyla, solun ve sosyalizmin söze hürmetini çiğnetmemeli. Solcular “Başlangıçta söz vardı”ya lâfzen inanmazlar belki; ama söz insanın insan olması, dünyaya müdahalesi demekse eğer, aslında onlar kadar söze inanan yoktur. Faşizmin bir belirtisi olan anti-entelektüalizmin sol sıfatlı muhitlerde itibar görebilmesi, ulusalcılığın sol sıfatını tahrif etmesi kadar vahim bir mesele sayılmalı.

Sözün burasında, ‘12 Eylül öncesinden kalma’ bir arkadaşım geliyor aklıma, mütevazı bir devrimci, Cengiz Türüdü. Cengiz, 12 Eylül’ün kâbus zamanında, ağır zulüm altında, yoksulluğun ortasında, takatinin son kırıntısıyla eline ne geçerse okur, üzerine düşünür ve karşısına kim çıkarsa konuşmaya çalışırdı. Düşünceyi işlemeyi lüks addeden, söze özenmeyen, merakını kaybetmiş, ‘zaten’ biliyor ve ‘zaten’ haklı olmaktan yorulmuş bir solculuk konforu karşısında, onun hep taze merakı ve deli coşkusu, hafızamda ve zihnimde hep pırıl pırıl parlıyor. Bu derleme, Cengiz Türüdü’ye mütevazı bir armağan olsun.

TANIL BORA

Yol

SORARAK İLERLEMENİN YOLUNU SORMAK

Maymuncuk değil anahtar destesi

Güler yüzlü bir kıyametçilik yaptığı son kitabında Amin Maalouf güzel söylüyor:

“Tarih içinde doğru yolu bulabilmek için bir çok anahtara ihtiyaç vardır... bütün anahtarların yerine bir anahtar koymak, çözüm ona bütün kapıları açacak bir ‘maymuncuk’ ortaya koymak akıllıca değildir.”¹

Keza sosyalizmi, tarihsel materyalizmi, diyalektiği, maymuncuk olarak değil de anahtarlık veya anahtar destesi olarak düşünmeli.

Kapitalizmin numarası, maymuncuğunu her kapıya uydurmaktır – galiba daha doğrusu, bütün kapıları maymuncuğuna uydurmak. Tarihte emsali olmayan muazzam nüfuz gücüne sahip bir sistem, kapitalizm... Kudretini, *içerme* ve *içselleşme* gücünden alıyor. Dünyanın her köşesini, hayatın her alanını, her bir beşerî faaliyeti kendine uydurma azmiyle hüküm sürüyor. Para-meta-para, para-meta-fetiş döngüsü, her şeyle ek-

1 Amin Maalouf, *Çivisi Çıkmış Dünya - Uygarlıklarımız Tükendiğinde*, çev. Orçun Türkay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, s. 185.

lemlenme ve her şeyi üst-belirleme kapasitesine sahip. Kadimden gelen bütün tahakküm rejimlerini, sömürü ilişkilerini kâh dönüştürerek kâh onlarla simbiyozla girerek eklemleyen bir süper-tahakküm...

Dolayısıyla, evet, her bir köşede, kapitalizmin temel, nüvesel çelişkisinin yeniden üretildiğini görebiliriz. Fakat bu müt-hiş üst-belirleme gücü, kapitalizmin her yerde ve her daim arı duru kapitalizm olarak hüküm sürdüğü anlamına gelmez. Ekonomi-dışı zor veya hukuk-dışı iktisadiyat, örneğin, sadece ilkel birikim aşamasında ve sadece geri kalmış bölgelerde değil, her zaman her yerde hazır ve nâzırdır. Patriyarkal tahakküm, örneğin, hem emek gücünün serbestleşip piyasalaşmasında kocaman bir parantezdir, hem de iktisadiyatın ötesinde, sokakta ve evin bütün odalarında berdevamdır. Irkçılık ve milliyetçilik, örneğin, sınıfsal ayrımların oluşumuna ve meşrulaştırılmasına nizam verebildiği gibi, 19. ve 20. yüzyılın her cepheden büyük düşünürlerinin ona atfettiği geçiciliğin aksine, kör inadiyla dayanıklılığını kanıtlamıştır. Bu tahakküm ve sömürü ve rezillik rejimleri, hem kapitalizme rağmen hem kapitalizmle aşılanarak, yeni boyutlar kazanmış, kendi özerk (isterseniz görece özerk deyin) dinamiklerini yürütmekte, kendi mahsus kötülüklerini icra etmektedirler. Bunun tipik örneği: Ekolojik yıkım, doğrudan doğruya kapitalist uygarlığın cürümüdür, kapitalizmin gözü dönmüş kâr hırsını ve barbarlığını mahkûm ettirecek en güçlü delil dosyalarından birini oluşturur;² fakat bir delil, bir örnek, bir belirti teşkil etmenin ötesinde, ondan önce, bizatihî âcil bir felâkettir.

Velhâsıl, evet, “küfür tek millettir”, bütün kötülüklerin kaynağını ve ilkesini kapitalizmde teşhis edebiliriz, fakat bütün beşerî çelişkiler yumağını bir tek ipliği çekerek çözmek mümkün değil. Kapitalizm sadece kapitalizm olmadığı gibi, anti-kapitalizm de sadece anti-kapitalizm olamaz! Belirli sömürü ve tahakküm alanlarının özgül çelişkilerini, kendine mahsus dina-

2 Ekonomist aklıyla kapitalizmin zihniyet dünyasına ortak olan reel-sosyalizm, giriştiği endüstrileşme ve “kalkınma” yarışı neticesinde ardında bıraktığı enkazla, bu ekolojik cürüme de ortak oldu.

miklerini dikkate almamak, yetersiz kalmaktan öte, sizinmin gafletine düşmeye varır.

Tikel sorunlara ve bu sorunların kapladığı gündeme sahici politikanın önündeki manialar olarak bakmak da aynı sizinmin alâmeti değil midir? Konjonktürün arızaları, aktüalitenin müşkülleri aradan çekilmelidir ki, erdemli ve sahih politikanın önü açılsın! Bu politik sinamekilik, bütün diğer toplumsal sorunları pirüpak sınıf mücadelesinin billurlaşmasını önleyen çapaklar olarak gören sol ortodoksi ile kitabî bir evrensellik adına “normalleşmeyi” arayan liberalizmin ortak karakteridir.

Demek, sosyalizm, kapitalizmin üst-belirleyiciliği altındaki sömürü ve tahakküm ilişkilerinin dünyasına girebilmeli; bunları yıkmaya ve aşmaya yönelik mücadelelerin federatif üst-ilmesi olmalı. Kapitalizmininkiyle baş edecek bir içirme ve içselleşme yeteneği geliştirebilmeli. ‘Ana’ çelişkinin kitabî berraklığıyla tebarüz ettiği düşünülen bir alanda pusu bekleyerek, ekonomi-politiğin tahsisli hattında kendini yalıtarak olmaz bu.

Yoksulluk, yoksunluk, kimsesizlik, bağ

İranlı yazar Macit Rahnema, kendini yoksulluk davasına adanmış bir eylemci-uzmanın şu sözünü aktarıyor: “Bir şeyler paylaşacağınız kimse kalmadığı zaman yoksulsunuz demektir.”³ Uzmanın aklettiği bir izah olmaktan öte, Kuzey Kanadalı Kızılderililerin yoksulluğu, yoksulluklarını nasıl algıladıklarını ve tanımladıklarını dile getiriyor bu söz.

Yoksulluk, maddî eşitsizliklerin katlanarak büyüdüğü son yirmi-yirmi beş yılda, en büyük insanlık sorunu. Toplam üretim ve refah imkânları katlanırken, şu dünyadaki yaklaşık dört insandan biri açlık sınırının altında yaşıyor – ve meşhur bilgi çağında, meşhur globalleşen dünyada, kimse bundan haberdar olmadığını söyleyemez.

Sosyalizmin eşitlik ülküsünün üzerinde tepindiği gibi, onun ana davası olan *insan onurunu* çiğneyen bir zillettir bu.

3 Macit Rahnema, *Sefaletin Yoksulluğu Kovduğu Bir Dünya*, çev. Şule Ünsaldı, Özgür Üniversite Yayınları, Ankara 2009, s. 94.

Kapitalizm altında yoksulluk, Macit Rahnema'nın gösterdiği gibi, milyonlarca insanı açlığa, sefaletle mahkûm ederken, onların geleneksel geçimlik (ve armağan) ekonomilerini tahrip ediyor, dayanışmacı ilişki ağlarını söküp atıyor. *Sefaletin yoksulluğu kovduğu dünya* demesi, Gandi'nin "yoksulları rahat bırakın" sözüne atıfta bulunması bundandır Rahnema'nın: Maddiyata kıymet vermeyen kanaatkâr fakirliğin, gönüllü yoksulluğun yaşam kaynaklarını kurutması, muhtaç mahlûklara dönüştürmesi – onların onurlarını çiğnemesi...

Hayatta kalmak, dünya yoksullarının temel meselesidir kuşkusuz. Ama yoksulluklarının onları bu hale koyan temel veçhesi, *kimsesizlikleridir*; bir koruma-kollama ağının dışına düşmüş olmaları, mal-hizmet-bilgi dolaşımının hesaba kattığı insanlık nüfusundan ihraç edilmeleri, tecritleri... Bütün yoksunlukları doğuran yoksunluk...

Kimsesizlik, dünyanın yoksulları ile tutunabilenlerinin, kaybedecek bir şeyleri olanların ortak meselesinin tohumunu barındırmıyor mu? Hatırlayalım: "*Bir şeyler paylaşacağınız kimse kalmadığı zaman yoksulsunuz demektir.*" Kaybedecek bir şeyleri olanların da büyük kısmı, paylaşmayı çoktan yitirmiş değil mi? Kariyer kaygılarının, performans anksiyetelerinin, güvenlik endişelerinin, geleceğin vaadsizliğiyle meyaslaşmanın ardında, şu koca ve hızlı dünyada kendini yalnız ve anlamdan yoksun hissetmenin boşluğu yok mu? Kimliklerin bu kadar yer kaplaması, hayat-memat meselesi olması, –doğrudan insan onurunu alâkadar eden *tanınma* talebi yanında–, toplumsal bağların sıcaklığına duyulan ihtiyacın panikle büyümesine bağlı değil mi? Ernst Bloch'un, *Homo homini lupus* [*insan insanın kurdudur*] realizmine *Homo homini homo* hikmetiyle⁴ kafa tutması, bundandı. Toplumsal bağ, dayanışma ağları, hızla tükenen, kıt hale gelen kaynaktır.

Sosyalizmin tarihsel mirasında, kem gözlü anti-komünizmin zannındaki malları ortak etme hülyasının berisinde, asıl, kaderlerin ortak edilmesi davası vardır. Dayanışma ve kardeşlik il-

4 "İnsan insanın insanıdır; insan insana lâzımdır." Ernst Bloch: *Umut İlkesi* - Cilt 1, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 750.

keleri, evet, öncelikle korunmayı sağlar, evet, maddî-fizikî güç oluşturur, ama bizzat bunun deneyimi de kazammdır, emekçilere, insanlara, bu dünyada ve bu zamanda, şimdiden, saadet getirir! ‘Burada’ da birisi: Dr. Hikmet Kıvılcımlı, kolektif eylemin bir tarihsel *üretici* güç etkeni olduğunu yazmıştı.⁵ Sosyalizmin ufkunda dayanışma-kardeşlik-örgütlenme silsilesi, sadece korunmacı, tedafüî, savuşturmacı bir ilke değildir, toplum kurucu, tarih yapıcıdır.

Bundan beş sene önce, Almanya’da işçi sendikalarının geleceğini tartıştığı platforma hevesli öneriler sunan Oskar Negt, sendikaları *canlı emeğin korunma örgütü*⁶ olarak tanımlamıştı. Canlı emeği korumak ve gözetmek, onun metalaşmasına, yabancılaşmasına, çarkın dişlisi yapılmasına direnmektir, *emeğin aklına mukayyet olmaktır*. Canlı emeği korumak, onun emek gücüne indirgenip rakamsallaştırılmasına karşı emeğin *canlılığını*, yaratıcı potansiyelini, iradesini geliştirmek demektir. Sendikaların tarihsel işlevini de, tek başlarına çaresiz ve güçsüz kalan insanların dayanışması gibi bir naiflikle tanımlamıştı Negt. Biri teorik yoğunluğu olan diğeri gayet yalın bu tanımlar, halihazır sendikaların formel yapılarına sıkışmayan bir sendika veya emek örgütü perspektifi açıyor önümüze. Bunu, Sennett’in “paralel sendikalar”ıyla⁷ birlikte düşünelim. Paralel sendikalar, işe-iş yerine-ücrete kitli geleneksel/muhafazakâr sendikalardan farklı olarak, işlerin sürekliliğini kaybettiği, iş ve iş dışı yaşamın fragmanlaştığı yeni kapitalizmde, hayatı idame ettirmeye dönük her nevi ihtiyacı örgütlenme ve faaliyet sahası olarak belirleyen, kalıcılığını böylece güvenceleyen yapılardır. Fransa’daki yaşam çevresi sendikacılığı geleneğini hatırlatan bu anlayışa, Sennett, günümüz ABD’inde üyelerinin iş bulma, çocuk-yaşlı bakımı gibi ihtiyaçları temelinde örgütlenen sendikaları örnek gösteriyor.

5 Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Tezi*, Tarih ve Devrim Yayınevi, İstanbul 1974, s. 47.

6 Oskar Negt, *Wozu noch Gewerkschaften?*, Steidl Verlag, Göttingen, 2005, s. 11-116.

7 Richard Sennett, *Yeni Kapitalizmin Kültürü*, çev. Aylin Onacak. Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2009, s. 128-9.

Ahmet Insel, sosyalizmin hamurundaki bu dayanışma ve kardeşlik, veya topluluk/cemaat, veya birliktelik, Frenkçe-si: *Assoziation/association* mayasını genişçe ele alıyor.⁸ Mehmet Ratip, topluluk ve cemaat kelimelerinde kimlik ve aidiyet (ekleyelim, cemaatte ayrıca dinselilik) çağrışımı çok güçlü olduğundan, Agamben'in devrim ve sosyalist tasarımı-dan naklettiği *community*'i (topluluk/cemaat), bileşenlerinin/tekille-rin özerkliğini kollayan *birliktelik* kelimesiyle karşılamayı yeğ-lemiştir.⁹ Bilmem, cemaati-topluluğu-birlikteliği o kadar sterili-ze etmeli mi? Mesela Manuel Castells de dünyayı değiştirme-yi amaçlayan, geleceğe dönük *proje kimliklerini*, cemaatçı di-reniş kimliklerinden ayırt ediyordu; ancak proje kimliklerinin de bazen cemaatçı direniş kimlikleriyle süreklilik içinde, onla-rı dönüştürerek, oluşabileceğini göz önüne alıyordu.¹⁰ Kimlik-leşmekten münezzeh bir toplumsal birliğin, birlikteliğin, cema-at olmayan bir cemaatin mümkünü var mı; bu kendine mah-sus bir sadakati ve heyecanları yaratabilir mi? Eski cemaat ya-pıları ve tabii onların post-modern yapbozları, dönüştürülebilir mi, ne kadar, nasıl? Kürt meselesini, Türk/Kürt hareketi ve di-ni/dinî hareket bahsinde, bu soruları da düşünmek zorundayız.

Mikro-politika, zanaatkârca eylem, konseyler devrimi

Sistemi aşmaya azmeden mücadelenin çoğulluğu (çok cephe-liliği) ile 'canlı' toplumsal bağ ihtiyacını buluşturmaya elverişli mecra: mikro-politika olabilir mi? Politikayı yalıtılmış bir küreye kapatılmaktan ve bir uzman etkinliği olmaktan çıkarmak için...

Yine Richard Sennett'la paslaşalım. Kapitalizmde zanaatkâr-lığın yitişinden söz ediyor Sennett.¹¹ Hele neoliberal globalleş-

8 "Eşit ortaklık ve dayanışma olarak birlik ideali", *Birikim* 244/245, Ağustos-Ey-lül 2009, s. 44-49.

9 Mehmet Ratip, "Çokluk: Yaklaşan bir birliktelik...", *Baykuş*, sayı 4, Haziran 2009, s. 36.

10 Manuel Castells, *Kimliğin Gücü*, çev. Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İs-tanbul 2006, s. 537.

11 Sennett, *a.g.e.*, s. 76-7 ve 91.

me çağında, yeni (turbo-, post-, ne diyeceksek) kapitalizmin esnek, hızlı ve bütün becerileri portatifleştiren akışı içinde, iyice yersizleşiyor zanaatkârlık. Bununla kastedilen yalnızca somut zanaat meslekleri, el-iş ustalıkları değil; bir tavır, bir ahlâk, bir eyleme biçimi: “Bir şeyi o işin kendisi için yapmak”, “Kendi içinde anlamlı bir iş yapmak”... Bir tutam saplantı da vardır, hat-ta lâzımdır, yakışır buna... Bu geniş anlamıyla zanaatkârlığın, zanaatkârca eylemin diyelim biz buna, yitişi, insanlık nâmına bir kayıptır. Zanaatkârca eylemek, yaratıcıdır, anlamlandırıcıdır, tatmin ve gurur vericidir. Sahicidir, canlıdır, sıcaktır. Araç-sallaştırmanın mantığına gelmez. Canlı emeğin emek gücünde soyutlanmasına, kullanım değerinin değişim değerince gasp edilmesine direnen bir çekirdeği vardır.

Zanaatkârca eylemi beşerî ilişkilere ve politikaya uyarlayalım. Zanaatkârca politik eylem: her alanın özgüllüğünü ciddiye almak, başka dünya yokmuş gibi o alana gömülmektir. Sol açısından: O alanın kendi içindeki dönüşümü, kışlık sarayı bası-yormuşçasına, bizzat dünya devrimiymişçesine mühimsemektir. Anti’ler dairesinden çıkmak, ‘başka türlü bir şey’in hayalini kurmak, alternatif yaratmak, ancak bu ‘saplantıyla’ olur. Değiş-tirebilmenin, kıpırdatabilmenin morali böyle birikir, sizinmin panzehiri buradan çıkar.

Sosyalist politikanın ‘alanlardaki’ –ve ‘yerelliklerdeki’– varoluşunun temel bir sorunu, zanaatkâr tavrından ve ahlâkından uzaklığıdır. Araçsallaştırıcı bir hesapla bakılır buralara. Kadro devşirmek, yığınak oluşturmak, güç biriktirmek için... Farklı alanlardan aktivistleri bir araya getiren güç birlikleri, platformlar, bu alanların özgül bilgisiyle, deneyimiyle, diliyle zenginleşeceğine, amentü tekrarlarıyla, ortak payda pazarlıklarıyla büzülür.

Yirmi beş yılı aşkın zaman onca fedakârlıkla, fedakârlık ne kelime, kahramanlıkla onca deneyimin biriktiği, çift standartçılığı aşmakta ciddi mesafe kaydetmiş, görece kurumsallaşmış sayabileceğimiz insan hakları alanında bile hâlâ aktivistleri bilgilendirmek, dahası insan hakları duyarlılığı kazandırmak için çalışma yapma ihtiyacı var.

Veya, misal, Eğitim-Sen; gerici-faşist eğitime sayar döker de, günlümüze-kafamıza göre, –Talim Terbiye’ye kabul ettirmek üzere bastıracağı, resmileştiremese bile başka bir pencere olarak hep açık kalacak–, alternatif ders kitapları yazdırmayı düşünmez. Mesela globalleşme veya Büyük Ortadoğu Projesi’yle ilgili seminerler tertip eder de, sözelimi okulda şiddetle ilgili tafsilatlı bir çalışma yapmak veya otoriter olmayan bir öğretmen formasyonu için bir meslek içi eğitim paketi oluşturmak gibi işler aklma gelmez.

Mikro politikaya odaklanmak, makro veya ‘yüksek’ politikaya körleşmek anlamına gelmemeli. Ütopyası (veya isterseniz: devrim perspektifi) olmayan, evrensel bir iddiayla birleşmeyen mikro-politika, global ufku olmayan yerel eylem, idare-i maslahata dönüşme hatta basbayağı *anti-politika* halini alma riskiyle karşı karşıyadır. Kapitalist sistemin emiş gücüne başta da değinmiştik...

Sosyalizmin uzun tarihindeki, reformculuk-devrimcilik ilişkisine ve ikiciliğine ilişkin tartışmanın devamı olarak da düşünebiliriz bu meseleyi. Bu ikiliği ve ikiciliği aşmayı düşünenleri, veya aşmayı düşündürebilecek deneyimleri unutmadan... Zaten özellikle o deneyimleri: Konsey/Sovyet/Şûra deneyimlerinin mirasını hatırlatmak istiyorum. Eleştirel Teori’nin ‘torunlarından’ Alex Demiroviç, Hannah Arendt’in iki devrim tipi arasındaki ayrımını yeniden yorumlayarak bunu yapıyor.¹² Arendt’in ilhamıyla, sosyalizmin veya daha genel olarak modern solun tarihinde de iki farklı devrim yolunun (model demeyelim buna) ayırt edilebileceğini düşünüyor. Bir yol, Rousseau ve cumhuriyetçi geleneğin “ortak irade” mitine bağlıdır; devletin/cumhuriyetin kurucu iradesine mitsel bir temsilî güç bahşeden, onu bütünün cevheri olarak gören anlayış çerçevesinde, millet veya halkın yerine sınıfı oturtur. Diğer yol ise, komünizmin nihâî hedefi olan devleti, hükümeti, dahası ayrışık bir etkinlik olarak politikayı aşma iradesini ertelemeyebilir, dolayısıyla ortak irade mitosunu reddeder. Sade-

12 Alex Demiroviç, “Rätedemokratie und das Ende der Politik”, *Prokla* 155, Haziran 2009, s. 181-206.

ce düz baskıyı, açık tahakkümü değil, bütün velâyet ve vesayet mekanizmalarını da yıkıp rüşd kazanmaya azmetmiştir. 1917 Rusya'sındaki, 1918/19 Almanya'sındaki, İspanya iç savaşındaki, 1956 Macaristan'ındaki Konsey/Sovyet/şûra deneyimleri, Cumhuriyetçi-ortak iradeci birinci devrim perspektifiyle, anarşizmden de rüzgâr alan ikinci devrim perspektifinin bulunduğu ve aynı zamanda çatıştığı deneyimlerdi. Zira bu organlar, daha doğrusu *hareketler*, yeni bir düzen, yeni bir devlet kurmanın nüveleri olmak yanında, temsiliyete ve vekâlete karşı doğrudan demokrasiyi tahkim ederek düzen ve devlet fikriyle çatışan bir enerjiyi açığa çıkarıyorlardı. Yönetme/karar işlevinin sair toplumsal faaliyetlerden ayrışması, mütehakkim hale gelmesi ve meslekleşmesi anlamında 'yüksek' veya makro politikaya karşı bir dinamik işliyordu burada. Bu özgürleşme ve rüşd kazanma deneyimine gözü gibi bakan Rosa Luxemburg'un katli, konsey/şûra devriminin ezilmesinin simgesidir. Onu, büyük resmi veya yüksek politikayı gözden kaçırmadan, mikro politika zanaatkarlığının hakkını veren bir sosyalist politika etiğinin unutulmaz bir ilham kaynağı saymalıyız.

Bugünden bakıldığında Sovyet/komün/şûra deneyimlerinin, Demiroviç'in de üzerinde durduğu bir zaafı, ekonomik üretim alanıyla sınırlı ve ekonomizmle malûl olmalarıdır. Toplumsal alanda ve yeniden-üretimle ilişkin etkinlikler temelinde örgütlenen, daha doğru ifadesiyle bu alanları örgütleyen deneyimlere o karambolde rastlayamayız, Böylesi bir açılımı, '68 Hareketinin arayışlarında teşhis edebiliriz. Komün-sovyetler-konseylere-şûralar şerefli yenilgiler zincirine¹³ eklenen bir halka olarak '68, üretim alanının ve yalıtık bir politika alanının dışında *da* ve azim bir istisna hali olarak devrim ânı dışında *da*, alternatif toplumsallaşma deneyimleri kurmayı önüne koyan bir devrimci perspektifin ilham yolunu açtı.¹⁴ İcabının yapılamamış olma-

13 Rus Sovyet deneyimini bu yenilgi veçhesiyle ele alan iki kitap: Maurice Brinton, *Bolşevikler ve İşçi Denetimi*, çev. Necmi Erdoğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1990 ve Oskar Anweiler, *Rusya'da Sovyetler (1905-1921)*, çev. Temel Keşoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1990.

14 Wallerstein'in 1968'i 1789 gibi bir dünya devrimi saymasındaki (*Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 134 vd.) hikmeti bence

sı veya deneyimlerin başarısızlığı, bu ilhamı kıymetten düşürmüyor, onu yeniden ele alma gereğini duyuruyor.

Zapatista'ların şîârıyla: *sorarak ilerlemenin* yolunu soruyorsak eğer...

Birikim 244-245, Ağustos-Eylül 2009

asıl burada aramalı; Debray'ın ünlü *devrimde devrim* şîârını asıl buradan anlamlandırmalı. '68'in anlamına ilişkin iki eski yazımı hatırlatayım: "68 ruhu nedir?" ve "68: İkinci eleme", *Birikim* 109, Mayıs 1998.

Sinizm ve Pragmatizm

12 EYLÜL BOZGUNUNUN SÜREKLİLİĞİ: SOL VE SINİZM*

1991-sonrası rektifikasyonu ile beraber 12 Eylül'ün, en geniş anlamıyla sistem karşıtı muhalefet ve sol karşısında kazandığı en büyük başarı, bozgunculuğu, mağlubiyet psikolojisini yerleştirmesidir. Doğru dürüst bakılmayan, dost bile gösterilmeyen ("Dostuna yarasını gösterir gibi...", Ahmed Arif) bu derin yaranın üzeri de, *sinizm* kabuğuyla bağlanmıştır.

Sinizm

Sinizmle neyi kastediyoruz? Sinizm veya kinizm kavramı, felsefî düzlemde, yapay ihtiyaçlardan arınarak gerçek erdeme erişmeyi savunan çileci bir Aristotelesçi okulun hayat görüşünü tanımlıyor. Kinizmin ve onun üstadı Diyojen'in, Atina şehir devletinin-toplumunun *dekadans* döneminde ortaya çıkması da kaydedilmeli. 'Popüler felsefe' düzleminde ise, 'gerçekleri' daha doğru söyleyen, cüretkâr bir töretanımazlığı ifade ediyor.¹ Gündelik dildeki daha 'düz' anlamı ise, basitçe: alaycı, müsteh-

(*) Aksu Bora, Ömer Laçiner, Mithat Sancar ve en çok da Nilgün Toker'le tartışmalarla şekillenen bu yazı yayımlandıktan sonra, Tuncay Birkan'ın önemli eleştirileri doğrultusunda bazı değişiklikler yaptım.

1 "Kinikler Okulu (Kinizm)", Sarp Erk Ulaş: *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat 2002, s. 827.

zi. İnceltirsek: durumun hassasiyetini gözetmeden hatta inadına kıyıcı alaycılık ('sarkastik'e yaklaşan).

Benim sinizmlle kastettiğim, en ziyade, gündelik düz kul lanıma yakın: müstehzilik. Ama dahası var. Dahasını, Peter Sloterdijk'in zamanında Eleştirel Teori muhitinde hayli tartış ma yaratan *Sinik Aklın Eleştirisi* kitabındaki² kavramsallaştır masına atıfla açmaya çalışacağım.

Sloterdijk'e göre, sinik (veya kinik) tutum; umumiyetle ge çiştirilen, görmezden gelinen 'çıplak gerçeği', bir rezilliği aç ığa vuran bir tutumdur. "Kötü" veya daha iyisi "pis" gerçekçi liktir. O gerçeğin, onu vareden gücün karşısında bir şey yapı lamayacağı duygusuyla –bir şey yapılabileceğine sahiden inan madan– yapıyordur bunu; taşını atıp, lâfını dokundurup geçi yordur. Ağzın kıyısında, yamuk bir alaycı gülümseme gibidir, sinik tutum.

İdeolojinin "yanlış bilinç" olarak tanımlanmasını anıştıra rak, "Aydınlanmış yanlış bilinç" olarak tanımlar Sloterdijk siniz mi! Aydınlanmacı akılla donanmış, gerçekliğe –ve kendi ger çekliğine– eleştirel bir mesafeyle bakan ve onu kavrayan, fakat bu kavrayıştan çıkardığı sonucun icabını yapamayan, yapmaya muktedir olamayan, yapamamanın da mutsuzluğunu taşıyan bilinçtir bu. Arkasında, aslında modernliğin doğal neticeleri sa yılacak etkenler vardır: Bireyin psiko-kültürel dağılma endişe si, bir Benlik iddiası ortaya koymaya dönük bastırmalar, soğuk araçsal akılcılığın nüfuzu...

Sloterdijk, bu sinik *imtina etme* halinin, yeni zamanlarda –taa Birinci Dünya Savaşı sonrasında beri– kitleselleştiğini söyler. Sinik tutum, bireysel/orijinal bir 'tutunamayan'ın hali olmak tan çıkmış, kitle kültürünün anonimliği içinde yayılmıştır. Mo dern sinikler, "entegre olmuş asosyal"lerdir.

Sinizmin iki tarzı arasındaki ayırım, çok önem verilen bir nokta Sloterdijk'te. Bir tarafta, deklase veya plebleşmiş enteli jansiyanın sinizmi vardır. Özgürleştirici, hücumcu bir sinizm dir bu. Maske indiren, "kral çıplak" diyen *satirik* geleneğe da yanır. 'Gerçeğin' ve hâkim gücün karşısında neşeli bir kayıtsız

2 Kritik der zynischen Vernunft - 2 cilt, Suhrkamp 1983.

lıkla işine bakar. Araçlara ilişkin bir sinizm değildir bu; araçların amaca nisbetle uygunsuzluğuna, yetersizliğine takmaz; amaçlara ilişkin bir sinizmdir, uzak/nihâi amacın uzaklığından ötürü morali bozulmaz, bu anlamda ‘amaçsızca’, önündeki somut ihtiyaçlara ve onların icaplarına bakar. Sloterdijk’in davası, bu geleneğin canlandırılması, yitirilmiş *küstahlığın* yeniden keşfidir zaten! Diğer tarafta ise, onun “Efendinin sinizmi” olarak tanımladığı tutum vardır. ‘Aşırı’ nesnelci bir tutumdur bu. Eleştirel akla sahiptir – ama neticede itaatkâr olmak kaydıyla. (Bu, hâkim gücün, eleştiriye/muhalefeti neticede itaatkâr olması kaydıyla hoşgören tutumundaki sinizmle örtüşür.) Şizoid bir haldir sinizmin bu tarzı. Steril bir kaba dönüşmüş “kimliğini” korumak için kasılır ve ahlâkçılığa savrulur. Dekadanlığa yatkın bir karamsarlık üretir. Sloterdijk, bu iki tarzı ayırtmak için terimsel bir ayrıma da gider: İlkini, Diyojenik ve satirik gelenekteki otantik adıyla *kinizm* olarak, ikincisini ise *sinizm* olarak adlandırır.

Sloterdijk’e göre, sinizm meselesi, Eleştirel Teori’nin (Frankfurt Okulu’nun) ciddi bir zaafı ve Marksizmin de bir sorundur. Marksizmin sistem eleştirisinde, sinizme yatkın –hatta ona kalırsa buna yazgılı– bir ironi görür. Marksizmin, teorinin özgürleştirici cephesiyle ‘şeyleştirici’ cephesi arasındaki gerilimden beslenmiş olduğu kanısındadır. ‘Aşırı’ nesnecilik, “anarşistçe” ve “varoluşçu” etmenleri boğduğu oranda, Marksizm de ‘kötü’ sinizme meyyal hale gelmektedir ona göre.

Yine Eleştirel Teori’nin içinden benzer bir eleştiriye geliştiren Diedrich Diederichsen,³ Adorno’nun Horkheimer’e yazdığı bir mektubu zikrediyor. Şöyle yazıyor Adorno: “... neredeyse, bir makalenin, bir düşünceden ziyade bir jesti temsil ettiğini söyleyebiliriz. Tıpkı, ıssız bir adada terkedilmiş vaziyette, seslenilemeyecek kadar uzaklaşmış olan gemiye çaresizce mendil sallar gibi. Bizim işlerimiz giderek böyle kavramlardan müteşekkil jestler olmak zorunda kalacak ve ananevî teorilere giderek daha az benzeyecek.” Diederichsen, politik karşıtıyla tartışmanın ya da müşterek bir zeminde mücadele etmenin yerini, jest(ler)

3 “Adornos Tuch”, *Jungle World* 52/2001, 19-26 Aralık.

aracılığıyla kendini ve farkını/ayrılığını beyan etmenin aldığı bir tavır tesbit ediyor burada. Ve sinik *nonkonformizm* [uyum sağlamayı reddetme] stratejileri olarak orta parmağıyla “siktir çekmenin” ve “cool olma”nın kökünü de burada görüyor!

12 Eylül, sol ve sinizm

12 Eylül sonrası sola yayılan sinizmden bahsederken, Sloterdijk’in sinizmi kavramlaştırmasından yararlanarak düşünüyorum (onun kuramsal çerçevesini tastamam benimsemek, ayrı iş).⁴ ‘Kurumlaşmış 12 Eylül’-sonrasında solun psiko-düşünsel evrenine, Sloterdijk’in kavramsal dağına başvurursak: “pis”-gerçekçi, aklettiğinin icabını yapamayan, bunun mutsuzluğunu bir tür alaycılıkla telâfi eden, karamsar, dekadanlığa yatkın türden bir sinizm hâkimdir.

Sol –veya sola açık– entelijansiyada, toplumsal eleştiriyi ve analizi sanki aslen mesafe koymak, dışında durmak, kendini ayırmak ve kendini arıtmak için kullanmak, yaygın edâ olarak gösteriyor kendini. Eleştiriyi, analizi ‘üçüncü şahıslara’ iletme, bunun ilişkisini kurma, dilini bulma arayışları mahdud. Böyle bir çabayla ilgili şevk pek düşük, daha önemlisi, olabilirlik duygusu sanki yitik. Mağlup bir dildir bu. Biteviye *teşhir* ederken, hayret hassasını yitirmiştir. Hayret hassasına bağlı olarak, öfke duyma hassasını da...⁵

“Duruş” sözünün çok muteber olması da belki bununla ilintili... Apolitikliğin zıddına, tutarlı bir tavrı, bir angajmanı ifade

4 Yasin Aktay ve Ertan Özensel de, İsmet Özel’in heroik, komplocu ve ‘peygamberâne’ (sonuncusu onların deyimi değil) söylemini, “siyasî kinizm” kavramına başvurarak tahlil etmişlerdi (bkz. “İsmet Özel: Dostların eşliğindeki diaspora”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce* - cilt 6: *İslamcılık*, ed. Yasin Aktay, s. 782-798).

5 “Önce çılgılık vardı. Feryat ediyoruz.

Okuma ve yazma eylemleri, bize önce sözün değil çılgılığın varolduğunu kolaylıkla unutturabiliyor. Kapitalizmin sonunda kötürüm ettiği insan yaşamıyla karşı karşıya kalan keder çılgılığını, öfke çılgılığını, red çılgılığını: HAYIR.

Kuramsal düşüncenin çıkış noktası muhalefet, reddediş ve mücadeledir. Düşünce, akli selim bir tavırdan veya ‘düşünürün’ beylik imajı olan varoluşun-gizemlerine-kusur-bulan-makul-duruştan değil, hiddetten doğmuştur.” (John Holloway, *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev. Pelin Siral, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 11)

etmek üzere “bir duruşa sahip olmak”tan söz ediliyor ya... Kasıt o olmasa bile, pîrûpak *durmayı* yücelten bir çağrışım da yok mu bunda? Düşüncenin ve tavrın bir *konu* üzerinden, somut bir meseleye değgin değil de öznelliğin ‘muhafazası’ ve ifadesi üzerinden kurulduğu bir durumdur bu. *Özne-lik* kapasitesi ni değil, *öznelliğin* kozasını güçlendirir. Buna ilerde döneceğiz.

Bu vasatta; siyasal sorunlarla ilgili önermeler, şayet hamâsetle idare etmiyorsa, (Marx’ın, Alman sosyaldemokrasisinin Gotha Programına eleştirisini bitiriş sözleriyle:) “söyledim ve ruhumu kurtardım” edâsını taşımaktadır – sinik bir edâdır bu. Yerleşik reel politikanın ikilemli seçeneklerine karşı nazârî ‘üçüncü yol’lara işaret ediliyor, ama bu esas olarak salt kendini ayırmak için yapıliyordur; ‘üçüncü yol’u ortaya atmak, fiilen bir *imtina etme* tercihini ifade ediyordur. Kuşkusuz, stratejik aklın o kıyıcı ‘bîtaraf olan bertaraf olur’ şîârını yüceltmiyor değiliz. Sosyalizm, evet, verili kutuplaşmalara, ikilemlere sıkışmaz, eski tabirle “platformu reddeder” – ve evet, bazen bizzat “katılmamanın”, dışında durmanın, –şayet bir Yeni’ye açılıyor, bir başlangıç teşkil ediyorsa–, inşâ edici bir işlevi de vardır. Fakat bu, neredeyse ilkeselleştirilmiş bir imtina etme tavrının politik verimine güvence oluşturmaz! Somut durumlarla ilgili ve somut özneleri ilgilendiren güncel/âcil politik sorunlar bağlamında, o durumlara ve öznelere değmeyen ‘platformu reddetme’ tercihleri, *apolitizm* anlamına gelir.

‘Üçüncü yol’ tercihinin, halihazırdaki somut sorunla ilgili somut bir politik hareket tarzının seçeneği olarak ‘işlenmesi’ başarılmadığında, ya da bu zaten denenmediğinde, olan budur: üçüncü yol, yeni bir ufka değil, konformizme götürür o zaman.

ÖDP’nin 28 Şubat sürecindeki tutumu, bunun bir örneği olarak tartışılabilir. “Ne darbe, ne şeriat” sloganında ifadesini bulan üçüncü yolculuk, bilfiil bir çeşit askerî darbe olan ve iktidarın rıza üretim mekanizmasında önemli bir rektifikasyonu gerçekleştiren (bu bakımdan 12 Eylül’ün de bir rektifikasyonu olan) 28 Şubat süreci karşısında ihtiyatlı –hatta kimi yerlerde hayırhâh– bir yansızlık olarak tecelli ediyorsa, bu sinizmdir.

2004 yazında *Birikim*’de Ahmet Çakmak’ın ÖDP’ye Kıbrıs

Sorunu ve Annan Planı konusunda yönelttiği eleştiride, sinizmi sorunsallaştırmaya müsait bir tartışmaya tekabül ediyor.⁶ Ahmet Çakmak, orada ÖDP yönetimini “politikasızlıkla” eleştiriyordu: Ona göre ÖDP, soyut ilkeleri duruma uyarlayan sözler sarfediyor, fakat somut durumu gözetken somut bir tercih ortaya koymuyordu. Bu aynı zamanda, somut durumla soyut ilkeler arasındaki uyumsuzluklar üzerine düşünmekten de kaçınmak anlamına geliyordu. Foti Benlisoy, ÖDP’nin konuyla ilgili ayrıntılı politika belgelerine atıfta bulunarak itiraz etti; ÖDP’nin sözü edilen bütün sorunlarla etraflıca hesaplaştığını ve özgül tezler geliştirdiğini anlattı. Çakmak da buna, söz konusu politika belgelerinin, olayların gelişmesi öncesinde ilgililerin haberdar olması sağlanan somut, güncel önerilere tahvil edil(e)memiş ham malzeme niteliği taşıdığı, bunun politika yapmak sayılamayacağı eleştirisini yöneltti. Ona göre, zaten ÖDP’nin “katıl değiştirelim” sloganı da, politik çözüm ve öneri üretiminden imtina etmesi itibarıyla bir sinizmdir. (Son kez tekrarlayayım: Aktardığım tartışmanın yürütücüleri, “sinizm” kavramına müracaat etmiş değil. Ben, sinizmi bir mesele olarak gündeme getirmek için bu tartışmalara atıfta bulunuyorum.) Foti Benlisoy ise, bu eleştiriyi bir –yine, meâlen!– sinizm olarak yorumluyor: Zira “katıl değiştirelim” sloganını küçümsemek, sosyalizmin bir ereği olarak emekçilerin-ezilenlerin kendi kurtuluşlarının özneleri olmaları hedefini küçümsemek, buna bağlı olarak da böyle bir katılımı sağlamaya dönük uzun soluklu politik emekten kaçınmak demektir. Pozisyonlardan ve haklılık-haksızlık üleşiminden tamamen bağımsız olarak, ortadaki bu tartışmanın ortak paydasının, solun içinde bulunduğu sinizm olduğunu göstermeye çalışıyorum. (Tartışmanın kendisine bakacak olursak, Çakmak’ın Kıbrıs politikasıyla ilgili eleştirisinin isabetli bir sinizm tespiti içerdiğini düşünüyorum.)

6 Ahmet Çakmak, “Kıbrıs turnusolunda ÖDP’nin rengi”, *Birikim* 181, Mayıs 2004, s. 24-6; Foti Benlisoy, “‘Kıbrıs turnusolunda’ çözüm üreten proje sosyalizmi”, *Birikim* 183, Temmuz 2004, s. 42-6 ve Ahmet Çakmak, “Benlisoy’a cevap”, a.g.y., s. 47-8.

Güçsüzleşme, öznelık kaybı

Soldaki 12 Eylül sonrası post-travmatik politik aczin bir veçhesi olduğunu düşündüğüm bu sinizmin kaynağında ne var? Çok derin bir güçsüzlük duygusu var; muhalefetin, itirazın tesir edemeyeceği bir güç karşısında olunduğu duygusu var ve bu, muhalefeti sinikleştiriyor. Güçsüzlük duygusu dediğimiz şeyi, muhafazakâr-sosyalist muhitlerde zevkle ve ucuz imâlarla işlenen iktidarsızlıkla, iktidarı ele geçirmeye odaklanmayan bir sosyalizm anlayışını alaya alan tutumla karıştırmayalım! Öznelık kapasitesi kaybindan, ‘yapabilme’, eyleme, etkinlik potansiyelinin daralmasından söz ediyorum.

Bunun, tahsilli orta sınıfların genel güvensizleşmesiyle bağlantısını gözden kaçırmamalıyız. Kapitalizmin global ölçekteki yeni modernleşme dalgasının, Keynesyen çağda tahsille edilebilen toplumsal konumları, saygınlıkları, bunların sağladığı güven ve etkinliği aşındırdığı, istikrarsızlaştırdığı bir dönemdeyiz. Toplumsal konum ve itibarları aşınan tahsilli orta sınıflar, yaşanan bu değişimi kapsamlı bir yenilgi olarak yaşıyorlar: toplam toplumsal sonuçlarının ötesinde, kendi gibilere, taşıyıcısı olduklarını düşündükleri vasıf ve değerlere yönelik bir *haksızlık* olarak algılıyorlar. Böylesi bir gerileme, haksızlığa uğrama, mağduriyet duygusunun yeniden üretiminde, ağırlıkla sözkonusu sınıfsal tabana dayanan sol entelijansiyanın dönemler/kuşaklar arası bir zümrevî süreklilik bilincini temsil ettiğini söyleyebiliriz. Zaten bu zümrede sınıfsal etkinlik ve itibar kaybı, genel anlamıyla solculuğun etkinlik ve itibar kaybıyla içiçe geçiyor – öyle algılanıyor. Geri döndürülmesi zor görünen güçsüzleşmeyi, öznelık kapasitesi kaybı sürecini deneyimlerken ‘namus belâsına’ itirazda bulunmak ve bu itirazların nafîle olduğunu hissetmek... ve bu güçsüzlüğün, 12 Eylül döneminin ‘çıplak’ korkusunu başka bir zeminde yeniden üreterek yerleştirdiği korku... bu ruh haleti, sinizmin kaynağıdır.

Bu tablonun, 12 Eylül öncesini –en azından ‘bir ucundan’– tecrübe etmiş kuşak(lar)la ve solun “kanaat önderi” zümresiyle sınırlı olduğuna şüphe yok. Ancak bu kuşakların, solculuk

ortam(lar)ında geçerli bir (eski-yeni) mukayese bilincini yeniden ürettiklerini, dolayısıyla bir gerilemenin, bir bastırılışın hafıza kaydını çoğalttıklarını ve naklettiklerini gözardı etmemeliyiz. Hatta belki şu sorulabilir: Bu kuşakların, “eski” ile “yeni” arasındaki mukayeseyi tasarlama biçimleri, gerilemeye/bastırılmaya ilişkin bilinci kuruş tarzları, ‘verimsiz’ bir tarz mıydı? Böylelikle, sinizmin ‘sünmesinde’ bilhassa etken olmuşlar mıdır?

Yukarıdaki paragrafla açılan parantezi, başka bir paranteze bağlayalım... Söz konusu sinizmin, yerleşikleştikçe, ‘revnaklandıkça’, deyim yerindeyse *sürdürülebilir sinizme* dönüştükçe, bir tür “dertleri zevk edinme” tatmini sağladığını da eklemesek eksik kalır. Sinik söylemin hususi estetiğini yaratmasının, bir cemaat bağı ve ortamı yaratan, kendi üzerinde bir *aura*/hâle oluşturmalarının temin ettiği bir konfor, vardır. Böylece, –yukarıda da değindiğimiz ayrımla–, *özne-lik* kaybı, *özne* olma potansiyelinin kaybı, *öznelliğe* –son kertede: ‘kendi’liğe– şefkat göstererek telâfi ediliyordur. Bu konforla sağlanan barışıklık düzeyine bağlı olarak, başka deyişle bir konformizme dönüşmesi oranında, bu sinizmin bizzat bir telâfi edici güç kaynağına dönüştüğünü söyleyebiliriz.

Soldaki güçsüzleşme deneyimleriyle ilgili sınıf farkı, kendini gösteriyor burada. 1990’ların dünyasında alt sınıfların yaşadığı güçsüzlük ve korku, tahsilli orta sınıflarınkinden farklıdır. Yoksulluk ve mâduniyet içinde deneyimlenen öznelikyokluğu, *özne-liğin* bir imkân olarak görünmemesi; orta sınıfların ‘mukayeseli’ ve görelî öznellik kaybindan farklıdır: çıplaktır ve telâfisizdir.

Başka bir noktayı açarak devam edelim. Öznelik kapasitesi kaybını çarpıcı bir biçimde tecrübe edenlerin, 80-öncesini ‘bilenler’ olduğunu ve bu kayıp duygusunun onlar aracılığıyla yeniden üretildiğini söyledik. Sinizmi doğuran güçsüzlük duygusunun ve öznelik kaybının, güçlü bir öznellik konumunu tecrübe etmiş olanlarda daha belirgin bir travmatik etkiye yol açacağı aşikâr olmakla birlikte; bu duygu ve öznelik potansiyelindeki baskılanma, mutlaka böyle bir mukayese zeminini gerektirmez. 12 Eylül 1980 sonrası sürecin koşullarının, sol ortam için-

de, 12 Eylül öncesinin özgüvenli politik-toplumsal deneyimini yaşamamış, dolayısıyla o deneyimin 'kaybıyla' bastırılmamış, 'sakatlanmamış' olan 'yeni' insanları da 'sıfırdan' travmatize etmeye, onları derin bir güçsüzlük duygusuna kaptırmaya müsaade ettiğini unutmamalıyız.

Bununla sadece baskıları, devletin terörize edici uygulamalarını kastetmiyorum. Toplumsal-politik ortamın ve 'maddî hayatın', öznellik kapasitesini alabildiğine daraltan dinamiklerini kastediyorum. Kürt Sorunu... kimlik politikasının kazandığı etkinlik... kapitalist-ekonomik rasyonalitenin hükümran hâle gelişi... globalleşme süreci... bütün bunlar, değiştirici-dönüştürücü bir politik etkinlik imkânını alabildiğine daraltıcı, güçsüzleştirici deneyimler olarak yaşandı, yaşanıyor.

Kısaca açalım... Kürt Sorunu'nda, taraflarca askerîleştirilmesine ve askerî boyutlarıyla da gitgide tırmandırılmasına bağlı olarak, askerî "çözüm"lerin dışında bir iradeyi etkin kılmaya çalışanların bertaraf edildiği bir on yıl geçildi. Hem zaten çok yakıcı, hem de başka özgül meseleleri esir alan, başka konularda yapılmaya girişilen işleri gölgesi altında ezen ağırlıkta bir 'gündemi' vardı bu sorunun. Dil, askerî ve diplomatik stratejilerin basıncı altında kirlendi; kelime hatta harflerin (Pekaka/Pekeke!) sarf ekonomisine hasredilmiş dikkatler altında, 'bir şey anlatmak' imkânsız hale geldi. Güç'ün çıplak fizikî tezahürlerinin hükmünü yürüttüğü –ve yüceltildiği– bu zemin, geçici olmadığını yavaş yavaş idrak ettiği bir güçsüzleşmeyle bastığı koşullarda, sol için bir provokasyondur. Solun PKK'ye/ya bakışı, bu bakımdan tartışıldı, daha da tartışılabilir. PKK'ye hayırhâh yaklaşan sol muhitlerde, güçsüzlük ve öznellik kapasitesi kaybını –aşmaktan ziyade– telâfi etme, hiç yoksa acısını çıkartma saikinin önemli bir rol oynadığını ileri sürebiliriz. PKK'yı sol açıdan "kabul edilemez" bulanlar ise, bir "üçüncü yol" aramanın gittikçe zorlaşan koşulları altında, 'haysiyetli' bir sinizme düşmenin eşindeydiler. Genel olarak, 'sürdürülebilir sinizm'den söz edilebilir; ne var ki, bu konudaki sinizmin sürdürülebilirliği de hiç kolay değildi! Hem karşısında etkisiz kalınan sürecin can yakıcılığı karşısında sinik bir tutum sarkastik

bir kayıtsızlık anlamına gelebildiği –ve namuslu bir siniğin vicdanı bunu kaldıramayacağı!– için; hem de aczi içinde dahi bir taraf konumu ifade edebiliyor olmasının yüklediği bedelle, kolay değildi. Nitekim, kimileri milliyetçiliğe meylederek ‘güçlenmeyi’ seçtiler. Kimileriye, söylemenin hiç değilse ruhu kurtarabileceğini bilerek, etkileri ne kadar sınırlı da kalsa, ‘başka bir şey’ söyleme gayretini yılmadan sürdürdüler. Güç dilinin sultas-ı altında bunda ayak diremek, sinizme düşme riskinin sinizme meydan okumaya dönüştüğü eşik olabilir!

Kürt Meselesi kuşkusuz kimlik ve kimlik politikası bağlamına indirgenemez. Fakat onun da kimlikçi söylemle ve kimlik politikasının kazandığı etkinlikle bağlantısı var. Ve tabii, Kürt Meselesinin yanında, başka etno-kültürel kimlikler, dinsel kimlikler, cinsiyet kimlikleri temelinde gelişen kimlikçilikler var. Politikanın, çıkarlar, çelişkiler, talepler/idealler/ütopyalar üzerinden değil de kimlik üzerinden tanımlanır hale gelmesi, daha doğrusu çıkarları, çelişkileri, talepleri/idealleri/ütopyaları kimliklerden türeten veya onlara izâfe eden tasavvurun yaygınlaşması, son çeyrek yüzyılın global bir olgusu. Feminizmin bir kimlik siyaseti mecrasına kısılabilmesi,⁷ sosyalist söylemde –bir tür yeni uvriyerizm olarak– işçi sınıfını kimlik siyaseti temelinde ‘savunan’ bir siyasetin boy göstermesi,⁸ bu olgunun görünümleridir. Buradaki paradoks, karmaşıklaştıran ve ‘sertleşen’ modern-kapitalist uygarlık koşullarında tutunum ve güçlenme arayışına hitap eden, bunun yanında meşhur “büyük anlatıların” toptancılığı içinde ihmale uğrayan somut mağduriyet ve mahrumiyetleri sorunsallaştıran kimlik politikalarının; dünya halini, beşerî münasebetleri, ‘şeylerin’ mevcut düzenini radikal bir biçimde değiştirme yeteneğinde, bunu bir ihtimal olarak düşünme iradesinde kısılmaya yol açmasıdır. Kuşkusuz, kimlik ‘hak-

7 Bu konuda bir eleştiri: Aksu Bora, “Feminizm: Sınırlar ve ihlâl imkânı”, *Birikim* 184/185 (Ağustos/Eylül 2004), s. 106-112. Gülnur Savran da, *Beden Emek Tarih - Diyalektik Bir Feminizm İçin* (Kanat Kitap, İstanbul 2004) adlı kitabında, feminizmin kimlik politikasına indirgenmesi girişimlerini –bu terimi kullanmadan– sorguluyor.

8 Bu konuyu tartıştığım bir yazı: “Sınıftan kaçış, sınıfa kaçış”, *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin* içinde (der. T. Bora), *Birikim Yayınları*, İstanbul 2000, s. 75-88.

kı' ile çıkarlar, çelişkiler, talepler/hedefler/ütopyalar arasında bağ kuran, dahası kimliği tercih(ler)e bağlı bir iradilik-öznellik kurgusu olarak tasarlayan politik ideolojiler de var. Fakat kimlik odaklı bir politikanın, özcü-fundamentalist tavrın ayartısından kaçınabilmesi, 'kimliği koruma' kaygısının muhafazakârlığından beri durabilmesi zordur: kimlikçilik, 'duruş' derindedir en çok (politik tutumu "duruş"la ifade etmenin çağrışımlarıyla ilgili yukardaki parantezi hatırlayın!). Kimliği 'yaşamının' çelişkileri, onların nasıl sorunsallaştırılacağına bağlı olarak, tabii esas olarak kimliği doğallaştırmayan bir sorunsallaştırmaya bağlı olarak, solun eşitlik ve özgürlük arayışına bir menfez açabilir. Dahası, kimlik meselelerinde yansımasını bulan özgül çelişkilerle soyut, evrensel ülküler arasındaki gerilim, salih bir politikanın güç kaynağıdır. Üstelik, kimlik meselelerinde yansıyan özgül çelişkiler, çoğu durumda, dışlanma ve 'tanınmama' ile ilgili, *adaletsizlikle* ilgili sorunlardır – dolayısıyla eşitlik ve özgürlüğün 'sağlamasını' da yapan adalet duyarlılığına menfez açarlar. Ancak solun, buradaki potansiyel gücü fiilî enerji kaynağına dönüştürebildiğini, bunun için de sözkonusu gerilimle yüzleşebildiğini söyleyebilir miyiz? Daha çok, kimlik politikalarının, sol politika için yetenek ve güç kaybının telâfisi işlevi gördüğünü söyleyebiliriz – doğrudan doğruya, kimlik politikasının, olabildiğince düşük iradî-özel emekle 'kolay' tutunum sağlama işlevinin solculara da hitap ettiğini görmezden gelmeden... Kimlik politikasına angajman, solun 'evrensel' ufkuyla mukayese edildiğinde –şayet bundan vazgeçilmediyse–, öznellik açısından bir 'kapasite kaybı'm beraberinde getirmektedir. Öte yandan, kimlikçi bir angajmana hasbelkader veya ondan mahsus kaçınılması nedeniyle girilmediğinde, bu da yalnızlaşma, güçsüzleşme, etkinlik kaybı olarak deneyimlenecektir – öyle de olmuştur.

Kapitalizmin toplumsal ilişkilere nüfuzunun, toplumun Polanyici anlamda "piyasa toplumu" haline gelişinin, ekonomik rasyonalitenin 'akıl tutulmasına' yol açan tahakkümünün... öznellik kapasitesini kısıtlayan, güçsüzleştiren etkisi aşikâr olsa gerek. Kişisel yaşam gailisinin, ezeli pahalılık sorununun 'nicelliğini' aşan kıskacından; makro düzeyde, iktisadiyatın

(“borsalar”ın) politikaya bıraktığı karar alanının alabildiğine daralmasına uzanan bir tahakkümdür bu. Yapabilirliğin yerini fizibilite almıştır! Belki en az ‘spektaküler’ görünmekle beraber, aslında en derin etkidir, piyasa toplumuna dönüşmenin etkisi. Ve zaten sosyalizmin negatif bilincinin ana kaynağıdır; anti-kapitalist tepkinin, özgürleştirici ütopya ve özgürleşme imkânına açıldığı yerdir. Beri yandan, ‘sahici’ kapitalistleşme deneyimini globalleşme sürecinin ivmesiyle, çok hızlı yaşamının sarsıcı etkisi, –‘gecikmenin’ ve eşzamansızlığın yükü–, bu çelişkiyi ‘teorik saflığı’ içinde algılamayı güçleştirir...

Buradan globalleşmeye ve onun algılanma tarzına geçebiliriz. *Birikim*’de de defalarca ele alındığı üzere, globalleşme *kapitalist modernleşmenin* son/yeni evresidir. Emperyalizmin esasının –Lenin’de de–, ‘önlenmesi’ değil aşılması gereken bir toplumsal üretim ilişkileri rejimi olarak *kapitalizmin* olgunlaşması olduğu düşünüldüğünde, sosyalizm açısından bu sürece verilen tepkinin, bu anlamda anti-kapitalist bir tepki olarak tasavvur edilmesi ve *küreselleşme-karşıtı* olmaktan ziyade *karşı-küreselleşmeci* (aslında daha doğrusu, hareketin benimsediği adla *alternatif küreselleşmeci*) olarak adlandırılması uygun düşer (bkz. *Birikim*’in 197. sayısındaki dosya). Oysa, globalleşmeye karşı anti-emperyalist tepkinin, kolaylıkla muhafazakâr bir tutumla, onunla beraber milliyetçi reflekslerle donanabildiğini görüyoruz. Globalleşme çığırındaki yeni-emperyalizmin, kapitalizmin şafağındaki ‘eski’ emperyalist istilâ yöntemlerini canlandırdığı doğrudur; fakat bu, emperyalizm tahlillerinde sosyalist analizin askıya alınarak ‘eski’ emperyalizme dair tasavvurların benimsenmesini gerektirmez.⁹ Dolayısıyla, emperyalizm analizinin, (ulus-)devlet birimlerine dayalı bir jeostrateji oyu-

9 David Harvey’den istifadeyle, daha ‘dakik’ bir kuramsal çerçeve çizebiliriz. Harvey, *Yeni Emperyalizm* kitabında (çev. Hür Güldü, Everest, İstanbul 2004), emperyalizmi, el koymacı, yağmacı ‘ilkel birikim’in sürekliliği ile genişleyen yeniden üretim arasındaki organik ilişki içinde anlamak gerektiğini hatırlatıyor (s.118-20). El koymacı birikime karşı bütün mücadelelerin ‘ilerici’ olmadığına dikkat çekerek, anti-globalizm hareketinde anti-kapitalizmden (anti-kapitalist karakterli bir anti-emperyalizmden) uzaklaşma tehlikesine karşı uyarıyor (s. 140-2).

nuna indirgenmesini haklı kılmaz. Bu jeostratejist bakış açısının konumuz açısından en önemli etkisi, derin bir acz duygusunu kökleştirmesidir. Global stratejilerin ve ‘hesapların’ devasâ erki karşısında, herhangi bir somut politik meseleye hasredilmiş gayretler, zavallıca görünecektir. Doğrudan doğruya global güç aritmetiğine oturmayan, türevi ondan alınmayan her politik eyleme, her politik bilinçlenme/bilinçlendirme çabasına, sarkastik bir küçümsemeyle bakılacaktır. Velhâsıl, kıyametçi bir sinizm söylemi üreyecektir buradan. Veya, yegâne direniş ve halâs umudu olarak ulus-devlete bağlanıldığında, onu tahkim etmeye yaramayan her hareket –şayet ihanet sayılmıyorsa–, yine sinik bir edâyla, nafile olarak görülecektir. Millîci anti-globalizmin refakatindeki jeostratejist ideolojinin vazgeçilmez unsuru olan “komplo teorileri” de sinizmin temel gıdasıdır. Komplo teorileri, beşerî özneleri büyük aktörler karşısında alabildiğine âciz durumda gören bir algıyı teşvik eder, rasyonel zihni, özgür iradeyi, özerk eylemi itibarsızlaştırırlar.

Tıpkı, bu komplocu zihniyetin ve milliyetçi alarmizmin tam karşısında yer alanların da, simetrik bir tutumla, öznellik yetisini dışlaştırabildiği gibi. Değişimi global etkinin rüzgârına emanet edip AB’yle entegrasyon sürecindeki reformların ‘normalleştirici’ neticelerini ve sahanın doğru-düzgün siyasete elverişli hale getirilmesini hevesle bekleyenlerin düşebildiği sinizm bu: Reformların yoluna çıkan her türlü toplumsal tepkiye giderilmesi gereken bir arıza gözüyle bakmak veya kara bahtın yeni bir tecellisi olarak görerek kahretmek.

‘İyi’ sinizm?

‘Haysiyetli’ bir sinizme değindim yukarıda, Kürt meselesi bahsinde. Kendi trajîğinin farkında olan bir sinik konumdur bu. Veya, nesnel durumun, özne tarafından güzellenmeyen, ‘katlanılan’ sinizmi, diyebiliriz...

Sinizme, ‘namusu kurtarmaktan’ öte bir işlev de yüklenebildiğini hatırlayalım. Sloterdijk’in kavramlarını özetlerken, onun ‘özgürleştirici’, ‘hücumcu’, ‘iyi’ sinizmi ayırdettiğinden söz et-

miştik. Çoğunlukla satirik geleneğe, onun küstah edâsına bağlıyordu bunu. *Kinizm* adıyla anarak, 'kötü' sizizmden farklılaştırıyordu. Ölçüp tartan ağırbaşlı entelektüalizmin, 'ciddi' politikanın tutukluğuna ve massedilmişliğine karşı kinik tavrın çok daha aydınlatıcı-uyarıcı olabileceği, daha verimli bir muhalefete zemin oluşturabileceği fikri, Sloterdijk'e has da değildir. Örneğin argonun, alt sınıfların egemenlere karşı 'gizli direniş' stratejisinin bir unsuru olduğuna dikkat çeken birçok yazar var. Mikhail Bakhtin'in, bedenın belden aşağısıyla, cinsel organlarla 'oy-nayan' çiftanlamlı sözler-e dayalı *grotesk* geleneğe dair incelemelerini de unutmamalı.¹⁰ Hatta "post-" zamanlarda, ancak kinik bir muhalefetin tesirli olabileceğini düşünenler var.

Peki Türkiye'de, bitmeyen 12 Eylül ortamında bir 'iyi' sizizmin, kinik bir muhalefet söyleminin işaretlerini görebiliyor muyuz bir yerlerde?

Bunu ararken, kinizmin tarifinden hareketle 'nominal' olarak ilk akla gelenlerden biri, popüler mizah ve argo kültürü olsa gerek – örneğin, bu kültürün yeniden üretim merkezi olarak, genç kuşak solculuğunun esaslı bir mecrasını teşkil eden *Leman* dergisi...

Gırgır'dan beri gelen bir satirik gelenek içinde düşünmeliyiz elbette bu mecrayı. Ama *Leman*'da bir fark da vardır (kend-i içinde değişik sektörleri olduğunu biliyorum *Leman*'ın, burada sadece 'toplam etkisi' üzerinden konuşuyorum). Farkın temel görünümü: argoya ve groteske kapıyı ardına kadar açmak... "Siktir" çekmenin 'serbestleştiriciliğine' ve neşesine açılmak... 'Egemen olana kapılmıyorum, düzenin/hâkim mutabakatın dışında kalıyorum, otoriteyi takmıyorum; kimin eli kimin cebinde, kim kimi düzüyor, açıkça söylüyorum'- tavrıyla küfretmenin itibarı...

Fakat gözden kaçırılmaması gereken bir nokta var: Argo, küfür, grotesk bizatihî muhalefet delili veya 'teminatı' değildir! *Leman*, şehirli (İstanbul) orta sınıf gençlik ortamında üre-yen argoyu *estetize* ediyor – elbette alt sınıfların 'kendiliğinden'

10 Mikhail Bakhtin, *Karnaval'dan Romana*, çev.Sibel Irzık. Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.

argosu olsaydı da bu ‘sahih’ muhalefetin teminatı değildi! Bu gençlik ortamının¹¹ hazcı kültürünü besliyor – o kültürün temel gıdalarından biri olduğu söylenebilir. Küfretmenin itibar ve cazibesi, o zeminde, kinik bir muhalefete angajmandan ziyade şen şatır bir nihilizmi teşvik ediyor. Küfrün ve groteskin itibar ve cazibesinin, –istisnâî olmayan kimi örneklerde–, somut hedefinden, ‘vesilesinden’ hayli özerkleşmiş bir ‘anlam’ kazanması, bunun bir yansıması. “Siktir” çekmenin serbestleştiriciliğinden bahsetmiştim; biliyorsunuz ser-best kelimesinin (başıboşluk), bağlardan kurtulma anlamı var. Burada da, sadece kısıtlayıcı bağlardan değil, sorumluluğu üstlenilen bir meşguliyetten, bir sosyal ilişkinin zahmetini taşımaktan ‘kurtulma’ eğiliminin okşanması söz konusu. Ayrıca, cinsiyetçi (erkek) damga aşıkâr – ve bir kenara bırakılamayacak kadar koyu bir damga bu. Cinsiyet ‘düzenine’ ilişkin bir muhaliflikten iz yok.

Levent Cantek, *Leman*’m bıçkın dilinde, “*kendi dilimle anlatırsam ciddiye alınmam endişesi*”nin etkisini saptamıştı.¹² Sinizm/kinizm tartışmasının yüreğine isabet eden bir tesbittir bu. “Adorno’nun mendilini” hatırlayalım!... Kısacası *Leman*’da, evet, yürek soğutucu, insanın ufûnetini alabilecek kinizm etmenleri var; fakat bunun sınırları çok da geniş değil.

Bir başka örnek: Yıldırım Türker’in *Radikal İki* yazılarını, bir kinizm veya ‘iyi’ sinizm örneği sayabilir miyiz? Her şey bir yana edebî değer taşıyan ve ‘kötülükler’ karşısında insanların ufûnetini atmak bakımından –sözgelimi *Leman*’la kıyaslanamayacak denli– ‘salih’ bir hayır işleyen bu külliyyat, somut yazılar üzerin-

11 *Birikim*’in 196. sayısındaki (Ağustos 2005) Gençlik dosyası, ‘yeni’-gençliğin, elbette bu tanımlarla tüketilemeyecek hallerine bir alâkayı uyandırmaya çalışıyor.

12 *Leman*’ın parladığı ve hem artık *Gırgır* geleneginden farklı, “yeni bir şey” olduğuna, hem de alternatif bir sol medya işlevi gördüğüne dair tartışmaların sürdüğü sıralarda, Levent Cantek bu konuda kapsamlı bir yazı yazmıştı: “*Leman*, anti-medya ve iç savaş manzaraları”, *Birikim* 102, Ekim 1997, s. 61-6. (Aktardığım tesbit, s.68’de). Levent Cantek’in, burada yürüttüğümüz sinizm/kinizm tartışması bağlamında da önem taşıyan bazı saptamalarını hatırlatayım: “Herhangi bir muhalif hareketin bekasının söylemsel direnişin yanında/arkasında belirli bir hareket/düşünce/inanç taşımasıyla garanti edildiğini” ve söz konusu anti-veya karşı-medyanın böyle bir dayanağı olmadığını söylüyordu (s. 69)... “‘Adama şunu söyledik, alaşağı ettik, iyi geçirdik’ten öte geçemeyen anti-medya tavrının abartılarak muhalif paradigmada merkezileştirildiğini” düşünüyordu (a.y.)...

den incelenmeye değerdir. Fakat sadece yazıların yıllardır bıraktığı *izlenim* ve okur cemaatinin alımlama tarzı üzerinden konuşursak; *Leman*'dan farklı olarak, küfretmeye –küfredip neşesini bulmaya!– değil, tavrı almaya çağırıyor bu yazılar. Belki daha doğru yorumla, –“kamuoyuna” hitap eden sol bildiri dilindeki tabirle–, *duyarlı olmaya* çağırıyor. Bu duyarlılığın kısıtlılığına dair –nesnel temelleri olduğunu teslim etmemiz gereken– bir bilinçle yapıyor bunu; bilincin, “iradenin iyimserliğine” pek az şans tanıyan bir kötümserliğiyle! Yıldırım Türker'in kastı muhtemelen bu değil; fakat bu yazıların, okur cemaati nezdinde ‘duyarlı olmanın’ kolayca kahretmeye/kahırlanmaya dönüştüğü bir ‘alımlanma estetiği’ yaratma riski var. Bu alımlama tarzı, ‘kötülükler’ karşısında yapılabilecek sınırlı işlerden, atılabilecek ‘küçük adımlardan’ da caymaya ayartabilir insanı –negatif bilincin ve duyarlılığın parlak projektörleri altında, o işlerin sınırlılığı, o adımların küçüklüğü iyice hazin görünecektir zira. Yıldırım Türker'in yazıları, ‘iyi’ sizinmin hem gücünü hem de ketleyici etkisini örnekliyor.

Eylem - nasıl?

Sinizm/kinizm tartışması, neticede, dünyanın değiştirilebilirliğine, insan eylemiyle bir şeylerin yapılabilirliğine dair umut(suzluk)la ilgili bir tartışma. *Fikirler* ile *pratik* arasındaki ilişkide deneyimlenen sorunlarla ilgili.

Fikrî düzeyde esasen ‘sağlam’ olduğunu düşünerek eksikliği eylemde görenler açısından, sinizm şüphesiz hainlik veya en azından lükstür – ki onlar zamanımızın en halinden memnun sinikleridirler! Fikrî tembellik yanında, elbette bir siyasal eylem yorgunluğu, bıkkınlığı ve korkusu da yok değildir. Her halükârda sorunun esası, Fikir’le Eylem arasındaki ilişkinin, Praxis diyalektiği içinde değil, iki ayrı iş gibi düşünülmesi ve iki ayrı iş olarak kendi kabında donmasıdır.

Sözün özü, *eylem fikrini* yeniden düşünmek gerek.

Yetmişsekizbuçuklular...

Ben 63'lüyüm.

Üniversiteye kayıt tarihim: 11 Eylül 1980...

62'liler, 63'lüler, 64'lüler, 65'liler... Bu 'devre', bir ara kuşak oluşturuyor Türkiye'nin 12 Eylül'le yarılan tarihinde. Elbette sınırlarını kaskatı çizemeyiz: Bu ara kuşağın yazgısını, tecrübelerini paylaşan daha gençler ve daha yaşlılar da var; 1962-65 doğumluların, 78'lilerle aynı koşulları paylaşmış üyeleri de var. Ya da "12 Eylül sonrası apolitik gençlik" denip geçilen kategoriye girenleri de var, 1962-65'liler kuşağının. Öldürülenler, asılanlar, işkence görenler, uzun süre hapiste yatanlar var. Ben, yaşı tutmadığı için değil –zaten o vakitler yaşa başa bakılmıyordu– ama şu veya bu nedenle, 12 Eylül-öncesi politik ilişki ağının henüz dışında veya hayli kıyısında kaldığı için, 12 Eylül'ü şahsen başına bir şey gelmeden –ya da nisbeten az zayıyla– atlatan 'devreyi' kastediyorum. 12 Eylül-öncésinin tekne kazıntılarını, bir bakıma... 78buçuk kuşağı demeli, belki...

Dolayısıyla doğum yılı belirleyici değil aslında. Belirleyici olan, 12 Eylül öncesi ile 12 Eylül sonrasının arafında bir arada kalmışlık, bir yarım kalmışlık, bir *kalakalma* hali. Tevellüdü ne olursa olsun, bu ruh halini, bu tecrübeyi paylaşan kuşağı kastediyorum.

Bu ara kuşak, –"biz", diyeyim–, 1970'lerin son yıllarının yoğun siyasal kutuplaşma ve hareketlilik ortamının son demlerine yetişti. Politikleşmesini ve politik yönelimin tesirindeki sosyalleşmesini, bu son demlerde yaşadı. Koşulların sertleştiği, korkuların çoğaldığı, umudu azaldığı bir evreydi bu. Abiler/ablalar, yani 78 kuşağı ise, daha "saf ve temiz", daha ümitli, daha *neşeli* bir devrede politize olmuş, çok hızlı, insafsızca hızlı, fakat kendi tecrübesiyle büyümüştü. Bu ara kuşak ise –"biz", diyeyim–, alelacele cepheye celbedilen ihtiyatlar gibiydi; ya da yaşı büyütülerek okula erken yollanan yeniyetmeler gibi. Kimisi komik, kimisi trajik biçimlerde bodoslamadan "görevlere" dalıyor, kimisi daha ihtiyatlı adımlarla ilerlerken o karmaşada neyin ne olduğunu anlamaya çalışıyordu. Tabii salt seçişlere değil, "mecburiyetlere" de bağlıydı, hareket tarzı... Ama neticede, bu kuşak da "zamanın ruhu"nun çekimine tâbiydi; dışında kalınamayacağını, kalmamak gerektiğini hissediyordu; adanmanın haysiyetine âşık olmuştu; mağrur bir ürperişle başını dikiyordu. "Siyaset seçmekte" kararsız kal-

sa da, "otorite"yle, "düzen"le uzlaşmamanın heyecanı, bütün gençlik heyecanlarının yekûnundan büyüktü onun için.

12 Eylül, bu kuşağı yarı yolda yakaladı. Açıkta kaldılar. Sosyalleşmeleri yarım kaldı. Çünkü "kurallar" değişti, dil değişti, zamanın ruhu değişti, hava değişti bir anda. Hızla -doğru, lüzumundan hızlı- büyümektedirler; derken birden, tüm bir toplumun rüşdünü geçersiz ilan eden bir "otorite" kapladı ortalığı; büyümeleri yarım kaldı. Çok şeyleri yarım kaldı.

Hayran hayran izledikleri büyüklerden sıranın kendilerine geldiğini düşündükleri ve hevesle sahaya doğru hareketlendikleri anda, daha bir kere bile topa vuramadan, bir yerlerden düdük çaldı. Hoparlörlerden "Keseyim mi lan, keseyim mi topu!" sesi çınladı...

Ara ara, gizli bir şükran duydukları olmuştur, "son anda kurtulduk" hissiyle. Ama bu hissin ardında dahi baskın olan, bir vicdan azabıydı. Kimileyin, mazohist yoksunluk hislerine dönüşebilen bir vicdan azabı... Kendileri gibi düşünen herkesin başına bir şey geldiği bir zamanda ve yerde, "boyu yetmediği için" kaale alınmamanın utancı... Kenan Evren'in azarlayan sesiyle özdeşleşerek 12 Eylül-öncesi kaygılarının acısını çıkartan anne-babaların, inadına üstüne giderek büyüttüğü ve tadını çıkarttığı utanç...

12 Eylül'ün karanlık atmosferi, 'dışardaki' hayat itibarıyla, özellikle bu ara kuşağı muhatap almış gibiydi. 12 Eylül'ün saldırdığı gündelik, 'sıradan' ürkü, sanki mahsus onlar içindi. En azından onlar öyle hissettiler. Kenan Evren anne-babalara ve "yeter, asker gelsin" koalisyonuna konuşuyordu; Ertürk Yöndem ise özel olarak onların gözünün içine bakıyordu, onlara yönelik tehditleri savuruyordu sanki. O nedamet röportajları, "uçurumun kıyısından dönen" son nesli ve yeni gençleri "korumayı" hedeflemiyor muydu zaten?

Onlar, 78'lilerin paçasında, eteğinde gezmişlerdi. 78'lilere özenmişler, 78'lilerin diliyle konuşmuşlar, düpedüz taklit etmişlerdi onları. Ses tonlarını bile. Şimdi, 78'lilerin sindirildiği, susturulduğu, kısırıldığı, *azaltıldığı* toplumda, öksüz gibi kalmışlardı. Kendinden büyüklerle 'gezmeğe' alışmış, sonra tekrar yaşlılarının yanına düşmüş yeniyetmelerin eğretiliğini andırıyordu halleri. Kimseyle konuşacak bir şeyleri olamıyordu. Her lâf, her konu eksik, yüzeysel, gerici, sağcı, yoz geliyordu onlara. Kendileri herhangi bir lâfı kıvamıyla açıp dinletecek beceriden yoksundular. Ukâla, çokbilmiş, fazla 'ağır' görünüyorlardı. Kendileri ise feci sıkılıyorlardı etraftakilerden. Sadece anne-baba-teyze-amcaların geri gelen gözetiminden değil, alttan gelen kuşakların boyveren kayıtsızlığından, gamsızlığından da.

Sonuçta bu kuşağın hayatında, –“hayatımızda”, diyelim–, 12 Eylül zamanı, müthiş güvensizleştiren, omuzları düşüren, ‘düşük profile’ zorlayan bir mevsim oldu.

Bu arada kalmışlık, yarım kalmışlık haliyle başatmenin değişik yordamlarını tecrübe ettiler, 78buçuklular. Muhitlerine, meşreplerine, yönelimlerine, şartlara göre... Kafayı fazla kaldırmadan, fazla büyük konuşmadan, uzun vâdeyi düşünerek, “bir gün mutlaka”yı umarak usul usul iş işlemek, taş üstüne taş koymak, bir yordamdı. Her şeye lânet etmek, kişisel bir “red cephesi” olarak gezinmek, bir yordamdı. *Sinizm*, zaten tam tamına böyle zamanlar içindi, çok iş gören bir yordamdı. 78buçuklular, 12 Eylül’den, galiba en çok bu üç yordamın hükmettiği ruh halleri arasında salınarak çıktılar. Bu ruh hallerinin bir melezi olarak – ya da bunlardan birini karakter edinerek.

12 Eylül-sonrası 78buçuklu portrelerinin en hazini, 78’li pozuna girerek bir çeşit rant elde edenlerdi, bana kalırsa. 12 Eylül öncesine dair yarım tecrübelerinden, 1980-83 kâbusunun ezikliğinden, hamâset hikâyeleri çıkartanlar...

Oysa 12 Eylül’ün zamanda açtığı o derin uçurumun üzerine bir köprü kurma işini, pekâlâ bu ara kuşak kotarabilirdi. Öncekilerin de, sonrakilerin de dilini en iyi kıvıranlar, onlardı zira. Tüm sorumluluk onların değil tabii, ama yapabilecekleri kadarını niye yapamadılar? Cevabını yine bizzat 12 Eylül’de aramalı değil mi? 12 Eylül büyümelerini yavaşlatmış, güvenlerini kırmıştı onların. Başlatacak, kuracak, ilk adımı atacak itimadı kazanmaları çok zaman aldı – kazandılarsa şayet...

78buçukluların, 12 Eylül’ü dava etmek için kendi ayrı sebepleri de var...

Yetmişsekizliler Tükenmez Dergisi, Mayıs-Haziran 2004

İki Sinizm, İki Pragmatizm ve “EYLEM”İ YENİDEN DÜŞÜNMEK

‘Kötü’ sinizm ve ‘kötü’ pragmatizmle başlayalım.

2006’nın Mayıs ayı başında Süleyman Demirel’in Recep Tayyip Erdoğan’a yaptığı hücum, hatırlardadır. Tayyip Erdoğan’ın Cumhurbaşkanlığı teşebbüslerine karşı oluşan red cephesinde bir kumandanlık üstlenme arayışı içinde gerçekleştirdiği hücumlardan biriydi bu. Önce, bir televizyon programında türban meselesinin “artık kaşınmamasını” ihtar etti; başörtüsünü çıkarmadan okumak isteyen öğrencilerin “Arabistan’a gitmesini” söyledi. Bu çıkışına gösterilen tepkiye de şu sözlerle meydan okudu:

Kaldırmayın diyen var mı? Buyurun kaldırın. Madem bu engel ortada duruyor diye çocukların yurtdışında okuması gücüne gidiyor, o zaman kaldır. (...) Onunla bununla polemige girmeye gerek yok. Haydi, bu çocukların türbanla üniversiteye gitmesi önündeki engeli kaldır. Gücün yetiyorsa kaldır. Yetmiyorsa, yalancı pehlivanlar gibi ortada dolaşmayı bırak. Bu işin karşısında olan ben değilim, işte sana engeli kaldırmamı söylüyorum.

Mükemmel bir sinizm örneğidir bu sözler. Demirel’in, ‘kamusal alandaki’ başörtüsü yasağının kaldırılmasına esastan bir

itirazı yoktur, hatta kaldırılmasına pekâlâ taraftar olabileceğini imâ etmektedir. Fakat bu sözlerdeki asıl imâ, Erdoğan'ın/hükümetin, başörtüsü yasasını kaldırmaya gücünün yetmediği, yetmeyeceğidir. "Yaptırmazlar" rayihâsı da vardır Demirel'in bu meydan okuyuşunda: politik iradeyi, parlamenter çoğunluğu, onun gözde kavramıyla "millet iradesi"ni baskı altında tutan veya 'denetleyen' mihraklara, otoriteye, güç yetirilemeyeceğini imâ ediyordur. Onun söyleminde aslanan, *gerçek* olan da budur. 'Doğru' sayılana ya da en azından pekâlâ 'doğru' olabilecek olana gücün yetmiyor oluşu, o doğruları iptal eden en önemli doğrudur. Realizmin bir metafizik haline geldiğini görürüz burada. *Sinizmin güdümünde bir pragmatizm* görürüz. Bir acz hali-ne ilişkin alaycı ve imâlı tutumdan, bir 'doğru' türetilmektedir. Yapılandan, yapılabilir olandan öte bir hakikat kaynağı tanımayan bilgikuramsal görüşüyle pragmatizmin, popüler pejoratif/horlayıcı anlamı da budur: faydacılık, oportünizm...

Demirel'in sinik pragmatizminde, AKP'nin türban hoşnutsuzluğunu sinizmle itham eden bir yan olduğunu da görmezden gelemeyiz. Sorguladığı durumu değiştiremeyeceğinin kabulüyle hatta bilinciyle davranan, bu acz veya imkânsızlığı içselleştirmiş, sadece teşhirle ve 'söylenmekle' kalan bir söylem, siniktir; daha doğrusu, sinizme kayma istidâdı taşır.¹ Politik atâlet hali yaratan sinizm istidâdına karşı, Demirel, pragmatizmi çıkarıyordu.

Ama asıl, sola doğrultulan bir silâhtır bu! Tümüyle sağın, –onun yanı sıra sosyal demokrasinin de–, sosyalist sola karşı söyleminde, onu sinizmle itham eden ve buna pragmatizmin 'yapıcılığıyla' mukabele eden bir damar olagelmıştır. Anti-komünizmden çok daha geniş bir derin kökleri olduğunu söyleyebileceğimiz bu anti-sol karalama, solu, pejoratif/horlayıcı anlamıyla sinik bir tutuma indirger. O coşkun radikalizmi içinde aslında bir aldırmaçlık, kayıtsızlık halidir buna göre sol. Zi-

1 Demirel'in sinizmi, kıyıcı alaycılık, müstehzilik ifade eden 'düz' anlamıyla sinizmdir. AKP'nin tutumunun meyyal olduğu sinizm ise, *Birlikim*'in Kasım 2005 sayısındaki "Sol ve sinizm" başlıklı yazımda Peter Sloterdijk'ten yararlanarak tanımladığım türden bir sinizme daha yakındır.

ra solun somut, âcil sorunlara getirdiği açıklamalar, haddinden fazla ‘makro’, soyut hatta afâkîdir. Sözelimi yoksulluğu “sis-tem sorunu” olarak görüp hayırseverlik faaliyetlerini küçüm-süyor hatta itibarsızlaştırıyor; veya suç ve şiddeti kapitalist yoz-laşmanın gölge fenomenleri sayarak mağdurlara ilgisiz kalıyor, cânilere mazeret uyduruyordur. Çare aranan vahim durumlar karşısındaki bu ‘platformu reddetme’ tavrı, sarkastiğe yaklaşan alaycılık suretinde bir sinizmdir. Daha ‘soylu’ biçimiyle ise, Sto-izizm biçiminde tezahür eder solun sinizmi – teoriye tıpatıp uy-madığında somut koşullarla meşguliyyete gönül indirmeyen bir sofu ahlâkçılıktır.

Yine Demirel’den örnekleyelim... Özellikle solun ciddi bir toplumsal hareketlilik yarattığı 1960’lı ve 70’li yıllarda, anti-ko-münist milliyetçi demagoji haricinde, Demirel’in (açıktan sos-yal demokrasiyi/CHP’yi hedeflemekle beraber ‘daha sol’a da ni-şan alan) temel anti-sol motifi budur: Sol, “fukaralık istismar-cılığı”, “fukaralık tellallığı” ile meşguldür, oysa “şikâyet, çare değildir”; *menfîlik* yararsızdır, *yapmak* lâzımdır. 1966’da Almus Barajı açılışında, şöyle karalar sol aydınları:

Olduğu yerde, milletin ıstırabına şiirler yazarak, kendileri re-fah ve rahatlık içinde yaşayıp, büyük Türk milletinin ıstırapla-rından habersiz kalmak, bu ıstırapları belirli maksatlar için dil-lendirmek veya dillendirme yoluna gitmekle bu tabloyu yap-a-bilmek imkanı yoktur.²

1976’da YSE toplantısında, şöyle der:

Benim isyanım karanlıktır. ‘Vay canım, sen karanlıktasın...’
Aydınlığa kavuştur. ‘Vay efendim sen karanlıktasın...’ Bu söz-

- 2 Süleyman Demirel, *Bir Ömür Suyun Peşinde*, ABC, İstanbul 2005, cilt I, s. 189. Yine barajlı bir anekdot: En fiyakalı ve umutlu zamanlarını yaşayan Cemal Ab-dülnasır, Mısır’ı ziyaret eden Che Guevara’yı Assuan barajında gezdirirken şö-yle demiştir: “Devrim işte bu... Günlerce kayaları yerinden oynattık, tüneller kaz-dık, makineleri yerleştirdik. Toplumu bunlar değiştirir.” Kuşkusuz Demirel’in so-la çatısından farklı olarak, karşılıklı hayırhâhlıkla yaptıkları tartışmalarda, Che, devrimin “toplum içindeki faaliyet yönüne”, Nasır’ın ifadesiyle “romantik yö-nüne” ilgi duymakta, Nasır ise “sönük ve yıpratıcı görünen, toprağı işleme, fab-rika kurma” işlerini öne çıkartmaktadır. Bkz. Hasaneyn Heykel, *Kahire Dosya-sı*, çev. Berin Büktaş, Bilgi Yayınevi, Ankara 1974, s. 275-7.

ler o adamı karanlıktan kurtarmıyor ki. Ne düşünüyorsun, karanlıktan kurtarmak için?³

Solun toplum eleştirisindeki, politik ülküsündeki radikalizmi (o radikalizmin kendisini ne derece kâmil bir şekilde ortaya koyduğu sorusunu bir kenara bırakalım) görmezden gelen, onunla yüzleşmeyen bir pragmatizm vardır burada. Ve kuşkusuz bu geçiştirmenin kendisinde de sinik bir yan vardır: *Devrimi/devrimciliği* 'yapılabilirliğin' dışında görerek alaya almanın sinizmi... Demirel'in parlak bir temsilcisi olduğu sağ ideoloji, politikayı tamamen idarenin alanına, teknokratik aklın hudutları içine hapseder. Çözümünden, çareden, "alternatif"ten, *yapmak*'tan anlaşılan, münhasıran somut, maddî (esasen iktisadî) işler olur: imar etmek, taş üstüne taş koymak, *hizmet*... politikanın radikal ve ütöpik cevherini öldüren bu tutumun sihirli sözleridir. *Politikanın dekadanzaşmasıdır* bu.

Sol ve sinizm

Sadece Demirel'in değil, sadece Türk sağının da değil, evrensel olarak *sağcılığın*, başta sol olmak üzere radikal politik fikirlere karşı hep başvurageldiği iddiadır bu: radikalizmi/solu sinizmle itham eder ve bunun karşısına pragmatizmi çıkartır. Az evvel belirttiğim gibi, solun radikal meydan okumasını alaya alışıyla, kendisi de bir sinizmdir.

Fakat bu tutarsızlık ve yol açtığı, meşrulaştırdığı dekadanzaşlık, sağın bu silâhının tesirini azaltmaz. Belki de sol/radikalizm/devrimcilik karşısında sağcılığın, bütün 'yerli'-millî ideolojilerin berisindeki evrensel dayanağı budur. "Şeytanın avukatı" klişesine razı olarak söyleyelim; sol açısından da acıtıcı bir yanı vardır bu hücumun. Solu, kamu vicdanı veya Gramsci'nin tabiriyle halkın sağduyusu karşısında zora sokabilen bir zayıf noktadır. Asıl önemlisi, sosyalizmin, kendi 'dünyayı değiştirme' iddiası karşısında mahçub duruma düşebildiği bir noktadır.

Solda sinizm meselesini, 12 Eylül sonrası Türkiye bağlamın-

3 A.g.y., s. 266.

da, *Birikim*'in 198. sayısında konu etmiştim. Bu, Türkiye'ye ve 12 Eylül konjonktürüne özgü bir illet değil. Radikal/devrimci sol politika, acze düştüğü ve kendi 'yapıcı'/kurucu inisiyatifi yitirdiği, 'anti'ci perspektife sıkıştığı anda, sinizme meyyal hale gelir. Öncelikle, sinizmin Stoisizme kardeş olan anlamı kendini gösterir: Politikayı *ahlâkçılık* ikame eder. Solculuk, kendini re-aliteden sakınarak 'temiz' tutmaya dönük bir sabit 'duruş'a dönüşür. Feci "sistem" tahlilleri ve komplo teoremleri, son kerte de "düşman kavî, talih zebûn" bedbînliğini büyötmeye ve 'irade-i cüzü' iyiden iyiye cüz'ileştirmeye yarar. Her şeyi açıklayan anahtar kuramsal donanım, özgül sorunların görünmezleşmesini, onlar karşısındaki kayıtsızlığı 'kolaylaştıran' bir rol oynar hale gelir – böylece *dekadanlaşır*. "Sistem" in kâdir-i mutlaklığının, asimilasyon yeteneğinin ve kendini genişleyerek yeniden üretme gücünün hayranlık uyandırıcı çözümlemesi, –bu hayranlığın da tatmin edici etkisiyle!–, bunun karşısında 'yapılabilir' olanı zavallılaştırır, giderek iradeyi felç eder.

Bu kitaptaki "12 Eylül, Sol ve Sinizm" makalesinde zikrettiğim (ama özellikle atıfta bulunduğum kitabından sonraki çizgisinden kesin olarak sakındığım!) Peter Sloterdijk, Marksist Eleştirel Teori'nin, Nietzscheci "şen bilim" e nazireye, "hüzünlü bilim" vafına bürünmesine koştur olarak, melankolizme saplandığını söylerken,⁴ bu problemle 'oynar'. Zaten Eleştirel Teori'ye bu minvalde birçoklarının getirdiği eleştiri, "aklın kötümserliğini" şâhikasına vardırırken, "iradenin iyimserliğine" pek pay bırakmamasıydı. Bu vadide ilginç bir eleştiri, Hans Joas'ındır. Joas, Eleştirel Teori'nin ABD'ye muhaceret eden üstadlarını, kitle kültürüne dayalı totalitarizme ilişkin toptancı hükümlerinin perdesini aralayıp, Amerikan toplumunda modernizmin ve kapitalizmin yeni dinamiklerini çözümlemeye çalışmamak ve buna katkıda bulunabilecek kuramsal araçlara da burun kıvrırmakla eleştirir.⁵

4 *Kritik der zynischen Vernunft* [Sinik Aklın Eleştirisi], Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, Önsöz bölümü.

5 "Die unterschätzte Alternative - Amerika und die Grenzen der 'Kritischen Theorie'", *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1999, s. 96-113.

‘İyi’ pragmatizm

Joas’ın eleştirisi, tam da bu yazının konusunu oluşturan sinizm-pragmatizm ‘itişmesiyle’ ilintili. Şimdiye dek, solculuğun sinizmle, sağcılığın pragmatizmle etiketlendiği bir şemayı takip ettik. Joas ise, –onun çalışmalarında sinizm diye bir konu yok–, Eleştirel Teori’nin Amerika muhaceretindeki üstadlarını, pragmatizmin kuramsal ve politik mirasını küçümsemekle de eleştirir, dahası pragmatizmin yapıcı cevherinin sol/sosyalist düşünceye kazanılması gerektiği fikrindedir. Ve dahası, bunun bir ‘geri-kazanma’ niteliği taşıyacağına dikkat çeker; zira Amerikan pragmatizmi başından itibaren ikiye bölünmüştür: oportünizme yakın pejoratif anlamıyla sağ pragmatizm utilitarizme (faydacılık) yönelirken, John Dewey’in temsil ettiği bir sol/sosyalist pragmatizm geleneğinin de varolduğunu hatırlatır Joas.

Bu bakış açısından, politik düzlemde oportünizmle belirlenen, toplumsal-iktisadî düzlemde piyasa ideolojisiyle özdeşleşen, gündelik hayat ideolojisinde “küçük adımlar”la “başarma” ve “mutlu olma” telkinleriyle tüketilen pragmatizm, pragmatizmin sağ tarzım teşkil eder. Hâkim tarz da budur. Ve bu, pragmatizmin *dekadanlaşması*dır. Başta zikrettiğim gibi, böyle bir pragmatizm *realizmin metafizikleşmesidir* ve sağın kendini salt ‘zaten olan’la meşrulaştırmasının gıdası olur.

Dewey’in –James’ten el alarak geliştirdiği, Mead tarafından sürdürülen– pragmatizm çizgisi ise, toplumsal ve politik eylemin beşerî karşılıklılığı içerisindeki ucu açıklığına, *deneysel/ci* mâhiyetine ilkesel bir önem veren, buna bizatihi *değer* atfeden, buradaki toplumsal ve siyasal öznel iradelerin çözüm bulma kapasitesine önsel kayıtlarla ket vurulmaması gerektiğini düşünen, sözkonusu ilişki sürecinden ve çözüm bulma kapasitesinden *evrime* ve *ilerlemeye* dönük iyimserlik türeten bir tutumdur.⁶ Dewey, gerçi kendi düşüncesini “enstrümantalizm” (araçsalılık) olarak tanımlıyordu ama aslında aradığı, araç-amaç, düşünce-eylem, olan-olması gereken ikiciliklerine teslim olma-

6 Hauke Brunkhorst (ed.), *Demokratischer Experimentalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1998.

maklı. Zira bir tarafta süreklilik, yasallık, düzen ile diğer tarafta belirsizlik, güvensizlik, değişim arasındaki veya ‘kısaca’ Yapı ile Süreç arasındaki kutupsallık, her türlü gelişmenin koşuluydu. Eyleyenin yaratıcılığı ile durumun içerdiği seçenekler arasındaki diyalektik ilişki, bu kutupsallığı ‘yönetmeyi’, bu gerilimi üretken kılmayı sağlıyordu.⁷ Eylem, bilginin/idrakin hem hedefi hem aracı olmalıydı/zaten öyle idi. Eylemin ‘değer yapıcı’ süreci içinde, –bu bilince varılması, bu bilinçle eyleneyle–, aracın kendisi de bizzat hedef olur, başka deyişle araç-amaç ikiliği aşıldı. Değerler ve idealler, olumsal (zorunsuz) koşullarda eyleyen, bu eylemin yaratıcı/araştırmacı veçhesini oluşturan refleksiyon (üzerine düşünme) sürecinden çıkar; ve bu süreç içinde yeniden üretilir, dönüştürülürdü.⁸ Dewey, ‘naif –ve liberal– sosyalizm tasavvuru çerçevesinde, pragmatizmi doğrudan doğruya demokrasi meselesiyle bağlantılandırmış; demokrasiyi eylemin yaratıcılığına azamî alan açan, “kooperatif akıl”ın ve her alanda özyönetimin gerçekleşeceği bir “yaşam tarzı” olarak düşünmüştür. Buradaki ‘naiflik’, eylemin/deneyimin deyim yerindeyse kendi içine/üzerine kapanmasındadır. Habermas, Dewey’in ‘kamusal iyi’nin ve değerlerin belirlenmesiyle ilgili kaynağının, cemaatin veya özne kolektifinin deneyimlediği kültürel yaşam formundan ibaret olduğu, bunun da evrensel ve gerçekçi bir değer tasavvurunu sınırladığı eleştirisini getirir.⁹

Pragmatizmin bu sol damarının henüz taze olduğu 20. yüzyılın ilk yarısında Marksist düşünürler, genellikle bu damarı kaale almadılar, pragmatizmi topyekûn Amerikan kapitalizminin fiili-kendiliğinden ve ‘resmî’ ideolojisi sayarak bir kenara attılar. Ya da, pragmatizmi “rasyonalizm ile ampirizmin diyalektikten arındırılmış yararcılığı” olarak indirgediler. Diyalektik eksiğiyle kastedilen, –örneğin bu görece ayrıştırıcı, incelelikli eleştiriyi formüle eden Troçki’de–, pragmatizmin –‘sol’ yüzüyle de– sınıf mücadelesini inkâr ediyor veya hesaba kat-

7 Tatjana Heisermann, “John Dewey: Der Begriff des Experience”, http://www.uni-koeln.de/ew/fak/paedagogik/dewey/texte/texte/dewey_experience.html

8 Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, s. 180.

9 *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2004, s. 295.

miyor olmasıydı. Kuramsal yönden, Marksizmin ve sosyalizmin yapı ile özne, determinizm ile volontarizm arasındaki gerilimlerinin ifadesini bulabiliriz burada. Dewey ve benzerlerinin –evet, ‘romantik’ bir iyimserlikle– ‘Özne’ diye bağırarak pragmatizmi, kaderini ‘Yapı’ya bağlayan, daha doğrusu özneliliği bir otomatizm içinde Yapı’dan türetmeye meyleden reel sosyalizmin/Marksizmin mekanik bir sınıf mücadelesi ‘aritmetiğine’ hapsedilmesine, çelişkiyi ve teori-pratik ilişkisini kavrayışındaki düzçizgiselliğe karşı uyarıcı olabilirdi. Ne var ki zaten dönem, resmî Marksizm ideolojilerinin sair sol ve sosyalizm yorumlarına kapandığı bir dönemdi. Trajik olan, sol-liberal pragmatizmi tahkir eden reel sosyalist rejimlerin ve partilerin, bir yandan da düpedüz yararcı-oportünist, başka deyişle ‘kötü’ pragmatist bir rotaya girmiş olmalarıdır. Nitekim o dönemde eleştirel sosyalist literatürde pejoratif anlamıyla pragmatizm terimi, örneğin Stalinizmi kınamak üzere kullanılabilmıştır. Beri yandan, “yazgıcı ekonomizme” karşı uyarıcı, “önceden verili çıkarlar olmadığını” telkin eden¹⁰ ve mekanik, determinist bir sınıf mücadelesi anlayışına karşı teori-pratik ilişkisinin ‘özerk’ diyalektiğini savunan Gramsci’nin *Praxis* kavramını, pragmatist eylemin yaratıcılığı mefhumuyla tartışma içinde düşünmek, onunla ‘sağlamasını yapmak’ pekâlâ verimli olabilirdi. Mamâfih Gramsci de pragmatizmi sadece onu “yararcılık”la damgalamak üzere not etmişti.¹¹ Gramscigil *Praxis* felsefesinin, James ve Dewey’in pragmatizminin tarihsel-toplumsal diyalektik aracılığıyla ‘ayakları üzerine oturtulması’ olarak düşünülebileceğini ileri süren Wolfgang Fritz Haug;¹² bu kuramsal yönelimin bir başka kaynağı olarak, Bertolt Brecht’in ‘aşırı’ nesnelciliğe burun kıvrıran ve toplumsal özneliliğin bizatihî nesnellik oluşunu vurgulayan oyunlarına ve aforizmalarına dikkat çeker.

Son yirmi-otuz yılda, liberal-sol olarak tavsif edilen ‘alanda’,

10 Örneğin bkz. Stuart Hall vd., “Siyaset ve İdeoloji: Gramsci”, çev. Sadun Emrealp, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985, s. 23 vd.

11 Antonio Gramsci, *Felsefe ve Politika Sorunları*, çev. Adnan Cemgil, Payel Yayınları, İstanbul 1975, s. 82.

12 Wolfgang Fritz Haug, *Philosophieren mit Gramsci und Brecht*, Argument, Hamburg 1996.

Deweygil pragmatizmin yeniden keşfedildiğini biliyoruz. Jürgen Habermas'ın, G.H. Mead'den beslenmesi, bu ilginin en bilinen mecrasıdır. Keza, Bourdieu'nun, Hardt&Negri'nin vb. globalleşme sürecine cevap arayan yeni sol rota arayışlarının da pragmatizmle damgalanabildiğini biliyoruz. Fakat şimdi bu mecraya girmeyelim, konuyu liberal-solla veya sözkonusu düşünürlerle ilgili tartışmalara hasretmeyelim. (Dewey'in ve 'etrafının' ne derece salih bir kaynak addedilebileceği hususuna dalmayacağımız gibi...) ¹³ Az evvel belirttiğim gibi, özü itibarıyla solun, sosyalizmin, Marksizmin, Yapı-Özne gerilimiyle baş etme (veya edememe!) meselesidir bu; pragmatizmin mirası, bu temel önemdeki meseleyi düşünmenin zeminlerinden veya vesilelerinden biridir. En azından ben, böyle bir maksatla bu kaynağa başvuruyorum. Onun yanı sıra, esas olarak, *sinizm zehrinin panzehirini* arama saikiyle...

Böyle bir panzehir olarak 'iyi' pragmatizmi, *öznellik kapasitesinin* geliştirilmesi bağlamında düşünüyorum. *Yapabilme kapasitesinin* gelişmesine mecra açma; *yapılabilir olanı* arama ve *yapılabilir olanın* sınırlarını genişletme hedefiyle... ("İktidar olmadan dünyayı değiştirme" perspektifiyle de bağdaştırabiliriz bunu.) Bu arayış, eyleyicinin tatbikatçıdan, insanların sayısal olarak anlamlandırılmış 'kitle'den ibaret kalmadığı bir politika anlayışını gerektirir. Öznenin kimliğe indirgenmekten çıkmasını gerektirir; ve bununla beraber, politikayı "hak sahibi"nin -veya "tarihsel olarak haklı olan"ın- çıkarını takip etmesine indirgeyen anlayışın da aşılmasını gerektirir (tam da işte Yapı-Özne meselesi!).

13 Bilimci rasyonalizmi, materyalizmi, ampirisizmi, pozitivistliği radikal biçimde sorgulayarak olumsuzluğu/zorunsuzluğu (*contingency*) vurgulayan realist Peirce'in hilâfına; Dewey'in deneyciliği/deneyimi mutlaklaştırarak aslında fiilen ampirisizmi, materyalizmi, pozitivistliği arka kapıdan geri soktuğunu, böylece 'otantik' pragmatizmi 'yozlaştırdığını' ileri süren bir eleştiri de var: H.O.Mounce, *Two Pragmatisms* [İki Pragmatizm], Routledge, Londra ve New York, 1997. (Bu kitaptan haber veren Hüseyin Baytürk'e teşekkür ederim.) Yazımın başlığındaki ve içeriğindeki "iki pragmatizm", tabii bu kitaptakinden farklı iki pragmatizme işaret ediyor. 'Hince' bir soru: Dewey'i 'otantik' sayılan anti-materyalist pragmatizm açısından mahkûm eden bu eleştiri, onun Praxis felsefesine elverişli bakımından bir referans olarak da okunabilir mi?

Globalleşmeye reaksiyoner olmayan bir sol cevap arayan düşünürlerle –‘soldan’– yöneltilen eleştiriler arasında pragmatistlik ithamının da yer aldığını belirtmiştim. Alternatif veya karşı-globalleşme hareketinin birçok bileşeni, ‘kemiksiz’ bir anti-kapitalizm ve sosyalist devrim perspektifine sahip olmamakla, kısmî reformlara, telâfilere, tesellilere rıza göstermekle itham ediliyor. Böylesi eleştirilerin cazip hedeflerinden birisi, bunları cepheden göğüsleyen ve ‘açıkça’ pragmatist davranmanın erdemi savunan Susan George’dur. Susan George’un bu tartışmadaki tutumunu özetleyen şu sözlerinin öğretici olduğunu düşünüyorum:

Nerede faaliyet gösteriyor olursak olalım, yaptıklarımızı tam olarak aynı çerçeve içinde görsek de görmesek de, hepimizin ortak amacı insanların ve doğanın beraberce yaşayabileceği alanlar yaratmak, mevcut sistemden taleplerde bulunup onu çözüm bulmaya zorlamak, sistemin çelişkilerini bulup onları derinleştirmek, gevşeyinceye ya da kırılıncaya kadar sistemi bükmek. Bunlar somut, gerçekçi ve gündelik mücadelelerimiz, ama, binlerce görünmez elin taş üstüne taş koyarak beraberce inşa ettiği görkemli bir yapı olarak anlaşıldıkları sürece bir o kadar da hayallerimize giden yolu oluşturuyorlar.¹⁴

‘Katıksızlığını’ korumaya dönük bir kasılmayla enerjisini tüketmeyen, ‘esas mesele’ye ve esas hasma odaklanan, ‘derdini herkese anlatma’ azmiyle davranan, fikrine/davasına güvenerek (‘abdestinden emin’!) ittifaklara, ilişkilere girmekten çekinmeyen, ‘olurunu bulmaya’ bakan, ‘küçük işler’den erinmeyen, *politik deneyim ve beşerî münasebetlerdeki ‘canlı emeğe’* güvenen bir tür sol-pragmatizmin ipuçlarını bulabiliriz bu iyimser, ‘taze’ tutumda. Bu pragmatizmin gerçekçiliği, reel-politik tavrın gerçekçiliğinden farklı bir şeydir. Reel politik faydacılık, ‘hedef’ olarak *yalıttığı* netice uğruna yapılanları araçsallaştırır. Susan George’un sözlerinde işaretlerini gördüğümüz sol-pragmatizm ise, abartarak söyleyelim: neredeyse hedefi araçsallaştırı-

14 Susan George, *Başka Bir Dünya Mümkün, Eğer...*, çev. Ali Tonak, Metis, 2005, s. 95.

rak, bizzat istenen hedef istikametinde eyliyor olmayı, hedefe uygun eylem tarzını bir değer olarak görür. Politik –muhalif ve devrimci– eylemi, stratejik ve noktasal edimlerden ziyade, sürekli bir ‘yapıcılık’ olarak tasavvur etmeye davet eder.

Eylem

Sol –veya sola açılabilir– bir pragmatizmin, eylemin bir deney/im olarak ucu açıklığına ve yaratıcılığına verdiği aslî önemi belirtmiştik. Gramscigil Praxis felsefesi de, beşerî ve politik eylemi, teorinin ve ‘hedefin yeniden üretimi’ olarak kavrar. Eylem, soyut bir teorinin tatbikat kertesidir; kuramsal yünden de kurucu bir etkinliktir. Teori “eylem kılavuzu” değildir, yani! Tıpkı, eylemin ‘yansıması’ olmadığı gibi. Yeniden üretim kavramını yineleyelim ve onun basitçe ‘tekrar tekrar üretim’ değil, –örneğin tıpta *reproduction*’un ‘üreme’ olarak da karşılanmasının ilham edebileceği gibi–, üretimin farklı koşullara nüfuz ederek ve etkileşim/dönüşüm içinde sürekliliği anlamına geldiğini unutmayalım. Praxis, teoriyle eylemin bileşik yeniden üretimi sürecidir.

Eylemin *kuruculuğu* ve *süreçselliği* ile ilgili, Hannah Arendt’ten de destek alabiliriz. Arendt’te emek ve ‘iş’le beraber üç temel insanî etkinlik (*vita activa*) arasından, “mükemmelen siyasî bir etkinlik” olmasıyla öne çıkan eylem: “yeni ve kendiliğinden süreçleri harekete geçirmek konusundaki insanî yeti”dir. Eylemin *süreç olma* vasfı vardır; kendimizle ilgili (insanın özne olduğu) süreçleri harekete geçirebilme yetisidir. Süreçselliği, onu bir defalık bir edim (bir ‘tatbikat’) olmaktan ve başı-sonu belli, kesinlikli bir edim olmaktan ayırt eder: “Bir eylemin sonucu ve amacı hakkında belli bir kesinlikle önceden konuşamamamızın nedeni, basitçe eylemin bir sonunun/amacının olmayışındandır.”¹⁵

Sol politika deneyiminde, eylem mefhumunun son derece –neredeyse mitik!– bir değer taşıdığını biliyoruz. Ne var ki, hâkim eylem anlayışı, tam da kurucu ve süreçsel bir eylemi ta-

15 *İnsanlık Durumu*, çev. B. Sina Şener, İletişim 2000, s. 334-7.

nımlarken olumsuzladığımız, *rutin* ve *dekadan* bir eylem anlayışıdır. Türkiye’de sol politik tasavvurda eylem, tam da bir ‘tattikat’ anlamı taşır: ‘Politik’ yahut ‘teorik’ addedilen bir stratejik aklın icapları doğrultusunda ‘hesaplanmış’, ön-belirlenmiştir. Veya münhasıran kimlik beyanına (‘bayrak göstermeye’) hizmet eder. Hele kuramın/‘kitabın’ sâfiyetini gözeten ahlâkçı-sinik tutum, zaten eylemi esasen kişinin veya örgütün ahlâkiliğini kanıtlaması için bir meydan okuma gibi görmeye yatkındır; eylem tarzını da giderek bu kaygı şekillendirir. Toplamda, sola hâkim olan tasavvurda eylem, süreçsel yapıp-etmeler dizisi olarak değil de anlık, ‘spektaküler’ bir edim olarak düşünülür. Muayyen günlerde icra edilen, törensel-gösterisel bir faaliyettir, çoğunlukla.¹⁶ Kuşkusuz boy ve ‘bayrak’ göstermek, meydan okumak simgesel olarak bile (bazen sırf namus belâsına) önemlidir, kimi eşiklerde bilhassa önemlidir – fakat ‘eylem’in buna indirgenmesinin, aslına bakılırsa, ‘eylemsizleştirici’ olabileceğini görmek gerekir!

Bir vakayla örneklemek istiyorum. Benzerleri yaşanmış, işitilmiştir; örnekler arasından bir örnek sadece. Yaklaşık iki sene önce, bir kitle örgütü, bir büyük şehrin yoksul mahallelerinden birinde, kadınlara yönelik bir okuma-yazma eğitimi düzenler. Didaktik olmayan yetişkin eğitimi modellerinden de esinlenilerek yürütülen projede kadınlar okuma-yazma öğrenmenin yanında özgüven kazanırlar, bir grup dinamiği geliştirirler. Bu arada, eğitim faaliyeti dışındaki zamanlarda da, önemli bir kısmı ‘solcu’ kimliğine sahip olmamasına rağmen, kitle örgütünün mekânına gelip gitmeye başlarlar. Derken, 1 Mayıs gelip çatar. ‘Yukarılardan’, ‘merkez’den, bu faaliyete katılan kadın grubunun da 1 Mayıs’a getirilmesi tamim edilir. Kadınlar yoklanır; muhtemelen 1 Mayıs ‘eylemlerinden’ bir miktar ürktükleri, belki de sadece ilgi duymadıkları, kendileriyle alâkasını kuramadıkları için, çoğunluğunun gelmeme eğiliminde olduğu anlaşılır. Kitle örgütünün yöneticileri, bundan, aylardır yürütülen bu faaliyetin boşuna, yararsız olduğu sonucunu çıkartırlar – “ka-

16 Bu meseleyi, elinizdeki kitapta yer alan “Muhalefet, protesto, gösteri, gösteriş” başlıklı makalede de tartışıyorum.

dınlar 1 Mayıs'a bile getirilemiyorsa eğer..." Faaliyete son verilir, kadın grubu dağılır.

Şimdi, bu vakada hangisi 'sahih' anlamıyla eylemdir? Aşikâr ki, -TSK'nin "Denizkurdu" vs. rutin tatbikatları misali!- rutin bir tatbikat olarak 1 Mayıs gösterisi, eylemin şahikâsı sayılıyor. Bir grup 'cahil' kadının eve hapsolmaktan çıkmasını, okur-yazar hale gelip bir biçimde kamusal alana adım atmasını, öz-nelik kapasitesini geliştirmesini sağlayan, sürekliliği olan (süreçsel) ve tümüyle öngörülemez yeni sosyallikler, yeni ilişkiler yaratmaya zemin hazırlayan bir faaliyet ise, eylemden sayılmıyor, olsa olsa gerçek eylemler için 'bilinçlenmeyi' sağlayacak araçsal bir uğraş olarak kabul ediliyordur. Büyük ihtimalle, 1 Mayıs 'berzâhında' bu faaliyetin beyhûdeliğine hükmederek sona erdirenler, neticede kadınların 1 Mayıs'a katılımını sağlayacak olması koşuluyla, pragmatist bir iş olarak bakmıştı okuma-yazma eğitimine. Yoksa bu faaliyet, kendisi olarak, başlıbaşına, bir anlam taşımıyordu. İşte bu, tam tamına 'kötü' pragmatizmdir, faydacılıktır. 'İyi' pragmatizm, eylerken nihâî hedefi, neticeyi bir kenara bırakarak -doğrusu, eylemde içselleştirerek, 'eriterek'-, yürütülen faaliyetin bizzat kendisine değer ve anlam atfeder. Açık ki, solda, 'iyi' pragmatizme ihtiyaç var!

Sol ve pragmatizm

12 Eylül öncesi devrimci sosyalist hareketin mirasının *da*, bu bağlamda *da*, yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Özellikle Devrimci Yol'la ilgili -hem içerden hem dışardan yapılan- muhasebelerde, kolay ama kof bir kitleselleşmeyi sağlayan temel bir zaaf olarak, bu hareketin pragmatizminin not edildiğini biliyoruz. Öyle midir? Bu yazıda anlatmaya çalıştığım gibi, faydacılıkla, oportünizmle eşanlamlı kullanılan 'kötü' pragmatizmle, 'iyi', 'sol' bir pragmatizmi ayırt etmek gerekiyor. Sosyalist hareketin, bilhassa Devrimci Yol'un pragmatizmini de bu şekilde ayırt etmek gerekiyor; iki pragmatizmin de ipuçları bulunabilecektir orada. Örneğin, yakın dönemde yayımlanan kapsamlı bir 'içerden' eleştiri, bu hareketin 1970'ler-

deki liderliğinin temel bir sorunu olarak pragmatizmi görüyor. Büyük ölçüde *faşistlikle* eşanlamlı kullandığı pragmatizmin, Devrimci Yol'a "esneklik ve güncellik" gibi avantajlar sağlarken, bu avantajların devrimci bir inşâya veya kazanıma dönüştürülememesinin de nedeni olduğunu ileri sürüyor. Bu eleştiri, gecekondulaşma hareketi örneğinde şöyle açılıyor:

... gecekondulaşma hareketini başlatmış olan bu kitlelerin öne çıkan diğer talepleri [faşist hareketin yarattığı tehdit ve can güvenliği sorunu dışında – T.B.] iki temel eksende biçimleniyordu. Ağırlıklı bir bölümünün öncelikli talepleri yol, su, elektrik, ulaşım gibi temel hizmetleri elde etmektir. Diğer bir talep ekseni ise konut sorunuydu.

Devrimciler zaman zaman her iki talep için de mücadele ettiler. Ancak bu talepleri bir hareket ekseni olarak asla tasarlamadılar. Bu taleplerin düzen-dışı bir hareket temelini güçlendirebileceğini ya da oluşturabileceğini göremediler. Bundan dolayı bu talepler temelinde ortaya çıkan dinamizme faydacı bir biçimde yaklaşarak, aslında gecekondulaşma halkı arasında can güvenliği talebi dışındaki talepler ekseninde de yaygınlaştırılabilecek olan düzen-dışı bir tutum alış potansiyelinin heba olmasına göz yumdular.¹⁷

Bu (öz)eleştirinin ancak, sözkonusu 'basit', 'sıradan', gündelik taleplerle bağ kurmaktaki pragmatist mahâretin 'hakkı' unutulmadığı, üzerine düşünüldüğü ve bu pragmatizm faydacılığa indirgenerek harcanmadığı zaman yerli yerine oturacağını düşünüyorum. Aksi takdirde, bu eleştirinin kendisinin, araçsal-faydacı bir tutumun ifadesine dönüşebileceği kuşkusunu taşıyorum! Faydacı olmayan bir politik tutumun tartısı, –bu örnekte– gecekondulaşma hareketinin özgül sorunlarıyla ilgili alternatif toplumsal-politik ilişkilerin inşâsına yönelik konsantrasyonu ve o alandaki eylemselliğin görece özerk dinamiğiyle titreşimi yitirmemektir. Bu tartının dengesi, "mahalleyi tutmak" adına her nevi kendiliğindenliğe rıza göstermekle de bozulabilir;

17 THKP-C ve Devrimci Yol'dan Bugüne Geçmiş Değerlendirmesi: Bu Tarih Bizim, Devrim Dergisi Yayınları, 2006, s. 126. Ayrıca bkz. s. 98-102.

kadro devşirme hesabına giren ya da 'stratejliğe' soyunan gûyâ-politik kurmay tavrıyla da.

Ömer Laçiner, soldaki cesaret eksikliğinden söz ederken, şöyle diyor: "Türkiye toplumunda solcular bedensel bir karşılığı bulunan riskleri alır. Ölümü göze alabilir. Alma bilme çalışması denen şey yok, çünkü bedensel bir şey değil, bedende karşılığı yok bunun." Devamla, ütopyaya enerji ve arzu yatırmak anlamında, bunun için harcanması gereken uzun erimli çabayı, ödenmesi gereken bedeli, alınması gereken riski üstlenmek anlamında cesaret eksikliğine işaret ediyordu.¹⁸ Buna, doğrudan *temsil* işlevi ve kısa vâdeli politik kârı olmayan türden eylemlerle ilgili bir tür cesaretsizliği de eklemek gerektiğini düşünüyorum. Polis şiddetinin muhtemel olduğu bir gösteriden o kadar çekinmemek, fakat belki bir-iki kuşak boyu sürdürülecek gösterişsiz bir inşâî etkinlikten 'erinmek'... Son zamanların popüler deyimiyle söylersek; icabında "Elini taşın altına sokmak"tan kaçınmamak, ama "Taş üstüne taş koyma"ya sabrı ve inancı olmamak! Doğrudan doğruya eylem anlayışıyla ilgili bir probleme işaret ediyor ve o problemi yeniden üretiyor, bu hal.

Bu bakımdan, örneğin, iki yılını dolduran "1 Umut" projesi/Birlikte Umut Derneği (www.birumut.org), çok önemli geliyor bana. "İşsizlerin ve güvencesiz çalışıp yaşayanların" dayanışmasını örgütlemeye dönük bir girişim bu; sendikalaşma çalışmalarından, insanlara iş bulma, eşya, giyecek temin etme, "gündelik hayatın ıvrır-zıvr sayılacak bir sürü problemine" çözüm arama gibi 'basit' pratik ihtiyaçları karşılamaya uzanan geniş bir faaliyet yelpazesi var. Geleneksel 'hayır-hasenât' işlerinden farklı olarak, bu işleri dayanışmacı bir ilişki ağı örerek yürütmeyi hedefliyor. İş arayanlar için iletişim ağı kurarak, hukukî sorunları olan yoksullarla gönüllü hukukçuları buluşturarak, marketlerden veya kırsal bölgelerden toplu alımlarla ucuz gıda ve temel tüketim maddeleri sağlayarak, eski eşyalarını atanlarla bunlara ihtiyaç duyanlar arasında aracılık yapı-

18 *Siyahî* dergisi, sayı 5, Eylül-Ekim 2005, Kürşad Kızıltuğ'un 12 Eylül üzerine kendisiyle söyleşisi, s. 25.

rak, evde bakım veya temizlik gibi işlerde çalışanları kooperatifleştirmeye çalışarak... Yoksulluk söz konusu olduğunda, sinizm iyice acılaşır; yoksulluğun toplumsal-politik sebeplerini ortadan kaldırmaya muktedir olmayan böylesi etkinliklerin, –şayet neoliberalizmin ajanlığıyla değilse–, pansumancılıkla, “sivil toplumculukla” itham edilerek zevkle küçümsendiğini biliriz. Nitekim küçümseniyorlar. Ama işte, yürüttükleri faaliyetin bizzat kendisini önemseyerek yapıyor, eyliyor, taş üstüne taş koyuyorlar.

Bu sadece bir örnek... Sinizmden çıkmak, fiilen pekâlâ uygulanan araçsalçı-faydacı pragmatizm yerine ‘iyi’ pragmatizme yönelmek, ‘doğru’ bir eylemlilik yaratmak için, böylesi girişimlerin soluğuna, ilhamına ihtiyacımız var. Doğrusu, *başarısına* da!... Ananevî Yapı-Özne gerilimine geri dönersek... Yapı’nın hegemonik cenderesi altındaki karamsarlık ve sinizm üreten acz halini aşmak için, Özne/Öznellik ve onun potansiyellerini yeniden keşfetmek ve harekete geçirmek, güvenilebileceğimiz tek imkân değil mi?

Birikim 210, Ekim 2006

Ergenekon, sol sinizm ve liberal karşı-sinizm

Ergenekon davası, celâlli bir atışmaya yol açtı. Neredeyse Ergenekon camiasının, yani devletin gayrınızamî harp aygıtının, para-legal şebekelerin ve çetecilerin ifraz ettiğine eş bir gayz açığa çıktı bu münakaşalarda.¹

Önce, şeksiz şüphesiz söylemek lâzım: Ergenekon davasını önemsizleştirmek, sosyalistlik ve en geniş anlamıyla sol adına gerçekten kabul edilebilir değildir ve solun yapısal bir sorunu olan *sinizmin* tipik bir örneğidir. Ve bu gerçekten sol içinde hatta sosyal ilişkiler içinde bir ayrışma ölçütüdür. Evet, Ergenekon davası, Türkiye’de “devlet geleneği”nin kurucu unsurlarından olduğunu söyleyebileceğimiz gayrınızamî harp aygıtının, para-legal provokasyon ilişkilerinin sadece örtüsünü sıyırmakta, buzdağının görünen tepesinde gezinmekte, bu şebekenin gerek 70 küsur yıllık tarihimizdeki gerek Fırat’ın doğusundaki korkunç bilançosunu sumen altı etmekte, kovuşturmayı gözden çıkarılmış personelle sınırlı tutmakta, kapsamı dış kapının mandallarına ve bilvesile AKP’nin bazı hasımlarına ya-

1 Virgül’ün 122. sayısında (Eylül 2008) Behçet Çelik de bunu söylüyor: “Buzdağının dibi”, a.g.y., s. 57.

arak işi sulandırmakta, kısacası bu örgütlenmenin ve zihniyetin yapısal mekanizmalarını gözden sakınmaktadır. Ancak böyle bir aygıtın varlığının aleniyet kazanması ve (Demirel lisanıyla söylersek) ‘bu çeşit işlerin’ bir cürüm teşkil ettiği fikrinin resmen tanınması, küçümsenmeyecek bir kazanımdır. Düzenledikleri/denedikleri provokasyonlarla, işlettikleri cinayetlerle ve ekip biçtikleri ırkçı nefret diliyle bu ülkede hayatı zehirleyen bazı figürlerin bir zaman bile olsa hürriyetlerinden –ve “faaliyetlerinden”– alıkonmaları bile, başlı başına, hiç yoksa yürek soğutucudur.

Solun, bu davanın yarımılığı, hesaplılığı/hesapçılığını, devletlû ve siyasî hadlerini görmezden gelmesi elbette beklenemez. Ergenekon’un sistem/rejim/iktidar/egemen sınıflar içi bir kapışma nedeniyle ‘patladığını’ görmekten sol elbette imtina edemez. Peki bunları görmezden gelmemek, ‘her şeyi görmek’, ne içindir? Rejimin yapısal çürümüşlüğü ve iktidarın/AKP’nin oportünizmini bir defa daha teşhir etmek için mi? “Sistem içinde gideceği yer bellidir” diyerek ve “filler tepişiyor” diyerek arkasına yaslanmak için mi? Bu sinizmdir, trajik bir konformizmdir ve basbayağı anti-politik bir tutumdur.²

Solun refleksi, sinik bir teşhircilikle yetinmek ve Ergenekon’un araçsallaştırılmasına ilişkin –kesinlikle yersiz olmayan– şüphelerine gömülüp steril bir ‘duruş’ta durakalmak değil, Ergenekon’un köküne inilmesini ve arkasındaki zihniyetle toplumsal bir hesaplaşmayı talep etmek olmalıdır. Enerjisini bu talebin (siyaseten ve hukuken) somutlanmasına ve takibine hasreden bir sol, *ahlâkî* ‘duruş’tan, –âhlakının da icabı olan–, *politik* eyleme geçmiş olur,

Şükür ki, bunu yapmaya çalışan bir sol yok değil. Birçok sol aydın, kanaat önderi, sol çevre, örgüt, parti, takati yettiğinde Ergenekon’un aralanmış örtüsüne asılıyor. Örneğin, steril radi-

2 Jacques Rancière, 1830 devrimi sonrası Paris’indeki grevci işçilerin, liberalizmin hukuksal ve siyasal eşitlik vaadinin maddî koşullar itibarıyla ‘boş’ (yanılsama) olduğunu ortaya koymaya değil, eşitliğin gerçekleşmesini, sözle maddî gerçeklik arasındaki tutarsızlığın giderilmesini talep etmeye konsantre olduklarını anlatır (*Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul 2007, s. 55-57).

kalizmiyle maruf Ezilenlerin Sosyalist Platformu'nun, bu doğrultuda bir kampanya yürütüyor olması, dikkate değerdir. Örneğin, meşhur "Yiyin birbirinizi" manşetiyle sinizmin gözüne vuran ve bu sinik tavrın timsali olarak anılmaya başlayan *BirGün* gazetesinde de, pekâlâ Ergenekon'un 'hakikatine' inmeyi dert edinen yazarlar söz aldığı gibi, bu istikameti gösteren başlıklar, haberler görmedik mi?³

Evet, solda, sosyalist camiada sinizmin güçlü dayanakları var fakat sol bu sinizmden ibaret değil. Evet, bu temel bir ayrışmadır ancak ayrıştırmak tefrik etmek demekse, yekpâreleştirici genellemelerden sakınmak gerekir. Yine *BirGün* örneğini ele alırsak; bu zeminin/ortamın kendi içindeki ayrışmayı ve tartışmayı dikkate almayan tasnifler, hakkaniyetsiz olmakla kalmaz, düşünsel ve politik bir billurlaşmanın da önünü keser. Nasıl sol içindeki sinizm, gündeme daha gür bir sesle müdahale imkânına ket vurduysa; enerjisinin büyük bir kısmını (hatta kimileri, kısm-ı azamîsini) bu sinizmi teşhir etmeye (tartışmaya, sorgulamaya değil, teşhir etmeye!) ayırmak ve solu karalama fırsatı olarak değerlendirmek de aynı şekilde gündem bulandırıcıdır – ve bizzat sinizmden başka bir şey değildir.

Soldaki sinizmden ve sola yönelik bir karşı-sinizmden bahsettik. Bu münakaşa, genellikle, solcular-liberaller kavgası olarak etiketlendi. Etiket(ler)in altına yazının devamında bakmak kaydıyla, bu solcular-liberaller münakaşasının düşündürdüğüne geçelim. İlk soru: bu münakaşadaki hiddet ve celâlin kaynağı nedir? Bu büyük gayz nereden çıkıyor?

Liberal kanaat önderlerinin siniri, solun siniri

Can Kozanoğlu, yıllar önce, "asabî liberaller" nitelemesine başlamıştı. O sıralar henüz yeni popülerleşmekte olan liberal kanaat önderleri zümresinin, savundukları serbestî ve hoşgö-

3 Mithat Sancar'ın *BirGün*'deki yazıları, bu takipçiliğin ve meselenin çok boyutlu analizinin kuvvetli örnekleridir. Özellikle bkz. 7 Temmuz, 14 Temmuz, 18 Temmuz, 28 Temmuz, 26 Ağustos tarihli yazılar. Yazılara şu internet adresinden ulaşılabilir: http://www.birgun.net/writer_index.php. *BirGün*'de Doğan Tılıç'ta da gölgesiz bir 'Ergenekon duyarlılığının' izini sürebilirsiniz.

rü düsturlarına pek de uymayan hot zotçu edâlarının ona ettirdiği bir lâftı bu. Gerçekten, Türkiye'deki açıkça, zâhiren veya zımnın liberal çizgideki kanaat önderlerinin çoğu, severek sorguladıkları “pozitivist toplum mühendisliği” anlayışını ve Kemalist otoriterliği tekrarlayan bir bilgiçlikle, ‘yukarıdan yukarıdan’ konuşmaya yatkındırlar.⁴ Liberal edânın ‘evrensel’ diyebileceğimiz üslûp özelliklerine ilâve bir yerli katkıdır bu (“bize özgü” demek istemiyorum, dünyanın başka yerlerinde de görülür⁵ ama burada özel bir râyihâsı var). Liberalizmi antipatik kılan o ‘evrensel’ üslûp özellikleri, sinizmle ilgilidir; (bana kalırsa “o sizin sorununuz” veya “bunun için yapabileceğim bir şey yok”un çok iyi temsil ettiği) tuzu kuru dil, liberalizmle karşılaşmalarında, özellikle solun sinirini kaldırır. “Türk liberalizminde” bunu fazlası var; az evvel değindiğim bilgiç-hâkimâne tavır... ilâveten, sıklıkla, solu karalamaya yönelik özel bir şevk.⁶ Şimdi zaten bu şevk üzerinden konuşuyoruz.

Bu gayzın nedenini öncelikle, Türkiye’de liberal eğilimli kanaat önderleri ve aydınlar zümresinin, Soğuk Savaş ikliminde milliyetçi-muhafazakâr toprak ve seralarda yetişmiş olmasında arayabiliriz. 1940’lardan 1980’lere uzanan zamanda jeostrateji odaklı “Hür Dünya” retoriği ve McCarthyiciliği on yıllarca sündüren fanatik anti-komünizme mesafe alabilmiş bir liberal aydın tesbit etmek, hiç kolay değildir. Bunu ebedî bir genetik miras sayamayız ama koyu bir iz bıraktığını da göz ardı edemeyiz. İ. Melih Gökçek’in, R. Tayyip Erdoğan’ın bir eleştiriye savuşturmak için ilk el attıkları lâflardan birinin “komünist tak-

4 1 Mayıs teröründen, Tuzla cinayetlerinden bahsetmeyi, statükoyla çarpışan hükümeti zor durumda bırakmaya hatta Ergenekon’u örtmeye matuf teşebbüsler sayarak azarlayan liberallerin tutumu, bunun taze örneğidir. Ümit Kıvanç’ın tanımıyla: “Demokratlık polisliği”, *Taraf*, 21 Haziran 2008.

5 Liberalizmi içinden eleştirenler de, liberal söylemin “katılığına ve hoşgörüsüzlüğüne”, “sivil topluma öfke salmasına”, “evrensel buyurgan otorite ihtirasına”, “kibrine” temas ederler. Bkz. John Gray, *Post-Liberalizm*, çev. Müfit Günay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2004, s. 267 vd., 337 vd.

6 Şükrü Argın da, sol-liberalizm münakaşasına ilişkin çok yönlü söyleşisinde, bu ‘acayip’ şevke kaş kaldırıyor: “Sol, kendi adına konuşmalı”, *Mesele*, Eylül 2008, s. 26-35. Daha sonra da Necmi Erdoğan liberal muhitteki sol husumeti üzerine yazdı: “Liberal kişilik nedir? Solla ne derdi vardır?”, *Birikim* 236-237, Aralık-Ocak 2009, s. 117-122.

tikleri” olması, bu ülkenin politik kültüründe anti-komünizmin devamlılığını, kalıcılığını göstermiyor mu? Gerçi Soğuk Savaş sonrasının yeni liberal aydınları, eski anti-komünist ezberlerini, koşullanma ve takıntılarını sorgulamaktan geri kalmadılar. Özellikle de anti-komünizmin meslek yüksek okullarından olan *Yeni Forum*’un fideliğinde yetişen Liberal Düşünce Topluluğu’ndaki kimi söz sahipleri, “komünizm tehlikesinin” daimî özgürlük tehdidi olarak kullanımının açık bir özelleştirisini yapmışlardır. Yine de, anti-komünizmin belki ideolojik avadanlığı değil ama tedirginlik ve hiddeti kullanım dışı kalmış değildir; kimi zaman alaycılığa dönüşerek, berdevamdır.

Milliyetçi-muhafazakârlıktan –İslâmcılığın o çatı altındaki unsurları dahil– liberalizme meyleden veya muhafazakâr-liberal terkipler arayan aydınların bir başka sabiti, “yerlilik”tir. Liberal demokratizmi, yerli/millî olanın sahih temsiline indirgeyen bu söylem, yaban/cılıkla damgaladığı solu kriminalize etmeye her zaman amâdedir.

Milliyetçi-muhafazakâr kökenli liberal kanaat önderleri zümresi, sola eninde sonunda uzaklardan bakıyordu. 1980’lerin ortalarından itibaren söz almaya başlayan sol kökenli liberallerin ise, bekleneceği gibi, solla daha derin bir hesaplaşmaları oldu. Belki gerçek bir hesaplaşmadan ziyade, kolayından hesap kesmek isteyen bir tavırdan söz etmeliyiz. Birçok durumda, zamanında sol/sosyalizm adına benimsenmiş bulunan zihniyet kalıplarının, bu zümredeki esir aldığını görebiliyoruz. Tepkisellik veya tekrar üreten bir esarettir bu. Onu mekanik-pozitivist bir otomatizm olarak, dogmatik bir rehber olarak, otoriter bir dil olarak ‘bilenler’, sosyalizmi bu karikatürüne indirgeyip üzerinde tepinerek arınmak istediler. Sosyalizmin tarihsel birikimindeki bu lânetli terekeyle ve hiç küçümsenmeyecek açmazlarla samimi ve ciddi bir hesaplaşmaya bir bardak su taşıyacak bir liberal eleştiri vardiysa, olabilecek idiyse de, bu tepinmede işitilmesi mümkün değildi. Bu fevrî tepkiselliğe, o zihniyet kalıplarının biraz tadilatla tekrarı refakat etti. Solun toplum mühendisliğini, determinizmini alaya alırken, özellikle globalleşme süreci bağlamında ekonomist ve teknolojist bir determi-

nizme kaymak gibi... “Aydınlıkçı” fanatizmini ve demagojisini, liberal bir söylemle devam ettirmek gibi...

“Türk liberallerinin” şeditliğinde, gerek Yeni Sağ çığırın global eklemelenmesi içinde gerekse Türkiye’deki “statüko karşıtlığı” bağlamında ANAP ve AKP hükümetlerine hayırhâh yaklaşımlarının veya angaje olmalarının payını da aramalıyız (kuşkusuz angajmanın varlığı ve ölçüsü nisbetinde). Dolaylı iktidar “sorumluluğu”, tutarlılığın müşkülleşmesi pahasına, tutumları kemikleştirir. Taht, asilleştirirken asabileştirir de!

“Eski...”lerle, “...kökenliler”le sınırlamayalım kendimizi. Zira liberal aydın (ve yarı-aydın) türü, bir zamandır, sol ve milliyetçi-muhafazakâr muhitlerin köşe bucağındaki fideliklerden daha geniş bir üreme alanı bulmaya başladı. Bu, orta sınıfların kültür iklimindeki değişimle ilgilidir. Şehirli ve tahsilli orta sınıfların yeni kuşakları içinde, resmî ideolojinin/resmiyetçi politik kültürün pedantizmine olduğu kadar milliyetçi-muhafazakâr hamâsete de ısınamayan bir kesit var. Çoğun popüler kültürün ve tüketim kültürünün eğlencesiyle bilenen bir zekâyla, “serbesti”ye temayülleri var. “Kimselere benzemeyen biz/ülkemiz” hayranlığına mesafeli, hatta bazen “buralara” karşı hafif alaycı, dünyaya açıklar. Bu sosyal profil, on yıllardır şu veya bu biçimde solun kültürel ve politik etkisi altındaydı. Sola belirli bir ilgiyle, sempatiyle, en azından hayırhâh bakardı. Şimdi, dar bir zümre olmaktan çıkar, çoğalırken, sol da bu çevrelerin külyutmazlığının nesneleri arasına katılıyor. Neden? Zamanın ruhundan... 1980’lerin ve 1990’ların sonlarındaki tazelenme hamleleri de çabuk çürüten solun cazibesini yitirmesinden, kasılmışlığından... Bunlarla beraber, derinde bir yerde, orta sınıf konformizminden... Neticede, robot resmini çizdiğimiz sosyal profil⁷ nezdinde sol, bıkkınlık yarattı biraz! Doktriner bir liberalizm olması gerekmez, liberalmeşrep diyebileceğimiz bir tutum, bir nevi “gündelik/sıradan liberalizm”, bu profile daha uygundur.

7 Bu profili, Ali Şimşek’in *Yeni Orta Sınıf* kitabındaki (L&M Yayınları, İstanbul 2005) tasvir ve yorumlarıyla desteklemek, zenginleştirmek mümkündür. Ali Şimşek burada, yeni orta sınıfın “her şeyin kılavuzunu çıkarmak”tan, “her şeyi çözmüşlük”ten bir “boşunalık” türeten sinizmini anlatır.

İşte, orta sınıfların yeni kuşaklarında genişleyen bu sosyal profil, yeni bir liberal aydın zümresini içinden çıkartıyor, daha doğrusu onun için zemin oluşturuyor. Yaklaşık üç yıldır var olan Genç Siviller girişimini zannederim bu zemine oturtabiliriz – yeni liberal aydın ve kanaat önderi profilinin yegâne temsili olarak değil, bir örneği, bir ucu, bir belirtisi olarak.⁸ Bu yeni aydın zümresinin solla didişmeye yatırdığı arzu, taslağım çizdiğimiz sosyal profil içinde bir kopuşu gerçekleştirme cehdiyle irtibatlandırılabilir; orta sınıflar içindeki serbestçiliği sol sempatilerden, sol ezberlerden, sol sinizmden sıyırma gayretiyle açıklanabilir. Aynı zamanda aydınlar arası bir rekabet boyutu vardır bunun. Yeni bir aydın zümresi kendisine alan açma mücadelesindedir ve o alan, esas itibarıyla solun zilyedliğindeki arazide açılacaktır.

Yeni liberal aydın muhitinin solla didişmekten istifadesi budur. Solu gözde hasım tayin etmesinin arkasında böyle bir toplumsal ve politik mantık vardır. Peki, solda “liberal aydınlara” gösterilen büyük tepkinin, “liberaller”in bütün kötülerden daha kötü ve daha çirkin ilan edilmesinin nedeni nedir? Liberal aydınların (eski veya yeni, muhafazakâr menşeli veya sol menşeli...) insafsız hücumlarına maruz kalmaktan kaynaklanan tepki mi sadece? Liberalizmin “gerçek/çirkin” yüzünü teşhir etmek için fırsatı değerlendirme azmi mi? Yine bununla bağlantılı, liberalizmin solcular saflarındaki artan nüfuzunu önleme çabası mı?

Bu açıklama şekilleri, solun/solculuğun orta sınıfsal varoluşu/görünüşleri veya giderek orta sınıflara sıkışması üzerine düşünmemiz için uyarıyor olmalıdır bizi. Orta sınıflar arasında “gündelik/sıradan liberalizm” diye adlandırabileceğimiz –derli toplu bir liberal söyleme de inkılâp edebilen– bir eğilimin güçlenmesi gerçekten de sola ‘dokunur’, zira gerçekten de solun/solculuğun zilyedliğindeki bir alanın kaybı demektir. “Liberal aydınlara” yönelik tepkinin şiddetinde, solculuk –sol kamuoyu

8 Kabaca tasvir edilen yeni orta sınıf profili ile bu yeni aydın zümresi (ve hususen Genç Siviller) arasında hal ve davranış düzleminde bire bir tekabül yet aramak yanlış olacaktır. Yeni-liberal kanaat önderlerinin girişi, bu konformist ve sinik ‘tabanı’ politize etmeye dönük bir girişim. Ayrıca, Genç Siviller arasında, solu sarakaya alma eğlencesi yanında, milliyetçi-muhafazakâr gelenekle hesaplaşmaya dönük bazı çıkışları da not etmeli.

yapıları– zaten orta sınıflara sıkışmışken, bu (dar) alanda ortaya çıkan rekabetten duyulan tedirginliğin de payını aramalıyız. Bazen galizleşse ve böylelikle imkânsızlaş(tırıl)sa da, ortada bir tartışmanın vuku bulabiliyor olmasının hikmeti de buradadır. Açık ki, sözgelimi bir “Buduncudan”, bir “açık”-Ergenekoncudan, bir Hizbullahçıdan farklı olarak, muhatabınıza söylediklerinizle üçüncü şahısları –hatta bizzat onu da!– ikna edebilme ihtimalini gözeterek, kalabalık bir “kafası karışıklar” grubunu kollayarak konuşuyorsunuzdur.

Orta sınıflaşmayı veya orta sınıflarla teması mutlak bir yozlaşma nişânesi olarak düşünüyor değilim. Kendini ciddiye alan bir solun etki ve hitap menzilinin orta sınıflarla sınırlı olması, “en alttakilere”, mādunlara değmemesi, onları görmemesi elbette zillettir. Hele, zengin-yoksul kutuplaşmasının en naif sosyal adaletçiliği özlettiği bir zamanda. Ancak buradan, arınıp saf sınıf çizgisine kavuşmayı vaaz eden ve politik açığını ahlâkçı fanatizmle örtmeye kalkışan bir ‘çocukluk hastalığı’ lisanına sarılmamalı. Sosyalist sol, kâh kadroları ve iradeciliği/öncücülüğü bakımından, kâh onları “halk sınıfları” bağlamında içeren popülist stratejileri bakımından, hep orta sınıflarla (eski tabirle küçük burjuvazi) rabıtalıydı. Asıl önemlisi, metalaşmanın hayatın her hücreğine sızdığı kapitalizmin genişleyen yeniden üretim çağında, bilhassa şeyleşme/yabancılaşma ‘cinsinden’ toplumsal çelişkiler, (gayrimaddi emek süreçleri bağlamında) orta sınıfları mutazarrır ve ajite etmekle kalmıyor; daha önemlisi sosyalizm açısından verimli bir çelişkiyi (çünkü, yeni bir toplum/toplumsallığı tasarlamayı tahrik eden bir çelişkiyi) billurlaştırıyor. Kapitalizmin toplumsal çelişkilerinin orta sınıflara nüfuzu, organikleşiyor. Kısacası, zamanımızda sol, mādunlarla rabıtasız kalamayacağı gibi, orta sınıflardan da sarfınazar edemez. “Emek eksenli mücadele” formülünün galiba yetmediği bir perspektifle, orta sınıfları orta sınıf ideolojisinden arındırma püritanizminin ötesine geçen bir ufukla, eşitlik değerine sarılarak “insanlar”a ve “insanlığa” hitap etmenin yolunu bulmalıdır.⁹

9 Burada yaptığım, Şükrü Argın’ın çağrısını tekrar etmektir: “Pan-kapitalizm çağında siyasetin buharlaşması”, *Mesele*, Nisan 2008, s. 37-40.

Ama konumuz bu değil, canımız yetmez. Çok daha basitinden de alabiliriz... İyi ailelerin iyi okullarda okuyan zeki çocuklarının yavaş yavaş soldan uzaklaşıp liberal eğilimlere iltifat etmesini bir sınıfsal “doğa olayı” sayıp rahat mı edeceğiz; yoksa solun entelektüel minesinin solmasının bir işareti sayıp endişelenecek miyiz?

Bu soruları terkiye alıp, soldaki anti-liberalizm “problemini” çözümlemeye devam edelim.

Anti-liberalizmin iğvası

Karalamayla eleştiriye ayırmayı bilmeli. Karalamaya karşı koyar, reddeder, tepki gösterir, failine notunuzu verirsiniz; ancak bir katre eleştirel içerik varsa, mütekabiliyet (“ona bakarsan sen de...”) aramadan, komplekse kapılmadan onu dikkate almak, solun ‘karakteri’ olmalı. Solu, sol ahlâkı ayırt eden, bu değil mi? Hep dönüp kendine bakabilmesi... Sözgelimi Etyen Mahçupyan ve başka liberal yazarlar *BirGün* gazetesi muhitinde, bilvesile “sol”da, ırkçı-milliyetçi arazlar tesbit ettiğinde, evet, konu edilen vakanın doğruluğunu sorgulamak, kullanılan toptancı karalama diline tepki göstermek, Türkiye’de ırkçılığın nihâi failinin –Kemalizm üzerinden– sol olduğunu demeye getiren “izahları” reddetmek gerekir, bunlar geçiştirilemez. Beri yandan, varsın bir katre olsun, hakikat payını dikkate alarak sosyalist solda –gerçekten var olan– milliyetçi önyargıları, zihniyet kalıplarını sorun etmek, sorumluluk gereğidir. Unutmamalı ki, politik etik zemininde solcuların imtihanı daha ağırdır; ırkçı-milliyetçi tutum örneğindeki gibi, sağ zihniyet dünyasında o kadar da problem teşkil etmeyen bir temayül, bir durum, sol açısından problemdir. Beyaz, kirlenmemelidir! Başka şeyler kokabilir; tuz, kokmamalıdır!

Uzun bir zamandır, geniş bir sol yelpazede “liberal” adı ve sıfatı, bir hakaret olarak kullanılıyor. “Liberal aydınları” eli kanlı işkencecilerden, katillerden daha vahim bir musibet olarak takdim etmeye varabiliyor iş. Özellikle kendini liberal olarak tanımlamayı tercih etmeyen sol, sosyalist aydınlara da teşmil edildi-

ğinde, hakaret kastı, hakaret olmadığında da “ötekileştirme” vasfı belirginleşiyor. Sosyalist solu liberalizmden ayırt etmek, farkı koymak elbette lüzumlu ve önemli. Ancak solculuk ortamında anti-liberalizme, bu farkı belirlemenin icabını aşan bir şehvetle sarılınıyor mu? Anti-liberalizmin iğvasına kapılmanın götüreceği tehlikeli sular vardır. Faşizmin sosyalizmle liberalizmi aynı soydan düşünmesi boşuna değildir; liberalizmi karalarken başvurulan “yabancılık”, “Batı-kaynaklılık”, “maddiyatçılık”, “manevî değerlere uzaklık”, “kozmpolitlik”, “entelektüalizm” gibi ithamlar, solu da karalamakta kullanılan ‘düşkünlükler’dir. Kendisini anti-liberalizme fazla kaptıran bir solun böylesi motifleri işlemeye başlaması, görülmedik bir şey değildir. “Liboş” (beraberinde, “entel”) gibi açıkça cinsiyetçi bir küfür sözünün gönül rahatlığıyla benimsenmesine ise hiç girmiyorum.

Kısacası “liberalliğin” kolaylıkla hakarete indirgenmesi, hayra alâmet değildir. Sadece bu tehlikeli sulara götürebileceği için değil, sosyalizmin liberalizmle ‘meselesini’ ciddiye almasının önüne geçeceği için de problemlidir.

Liberalizm ve sosyalizm: Nasıl bir husumet?¹⁰

Ömer Laçiner’in hatırlattığı¹¹, *Marksizm ve sosyalizm ile liberalizm arasındaki ortak köklere ve diyalektik ilişkiye* getireceğim sözü. Sosyalizm, 1848 devrimleri sürecinde liberalizmden koparak müstakil bir siyasal akım ve hareket haline geldi. Marx, kendi düşüncesini, liberalizmden gelerek, liberalizmi eleştirerek, sorgulayarak, aşarak geliştirdi. Buradaki aşmak, Marx’ın gözde Hegelci kavramlarından birine müracaatla ‘*aufheben*’dir;

10 Bu vesileyle, husumet kavramının inceliğini hatırlayalım. Karşı-globalleşme hareketinin önemli aktörlerinden Susan George, ki bir “liberal-solcu”dur, rakip kavramını “fazla sportmence”, düşman kavramını ise mutlak zafer ve öteki tarafın tamamen ortadan kalkması dışında bir şey düşündürmemesi, bunun da her şeyden önce imkânsız olması nedeniyle, “hasım”lardan söz etmeyi yeğliyor. Hasımlarla mücadele, “bilgi, politik judo ve uzun vadeli muharebeyi gerektirir” ona göre. Susan George, *Başka Bir Dünya Mümkün, Eğer...*, çev. Ali Tonak, Metis Yayınları, İstanbul 2005, s. 86-7.

11 Ömer Laçiner, “Yolun sonu/başlangıcı”, *Birikim* 232/233, Ağustos-Eylül 2008, s. 20-21.

yani içererek/koruyarak aşmak. Liberalizm eleştirisinin bilhas-
sa Marx'ın sosyalizmi açısından *kurucu değeri* vardır. Bu, libera-
lizm eleştirisinin sosyalizme içsel ve devamlılığı olan bir eleştiri
olduğu anlamına gelir. Yani, "ustaların" bu büyük fikrî ve poli-
tik kopuşu gerçekleştirirken halledip bitirdikleri bir iş değildir;
her kuşakta, tarihsel değişimler ve politik deneyimler boyunca
yenilenmesi gereken bir eleştiri, bir meydan okumadır. Yalnız-
ca liberalizme karşı tetik durmak için değil, bağışıklık kazan-
dırıcı bir aşılama için değil; açık havada biraz öksürüp tıksır-
mayı göze alarak bünyeyi güçlendirmek için. Bir elmasa sosya-
lizm, böyle yontulacaktır.

Ortak köklerden söz ettik. Ortak alan da diyebiliriz. Bu, yalın
ve muazzam, haklar ve özgürlükler sorunsalıdır. Liberalizm, so-
yut insanı esas alan, soyut bir hak ve özgürlük vaadidir. Negatif
özgürlük haklarıyla mukayyettir. Formalisttir, demokrasi anlayı-
şı prosedürelidir. Soyut insan, dedik. Liberal düşüncenin kudreti
de zaafı da burada. İnsanın somut koşullarına, sıfatlarına ve duru-
muna bakmadan ona değer ve hak atfetmek, kudretli ve 'asil' bir
fikirdir. Ancak koşullar, maddî imkânlar, toplumsal engeller, eşit-
sizlikler, somut insanın soyut haklarını kullanmasına elvermiyor-
sa, bu hak ve özgürlük vaadi sinizme dönüşür. Soyut özgürlükler
ile onların somut imkânsızlığı arasındaki çelişki, liberalizmle sos-
yalizm arasındaki çatışmanın zübdesidir. Liberalizm, bu noktada
sosyalizmin meydan okumasını sineye çekebildiği oranda, bu çe-
lişkiyi tanır ve onunla baş etmeye çalışır. Bu meydan okumayı gö-
ze alamayan veya geçiştiren (veya ondan sarfınazar edecek kadar
'rahatlamış', 'serbestlemiş') liberalizm: *ultra-liberalizm*¹², mutlak
ve çirkin sinizm halini alır ve gerçekten de son kertede kapitaliz-
min meşrulaştırıcılığına irca olur. Liberalizmin sinizmden de öte
zifirî bir sarkastizme dönüştüğü, *piyasa mecazından* öte bir 'fikrî'
ve etiği olmayan neo-liberalizm, bunun uç noktasıdır.

Sosyalizm, herkesin eşit ama bazılarının daha eşit olmasını
sorgulamasıyla; hak ve özgürlüklerin pozitif içeriğine ve mad-
dî-nesnel gerçekleşme koşullarına 'takmasıyla' liberalizmden

12 Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, çev. Bülent Arıbaş, İletişim
Yayınları, İstanbul 2006, s. 166-189.

ayrıştır. Koşullara bakmasıyla ve 'gidiş yoluna' yoğunlaşmasıyla; bu, sosyalizmin, liberalizmin sadece ilkelerini değil hedeflerini de içererek-aşmasını sağlar. Sosyalizmin özgürlüğü, ayağını zorunluluktan veya zorlamadan azâde olmaya, serbestliğe basan liberal anlamından öte; bir ufka açılan, içi yapmayla, kurmayla, yaratmayla dolu bir özgürlüktür. Demokrasinin prosedürel-biçimsel düzlemde tüketilmesine rıza göstermez; demokrasi, özgürleşmenin yolu/koşulu/ilkesidir ama özgürleşme projesini, ütopyasını ikame etmez onun kitabında.

Sosyalizmin de, liberal eleştiriden 'alacakları' vardır. Nesnelciğin ve beşerî süreçlere iradî müdahale cehdinin pozitivist ve velayetçi-vesayetçi bir tutuma dönüşmesi riskine karşı, –ki sosyalizm tarihinden biliyoruz ki bu risk varittir–, liberal eleştiri uyarıcıdır. Soyut-bireyi esas alan bir özgürlük anlayışının sinizmine karşı, hak ve özgürlüklerle ilgili genel bir sinizmin yerleşikleşmesi, hâlâ oldukça güçlü bir savrulmadır; liberalizmle 'tartışmayı' bırakmak bu savrilmaya itki verir. Sözün kısası: Stalinizmin etkisi... Bu öz-eleştiri için liberalizme muhtaç olunmadığı söylenecektir. Doğrudur; ama işte zaten sosyalizmin liberalizmi içerek-aşma bilincini koruduğu ölçüde doğrudur. Nitekim "tek ülkede sosyalizm" ve reel sosyalizm deneyimleri esnasında bu dikkat ve duyarlılığı gösterenler de, çoğunlukla o zamanın "liberal-solcuları/sosyalistleri" olmuştur; belki daha doğru deyişle, bu dikkatlerinden ötürü "liberal-sol" şüphesiyle kovuşturulanlar.

Kısacası, liberalizmle tartışmanın, teşhir etmenin değil sahidten tartışmanın hakkını vermeyen, veremeyen bir anti-liberalizm, solu güdük bırakır ve sadece yarasını örtmeye yarar.

Sol-liberal, liberal-sol

Yeri gelmişken, "sol" ve "liberal" terkiplerinde bu terimlerin isim veya sıfat hallerine göre bir ayrım yapmanın da önemli olduğunu kaydetmeliyiz. Bu ayrımın, düşünsel açıdan da, politik açıdan da, stratejik açıdan da 'anlamli' olduğunu düşünüyorum. Sol-liberaller, eşitlik ve sosyal adalet meselelerine nisbeten duyarlı liberallerdir. Liberal-solcular ise, negatif haklar

ve özgürlüklerle ilgili meselelere tutkuyla bağlanmış, sosyalizme veya sosyal-demokrasiye angajmanları bununla mukayyet olan solcular. Bu karikatür için bir aile mecazı kullanacaksak, 'arı duru' sosyalistler/solcular, daha doğrusu böyle bir arı-duruluk arayan solcular için (bu da bir "soyut insan" türü sayılabilir!), liberal-solcular kardeşlerdir (kimisi ruh gibi yakın, kimisi nizalı), sol-liberaller ise kuzenler/kuzinler ve yeğenler (kimisi birinci dereceden, kimisi üçüncü göbekten).

Liberal-sol politik düşüncenin ve tutumun, köklü bir gelenegi olduğunu da unutmamalı. Kökleri kimilerince (benim sol-liberal olarak konumlandırmayı yeğleyeceğim) John Stuart Mill'e kadar uzatılan; has örnekleri olan John Dewey, Bernhard Shaw, Bertrand Russell, C. B. Macpherson üzerinden Jürgen Habermas'a, (yine sol-liberallikle tavsif etmeyi yeğleyeceğim) John Rawls'a kadar çatallanan, farklı kaynaklardan beslenen bir delta. İnsan esenliğinin ve beşerî çoğul-değerliliğin nesnel yapısının, liberalizmin temel unsurlarıyla (bireycilik, [yasa önünde] eşitlik, evrensellik, iyimserlik) bağdaşmadığını, hak temelli bir toplum tasarımı kurulamayacağını, hatta liberal ideolojinin temel liberal değerleri yozlaştırdığını; liberalizmin siyasal felsefesinin tek geçerli bakiyesinin (özgürlüğün temel güvencelerini sağlayan ve yönetimleri sınırlayan, çoğulcu) sivil toplum olduğunu savunan post-liberalizmi¹³ de bu aileye katabiliriz.

Bu gelenek içinde anılan İtalyan düşünür Norberto Bobbio'nun¹⁴ politik macerası üzerine Perry Anderson'ın yazdığı lâtif makale, liberal-sol düşüncenin ufku ve kısıtları hakkında nasıl da zihin açıcıdır!¹⁵ Bobbio, İtalya'nın faşizm, anti-faşist mücadele ve faşizm-sonrası demokratikleşme mücadeleleriyle be-

13 Bu konuda, 5. dipnotta andığım, John Gray'm kitabı aydınlatıcıdır (bilhassa son bölüm: "Liberalizmde ne öldü ne kaldı?", s. 305-352).

14 Onun "iki kutuplu dünyanın yıkılışından" sonra yazdığı kitap, ideolojilerin sonuna ve sağ-sol ayrımının bittiğine dair ilan ve tebliğler karşısında, bu temel ayrımın 'ezel-ebed' mâhiyetine dair gayet alçakgönüllü ama son derece sarıh bir cevaptır. Norberto Bobbio, *Sağ ve Sol*, çev. Zuhâl Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999.

15 Perry Anderson, "Norberto Bobbio'nun Yakınlıkları", *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları* içinde, çev. Simten Coşar (yay. haz. Elçin Gen), İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 131-184.

lirlenen özgöl koşullarında, Bobbio'nun liberal ve sosyalist gelenekleri sentezleyerek ikisi arasında bir "üçüncü yol" (neler duyuyoruz!) açmaya çalışageldi. Anderson'ın, liberalizmin İtalya'daki paradoksal mevkiıyla ilgili söylediklerini, Türkiye için de üzerinde düşünmeye değer buluyorum – benzetmekten ziyade, mukayese etmek ve farkları düşünmek için:

Liberalizmin klasik ideallerinin İtalya'da bir yandan yüceltilirken bir yandan da parodiye dönüştürölmesi, bu ideallerin başka yerlerde yitirdiğı normatif gücü korumasını sağlamış, böylece kurulu düzene muhalefette en beklenmedik ve güçlü unsurları oluşturmuşlardır. (a.g.e., s. 147-8)

Bobbio için sosyalizm, liberal ideali de kapsayan bir idealdir – oysa tersi mümkün değildir (bunu liberal-solu sol-liberallikten ayıran sağlam bir ölçüt sayabiliriz). Müphem bir "proletarya diktatörlüğü" adına, liberal demokrasinin kazanımlarını feda etmeye yanaşmaz. Liberal kurumları, maddî kültüre ait sayar – o denli tartışılmaz, 'nötr'. Onun liberalizme tutunduğı yer, doğal haklar mefhumu ve temel insan haklarının anayasal güvencesine verdiği aslı önemle ilgilidir. Anderson'ın deyişiyile, "piyasaya karşı özel bir bağılıktan ziyade anayasal devlete derin bir bağılılık" duyar (a.g.k., s. 152). Ancak, defalarca hayal kırıklığına uğrasa da, "iyi niyet" kurbanı olsa da, Bobbio'nun gözleri burjuva devlet aygıtının gerçekliğine kapalı değildir. Angaje bir anti-faşist olarak onun Gladio ülkesinden yaptığı şu tesbiti, biz Ergenekon ülkesinde iyi anlarız:

Temsili devlet, hiçbir zaman idarî devleti kendisine tâbi kılamamıştır. Ordu, bürokrasi ve gizli servisler, parlamenter demokrasinin altındaki gizli unsurlardır. En iyi anayasa bile, sadece günümüz devletinin muazzam, karmaşık yapısının aldatıcı görünümünü sergiler. Onun –en derin kısımları şöyle dursun– gerisinde ya da içerisinde saklı olanları, hemen hemen hiç göstermez. (a.g.e., s. 165)

Bobbio'un düşüncesinde kapitalizmin 'nerede' durduğunu Perry Anderson şöyle rasat ediyor:

Adaletsiz bir dağıtım sistemi olmanın ötesinde, bir üretim sistemi olarak kapitalizm, Bobbio için, bazı açılardan, aşırıya kaçmadan eleştirilecek bir arka plandan öteye gitmez – bütününde reddedilen ama hiçbir zaman çözümlenmeyen bir sistem. (a.g.e., s. 173)

Sosyalizm nokta-i nazarından bakıldığında, liberal-solun temel kısıtı, problemi, zaafı tam burasıdır. Kapitalizmi de neredeyse “maddî kültürün” bir vakıası kabul etmek... Kapitalizmle ilgili bir hoşnutsuzluk, ahlâkî bir anti-kapitalizm eksik değildir, liberal-solda veya Bobbio’nun kendisini tanımladığı üzere liberal-sosyalizmde. Ancak kâh yenilgilerin yol açtığı hayal kırıklığı, kâh politik konjonktürün veya kuvvetin kapitalizme alternatif yaratmaya elverişsiz görülmesi; çoğu zaman daha âcil, yakıcı sorunların öne alınması, demokrasi ve insan hakları gündeminin ağır basması; kimi zaman da kapitalizmin gerçekten “maddî medeniyetin” bir vakıası olarak görülmesi (ki burası liberal-soldan sol-liberalliğe geçişin eşiğidir), Bobbio gibi umumiyetle liberal-solu kapitalizmi sorunsallaştırmaktan (daha doğrusu bu sorunu güncel bağlamlarda siyasallaştırmaktan) ve sınıfsal meselelere eğilmekten uzak tutar.

Her fâni gibi Bobbio’nun da politik macerasında ve düşüncesinde görülen savrulmalar, boşluklar, bazen de tutarsızlıklar; liberal-sol tutumu tam teşekküllü bir doktrin, kaskatı bir *pozisyon* olmaktan ziyade düşünsel-politik bir *uğrak* olarak almak gerektiğine dair bir uyarı olmalı. Düşüncenin ve eylemin ‘uğradığı’ bir yer, kavramın sözel çağrışımıyla; Praxis’in bir ânı...

“Liberal” gündem ve “sol” gündem

“Liberaller” ve “solcular”, Tuzla için kolay kolay beraber yürüyemezler. (Teorik olarak, pekâlâ yürüye de bilirler aslında; ancak memleket liberallerinin sesli çoğunluğunun Tuzla’ya ilgisi “memlekette adam gibi solcu olsa Tuzla’yla ilgilenir” sinizminden öteye gitmedikçe, fiilen zor.) Fakat “liberaller” ve “solcular”, biliyoruz ki Hrant Dink için birlikte yürüdüler. Ya da,

Kürt meselesiyle ilgili birtakım müşterek bildirilere imza verebildiler, verebiliyorlar.

Kitabı bir solculuk açısından, temel haklarla ve özgürlüklerle ilgili sorunların ve kimlik meselelerinin gündemi kaplaması, sınıfsal perspektifin kaybolmasıyla ve liberalizmin ideolojik hegemonyasıyla ilgilidir. “Globalleşmenin başımıza çıkarıldığı fuzulî işler” olarak bakılır bunlara. “Saygı duymak” gerekir ama esas gereken, gündemi değiştirmek, kendi konularımızı ve her konuda “esas meseleyi” öne çıkarmaktır. Bereket versin, dogmatik sola –dağ gibi kapitalizm dururken– “talî” görünen meselelerin; yani etno-kültürel ayrımcılığın, yani yurttaşlık statüsündeki erozyonun, yani patriyarki ve cinsiyet rejiminin, yani ekolojik yıkımın, pekâlâ kapitalist egemenlikle alâkalı olduğunu gören bir sol da var. Şu ayrımları da yaparak: Biryandan, bu çelişkiler kapitalizmin içsel ve bünyevî çelişkileridir; kapitalizm kendini bunlarla yeniden üretir; bununla beraber, şimdi metalaşma ve sermayenin yeniden üretim sürecinin formatladığı bu çelişkilerin kapitalizmden önce de bir hayatı vardı, dolayısıyla hem bu tarihselliğe bağlı olarak hem de deneyimin (uyumlanmanın, uyarlanmanın, direnişin...) özgüllüğüne bağlı bir özerklikleri vardır. Bu çelişkiler kapitalizme mutlaka/her durumda/topyekûn emek-sermaye ilişkisinin ‘mantığıyla’ eklemelenmezler; deyim yerindeyse *içselleşmiş dışsal etkenler* olarak, çarpma-bölme işleminden çok toplama-çıkarma işlemine benzetilebilecek bir matris içinde emek-sermaye ilişkisine/çelişkisine bağlanırlar. Ekonomi-dışı zorun ve kayıt-dışı ekonominin kapitalist iktisadiyat içinde ‘kurallı’ istisnâlar, yapısal mekanizmalar olması gibi.

Etno-kültürel, cinsiyetçi vb. ayrımların, eşitsizliklerin, tahakküm mekanizmalarının kapitalizmdeki eklemelenmesi de, bunların emek-sermaye çelişkisine kalansız olarak bölünebilir hale gelmesi biçiminde olmuyor. Bir bakiye var – elbette yine kapitalizmin hesabına geçen bir bakiye! ‘Nesnel açıdan’, kapitalizmin matrisi dışında ele alındığında, ancak bakiyesiyle, artıgıyla meşgul olunabilir bu çelişkilerin ve doğurdukları toplumsal ve politik sorunların. Ama unutmamalı, bazen bir durumu

fark etmek, çözümlemek, onun ‘ekstra’ görünümüleri üzerinden mümkün olur.

Sol-liberalizm husumetinde, demokrasi tartışmaları bağlamında hep anılan “Küçükömer paradoksu” üzerinden açabiliriz bu noktayı. Devlet seçkinlerinin/bürokrasinin/ordunun/kapıkulu zümresinin tahakküm ve vesayetini Türkiye’de demokratik mücadelenin biricik eksenini olarak koymak, liberal (sol-liberal) bir pozisyonudur. (Bunu Türkiye tarihine-toplumuna has özgül sınıf çelişkisi olarak koymak, asker-sivil bürokratik seçkinleri “the” Türk egemen sınıfı olarak görmek; liberal-sol bir pozisyon.) Sınıf çelişkisinin âmir hükümlerini kanıtlamak adına Türkiye’de devletin vesayetçi-otoriter baskı ve ideoloji aygıtlarını görmezden gelmek veya onları tam tekmil sermaye tarafından massedilmiş saymak, dogmatik sol bir pozisyon. Başka bir sol pozisyondan, devlet ‘geleneginin’ tahakkümü ile sermaye egemenliğinin *eklemleme biçimlerini* dikkate almak mümkün; bize lâzım olan da budur. Bu eklemleme biçimlerinin elbette kapitalizmin ‘üst-belirleyiciliğine’ tâbi olmakla beraber sabitlenmemesi ve hiç de dümdüz ilerlemiyor olması, politikanın, Praxis’in hayatiyet kaynağıdır.

Bütün kötülüklerin kaynağının kapitalizm olduğunu bilmek kuvvetlendirir; ama her kötülükte sırf bunu görmenin, her kötülükten sırf bunu bilmenin tehlikesi, kanlı canlı ‘bir’ kötülükle baş etmeye çalışan insanları sinizme sevk edebilecek olmasıdır.

“Liberal” gündem ile “sol/sosyalist” gündem, bazen gerçekten çarpışırlar. *Eşitlik* sorunsalında, *Kamu* mefhumu etrafında, *sosyal devlet* fikri etrafında olabileceği gibi. “Liberal” gündem ile “sol/sosyalist” gündem, bazen de irtibatlı veya irtibatlanmaya müsaittirler. Hak, özgürlük ve kimliklerin tanınma talepleri ile sınıfsal çelişkiler ve yoksulluk meselesi arasında belirgin ilik yerleri vardır. Ama yine de açıkta düğme kalabilir. Örneğin Kürt meselesini sınıfsal ayrıma ve yoksulluğa indirgemek, ‘abartılırsa’, bir solcuyu Bülent Ecevit’in pozisyonuna yaklaştıracaktır. Kaskatı ‘duruşlar’, pozisyonlar üzerinden değil *uğraklar* üzerinden düşünme davetimi hatırlatayım; işte burada, liberal-sol bir uğrak vardır – veya liberal-sol bir *gerilim*.

Bu uğrağın veya gerilimin tezahürünü, Immanuel Wallerstein'ın *Liberalizmden Sonra*'sında da görebiliriz. Wallerstein, liberalizmin bir buçuk yüzyıldır sosyalizmi de muhafazakârlığı da asimile eden hegemonyasının, paradigmatik hâkimiyetinin 20. yüzyıl biterken sona ermesinin ardından, politik direnişin ve gelecek perspektifinin püf noktasını, liberalizmin vaadlerini talep etmek olarak koyar.¹⁶ Bu radikal bir taleptir; çünkü bütün insanlara temel hak ve özgürlükler ve eşit yurttaş statüsü vaadinin yerine getirilmesi kapitalizm içinde imkânsızlaşmış veya imkânsızlığı ayan beyan ortaya çıkmıştır. Wallerstein, bu karanlık zamanda, muhalif politik taleplerin dikişsiz bir eklemlenmesini sağlamakta, onları organik bir biçimde iç içe geçirmekte ısrar yerine, bunların yan yana yürümesine açık bir politikayı önerir.¹⁷

Evet, “zor” zamanlarda yaşıyoruz. Zor ve karmaşık. Belâlı ve kötü. Üstelik zayıfız, çok etkisiziz. Toplumsal deneyimin fragmantasyonu, “gündem”in sürat ve karmaşıklığıyla çarpıldığında, olup biteni politik olarak anlamlandırmayı müşkülleştiriyor. Tek tek belâları ve kötülükleri birbirine bağlamak, ‘tutarlılık’ sağlamak müşkülleşiyor. Bu kaosta meselelerin ortak paydasını ‘yakalayanların’, işin köküne inenlerin hınçla o ortak paydaya, o köke sarılması, olağan. Basit, ‘açık ve net’ bir izah tarzına sarılmak, bununla beraber bir Biz’e, bir kimliğe sarılmak, kendini tanımlayabilmek, konumlandırabilmek insana iyi geliyor. Fakat bunun yan tesiri, politik aklı, politik tutumu bir ‘pozisyona’ kitlemesi, bir kimliğe indirgemesidir. Bunun yan tesiri, –az evvelki sinizm tehlikesi bahsini tekrarlayacağım–, insanların somut meselelerle dolaysız ilişkilerini, bunlarla ilgili canlı deneyimlerini görmez, bunlarla temas edemez hale gelmektir. Kimliğe indirgenmek, solu kurutur. “Solcular”, Sol’u ikame edemez.¹⁸

16 Bu yazıda istifade etmediğim liberal-liberter ayrımına da atıfla, bu tutumun berrak bir savunusu: Yavuz Yıldırım, “Liberal değil liberter”, *Radikal iki*, 14 Eylül 2008.

17 Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 252-3.

18 Yine Şükrü Arğın’ın vurguladığı bir nokta, bkz. *Mesele’nin Eylül 2008 sayısındaki söyleşi*.

Kopuş, ayırışmak, devrimci sosyalizmin romantikleştirdiği bir düşünsel ve politik deneyim. Hatta giderek fetişleştirildiği oldu bunun; neredeyse politik etkinliğin nihâi kertesine haline gelen bir ‘arınma’ şiârının nasıl kıyıcı bir tasfiyeciliğe varabildiğini biliyoruz. Kriz zamanlarında, yenilgi koşullarında, gerilerken, zaafli unsurlardan arınarak, safraları atarak, kendini ayırıştırarak haklılığının teyidini aramak, hazin ve vahim bir tesellidir. Sosyalizm ile “sol-liberalizm/liberal-solculuk” arasında ayırım koymak, bu ayrımı politik verimleriyle geliştirmek... Evet, buna ihtiyacımız var. Ama bu yol, “liberal gündemin” konularını men eden, giderek “biçimsel özgürlüklere”, “biçimsel demokrasiye” yönelik eleştiriyi sinizme dönüştüren bir arınma seferberliğiyle kat edilemez. Sosyalizm, “anti”lerinin kafesine kapatılamaz; liberalizm, böyle kısır bir anti-liberalizmle *aşılmaz*. Kimlik müdafaası ve kopuş/ayırışma fetişizminin enerjisiyle gerçekleştirilen bir ayırışma, verimsiz bir ufalanma olur. Sol, liberalizmle arasındaki gerilim hatlarından enerji almayı bilmelidir. Asla sadece ve bilhassa oradan değil – ama oradan *da...* Evet, teorik-politik berraklaşmaya ihtiyaç var; lâkin bu, geniş mezhepli bir sol tanımının lüzumunu ve hayatiyetini ortadan kaldırmıyor – “en geniş kitle içinde en dar kadro çalışması” düsturunu akıl-fikir düzlemine uyarlayarak düşünün!

Birikim 234, Ekim 2008

KRİZ, FIRSAT VE SİNİZM

Çelişkiler keskinleşsin diye

Böyle mi geçsin ömrüm?

“Acil Demokrasi”, Bulutsuzluk Özlemi

1970’li yıllarda, ortaokulun birinde bir devrimci yeniyetme, okul tuvaletinin musluklarını mahsus açık bırakıyordu; “sistemin krizi derinleşsin” kastiyle yapıyordu bunu. Dönemin devrimci sosyalist hareketinin coşkulu havası içinde, buna benzer ‘eylemler’ o kadar acayip sayılmazdı. Dilenciye para vereni, yaralara yalandan merhem çalmak suretiyle “krizin derinleşmesini” önlemekle, böylece devrimi geciktirmekle itham edenler, musluk eylemcisi yeniyetmeden daha sık rastlanan karakterlerdi. Herhangi bir iyileştirici düzenlemeyi, en masum mikro ölçekte bile, reformizmle damgalama eğilimi yaygındı. Samimiyetle bağlanılan bir devrim tasavvurunun etkisi vardı bu eğilimin arkasında. Sistemin kendi çelişkilerinin dibe vurmasıyla çökeceğine dair bir tasavvur: İktisadî ve siyasî kriz derinleştikçe, halkın içine düşürüldüğü sefalet dayanılmaz noktalara vardıkça, insanların sabrı tükenecek ve başkaldıracaklardı. Kriz görünüşleri, hem makro hem mikro ölçeklerde, bu tasavvurun doğrulanmasına yarıyordu. Kuşkusuz devrimci sosyalist akımın tahayyül dünyası bundan ibaret değildi, temel saikin çelişkiler keskinleşsin diye kriz ummak olduğu söylenemez. Ancak, devrimci iyimserliğin baharında bile, sistemin mahvına dair imgelerden elde edilen yakıtın yaygın kullanıldı-

ğını unutmamak gerekir. Alternatif toplum ve gelecek tasarımlarından temin edilen “biyolojik” yakıt, o kadar geniş kullanım alanı bulamayabiliyordu.

Kriz ve sinizm

Kriz imgesinin, solda sinizmin jeneratörü işlevi görebildiğini biliyoruz. Kapitalizmin krize düşmeye mecbur olduğuna, sistemin çelişkilerinin onu çöküşe götürdüğüne, toplumun geniş kesimlerinin giderek daha fazla sefaletle düşeceğine dair tutkulu tasvirler; kolaylıkla, mukadder felâketi hep bilmiş ve haklı çıkmış olmaktan kara-alaycı bir tatmin üreten kinik-sinik tavra kayabiliyor. Usta bir bahişçinin fetbah zafer duygusunu görmüyor muyuz kimilerinin edâsında? Bu steril tavır, “başka bir dünyanın mümkünlüğüne” dair önerilerin, deneyimlerin, arzuların, yapıcı enerjinin ışığını taşımadığında, kendi kısırlığının, çaresizliğinin alaycılık vasıtasıyla telâfisine dönüşebiliyor – solun sinizme ve dekadanlığa düşeceği noktadır bu.

Sinizmin yan tesiri, analiz kabiliyetinin körelmesidir. Kapitalizmin kriz çevrimlerini, bu sistemin kendini krizlerle ‘ileri attığını’, ve bu konuda hatırı sayılır ‘refleksiyon’ deneyimi biriktirdiğini göz ardı ederseniz; yine bir krizin ‘çıkmasının’ verdiği ve her kuşakta birden fazla tadılabilecek doyumla iktifa edersiniz. Bir başka vahim yan tesir, krizin ‘kısa vadedeki’ toplumsal tahribatını bir tür eğitim zayıfatı gibi görerek dünya-tarihsel siyasî fırsata odaklanan bakışın, basbayağı *Efendinin Sinizmine* akraba olmasıdır. Sosyalizmin ekonomist yorumunun, krizin “aynı zamanda fırsat” olduğunu söyleyen işletmeci söylemle buluşma zeminidir burası. Bunlardan daha mühimi, işte o zayıfata, tahribata, sefaletle, özcesi kapitalizmin kötülüğünün ve yanlışlığının açığa çıkmasına, –zımnı de olsa–, bizatihî *umut* bağlamaktır. Sosyalizmi ‘reaksiyon’a ve ‘anti’lere emanet eden kriz pususu...

Politika literatüründe hep hatırlatıldığı üzere, kriz, eski Yunanca *krinein* kelimesinden geliyor; ayırma, *ayırışma* demek. Çağrışımları: Ayrım çizgisi. Yol çatalı. Dönüm noktası. Karar ânı... Bu bakımdan kriz gerçekten bir fırsattır da; bir karar

ânında bulunduğu görerek silkinme, kalkışma fırsatı. Kriz, ilişkileri uçlaştırır, gözle görünür ve vicdana dokunur hale getirir; ajite eder. Baygınlık veren “istikrar” bozulur, “sistem”in meşruiyet zemini aşınır, halihazır olanın “normalliğine”, kaçınılmazlığına ilişkin kabuller sarsılır. Darlıkların, müşkül durumların öğretici deneyimlere ebelik ettiği de varittir. Sol tahyülün kriz ânlarına ‘yatırım yapması’ kesinlikle boş değildir, kısacası. Mesele, bu kez biz berbat işletmeci/halkla ilişkiler lisanına başvurarak en basitinden söyleyelim; negatif enerji ile pozitif enerjiyi ayırt etme meselesi! Krizin dibe vurmaya, çöküşle, kısacası sistemin ilişkilerinin keskinleşmesiyle ilgili veçhelerine odaklanmak ile; krizin zorlayacağı (zorlayabileceği), vesile olacağı (olabileceği), bir ‘hayat hamlesine’ sevk eden, öznellik kapasitesini geliştiren deneyimlere odaklanmak arasındaki ayrım. Kriz, bu iki tasavvur arasında da bir yol çatalı.

Sosyalizmin tarihinde, umudu kapitalizmin çöküşünün sırtına yükleyen negatif kriz tasavvurları, neredeyse bir yüz yıl boyunca tartışılmıştı. “Sefalet teorisi” kavramı altında da yürütülen bu tartışmayı¹ hatırlayarak, meselemizi derinleştirelim.

Sefalet teorisi

19. yüzyılda Marx-öncesi sosyal-demokrat hareketin düşünce evreninde “sefalet teorisi” ehemmiyetli bir yer tutuyordu. Aslında teoriden ziyade, Malthus’un nüfus artışı olgusunu bir doğal felâket döngüsü olarak kurgulamasından da esinlenen bir inançtı bu. Hristiyanlığın özellikle heterodoks kollarında itibar gören ve zillet koyulaştıkça kurtuluşun yaklaştığına inanan Mesihçi anlatılardan ve ütopyalardan da besleniyordu. Sefalet teorisinin çekirdeğinde, kapitalizmin gidişatının işçilerin durumunun mütemadiyen kötüleşmesine yol açacağı kabulü vardı; neticede işçilerin canına tak edecek ve kapitalist sisteme baş kaldıracaklardı. Marx-sonrası sosyal-demokrasi akımı (ki Birinci Dünya Savaşı’na kadar bunun zımnında sosyalist ve ko-

1 Wolf Wagner, *Verelendungstheorie - die hilflose Kapitalismuskritik*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M., 1976.

münist sıfatları da mevcuttu) içinde de, özellikle sendikal hareket kanadında, bu ‘inanış’ yaşamaya devam edecekti.

Marx da bu teoriyi/inancı sürdürüyordu – bir bakıma, veya ‘görünürde’... O da kapitalizmin krizlere mahkûm olduğunu ve kapitalist sistemde sefaletin gitgide derinleşeceğini söylüyordu. Mutlak sefalet –yoksulluk, açlık, hastalık– içindekilerin durumunu nefretle tasvir ediyordu. Mamafih Marx’ta bu sahneler daha ziyade kapitalizmin ‘geçmişiyile’, erken dönemiyile, bunun yanı sıra emeğini satamayanlarla, işsizlerle, “yedek işçi ordusuyla” ilgilidir. Marx daha çok işçilerin üretim sürecindeki koşullarına odaklanarak, *görelî sefalet*e verir dikkatini: yabancılaşıma kavramıyla da anılan, işbölümünün emekçiyi çalışmanın/üretmenin bütünsel anlamından uzaklaştırmasına, makinenin dışlisine dönüştürmesine, çalışma sürelerinin ve yoğunluğunun boş zaman ve zihinsel takat bırakmamasına odaklanır. Onun asıl dert ettiği ve derinleşmesine dikkat çektiği sefalet, budur. Zira kapitalizmin çelişkilerinin, komünist toplum tasavvuruna ve inşasına götüreceği yol, buradan geçiyordur. Artan kitlesel yoksullaşmadan, açlıktan ve bunlara tepkiden değil; üretim ilişkileri kitlesel boş zamana, yaratıcılığa, söz ve karar hakkına imkân verecek düzeye/hale gelirken, emekçilerin emek güçleri üzerinden şeyleştirilmesine karşı gelişecek tepkiden... Mutlak sefalet (açlık, yoksulluk) elbette vahimdir; fakat onu gerçekten ortadan kaldıracak bir toplumsal düzenin anahtarı, görelî sefaletin (emeğin meta ilişkilerine, somut emeğin soyut emeğe mahkûmiyeti) aşılmasıdır.

Marx’ın kapitalizmin mukadder krizleri ve sefaletin derinleşmesine ilişkin analizindeki bu ayrımın veya inceliğin, zamanın sosyalist-komünist hareketi tarafından mükemmelen ‘anlaşıldığı’ veya içselleştirildiği söylenemez. Nitekim, Alman sosyal demokrasisinin üstad teorisyenî Eduard Bernstein, 20. yüzyılın kapı eşiğinde, kapitalizmin alt üst edici bir çöküşe doğru gittiği tezinin terk edilmesi gerektiğini söylerken, –ki sonradan sol jargonun gözde küfürlerinden birine dönüşen *revizyonizmin* esasî budur–, esas olarak, kapitalizmin işçi sınıfına görelî bir refah sağlama kapasitesindeki artışa dikmişti gözü-

nü. Bernstein'a karşı çıkanlar arasında, Marx'a dönerek, onun kriz ve sefaletin derinleşmesiyle ilgili analizini 'rehabilite edenler' vardı. Karl Kautsky, mutlak sefaletin yerini "sosyal sefaletin" aldığına dikkat çekiyordu. Yani, *görelî* sefalete vurgu. Rosa Luxemburg, kapitalizmin krizinin ve çöküşünün kendiliğinden/otomatik bir yıkılış olarak tahayyül edilmemesi gerektiğini, kriz içindeki çöküş sürecinin aynı zamanda proletaryanın isyanının gelişeceği, örgütlenmesinin serpileceği bir süreç olarak kavranması gerektiğini söylüyordu. Aksi, politik mücadelenin özgülüğünü gözetmeyen bir ekonomizme teslimiyet olurdu. Yani *iradeciliğe/volontarizme* vurgu. Lenin, kapitalizmin krizinin, sömürge ve çevre ülkelerde mutlak sefalet, metropollerde ise görelî sefalet biçiminde tezahür edeceği fikrindeydi. Yani, hem sefaletin her iki veçhesine, hem iradeciliğe, hem de Batı/Avrupa-ötesine vurgu.

Kriz hevesi ve nasyonal-sosyalizm

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra da, dünya sosyalist/komünist hareketinde kriz 'hevesinin' devam ettiğini görürüz. 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı, bu hevesi pekiştirir. Krizin derinleşmesi, yoksullaşma, burjuva demokratik kurumların iş görmez hale gelmesi, şiddetin yaygınlaşması ve 'tabana inmesi', kısacası "bıçağın kemiğe dayanması", *selâmlanan* bir 'gelişme'dir. Zira bu vahim durumun, çaresiz kalan kitleleri radikalleştireceği umuluyordur.

Kitleler de radikalleşmektedir gerçekten. Görünüşte, öyledir. Politik gösteriler için seferber olmakta, statükoya söven sloganları öfkeyle tekrarlamakta, sistem karşıtı partilere yönelmekte, "kesin çözüm"ler talep etmektedirler. Yüzeyde köpüren bu radikalleşmenin kaynağında, işsizlik ve yoksulluk içinde öz-değer duygusu aşınmış proleterlerin köşeye sıkışmışlığı vardır. Can havliyle kasılma, yumruğunu sıkma hali... Tabii asıl, proleterleşme korkusuna düşmüş orta sınıfların hiddeti: mülküne, konforuna, 'itibarına' tırnaklarını geçirmiş, onu tehdit ettiğine inandığı herkese ve her şeye dış bileyen, en yakınındakine düş-

man olabilecek... Beka kaygısıyla gözü kararmış... Faşistlerin, nasyonal-sosyalistlerin kana kana içtikleri bir hınç pınarıydı bu. Kriz ve kaos ortamının körüklediği tepkiselliği, yıkıcı enerjileri, 'anti'ci hissiyatı, 'ya herru ya merru' fanatizmini okşadılar, azdırdılar. En 'kolay' radikalizm, onlarınkiydi.

Stalinizmin hükmü altındaki Avrupa komünist partileri, yüzeyi kaplayan ve bilhassa nasyonal-sosyalizmin köpürttüğü 'radikalizmi' daha da köpürterek neticeye varmayı umdular. Sosyal demokrasiyi en büyük düşman ilan eden "sosyal faşizm" doktrini, bu aklın ürünüydü. Stalinist strateji, reform beklentileriyle göz boyayarak işçi sınıfını gerçek çıkarının bilincine varmaktan alıkoyduğu için, böylece devrimci radikalizmi önlediği için, sosyal demokrasinin faşizmden 'daha bile' tehlikeli olduğunu buyuruyordu. Nitekim Alman Komünist Partisi, bu evrede, "sosyal demokrasinin maskesini düşürmeyi" her şeyden fazla önemsemi, anti-faşist eylemleri bile böyle bir meydan okuma çerçevesinde anlamlandırdı. Troçki'nin deyişiyle: "İşçi sınıfını ikna etmeyi başaramayıştan sonra ona tecavüz etmeye kalkmak demekti" bu!² Kuşku yok, sosyal demokratlar gerçekten statükocu, devletçiydiler, onların da anti-komünizmden gözleri dönmüştü. Fakat, Naziler iktidara yürürken açılan bu ikinci cephe, intiharî idi.

Nasyonal-sosyalizmi kutlu bir radikalleşmenin yan tesiri gibi görerek küçümsemek, soldaki kriz sinizminin tarihsel yanılığısıdır. Sadece reel-politik, taktik bir hatadan bahsediyor değiliz. Krizi derinleştirmeye indirgenen politik otomatizm, 'ultra' iradeciliği kendi zıddına çeviren uğursuz bir diyalektiği işletir. Politik eylemin inşacı potansiyelinden yüz çevirip, 'çelişkileri keskinleştirmeye' odaklanarak onu bir tür matkaba dönüştürmek, akli ve sezgiyi dumura uğratar. Bu seyir içinde iradî zorlama, kadercilik halini alır. Asıl önemlisi: Krizin tahribatına 'güvenmek', işçi sınıfının özneliliğini, tarihsel rolünü *reak-*

2 Leon Troçki, *Faşizme Karşı Mücadele*, çev. Orhan Dilber-Orhan Koçak, Kız Yayınları, İstanbul 1977, s. 175. Troçki, sosyal demokrasinin "hiyaneti" konusunda resmî KP çizgisi ile hemfikir olmakla beraber, sosyal demokrasi bünyesindeki işçi kitlesine hitap etmekten, onla temas aramaktan asla geri durmak gerektiği kanısındaydı ve bu derdini anlatmak için çok çaba sarf etmiştir.

siyona, refleksle indirgemektir. Boğazına kadar batınca can havliyle zincirlerini kıran işçi imgesine dayalı devrim tasarımı, işçilere, zincir kırmaktan başka bir misyon atfetmez. Nasyonal sosyalizm de, üstelik el eriminde bulunan düşmanlar işaret ederek, paldır küldür bir “yetti artık!” isyanını körüklemiyor muydu? Sosyalizmin farkı, işçilerin isyanda da çarkın dışlisine indirgenmesine meydan vermemek olmalıydı, değil mi? Yine Troçki’den misal getirelim: O, faşizme karşı savunmanın, behemahal üretimde işçi kontrolü mücadelesine yönelmesi gerektiği fikrindeydi.³ Faşizmin demagojisine de, sosyal demokrasinin pasifizmine de gerçekten *alternatif* göstermenin ve yaratmanın yolu, işçilerin –bizim buraların tabiriyle!– söz, yetki ve karar sahibi olmasından geçecekti.

Reformdan sakınmak

Faşizmin-Nazizmin iktidarının sona erişinden, İkinci Dünya Savaşı bitiminden sonra da, kapitalizmin kriz(ler)inin ve ‘bu sayede’ sefaletin derinleşmesinin devrimci bir potansiyel doğuracağını, iyileştirici reformların ise zorunlu olarak karşı-devrimciliği besleyeceğini vaz’eden fikir kalıbı, ‘radikal’ sosyalist cenahın yollarına döşenmeye devam etti. Dünya kapitalizminin sosyal refah devleti çağını yaşadığı, 1950’lerden 1970’lere uzanan devre, bu ‘radikalizmin’ bilhassa tetik durmasını tahrik ediyordu. Gerçekten de, refah düzeyindeki artış, meta ilişkilerinin nüfuzunun yaygınlaşması ve derinleşmesi kapitalizmi kökleştiriyor; sosyal demokrasinin “sınıf mücadelesi” ve “devrim” şîârlarını terk ederek “merkez partisi” hüviyeti kazanmasıyla üzerine geniş bir “uzlaşma” örtüsü serilen rejim sarsılmaz bir statüko azametine bürünmüş, hatta tümüyle politika uyuşmuş görünüyordu.

Bu uyuşma halinin, radikal, devrimci solda tedirginlik ya-

3 A.g.y., s. 379. Troçki, “burjuva demokrasisini kullanarak, onunla savaşarak, bu burjuva demokrasisi içinde [inşa edilen] proleter demokrasisi üslerinin, sendikaların, siyasal partilerin, eğitim ve spor derneklerinin, kooperatiflerin... devrim yoluna girmek için mutlak bir zorunluluk” olduğunu yazmıştı. Bunların korunması da hayati önemdeydi. A.g.y., s. 167.

ratması anlaşılırdı. Konformizm, her zamankinden daha büyük bir çekim gücüne sahipti. Konformizme karşı koyma, ulaşmacı rehavete kapılmama endişesi, kriz ve sefalet teorilerine abanmayı beraberinde getirdi. Ekonomist zihniyet, kapitalizmin kriz(ler)inin mukadder olduğunu söyleyerek, hınçlı bir 'gün gelir devran döner' moraline sığındı. Öte yandan, anti-emperyalist ulusal kurtuluş mücadeleleri ve Üçüncü Dünya-cılık gündemi, konformizme karşı güçlü bir dayanak sağlıyordu. Bu gündem, kapitalizmin insanları/ülkeleri sefalete mahkûm eden yüzünü teşhire de imkân veriyordu. Devrimin, ancak baskı ve sömürü altındaki çevre ülkelerde mümkün olabileceği; zira Batılı/Kuzeyli metropollerde emperyalizmin nemâ-larıyla belirli bir refaha kavuşturulan emekçilerin dışlerinin sö-külmüş olduğu fikri, Batılı/Kuzeyli devrimcileri de kapsayan bir itibar kazandı.

Aslında metropollerle sınırlı olmayan, dünyanın her köşesinde işçi sınıfının dar veya geniş bir sektörünü oluşturan işçi *aristokrasisine* yönelik kızgınlık, devrim stratejisine ilişkin yönelimlerin ötesinde sonuçlar doğurdu. İşçi sınıfının çalışma koşullarını ve sosyal haklarını geliştirmeye dönük taleplerin kü-çümsenmesiydi bu. Bu talepler uğruna verilen mücadele, radikalizmin maişet motorunu döndürdüğü için sempatik bulunuyordu; kazanımların kendisi ise, pek o kadar önemli değildi. Pek o kadar önemli olmamaktan öte, kapitalizm bünyesi içinde kısmî iyileşmelere bel bağlayan, reformist tutumlara dayanak sağlayabilecekleri için, sanki biraz da 'tehlikeli' bulunuyorlardı. İşçi sınıfının çalışma ve yaşam koşullarının –kapitalist sistem içinde– iyileşmesi, sanki onun şâmna yakışmıyordu.

Oysa, 1970'lerin sosyalizm içi tartışmalarında, kriz ve sefalet teorilerine bel bağlayanların sinizmini sorgulayanların ortaya konduğu gibi⁴, işçiler, halleri vakitleri yerinde olduğunda da, üretim süreci içindeki deneyimleriyle anti-kapitalist bilinç geliştirebilirler. (Buna, kapitalizmin gitgide daha fazla 'sömürgeleştirdiği' ve kendi döngüsünde giderek daha büyük rol oynayan yeniden-üretim sürecini de eklemeliyiz.) Merkez üssü

4 Wolf Wagner'in andığım kitabının yarısı, buna ayrılmıştır.

meşhur '68 olan, 1960'ların –artçıları '70'lere sarkan– dünya çapındaki radikal sol dalgası, sosyal refah devletinin bu altın çağının ürünüydü. Sefalet, yoksulluğa sebebiyet veren bir sisteme tepki değildi bu; tersine, tam da en “adaletli” devrini sürmekte olan kapitalizmin, emekçilerin/insanların dünyasını, ufkunu daraltmasına başkaldırıydı. Sadece kapitalizmin merkezlerinde değil, çevrelerinde de bu başkaldırının özgürlükçü arayışı vardı. İsyanın gücü, oradaydı. Yoksunluklar, tahripkâr deneyimler, ancak ‘başka türlü bir şey’in hayal edilmekle kalmayıp ucu görüldüğünde, başka türlüünü akla hayale düşüren iyileştirici deneyimler yaşandığında, yapısal çelişkiler olarak tebellür ederler. Daha önemlisi, ‘başka türlü bir şeyi’ hayal etmek ve istemek, bir *öznellik kapasitesini* gerektirir. Toplumsal reformlar ve ‘iyileşmeler’, bunların gerçekleşmesini sağlayan politik-toplumsal mücadele ve örgütlenmelerle beraber, *öznellik kapasitesini* geliştiren güçlenme deneyimleridir. Herhangi bir başarı deneyiminden yoksunluk, iş ve hayat koşullarının sürekli kötüleşmesi, emekçileri/insanları geriletir, sindirir, kendi nazarında değersizleştirir, *öznellik kapasitesini* bastırır.

Kısmî iyileşmeleri, reformları kaş kaldırarak karşılayan ‘radikal’ tutum, zâhidâne bir sakinliğe, bir asketizme döndüğü oranda; işçilerin daha ‘ileri’ taleplerini geliştirmeleri, arzularını beyan etmeleri, utandırıcı bir imtiyaz gibi görünür hale gelecektir. Sanki en çok istenen, asıl beğenilen, sefil, perişan, hiçbir şeye takati olmayan bir ezilenler sınıfıdır; ‘kendisi için bir şey isteyemeyecek’ bir âcizler yığını. Bu tasavvur, devrimcileri, onlar adına, *vekâleten* mücadele edenler olarak ‘kurumlaştırır’. Beğenmedikleri işçi aristokrasisine mukabil bu kez onlar bir ‘aristokrasi’ olurlar.

Her ‘küçük adımı’ abes sayan; nihâî ve topyekûn büyük çözüm dışında her nispî iyileşmeyi, küçümsemekle kalmayıp göz boyayıcılıkla hatta “iyi niyetle” örtülmüş bir ihanetle itham eden bu boşunalık/*nafilelik* imanındaki sinizm, aslına bakılırsa gericiliğin belli başlı alâmetlerinden biridir.⁵

5 Bkz. Albert O. Hirschman, *Gericiliğin Retoriği*, çev. Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 55-93. Hatırlatması için Ahmet İnsel'e teşekkür ederim.

Rosa'ya dönelim! Rosa Luxemburg, "Devrim mi reform mu?" tartışmasında, reformların devrim için gerekli bir basamak, bir araç olarak anlam taşıdığını anlatmaya çalışmıştı. Reform ve devrim bir süreklilik içinde, birbirini tamamlamayan süreçler olarak düşünülmeliydiler. Zamanının tartışması içinde Rosa, devrim hedeflenmedikçe reformlar yoluyla 'ne yapsan boş' olduğunu vurgulamayı amaçlıyordu.⁶ Zamanının aktüalitesiyle sınırlı tutulmadığında, hele 'kötü zamanlar' düşünülüyorsa, onun toplumsal reformlara ve bunlar için mücadeleye, devrimci bir potansiyelin ve öznel kapasitesinin (örgütlü, tecrübeli, özgüvenli bir işçi sınıfının) oluşması için *olmazsa olmaz* bir *hazırlık* işlevi yüklediği görülebilecektir. "Yaratıcı bir eylem olan devrim", toplumsal reform basamaklarını çıkmış, bu deneyim içinde toplumsal-politik inisiyatif kazanmış bir sınıf/hareketin eseri olabilirdi ancak; Rosa'ya göre.

* * *

Krize dönelim... Krizi bir tür *teodise* gibi tahayyül etmenin, sola bir faydası yoktur. Çöküş, dibe vurma, insanların acze ve sefalete düşmesi, selâmete çıkışın alâmeti değildir. Kapitalizmin 'krizliliğini' bilmek, haklı çıkmış olmak, sinik bir tatmine yol açmamalı. Kriz ortamı, insanların "böyle gelmiş böyle gider"den kopmalarına, dayanışmacı ilişkiler içinde değersizlik duygularının ve acz halinin üstesinden gelmelerine, bizzat bu baş etme deneyimine, birbirlerine ve geleceğe dair bir umuda tutunmalarına itki verebilir, evet... Bu itki olmadığında, yaratılmadığında, "köşeye sıkışmış insanın ne yapacağı belli olmaz"dan daha emin bir pusulanız kalmamıştır.

Birikim 236-237, Aralık-Ocak 2009

6 Annelies Lachitza, *Im Lebensrausch, trotz alledem - Rosa Luxemburg*, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 1996, s. 115, 123-127.

***Muhalefet Mecraları,
Muhalefet Tarzı***

“1968” veya “68”, değişik biçimlerde olsa da bütün dünyayı (Batı dünyasını değil sahiden bütün dünyayı) sararak '60'ların ikinci yarısından '70'lerin başlarına kadar tesiri altına alan muhalefet ve özgürlük hareketleri dalgasını simgeleştiren bir tarih. Hikâyeyi hatırlatmakla fazla uğraşmayacağım, daha çok '68'in etkilerini, bıraktığı izleri tartışacağım. Önce '68'i mitoslaştıran kalıplayan, donduran bir natürmort olarak, sonra canlı ve ya canlandırılabilir bir birikim olarak...

'68, özellikle 1970'ler/80'ler dönümünde Batı dünyasında sol muhalefet tarafından mitoslaştırıldı. Yeni Sağ'ın yükselişine karşı nostaljik bir istinat noktası arayışı, bunda önemli bir saikti. Ama daha önemlisi, barış hareketi, yeni toplumsal hareketler ve özellikle Yeşil hareket tarafından girilen yeni muhalefet rotasının ve başvuru siyaset etme tarzının bir istinatgâhı olarak güncelleştirilmesiydi.

Burada bir “keşif”ten söz edilemez; zira bu güncelleştirmeyi yapanlar, esas itibarıyla, 1968'den sonra da bir süre yürütmeye çalıştıkları yerleşik sosyalist/komünist siyaseti sorgulayan “68'liler”di ve on-onbeş yıla yayılan bu tecrübeleri bir süreklilik içinde algılıyorlardı.

Ne var ki '68, “yarım kalmış devrim” sıfatıyla bir tecrübe

kaynağı olmanın ötesinde, “çok kuvvetli olduğumuz eski güzel günler” diye yüceltildikçe, mitoslaştı. Mitoslaştırma, bir bilgi, imge, sezgi, duygu muhtevasıyla mesafeli, rasyonel, alışverişli ve aynı zamanda samimi bir ilişkiyi engellemeye birebirdir – öyle oldu. Daha beteri de oldu: ’68’in mitoslaştırılması, medya ve imaj çağına girmekte olan kapitalizmin bu taze dinamiği tarafından istismara ve tersine çevrilmeye fevkalâde müsait bir zemin sundu. Kapitalist kültür ve eğlence endüstrisi, ’68’i sulandırma işine epey yatırım yaptı. “Devrim” sözünün –keza mesela “radikal”ın de– günübürlük heyecanlara, tüketim zevklerine, narsistik benlik imgelerine ve bunlara şâmil olmak üzere reklamlara hizmet eden fiyakalı bir ‘lâfa indirgenmesi, bu yatırımın mahsûlüdür.

Tam da ’68’de bir profesyonel tüketici sınıfı olarak teşekkül etmeye başlamış bulunan şehirli gençliğin ‘isyankârlığının’, kılık-kıyafet ve müzik/sinema sanayiince dolaşıma sokulan edâlar yoluyla ‘temsil edilir’ hale gelmesi, bu ‘post-’68’ stratejinin önemli bir unsurudur. 1997’de gördük, Che imgesinin müptelce istismarı, bu performansın ulaştığı son zirve oldu.

Türkiye’de ’68 mitos

Türkiye’de ’68’in mitoslaştırılması, Batı’dakinden daha ‘verimsiz’ ve pervasız bir manzara arz etti. Bence bunun temel nedeni, Türkiye’nin de pekâlâ dünyadaki ’68 dalgasının bir parçası olmasına mukabil, solun ve muhalefetin, ’70’lerden ’80’lerin ortalarına kadar uzanan dönemde ’68 tecrübesi üstüne düşünmemiş, muhasebe çıkarmamış olmasıydı. Çünkü, genel dünya konjonktüründen farklı olarak, Türkiye’de sol muhalefet ’68 sonrasını bir yenilgi ve geri çekilme olarak değil, parlak bir yeniden yükseliş, hattâ bir devrimci durum tasavvuru içinde yaşamıştı. Bu şartlarda 1968, Türkiye solu için, hiç de özel surette hatırlanması ve üstüne kafa yorulması gerekmeyen bir duraktı sadece.

12 Eylöl sonrasında da, ’70’lerin bile derli toplu, üretken ve paylaşımcı (grup sınırları içinde kalmayan) bir muhasebesini

yapmaktan geri durulurken, '68 tecrübesi üzerinde yoğunlaşılması hiç beklenmezdi. '80'lerin sonlarına doğru, başka bir yol tutanlar oldu: '70'lerin devrimci hareketine karşı '68 devrimci hareketini yüceltmek – ve yine mitoslaştırmak. Bu son derece yüzeysel '68 hayranlığı, ki bir kuşağın kendine-hayranlığıyla içiçe geliyordu, her şeyden evvel '68 hareketi ile 70'li yılların hareketi arasındaki siyasal ve düşünsel bağları görmezden gelmeye davet ettiği için, saptırcıydı. Dolayısıyla, '70'ler tecrübesinin cesur bir muhasebesinden sarfınazar etmenin kolay bir yoluydu aslında. Bu '68'cilik üslubu, üstelik 1968'i "şerefli yenilgi" olarak melankolikleştirip bir "olmayacak iş" serüvenine benzettikçe, hâlâ ve bugün-burada bir şeyler yapmak isteyenlerin tepkisini çekti. Bu sefer de '68 vakasının tahlilinden sarfınazar eden, "yorgun demokrat"lara yönelik bir bıçkın alaycılık tepkisi türedi buradan. Nostalgik böbürlenme ile bu alaycı küçümsemenin oluşturduğu ikilem, '68 üstüne sağlıklı bir şekilde düşünmeyi iyiden iyiye zorlaştırdı.

Daha beteri de oldu. Sol içi '68 muhasebesinin bir eksik teşebbüs olarak akîm kalması, '68'in "zamanın ruhu" adına, sol dışından, ama sola nasihat vererek gûyâ-hayırhâh yorumlanışlarıyla titreşime geçince, çok ama çok antipatik sonuçlar yarattı. "Zamanın ruhu" adına gülüp söyleyenlerce, '68'in 20. yıldönümü, 1988'de ve ona takaddüm eden yıllarda, hilekâr bir menkıbeleştirme havasında 'kutlanmıştı'. Estirilen hava, "30'una kadar komünist olmayan budaladır, 30'undan sonra da komünist kalan budala!" diye vaaz eden o ünlü ortayaş/ortasınıf vecizesiyle özetlenebilir. Ertuğrul Özkök'ün *Elveda Başkaldırı*'sı (Afa, 1987), bu kutlamanın manifestosu olsa gerek: "Kaleyi içerden fethetmek isteyenlerin başkaldırıya değil kabullenmeye dayalı yeni ahlâkı... her şeyi kabullenerek de bir yerlere varılabileceği... yorgun bir yüzyılın sonunda başkaldırmadan da devrimci olunabileceği... çatışma değil, uzlaşma katsayılarına göre hesaplanmış bir tercih..." (a.g.y., s. 180). Ertuğrul Özkök, bu çeşit '68'ciliği devam ettirdi, hâlâ ettiriyor. Bu '68'cilik tarzı, zaten ikbal kıdemi gelmiş bir kuşağın kendi kendini methetmesinden çok farklı bir şey değildir – prestijli bir kolejden mezun ve şim-

di hepsi “bir yere gelmiş” devre arkadaşlarının okul zamanındaki haylazlıklarını anması gibi...

’68, Özkök vb.’lerine göre, tutkulu, atak ve –dağlara çıkmayı, devrim yapmayı haddinden fazla ciddiye alıp telef olmamışsa– başarıya mahkûm bir “insan türünün milâdı”dır. ’68 kuşağı, gençliğinde asiliğini yapmış, 30’undan sonra da, vâdesi geldiği üzere, başarıya, zenginliğe erişmiştir. Kendi hayatını sadece maddeten değil zevkçe-renkçe de zenginleştirirken, ülkenin de gözünü gönlünü açmış, ufkunu genişletmiş; böylelikle, başka bir yolla, kariyer ve “gusto” yoluyla, gençlik hedefine de ulaşmaktan geri kalmayarak Türkiye’de “devrim” yapmıştır. Böyle olunca, örneğin İlhan Kesici de bir “’68’li” oluverir. “En ’68’li” olarak kendini gören bu yupi ’68’ciliği, “romantik” Deniz Gezmiş’i “acımasız rasyonel” Mahir Çayan’a yeğ tutmak gibisinden kıyas oyunları oynamayı da hak görür kendine.

Başta bu son andığımız muazzam sevimsiz çeşidi olmak üzere, nostaljik ’68’cilik tarzları bizi alıkoymasın. Bunların etrafını dolanıp soğukkanlı bir ’68 değerlendirmesi yapmak, daha doğrusu ’68’in artık 30 yılı bulan izlerinin bir değerlendirmesini yapmak, zorluğu ölçüsünde verimli ve zihin açıcı olacaktır.

Geleneksel solun negatif ’68 okuması: Nafile bir tutarlılık

Sosyalistler arasında ’68’in, bir kere bu güncel mitos ve karşı-mitoslara tepkiden kaynaklanan bir negatif okuması vardır. Salt bu tepkiselliğe bağlı olmayan, doğrudan doğruya ’68’in sol adına sahiplenilen temel özelliklerini sorgulayan bir geleneksel sol negatif okuma da vardır. Bu okumaya göre, ’68 hareketinin anti-otoriterliği, yerleşik bütün kurumlara karşı körüklediği şüphe, kendiliğindenliğe açtığı saha, doğrudan eylemciliği vb. özellikler, sosyalist birikimi sakatlayan, kolunu kanadını kıran sonuçlar doğurmuştur: inisiyatiflerin, hedeflerin, eylemlerin bölük pörçükleşmesi; bunun sonucunda bütünlüklü bir siyasal stratejinin tasarlanmaz –buna gerek duyulmaz– olması; dolayısıyla iktidar perspektifinin kalmaması; sosyalizmin tarihsel

hedeflerinin günlük ve keyfi-rastlantısal tepkilere ('anti'ciliğe) indirgenmesi; sınıfın yerini, toplumsal-tarihsel bir yükümlülüğü olmayan "yeni toplumsal hareketler"ın alması; hiçbir örgütsel ve ideolojik bağlayıcılığın kalmaması; anarşizmin ve ütopyizmin yüzelli yıl önce kovuldukları sosyalizme geri dönmeleri...

Bu eleştiriler, geleneksel sol/sosyalizm bakış açısından tutarlıdır; gerçekten, '68'i bu bakış açısına karşı savunmak pek anlamlı değildir. '68'e atfedilen temel özelliklerin, geleneksel sol/sosyalizm bakış açısı korunarak, onunla tutarlı kalınarak 'beğenilmesi' gerçekten pek mümkün değildir.¹ Veya, bu negatif '68 okumasının negatif bir okumasını yaparsak, şunu söyleyebiliriz: '68 hareketi, gerçekten de geleneksel sosyalizmden farklı bir sosyalist siyaset arayışının kendini bir gereklilik olarak duyurmasıyla, "sosyalizmin bir dönemi"nin bitişiyle ilgili bir konaktır.

Bu erken uyarı resmî sosyalizm tarafından dikkate alınsaydı; hattâ bu, kapitalist sistemin '68'in uyarısını 'okuyup' onu evcilleştirmesi ve soğurması ölçüsünde bile yapılsaydı, belki reel-sosyalist sistemin çöküşü 'toplum sosyalizm' açısından daha az yıpratıcı, daha verimkâr olabilirdi.² Bence bu gayet gerçekçi bir kehanettir.

Bunları söylemekle, '68'i bizatihî geleneksel sola/sosyalizme karşı bir "program" veya "milâd" olarak almayı asla önermiyorum. Bu, en azından büyük bir kolaycılık olurdu. Her şeyden önce, mitoslaştırma tuzağına yaklaşmak olurdu. '68'in en anlamlı ve verimli 'kullanımının', ona, "sosyalizmin bir döneminin kapandığı" '80'ler/'90'lar dönümünün arefesi olarak bakmakla mümkün olacağını düşünüyorum. Bu da, '68'i, onun sürdürücüsü olan, '70'lerin tazelenmiş sosyalist ve yeni sol ha-

1 Bu konumdan mümkün olan azamî beğeniyi Metin Çulhaoglu'nun *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*'ndeki yorumunda bulabiliriz (5. cilt, s. 1533). Bu yoruma göre '68 hareketi, orta sınıf karakterinden ve iktidar boyutunu içermeme zaafından arındırılması kaydıyla sosyalizm adına *a posteriori* (sonradan, arkasından) bir kazanıma dönüştürülebilir.

2 Unutmamalı ki Doğu Avrupa'da da bir '68 hareketi yaşanmıştı ve bu hareket tarafından resmî sosyalizmin kendi içinden pekâlâ hayırhâh eleştirileri yapılmıştı. Bu konuda bkz. Tanıl Bora, "Doğu Avrupa'da '68", *Toplum ve Bilim* 41, Bahar 1988, s. 129-151.

reketleri ve onların yanısıra “yeni toplumsal hareketler”le sürekllilikleri içinde ele almayı gerektirir. Bu yazıda bundan sonra bunu yapmaya çalışacağım. ’68’i bir yeni-başlangıcın milâdı olarak almak yerine; ’60’lardan 80’lere yayılan bir kesitte ‘sönümlenen’ sol/sosyalist hareketin bu gidişe karşı direnme, zaafılarını farkedip üstesinden gelme yönünde bir “hayat hamlesi” olarak alıyorum. Bu hamlenin ’70’lerden ’80’lere ve ’90’lara –bugüne!– uzanan süreçte doğurduğu bazı sonuçların muhasebesine bakmayı, nostaljik bir ’68 muhasebesinden daha anlamlı buluyorum.

Devrim ve öznesi

’68, “devrim” ve “devrimci özne” nâmına bir ‘bolluk’ devriydi: Devrim, –1917 gibi– bir daha yaşanması müşkül bir geçmiş zaman hâdisesi olmaktan çıkıp güncelleşti; devrimci özne adayları çoğaldı ve çeşitlendi. Bu bolluğun düşünsel dayanakları, bütünlüklü teorik programlardan ziyade, *ilhamlardı*. Fanon’un Cezayir bağımsızlık savaşı etrafında söyledikleri, yanısıra Latin Amerikalı devrimci hareketlerin ve tabii Mao’nun ve Vietnam’ın etkisi; sömürgeleştirilmiş, tebâ statüsüne konmuş olanların, dünya düzeninin proleterleri sayılan Üçüncü Dünyalıların devrimin öznesi olarak düşünülmesine ilham vermişti. Başkalarının yanısıra özellikle Sartre’in düşüncelerinden yayılan dalgalar, ‘niyeti’ olan herkese, iradesiyle kendi kendini devrimin öznesi kılmayı ilham etmişti. Marcuse’nin aslında biraz arkadan gelen ilhamı, refah devletinin toplumsal hoşnutluk çemberinden dışlananlara ya da öğrenciler gibi,³ henüz toplumun “tek boyutlu insan” matrisine yerleşmemiş olanlara, devrim ruhsatı sağlamıştı. “Genç Marx”ın ve örneğin Ernst Bloch’un ilhamı, nesnel koşulların olumsuzluğundan değil, va-

3 Geç-kapitalizmin ’68’de ucun ucun görünen yeni dünyasında üniversite, insanlara bütünlüklü bir bilgi müktesebatı, toplumda garantili bir yüksek ve saygın mevki temin etmekten uzaklaşmaya başlamıştı. ’68’deki öğrenci hareketi, bu bakımdan saikleri itibarıyla, 19. yüzyıldaki radikal zanaatkâr hareketlerine (ve 1848 devrimlerine) benzetilebilmiştir. Analojiyi abartmamak kaydıyla anlamlı bir yorum olduğunu düşünüyorum.

rılamak hedefin, özgürleşmenin olumluluğundan doğru tanımlanan bir devrimci özne anlayışını güçlendirmişti. Bütün bu ilhamların, çoğunlukla Marksizmin o zamana dek gayriresmî kalmış yorumlarının kanavasına işlenen gevşek, eklektik ama yaratıcı bir örgüsü, '68 devrimciliğinin düşünsel zeminini oluşturdu. Devrimci ve tarihsel özne olmanın, üretim ilişkilerinden ve maddî hayatın analizinden türetilecek bir mezuniyet ve memuriyet selâhiyeti olmadığı, temel kabuldü. Batı'da daha sonra Yeni Sol'u oluşturan veya anarşist eğilimli hareketler bu kabulü açıkça dillendirdiler – Doğu'da/Güney'de de, ortodoks sosyalist teoriyle iş gören hareketlerin de fikri değilse bile zikri bu merkezdeydi; ilmi hâller, âcıl devrim stratejilerine ruhsat vermeleri için eğilip bükülmekteydi.

Bu durum, kapitalizmin emek gücü ve yeniden-üretim öznesi olarak insanın varoluşuna yüklediği çelişki katmanlarının birincisi çoğullaştığı ve 'dağıldığı', ikincisi maddî sefalet boyutundan 'manevî' sefalet boyutuna kaydığı bir çağının –tabir caizse– 'kendiliğinden eleştirel' bilinci idi. 'Maddî temeli' belki sadece Batı dünyasında billurlaşmaya başlamış bir kendiliğinden bilinçti bu, fakat o maddî temelin kâmilten mevcudiyetine pek muhtaç olmadan da dünyaya yayıldı. Bugün, söz konusu maddî temel de dünyaya çok daha fazla yayılmış durumda.⁴ Örneğin Türkiye'de yaklaşık on yıldır, "yeni toplumsal hareketler" başlığına uysun uymasın, toplumsal muhalefetin taşıyıcısı olarak bir yığın özgül mücadele alanının ortaya çıkmasıyla beliren ayrışma, sanıldığı gibi bir örgütsel ve ideolojik pusulasızlıktan değil –en azından, sadece ondan değil–, kapitalist modernliğin dinamiğinden kaynaklanıyor.

Tekrar "devrim" ve "özne" bolluğu konusuna geri dönersek... Devrimin bir saray darbesinden öte bir şey olduğunu –bazı Marksistler hep söylemişlerdi. Fakat epeydir unutulmuş bu hakikate '68'de yeni bir soluk üflendi. '68'e dünya çapında hâkim olduğunu iddia edebileceğimiz şiar, meâlen şuydu: "devrim be-

4 Üstelik 'manevî' sefalet iyice kahredici hale gelir ve dünya sathına yayılırken, 'maddî' sefalet de, '68 konjonktüründen farklı olarak, göreceli olarak hızla artma eğiliminde.

lirli bir hedefe dönük bir araç değildir, amacın kendisidir; devrimci hareketin bizzat kendisi devrimdir.” Bu devrimcilik tarzının bir cephesi de şuydu: ’68 hareketi, bütüncül ve ’tek’ bir siyasal hedefe kilitlendiği örneklerde dahi, kapitalist egemenliğin, devletlû ve yerleşik sosyalizmlerin epeydir ihmal edegeldikleri bir yığın veçhesini mesele etti: sanatı, cinselliği, ruhsal/psişik ve manevî hayatı, gündelik hayat rutinini... Çin Kültür Devrimi’nin, yazık ki içindeki püritanist ve totaliter etmenler de kâh görmezden gelinip kâh tam tersine yüceltilerek, bütün dünya solunda yarattığı derin tesir, devrimci faaliyeti bir hattan bütün satha yayma ufkunu açmasından kaynaklanıyordu.

Toplumu değiştirmenin, siyasal devrime ertelenemeyecek bir kültürel devrimcilik kipi içermesi gerektiği bilincinin, geleceksel solun ’68 anlatısında vaz’edildiği gibi sadece Batı’ya özgü olmadığını önemle vurgulamak gerekir. Makro siyasal sorunların (başta emperyalizm) daha dolaysız ve çok yer kapladığı Üçüncü Dünya’da (ki kültürel devrimciliğin güçlü ilham kaynağı olan Çin Üçüncü Dünya’da ve Üçüncü Dünyacıydı!) veya Türkiye gibi ’ara’ ülkelerde de, bu etkiyi görebiliriz. Türkiye’de örneğin “devrimci sanat” ve “devrimci ahlâk” gibi konulara ilginin doğuşu bir ’68 vakasıdır ve alabildiğine araçsallaştırılmalarına rağmen, örfen siyaset-dışı sayılan alanlarda küçümsenmeyecek bir arayış ve üretim ortaya çıkmıştır.

Velhâsıl yeni devrimcilik tarzının özü, siyasetin ayrı bir alan ve bir “iş” olarak yalıtıldığı yerleşik toplumda, farklı alanların özgüllükleri arasında bağ kuran ve her alana nüfuz eden bir siyasallık kurmaya çalışmasıydı. Muhasebemiz açısından sorun şu: ’68’de taze olan bu siyasal keşif, 70’lerin yenilgi atmosferi ve ’olağan hayatın’ gücü karşısında heyecanından yitirerek rutinleşti. Hem düzenin ehlileştirici etkisiyle rutinleşti, hem de kendi kendisini rutinleştirdi. Bunun da sonucu, açıkçası tedricî apolitikleşmeydi. Eleştirel Teori’nin radikal izleyicileri Oskar Negt ve Alexander Kluge, tam da siyasetin hattan satha yayılması meselesinden hareketle, bu rutinleşmeyi/ehlileşmeyi “yarıyolda kalış” olarak tanımlıyorlar. Onlara göre ’68 hareketinin sınırlarını zorladığı özel-kamusal ayrımını dönüştürmekte ya-

riyolda kalışı (psikanaliz kavramlarına başvurarak “eski özel ilişkilerden aktarılan libido enerjisinin yeni ve görece istikrarlı nesne ilişkilerine raptedilemeyişi”, diyorlar), toparlanması hayli zor bir enkaz yaratmıştır:

Böyle yarıyolda kalmış bir huruç denemesini siyasal açıdan bir ara-ürün olarak tanımlayabiliriz. Böyle bir ara-üründe kritik olan nokta, onun maddî meta üretimindeki ara-mallar gibi zamanla ve iyileştirilmiş tesisatla nihâî ürüne dönüştürülemeyecek oluşudur. Zira geçen zamanda bu halin (*arıyolda kalma halinin* – T.B.) tahammül edilemez ve çelişkili yanlarıyla ilgili çok kuvvetli duygu yükleri ve dirençler oluşmuştur – bunlar geriye, ara-ürünün kaynağına giden yolları kaparlar. Böylesi siyasal ara-ürünler, tıpkı yarıyolda kalmış reformlar gibi, siyasal değişimi önleyen aşî etkisi yaparlar. Özel ile siyasal arasında böylesi bir karışım oluştuğunda ve bu arada özel olan sahidenden kamusalığa ve siyasallığa dönüşemediğinde, isyanın başlangıcındaki ayrılma/kopma enerjileri, ayrılma/kopma korkularına dönüşür.⁵

’68’in mirasını sürdürmeye ve yenilemeye (ara-ürünleri nihayetine erdirmeye) çalışan sol/sosyalist akımlar, yeni toplumsal hareketlerle bağ kurarak bu heyecanı ve devrimci etkiyi tazelemeye yöneldiler. Başlangıçta böyle bir umudu yaşatan hamleleri görülse de (özellikle Almanya’da Yeşiller’in ilk döneminde), yeni toplumsal hareketler, bürokratikleşme, ‘meslekîleşme/uzmanlaşma’ gibi geleneksel siyaset alışkanlıklarına yakalandılar. Üstelik, siyasal alanda, post-Fordist –ve her nevi “post-...”– kapitalizmin, ‘eski’ toplumsal bütünlükleri ‘dağıtıp yeniden toplayan’ yapbozcu yapısına alışkanlık kazanılmasına yardım etmiş oldular. Bu süreçle ilgili toparlayıcı bir yorumu aktarayım:

Fordizmin krizi bağlamında ‘yeni toplumsal hareketler’ denilen hareketlerin ehemmiyeti şurada ortaya çıkar: emekçilerin (ücrete bağımlı olanların) Fordist sınıf uzlaşmasına eklemlenmesinin başarılmasından sonra bu toplum modelinin ideolo-

jik, teorik ve pratik eleştirisini ve yeni toplumsallaşma biçimleri arayışını kararlılıkla sürükleyenler, bu hareketler oldular. Fordizmin krizi içinde ve bu kriz aracılığıyla ortaya çıkan toplumsal sonuçların onların tasavvurlarıyla pek az ilgisi vardır, yani muhtemelen kendi iradeleri hilâfına ‘postfordist’ kapitalizmin ebeliğini yapmışlardır ve bunun neticesinde de kendi hızlandırdıkları kriz ve yeniden yapılanma süreçlerinin bizzat kurbanı olmuşlardır.⁶

Evet; ’68 sol/sosyalist hareket açısından “devrim” ve “özne” bahsinde bir devrim yaptı, fakat bunu yarım bıraktı. Muhasebenin bu kalemiyle ilgili, hâlâ tatminkâr çözümler ve tecrübeler üretilmiş değil. “İktidar” a ve siyasal güç oyununun “dar alanda tufan”ına kitlenmiş yerleşik siyaset erkânına mahkûm olmak, sol/sosyalist hareketi nicel ve nitel olarak daraltıyor. Buna karşılık özgül alanlarda kültürel dönüşüm hedefleyen mikro hareketlerin rutini, siyasallığın yayılması adına ‘buharlaşması’ riskini taşıyor. Şubeleştirici olmayan bir siyasal bütünlük, kendini özgül bağlamlar ve sorunların hakkını vererek yeniden üretebilen bir bütüncül perspektif nasıl kurulabilir? – Devamla: Bu perspektifin zemini ve âleti ne olabilir? Parti mi, başka bir şey mi? ’68’de geleneksel siyasal biçimler sorgulanmıştı: bildik merkeziyetçi partinin sorgulanması, bizzat parti biçiminin sorgulanmasına varmıştı (Almanya’da Yeşiller şimdi terk ettikleri “parti olmayan parti” şiarını akletmişlerdi). Türkiye’de ise örneğin, bugün ÖDP’nin hazmetmeye çalıştığı, parti-hareket ayrımı vardı. Ulus Baker, –partiden farklı olarak– “hareket”in bir direnişi dışavurmaya müsait olduğuna dikkat çekiyor: “insanları boyun eğdirmeye yönelik tüm tahakküm girişimlerine ‘karşı’ verdikleri cevaptan çok, bizzat bu tahakküm girişimlerine neden olan özelliklerinin toplamı direniştir.”⁷ Harekete atfedi-

6 Devamının konumuzla ilgisi dolaylı ama önemli: “Bu da, kapitalizmin toplumsal süreçlerinin yönlendirici bir merkezi olmadığını, bu süreçlerin gelişmesinin çelişkili ve birbirine zıt eylemlerin sonucu olduğunu ve gerek aktörlerin gerekse onların eylem sahalarının toplumsal altüst oluşlarla birlikte radikal değişimlere uğradığını bir kez daha gösteriyor.” (Joachim Hirsch, *Der nationale Wettbewerbsstaat*, Edition ID-Archiv, Berlin 1995, s.65).

7 *Birikim* 103, Kasım 1997, s. 36.

len dolaylımsızlık ve 'yıkıcılık' ile partiye atfedilen kurucu/yapıcı karakter arasında bir 'melezleme' mümkün mü, anlamlı mı? Yazının sonunda bu sorular civarlarına geri döneceğiz.

Enternasyonalizm

Sosyalizmin ölü bir sloganı olmaya yüz tutan enternasyonalizme kazandırdığı hayatiyet, '68'in mümeyyiz vasıflarından biriydi. '68 hareketi sahiden belki de 'tüm zamanların' en kuvvetli enternasyonalist cereyanını yaratmıştı. Çarpıcı olan şu ki, anti-kapitalist muhalefet, bünyevî olarak bir dünya sistemi olan kapitalizmden daha canlı bir uluslararasılık dinamiği kazanmıştı. Geç-kapitalizmin 80'ler/90'lar dönümünde "globalleşme" diye takdis edilen evresinin ilk sinyallerini '68 muhalefetine verdiği söylenebilir: bütün dünya "bir ve aynı yer" haline gelmiş gibi hissediliyordu ve bu hiç de –"globalleşme"ninki gibi– yanılsamalı bir tahayyül değildi. Dünyanın her yerindeki devrimci/özgürlükçü hareket, dünyanın başka her yerindeki devrimci/özgürlükçü hareketleri merak ediyor, onlarla ilgili bilgi topluyor ve hepsi hakkında her türlü ahkâmı kesme hakkını kendinde görüyordu. Bizatihî devrimci bir 'ön alış'tı bu.

Bu bahsi ayrı bir altbaşlıkta ele almamın nedeni, '68'in devamında dünya solunun özellikle de enternasyonalizm adına bir hayli kan kaybına, bozulmaya uğramış olmasının oluşturduğu paradoks. Bu bozulma, esas olarak, Doğu-Batı (veya Kuzey-Güney), Birinci Dünya-Üçüncü Dünya ekseninde gözlenebilir ve eksenin iki ucu da temiz değildir.

'68 bakiyesi 'metropol' solunun enternasyonalizme verdiği yeni anlamlar deyince unutulmaması gereken bir eğilim, uç ve 'mükemmel' örneğini (Baader-Meinhoff adıyla meşhur) Kızılordu Fraksiyonu'nun hükmî şahsında Almanya'da bulmuştu: emperyalist-kapitalist egemenlik zincirinin ancak çevre ülkelerden kırılabileceği, metropollerdeki devrimcilerin buralarda yapabileceğinin ise, Üçüncü Dünya'da başlayacak dünya karşı-devriminin cephe gerisinde gayrınizamî harp yürütmekten ibaret olduğu düşüncesine dayanan bir tedhiş stratejisiydi bu. Bir

“dünya devrimci işbölümü” varsayan bu tasarım, ciddi bir özelleştirinin ardından bugün terk edilmiş bulunuyor. Bu akım, ‘askerî’ değerlendirmesini bir kenara bırakırsak, nafile bir Üçüncü Dünya yüceltisine yol açtı – buna bağlı olarak da Birinci Dünya-Üçüncü Dünya solcuları/sosyalistleri arasındaki potansiyel ortak gündemin alabildiğine indirgenmesine...

Batı dünyasında ’68 bakiyesi solda, Doğu/Güney/Üçüncü Dünya karşısında insancıl bir ilgiyle perdelenen bir ‘efendi’ duruşunun giderek yaygınlaştığını söyleyebiliriz. Hemen her Batılı sol grubun ve çevrenin özel ilgi ve sevgi besleyerek sıyanet ettiği ülkeler ve hareketler oldu – çıkarıcı ya da samimî hislerle muhataplarından da büyük ölçüde kabul görerek... Nazizmin tarihsel mirasıyla başet(eme)me tecrübesinin yüklediği ‘üstün’ suçluluk duygularıyla yine Almanya solu, bu konuda trajikomik örnekler arz eder. Bizi yakından ilgilendiren bir örnek: bazı grupların Kürt millî hareketiyle ilişkilerinde sergiledikleri romantik ve sorgusuz-sualsiz meftunluk, son yıllarda bizzat Alman solu içinde de sert bir şekilde “başka bir ulusal topluluk adına milliyetçilik yapmak”la eleştirilmeye başladı. Keza bu eğilimdeki gruplar, Kürtleri “soylu vahşi” suretinde yüceltmekle, böylelikle Kürt millî hareketi içindeki ırkçılık veya şiddet gibi fenomenleri özgün bir kültürün özgün kuralları sayarak hiç sorgulamamakla, bir yandan da onların “yaban ama saf kültürleri”ni gelişkin bir bilincin taşıyıcıları sıfatıyla ‘sahiplenmekle’ eleştiriliyorlar. Böylesi uç örneklerde oryantalist bir havaya bürünen bu acaip sevmeye biçimi, kuşkusuz insanlık nâmına hayırlı sonuçlar doğurabilen yardım ve yataklıklara zemin hazırlıyor – bu da ’68’in mirası olan bir kazanımdır. Fakat bu ‘kazanımın’, eşdeğerler arasında olacak türden bir ilişkiye pek yer vermediği ortada. Yine örneğimize başvurursak: bugün enternasyonalist Almanya solcuları, çoğunlukla, Türkiyeli solcuların Türkiye ve Kürt sorununu hakkındaki düşünceleri dışındaki görüşlerini pek merak etmiyorlar – onları bu sorunların raportörleri olarak görüyorlar.

Doğu/Güney/Üçüncü Dünya ülkelerinin ’68 bakiyesi solunda ise, Lenin-öncesi bir anti-emperyalizm anlayışının elverdiği kolaycılığın revaç bulduğunu söyleyebiliriz. Emperyalizm,

kapitalizmin dünya ölçeğinde içselleşmesini ifade eden anlamından uzaklaşarak, uluslararası politika ve güç dengelerini öne çıkartan bir parola olarak iş gördükçe; komplocu bakış ve en önemlisi milliyetçilik, 'çevre' ülkelerdeki sol/sosyalist hareketlerde kök saldı. Bu tahrifatın, Üçüncü Dünya'daki (ve 'ara' dünyadaki) solun siyasal reflekslerinin körelmesine, görüş ufğunun daralmasına ve düşünsel ataklığına ket vurulmasına yol açtığını ileri süreceğim. Batı solunun enternasyonalizmi yardım-yataklığa indirgeyerek meraksızlaşmasının simetrik karşıtı olarak, Üçüncü Dünya solu da enternasyonalizmi anti-emperyalist yakarıya ve ilenmeye dönüştürdü; Batı solu hakkında, reaksiyoner bir anti-emperyalizm, akademik bir oryantalizm eleştirisi ya da himaye bekleyen taşralı mağdur pozisyonu dışında bir yerden konuşmaz oldu.

Velhâsıl bugün sol adına eşdeğerlik ilişkisi temelinde bir enternasyonalizmden –daha iyisi uluslararasılıktan– söz etmek zor görünüyor. '68'in terekisinin belki de en fazla çarçur edilen parçası enternasyonalizmdir.

Sistemin tahkimatı

“'68'den sonra ne değişti/'68 neyi değiştirdi?” sorusuna verilmesi gereken cevaplardan biri şudur: sistemin gerek baskı aygıtında gerekse 'sivil' egemenlik ve tahakküm mekanizmalarında kayda değer bir gelişme oldu. Bu gelişme kuşkusuz salt '68 muhalefetine etkisine bağlanamaz. Birinci Dünya'da refah devleti vaadinin, Üçüncü Dünya'da ise kalkınma vaadinin '70'lerde tıkanması, arkasından '80'lerde girilen “post-...” -yeniden-yapılanma süreçleri, kapitalist sistemin rıza ve meşrûiyet sağlamaya dönük cihazlarını zaten elden geçirmesini gerektiriyordu. Ancak '68 bu yeniden-yapılanmanın arefesinde bir erken uyarı işaretiydi – sistemin sahiden bunun kadrini bildiğini teslim etmeliyiz.

'68'deki muhalefet dalgası dünyanın dört yanında “otoriteyi zaafa düşüren” manzaralar yarattı ve devlet(ler) bundan çok ciddi biçimde rencide oldular. '68'den sonra yine dünyanın her

yanında devlet(ler)in güvenlik kuvvetlerinin hukuken ve fiziken teçhizatlandırıldığını görürüz. Bu teçhizatlanmanın esas saiki, az evvel değindiğim gibi, sistemin rıza ve meşrûiyet üretiminde zorlanma ihtimalinin yükseldiği bir evreye giriyor olmasıydı; fakat tam da içine girilen bu evrenin yol açtığı tedirginlikte '68 tecrübesinin payı vardı. Dahası, güvenlik aygıtları, yeni çatışmalara ve gerginliklere basbayağı '68'in rövanşını alma saikiyle hazırlandılar! Bu şartlarda, 70'li yıllarda ve sonrasında demokrasi şampiyonu Batılı liberal hukuk devletlerinin sistem karşıtı hareketlere muamelesi olağanüstü sert oldu. "Terörizm" mitosunun şişirilmesine paralel olarak olağanüstü hukukun çerçevesi genişledikçe genişledi.

Almanya, burada da iyi örnektir: '68 sonrasında şiddeti tırmandırma ve kutuplaşma stratejisi izleyen Kızılordu Fraksiyonu bu işi gittikçe profesyonelleşen bir beceriyle yaparken, tenkilci ve intikamcı bir güdüyle hareket eden Federal Almanya Devleti de 'fırsattan istifade' devâsâ bir karşı-terör makinesi kurdu. Kızılordu Fraksiyonu'ndan bir grup, birkaç yıl önce bu stratejinin yol açtığı sonuçların muhasebesini yaparken şunları söylemişti:

...mücadelemizin, devletin faşist suratının yüzeye çıkmasına katkıda bulunduğu, bir vakıadır: tutsakların öldürülmesi, olağanüstü hal yasaları, ölü ele geçirmeler, Schleyer'in kaçırılmasından sonra önde gelen politikacıların idam cezalarının aleni infazını istemesi vb.... Ne var ki, bilinçli politik hedefimiz olan, bütün bunlara karşı geniş bir tepki hareketi oluşması, asla gerçekleşmedi. Tam tersine. Özellikle solun bazı kesimlerinde, olağanüstü hal yasalarının ve açık polis devletinin devreye girmesi, direnişten çok yılgınlığı beraberinde getirdi... Bu da şunu gösteriyor ki, bir devleti demokratik hukuk devleti vitrininin arkasındaki suratım açıkça göstermeye zorlamak, otomatik olarak buna karşı bir direniş gelişmesini getirmiyor. Doğrusu Nazi faşizmi döneminin tecrübelerinden de çıkarsayabilirdik bunu.⁸

Türkiye’de de, ’68 tecrübesi, bekâ kaygısıyla belirlenen devlet aklına hâkim bulunan asayiş takıntısının iyice ‘abarmasına’ sebebiyet verdi. ’68 dönemi, beynelmilel anti-komünist soğuk savaş kalıpları üstüne işlenen “milli tehdit” kampanyalarının imge levazımatında hâlâ milâdî bir önem taşıyor: “masum öğrenci istekleriyle başlayan olaylar...” şablonu 30. yılında dehşet salmak için hâlâ sektirmeden kullanılıyor. Sistem, solun 70’lerdeki yükselmesi nedeniyle bir onyıl süren ’68’in izlerini öç ve “tedbir” yoluyla silmeye 1980’den beri çalışıyor – hiç bitmeyecekmişçesine canla başla yürütülen bir restorasyon uğraşı bu.

Özetle, bugün kapitalist sistemin bütün dünyalarında, ’68’den kinden çok daha ‘vahşi’ bir asayiş ve baskı aygıtı iş başında.

Bu gelişmenin diğer yüzünde, kapitalizmin gündelik nüfuz gücünde kaydettiği gelişme yer alıyor. Metalaşmanın, fetişleşmenin toplumsal ilişkilerde içselleşmesi ilerledi; gündelik hayatın ve onunla ilgili hayal ve tasavvur dünyasının ‘sömürgeleştirilmesinde’ büyük mesafe alındı. Özgül kullanım ve ilişki nesnelerini değişim değerine, somut/canlı emeği soyut/ölü emeğe indirgeme kapasitesinin artışıyla kendini giderek genişleyen bir alanda yeniden üreten kapitalizmin, kendisine karşıt/muhalif girişimleri –’68 gibi– uyarılma ve kendine uydurma gücü yüksek. Bu gelişme, ekonomi-dışı veya ekonomi-öncesi tabir edilen alanı temellük ediyor; bu da, kapitalist egemenliğin artan ölçüde politika-dışı bir görünüm ve işlerlik kazanması demektir. Bir başka deyişle, sistemin yeniden üretim ve meşrûiyet mekanizmaları politika diye tanımlanan alanın dışına kaçıyor; dolayısıyla bu mekanizmaları gerçekten politikleştirmek, politik olduklarını göstermek, çok daha yaygın bir enerji harcamayı gerektiriyor. Bir de, kapitalist işleyişin hıza dayalı rutini ve ‘parçalayıcılığı’ karşısında daha müteyakkız, daha ‘şuurlu’ ve daha duyarlı bir politik enerji – bunun için de başka alanlarla alışverişi, bağlantıları olabildiğince sıkı örülmüş bir politik enerji.

Burada slogan veya telgraf benzeri ifadelerle değinebildiğimiz bu süreç, ’68 bakiyesi muhalefeti, başka bir cephede, karşı-kültür devrimciliği cephesinde darboğaza sürükledi. Piyasa belirlenimli yerleşik kültürün karşıtlarını dahi kesip biçip eklem-

leyebilme, soğurabilme yeteneği, giderek onun dışında durmayı neredeyse imkânsız hale getirdi. Devrimci karşı-kültür girişimleri, marjinalleşmekten de beter, sistem tarafından içerilme veya 'pop'laşma ağma yakalandılar. Kapitalist sistemin bağrında alternatif toplumsal ilişki adacıkları yaratma iddiasıyla yola çıkan girişimlerin dirençli olanları, başlangıç ideallerinden hayli gerileme pahasına ayakta kalabildiler – ve gerçekten alternatif ilişkiler kurmaktan ziyade, 'bayrak göstermeye' yaradıkları, bir karşı-kurum veya 'başka türlü bir şey' oluşturma iddiasının namusunu kurtardıkları söylenebilir.

Kapitalist sistemin ve yerleşik politik düzenin '68'den ders çıkartarak yaptığı tahkimatın bize öğrettiği ders nedir, neticeten? Cebri ve sivil egemenlik mekanizmalarının birlikte güçlenmesi, solda –yine çoğunlukla '68'den mülhem– iktidar perspektifi ile karşı-kültür devrimciliği arasında anormal bir mesafenin açılmasıyla beraber gelişti. İktidar perspektifini odak alan hareketler, gerçek bir iktidar ihtimalinden gitgide uzaklaşırken, "sistemin kalbi" saydıkları hassas noktalardan/hedeflerden başka bir şey görmez oldular; karşı-kültür devrimciliğine yönelen hareketlerde ise, kendi işini iyi yapmaktan ötesini düşünmeyen kanaatkâr bir 'profesyonel etik' kendini göstermeye başladı. Sol, elbette abartarak uçlaştırdığım bu iki kutup arasında anlamlı bir gerilimden mahrum kalmış bulunuyor. Ben anlamlı gerilimi, biraz önce değindiğim gibi, politikayı hattan satma yayan çok odaklı karşı-kültür devrimciliği temelinde, özgül alanları bir şebekeye bağlayarak meseleler/gündemler üzerinde yoğunlaşmayı sağlayabilecek bir politik koordinasyon gibi tarif etmeye yatkınım. Bunu düşünürken saiklerim, çok çok kabaca, şunlar: kapitalist sistemin, ilerledikçe, etrafı çitlenmiş politika (parlamento ve devlet politikası) alanı içinden hiç değiştirilemez hale geldiğini düşünüyorum. Buna karşılık, devrimci bir dönüşüm için şart olan karşı-kültürcü gelişmenin, gerek alternatif bir yaşam bütünlüğü (ve bir kamusalılık) tasarlamak için gerekse sistemin baskı aygıtının kabarması karşısında durmak için bir güç, bir yoğunluk oluşturmaya gerektiği ortada. Bu gücün, gerek zaten ölçek olarak başedemeyeceği için gerekse

benzerini kurması halinde tahakkümü bizzat yeniden üreteceği için, mevcut güç makinesinden 'başka türlü bir şey' olması gerektiği de ortada. İktidar/güç ile karşı-kültür arasındaki gerilimi tasarlayanın başka türlü de mümkündür ve tartışmaya açıktır. Ama önce böyle bir gerilimin enerjisine yeniden kavuşmanın gerekliliğini vurgulamak gerekiyor.

Son bir değinme... Bu gerilimin aynısı olmayan, ama onun çağrıştırdığı, sosyalizmin geleneksel bir gerilimi veya kutuplaşması var: devrimcilik-reformizm. '68, reformizme karşı devrimciliği bayraklaştırdı, arkasından, yatışma sürecinde reformizme kanallar açtı – sistem de bunu var gücüyle destekledi ('68'in sulandırılmasında kullanılan, "30'una kadar komünist olmayan, 30'undan sonra da komünist olan budaladır" vecizesini hatırlayalım). Devrimcilik-reformizm arasında anlamlı bir gerilimin kopması da '68 ertesinin bir kaybidir. Bu kutuplar arasında anlamlı bir gerilim de, eninde sonunda, güçlü bir devrimci harekete bağlıdır – "solun solunda" güçlü bir akım olmadığı zaman, sosyal demokrasinin ve orta-solun 'civıtmada' sınır tanımadığını biliyoruz. (Örneğin Avusturya Marksizmi akımı içinde kısa ve sınırlı bir ömrü olan "devrimci reformizm" kavramı ve politikası, keza "Üçbuçukuncu Enternasyonal", söz konusu gerilimden enerji üretmeye dönük kayda değer bir denemeydi ve devrimci sosyalizmin kuvvetli zamanının ürünüydü.)

'68'den kalanların ilk elemesi, bir "doğal seleksiyon"la oldu; kendi kendine gerçekleşti. O fırtınanın yatışmasından sonra, yeni rüzgârlar ekmek için '70'lerden '90'lara uzanan süreçte '68 tecrübesinden devşirilerek oluşturulan değerler, dirençler, karşı-kurumlar, hayat tasarımları, büyük ölçüde böyleydi: '68'i yaşamış olanların refleksiydi bu... '68'in otuzuncu yılında, artık onu kendi hayatlarının doğal devamlılığı içinde düşünmeyen kuşakların doluştuğu bir dünyada, yeni bir eleme yapmanın zamanıdır. '68'den kalanın ve "'68'den kalan" adına oluşan birikimden kalanın bir elemesi... Dondurmamak, kalıplaştırmamak, mitoslarla sersemlememek için gerekli bir eleme...

Öğrenci Milleti, Öğrenci Muhalefeti

Pazartesi günleri *BirGün*'ün Forum sayfasında söyleşilere yer veriliyor. Forum'un editörlerinden İrfan Aktan, bu söyleşilerde, *PostExpress*'ten bildiğimiz mülakatçılık yeteneğini tekrarla kanıtlıyor. İrfan'ın bu haftaki konusu, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden muhalif, solcu bir öğrenci, Umut Alkaç idi. Açık yürekli, açık sözlü bir söyleşiydi bu: Umut Alkaç, mevcut üniversite sistemine muhalefet ederken nasıl sürekli baskı gördüklerini, yalnız kaldıklarını anlatırken hiç hamâsete kaymıyor, kendilerinin "korkusuz kahramanlar" falan olmadığını söylüyor, öğrenci hareketinin alternatif bir proje oluşturmakta yetersiz kaldığını kabul ediyordu.

Öğrencilerin, siyasal, toplumsal bir taleple ortaya çıkıp söz almaya kalktıklarında, gerçekten "özel" bir tepki gördükleri çok açık. Polis, öğrenci eylemlerine, artık yerleşmiş bir hınçla, başka kimseye reva görmediği bir şiddetle tepki gösteriyor. 12 Eylül'ün yıllarca, yıllarca anlattığı kırmızı şapkalı kız masalı: "Her şey masum öğrenci eylemleriyle başladı..." hikâyesi, bir doktrin olarak belletilmiş onlara. Ayrıca, "okuma fırsatı bulmuş talihli bebelerin nankörlüğü" karşısında duyulan bir haset de var o hıncın içinde.

Akademisyen milletin çoğunluğu da "talebe"ye yüzünü ekşiterek bakıyor. Öğrenciler, yapılacak daha kıymetli işleri, okunup yazılacak makaleleri, alınacak puan ve projeleri engelleyecek ayakbağı gibi görünüyor. Talebe çoğunluğunun cahil, ilgisiz, bencil, şımarık, küstah vs. olmasını (söylemesi ayıp sahiden öyle görünüyorlar! Ama "gençler" biraz da böyle olmazlar mı zaten?), bilcümle öğrenciye kapıyı pencereyi kapatmak için bahane sayıyorlar. Sözünde, gözünde pırlıltı gördüğü tek bir öğrenciyle motive olan "hoca" tipi, pek az.

Ama muhalif öğrenci hareketi de bunları kendisi için bahane saymamalı. Sanırım, 1990'ların ikinci yarısında yaşanan o kısa aydınlanma anının, meşhur "Koordinasyon" tecrübesinin nereye gittiğine dair bir muhasebe yapmaları gerekiyor. Birtakım "Koordinasyon"lar hâlâ var, biliyorum; fakat o "otantik" Koordinasyon döneminin sadece kitleselliği değil, o kitleselliği doğuran vasıfları da bir kazanıma dönüşemedi, değil mi?

"Eski-Koordinasyon"un iki vasfının ayırtedici olduğunu düşünüyorum. Birincisi, bağımsızlığı idi. Kendileri aklediyor, kendi sözlerini söylüyor, kendi yol haritalarını çiziyorlardı. Birtakım siyasal geleneklerle, "ekollerle" bağları olsa da, bulundukları yerde şube veya bayi işlevi görmüyor;

siyaseti bulundukları alanın, üniversitenin özgül koşullarından üretiyorlardı. Dilleri de buna göreydi; naklî değildi, özgündü.

İkinci vasıf da bununla bağlantılı. Hep "demokrat/ileri/duyarlı unsur" olarak hafifsenen, ikincilleştirilen, politikayla ilgili ama bir siyasal ekiye angaje olmayan, doğrudan politikaya çok meraklı değil ama "sanat-kültür"le alâkalı ya da akademik ilgileri baskın olan öğrenci türüyle ilişkiler, "kafalama" ilişkisi olmaktan uzaklaşmış, aradaki sınırlar geçirgenleşmişti. Hatta eski-Koordinasyon, bizzat o öğrencilerin inisiyatif kazanmasını, söz almasını temsil ediyordu biraz. Nitekim o Koordinasyon kuşağından "yetişenlerin", akademik ve politik alanda bilhassa üretken olduklarını görebiliyoruz.

Biraz idealleştirerek özetledim, ama böyle bir filiz vardı gerçekten. Peki ne oldu ona? Bir muhasebe açığı yok mu?

BirGün, 21 Mayıs 2004

I

Muhalif protestonun/gösterinin biçimi neden önemli?

Sol açısından bu kuşkusuz önemli; çünkü bir gösteri ya da protesto belirli bir değişimi hedefliyor, bir seçeneğe işaret ediyor ya da onu arıyorsa, o değişime, o seçeneğe uygun olmalıdır. 'Mümkünse' o değişime katkıda bulunan, onun öznel ve nesnel potansiyelini oluşturan, ama hiç değilse böyle bir şeyin oluşumuna mani olmayan bir nitelik taşımalıdır.

İnsanların yapıp etme, birbirleriyle münasebet kurma, varoluşlarını anlamlandırma tarzlarına ilişkin içeriksel bir değeri olması iyidir, muhalefet eyleminin. Bu doğrultuda bir etki, duygu, teşvik içermelidir.

İtiraz etmek, "hayır" demek gayrimeşru değildir kuşkusuz, değersiz değildir. Tersine, insan onurunun yok sayıldığı, küstahça bir kıyıcılığın egemen olduğu durumlarda, bu duruma iştirak etmediğini, onay vermediğini göstermek soylu bir tavrıdır. Fakat böyle olduğunda bile, "söyledim ve ruhunu kurtardım" tatmininin bir adım ilerisine geçebilmek için, itirazın *nedenini*, tepkinin *saiklerini* ifade etmek, 'temsil etmek' gerekir. Yoksa, itirazın, vicdanî tepkinin üçüncü şahıslarca anlaşılabilirliğe riske girer, bir çağrıya dönüşmesi imkânsız olur.

Salt reaksiyoner nitelikli olan, tepkisel bir öfkeyi yansıtan protesto/gösteri biçimlerinin zaafı, “sert” veya “şiddetli” olmalarında değil, buradadır. Tepkinin verili (egemen, genelgeçer) açıklama şablonları içinde massedilmesi riskine fazlasıyla açıktırlar.

Muhalf protestonun/gösterinin biçiminin taşıdığı öneme dönersek... Bu biçimin önemsenmemesi, stratejik güç mantığını egemen kılar. “Kalabalıklıktan” ve “ses çıkartmak”tan başka bir şeye bakılmaz. İktidar perspektifi içeren bir süreçte bir güç ölçüşme ânında nicel boyutun bir değeri olur kuşkusuz. Fakat insan topluluklarını yığın, *kitle* (hatta Yalçın Küçük’ün sevdiği gibi, cansız madde çağrıştıracak şekilde, *kütle*!) olarak algılamaması gereken sosyalist düşünce açısından, böylesi güç ölçüşme ânlarında dahi *biçim* önemini koruyor olmalıdır. Güç ölçüşümünün, güç gösterisinin anlamlı olmadığı zaman ve yerlerde ise, muhالف siyasal eylemin güç gösterisi biçiminde ve güç gösterisi davranışları öne çıkartılarak yürütülmesi, saçmadır, kimi zaman da gülünçtür.

Muhالف protestonun/gösterinin biçimi, bu bir *eylem*, bir *insan edimi* olarak düşünülüyorsa gerçekten, salt ‘dışa dönük’ ve ‘güç’ cinsinden mesajı ve tesirleriyle değil, bizzat öznelere/katılımcılara için taşıdığı anlam bakımından da yeterince önemli olmalıdır. Onlara, sadece iradî tercihlerini ‘bileylemenin’, kendilerini ilişki ve kalabalık içinde iyi hissettirmenin ötesinde bir ‘faydası’ olmalıdır; iradî tercihlerinin konusuyla ilgili bilinçlerini geliştiren, bu bilinç temelinde paylaşım ve dayanışma tecrübesi sağlayan bir yanı olmalıdır.

Ahlâki Protesto Sanatı kitabında¹ James M.Jasper, “iyi” protesto ile “kötü” protesto arasında bir ayrım yapıyor. Diyalog-manipölasyon karşıtlığına da oturan bir ayrım, bu. “İyi” protestonun ahlâki bir sesi vardır, katılanların en derin duygularını irdelemesini sağlar, konuyla ilgili bilgi akışına, iletişime ve katılan kişinin kendini anlamasına katkıda bulunur, Jasper’in özetıyla (s. 480). “Kötü” protesto ise –“kötü” protestocunun hakikati bildiğine dair mutlak güveninden ötürü (s. 521)– araçsaldır, öğrenmeye açık olmadığı gibi öğretmez, süre-

1 Çev. Senem Öner, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2002.

ci önemsemez. Özerklik ve ahlâkî görüşleri dile getirme çabalarına kısa devre yaptırır (s. 516).

II

Rutin protestolar/gösteriler, bu 'aranan' nitelikler hakkındaki kuşkuların bilhassa canlı tutulması gereken vesileleridir. 'Muayyen günlerle' belirlenmiş bir siyasal gösteri takvimi, siyasal eylemin kendi başına amaçlaşması ve içeriksizleşmesi riskini içerir; bunu tecrübeyle de bilmiyor muyuz?

Protesto/gösteri, rutinleştğinde, âyin benzeri bir havaya bürünür. Vesilesi ne olursa olsun, rutinleşen ve böylece törenselleşen protesto/gösteri nizamı, muhalefetin ritüelidir. Ritüellerin, törensel kudsiyetin "insanlık kadar eski" olduğunu biliyoruz. Bunların bağlayıcı, aidiyet pekiştirici, mânen güçlendirici işlevini de biliyoruz. Bununla birlikte, solun/sosyalizmin, "insanlık kadar eski" gelenekler karşısında, onları başı gözü üstüne tutmamak gibi bir tavrı olduğunu da biliyoruz. Protesto/gösteri rutinleri içinde (çok zaman geleneksel yapılardan 'alıntılarla') töreleşen ritüellerin *nasıl* bir maneviyâtı güçlendirdiği, *nasıl* bir sosyal ilişkiyi güzellediği, *hangi değerler* etrafında bir heyecan, coşku, ihtiram duygusu yarattığını düşünmemek, dert etmemek, olur mu?

III

Siyasal eylemi, gösteri/protesto biçimini *tasarlamak*, reklam/halkla ilişkiler/medya tekniğinin ve *ideolojisinin* bir konusu olmamalıdır. Çünkü bu ideoloji de eninde sonunda stratejik güç mantığının içinden düşünür; etkililiğe kitlenmiştir; *aracın (medyanın) mesaj anlamı taşıyor oluşunu* (malûm McLuhan hadisi: "Medya mesajın ta kendisidir") mutlaklaştırır, hakikatleştirir. Siyasal eylemin bir süreç, bir toplumsal ilişki olarak düşünülmesi pahasına olur bu.

Bütün bunları "gösteri toplumu" şartlarında düşündüğümüzü unutmayalım. Aşırı tempolu hayat ve imge akışı içinde dik-

kat çekmeye dönük anlık performansların, *çarpıcılığın* belirleyicilik kazandığı bir zamandayız... Medyanın tayin edici, anlam kurucu gücünden yıllardır –bu dergide de– bahsediliyor.

Bu şartlar altında protestonun/gösterinin, bir *performans*, bir sahneye koyma edimi olarak tasarlanır hale gelmesine nasıl bakalacağız? Kaçınılması gereken bir deformasyon mu? Rüzgârından yararlanılması gereken bir güç mü? Hele, birçok zaman, bir sözün taşıyıcılarına cürümlerinden büyük yer yakma imkânı kazandırdığı da düşünülürken... Ya da acaba, içerik-biçim, özne-nesne vb. ikilikler arasındaki duvarları yıkmaya imkân veren bir kapı mı?²

IV

Medyadan imtina etmek diye bir şey yok. Tıpkı, medyayı “sadece kullanmak” diye bir şey olmadığı gibi... Bir sözün/mesajın ‘medyadan geçmesinin’, tasarlanmasıyla ve biçimiyle, kendine mahsus bir praksis olduğunu düşünerek davranmak gerek. Bu praksis’le, muhalif politik ve toplumsal praksisin sair düzlemleri arasındaki bağı gözden yitirmeden yürütülmesi gereken bir ilişki olmalıdır bu. Medya içinde devinmek, medya/reklam profesyonellerine bırakılmayacak kadar ciddi –ve riskli– bir iştir.

Örnekse... ÖDP’nin medyadan yararlanma cevvaliği kendi başına yanlış değildi. Yanlış, ÖDP’nin medyayla ilişkisini, medyaya salacağı imgesini tasarlama aşamasındaydı. Bu ilişkinin ve tasarımın salt “teknik” bir iş olarak düşünülmesindeydi. Bu tasarımı gerçekleştiren partili veya sempatizan “profesyoneller” ve onların etkinliği ile partinin sosyal ortamı arasındaki ilişkinin, bizzat tasarlanması (ve dönüştürülmesi) gereken bir ilişki olarak düşünülmemesindeydi.

2 Jasper, “ahlâki protesto”nun sanat benzeri yanı üzerinde duruyor: Sanatçılar gibi, ham sezgileri alıp ete kemiğe büründürmesi ile... olağan dünyalarında yapamadıkları şeyleri yapmalarına, etkileşim tarzları kurmalarına zemin oluşturarak insanlara tatmin sağlaması ile... (a.g.y., s. 524)

“Etkililiği” en garantili performans olarak şiddete de değinmeli...

Bu konuda, İtalya’daki büyük anti-globalizm protestolarında eylemci Giuliani’nin polis tarafından öldürülmesi hakkında Diedrich Diederichsen’in yazdıklarını aktarmak, yeterli olacak:

Arenavârî bir kentsel dekorda görsel bir dramatizmle sahnelenen şiddet çarpışması olmaksızın, herhangi bir gösterinin, protestonun artık hiç algılanmadığını, dolayısıyla hedefine de ulaşmadığını bugün en ılımlı medya yorumcuları bile kabul ediyor. Aynı zamanda, bu konudaki hemen her sol yorum, gösteriselliğin görsel mantığına karşı uyarıyor. Zira bu mantığın içine girince, dünya çapındaki sömürü ve dışlama süreçlerinin soyut mâhiyetinin analizini ve eleştirisini yapmaya olanak bulmaksızın, global akşam haberlerine spektaküler malzeme sağlamış oluyorsunuz. Öte yandan, spektaküler bir fotoğrafın, imgenin, ille de gösterisel bir fotoğraf, gösterilik bir imge olduğunu da söyleyemeyiz. İmgeler de, Cenova’daki protesto eylemlerinde saklı olan soyut eleştiriyi temin edebilirler. Söylenmemiş bir şeyi gösterebilirler. Aşıkârlığın şokudur bu.³

VI

Sol muhalefet alanında protesto/gösteri kültürünün ‘erkek’ kimliğini sorun etmeyecek miyiz? “Kötü” protestonun “iyi” protestoyu kovuyor olması, bununla da doğrudan ilgilidir! Güç/iktidar diline yatkınlık, kendi ‘sertliğine’ hayranlık, ciddiyet ve ehemmiyet belirtisi olarak kasılma, protestoyu/gösteriyi bir ‘horozlanma’ olarak yaşamak, *dinlemeden konuşmadaki* (kime ne anlattığını gözetmeden bağırmadaki/söylemedeki) umarsız ‘rahatlık’... bunlar, karşı çıkılan sistemin de yapıtaşları arasında olan ataerkil davranış ve zihniyet kalıplarıdır.

3 *Jungle World*, 25 Temmuz 2001. Diederichsen, yakın dönemde radikal kültür eleştirisi yazılarıyla dikkat çeken bir Alman yazar. Bu alıntıyı daha önce, müteveffa *medyakronik* internet sitesinde yayımlamıştım. “Anti-globalizm global gündem, ‘ulusal’ basın” başlıklı sözkonusu yazı www.haysiyet.com arşivinde bulunabilir.

Feminist hareketin, özellikle 1980'lerdeki ilk evresinde, sol/sosyalist muhalefet ve onun "protesto/gösteri kültürü" üzerinde sınırlı bir terbiyevî etkisi oldu bu bakımdan. Etkinin sınırlılığı, bu 'terbiye'nin, esasen "hoşlukla ilgili taktikler" faslından olarak algılanmasından bellidir. Sınırlı kalmasının nedenini, bizzat feminist hareketin bu "tarz"larla cebelleşmeyi o kadar önemsememesinde (ya da önemsemesine rağmen fazla ilerletmemesinde) de aramalı mı biraz?

VII

"Şenlikli muhalefet" teması, 1980'lerin sonlarından itibaren solda düşünsel ve pratik bir yenilenme gereği görenlerin gündemine girdi. Bunda en önemli saik, eski, yerleşik protesto/gösteri biçimlerinin sol/sosyalist hedeflerle ve içeriklerle uyumuna ilişkin bir kuramsal ve etik sorgulama idi. Ki zaten "şenlikli muhalefet" diye özetlenen düşüncenin dayanağı da budur. Meslesi "eglence olsun, 'hoş' olsun, renk olsun" değildir; muhalefetin ve protestonun bizzat kendisini muhalif öznenin potansiyelini gerçekleştirmeyi ve öğrenmeyi sağlayan özgürleştirici bir *etkinlik* olarak kurmaya dönük bir arayıştır. 'Hoşluk', bu yönde alman mesafenin hasılâsıdır.

"Şenlikli muhalefet"le kastedilen "farklı", "renkli" protesto/gösteri biçimlerine yönelişin her durumda mutlaka sol/sosyalist bir kuramsal ve etik sorgulamaya dayandığını varsaymak mümkün mü? Elbette hayır. Bu çeşit "yeni" protesto/gösteri biçimlerine gösterilen rağbetin başka saikleri de vardı. Bir kere, eski, yerleşik protesto/gösteri biçimlerinin hem etkisizleşmesiyle, hem tehlikeli/riskli hale gelmesiyle ilgisi vardı. Bu pekâlâ makûl bir politik sebep ve gerekçesi idi, "yeni, farklı" biçimlere gösterilen ilginin. Ancak üzerine düşünülmediğinde, "anlam"a ilişkin bir sorgulamayla birleşmediğinde, rutinleştğinde, yine araçsal bir bakışa elverebiliyordu. Sonra, yenilgi duygusunun, "şenlikli muhalefeti" bir ikame malı gibi benimsemeye yol açan etkilerini gözardı etmemek gerek. Depolitizasyonla mücadele etmek üzere 'kolay', 'hafif' yordamlar ararken, politik içe-

rikleri artık hiç önemsemeyen, “sosyal faaliyete” indirgeyen bir *hobici aktivizm* tarzının ortaya çıkması doğaldı.

Bunun, sol muhalefette orta sınıf “tabanın” sahip olduğu özgül ağırlığın yüksekliğiyle ve son on-yirmi yılın sınıfsal ayrışma dinamiğinin orta sınıf hayatlarla “ötekiler” arasındaki uçurumu derinleştirmesiyle de doğrudan ilgisi var. Bununla bağlantılı olarak, modernleşme/Batılılaşma/globalleşme çığıırı içinde, protestonun/gösterinin beynelmilel ‘moda’ formlarının daha hızlı alımlanır olmasıyla, bunlarda ‘kendiliklerinden’ bir asrılık ve etkinlik/verimlilik alâmeti görülmesiyle de ilgisi var.

Orta sınıf olanların muhalefet ruhsatını iptal etmek, bir çeşit uvriyerizm olur. Orta sınıfların sistemin sömürsünden/yabancılaştırmasından azâde olmayan durumlarını sorunlaştırmak da solun/sosyalizmin meselesidir. Endişe edilecek şey, “orta sınıf”a özgü tuzukuruluğun, bencilliğin, konformizmin, muhalefet davranışını belirler hale gelmesidir.

Anti-globalizm protestosunun ‘guru’su Naomi Klein’in ünlü “McEylem” terimi, işte bu endişeyi yansıtan bir terim. Az evvel değindiğimiz *hobici aktivizm* meselesi... Sinizme kapılmamak için kendimizi hep uyarmalıyız; elbette ki kibar muhitlerde oturan tahsilli meslek sahibi şehirlilerin haftasonu brunch’a gitmek yerine bir “...karşıtı” protestoya/gösteriye gitmesi anlamsız değildir, önemlidir ve değerlidir. Bununla beraber, brunch’la politik gösteriye katılımcıları tarafından yüklenen anlam fazlaca benzeşiyorsa, herhalde bunu bir düşünmek gerekir... İnterneti örgütlenme, haberleşme, tartışma, *ilişki kurma* ortamı olarak kullanmak anlamsız değildir, anlamsız olmadığı gibi imtina edilemeyecek, vazgeçilmez bir imkândır; buna mukabil, esas itibarıyla “internet üzerinden mesaj forward etmeye” konsantre olmuş bir protesto/gösteri kültürü oluşuyorsa, herhalde bunu bir düşünmek gerekir...⁴

Tartıştığımız konu, sosyalist teorinin gündemine faşizm dolayısıyla girmiş olan, politikanın “estetikleşmesi”, estetik bir ilgi ve tatmin arayışı içinde massedilmesi meselesiyle de ilişki-

4 Asena Günal’ın, *Birikim*’in 166. sayısındaki (Şubat 2003) “Şıklık olarak muhalefet” başlıklı yazısı da bu noktaya odaklaşıyor.

lidir. “McEylem”in hobi benzeri karakterinin, tüketimci hazza hitap eden yanının politik içeriği ikincilleştiren etkisi ile, faşizmin politik aklı felceden “performansı” arasında bir mukayese, öğretici olur.

Konu, *politik olanın kültürelleşmesi* ile de ilişkilidir. Muhalefeti dolaşımda (veya gösterimde) tutan protesto/gösteri rutininin, kimi kültürel aidiyetlerle ve muhitlerle özdeşleşebilmek yanında, kendi rutini ve kapalı (kapanmaya istidatlı) sosyal ağı içerisinde bizzat bir kültürel aidiyet ve ortam inşa edebildiğini biliyoruz. Kültürel bağlardan arınmış, steril bir politika tahayyülüne kapılıyor değiliz; fakat kapalı kültürel şifresi içinde halinden memnun, kendi kültürel kodlarını sürekli deşifre etme gayreti içinde olmayan bir varoluş, kendini “kültür”ün fitrî ve özcü sabitlemelere müsait denizinde dalgalanmaya bırakmış olacaktır. Muhalefet etkinliğinin, kültürel kimlikle kaim bir varoluşa (hatta belki bir “nonkonformist [redci, uyum sağlamaya direnen] *varoluşçuluğa*”) ⁵ dönüşmesi, daha doğrusu, bir kültürel kimliği yeniden üreten hatta onu belirleyen, aslî işlevi de bu olan bir deneyim olarak yaşanması, onun politik kabiliyetini kısıtlar.

VIII

Bir ara söz:

Türkçenin “eski dil” (Osmanlıca) ile “yeni dil” (öz-Türkçe) arasında salınıp durduğu ve Cumhuriyet entelektüellerinin bir terimce üzerinde mutabakat sağlayamadan muhtelif kelimeler ‘denediği’ dönemlerde, Tek-Parti CHP’sinin muhafazakâr genel sekreteri Mahmut Şevket Esendal, (1944 Irkçılık-Turancılık davası vesilesiyle) yayımladığı bir tamimde “nümayiş” kelimesini “gösteriş” diye karşılar!⁶ Ironi yoktur burada; daha sonra dile yerleştiği gibi “gösteri” yerinde, bugün “göz boyayıcı hareket” anlamında kullandığımız “gösteriş” kelimesi vardır! Bu-

5 Diedrich Diederichsen, “Adornos Taschentuch”, *Jungle World*, sayı 52/2001 (19-26.12).

6 *İrkçilik-Turancılık*, Türk İnkılâp Enstitüsü Yayınları, Ankara 1944, s. 17.

rada, bugünkü gösteri biçimlerine ilişkin bir uyarı saklı mıdır dersiniz? “Gösteri”, aslında “gösteriş” midir?

IX

Muhالیf protestonun/gösterinin verili biçimleriyle ilgili duyulan rahatsızlıklar, bunların, mādunlar/aşağıdakiler/dışlananlar adına şövalyece bir tepki ortaya koyan, ama onlarla gerçek bir temas, bir alışveriş aramayan, aramadıkça da trajik bir biçimde onlardan uzaklaşarak (“eski” deyimle ikameci hale gelerek) kendi başına amaçlaşan bir etkinliğine dönüşmeleri tehlikesini de işaret ediyor. Bu problemin, intiharî fedakârlık ile tuzukuru “hobi aktivizmini”, bir uçtan bir uca bitıştirdiğini görebilirsiniz.

Protesto/gösteri zeminlerinin rezervasyon alanları halinde yalıtımı, bu problemi derinleştiriyor. Gerek aracı mecraların niteliksel yapısı gerekse çağın toplumsal yarılmaları, ayrışmaları nedeniyle, politik gösterilerin/protestoların menzili dışında kalan insanların sayısının arttığını unutmamak gerek. Gösteri/protesto rutini içinde eğleşirken, bu menzil dışındaki insanlara hitap etmek, bir mesele olmaktan çıkabiliyor. Bu uzaklık büyüdükçe, o menzil dışındakileri dert eden politik sözü dolaşıma sokan protesto/gösteri, gıyabî, “kendi söyleyip kendi dinleyen” bir mâhiyet kazanabiliyor; ‘sahici’ toplumsal bağlardan kopabiliyor.

Protesto/gösteri ile ‘sahici’ toplumsal ilişkiyi birbirine karşıt gibi düşünmemeli. Politik protesto/gösteri de sahici bir toplumsal ilişkidir – şayet “iyi protesto” ise, öyledir. Bir dışavurum ve etkileme mecrası, bir çağrı ve aynı zamanda bir kendini-gerçekleştirme mecrası olarak politik protesto/gösteri, vazgeçilecek bir şey değildir. Sırf itiraz için, sırf namus belâsına, sadece bir çığlık olarak dahi, erdemlidir.

Fakat unutmamalı: Politik gösteri/protesto, etkililik aranıyorsa ve sol/sosyalist görüş açısından bakıldığında etkililik aramakla kalmayıp etkili olması istenen sözle uyumlu olması, onu temsil etmesi de aranıyorsa, biçimi üzerinde her daim, her durumda yeniden düşünülmesi gereken bir insan edimidir.

Şunu da unutmamalı: Protesto/gösteri nüfusu ile onun erişemediği nüfus arasında oransızlık ve temassızlık ciddi bir boyuttaysa, buna çare sadece daha yüksek sesle protesto ederek aranmaz... elbette yine sesini çıkartarak, ama “ortaya” bağdırmaktan çok “bire bir”⁷ konuşarak aranır.

Birikim 166, Şubat 2003

7 Söylemeye gerek var mı? “Bire bir”le ille tek tek kişileri değil, somut özneleri kastediyoruz – bunlar topluluklar da olabilir.

“Evinde Oturan İnsanlar”ın Muhalefeti

Susurluk kazasıyla başlayan “şok bilgi-belge” yağmuru, “bilgi çağı”nın nasıl anlamlandırılacağı belirsiz veri sağanağına benzedi. Tam bu işi patlatmakla böbürlenene medyanın ağzına lâyük: Her gün yeni bir skandal var. Ama hukuksal ve siyasal bir netice yok. Devletin gayrınizami operasyonları ve örtülü faaliyetlerinin çapı aşıkârlaştıkça, bu faaliyetleri yürüten çapraz bağlantılı şebekelerin nasıl dal budak sardığı açığa çıktıkça, somut bir sonuç alınabileceğine dair umutlar biraz daha sönüyor sanki.

Çünkü hukuksal ve siyasal açıdan hesabı sorulmayan her vaka, bu yönde somut adım atılmaksızın geçirilen her gün, “derin devlet”in cüretini arttırıyor. Başka ülkede olsa hükümet sarsacağı, bakan devireceği, rejimi revizyona zorlayacağı varsayılan vakaların küçük yan tesirleri olan olağan iş kazaları gibi muamele görmesi, bu duruma ifrit olan insanların acizlik hissini güçlendiriyor.

“Sürekli aydınlık için bir dakika karanlık” kampanyası, bir “kamu” oluşturma iradesi taşıyan halk unsurlarının (daha doğrusu böyle bir halk iradesini özleyenlerin), içine itildikleri bu acizlik hissine isyan etmelerinden doğdu. Bu lanet acz durumuna mükemmelen uyan, gayet ‘acizane’ bir eylemle. Dokunulmaz görünen belalı bir heyulaya karşı romantik bir sembolizm. Necmettin Erbakan’dan önce bir sürü muhalif –bilhassa solcu muhalif–, bu girişimi için için “çocukça” bulmuştu. Ama belki de Türkiye toplumunun içine itildiği büyük aczle, bu ülkenin yurttaşlarına devletin yapageldiği çocuk (reşit-olmayan) muamelesiyle mütenasip olmasından dolayı, bu sembolizm beklenmedik bir kuvvet hasıl etti.

12 Eylül sonrasında beri Türkiye’de muhalif sesler muhtelif vesilelerle insanları tepki göstermeye, “duyarlı olmaya” çağırırdı. Ama düşman kavi, talih zebun; insanlar pek az şeye muktedirler, somut olarak ne yapabileceklerini bilemiyorlar, bilinen tepki biçimlerinin çoğundan korkuyorlar. Her yeni vesilede daha çok korkmaları için de “ilgililer” ellerinden geleni ardına koymuyor.

Bu durumun doğal sonucu, “duyarlı” insanların büyük çoğunluğunun acz ve çaresizlik duygusu içinde kendini yiyip bitirmesi, eylemsizliğinden utanıp, giderek ondan duyarlılık isteyen seslere kulağını tıkaması oldu. Gece 9’da ışık söndürme eylemi, bu kısır döngüye çok isabetli ve tam

zamanında bir müdahale oldu. Bu eylemde, insanlar ufak ve kolay bir şey yaparak sonuçta gerçekten bir şey yapmış oluyorlar.

Her ne kadar devletimiz “durumdan görev çıkartıp” böyle bir işi bile riskli hale getirecek “önlemler” olsa da, umumiyetle risksiz bir tepki. Eğlenceli, oyun zevki veren bir tepki. (Ankara’da 100. Yıl bloklarında ışıklarla “Meksiko dalgası” yapıldığına tanık olanlar var!) Kampanyanın, örneğin hapisanelerdeki açlık grevleri gibi capcanlı acılar üzerine olmaması, koşulların vahametine rağmen bu eğlenceli ruh haline münasip bir atmosfer sağlıyor. Eyleme katılanlar tanımadıkları insanlarla beraber eğlenme, görüşmedikleri komşularıyla tanışma fırsatı buluyorlar. Üstelik bunu soyulmuş bir öfkeyle, ama hınç ifrazatına dönüştürmeden yapıyorlar.

Eylem, başlatıcılarının da pekâlâ bildiği yapısal sınırlarını da zorladı epeyce. Tipik bir orta sınıf eylemiydi. Bunun tek göstergesi eylemin orta sınıf, belki daha çok üst-orta sınıf muhitlerden başlaması ve ilk oralarda tutması değil. Orta sınıf hayat tarzına, orta sınıf konforuna uygun bir eylemdi bu; “evinde oturan insanlar”ın eylemi. “Evinde oturmak” ve dünyayla evinde oturarak ilişki kurmak, başka –hele ‘değişik’– insanlarla yüz yüze canlı ilişkilerden epeyce ‘arınmış’ olmak, aslında orta sınıf tipolojisi olmanın ötesinde (post)modern insanlık durumunun bir özelliği.

Yakın zamana kadar moda olan faksla muhalefet alışkanlığı, bu sterilizasyona tamtamına uygundu: Kimseyle yüz yüze gelmeden, evinden/ofisinden çıkmadan, tuşlara basarak “muhalefet”. Işık söndürme eylemi, bir kere faks zincirinin gerektirdiği konfora kıyasla çok daha ‘halkçı’: Faks cihazı değil sadece elektrik tesisatı gerekiyor ve pencerelere çıkmak, sokağı gözetlemek, tencere tangırdatmak gibi, akşam oturmalarının rutinini bozan ek mükellefiyetler getiriyor.

Dahası, yüz yüze ilişkiler geliştirme potansiyeli oldukça güçlü: Pencereden, balkondan laflayarak, gündüzün selamlaşarak, eylemi sokak buluşmalarına taşıyarak. Eylemin en esrarlı tarafı bu: Orta sınıf ve modern steril hayat tarzı içinde uygulanabilir, bu hayat tarzını paylaşan herkese (yani eğilimsel olarak memleket nüfusunun hepsine) hitap eden; hem de insanlara o hayat tarzından şöyle bir dışarı uğrama ilhamını ve enerjisini veren bir hareketlilik yarattı. Bu sahici bir hamledir ve “sokağa çıkma” fetişisi doğrultusunda aile içinde yapılan eylemlerden tabii ki çok daha radikaldir.

Bir dakika karanlık eyleminin bu iki uçlu özelliğinden çıkartılacak çok ders var. Kampanyanın sağladığı motivasyonun, temelini attığı yeni toplumsal muhalefet sembolizminin, bu cehdi güçlendirmesi umulur. Sem-

bolizmin bir rozete veya başka bir alamete kilitlenmeyen ucu açık niteliği ve eylemin suyunu çıkartıp sürdürmemeye gösterilen itina, bu umudu güçlendiriyor.

İki uçlu karakterin orta sınıf konformizmine bakan ucunda elbette medyayı görmeden edemeyiz. Denecektir ki, medya olmasaydı eylem bu çapa ulaşmazdı. Doğru, böylelikle medyanın muhalefete nizam verme, ölçü çizme gücü bir kez daha pekişti. Kampanyaya destek açıklamalarının verildiği klip, bildiğimiz TV reklamı stilindeydi. Eylem, "evlerinde oturan insanlar"ın alıştığı TV dizilerinden biriymiş gibi 'formatlanmış' oldu. Bu sayede, bu alışkanlıkla ve bu 'rahatlık'la katılım genişledi. Medyanın öz-lü bir tarifinin, biçimin içeriğe galebe çalması şeklinde yapıldığını hatırlamanın tam sırası. Televizyon sayesinde kazanılan yaygınlık ve popülarite, kampanyayı sürükleyenleri, televizyonun bağımlılık yaratıcı etkilerine karşı daimi uyanıklıktan alıkoymamalı.

Bir de eylemi mecrasından çıkaran ve bulandıran olaylar vardı. En önemlisi, Refah Partisi'nin bu işi özellikle üstüne alınıp naralanmakla gösterdiği basiretsizlik... Erbakan ve özellikle Şevket Kazan'ın küçümsemekten aşağılamaya hattâ hakarete meyleden tepkileri, durduk yerde gömleğini yırtıp göğsünü yumruklayarak ortalığa meydan okuyan bir meczubun halini andırıyordu. Refah Partisi, bu tutumuyla, Susurluk kazası sonrasında devletin örtülü işlerinin "deşilmesine" karşı kayıtsız kalmayı hattâ "derin devlet"i kollamayı seçmekle yaptığı tercihin iyice çizmiş oldu. (Oysa bazı MHP'liler, "milletimizi" saat dokuzda bütün ışıklarını yakmaya davet eden kontr-eylem çağrısıyla, eylemin hedefini doğrulayan isabetli bir girişimde bulunmuşlardı.)

Böyle yapmakla RP "hukuk içinde kalan bir devlet" isteyen geniş kitlelere kendi kendini hedef gösterdiği gibi, Sincan olayları üzerine teyakkuza geçen laisist-Kemalist reaksiyona müthiş bir fırsat vermiş oldu. Laisist-Kemalist reaksiyon dalgası, bu sayede bütün tencere-düdük seslerini "şeriat/irtica" tehlikesine tevcih etme cehdine girebildi. *Radikal* gazetesinde Murat Belge eylemin rüzgârını çalanları eleştirirken, muhtemelen bu tutumu da kastetmişti.

Öte yandan asayişçi devlet akıllı, yine RP'lilerin hayırhah tutumu eşliğinde, "bölücü ve terörist" parmağı aramak gibi bir bulandırma çabasına girişmeden edemedi. Bu çabayı insiyaki bir hareket, bir fikr-i sabit olarak değerlendirebiliriz. Ama hiç masum olmayan bir insiyak. Bir yerlerde Tahammülsüzlük Oscar'ları veya Huşunet Grammy'leri verilse dereceye gireceği kesin olan güvenlik kuvvetleri, herkesin "risksizliğini" vurguladığı

bir eylemi riskli hale getirdiler. "Evinde oturan insanlar"ın eşiklerinden bir adım atınca marûz kaldıkları muamele, bundan yıllar önce *Günaydın* gazetesinin elektrik fiyatlarına yapılan zam üzerine attığı bir manşeti hatırlattı bana: "Öldürün milleti olsun bitsin!..."

Birikim 95, Mart 1997

Orta Sınıf Muhalefet

Uluslararası Af Örgütü'nün dünyanın Batı yakasında yürütmekte olduğu etkileyici bir kampanya var. "Yapabilirim" başlıklı bir kampanya bu. Kampanya afişlerinden birinde, elinde yemek kitabı ve seyyar telefonla mutfakta bağdaş kurup oturmuş bir ev kadını: "Belki iyi yemek yapamam. Ama gaddar muktedirleri sıkıştırabilirim" diyor. Bir başkasında, ümitsizce gözünü telefona dikmiş bekleyen bir delikanlı: "Belki kadınları anlamam mümkün değil. Ama kendimi siyasî tutsakların yerine koymam mümkün." Sonra, kanepede oturmuş uyuklayan bir ihtiyar: "Belki artık gecelerim eğlenceyle dolu olamaz. Ama mültecilerin korunması sözkonusuysa, uyanık olabilirim."

Uluslararası Af Örgütü, bu tarz bir politik seferberliğin ustası oldu daima. Greenpeace de buna örnek verilebilir. Nasıl bir tarz? Şöyle: Bu örgütlerin adanmış aktivistleri, risk alan eylemcileri de var, profesyonelce kampanyalar yürütüyor ve sonuç alıyorlar. Ama bunun arkasında, çok güçlü bir militan-olmayan, ya da "pasif" diyebileceğimiz destek var. Geniş çaplı bağışçı ağları... Kitlesele protesto veya talep mektupları yollamak için olsun, basit rutin işler için olsun, "istihdam" edilebilecek büyük ölçekli gönüllü ilişkileri...

Bahsettiğim "Yapabilirim" kampanyasının örneklediği gibi, rutin, "normal" bir hayat yaşayan, rahatını fazla bozmak istemeyen orta sınıf insanlara hitap eden bir tarz bu. Onları hayatlarını büsbütün değiştirmeye davet etmiyor. Militan olmaya, tam zamanlı bir bağlanmaya çağırıyor. Durdukları yerde, kendilerini fazla yormadan küçük bir destek vermelerini istiyor. "Teyze amca bir imza ver" misâli... İşte, bir bildiriye veya dilekçeye imza atabilirler, bağışta bulunabilirler, bir yerlere bir elektronik ya da konvansiyonel posta gönderebilirler, bir haftasonu büro işlerine katkıda bulunabilirler, kırk yılın sırtı bir gösteriye gelebilirler.

Şüphesiz yok, tam anlamıyla orta sınıf bir "siyasal katılım" biçimi bu. Mahdut bir muhalefet, anlık bir protesto. Dünyayı değiştirecek bir şey değil, çünkü insanların hayatlarını değiştirecek bir şey değil. Oraya buraya e-mail'ler sallayıp "duyarlı oldum" diye gönlünü ferah tutmak, küstahça, şımarıkça bir hal. Muhalefetin ufku bu tarzla, bu hallerle tüketilemez. Tetik durulması gereken bir nokta, bu.

Fakat devrimcilik adına sinizme de kaymamak gerek. Topyekûn muha-

lefetin kendini bu tarz etkinliklere gömmesi nasıl bir ufuksuzluk ise, muhalefete katılımın bu "yumuşak", "pasif" kanallarını genişletmemek ve işlevsel kılmamak da o denli sorumsuzluk sayılır. Bir muhalefet hareketinin gücü, herkesi yeteneğine göre seferber edebilmesinde de gösterir kendini. Bununla birlikte, katılım ve angajmanın biçimleri arasında şeffaf, diyaloga, empatiye açık bir ilişki kurabilmesinde.

Şunu da unutmamalı; sözkonusu zahmetsiz, "pasif" seferberlik biçimleri, dünyayı değil ama "bir şeyleri" değiştirme gücüne de sahip olabilirler pekâlâ. O ucundan destek veren insanların hayatında da ucundan bir değişiklik yaratabilirler. Her şey bir yana: Olması, olmamasından daha iyi değil mi? "Teyze, amca," bari bir imza verse, vermemesinden iyi değil mi?

Türkiye'de sol muhalefet, bir yandan ana sektörüyle orta sınıf alanına sıkışmakla malûl... bir yandan bu alanla alt sınıfların muhalefet potansiye- li (ve onun kuvveye çıkmış halleri) arasında bir ortak zemin kuramamak- la... bir yandan da, orta sınıfa dönük "yumuşak" seferberlik mekanizmalarını yeterince işletememek ve bu mekanizmalar içinde yeterince yaratıcı, dönüştürücü olamamakla...

NATO'nun İstanbul'un meskûn alanında düzenlediği planlı tatbikata karşı protesto haftası geride kalırken, muhalefet adına yapılacak muha- sebenin bir maddesi de bu olabilir.

BirGün, 2 Temmuz 2004

BARIŞ HAREKETİ VE BARIŞ TALEBİ

ABD'nin Irak Operasyonuna karşı gelişen uluslararası muhalefet, şu globalleşme çağında gördüğümüz nice “globallik” arasında en güzellerinden biridir. Barış hareketinin ve barış talebinin politik ve düşünsel birikimini, problemlerini ve lüzumunu yeniden düşünmek için vesile sayalım bunu...

Soğuk Savaş'tan “yeni dünya düzenine”, Batı'da barış hareketi

Batı âleminin kimi ülkelerinde barış hareketinin kendine özgü bir toplumsal hareket olarak geleneği var. Yakın siyasal tarihte, “Batı yakasındaki” toplumsal ve siyasal muhalefetin gelişiminde barış hareketlerinin özel bir rolü olmuştur. Vietnam Savaşı protestoları, ABD'de Soğuk Savaş atmosferini delen '68 dalgasının önemli bir bileşeni idi ve toplumsal demokratikleşme açısından orta vâdeli etkileri de oldu. İngiltere'de barış hareketinin, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki siyasal durgunluk döneminin bağrında güçlü bir muhalefet çekirdeği olarak bayraklaştığını biliyoruz. Almanya'da 1970'lerin ikinci yarısında kitlesellenen barış hareketi, kendi gündemiyle ilgili etkilerinin ötesinde, Yeşiller Partisi'ni doğuran ana kaynaklardandı.

Bu barış hareketleri kendi içinde ayrılmaktaydı. Ayrılmayı kabaca şöyle tasnif edebiliriz:

1. Hıristiyan barış hareketi.

2. Sosyalist barış kampanyaları. Bu kolun iki ana unsuru vardı:

– İki kutuplu dünya sistemine muhalefet eden “anti-dogmatik” sol

– Sovyetik sol.

3. Anarşist-liberter ya da teozofik ya da naif-hümanist düşünsel kaynaklardan beslenerek, *pasifizmi* ve *anti-militarizmi* bir temel esas olarak benimseyen akım.

Bu kolların kendi arasında geçişler, etkilenmeler de vardı elbette.

Bu hareket toplamda Soğuk Savaş koşullarının damgasını taşımaktaydı. Bu damga, örneğin kutuplar arası doğrudan çarpışmanın sahası olma tehdidinde maruz bulunan Avrupa’da, –özellikle bu tehdidin güncelleşme emareleri belirdiğinde–, barış hareketine konjonktürel bir destek kazandırmaktaydı. Nükleer başlıkların Avrupa’da konuşlandırılmasına karşı çıkan kampanyalar, ya da 1980’lerin başında Reagan’ın “Yıldız Savaşları” projesinin doğurduğu tepki, böylesi konjonktürel tepkilerin örnekleridir. Konjonktürel koşullar, “normal” şartlarda radikal muhalefete yatkın olmayan unsurların da barış hareketine meyletmesine zemin hazırlayabilmiştir.

Bunun yanında, 1946-1990 dönemindeki barış hareketleri, “maksatlarının başka olduğuna”, araçsal bir akla hizmet ettiklerine dair şüphelerin gölgesi altındaydılar. Özellikle, ebedî barışın güvencesi olarak gördükleri “dünya sosyalist sistemi”nin savunmasını güçlendirme kaygısıyla barış hareketine destek veren SSCB yanlısı gruplar, barış savunuculuğunun *ilkeselliğini*, etik tutarlılığını zedeliyordu. Özellikle bu gruplar, –bunun yanında başka bazı sosyalist gruplar da–, gerçekten barış hareketini bir “kamufraj”, bir “sızma” ve bir propaganda imkânı olarak değerlendiriyorlardı.

Soğuk Savaş döneminde Batı dünyasında gelişen barış hareketinin neticede bir gelenek oluşturmuş olması önemlidir. Bileşenleri arasındaki tartışma, “barış” mefhumunun düşünsel ve

etik temellerine, toplumsal ve politik anlamlarına, tarihsel koşullarına dair bir birikim ortaya çıkartmış; bu da neticede barış savunuculuğunun *özerk bir söylem* olarak güçlenmesini getirmiştir.

Buna rağmen, Soğuk Savaş sonrası dönemde Batı'daki barış hareketinin ciddi bir kriz yaşadığını gördük. 1991'de ABD'nin, "Birinci Körfez Savaşı" olarak anılan, Irak'a ilk saldırısı; ardından 1999'da NATO'nun "Yugoslavya operasyonu"; şimdi de ABD'nin 2. Irak Saldırısı, bu krizi belirginleştirdiler. Özellikle 1991'de ve Yugoslavya vakasında, kriz daha derindi. Bunların Avrupa'nın/Batı'nın doğrudan taraf olmadığı savaşlar olarak "uzak" görülmesi; daha önemlisi uluslararası hukuku ve "evrensel değerleri" tehdit eden mücrimlere karşı yürütülen haklı/meşru savaşlar olduğunun düşünülmesi; hatta bu özellikleri nedeniyle gerçek birer savaş olmaktan çok büyük çaplı "*önleyici polisiye operasyonlar*" olarak değerlendirilebilmesi, "eski" barış hareketinin birçok katılımcısının bu operasyonlara destek vermesini ya da en azından protestoya mahal görmemesini beraberinde getirdi. Örneğin Almanya'da Yeşiller'in önemli bir kısmının tutumu buydu.¹

Bu vesileyle, Batılı barış hareket(ler)i ciddi muhasebeler yapma gereği duydular. Muhasebenin önemli çıktılarından biri, sanırım, barış hareketinin *özerkliğini* güçlendirmeye dönük bir arayış oldu. Soğuk Savaş döneminde barış hareketinin görece özerk olmakla beraber büyük kitlesi itibarıyla sonuçta yine de "başka" bir toplumsal-politik öznenin siperinde barınıyordu: Kilise/"sosyal-hristiyanlık" ya da sosyalist yapılar ya da Almanya örneğinde Yeşiller... Gerek bu politik öznelerin 1991 ve 1999 "operasyonlarında" kararlı bir savaş karşıtlığından uzaklaşabileceğinin görülmesi, gerekse genelde "politik özne" olarak kapsayıcı güçlerinin azalması, barış hareketini, kendi ideolojik ve eylemsel özerkliğini pekiştirmeye itti. ABD'nin Irak'a

1 Bu konuda *Birikim*'de Adnan Ekşigil'in bir yazısı ("Avrupa, savaş, Türkiye", 121. sayı, Mayıs 1999) ve benim bunun üzerine yazdığım bir kısa eleştiri de ("Antimilitarizmin gerekliliği", 122. sayı, Haziran 1999) bu krizi özeder niteliktedir.

dönük yeni savaş hazırlığı, barış hareketinin özerkliğini güçlendirmesine ve görece güçlenmesine ivme kazandırdı. Kuşkusuz bunda, ABD'nin emperyal haydut tavrının yol açtığı tepkinin payı büyüktür.

Oluşan tepki çoğunlukla ABD'nin askerî girişiminin “haksızlığını” ya da “hukuksuzluğunu” hedef alsa da, bu global savaş karşıtı kampanya sürecinde, anti-militarist fikriyat diyemese de *ilkesel* bir savaş karşıtlığının kendini daha güçlü biçimde duyurabildiğini söylemek, aşırı iyimserlik sayılmasa gerek. “Emperyal” iktidarın aracı olarak beliren savaşa muhalefet, globalizmin “yapısal şiddetini” teşhir etmek için ayân beyan bir “fırsat” sunuyor... Yapısal şiddetten kasıt, her durumda fizikî şiddet kullanımını gerektirmeyen dışlama/güçsüzleştirme mekanizmalarıdır. Fizikî/askerî güç kullanma tehdidi ve bu tehdidin hukukî dayanak ve ‘kamusal’ bir meşrulaştırma yükümlülüğünden azâde kılınarak teşhiri, “dünya düzeni”nin yapısal şiddetini berraklaştırmakta.

Bu fırsatı, “savaşçıl” bir anti-emperyalizm çağrısıyla değerlendirenler de oluyor kuşkusuz. Globalizmi ananevî “Amerikan emperyalizmi”nin yeni biçimine indirgeyen ve ona karşı direnmeyi de ulusal devletlerin ve millî çıkarların müdafaası olarak düşünenlerin tutumu budur. Fakat bunun yanında, globalizme içkin “yapısal şiddete” direnmenin *şiddet mantığına* direnmek anlamına geldiğini düşünenler de var. Savaş karşıtı politik seferberliğin, globalizm karşıtları arasında, globalleşme *olgusuna* değil neoliberal globalizm *rejimine* ve *ideolojisine* direnen global muhalefet kanadını, –“eski sol”un bir bölümünü de kapsayan– milliyetçi ve muhafazakâr kanat karşısında öne çıkardığı söylenebilir.

Batı âleminde (veya her kıtadaki “Batılı âlemlerde”) “Irak’ta savaşa hayır” kampanyasının önemli bir boyutu da, Batıyı/Kuzeyi dünyanın geri kalanından yalıtmaya dönük paranoid güvenlik ideolojisinde gedik açmasıdır. “Uluslararası terörizm” heyûlasının, bilhassa 11 Eylül’den sonra, devletlerin güç kullanımına, global polis rejimine ve hukukî istisnanın (ya da, hukuktan istisnanın!) hudutlarının Batılı-olmayan aleyhine nâ-

mütenâhî genişletilmesine zemin hazırlamakta kullanılması, bu kampanya sayesinde, ilk kez yaygın bir itirazla karşılaşmış oluyor. Bu itirazın ‘şuurluluğuna’ ve kalıcılığına güven olmaya-bilir kuşkusuz; fakat bir tutamaktır.

Dünyanın alt katlarında barış talebi

“Bizim buralarda”, Ortadoğu ve Balkanlar’da, güçlü (hatta “herhangi” mi demeli?) bir barış hareketi geleneğinden bahsedemeyiz. Bunun nedenlerini akletmek zor değildir. Ulusal kurtuluş ve kuruluşların görece yeni ve kırılgan, yani tehdit algılaması yüksek olması, militarist boyutu güçlü milliyetçi ideolojilere zemin oluşturmuştur. (İkinci Dünya Savaşı sonrası Balkanlar örneğinde, buna, ulusal beka kaygısıyla birleşen “Sovyetik” barış savunuculuğu refakat eder.) Bunun yanında, gerek ulusal kurtuluş/kuruluş ideolojisiyle eklemlenen, gerekse ondan ayrılan ya da ona muhalif anti-emperyalist sol/sosyalist hareketler, İkinci Dünya Savaşı sonrası ulusal kurtuluş çığırının “savaşçıl” dili içinde davranmışlardır.

Barış hareketlerinin sadece Ortadoğu’da değil, Batı/Kuzey âlemi dışındaki bütün bölgelerde “azgelişmiş” olmasının gerisinde, elbette “dünyanın düzeni” ile ilgili bir durum yatmaktaydı – o “durum” hâlâ da orada boylu boyunca uzanmaktadır!. Bu meselenin, “barış”a verilen içerikle ilgisi var. Barış, salt *savaşsızlık hali* olarak düşünüldüğünde, –hele bu hal salt teknik-hukukî anlamıyla askerî savaşı dışlayarak anlaşıldığında–, ister istemez statüko savunusu anlamına gelecektir. Gerek mevcut otoriter ve –askerî değilse polisiye– şiddet kullanan rejimlerin, gerekse eşitsizlik ve özgürlüksüzlük üreten dünya düzeninin idamesine rıza göstermek anlamına gelecektir. Dünyanın düzeninden memnun olmayanlar ve dünyanın ezilenleri açısından, barış talebinin bu “düz” anlamıyla böylesi bir çağrışımı vardır. 18./19. yüzyılın “Saraylara savaş, kulübelere barış” şîârı, ya da zamanımızın “Adalet yoksa barış da yok” sloganı boşuna değildir. Barış talebinin aşağıdakilerin/ezilenlerin/mâdunların çıkarlarıyla birleşmesi, onun “düz”, negatif anlamının ötesinde, po-

zitif değerlerle “giydirilmesine” bağlıdır. Barış halinin, insanların insan olarak değerli sayılmalarının ve insanî özdeğer duygusuna sahip olabilmelerinin koşullarının bulunduğu, “insan” fikriyle asgarî bir sosyal ve hukukî barışıklık hali olarak tasavvur edilmesine bağlıdır. (Tıpkı, global kitlesel açlık koşullarında sinizme dönüşebilen, temel bir insan hakkı olarak yaşama hakkının, “öldürülmeme hakkı” olarak değil “yaşatılma hakkı” olarak tasavvur edilmesi gibi.)

Öte yandan, ilkesel bir savaş karşıtlığının, “düz” anlamıyla da pekâlâ mâdunların çıkarlarıyla bağdaştığı iddiasını, yani anti-militarizm ve pasifizmin tezlerini ciddiye almak için sebeplerimiz vardır. Bu bahse aşağıda döneceğiz.

Alt sınıfların/yoksulların/mâdunların barış talebiyle ilgili suskunluğunun önemli bir veçhesine Nuray Mert, *Radikal*’de işaret etmişti (18 şubat 2003). Müreffeh dünyada –ve muhitlerde– barış talebi canlı ve kitlesel biçimde ortaya konurken yoksullar âleminde “savaşa hayır” tepkisinin cılızlığına dikkate çekiyordu Nuray Mert. Yoksulluğun insanı mecalsiz bırakan, kendini tümüyle âciz hissetmesine yol açan, dilsizleştiren basıncı altındaki insanlar, o dilsizlik içinde bu hayatî konuda da suskun hat-ta bîğâneler. Savaş, yani savaş çıkarmaya muktedir erk, bütün insanlar içinde en çok onların acz ve çaresizlik duygusunu büyütüyor, en çok onları hiçleştiriyor. O oranda, büzölüyorlar. Daha beteri: Modern zamanların savaş kışkırtıcılığının, mâdunların acz duygusuna hamâsetle, bir çeşit ganimet ve “kimlik” vaa-diyle pansuman yapmayı iyi becerdiğini de biliyoruz.

Yurtta barış talebinin geçmişi

1990 öncesinde Türkiye’de “barış”ın bir siyasal talep ve siyasal ilke olarak öne sürölmesi, küçük aydın çevrelerinin girişimlerinden ibaretti.

İkinci Dünya Savaşı esnasında Türkiye’nin tarafsızlığını korumasını telkin eden aydınların “sulhperestlik” propagandası önemlidir. Birincisi, savaşı, insanı insan (ve milleti millet) yapan bir deneyim olarak yücelten faşist “harpperestlik”le çarpış-

tığı için önemlidir. İkincisi, savaş karşıtlığını resmî ideoloji/Ke-malizm içinde temellendirmesiyle önemlidir. Zira bu temellen-dirme (“yurtta sulh cihanda sulh”), Türkiye’de her dönemde ve her bağlamda savaş karşıtlığının “kolay” bir dayanağını oluşturu-rken, aynı zamanda milliyetçi, araçsalıcı argümantasyonu ne-deniyile bu talebi kırılğanlaştıran bir geleneğin oluşumunda rol oynamıştır.

Sol-sağ siyasal kutuplaşmasının en sahici dönemi olan 1960-1980 döneminde, barış konusu ve talebi, bir gündem madde-si değildi. Barış talebi, 1990’a dek, bizzat sol içinde de “Sovye-tik bloka” sempati belirtmenin bir yolu olarak algılandı. SSCB merkezli uluslararası “barış” kampanyalarının, –Nâzım’ın şiir-lerinin anlık olarak dağıtabildiği– yapay havası, başka bir algı-lamaya pek imkân bırakmıyordu. Nitekim 1970’lerin sonların-da kurulan Barış Derneği de –bütün mensuplarıyla değil– So-ğuk Savaş’ta SSCB’nin pozisyonuna en azından hayırhâh yakla-şan bir tutumla malûldü. Ancak bu girişimin müstakil bir poli-tik talep olarak “barış”ın tartışmaya getirilmesine katkısı oldu. 12 Eylül rejiminin “emsal” davalarından birine konu olması, kendi başına, bu yönde bir katkıdır! 1980’lerin başında koğuşturmaya uğrayan Nükleer Savaşa Karşı Hekimler Derneği için de benzer şeyleri söyleyebiliriz.

Bu dönemde milliyetçi-muhafazakâr ideoloji, “barışperest-liğe”, gerek “kötü niyetli” (“Rusçu”) çeşidiyle gerekse –aslın-da mevcudiyetine inanmadığı– “sâfiyâne” çeşidiyle, aşağılaya-rak baktı. İkinci Dünya Savaşı Türkçülüğünün çizgisini sür-düren bu aşağılama, özü itibarıyla, bakîdir. “Barışperestlik”, “arkasındaki maksat”tan, bir bozgunculuk alâmeti sayılma-sından bağımsız olarak, millî mefâhire ve hamâsete aykırı sa-yılır; militarizm ve erkek ideolojisinin refleks tepkisiyle kar-şılaşır.

1960’lar/70’lerin saadet devri, sol muhalefet içinde de barış talebine ve “ilkesine” sinik bir bakışın hâkimiyetini tesis etmiş-tir. Barışçılığı, onu “soyut hümanizmin” bir belirtisi olarak teş-his eden Brechtyen sinizmle karşılaşma alışkanlığı yerleşmiştir. Ki bu sinizmle, bir “materyalizm” efekti olarak gönül rahatlı-

ğıyla üstlenilen o meşhur Clausewitz “bilgeligi” (“savaş politikanın başka yöntemlerle sürdürülmesidir...”) arasındaki mesafe pek uzak değildir!

Anti-militarizm

Barış yanlılığının Batı illerindeki karşılığı olan “pasifizm” in kelime anlamından gelen olumsuz çağrışımlar, bir apolitizm kuşkusunu içerir. Sol açısından da varit bir kuşkudur bu: Bir politik hedefi, bir ütopyası olmayan, “barışçılık” adına statükoyu, dünya hallerinin değişmezliğini savunan bir düşünce karşısında olunduğu kuşkusu. Bu kuşkuyu izâle etmek için, yukarıda mâdunlar ve barış talebi bağlamında düşündüklerimizi hatırlamalıyız; barış talebi salt negatif bir talep olmayabilir, sadece sağ değil aynı zamanda esen olma halini, insani/sosyal şartları olan bir barış halini tanımlayabilir. Bunun yanında, barış talebinin, salt *savaş karşıtlığı* veçhesinin de vazgeçilmez önemini gözden kaçırmamalıyız.

Çünkü militarizmin sorgulanması, anti-kapitalizmin ve kapitalizm eleştirisinin olmazsa olmaz bir boyutudur. 1970’lerde dünya kapitalizminin ‘merkez’ ülkelerinin iktidar blokunu “askerî-sınâî kompleks” olarak tanımlayan tezlerin kuramsal çerçevesi eskimiş olabilir fakat nesnesinin eskidiğini söyleyemeyiz! Askerî sanayi, kapitalist iktisadî üretimin ve yeniden üretimin ağırlıklı bir sektörüdür. Askerî güç, ekonomi-dışı zorla ekonomik zorun –ve elbette ataerkilliğin– eklemlenme momenti olarak, kapitalist egemenliğin gerek yapısal gerek ‘akut’ biçimlerinin taşıyıcısıdır. Militarizm, bunların ötesinde, bizzatî yöntemdir: Özetle, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde, politik sorunlarda nihâî kerte olarak örgütlü şiddetin varsayılmasını, meşru addedilmesini ifade eder.² Bu, örgütlü şiddetin beraberinde getireceği iktidar yoğunlaşmasını ve merkezleşmesini de bir ‘idarî-teknik’ zaruret olarak kabullenmek demek olacaktır. Savaşı bir çözüm ve “yöntem” olarak varsaymanın, do-

2 Ekkehart Krippendorff, *Militärkritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1993, s. 18 vd.

ğallaştırmanın bu içerimlerini görmezden gelmek, ikincil saymak, solun ve sosyalizmin kaldırabileceği bir yük değildir.³

Velhasıl anti-militarizm, doğrudan doğruya orduya, askeri faaliyetlere inhisar etmez; aksine, militarist ideolojinin asıl askeriye-dışı alanlardaki nüfuzunu sorunsallaştırır. Yöntemsel veya *esastan* bir eleştiri oluşu, askeriye/ordunun ve *askeri mantığın*, amaç-araç aritmetiğiyle meşrulaştırılmasına karşı bir uyarıdır. Askeriye/ordu, kendi kendisinin yapısal varoluş koşullarını oluşturur ve yeniden üretir; amaç-araç faydacılığına direnen bir tabiatı vardır. Bu dikkat, doğrudan doğruya, şiddet ve güç'ün 'nötr' değerler olarak kabullenilmesine dönük bir ah-lâkî ve politik sorgulamaya bağlantılıdır.

Anti-militarist eleştirinin bir başka düzeyi, askeriye, erkekliğin inşasını gerçekleştiren bir kurum oluşuyla ilgilidir. Askerlik dili, erkekliği yüceltir –kadınlığı/kadınları horlar, tâ-bileştirir– ve bütün er kişileri her an erkeklik 'şerefinden' sına-va çekilme tehdidi altında teyakkuz halinde tutar.

Göz ardı edilmemesi gereken ve zorlu bir eleştiri düzeyi, teknoloji eleştirisidir. Silah sanayi ve silah teknolojisi olgusu, tek-niğin doğayı alt etmek/denetlemek/dönüştürmek için kullanı-mında sorunsal bir dönüm noktasını, teknolojik ilerlemenin insanlık için (insanlığın 'potansiyelleri' ve bizzat fizikî varlığı için) bir tehdide dönüştüğü uğrağı temsil eder. Bu, bir 'yön-tem' olarak savaşın, araçsal düşünölemeyeceğine dair bir uya-rıdır aynı zamanda.

Yeni zamanların savaş makinelerinin, nükleer silâhlar vd. ile, gerçekten salt "güç" tartma bábında ele alınamayacak bir tahrip potansiyeli ortaya çıkarttıklarını da eklemeliyiz.

Velhâsıl barış savunuculuğunun, somut bir savaş tehdidinin taraflarına ve haklılık/haksızlık ölçütüne tâbi *ad hoc* bir kar-şı çıkış olmayıp, bizatihî bir siyasal duruşun ifadesi olmasının

3 Savaşla gerçekten bir zorunluluk, bir dayatma olarak yüzleşmenin insanî bir durum olduğu açık, sol/sosyalizm adına bunun tarihsel örnekleri de biliniyor. Aynı tarihsel örnekler gösteriyor ki, zorunluluğun gereklerinden vazife çıkartarak militarizmi içselleştirmek, kurumsal ve ideolojik yenilginin hazırlayıcısıdır. "Savaşla sınanma" durumlarında solun/sosyalizmin arayacağı epik, –ilkesel anti-militarizme gönöl indiremiyorsa–, sahici bir istisna ve "günah" bilinci olmalıdır.

kendi başına bir politik anlamı vardır. Yaygınlaştırılması, güçlendirilmesi, böylelikle politik etki kazandırılması gereken bir anlamdır bu.

Türkiye’de anti-militaristlerin, Osman Murat Ülke’nin, Mehmet Bal’ın, zor şartlarda, dar imkânlarla ve çok zaman yalnız kalarak yürüttükleri mücadele zaten saygıdeğerdir, bu bakımdan bilhassa saygıdeğerdir.

Anti-militarizmi ‘anlatmaya’ çabalayan Savaş Karşıtları Derneği ve İzmir Savaş Karşıtları Derneği’nin, çok kere, demokratiklikleörgütleri toz bulutu içindeki herhangi bir odanın şube temsilciliği kadar muteber addedilmemesi de, soldaki utanılacak davranış alışkanlıkları arasında yerini almıştır.

Irak’ta savaşa hayır

1990’larda barış talebinin ve hareketinin, gerek umum toplumsal muhalefette gerekse sol veya sola açık muhalefet içinde görece bir gelişiminden söz edilebilir.

Birinci Körfez Harekâtı sırasında yürütülen çok bileşenli barış kampanyası, İslâmcıların yanında henüz toplumsal bağları daha güçlü bir “oluşum” olan CHP’nin de (o zamanlar SHP) aktif çabasının katkısıyla, küçümsenmeyecek bir kitlesel hareketlilik yaratmıştı. Ancak bu hareketlilik bir birikim oluşturmadı. Bunun temel nedeni, sözkonusu hareketliliğin esas olarak konjonktürel ve araçsal nitelikli politik ilgilere bağlı olmasıydı. Savaşın bir “dünya iç politikası” yöntemi olarak meşrulaşmasının kendisi değil, saldırgan paktın kimliği, “operasyon”un saikleryi, tabii en önemlisi Türkiye’ye biçilen jeostratejik çıkarla ilgili hesaplar ve bunun yanında ülke içindeki iktidar mücadelesindeki pozisyon alışlar belirleyiciydi. Böyle olunca, o dönemdeki savaş karşıtı hareketlilikten geriye düşünsel ve politik bir kazanım kalmaması şaşırtıcı değildir. Irak’a yönelik gûyâ “steril” operasyonun ve onu takip eden ambargonun insanî ve toplumsal açıdan kıyıcı sonuçlarının “kamuoyumuzda” fazla ilgiye değmemesinden de bellidir bu. Jeostratejik tetkikler ve simülasyonlar, hep daha ilginç bulunmuştur.

“Eski” Yugoslavya ve Kafkasya’daki savaşlar ve askerî çatışmalarla ilgili olarak da barış talebinin dile getirildiği oldu, toplumsal muhalefet içinde. Ancak burada da ikircimlerin ve “perakendeci” yaklaşımların hâkimiyeti kırılamadı.⁴

1990’lı yıllarda barış talebi bir de Kürt Meselesiyle ilgili olarak ortaya çıkmıştı. Kendi içinde ayrışan bir talepti: “Barış” talebine dayalı kampanyaları “siyasallaşma” yöneliminin bir parçası ve bir destek güç olarak gören Kürt hareketinin çizgisi ile, barışı, şiddet-dışı çözümü ilkesel olarak savunan “üçüncü taraflar” arasında... Özellikle ilk anılan bileşenin varlığından ötürü –ama salt ondan ötürü değil– Soğuk Savaş dönemindekine benzer bir zan ve baskı altında tutuldu bu barış talebi. Bu talebin dillendirilmesi sürecinde “Barış İçin Bir Milyon İmza” kampanyası yine de küçümsenmeyecek bir girişimdi. Ancak burada, devletle PKK’nın berisinde bir “üçüncü taraf” olarak konum alma hedefi ile, politik ilke olarak –antimilitarist değil ama antimilitarist eleştiriye açık bir duruşla– askerî/savaşçıl çözümleri reddetme tercihi arasında bir muğlaklığın varlığını belirtmemiz gerekir.

ABD yönetiminin Irak’a yönelik askerî operasyon hazırlığına karşı “Savaşa Hayır” sloganı, memleket sathında çok büyük bir onaya yaslanmanın gücüne sahip. Kitlel ve aktif olmaktan çok, kendini çekingen yollarla ifade eden ama o çekingenlik sınırları içinde pek çok yola başvurmaktan geri durmayan bir onaydır bu. Ticarî müesseselerin bile “Irak’ta Savaşa Hayır” sloganıyla ‘iş yaptığını’ gördük.

Bu muhalefet hareketinin de farklı bileşenleri var. İslâmcı muhalefet potansiyelinin geniş bir kesimi, hükümet sorumluluğunun “İslâmcılık türevi” bir partide olması nedeniyle tepkisini memnuniyetsizlik ve “kaygı” derecesine düşürüyor. Bunun yanında milliyetçi-muhafazakârlığa yapışmışlık ve millî çıkar mülahazaları da bu tepki potansiyelini gemliyor, kısıtlıyor. Bu cennahtaki “Irak’ta savaşa hayır” avâzesinde, savaşa esasen “Müslümanlara karşı” olduğu için yöneltilen itirazın payı da yüksek.

4 Bu konuyu Mete Çubukçu ele almıştı: “Yaklaşan savaş: Savaşa ‘niye’ karşıyız?” *Birikim* 165, Ocak 2003, s. 10-13.

Öte yandan İslâmcıların ve Müslümanların savaş karşıtı kampanyaları içinde, ilkesel bir barış savunusuna yatkın unsurların mevcudiyeti gözden kaçmamalı. AKP yönetiminin devletlû teslimiyeti belirginleştikçe; ve yirmi yıllık İslâmcı “canlanmanın” neticesinin, otuz yıl öncesinin “merkez-sağcılık” vasatına dönmek olduğu belirginleştikçe, İslâmcı camia(lar) içinde bir muhasebesi gereği herhalde kendini dayatacaktır. Barış talebinin, gerek konjonktürel ve jeopolitik bağlamda, gerekse iktidar ve politika anlayışlarının bir parçası olarak, bu muhasebenin önemli bir unsuru olmasını bekleyebiliriz.

Kemalist cenahta ve “ulusal sol”da, milliyetçi bir söylem içinde, jeopolitik mülahazalar çerçevesinde (ulus-devlet müdafaasına dönük) bir opsiyon olarak “barış”tan söz edenlerin ağırlığı var. “Şeriatçılık” zannı altındaki bir hükümetin işbaşında olmasının, bu tepkiye ek bir coşku verdiği de görmezden gelinemez. Bu süreçte ABD’yle stratejik ortaklığın pekişmesi ve maneviyat bozucu “sahneler” yaratan ulusal bağımsızlık yitimi, yeni-Kemalizmin laiklik bazlı bir akım olmaktan milliyetçilik bazlı bir akım olmaya doğru olan yönelimini hızlandıracabilecektir.

Kürt hareketi ise Irak’a yönelik askerî operasyon konusunda, kibar ifadesiyle ‘sistematik bir ikircimle’ davranıyor. ABD’nin “güvenilirlik” dozunu tartarak, konjonktür kollayarak “millî çıkar”a dayalı hesaplar yapan oportünist tutum ile, HADEP’in kimi “özerk” unsurlarının sahip çıktığı ilkesel savaş karşıtlığı arasında bir açı var kuşkusuz. Fakat bizzat bu açının belirginleştirmesinde de bir ikircimle karşı karşıyayız.

Solda savaşa karşı çıkış daha yaygındır, fakat burada da saikler muhtelif. Bu olayı anti-emperyalist propagandanın konjonktürel bir vesilesi olarak standardize eden çevrelerin muhalefesindeki problem, savaşçıl dil ve sloganlardır. “Haklı savaş” opsiyonunu saklı tutma kaygısı hep bakîdir. Keza kamuoyunda meşruiyet ve sempati kredisine sahip olan bir hareketlilikten kendi politik kârı için faydalanma teşebbüslerinin çıplaklığı da, şaşırtıcı olmamakla birlikte, maneviyât bozuyor. Buna karşılık “Irak’ta Savaşa Hayır” kampanyasıyla birlikte sol mu-

hitlerde yaşanan hareketlilik, tartışma ve “derdini anlatma” deneyimi, sol muhitlerin sınırlarından taşma istidâdı ve talebiyle uyumlu bir dil ve eylem kurmaktaki hassasiyeti ile, bir hayat kuvveti oluyor.

Irak’ta Savaş Hayır Koordinasyonu’nun ve “Irak’ta Savaş Hayır” kampanyasının samimiyetle savaş karşıtı olan bileşenlerinin çabası, insanlık nâmına tutunacak bir dal olmak yanında, savaş karşıtlığının ve barış savunuculuğunun özerk bir politik talep ve hareket eksenini haline gelmesi bakımından da ümit vericidir.

İki dil

Barış hareketi, barış talebi, iki dilli olagelmıştır. Birisi jeopolitiğin dilidir, diğeri ise “naif” dil...

Jeopolitiğin dili, bir analiz dilidir. “Ulusal çıkarların” ve çoğunlukla süper-ulusal çıkar olarak kurgulanan emperyalist tasarıların matematiğine dayanır. Barış, bu matematik içinde ulusal çıkarın uzantısı olarak yer alır – ve sağlaması mutlaka yapılan bir işlem değildir!

Naif dil ise, zamandan ve mekândan bağımsızmış gibi konuşur – “ayakları yere basmaz”. Ahlâkî bir dildir. Savaşı ve barışı, yalın “insanlık durumu” olarak düşünür.

İlkesel tercihleri jeopolitikten türetilen naif-ahlâkî dili taktik araç olarak kullanmak mı? Yoksa barış talebini bir ilke olarak koyup, jeopolitik bilgiye ve tecrübeye, ‘praxis’e oturtmaya çalışmak mı?

Barış hareketi ve barış talebi, iki dilli olmaya devam edecektir. Sahih ve salih bir barış talebi için, iki dil arasındaki irtibatı yitirmemek ve galiba ‘naif’ dili daha işlek kullanmak gerek.

Birikim 167, Mart 2003

PARİS VESİLESİYLE, FRANTZ FANON VE ŞİDDET SORUNU¹

Paris ve sair Fransız şehirlerindeki banliyö isyanının akla düştüğü biri: Frantz Fanon. En azından medyanın aktüel kamerası ve aklıyla yetinmeyen biri, Tülin Bumin, 14 Kasım'da (2005) *Milliyet*'te Derya Sazak'ın kendisiyle yaptığı söyleşide Paris isyanını yorumlarken atıfta bulunuyordu Fanon'a. 2005 Fanon'un doğumunun 80. yılı; bu satırların yazıldığı günler de, ölümünün 44. yıldönümüne denk geliyor (6 Aralık 1961). Onu anmanın ve düşüncelerini hatırlamanın zamanıdır.

Sömürge-yurttaş olduğu Fransa'da eğitim gören Antilli psikiyatr, Cezayir kurtuluş savaşının aktivisti ve ideologuydu. Genel olarak, sömürgecilik karşıtı mücadelelerin ve Üçüncü Dünya'nın uyanışının ideologu. Ölümünden birkaç gün sonra yayımlanan *Yeryüzünün Lânetlileri* için, 20. yüzyılın en etkili metinlerinden biri, diyebiliriz. 1960'larda, bütün dünyada anti-emperyalist hareketin rehberlerinden biriydi bu kitap. *İkonu* da diyebiliriz, zira okunmaktan çok meşhur alıntılarıyla zikredilmiş, atıfta bulunulmuştu. Kimi yorumculara göre, Batı ve Kuzey ülkelerinde Üçüncü Dünya'ya ilişkin hassasiyetin gelişmesine katkısı, bizzat Üçüncü Dünya'daki etkilerine kı-

1 Bu yazıyı tasarlarken bazı noktalara dikkatimi çeken Cengiz Türüdü'ye teşekkür ederim.

yasla daha belirgindi. Nitekim, Batılı/Kuzeyli metropollerde silahlı mücadeleye yönelen radikal grupların başlıca referansları arasındaydı.

1970'lerin ortalarından itibaren unutuldu Fanon. 1980'lerden sonra, bir 'öcü' olarak hatırlandı. "Pol Pot'un ilham kaynağı" olmakla itham edildi; Latin-siyah-esmer Doğulu/Güneyli göçmenlerin, kısacası "karakafaların", bir doz şiddetin de açığa çıktığı bütün isyanlarında, 'olağan –manevî-fikrî- şüpheliler' listesinde o ve eseri not ediliyordu.

Sömürgecilik ve Fanon

"Sömürgecilik-sonrası araştırmalar" cıgırı açıldığında ise, 1990'larda, bu kez onun daha eski diğer kitabı: 1952'de yayımlanan *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* revaç buldu. Homi Bhabha'nın onu "siyah Lacan" lākabıyla andığı biliniyor. *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*, sömürgeci ırkçılığın ideolojik mekanizmasının, bu mekanizmanın siyahları/sömürgeleştirilenleri nesneleştirerek Öteki olarak inşa eden işleyişinin parlak bir analizidir; bu bakımdan öncü bir eserdir. Bu arada Fanon'un, sömürgeciliğe ve ırkçılığa karşı mücadelesini desteklediği *Négritude* hareketinin, bir 'siyah özcülüğüne' meyletmesine karşı çıktığını kaydetmek gerekir. Her ne kadar, devrimci-İslâm söylemi içinde dahi kendisine bir öze-dönüşçü olarak hürmet edilmiş olsa da... Afrika kültürünün üstünlüklerini keşfetmeye dalan, böylece, kendini "uygar" siyahı ise "ilkel"le özdeşleştiren sömürgeci ırkçılığı tersine çevirmeye girişen bir siyahlık yüceltisi, aynı zihniyeti yeniden üretecektir ona göre. (Biyografik not: İkinci Dünya Savaşı'nda, Nazi Almanyası'na karşı Fransa ordusuna gönüllü yazılmıştı. Nazilerin zaferinin Fransa'yı çökertmesinden yarar uman ve bunun belki bir özerkleşme fırsatı da yaratabileceği fikrini yoklayanlara şöyle karşılık veriyordu: "Nedir ki 'zenci milleti'ne dair şu gevezelik? Ben Fransızım...")

Sömürgecilik-sonrası Araştırmalar literatürünün bugünden geriye bakarak 'onurlandırdığı' Fanon'un bu eserine, bugün-

den bakarak yöneltlen temel eleştiri, onun patriyarkal diline ilişkindir. Kadının örtünüp örtünmemesini, dahası tecavüzleri, Sömürgeci ve Sömürgeleştirilmiş (erkek) Öznelerin mücadele-sindeki kimlik çatışması ekseninde araçsallaştıran, genelde ka-dını nesneleştiren anlatımlar, Fanon'un metinlerinin sevimsiz bir cephesini oluşturur.

Sömürgecilik-karşıtı ulusal kurtuluş mücadelelerinin zafer çağında yaşayan Fanon'un, "ulusal kurtuluş" paradigmasına ruhunu tamamen teslim etmemiş olması, dikkate değer. "Hal-ka gitmeyi" ve halkın ulusal-demokratik geleneklerini canlan-dırmayı önemser, buralarda cevherler aramaktan geri dura-maz; fakat milleti/halkı bizatihî yüceltme eğilimleri karşısında arada sırada çimdik de atar kendine. Ulus-devlet kuruluşunu ve bu süreçteki milliyetçiliği, sömürgecilikten kurtularak Özne-olmanın kaçınılmaz merhalesi sayar. Hem ırkî, dinî, kabi-levî, mahallî kimliklerin aşılmasında bir etaptır bu; hem de yeni bir toplumun ve yeni insanın inşasında. Ancak ulusal kurtuluş mücadelelerinin kendi millî kimliğine kapanmasına karşı uya-rılarda bulunur. "Reel bir hümanizmin" temelini oluşturacak, "milliyetçilik olmayan millî bilinç" gibi paradoksal terimlerle güvence arar bu riske. (Yine bir biyografik not: Cezayir kur-tuluş savaşı sırasında da onun "yabancılığı" konu edilerek hat-ta Yahudi/İsrail ajanı olduğuna dair "şüpheler" ortaya atılmış; ölümünden üç yıl sonra, bağımsız Cezayir hükümetinin Arap-laştırma siyaseti gütmeye başlamasıyla beraber, ismi bağımsız-lık mücadelesinin hikâyesinden tamamen silinmiştir.)

Sömürgecilik-sonrasına ilişkin üzerinde durulan bir nokta daha önemli, Fanon'da. Sömürgelelikten kurtuluşun, mâdun ül-kelerin ve halkların emperyalist sömürgecilikle ödeşmesi an-lamına gelmeyeceğini söyler. Almanya'nın Nazi iktidarı döne-minde neredeyse bütün Avrupa'yı sömürgeleştirmiş olmasını ve Yahudi soykırımının tazminatını ödemek zorunda kalışını emsal alır. Kapitalist metropol ülkeleri de, sömürgeleştirdikleri ülkelere ve halklara sadece manevî rehabilitasyon değil, maddî tazminat da borçludurlar; zira onların servet ve gelişmelerinin temelinde, sömürgeleştirilmiş ülke ve halkların kaynakları ya-

tiyordur: “Emperyalistlerin serveti bizim de servetimizdir.” Avrupa ve Kuzey Amerika’nın sınır duvarlarını yükseltme ve göçmenleri ‘eleyerek’ alma politikaları bağlamında kendini hatırlatan bir Fanon fikri, bu da!

Efendi-köle ve şiddet

Frantz Fanon’un alâmet-i farikasına geelim: Şiddet üzerine düşünceleri. Onun bütün eserini bir kenara bırakan ‘meşhur’ metni, *Yeryüzünün Lânetlileri*’nin “Şiddete Dair” başlıklı ilk bölümüdür. Tabii, Jean Paul Sartre’ın bu kitaba yazdığı Önsöz’deki, “Bir Avrupalıya vurmak, bir sineklikle iki sinek birden avlamaya benzer” gibi provokatif sözlerin kuvvetlendirici katkısıyla beraber... Fanon, bu metinden ötürü, “şiddeti meşrulaştıran ve öven ideolog” olarak nam kazanmıştır. Böylesi –olumlu veya olumsuz– namlara ve damgalara bakmadan, onun şiddetin rolüne dair çözümlemesinin bir özetini yapalım.

Fanon’un şiddet üzerine düşüncelerinin felsefî dayanağı, Hegel’in efendi-köle diyalektiğindedir. Hegel’e göre kişi, kendini çevresinden ayırıştırarak fark ve idrak edebilen bir bilinç taşıdır. Bu bilinç, kendini nesnelerden farklılaştırarak kavramasıyla, negatif bir varlığa sahiptir. Aynı zamanda, nesneleri değiştirmek, biçimlendirmek ya da yok etmek isteyişiyle, bir arzudur o. Kişinin arzu temelli negatif varoluşu içindeki bilincinin bir Benlik duygusuna, bir öz-bilince, yani kendisi-için bir bilince erişmesinin koşulu, onun başka bir öz-bilinç, başka bir arzu tarafından tanınmasıdır. Arzunun hedefi, zaten-varolan bir şey değil, başka bir arzu tarafından da arzulanandır. Karşılaşan iki özne bu tanınma talebini son noktasına vardırırlarsa, bu artık bir ölüm-kalım mücadelesi olur.

“İnsanın zorunlu olarak tanıyan ve zorunlu olarak tanınan” bir varlık olduğunu vurgulayan “Erken” Hegel’e göre, dışlanan kişinin/tarafın yıkıcı tepkisinin temelinde de, ötekinin dikkatini “tekrar kazanma”, yani tanınma talebi yatıyordur. (Şiârlaştırırsak; bu bağlamda, şiddet, tanınma talebidir.) Burada artık onun meselesi “kendisini [kimliğini] kurmak/inşa etmek de-

gil, kendinin bilgisini kurmak/inşa etmek, yani tamnmak”tır. Hegel’in çözümlemesinde; dışlanan veya bu anlamda saldırıya uğrayan özne, uğradığı fizikî zararın karşılığını almak/vermek üzere değil, bu dışlama/saldırının teşkil ettiği hakareten ötürü tepki gösterecek; ve karşısındaki tarafından tanınmanın, kendi fizikî varlığından daha önemli oluşunun ifadesi olarak da bu tepki bir ölüm-kalım mücadelesi niteliğinde olacaktır.

Bu karşılaşmada, ölüm korkusunun ağır basmasıyla öznelere den biri geri çekilir ve diğer özneyi tanır, efendi-köle ilişkisi doğar. Köle efendiyi tanır. Buradaki paradoks, efendinin köleyi özerk bir özbilinç olarak görememesinden dolayı onun tarafından tanınmanın tatminini de duyamamasıdır. Tanınma talebi ve efendilik arzusu gemlenmiş olan köle ise, kendini çalışmasına/emegine verir. Emek süreci, efendi öz-bilinci ile doğa [hali] arasındaki dolayımı sağlıyordu; köle, bu dolayım, emek sürecinin efendisi olur. ‘Kendini gerçekleştirme’ diye uyarlayabileceğimiz tanınma-özbilinç kazanma mücadelesinde yeni bir gelişme basamağıdır bu. (Bu diyalektik, kapitalist rasyonaliteyi ve Protestan etiği temellendirir.)

İşte, Fanon, Hegelci efendi-köle diyalektiğini sömürgecilik bağlamında yeniden yorumlar ve kitle psikolojisi temelinde genişletir. Fanon’a göre, Hegel’de efendi-köle ilişkisinin karşılıklılığına mukabil, sömürgeci efendinin köle tarafından tanınma gibi bir derdi yoktur; orada insan-insan arasında değil insanla insan-olmayan arasında bir mücadele söz konusudur.

Sömürgeleştirilmiş ezilenler, içinde bulundukları nesneleştirilme durumunun ve aczin çaresizliği içinde, şiddet üretiyorlardır zaten. Fakat açık baskının doğurduğu bu şiddet, –sömürgeciden duyulan korkunun da etkisiyle– kriminaliteye ve kendi aralarındaki ‘töresel’ çekişmelere akmaktadır. “Yaban” halkların medeniyetten uzaklığına dair sömürgeci klişeleri de besleyen bir şiddettir bu. Fanon, bağımsızlık mücadelesinin başlamasından sonra kriminal şiddetin büyük çapta gerilediğine dikkat çeker. Ona göre sömürgeciliğe ve sömürgecilere karşı şiddet, sömürgeleştirilmiş olanların sahiden ‘özne’ olabilmesini, māduniyetten/tābilikten çıkıp özbilinç ve özgüven kaza-

nabilmesini sağlayacaktır. Sembolik anlamıyla beraber şiddet, örgütlenmenin, direnişin bir rüknüdür. Şiddetin katarsis sağlayıcı niteliği de Fanon'un kabulüdür. Esas olarak Fanon'da sömürgecilik karşıtı şiddet, Hegelci efendi-köle diyalektiğinde kölenin çalışmaya/emeğe yönelmesine tekabül eder; tanınma talebini ifade eden ve bizzat anlam üretici bir emek sürecidir: "Çalışmak demek, sömürgeci efendiyi öldürmeye çalışmak demektir." Hegel'de insanî-tarihsel gelişmeyi 'sırayla' belirleyen şiddet ve emek unsurları, örtüşürler böylece. Fanon'un, şiddete 'demokratikleştirici' bir işlev yüklediğini de ekleyelim: Şiddete dayalı mücadelede özgüven ve inisiyatif kazanan kitleler, önderlik konumundakilerle eşitlenecek, kimsenin kendini "kurtarıcı" olarak takdim etmesine izin vermeyecektir. Öyle olacağını umar.

Fanon eleştirileri

Fanon'un bazı Marksist eleştiricileri –ortodoks olmayanları da–, onun kapitalizmi ihmal ettiğini söylerler; sömürgeciliğin ve sömürgeleştirilmekten kurtuluşun imkânlarının tarihsel ve iktisadî-toplumsal bağlamına ilişkin çözümlemesinin, 'kimlik meselesi'yle kısıtlandığını ileri sürerler.

Ama biz yine asıl şiddet meselesiyle ilgili tartışmaya bakalım. Hannah Arendt, 1970'de yayımlanan *Şiddet Üzerine*'de, Fanon'u şiddet yüceltisiyle itham etmişti. Onun şiddeti katartik bir hal olarak tasvir edişine, tecavüze uğrayanın/mazlumun hiddet dolu intikam düşleri (dahası, bir anlığına da olsa onun yerine geçme düşleri) üzerine bir fikir, bir politika inşa etmenin imkânsızlığına ve onun "kötü belâgat aşırılıkları"ndaki "sorumsuzluğuna" çatar. Son olarak "sorumsuzluk" ithamını anlamamın nedeni şu: Başka bazı eleştiricileri gibi Arendt de, belki Fanon'dan çok, onun alımlanma biçimine, uyandırdığı etkiye kızarlar. Arendt, Fanon'un kendisinin "şiddet konusunda, hayranlarından daha kuşkulu" olduğunu not eder. Yine Arendt'in naklettiği bir başka yorumcu (Barbara Deming), Fanon'un metninde şiddet sözcüğünün rahatlıkla "radikal ve ödünsüz ey-

lem” gibi bir terimle karşılanabileceği, bunun, onun söylediğinin esasını değiştirmeyeceği fikrindedir.

Arendt, Sorel’inkinden bile daha soyut ve gerçeklikten uzak bulur Fanon’un şiddete yüklediği kurtarıcı rolü. Faşizmin “kitle ruhu” stratejisinin ilham kaynakları arasında addedilen Sorel, organik-güdüsel ve “vitalist” bir şiddet kavramına sahipti. Fanon’da ise böyle olduğunu söylemek zor. Pekâlâ şiddet güzellemesi olarak okunacak anlatımlara yer verdiğini inkâr edemeyiz. Ancak bu şiddetin özgül bir tarihsel bağlama oturduğu, belirli toplumsal ve siyasal koşullarla çerçevelendiği de göz ardı edilemez. Sömürgeciliğin yalın baskı ve şiddete dayalı egemenlik koşullarıyla ilişkilidir; buna yönelik bir karşı-şiddettir. Tekrarlarsak, insan-olmayanın (çünkü insan olarak tanınmayanın) tanınma mücadelesinin ifadesi olan bir karşı-şiddettir. Fanon, sömürgeciliğin, “doğa durumu koşullarında bir şiddet” ortamını meydana getirdiği fikrindedir. Sömürgeci efendinin, sömürgeleştirdiği ‘aşağı’ halkların sadece şiddetten anladığı yönündeki zihniyeti, ironik bir biçimde tersine dönmüştür: Şimdi de sömürgeleştirilen, sömürgecinin sadece şiddetten anlayacağını söylüyordur! Fanon, gelişkin kapitalist toplumlarda (metro-pollerde) yerleşik düzene gösterilen rıza ve saygının “güya estetik” biçimler bulduğundan, sömürülenlerin iktidar algısındaki yanılsamalardan söz ederek ‘barışçıl’ muhalefete bir taş atar; fakat biçimsel de olsa bir demokrasinin geçerli olduğu koşulların farklılığını ‘tanır’.

Bir PKK parantezi açalım. Fanon’un düşüncelerinin, PKK’nın ilham kaynakları arasında olduğunu biliyoruz. Özellikle meselenin sömürgecilik sorunsalı içinde düşünülmesinde ve şiddetin, eziklikten/bastırılmışlıktan çıkışın, böylelikle bir “yeni insan” yaratmanın aracı olarak güzellenmesinin köklerinde, Fanon ilhamını bulabiliriz.² Nitekim İsmail Beşikçi de, Martin van Bruinessen –onun yanı sıra mesela Yaşar Kaya– tarafından, “Kürtlerin Fanon’u” olarak anılır. Velhâsıl bu ‘yerli’ deneyim

2 Bu noktaya, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce* kitap dizisinin “Sol Düşünce” konulu 8. cildinde yer alan “Kürt Solu” başlıklı makalesinde Hamit Bozarslan da dikkat çekiyor (İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 1169-1207).

de, Fanon'un kavramsal çerçevesi içinde, şiddetin 'tanınma talebini' ifade eden veçhesi ile, –bir anlığına da olsa– kendini zalimin/muktedirin yerini alma düşlerine kaptıran veçhesi arasındaki tehlikeli gerilime işaret eder.

Tekrarlayarak toparlayalım. Fanon, iki ayrı istikamette irkiltir bizi. Birincisi; şiddeti tarihsel-toplumsal olarak tefrik etmesizin karalamasının bizzat bir şiddet edimi olabileceğini fark ettirerek irkiltir. Şiddetin bir tanınma talebinin, insandan sayılma 'çağrısının' ifadesi olabileceğini hatırlatarak irkiltir. İkincisi; 'doğru' şiddeti güzeller, "kan ve hiddetle kurulmuş bağlar"ı cezbeyle tasvir ederken, irkiltir. Meşruluğunu tanımak ile rasyonelleştirmek ve güzellemek arasındaki fark, görmezden gelinecek gibi değildir. Fanon'a 'haksızlık' eden Arendt'e kulak vermek gereken noktadır bu; tekrarlırsak, tecavüze uğrayanın/mazlumun hiddet dolu intikam düşleri (dahası, bir anlığına da olsa onun yerine geçme düşleri) üzerine bir fikir, bir politika inşa etmek, nereye götürür? Yine Arendt'in dikkat çektiği gibi, *re-aksiyon*'un *aksiyon* yerini tutması politikayı felcetmez mi? Efendi-köle diyalektiğinin, şiddetle emek sürecini örtüştüren yorumu, doğal itkiyle politikayı özdeşleştirmeyi getirmiyor mudur beraberinde?

Paris

Cezayir kurtuluş savaşı döneminde Fanon'un "asistanlığını" yapan Alice Cherki, –2000 yılında Paris'te onun *Portrait*'sini de yayımlamıştı–, 2001'de yayımlanan bir makalesinde, şunları söylüyordu:

Şiddet sömürgelerden metropollerin büyük şehirlerine, daha doğrusu büyük şehirlerin banliyölerine taşındı. Buralarda, Fanon'un saptadığı mekanizmanın aynısını yaratıyor: Birbirinden kopuk iki dünya, [ortak] hakikat yok, ikisi arasındaki tek aracı ise güvenlik güçleri. Şiddet bugün nerede? Şiddet mahkûm ediliyor – şiddeti az çok daha 'yumuşak' biçimde uygulayan, uyguladığını da o ölçüde inkâr eden bir top-

lumda, daha da fazla inkâr ediliyor. Başka bir yerlerde vahşiler olabilir, fakat bizim içimizde, barışçı toplumumuzun ortasında, hukuk devleti dediğimiz bu yerde, bu imkânsızdır. Böylece, şiddet üzerine düşünmekten kaçınılıyor. Hele, şiddeti, yaşamın ölümün önünden kaçmaya itiraz ettiği bir yer olarak tasavvur etmekten... Onu, kendi şiddetini açıkça göstererek değil de ötekinin tarihinin, zamanının, kaderinin öznesi olmasını önlemekle ortaya koyan bir düzenin reddi olarak görmekten...

Paris isyanına kâhinlik eden ve Fanon'un aktüalitesini hatırlatan sözler... Yine tefrikimizi yapalım. Paris'teki şiddet, Tülin Bumin'in yazının başında andığımız söyleşideki sözleriyle "sözden dışlanmış çocukların" görünür olma, saygı görme, kısaca tanınma *talebini* yansıtıyor. İki haftadan fazla süren bu 'şiddet'in, sadece üç cana mal olduğunun –ki iki ölüm vakasında asıl polisin sorumluluğu var– farkında mısınız? Şiddetin, kapitalizmin simgesel yükü en ağır fetiş-metalarından olan otomobillere yönelmesi, bir şey anlatmıyor –ve yürek soğutmuyor– mu? Beri yandan, *Birikim*'de Ömer Laçiner'in çeşitli vesilelerle yazdığı üzere, globalleşme/postmoderlik çağının –bir kısmı hiç yoksa ufûnet alıcı!– isyanlarındaki umutsuzluğu, çıkışsızlığı, reaksiyonerliği de görmüyor muyuz? Fanon hakkında aydınlatıcı makalesini hazırlarken³ okuduğunuz bu yazıya da katkıda bulunan Nilgün Toker'in düştüğü notla bitirebiliriz: "Ne zaman politika yok, Fanon var!"

Birikim 200, Aralık 2005

KAYNAKÇA

- Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.
Thomas Atzert - Jost Müler, "Verdammt Fanon", *Jungle World*, 1.8.2001.
Alice Cherki, "Ein Denken in Bewegeung", *Jungle World*, 1.8.2001.
Philipp Dorrestal, "Apostel der Gewalt oder revolutionärer Humanist?", *Analyse + Kritik*, no. 496, Haziran 2005.
Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Fransızcadan Almancaya çev. Traugott

3 Nilgün Toker, "İsyanı dinleme biçimleri: Fanon, Sartre, Bourdieu", *Birikim* 200, Aralık 2005, s. 88-91.

- König, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1966 [Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Lütü Fevzi Topaçoğlu, Avesta Yayınları, 2001].
- Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler - Ezilenlerin Psikolojisi ve Yabancılaşma*, çev. Mustafa Haksöz, Sosyalist Yayınlar, 1996.
- Frantz Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, çev. Kâmil Çileçöp, Pınar Yayınları, İstanbul 1983.
- Robert Foltin, "Frantz Fanon wiederlesen?", *Grundrisse/Zeitschrift für linke Theorie&Debatte*, No. 1, 2001.
- Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung [Tanınma Mücadelesi]*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1994.
- Jost Müller, "Die Masken des Frantz Fanon", *Jungle World/Subtropen*, Ekim 2002.
- Karl Theodor Schuon, "Fanons Lehre von der befreienden Gewalt", *Das Argument*, No. 45, Aralık 1967.
- Ali Şeriati, *Öze Dönüş*, çev. Kerim Güney, Şafak Yayınları, 1985.
- Udo Wolter, "Zivilisatorische Mission", *Jungle World*, 12.1.2000.
- , *Das obskure Subjekt der Begierde: Frantz Fanon und die Fallstricke des Subjekts der Befreiung [Öznenin Karanlık Arzusu: Frantz Fanon ve Kurtuluşçu Öznenin Tuzakları]*, Unrast, 2001.
- Udo Wolter, "Die Arbeit des Global Theorist", *Jungle World*, 12.12.2001.
- www.roteswinterhunde.de, "Zur Aktualität von Frantz Fanon in der Antiglobalisierungsdebatte".

**SADAKA, SOSYAL YARDIM,
DAYANIŞMA, ÖRGÜTLENME**
“Yoksullukla Mücadele” Stratejileri Üzerine

26 Mart (2009) yerel seçimlerinin münakaşa konularından biri, iktidar partisinin doğrudan kurduğu veya aracılık ettiği yardım dağıtım ağı üzerinden yoksul kitlelerin oylarını kendine bağlamaya çalışması idi. Özellikle “bölge”deki seçim sonuçları, insanların bu haysiyet kırıcı sadakacı tutuma itibar etmediği yönünde yorumlandı. Ama bunu söyleyip geçmek yetmiyor. Birkaç farklı nedenle. Bir: AKP’nin Tunceli’deki çarpıcı oy artışına bakarak, buradaki beyaz eşya yardımı kampanyasının o kadar da etkisiz olmadığını düşünebiliriz. “Tunceli olmayan” yerlerde, örneğin Ankara’da, bu zaten açıktır. İki: “Bölge”de, yardım paketleri ve sair hayır-hasenat faaliyetlerinin, ciddi kamu harcaması ‘eksiğini’ telâfi edemediğini ve ağır yoksulluğun ancak pansumanını yapabildiğini gözden kaçırmamalıyız. Buradaki insanların oy davranışını “hizmete rağmen kimlik” tercihiyle açıklamak pek kolaycı bir tutum; “hizmet” falan yok ortada! Üç: Yerel yönetimlerin yoksullara yönelik yardım ağları, AKP’ye mahsus değil. CHP’li belediyelerin de bu alanda uygulamaları var ve örneğin İzmir Büyükşehir Belediyesi’nin büyük başarısında Kemalist Beyaz Türk reaksiyonerliğinin yanı sıra, bu sosyal yardım politikasının¹ etkisini de koymalıyız tartıya.

1 İlköğretim öğrencilerine süt dağıtılması (sütler yerel üreticilerden alınarak), yoksul kenar mahallelere sık ve ucuz ulaşım hizmeti gibi uygulamaları biliyo-

Yerel seçimler geçti, yoksulluk devam ediyor. Ekonomik kriz, yoksulluğun yaygınlaşacağını ihtar ediyor. Yerel yönetimler, devlet, devletler üstü kuruluşlar, sistem-içi sivil yapılar, cemaatler, muhalif örgütlenmeler – ve bu arada bizzat yoksullar, “yoksullukla mücadele” stratejileri geliştirmeye devam ediyorlar. Bu stratejilere yön veren farklı öncelikler, farklı saikler, farklı ilkeler, farklı faaliyet tarzları var. Bu ayrımlar üzerine düşünmek, yoksulluğu bir sorun olarak ciddiye almanın icabı olmalı. Yoksulluğu bir sorun olarak ciddiye almak, zaten, politik ve etik bir icap.

Yoksullukla mücadelede dört kavram etrafına dört rotayı ayırt edebiliriz: Sadaka, hak temelli sosyal yardımlar, dayanışma ve yoksulların öz-örgütlenmesi.

Sadaka

AKP iktidarı söz konusu olduğunda, *sadaka* bahsi çok geçiyor. Sadakadan ‘bizim’ anladığımız: verenin ‘durumuna’ bağlı bir yardımdır, dolayısıyla varsayılmaz/hesap edilemez, nesnel açıdan keyfidir. Alanı minnettar kılan bir lütuftur. Klientalist ilişki içinde, bu minnettarlığın reye dönüşmesi beklenir. Sadakayı bir sosyal yardım ikamesi olarak sürdüren politikanın ‘çirkinliği’ buradadır: insanları bir paket makarna, bir küçük çuval bakliyata muhtaç halde tutup, onların minnetlerini haysiyet kırıcı bir bağımlılık ilişkisine dönüştürmek. En az, bu insanları “bir paket makarna bir küçük çuval bakliyata oylarını satanlar” diye aşağılamak kadar çirkindir bu...

Dindar bakış açıysındansa, tam öyle görünmez. Tayyip Erdoğan’ın, –tam da Melih Gökçek’e adaylık beratını verirken–, “sadaka dağıtıyorlar” eleştirilerine “Sadaka bizim kültürümüzde vardır!” diyerek meydan okuması, boşuna değil. (Alev Alatlının “Gogol’un izinde” seri başlığıyla Rusya/“Rusluk” üzerine yazdığı kitapların 2004’te yayımlanan birincisi, daha ‘ileri’ bir meydan okumaydı: *Aydınlanma Değil Merhamet!*) Dindarlar için, ille ‘dinciler’ değil, laik-dindarlar için de, merhamet etmek

ruz. 1989’daki seçimle işbaşına gelen SHP belediyeleri de benzer işler yapmışlardı.

ve sadaka vermek ahlâkî bir ameldir. Hıristiyanlığın “komşu-nu sev”i, Müslümanlığın “Komşusu açken tok yatan bizden değildir”i, belirli bir alâkaya, münasebete, çıkara bağlı olan somut yakınlıklardan azâde, soyut bir iyilik niyetinin ifadesidir; böylelikle tanrı sevgisinin de yansıması olur. Fakirin hayır duasından önemlisi, bu duanın da celbedeceği ümit edilen Allah rızasıdır. Merhametle hayır işleyenin ‘kazancı’, budur. Bir de tabii, kadim armağan döngüsünü² işletmekten umulan fayda vardır; iyilik yapan iyilik bulacaktır zira.

Fakirliğin, dünyevîlikten alabildiğine soyunarak, bedeninin zaruretlerini aşarak tüm benliğiyle tanrı sevgisine adanmak bakımından bir mertebe sayılmasına burada girmeyelim. Hıristiyan âleminde Protestanlığın, bireyi kendinden sorumlu hale getirerek, onu bu sorumluluğun hücrelerine kapatarak, fakirliği ‘özenilir’ olmaktan çıkardığını biliyoruz. Protestan çalışma etiği, Max Weber’in tabiriyle “kardeş-olmamanm [*Unbrüderlichkeit*] etiği”dir aynı zamanda; insan din-kardeşlerine ve komşusunun sevgisine değil kendi ‘performansına’ emanettir. İsmail Kara, İslâmcılığın modernleşme sürecinde tasavvufî terimler silsilesinde “meskenet” ve “fakr”ın itibar kaybedip “say’ü gayretin”, servet ve zenginliğin değerinin yükseldiğine dikkat çeker.³ Şimdilerde “bir lokma bir hırka”ya çoktan “...bir de Mazda” ilâve olmuştur! İsmail Kara, 1980 sonrasında “Fakirlik küfre yakındır” hadisinden güç alan Müslümanların ‘varlıklı olma’ cehdinde nasıl ilerlediğini kaydediyor.

Velhâsıl, sadakanın meşruiyeti, gücünü, dindar insanın yoksulların durumunu düşündüğü kadar kendi durumunu, kendi ‘iyiliğini’, kendi ahlâkını düşünmesinden alır. Dinsel deneyim bütün sosyal deneyimlerle birlikte bireyselleştikçe, diğerkâmlığın ‘maddî temeli’ zayıfladıkça, hayır-hasenât sahibinin muhtaçlarla mesafesi de fizikî ve manevî olarak açılacaktır. Belediyeler ve Deniz Feneri türü anonim-kurumsal yapıların sadaka

2 Bu konuda değeri yeterince bilinmeyen kıymetli bir kitap: Jacques T. Godbout, *Armağan Dünyası*, çev. Dilek Hattatoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

3 *Din ile Modernleşme Arasında*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, 2. baskı, s. 374 vd.; *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, 2. baskı, s. 240.

ilişkisinde vekâletini üstlenerek hayrın sevabına paydaş olmaları, böylece normalleşir.

Fakirlik de, bir kat daha normalleşir böylece. Dahası, roman-tize edilir. İki türlü. Bir yandan, muhafazakâr melankolinin iç geçirmelerine vesile sağlayan folklorik bir öge olarak – Yahya Kemal’in İstanbul’un fakir semtlerini natürmort suretinde tasvir edişindeki gibi⁴... Diğer yandan, yoksulların mazlumluğunu, “yabancılaşmış” sayılanlara/“aydınlara” karşı “yerli-millî” bir öfkenin ucuz kömürüne dönüştüren bir tahayyülle⁵...

Yoksulları muhtaç halde bırakan ve onların minnetini “kültürel” ve politik sermaye yapan sadaka ilişkisinin, öldürmeyip süründüren “sürdürülebilir yoksulluk” stratejisinin gözde yöntemi olduğuna şüphe yoktur. Fakat tekrarlayalım; bunu görmek, açlık sınırında yaşayan insanların bir paket malkarna ve belediye ekmeği edinebilmelerine ehemmiyet vermek demek olmamalı. Merhamet ve hayır-hasenât saiklerinin ardındaki vicdan rahatsızlığını, “iyilik” kaygısını, –olduğu kadarıyla, diyelim–, tuzu kuru bir alaycılığın nesnesi kılmamalı. O vicdanlarla Melih Gökçek’in beşuş çehresi arasındaki, Deniz Feneri’nin pişkin yöneticileri arasındaki insicamsızlığı, –olduğu kadarıyla–, dert etmeyecek miyiz?

Sosyal yardım

Yerel seçimlerin en önemli politik çıkışlarından biri, CHP Ankara Büyükşehir Belediye Başkan adayı Murat Karayalçın’ın “hemşehrilik geliri” vaadi idi. Başka yerlerde başka adaylar da, AKP’nin yoksul mahallelere yardım uygulamasına alternatif olarak, *hak temelli* sosyal yardım kavramını ileri sürdüler.

4 Laurent Mignon Yahya Kemal’in bu üst sınıf bakışına değiniyor: “Kimin Gök-kubbesi?”, *Ana Metne Taşınan Dipnotlar* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 54-6.

5 Fethi Açıkel, bir nevi ‘klasik’ değeri kazanan “Kutsal mazlumluğun psikopatolojisi” makalesinde buna işaret eder (*Toplum ve Bilim*, sayı 70). Mazlumların öfkesinden türetilen bu anti-entelektüalist faşizan romantizmin estetize edici söylemiyle ilgili bir değinme: Tanıl Bora, “Bilmemnetepe’nin tırsınç dünyası ve ‘lânetli sınıf’”, *Çizgili Kenar Notları* içinde, der. Levent Cantek, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 67-78.

Buradaki fark, sosyal yardımın bir lütuf/atıfet olarak değil, formel-anonim bir düzen içinde, bir *temel hakkın* icabı olarak verilmesidir. Her insanın asgari ihtiyaçlarının karşılanması, en asgarisinden: kimsenin açlıktan ölmemesini sağlamanın, temel bir toplumsal sorumluluk ve görev olduğu kabulüne dayanır bu hak kavramı.

Sosyal refah devleti 'çağında' sosyal hakları temel insan hakları arasına katmış olan anlayışın *imtidâdından*, yani 'uzatılmasından', 'zamanı geçmesine' rağmen sürdürülmeye çalışılmasından söz ediyoruz bu kavram üzerinde durmakla. Neoliberalizmin tasfiyesini hınçla sürdürdüğü sosyal devletin kalıntılarını koruma çabasının bir parçası da sayabiliriz; daha iyisi, bu hak kavramının sosyal devleti ihyâ etmesi umulacak bir kökhücre olduğunu söyleyebiliriz!

Hemşehrilik geliri vaadi, *vatandaşlık geliri* tasarımının yerel uyarlaması idi. Vatandaşlık geliri, basitçe, her insanın, salt vatandaş olmakla hak ettiği ve asgarî yaşam güvencesi sağlayan bir gelire bağlanmasıdır. Dünyada epeydir tartışılan bu talebi, Türkiye'de özellikle Ayşe Buğra gündeme sokmaya çalışıyor.⁶ Hemşehrilik geliri vaadi, bu kavramın tartışılması ve politik gündeme yerleşmesi için bir imkân olabilirdi, ne yazık ki olamadı.

Yerel yönetimlerin, yapısal olarak, neoliberal tasfiyeye uğrayan sosyal devlet yapılarının boşa düşürdüğü insanlara pansuman yapma 'misyonunu' üstlendiğini biliyoruz. AKP belediyelerinin sadaka klientalizmi, bu misyonun icabıdır. Bu yardımların, elbette "sivil toplum kuruluşları"nın hayır-hasenâtı ve fak-fuk-fon, yeşil kart gibi kamu bütçesinden –hâlâ!– ayrılan kaynaklarla birlikte, yaygınlaşan yoksulluğun *sürdürülebilir* vasatta kalmasını sağlaması hedefleniyor.⁷ Ne öldürüp ne onduran *sürdürülebilir yoksulluk* 'konsepti'... Hemşehrilik ve vatandaşlık geliri tasarımını soldan sorgulayanlar, bu tasarımın da neticede sürdürülebilir yoksulluk 'projesine' hizmet ettiği fikrindeler.

6 Bkz. *Bir Temel Hak Olarak Vatandaşlık Gelirine Doğru*, der. Ayşe Buğra-Çağlar Keyder, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.

7 Bu konuda bkz. Deniz Yıldırım, "AKP ve Neoliberal popülizm", *AKP Kitabı- Bir Dönüşümün Bilançosu*, Phoenix Yayınevi, Ankara 2009, s. 66-107.

Yoksulluk kader olamaz! şiârını (Cem Karaca'yı anarak) bırakmamalı elbette! Azamî program, yoksulluğu 'idare etmek' olamaz! Ama sinizme de düşmemeli.⁸ Asgarî'yle kastedilen insanların açlıktan ölmemesiyse, orada burun bükme olmaz. Asıl önemlisi, hemşehrîlik/vatandaşlık geliri tasarımının, başka bir politik ilâhiyatın kök-hücre olmasıdır: İnsanların hayatının piyasanın keyfine terk edilmesine itirazın, ekonomi-ötesi değerleri öncelikli kılmanın, insanın değerini ve haklarını sadece 'tanımayıp' gerçekleştirmeye azmetmenin kök hücresi... Yani, yine *Yoksulluk kader olamaz!*'m...

Dayanışma

İki ayrı cenahtan iki örnek verelim. CHP'li İzmir Büyükşehir Belediyesi, belediyelerin öğrencilere burs verilmesinin iptali üzerine, bu yardımın usulünü değiştirdi. Yoksul mahallelerdeki ilköğretim öğrencilerine "etüd ağabeyleri/ablaları" tahsis edildi. Çoğu yurtlarda kalan üniversite öğrencileri, küçük bir bedel ve serbest ulaşım kartı karşılığında, bu mahallelerdeki çocuklara ders çalıştırıyorlar.

Diğer örnek, Müslüman bir çevreye dayanan Başkent Kadın Platformu'nun yardım usulü: Yardımsever kadınlar, bir araya gelip, yoksul aileler için giysi dikeyor, yiyecek hazırlıyor, bunları ilgilendikleri ailelere götürüyor, böylece bu ailelerle sürekli bir ilişki sürdürüyorlar.

İlki *zımnen* hak temelli sosyal yardıma, ikincisi sadaka-hayır faaliyetine daha yakın görülebilecek her iki örnek, farklı bir tarza işaret ediyor. Burada muhtaçlara gelir veya fayda temini, bizzat bir emek sürecidir – ve onlarla bir *insanî-beşerî temas* kurmaktadır. Bir buluşma, *halleşme* kapısı açılıyor. Yoksulları "konuşturmak", onları temsil etmek yerine, çok daha basit –ve çok daha zor– bir edim: *onlarla konuşmak*⁹... Yoksul-

8 *Birikim*'de sürdürdüğüm sinizm tartışmasının son halkasını hatırlatayım: "Kriz, fırsat ve sinizm", *Birikim*, 236/237, Aralık 2008/Ocak 2009, s. 28-32.

9 Necmi Erdoğan bunun altını çizmişti: *Yoksulluk Halleri*, ed. Necmi Erdoğan, yazarlar Aksu Bora, Kemal Can, Ahmet Çiğdem, Necmi Erdoğan, Ömer Laçiner, Ersan Ocak, Mustafa Şen, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 45.

luğun mekânsal-kültürel ve her türlü tecride uğradığı zamanımızda, bu kapıdan sızacak ışık önemlidir. Yardım edenler, bağışçılar, paralarını değil zamanlarını ve emeklerini veriyorlar. Sözün özü, bu sosyal yardım tarzında *dayanışma* ruhu vardır.

Dayanışma kavramı üzerinde duralım.¹⁰ Latincesi, *in solidum*'dan geliyor; 'Bütün için'; Bütün'le ilgili sorumlu olmak anlamında. Antik Yunan'ın cumhuriyetçi *yurttaşlık* ve *arkadaşlık* kavramına uzanan bir kökü var dayanışmanın. Akrabalığın ve sair birincil ilişkilerin tikel alâka ve sevgi bağlarından üstün politik cemaat bağına vurgulayan yurttaş dostluğu... Birbirinden ve yurttaşlar cemaatinin bütününden sorumlu hissetmek...

Fransız Devriminin Özgürlük-Eşitlik-Kardeşlik teslisi, bilhassa buradaki *kardeşlik* ilkesi, Antik Yunan-Roma üzerinden gelen cumhuriyetçi yurttaşlık dayanışması ve dinsel kardeşlik geleneklerini birleştirdi ve kavramsal dönüşüme uğrattı. Demokratikleştirici ve sekülerleştirici/dünyevileştirici bir dönüşümdü bu: ayrıcalık ve merhamet yerine, *hak* tanımı yapıyordu. Köleleri, kadınları vs. dışlayan seçkinci antik yurttaşlığın yerine *herkesi* kapsayan yurttaşlık; öteki dünyayı kazanmaya dönük 'soyut' sevgi ve zahidâne hayır-hasenat yerine, hayatı bu dünyayı iyileştirmeye, insanları bu dünyada güçlendirmeye dönük somut yardım... İnsan haklarına veya 'yurttaş milleti' tasarımına dayanan *sahih yurtseverliğin*¹¹ (patriyotizm) bakış açısından, gerçekten *herkes yurttaş*, herkes buralı, herkes 'bizden'di. Jakoben Tallien'in ifadesiyle: "Fransa'da yalnızca kötü yurttaşı yabancı sayarız". Uygulan(a)mayan 1791 Anayasası, insan ile yurttaş arasındaki açığı kapatıyor, tâbiyetine/yurduna bakmadan her insanı yurttaş sayıyordu; zira toplumsal varlığıyla insan=yurttaş demekti. Halk egemenliğinin *herkesi* içermesini güvenceleyen insan hakları anlayışı; demokrasi-nin çoğunluk hâkimiyeti olmaktan çıkıp tüm/toplam egemenliği kısıtlaması olarak kavranabiliyordu. Bu eşitlikçi radika-

10 Hauke Brunkhorst, *Solidarität- Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2002.

11 'Sahih' yurtseverlik hakkında: Tanıl Bora, "Sol ve Yurtseverlik", *Medeniyet Kaybı* içinde, Birikim Yayınları, İstanbul 2007, 3. baskı, s. 263 vd.

lizm, herkesin reşit, herkesin özne olmasını temin etmeyi hedefleyen *organik dayanışmayı*, özgürlük ilkesinin gerçekleşmesinin de koşulu addediyordu. Dayanışma böylece cumhuriyetin ve demokrasinin (demokratik cumhuriyetçiliğin) kurucu ilkesi oluyordu.

‘Millî’ parantez: Mustafa Kemal’in “Cumhuriyet bilhassa kimsesizlerin kimsesidir” sözünün ilham kaynağı da bu eşitlikçi-dayanışmacı Cumhuriyetçi radikalizmdir. Fakat *Türk Cumhuriyetçiliğinin* Cumhuriyeti = Devlet olarak okuduğunu unutmayalım.¹² Bu söz de, neticede vesayetçi-otoriter Cumhuriyet yorumunun bir rüknüdür.

Jakoben Cumhuriyetçiliğinin de vesayetçi bir otoriterliğin hatta totaliterliğin yokuşundan yuvarlandığını biliyoruz. Jakobenlerin yuvarlandığı yokuştan, cumhuriyeti devlet hükümranlılığına, yurttaşlar topluluğunu millete, insan haklarına dayalı patriyotizmi milliyetçiliğe kilitleyen ulus-devlet tecrübesi tırmandı. *Kardeşlik* şiârı da, milliyetçilik tarafından gaspedildi. Özgürlük vaadini kimsiz-kimsesiz bırakmamayı yükümlenen kardeşlik ilkesini, *dayanışma* sloganına inkılâp ettirerek, işçi sınıfı hareketi, sosyalist hareket devraldı. 19. yüzyıl işçi örgütlenmeleri, güçlerini birleştirmek yanında, birbirinden sorumlu olmayı ve aynı zamanda şuurlanarak, irfana ererek rüşd kazanmayı talim eden bir karşı-kültür yarattılar. Günde on küsur saat siftinen adamların, kadınların “işçi kardeşliği” derneklerinde koro çalışması yapmasındaki hikmet buydu.

Velhâsıl dayanışma fikrinin tarihsel geleneği, onu özgürlüğün koşulu olarak kavrayan bir idrake dayanır. Herkesin herkesten sorumluluğunu vaz’eden bu etik temelde, dayanışmacı bakış açısından yoksulluk, hele insanların canını burnuna getiren ağır yoksulluk, merhamet duygularından öte insan haysiyetine dokunan bir zillettir. İnsanlık sorunudur ve politik bir sorundur.

Son yirmi yılda global düzlemde derinleşen ve yaygınlaşan kitlesel yoksulluk, bütün politikayı bitirebilecek ehemmiyette-

12 “Türk” cumhuriyetçiliği hakkında: Tanıl Bora, “Cumhuriyet, demokrasi ve muhafazakâ Türk cumhuriyetçiliği”, *Medeniyet Kaybı* içinde, s. 17-36.

ki bu politik sorunu gitgide büyütüyor. Geniş kitlelerin mutlak sefaletle itilerek, sınırlar kapatılarak, “kâğıt verilmeyerek”, kimi temel ve sosyal haklardan istisna edilerek vb. muhtelif yöntemlerle dışlandığı dünya, kadim Yunan’daki-Roma’daki aristokratik yurttaşlık statüsünün hortladığı bir dünyadır.¹³ Kapitalizmin hayatın her alanını sömürgeleştirmesi ve derinleşen atomizasyon, dayanışmayı Jürgen Habermas’ın ekonomizme nazire yapan ifadesiyle bir “kıt kaynak” haline getiriyor.

Bu vasatta, dayanışma deneyimleri yaratmak, yoksullukla mücadele stratejilerine dayanışma ruhu katmak, ekmek-su kadar aziz, alternatif enerji kaynakları kadar kıymetlidir.

Öz-örgütlenme

Yoksulluk yalnızca ‘maddî’ mahrumiyet değildir. Yoksullar, topyekûn dışlanırlar. Tehlikeli ve tekinsiz görünürler; mitsel “sosyal patlama” tehdidini cisimleştirirler. Görülmezler: ya zaten ‘insan içine’ çıkmayacak yerlerde görünmezdirler ya da göz göre göre görmezden gelinirler. Sessizdirler. Neoliberal çağın yurttaşlıktan dışlayıcı dinamiğine bağlı olarak bütün dünyada yoksulların eğitim imkânlarından gitgide uzak düşmesiyle pekişen bir durum bu: ‘bilgi’den uzaklaşıyor, ‘söz’ün acemi-si oluyorlar.

Salt nesnel bir durum olarak düşünmemeli bunu. Yoksulluğun topyekûn öznel kayıpları demek oluşuyla birlikte düşünmeli. Maddî güçsüzlük ve acz hali, beraberinde özsayıgı yitimini getirir, kendinden utandırır. Aşağılayıcı, horlayıcı bakışlara (ya da onları görmeyenlere) tepki gösterdiklerinde bile, doğru lâfı bilememe endişesi, söz alma isteğinin, sesini duyurma isyanının ayağına dolanır.¹⁴

13 Zamanımızın ‘büyük’ düşünürlerinden Etienne Balibar’ın bu meseleye adanmışlığı takdire şayandır. Bu konudaki yazılarının bir toplamının Türkçesi: *Biz., Avrupa Halkı. Uluşarı Yurttaşlık Üzerine Düşünömler* (kitabın orijinalinde başlık “Biz Avrupa vatandaşları mıyız?”), çev. Kutlu Tunca, Aralık Yayınevi, 2008.

14 9. dipnotta anılan *Yoksulluk Halleri* kitabında Necmi Erdoğan bu ‘darlığı’ analiz eder: Özellikle 16, 23, 58. sayfalar.

Yoksulların kendi örgütsel yapılarının olduğu, müstakil politik ve toplumsal aktörler olarak ortaya çıkabildikleri yerlerde, örneğin Latin Amerika’da, Hindistan’da, yoksulluğun bu noktada ‘kırıldığı’ iddia edebiliriz! Yoksulların öz-yardım, dayanışma veya protesto örgütlerinin ‘maddî’ mahrumiyetlere faydası sınırlı olabilir ama o derin acz haline, ‘hiçkimselik’ hissine dermandır. Yoksullara konuşmayı öğreten, omuzlarını dikelten deneyimlerdir bunlar. Öznellik kapasitelerini artıran, yurttaşlık talebini ve hakkını öne çıkaran deneyimlerdir. *Birikim*’in elinizdeki dosyasında yoksulların kendi örgütlenmelerini, yoksulları ‘özne’ yapmayı hedefleyen girişimleri yansıtmaya özel önem verdik.

Sol ve yoksullar

Sözde-radikal solculuğun dogmatik-sinik tavrını biliyoruz: Yoksulluğun sistem sorunu olduğunun yüksek bilgisiyle, ‘pansuman’ yapmanın nafileliğini, ‘palyatif’ tedbirlerin aldattıcılığını ilan etmekle gönlünü rahatlatan bir tavır...

Yoksulların, kendi hayatlarının faili olabileceklerini hayal bile edemedikleri acz hali, onları solun söz ve ilişki menziline gitgide uzağına düşürür. Bu acz halinin kendisi, solun değiştirmeyi üstüne vazife sayacağı bir zillettir zaten. Yoksulların ‘palyatif’ de olsa *güçlenmesini* önemsememek, bundan daha az zelif olmayan bir kibirliliktir.

Yoksulların örgütlenme girişimleriyle, “onlara anlatmak” yerine “onlarla konuşan” bir temas, kibirden sıyrılmanın bir adımı olabilir. “Sistem” karşısında küçük, yoksullar için ve solcular için büyük bir adım ise, *dayanışma* örgütlenmeleri olsa gerektir. Dayanışmanın, yukarıda tartıştığımız gibi, güçbirliğinden ve “yardım”dan öte bir ufku olduğunu unutmayarak... Sol muhitlerde, son yıllarda gözünü bu ufka diken bazı dayanışma örgütlenmesi girişimleri olmadı değil. Halkevleri’nin “dayanışma dershanesi” projesi bunun sönümlenen bir örneğiydi, BirUmut,¹⁵ şükür hâlâ soluk alıp veren önemli bir başka örnek...

15 M. Gökem Doğan-Başaran Aksu: “Yeni işçi sınıfı, ‘işsiz işçiler’ ve dayanışma: Bir umut deneyimi”, *Birikim*, 241, Mayıs 2009, s. 24-31.

Cılız ve 'münferit' kalan bu deneyimlerin muhasebesini yapmaya, nerede aksadıklarını gözden geçirmeye ve bunları takviye ederek çoğaltmaya ihtiyacımız var.

Birikim 241, Mayıs 2009

'Yoksuluz, Çünkü Siz Varsınız'

15 Mayıs 2005 Pazar günü, sahiden 'sadece *BirGün*'de' bulabileceğimiz bir haber vardı (Bülent Zeytin imzalı). 'Halk Kültür Merkezleri' grubu, İstanbul-Etiler'deki Akmerkez'in önünde toplanıp, kızıl bayraklarla, protesto gösterisi yapmış. Yoksulluk durumu üzerinden, aslında zenginliği protesto: 'Burada bizim bir aylık maaşımızla alamayacağımız mallar satılıyor. Bu gelir adaletsizliğini protesto ediyoruz!' 'Bizi yoksullaştıranların kendilerine alışveriş ve eğlence merkezi olarak yaptıkları bu bina bize çok şey anlatıyor.' Devamında, tehditkâr bir imâ var: 'Hayatlarımızı satın alıp bizi köleleştiren, açlıktan ölen çocukları görmezden gelen bu insanları uyarıyoruz.' Aynı istikamette bir de pankart görülüyor fotoğrafta: 'İşimizi Aşımızı Aldınız - Öfkemizden Korkun.'

17 Ekim 2004'te yine Akmerkez'in önünde benzer bir protesto yapılmıştı. 'Dayanışma Evleri' grubundan yaklaşık 30 kişinin pankartlarında şunlar yazıyordu: 'Yoksulluk bizim suçumuz değil, 'İş, ekmek, adalet, 'Örgütlen dayanış, hayatına sahip çık, 'Üreten biziz tüketen sizsiniz'. Ve en can alıcısı: 'Yoksuluz, çünkü siz varsınız'...

'Yoksuluz, çünkü siz varsınız'. Bu slogan önemli. Bu slogan, hayatî bir 'ihtiyaca' cevap veriyor!

Geçerken, bir şerh parantezi açalım. Evet, yoksulluğun acısını zenginlerden veya umumiyetle tuzukurulardan çıkarmaya dönük tepkilerin, faşizan bir vadiye akma riski de vardır. 'Anti-plütokratik' (zengin-karşıtı) denen tepki biçimi, 'sistemi' tamamen unutup, salt öçcülüğe veya hincını çıkarmaya dönük olduğunda... Ki özellikle şiddete dayalı tepkilerde (eşyaya, 'mala' karşı şiddetten ziyade, insanlara karşı şiddette) bu risk büyür. Keza, tuzukuruların 'kozmodolit' yapılarına, etno-kültürel kimliklerine (bilhassa 'somut' veya muhayyel Yahudiliklerine), cinselliklerine (orospular/'karı kılıklı tipler') yönelme istidâdı, bu faşizanlaşma riskini büyütür. Misal; yılbaşı gecesi Bozkurt işaretleriyle Taksim'de eğlence mekânı basanları düşünün... Nişantaşı kahvelerine İslâmî 'tebliğ' harekâtları düzenleyen cübbelilerin 'tarzında' da buna yatkın bir yan görebiliriz.

Bu ihtiyat kaydı saklı kalmak kaydıyla... yoksulluğun protestocu sesinin çıkmasına, yoksulların yoksulluğu ve asıl zenginliği sorunlaştıran bir özne olarak ortaya çıkmalarına ilişkin her belirti heyecan vericidir. Türkiye'de ciddi bir 'servet düşmanlığı' açığı olduğu kesin.

1960'larda ve 70'lerde sağcı politikacılar ve büyük işadamları, sık sık 'servet düşmanlığı yapmayın' uyarısında bulunurlardı. Çünkü, o vakitler, yoksulluk ve yoksunluk ile gelir adaletsizliği arasında bağlantı kurmak, yadırganmayan, aşikâr sayılan, meşru bir 'akıl' idi – kısacası servet düşmanlığının subjektif şartları kuvvetliydi! Bugün ise, servet düşmanlığının objektif şartları dünya üzerinde ender görülecek kadar gelişkin; buna mukabil subjektif şartlar geri!

Bugün Türkiye'de zenginliğin yaşanma tarzı, zenginlik teşhiri, küstahça görünümeler arz ediyor. Yoksulluğu bir tür doğal âfet gibi tasavvur ederken ekonomi, 'önlem', 'kaynak', 'kriz' bahsini borsa ve piyasalarla sınırlayan medya söylemiyle... televizyonun çoğalttığı tüketim ve 'lüks' manzaralarıyla... magazin ünlülerinin cip-ev-takı-kılık muhabbetlerinde sarfedilen rakamlarla... komşusu değilse de (mahalleler ayrı!) 'insan-kardeşi' aç yatan tokların muazzam umursamazlığı ve bencilliğiyle... Bu küstahlık karşısında, başka her şeyden önce bir ahlâkî tepkinin yaygın ve müesses hale gelmesi, bu memleket nüfusunun 'toplum olma' ihtimalinin koşuludur.

BirGün, 20 Mayıs 2005

Romantik Anti-Kapitalizme İhtiyacımız Yok mu?

KAPİTALİZME KAHRETMEK

Romantik, nesillerdir harcıâlem kullanımıyla yıpranmış, tüke-tilmiş bir sıfat sayılabilir. Ancak bu harcıâlem kullanımların bir tarafta hayırhâh (iyicil), diğer tarafta habis (kötücül) olmak üzere iki cephesi var ve bu iki cephe arasındaki ihtilâf, romantik sıfatını her şeye rağmen diri tutmaya yarıyor biraz.

Kötücül yaklaşıldığında romantizm: özneliliğin iğvasıyla somut-reel olanla teması gevşetmektir, gerçeği düşlenenle, özlenenle ikame etmektir; büsbütün gerçeklikten kopmak olmasa bile bir hakikat payını abartmak, böylece toplam hakikati ıskalamaktır, kabacası hayalcilik, havâiliktir. Hayırhâh yaklaşıldığıdaysa, kendini halihazır olanla kısıtlamamaktır, düşlenenin, özlenenin –belki küçücük– işaretlerine sarılarak, o işaretleri güzelleyerek, onları çoğaltacak bir duygusal ve maddî enerji üretmektir, kısacası Gramsci'nin coşkun tabiriyle iradenin iyimserliğidir.

Romantikliğin iyicil ve kötücül anlamları arasındaki evrensel diyebileceğimiz çatışmanın, sosyalist solda da özel bir anlamı var. Sosyalizmle anarşizm arasındaki ihtilâfta, daha doğrusu sosyalizm içi bir tartışma olarak anarşizm meselesinde izi sürülebilir... Rus sosyalizminin gelişimindeki Narodnik ve Slavofil etkisinde izi sürülebilir... Türkiye'de sosyalist akımın 1960'lar-

dan 1980'e uzanan altın çağındaki, Ortodoks/TKPgil gelenekle THKP-C çizgisi arasındaki ayrışma, romantizm kutbuyla romantizmi bir çocukluk/hayalcılık sayan kutbun gerilim ekseninde okunabilir. Buna indirgenemez elbette ama bir de öyle okunabilir.

Bu yazının amacı, sosyalizm açısından romantizmi özgül bir bağlamda, anti-kapitalizm bağlamında ele almaktır. Kapitalizme karşı romantik tepki biçimlerinin 'anlamı' nedir? Sosyalist düşünce, bu tepkiden bir 'fayda' umabilir mi? Sosyalizm, referansları 'başka' (muhafazakâr, dinî, milliyetçi...) olan romantik anti-kapitalist tepkilerle bir irtibat kurabilir mi; yoksa bu irtibatın zorunlu istikameti nasyonal-sosyalizm midir? Bu soruları, iki kitabın verdiği ilhamla tartışmak istiyorum. İki kitap: Michael Löwy ile Robert Sayre'nin *İsyan ve Melankoli - Modernleşmeye Karşı Romantizm*'i (çeviren Işık Ergüden, Versus Kitap, Şubat 2007)¹ ve Fırat Mollaer'in *Anadolu Sosyalizmine Katkı - Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*'ı (Dergâh Yayınları, Ekim 2007).

Cihanda romantik-anti-kapitalizm

Michael Löwy ile Robert Sayre'nin *İsyan ve Melankoli*'sinin alt başlığı, kitabın *modernleşme karşıtı* romantizmle ilgilendiğini gösteriyor. Fakat inceledikleri, her halukârda mercek tuttukları örnekler, eninde sonunda *kapitalizme karşı* tepkilerdir. Modernizmin mümeyyiz vasfının veya itici gücünün kapitalizm olduğu kabulünün doğal sonucudur bu. 19. yüzyıl İngiliz romantizminin pîrlerinden John Ruskin hakkında söyledikleri gibi: Romantizm, "moderniteyi yöneten yapısal kaynakları bilme[diğinde], her şeyi bilinçlenmeden ve bireysel eylemden bekler gibidir" (a.g.e., s. 183). Bu yapısal kaynağın kapitalizm olduğu teşhisi konduğunda ise, tepkinin ve karşı eylemin saiki de anti-kapitalizm olacaktır.

Tabii ilk iş, kavram tarihine girmek ve romantizmi harcıâlem

1 Bu kitabın yanma yine Versus Kitap'tan çıkan, Max Blechmann'ın derlediği *Devrimci Romantizm*'ini de (çev. Bilâl Göçgeçen, 2007) katabiliriz aslında. Burada romantik anti-kapitalizme odaklandığımızdan, 'görmezden geliyoruz'!

kullanımlarının müphemliğinden kurtarmak. Romantizm, daralmış anlamıyla –isim haliyle– belirli bir estetik-kültürel akımı ifade ediyor; burada bizi ilgilendiren daha geniş anlamıylaysa –sıfat haliyle de diyebiliriz– Aydınlanma ve modernizmle yüzleşmenin sancılı bir evresini oluşturan bir toplumsal-politik düşünce akımıdır. Löwy&Sayre’nin buradaki sancıya ilişkin tanımlarını aktarayım:

Modern kapitalist uygarlığın, geçmişteki (prekapitalist, pre-modern) değer ve idealler adına eleştirisini temsil eder. (a.g.e., s. 23)

...bastırılmış, kanalize edilmiş, deforme edilmiş duyumsallığın ve öznelğin isyanı... (a.y.: s. 32)

Dünyanın büyüünün bozulması, nicelikleşmenin, mekanikleşmenin, rasyonalist soyutlamanın, modern devlet ve politikanın, toplumsal bağların çözülüşünün eleştirisi. (a.y.: s. 32)

Veya, romantik tepkinin/eleştirinin nesnesine dair şu tarif:

Şeyleşme, niceliklenme, niteliksel insanî ve kültürel değerlerin yitimi, bireylerin yalnızlığı, köksüzlük, metanın yabancılaştırıcılığı, makineleşmenin ve teknolojinin denetimsiz dinamiği, âna indirgenmiş zamansallık, doğanın değer yitimi. (a.y.: s. 280)

Bu tarifler, romantik tepkide budalaca bir reaksiyona indirgenemeyecek bir cevhere işarettir. Nitekim yazarlar, Carl Schmitt’in ünlü romantizm aşağılamasına karşı çıkıyorlar (a.g.e., s. 5). Onların kısaca değdiği bu tutkulu aşağılama üzerinde biraz duralım. Schmitt’in bir muhafazakâr olarak romantizme bu denli kızması, romantik tepkiyi muhafazakâr cenahta konumlandıran harciâlem bakışlara şaşırtıcı gelebilir. Oysa o, modern öznenin iradî *yapma* kapasitesini ‘abartan’; öyle ki, kendi yaratıcılığına tutkun öznenin dünyayı/gerçekliği tasarladığının, hayallediğinin (adı üstünde: romantize ettiğinin!) vesilesine dönüştüren romantizmin tümüyle içeriksiz, nesnesiz

bir zayıf düşünce olduğu kanısındadır.² Romantizm, “norm”la, hukukla, politikayla bağdaşmaz ona göre; farklı politikalara (kâh devrim, kâh restorasyon) meyleden omurgasızlığı da bundandır. Schmitt’in hukuksal-politik temelli muhafazakâr-ototeriler ilmihâlini oluştururken romantizmle hesaplama gereği duymasının temel nedeni, tam da romantik akımın öznelciliği ve iradeciliği olmalıdır. Aydınlanma ve modernlikle zuhur eden özne bilincinin bu abartısı, tekinsiz bir tahrifat niteliği taşıyordur. Politik ilâhiyat nezdinde olduğu kadar bizzat aydınlanmak ve modernlik nezdinde de küfürdür bu. Schmitt, gerçekten güçlü ve etkileyici romantizm eleştirisiyle, muhafazakâr bir dünya ve modernlik yorumunun ipuçlarını verir – dolayısıyla da, romantizmdeki cevhere ilişkin ipuçlarını...

Löwy&Sayre’nin kitabına dönelim. Yazarlar romantizmin, Almanya, İngiltere, Fransa örneklerindeki ‘meşhur’, klasik diyebileceğimiz görünümlerinin taramasını yapıyorlar. Bu taramadan verimli bir tipoloji denemesi çıkıyor (a.g.e., s. 78 vd.). Politik-ideolojik yelpazede sağdan sola sıralandığında: Onarıcı - tutucu - faşist - mütevekkil - reformcu - devrimci ve/veya ütopyacı romantizm tipleri söz konusu. Devrimci ve/veya ütopyacı romantizm içinde de: Jakoben-demokratik - popülist - ütöpik/hümanist sosyalist - liberter - Marksist dallar ayrılıyor.

Bu tasniften çıkarsanacağı üzere, Löwy&Sayre, romantizmin belirli bir politik ‘mesleğe’ özgülenemeyeceği fikrindeler. Onlar “siyasal hermafrodit” diyorlar romantizm için; yerlileştirirsek: hünsa. Bütün politik akımlara uyarlanabilecek, hepsini yatay kesen bir üslûp, bir yaklaşım tarzı olarak da düşünebiliriz. Modernizmin ve kapitalizmin pekâlâ içerdense eleştirisi, öz-eleştirisi mahiyetinde, çağa intibaka yardımcı bir romantizm de var, redci bir romantizm de. Yine bu ayrımı da yatay kesmek üzere, sol ve sağ romantizmler var. Löwy&Sayre, böylelikle, romantizmi faşizmin öncülü olarak gören (örneğin György Lukács’tan bildiğimiz) veya zorunlu olarak ön-faşist sayılmasa bile esas itibarıyla faşist ideolojileri beslediğini varsayan yakla-

2 Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker&Humblot, Berlin 1991 (ilk baskısı 1925).

şima da mesafe alıyorlar. Romantik anti-kapitalizmin, yalnızca “bilinçsizlere” ve “gericilere” mahsus olduğu kabulüne katılmıyorlar. Tersine, *solcu romantizme* sempatiyle yaklaşıyorlar. Onlara göre romantik anti-kapitalizm, elbette zorunlu olarak sosyalizme varmaz hatta sosyalizmle telif edilemeyecek mecralara akabilir ama sosyalist eylem ve düşüncenin güçlü bir romantik cephesinin olduğu da görmezden gelinemez.

Nitekim yazarlar Marx ve Engels’in de ‘kâfi derecede’ romantik oldukları kanaatindeler. Dahası, Marx’ın düşüncesinin mayalanmasında romantik anti-kapitalizmin, en az Alman Yeni Hegelciliği ve İngiliz ekonomi-politiği kadar önemli bir kaynak teşkil ettiği tezini ileri sürüyorlar (a.y., s. 117 vd.). Genç Marx’ın ‘gençliğine’ verilemeyecek kadar kalıcı bir ilgi ve o ilgiyi devamlı besleyen bir pınar görüyorlar orada. *Kapital*’de ve onun arefesinde *Grundrisse*’de ‘bile’ akmaktadır o pınar. Romantizm, burjuvazinin ve kapitalizmin ‘hak ettiği’ meşru bir karşı-saldırı olarak görünür. Yazarların bu tesbiti ortaya koyarken iki temel dayanakları var. Birincisi romantizmin negatif söylemine ilişkin: Marx’ın kapitalizmin maddi ve manevî sefaletine ilişkin tasvirlere verdiği, salt ‘propagandif’ olmayan önem – bu gözlemlerden devşirdiği öfke ve damıttığı enerjiyi de ekleyebiliriz biz buna. İkincisiyse pozitif bir romantizm söylemine işaret ediyor: Engels’in ilkel komünal toplumların eşitlikçilik ve özgürlükçülük bakımından “ileriliğine” ilişkin yorumları. Biz buna, Marx’m ilkel toplumlardaki hayatın ve bilincin bölünmemişliğine, ‘tamlığına’ ilişkin özlemine ekleyebiliriz³. Dolayısıyla, kapitalizmi geçmişteki bir altın çağa atıfla ve özlemle sorgulama yönelimi hiç de muhafazakâr romantizme has değildir, Marksizmin klasik kaynaklarında da bulunabilir, Löwy&Sayre’ye göre – kuşkusuz muhafazakâr romantiklerdeki gibi bütüncül bir referans teşkil etmezler, fakat geleceğe ışık tutucu motifler olarak mevcuttur.

Tabii burada Löwy ile Sayre’nin kuvvetli itirazları göğüslemeleri gerekecektir. Zira Marx’ta, kapitalizmin yol açtığı muaz-

3 *Devrimci Romantizm* kitabına bu noktada bir pas atabiliriz. Bkz. Paul Sereni’nin makalesi: “Marx Romantik mi?...”, (s. 165-182) ve Blechmann’ın “Devrimci romantizm üzerine düşünceler”i (s. 333-348).

zam dönüşüme ve kaçınılmaz ilerleyişine hayranlık belirten pasajlar bulmak da hiç zor değildir. Oryantalizm bağlamında da çok tartışılmış olan, Hindistan'ın İngiliz emperyalizmince işgalini tarihsel ilerlemenin selâmeti adına sineye çeken pasaj başta olmak üzere... Marx'ın ve Marksizmin anti-kapitalizmi, –sadece ana akım değil, sapkın mezheplerinin de çoğu dahil–, kapitalizmi 'durdurmayı' ve 'geri döndürmeyi' değil, getirdiği toplumsal dönüşüm imkânlarını bir kazanım olarak koruyarak aşmayı önüne koyar. Demek istediğim, Marx'ta ve Engels'te romantik anti-kapitalizmin yeri olmadığı değil; bu motiflerin baskın olduğunu söyleyemeyeceğimizdir.

Ama devam edelim, Marx ve Engels'te takılı kalmayalım. Zira genel olarak sosyalizm ve hususen Marksizm içinde, romantik anti-kapitalizmi baskın hale getiren düşünürler ve gelenekler pekâlâ mevcuttur. Bunlar, kapitalizmin, insanlıkta bir tahribat yaptığı, insanın –özüne demeyeceksek– imkânlarına, haysiyetine ters bir düzen kurduğu üzerinde dururlar. Löwy&Sayre bu kadrodan dört düşünce insanını inceliyorlar: Doğrudan doğruya Marksizm ve romantizm çerçevesinde Rosa Luxemburg ve György Lukács; sosyalizmle din ve ütopyacılığın etkileşimi çerçevesinde Charles Péguy (Latin Amerika'daki Özgürlük Teolojisinin de ilham kaynağıdır) ve Ernst Bloch.

Romantik anti-kapitalizmin negatif ve pozitif saiklerini ayırt edebileceğimizi düşünüyorum. Kapitalizme kahretmekle, onu aşmayı düşlemek, ona alternatif tasarlamak arasındaki ayrım bu. Aynı zamanda ikisi de ayrı ayrı *Pathos* kaynakları!

Romantik anti-kapitalizmin negatif ve pozitif söylemi

Kabul etmeli ki, romantik anti-kapitalizmde daha belirgin olan, negatif saiklerdir. Zaten bir 'anti'likten söz ediyoruz! Bu negatif söylem ve tahayyül kuşkusuz karşısına tâbi olmanın getirdiği kısıtlılıkla malûldür. Burada 'kötülükten büyülenme'nin tesirini de görebiliriz. Bir kahır duası olarak, kahriyye olarak anti-kapitalizm! Her şeyin parasallaşmasının, münasebetlerin gay-

rışahsîleşmesinin, maddîyatın zalim egemenliğinin görünüm-lerini tasvir etmekte, bunları karalamakta bir şehvet yok mu-
dur? Bu şehvet, yozlaşmayı mahkûm etmenin ahlâkî yüceliği
adına, bazen de bizzat karalayıcı tasvirin estetiği uğruna, yozlu-
ğun seyrine dalıp, kapılıp gidebilir, bununla doyabilir. Bu aşkı-
nefret sarmalında, romantizmin *sinik* çekirdeği döner. ⁴ Ro-
mantizmin sözlüsü olan melankoli de bu döngüde belirir: nafi-
le eleştirinin bazen kendinden emin ve kendine kapanmış, ba-
zen de acılaşan, sarkastikleşen melankolisi...

Burada, romantizmin negatif söylemi ile pozitif söylemi ara-
sında bir derbend ⁵ var: Yitik geğmiş izleği. Romantiklerin,
Löwy&Sayre'nin de vurguladıkları gibi, klasik bir karakteris-
tiği: Bugünü lânetlerken geğmişteki bir altın çağa gönderme
yapmaları, onu özlemeleri veya ihyâ etmeyi kurmalarıdır. Yitik
geğmişle derdin daha aktüel (her daim aktüel) ve daha maddî-
somut nitelikli bir başka veçhesini ise, *yitim deneyimi* ile tanım-
lıyorlar (a.g.e., s. 28). Yani sadece tahayyül edilenle, kurgula-
narak ülküelleştirilenle kayıtlı olmayan, bilfiil tanıklık edilen,
maruz kalınan, yaşanan bir yitim deneyimi. Kilit kavram bence
budur. Zira unutmamalı ki, kapitalist modernleşme bir seferlik
bir operasyon değildir; daha ziyade, hem makro/global büyük
dalgalarla hem de farklı düzlemlerde eşzamansız ilerleyen deği-
şim dinamikleriyle yürüyen bir süreçtir. Dolayısıyla, bir defada
değil mütemadiyen değişim şokları yaşatır, sadece kadimden
gelenleri değil kendi yarattığı modern gelenekleri de çiğner;
geğmiş sürekli yiter. Her kuşak bir gün nostaljiyi tadacaktır!

Bu derbendde galiba en travmatik yitik, cemaatin kaybına
ilişkin olandır. 18. yüzyıl sonlarındaki eseriyle edebî-kültürel
romantizmin simgelerinden olan İngiliz şair Coleridge'in mah-
zun söyleyişiyle: "artık biz sözcüğünden kimsenin bir şey anla-
mayacağı" zamanlara geliniyordur, kapitalist modernlikle bir-
likte (a.g.e., s. 160).

4 *Birikim*'de sinizm kavramı etrafında yürüttüğüm tartışmayı hatırlatmak iste-
rim: "12 Eylül bozgununun sürekliliği: Sol ve sinizm", sayı 198, Ekim 2005
ve "İki sinizm, iki pragmatizm ve eylemi yeniden düşünmek", sayı 210 Ekim
2006.

5 Dar geçit; veya: hudut kalesi!

Şimdi, *yitim deneyimi* ve onun içinde bilhassa *cemaat kaybı*, hem romantik anti-kapitalizmin muhafazakâr biçiminin hudut kalesidir; hem de bu tepkinin/hoşnutsuzluğun sosyalist-devrimci bir yöne sevk olabileceği dar geçit. Kapitalist modernliğin tecavüzüne karşı bir “gelenegi” korumaya ve cemaati ‘tutmaya’ çalışmak muhafazakâr hudut bekçiliğidir; melankolik-nostaljik bir tutumla yitirilenin hüznünü beslemekse, Tanpınar’ın teşbihiyle, “iç kale”ye çekilmek. Yitim deneyimiyle yüzleşmenin eleştirel biçimi ise, yitirilenden çok *deneyime* odaklanacaktır. Kapitalist modernleşmenin süreğenliğinin idrakinde olmak veya onu sezmekle de ilgilidir deneyim vurgusu; yitim deneyimi ‘kalıcıdır’, yitirilenler ise geçip gitmekte, hatta hep değişmektedir! Metalaşma, şeyleşme ve ‘yabancılaşmanın’ toplumsal ilişkilerde yol açtığı değişimin *üzerine düşünecek* ve bunu –romantik sıfatıyla– öncelikle öznelik kapasitesi bakımından yapacaktır. Kapitalist modernleşmenin özneliği geliştirme vaadi ve potansiyeli ile bu potansiyelin gerçekleşmemesi arasındaki çelişkiyi eleştirisinin odağına alacak; öznelik kapasitesi güdük kaldıkça daha fazla hissedilen cemaat kaybının, bu çelişkiyle titreşime ve reaksiyona girdiğini idrak edecektir.

Romantik anti-kapitalizmin pozitif saiklerine de bu derbinden geçeriz. Böyle bir pozitif söylemin aslı kaynağını oluşturan yitik altın çağ imgesi, muhafazakâr ve dinî romantiklerin bilincinde gerçekten yaşanmış bir tecrübeyi yansıtır. Oysa bu, kurgusal eski zamanlardan damıtılmış muhayyel bir hayat idilidir. Geleceğe yansıtılmış altın çağ idili demek olan *ütopya* da tutabilir bunu yerini. Ütopya, romantik anti-kapitalizmin pozitif söylemine geniş bir menfez açar. “İlerde bir gün... sömürünün ve zulmün olmadığı eşitlikçi bir dünya” hülyası, olanca naifliğiyle, her nevi sosyalist doktrinden daha dayanıklı değil midir?

İşte, Ernst Bloch’un kendini hatırlattığı nokta. Bloch’un ütopyacı anlatısı, romantik anti-kapitalizmin negatif ve pozitif söylemlerinin buluştuğu bir anlatıdır. Kapitalist uygarlığın yol açtığı insanî sefaletle dair kültürel karamsarlık motiflerini, iyimser ütopyacı devrimciliğin hizmetine koşturmuştur

o. Löwy&Sayre de belirtiyorlar, Bloch'ta, geçmiş altın çağ ile ütopya arasındaki geçişlilik çarpıcıdır. Az evvel aktardığımız, Engels'in ilkel komünal toplumda bir idilin puslu görüntüsünü aramasından –veya bizde “Doktor”un “antika toplum” tezlerinden!– daha çarpıcı... Ütopyasının imgelerini eski zamanların deneyimlerinden, daha çok da kadim düş fragmanlarından, mit repertuarlarından devşirir.⁶ Mitler, Löwy&Sayre'nin gerçeküstücüleri anlatırken belirttikleri gibi: “Faşistlere bırakılmayacak kadar değerli bir kaynak”tır (a.g.e. s. 202-3). Bloch, tam da bu kaynağı faşistlere bırakmamaya azmetmenin, bunu bir dava haline getirmenin timsalidir.

Ne lüzum, ne fayda?

Başlıktaki soruya geelim: Romantik anti-kapitalizme ne ihtiyacımız olabilir? Kapitalizmin mutlak iktidarının hükmünü sürdüğü, kaçınılmaz sayıldığı bir zamanda soruyoruz bu soruyu. Akademik ve marjinal politik lehçelerin dışında, kapitalizmin *adlandırılmayacak* kadar doğallaşmış olduğu veya zaten bir *doğa* olarak adlandırıldığı bir zamanda... Kapitalizmin neden “kötü” olduğunun sosyalistlerce (sosyalistlerin ‘doğal’ anti-kapitalistliği çerçevesinde) veri sayıldığı lâkin bu verinin üzerinde düşünülmekten, işlenmekten çıkıp hafızanın kilerine kapatıldığı koşullarda...

Bundan, salt bir tebliğ vazifesi olarak bile, anti-kapitalizmin lüzumu çıkmıyor mu? Anti-kapitalizmin bir politik program demek olmadığım, bir alternatif inşâsını ikame edemeyeceğini bilerek... Anti-kapitalizmin *romantik* söylemi, kapitalizmin *kötülüğünü* anlatmanın bereketli, dahası yürek soğutucu bir imkânıdır. Bir ajitasyon imkânıdır. Kayıpları, ısırapları vurgular; tasviridir – göze gönle hitap eder. Sömürünün, zulmün, adaletsizliğin gayrı maddî boyutlarına ve ‘standart’ ezilenler kadrosunun ötesine, tüm İnsan’a uzanan nüfuzuna dikkat çeker. Bir

6 Bloch'un düşünceleri için: Ernst Bloch, *Umut İlkesi* - 1. cilt, çev. Tanıl Bora, İletişim, İstanbul 2007 ve Tanıl Bora, “Peygamberâne’ ve ‘geveze’? Ernst Bloch ve Eleştirel Teori: Akrabalıklar ve mesafeler”, *Toplum ve Bilim*, sayı 110.

memnuniyetsizlik kandili yakar. Fazla aydınlatmasa da uzun dayanır. Aklın yanma vicdanı koşar – karanlık zamanlarda, bari, vicdanlarımıza geri çekilir, oradan “karanlığa dikleniriz”.⁷

Kısacası, evet, buna ihtiyacımız var!

Lâkin burada bir risk de var. Romantizmin hermafrodit/hün-sâ karakterinden gelen bir risk. Romantik anti-kapitalizmin muhafazakâr, dahası faşizan biçimleriyle hemhâl olma, aynı çağrışımları paylaşma riski. Bu konuyu ‘somut’ konuşmak için, Nurettin Topçu bahsine geçelim.

Yurtta romantik anti-kapitalizm ve Nurettin Topçu

Nurettin Topçu, milliyetçi-muhafazakâr cenahta mukim bir yazar, düşünür. En azından alımlanma çerçevesinin orası olduğuna, orada muhatap alındığına şüphe yok. Nurettin Topçu’yu, romantizm damarından beslenen “Muhafazakâr Devrim” düşüncesiyle mukayese içinde yorumlamayı önermişim.⁸ Fırat Mollaer ise, yazıya girerken andığım, yakında çıkan kitabında, Topçu’nun görüşlerini *romantik anti-kapitalizm* kavramının şemsiyesi altında ele almayı öneriyor.⁹ Bu anti-kapitalizmin, kitaba adını verdiği üzere, bir “Anadolu sosyalizmi” veya “ulusal sosyalizm” fikriyle bütünleştiğini anlatıyor. Mollaer, bu tezini esasen kitabının “Türkiye sosyalizmine bir katkı” başlıklı 3. Bölümünde işleyip, “Nurettin Topçu Janus’u Üzerine” başlıklı 4. Bölüm’le takviye ediyor. Bunu yaparken de Topçu’nun külliyatında bilhassa *Ahlâk Nizamı* kitabına dayanıyor.¹⁰ Aşağıda Mollaer’in dikkate getirdiklerini tartışırken ben de özellikle *Ahlâk Nizamı*’na bakacağım.

7 Kapitalizmin yeni ve ‘ele gelmez’ tahakkümü (pan-kapitalizm) karşısındaki beter halimiz üzerine etkileyici söyleşisinde Şükrü Argın söylüyor bunu. “Pan-kapitalizm çağında siyasetin buharlaşması”, *Mesele*, Nisan 2008, s. 37-40.

8 *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul 2007, ilk basımı 1998, s. 90-1.

9 Fırat Mollaer, bu kitabının ardından, Topçu’yu muhafazakârlık bağlamında değerlendiren yazılarını da kitaplaştırdı: *Türkiye’de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.

10 Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999 (ilk baskısı 1961).

Öncelikle Fırat Mollaer'in, Topçu'nun "sosyalizmine" fazlasıyla hayırhâh, hatta apolojetik yaklaştığını söylemeli. Topçu'nun düşüncesinin bütünsel çerçevesinden ziyade felsefî temellerinde, imâlarında (Mollaer'in değil benim tercih ettiğim tanımla:) *sosyalizan imkânların* izini sürmesinin, bu bakımdan sorunlu olduğunu düşünmediğimi hemen ekleyeyim. Bir ahlâk teorisyeni olarak Topçu'nun, insanın özünü isyanın teşkil ettiği, insanın koşullara, veri olana isyanla yüceldiği (a.g.e., s. 22 vd.) şîârına tutunması; yerleşik dinsel yapılara –bunları bid'atle, sapmalarla sınırlamaksızın– ve Geleneğe karşı çıkan (a.y., s. 97 vd.) tasavvufî ütopyacılığı (a.y., s. 26 vd.); determinizm eleştirisi ve insan iradesine, eylem ahlâkına bağlı bir sosyalizm tanımı geliştirmesi (a.y., s. 82)... ben buna bir şey daha ekleyeyim: istismarın ve sınıflaşmanın/eşitsizliğin tarihsel kaynağı olarak işbölümüne işaret etmesi (*Ahlâk Nizamı*, s. 37 vd. ve 93 vd.)... bütün bunlar, evet, sosyalist bir yönelişin kaynakları olarak *Praxis*'e akabilir. Bu işaretler, İslâmî referanslı bir sosyalizm fikrine pekâlâ elverebilir.¹¹ Topçu'nun sosyalizm kavramı üzerindeki ısrarının "bir muhafazakârı bezdirecek ölçüde" olduğu da (a.g.e., 84) doğrudur!¹² "Sosyalizm, çiğnenmesi halinde Allah'ın da affetmeyeceğini bildirdiği kul hakkının müdafaasıdır" Topçu'ya göre (*Ahlâk Nizamı*, s. 180). Eşitlik, ahlâkî bir idealdir.

11 Ömer Laçiner'in *Birikim*'in 225. (Ocak 2008) sayısındaki, eşitlik fikri üzerine açtığı tartışmayı sürdüren yazısını (s. 67-70) hatırlamanın yeridir: Dinî zihniyet, özellikle bilmenin saklılığına, istisnâiliğine ve seçkinlere özgülüğüne 'imani' bakımından, bilgiyi 'anonimleştirmeye' yönelen modernlikle nasıl yüzleşebilir, nasıl yüzleşmiştir? İslâm-sosyalizm rabitası üzerine düşünen herkes bu soruyu hesaba katmak zorundadır. Nurettin Topçu, bu bakımdan da verimli bir kaynak.

12 Buna bir örnek de destek vereyim. Necip Fazıl, ismini vermeden Topçu'nun böylesi 'ilgilerine' çatmıştır. "Bu memlekette biri, bir zamanlar 'İslâm sosyalizmi' diye bir dava attı ortaya... Bu zat Avrupa'da tahsil etmiş biri..." diye andığı Topçu, bir gün Necip Fazıl'a gelip; sahabeden Ebu Zer'in Halife Osman'a "Niçin zenginlerden alıp fakirlere dağıtmıyorsun?" diye çıkışmasını, İslâm'daki sosyalizme delil göstermiştir. Necip Fazıl, Osman'ın, bu teklife iki nedenle karşı çıktığını söyleyerek onu susturduğunu iddia eder: "Ben Allah Resûlünden görmediğimi yapmam" ve "İslâm'da mülkiyet esastır". Bkz. *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1991, s. 33.

Ne var ki muğlak halleriyle sosyalistçe ilhamlara açık olan –ve açık kalan– bu motiflerin, Nurettin Topçu’nun somut sosyalizm tasarımındaki eklemlenme biçimi, “bir sosyalisti bezdirecek” vasıflar taşıyor!¹³ Bu, esasen, Topçu’nun kendi tanımıyla “kooperatifçiliğe dayalı devlet sosyalizmi”dir (*Ahlâk Nizamı*, s. 108). Toprak medeniyetinden –en azından büsbütün– kopmamayı gözetmesiyle, büyüme yerine âdil bölüşümü vurgulamasıyla (a.y., s. 85) uyumludur bu. Maddî kuvvetlerin tahakkümünün yerini, ahlâkın ve hakikatin tahakkümü almalıdır (a.y., s. 95); yani bu değerleri temsil edecek olan (ideal, sosyalist) Devletin (manevî) tahakkümü. Zaten otoriteli devlet ülküsü Topçu’nun bütün eserinde kol gezer; bizzat *Ahlâk Nizamı*’nda, Sünnî muhafazakâr okurunu dehşete düşürmek pahasına birçok kez atıfta bulunduğu *Ene’l-Hak* düsturunu, “cemaat karşısında devlet ruhunun dile gelmiş ifadesi” (a.y., 23) olarak yorumlar. Yine bizzat *Ahlâk Nizamı*’nda, nasyonal-sosyalizme yaptığı atıflar gözden kaçmamalıdır: “[Sosyalizme karşı menfî propagandalar] ... daha İkinci Dünya Harbi’nde İtalyan ve Alman milliyetçi sosyalizmine karşı kapitalist ve komünist dünyalarının kardeşçe birleştiklerini unutturdular ve hatta paranın desteklediği sinsi yahudi¹⁴ propagandası ile o milletlerin çocuklarını bile sosyalizmden soğutmaya çalıştılar.” (a.y., 178) “Millî değerlerle geleneklere dayanan faşizm ile aynı esaslara dayanan Alman millî sosyalizmi, devlet sosyalizminin en mükemmel gerçekleşmesi olmuştur.” (a.y., 232) Söylemeye gerek yok; koyu bir anti-komünizm Topçu’nun sosyalizminin mütemmim cüz’üdür – belki daha doğrusu, sosyalizm, anti-komünizmin mütemmim cüz’üdür, komünizme karşı en sıhhatli önlem olarak tavsiye olunur.

Mollaer, bilhassa Topçu’nun milliyetçiliği ve antisemitizmi konusunda had safhada hayırhâttır. Onun “hiçbir zaman ırk-merkezli olmayan incelmış milliyetçiliği”nden söz eder (Mollaer, s. 83). Laurent Mignon’un *Hece* Dergisinin 2006 başın-

13 Nitekim *Mesele*’nin Aralık 2007 sayısında (s. 30-32) Esin Pervane, Mollaer’in tezini sorgulamış ve Topçu’nun sol ideolojiden ziyade “bir nevi faşizme” daha yakın düştüğünü savunmuştur.

14 Orijinal metinde sadece burada değil birçok yerde “Yahudi” küçük harfle yazılmıştır.

da çıkan Nurettin Topçu özel sayısındaki yazısını eleştirirken, bu savunmayı antisetimizm bağlamında geliştirir. Topçu'nun biyolojik anlamda bir ırkçılıkla suçlanamayacağını söylerken, Mignon'u şöyle eleştirir: "Topçu'nun ırkçılığı tezini farklı argümanlarla savunsaydı daha etkili olabilirdi. Irkçılığın kılık değiştirdiği, biyolojik referanslardan kültürel referanslara yöneldiği küreselleşme çağında farklı bir tez daha dikkate değer olabilirdi." (a.y., s. 120) Bu dürüstçe ifade edilmiş ihtiyat payı kuşkusuz anlamlıdır. Gerçekten de Topçu'nun bütün metinlerine, mistik bir millî öz tanımı hâkimdir. İslâmî kimlik, –çok zaman etno-tarihsel bir içerikle de dolarak–, kültürel bir öz olarak yücelir. Fakat antisemitizm bağlamında, onun milliyetçiliğini, doğrusu ırkçılığını temellendirmek için, hiç de o kadar derin kazmaya gerek yoktur! Mollaer, Topçu'nun antisemitik olarak tanımlanamayacağını ileri sürerken, –Mignon'un öne çıkardığı– Yahudi karşıtı yazıların 1967'de İsrail'in işgal savaşları sırasında yazılmış konjonktürel yazılar olduklarını (a.y., s. 117-8), "Yahudi"nin "değişmez ve nesnel bir öz" olarak ırk kategorisi değil, "ekonomik ve coğrafi şartlara bağlı bir tanım" (a.y., s.115) olarak, "*Homo economicus*" mânâsında (a.y., s.119) kullanıldığını söylüyor. Zaten bizzat böyle bir indirgeme, ırkçılık değil midir? Zaten Topçu'ya göre "Yahudi", 70 yıllık Babil esaretinin intikamını kıyamete kadar almaya azmetmiş "beddualı kavim"dir, "zulüm yahudinin damarlarından fışkırı[r]" (*Ahlâk Nizamı*, s. 205). Sadece bir simge olarak değil, "fert ve cemiyet olarak her Yahudi... bütün insanlığa... düşmanlık yaşatır" (a.y., s. 209). Devamında söylediklerini aktarmak yeter aslında : "... yahudi, Allah'ın insan diye yarattığı varlıklara benzemez." Ayrıca Topçu, tipik antisemitik kalıp içinde, kapitalizmin günahlarını da "Yahudi"nin sırtına yıkar. Anti-kapitalizmi demagojiye dönüştüren bu tipik antisemitist klişeye bağlı olarak, sınıflar üçtür: ezilen, mahkûm halk sınıfı, onun üstünde istismarcı kapitalist zorba sınıfı, onun da üstünde "büyük sermayeci yahudilerin sınıfı" veya "gizli yahudi iktidarı" (a.y., s. 179). Dava, üçüncüleri ortadan kaldırıp "ikincisini birincisini aynı hizada dost ve kardeş yaparak millî birliği gerçekleştirmektir".

Uzayan bahsi toparlarsak... Fırat Mollaer yukarda aktardığım şerhine şu fren cümlesini ekliyor: “Böyle düşünülduğünde, Topçu’nun hümanizmi bir süre daha askıda tutulabilir.” Bu ihtiyatlı ifadenin belirttiğinden daha acı bir fren gerekiyor!

Şimdi, bu frenleri yapıp emniyet kemerlerini sıkıladıktan sonra, Nurettin Topçu’nun romantik anti-kapitalizmine yönelim. Fırat Mollaer’in, romantik anti-kapitalizmin Topçu’nun düşüncesinde önemli bir katmanı, temel bir saiki oluşturduğuna dair tesbiti ve ısrarı şüphesiz önemli. Milliyetçi-muhafazakâr camiada Topçu’yu gerçekten istisnâî kılar, bu tutumu – Mollaer’in onu o camiadan çekip çıkartmak istemesinin baş sebebi de tam bu olsa gerektir. Bu cenahın başka yazarlarında, ekollerinde de anti-kapitalizm lâfzına rastlarız elbette, fakat Topçu’nunki onlardan farklı olarak düşünölmüş, teferruatlı ve epeyce hararetili bir anti-kapitalizmdir. Komünizmle mücadele edebiyatına katkıda bulunurken bile kapitalizm kahriyesi yapar.

Yine *Ahlâk Nizamı*’nı odak alıp biraz ayrıntıya inerek... Nurettin Topçu’ya göre mülkiyet ancak maddî tahakkümden azâde, “hür mukavelenin mahsûlü olduğunda” meşrudur (ae., s. 96) Ancak “küçük mirası” kabul eder; büyük sermaye cemiyetindir, verasete konu olamaz (a.y., s. 192). “Büyük ticaret”, “büyük sermaye” ve “zengin”, kriminal kategorilerdir onda. Tüccar, istismarcı icraatı beri dursun, zaten ruhen ve ahlâken “aldatmasını bilen”, menfaatperest kişı demektir – bu bakımdan siyasetçiyle aynı meslektendir (a.y., s. 187). Basbayağı ‘servet düşmanlığı’ vardır Nurettin Topçu’da! Menderes’in vaad ettiğı üzere her mahalleden bir milyoner çıkmış olmasını “zillet” sayar. Zaten sosyalizm, “vicdansız milyonerlerin arlığından nefreti insanlara öğretmek için” de lâzımdır (a.y., s. 171). Peygamber’in cehennemde zenginleri –ve kadınları!–, cennette yoksulları –ve çocukları– gördüğünü nakleder (a.y., s. 26). Yoksulluğı, bir insan hakkı sorunu, bir zulüm olarak düşünür: “Sosyal yardımın sadaka veya iane şeklinde onlara verilmesi de haksızlık hatta zulümdür (...); bütün insanlara hakları hak diye verilmelidir” (a.y., s. 110). Kısacası, kapitalizm, “dostluk de-

nen insandaki ilâhî cevherin yok edildiği dünyalar” kurar, “insanın ruhî varlığıyla baş başa dost yaşaması”nın önünde engeldir (a.y., s. 187-9).

Nurettin Topçu’nun anti-kapitalizmi, *ahlâkî* temellidir. Kapitalizmi bir *kötülük* olarak anlatır, *kötülük*le açıklar. İnsanlık şerefine ve insanın olanaklarına aykırı bir hayat yaşatan bir fitne gibi görür. *Romantik* anti-kapitalizmin karakteristikleridir bunlar. Topçu’nunkini, romantik anti-kapitalizmler yelpazesinde nereye kondurabileceğimize karar vermek için, Şükrü Argın’ın analizinden yardım alalım.¹⁵ Şükrü Argın, Topçu’nun aslında modernizm ve kapitalizm karşısında Geleneğin yenilgisini içten içe kabullendiği yorumunu yapar. Zilleti tarif ederken realist ve coşkun, ütopyasını anlatırken ise –yer yer naif– idealist olması da bundandır. Gerçi modern-kapitalist uygarlığa meydan okuyarak Geleneği/organik toplumu inşâ etme cehdi, –*Türk Sağının Üç Hali*’nde başvurduğum kavramla– muhafazakâr-devrimci bir veçhe kazandırır ona. Fakat karamsarlık baskındır. Bu karamsarlık, onda uğraklarını bulabileceğimiz faşist romantizmin yarı yolunda bırakır onu; fakat, Löwy&Sayre’nin tasnifindeki “mütevekkil” tutumdan da ayırır. Romantizmin gözde meşrebi melankoliyi Topçu’ya atfetmek zordur doğrusu. O daha ziyade ‘Kahriyye’ mezhebindedir! Kapitalist modernliğin zilletine kahretmek, metinlerinin başlıca yakıt kaynaklarından. Bu zillate karşı çaresizlik hissettiğinde de, hiç yoksa *buğzedecektir*¹⁶!

Evet, Topçu’nun romantik anti-kapitalizmi, onun izleyicisi, okuru olan muhit nezdinde dahi marjinaldi. Bugün ise anti-kapitalizm, bir zaman ona iltifat eden İslâmcı söylem içinde dahi marjinalleşmiş; modernliğin teferruatından, teknik edevatından sayılmaktadır. Mehmet Akif’in “Alınız ilmini Garbın, alı-

15 “Siyasetin ‘Taşra’sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt 5: *Muhafazakârlık*, ed. Ahmet Çiğdem, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 465- 489.

16 Topçu’nun düşüncesiyle ilgili bir başka yazımda “buğz”dan daha çok bahsediyorum: “Otomobilin Şerri: Nurettin Topçu’da Anti-modernist Buğz, Teknoloji Sıkıntısı ve Otomobil Nefreti”, *Ünal Nalbantoğlu’na Armağan* içinde, der. Adile Arslan Avar-Devrim Sezer, İletişim, İstanbul 2008.

nız fennini...” faslından...! AKP’nin neoliberalizme tutkulu ve agresif angajmanı, en geniş İslâmcı kamuoyunda politika-dışı ve mevzu-dışı olurken, kapitalizmin tabiileşmesine de yüklü bir katkı sağlıyor. Kemal Unakıtan, istisnâî ve tesadüfî bir figür değildir! Dolayısıyla, Fırat Mollaer’in romantik anti-kapitalizmi vurgulayan Topçu okuması, hayırhâhlık zaafıyla beraber ‘hayırlı’ da bir provokasyondur. “Müslümanlık iddialarıyla isimlerini hacı lâkaplarıyla süsleyen zenginler, Müslüman tüccar ve sermaye sahipleri”ne, “İkbal hırslarıyla yanıp da yoksulları göremeyen kör gönüllerin gafleti[ne], zenginlerin âlemi kendi iştihalarına lokma sayan duygusuzluklarından utanmayan ruhlar”a buğzedişini (*Ahlâk Nizamı*, s. 176 ve 173) unutturmamakta fayda vardır. *Birikim*’in “İslâmcılar ve kapitalizm” dosyasının (sayı 99/Temmuz 1997) üzerinden 10 yıldan fazla geçti. Bu gündemi güncelleştirmek için “normalleşme” beklemek de, bir başka kahredilesi durumdur!

Tekrar: Ne lüzum, ne fayda?

Riski iyice tartmış olarak, toparlayalım. Sol, sosyalist bir romantik anti-kapitalizm, nesnesini büsbütün dışlaştıramayacağını, kendini ondan yalıtamayacağını bilecektir elbet. Kapitalizmin romantik eleştirisinin gözde kavramlarından biri olan söyleşme hakkında şu söylenenlerden ders çıkararak gidelim: “Söyleşme deneyimi onu yaratan, algılayan öznenin bilincini hesaba katmadan anlaşılamaz, söyleşme karşısındaki endişe gerçeklik ile onun temsili arasındaki ilişkinin durağan ve donuk bir biçimde anlaşıldığını gösterir, söyleşmeye karşı duyulan endişe bizzat söyleştiricidir.” “Söyleşme ânı ona uyanma ânıyla eşzamanlı ya da ondan ayrılmazdır.” “Söyleşmeden özgürleşme, hem söyleşmeye yönelik endişeyi hem de söyleşmenin demodeliğinin kabulünü gerektiren bir süreçtir...”¹⁷ Sözün özü: Söyleşmenin dışında kalmış özsel bir kimlik varsaymakla, onu idealleştirmekle; söyleşme ne anlaşılabilir, ne onun tahribatıyla baş edilebilir,

17 Timothy Bewes, *Söyleşme - Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, Metis, İstanbul 2008, s. 16, 126, 308.

ne de şeyleşme böyle 'aşılabilir'. Şeyleşmeyi bu şekilde mutlaklaştırıp dışsallaştırmak, bizzat şeyleştiricidir.

Kapitalizmin nüfuz gücünü kılcallaştırdığı bir zamanda yaşıyoruz – bunun bir görünümünün "bütünsel şeyleşme" olduğu da söyleniyor. Hardt ile Negri'nin vurguladıkları gibi, bu aynı zamanda egemenliğin içkinleşmesidir.¹⁸ Hiçbir şeyi açıkta bırakmayan bu içkinleşme, aynı zamanda kapitalizmin kendi "ötesi"ni hazırlamasıdır – hiçbir zaman olmadığı kadar.¹⁹ Bu bilinç olmadan, 'anti'-kapitalizm, sosyalist vasfını yitirecektir.

O zaman sorulmaz mı: Böylesine her yerde hazır ve nâzır, böylesine içe işlemiş bir kapitalizm karşısında romantik bir tepkinin imkânı var mı, âlemi var mı? Bunun basit ve *naif* cevabı şudur, gibime geliyor: Bu içe işleme hali, –yukarda ara muhasebede de değindik–, kapitalizmi yine hiçbir zaman olmadığı kadar doğallaştırdığı gibi, 'fark edilmez' de kılıyor. Romantik anti-kapitalizmin 'zaafı', malûm, kapitalizmin işleyişi/dinamiği/ analizinden ziyade onun *görünümlerine* odaklanması, o görünümlerdeki kötülüğü, oradaki mutsuzlukları teşhir ve ajite etmesi. İşte tam da bu zaaf, kaderleşen kapitalizmin 'ayırma varmaya', bir adım geri çekilip bu insanlık durumuna bakmaya yarar. Romantik anti-kapitalizmin bir başka zaafı, malûm, gayri-tabii-yoz olduğuna inandığı kötü realite karşısında bir 'doğallık' imgesine sahip olması. İşte tam da bu zamanda, kapitalizmin reel-doğallaşmasma meydan okuyan bir 'doğallık' imgesi, bir direnç ve dayanak noktasıdır. Hele, bu doğallaşmış-kapitalizmin, gerçekten de kendi ötesinde başka bir 'doğa'yı mümkün kıldığının bilincini taşıyorsa...

Ayrıca yürek soğutmadan, buğzetmekten söz ettik ki, o da lâzımdır!

Birikim 228, Nisan 2008

18 *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul 2001, s. 335 vd.

19 Aras Özgün, Can Gündüz, Özgür Gökmen, *Toplum ve Bilim*'in Ulus Baker'in yol izlerinde hazırlanmış 111. sayısındaki "Dünyanın tüm savaşları" yazısında bunu 'güzel' anlatıyorlar.

Söz, 'Akıl', Medya

1980 sonrası entelektüellerin durumunu, 'entelektüellerle ilgili durumları', *Defter* Dergisi tecrübesi üzerinden düşünebiliriz. Zira *Defter*, 1980 sonrasının bir entelektüel girişimi; bu dönemin entelektüel meşguliyete dönük tesirlerini *sorun etmiş* bir girişim.

Asıl önemlisi: Kapanmış bir tecrübe, *Defter*. 1987'de başlayan yayınına, 2002 başında, 45. sayısı ile beraber son verdi. *Defter*'in kapanışı ve kendini kapatırken, kapanma nedeni olarak söyledikleri de, 1980 sonrasında entelektüellerin durumuyla ilgili çok şey anlatıyor.

Defter'in yayıncısı Semih Sökmen'in son sayıdaki veda yazısı, sözünü ettiğimiz girişimle, '80-sonrasının *anti-entelektüalizmi*yle başatma tecrübesiyle ilgili bir muhasebedir. İsim/kimlik haliyle değil sıfat haliyle entelektüellerin '80-sonrasında edinmekte ve taşımakta gitgide zorlandıkları bir *metanetle* yapılmış bir muhasebe.

Semih Sökmen'in sözlerinden hareket edip düşünmeyi sürdürerek, onunla konuşarak söyleyeceğim ne söyleyebileceğim. Altını çiziyorum: Onun *üzerine* konuşarak değil, onun *üzerinden* konuşarak, *onunla* konuşarak...*

(*) Aşağıda göreceğiniz alıntılar Semih Sökmen'in söz konusu yazısından alınmıştır.

Defter asıl olarak, dünyaya farklı bilgi ve deneyim alanlarından bakıldığında ne görülebileceğini sınamak için kurulmuştu. Çoğul perspektifler kullanarak bakıldığında belki dünyanın kendini daha fazla eleverebileceği düşünülmüştü. Böylece edebiyatın, sanatların felsefeye, siyasal alana doğru, politik angajmanın ise edebiyata, sanata doğru hareket etmelerine vesile olabilecek bir odak yaratabilirdi. (Nitekim dünyadaki pek çok teori dergisi '90'lar boyunca, daha önce izlediği tarzı terk ederek bu formülasyona yakın bir eğilim içine girdi.)

Evet, '80'ler, Jürgen Habermas'ın terimiyle *yaşam-dünyaları* arasındaki ayrışmanın hızlandığı bir dönemdi. İnsan etkinlikleri, âhenkli, bütünlük algısını berkiten, yumuşak geçişli olmaktan bir aşama daha uzaklaşmaktaydı. Günlük "ajandaların", biyografik düzenlerin bölük-pörçükleşmesi, topyekûn kişilik formasyonlarının "kimlik temsillerine" bölünmesi, insanların kendilerini özne addedebilme yetilerini veya alışkanlıklarını zorlamaktaydı. Hâlâ da yürürlükteki bir süreç bu; ama 1980'lerin ortalarında yeni hızlanmaya başlamıştı.

Bu zamanda, entelektüel ilginin, iki uç arasında savrulduğu söylenebilir. Bir uçta, yaşam kadar hızlı –yoksa ondan da mı hızlı?– bölünen bilginin uzmanlık çağrısı vardır. Entelektüeller için, bir yandan bilgi sevgisinin, ayrıntının ayartısı; diğer yandan bilgiyle ilişkinin araçsallaşması, akademik veya meslekî jargonlar içinde boğulması... Diğer uçta ise, tüketim ve medyanın merkezine oturduğu bu "hızlı hayat" içinde hiçbir zaman olmadığı kadar "zenginleşen" aktüalitenin sonsuz söz, imge, "konu" iştahı vardır. Entelektüeller için, bir yandan "gündeme müdahale etme" fırsatlarının çoğaldığı sanısının güçlenmesi; diğer yandan "profesyonel" bir levazımatçıya dönüşme riski...

Yaşam-dünyaların ayrışmasının, entelektüel ilgiye nâzır işbölümündeki incelmanın, medyanın dolaşıma soktuğu malzemenin çoğalmasının ve dolaşım hızının artmasının başka bir etkisi: "Genel kültür"ün, "ortalama aydın"ın, yarı-aydın'ın vasatının değişmesi... Üniversite tahsili görmüş, günlük gazete ve

ayda bir kitap okuyan vatandaşın bilgi ve ilgi dünyasının, kes-
tirilebilir, 'darası alınabilir' olmaktan, asgari müştereklerden
uzaklaşması...

(Pek üstünde durulmayan, devasâ önemde bir etkene paran-
tez açarak değinelim: Sınıfsal-toplumsal ayrımların derinleş-
mesi ve yoksullaşma, alt sınıfları, hiçbir zaman olmadığı kadar
kitap ve okuma menziline dışına itmektedir. Bu, asıl, '90'larda
ve "2000'li yıllarda" belirginleşen bir etken.)

Defter'in görev tanımında, entelektüel ilgiler için, konformist
olmayan bir "zamanın icabını yerine getirme" hedefi saklıy-
dı. Algı ve söz düzlemlerindeki parçalanmanın, teferruata da-
ğılmanın zorluklarını, bir bütün/genel inşâ ve iddia ederek de-
ğil teferruat içinde gezerek altetmek... Dünya bilgilerine açık ve
onların gitgide ayrışan içerik ve formatları arasında gidip gel-
mek, dil evrenleri arasında tercüme yapmaya çalışmak... Aka-
demik alandaki, sosyal bilimler arası kompartmanlaşmayı yık-
maya dönük disiplinlerarasılık eğiliminin, beşerî bilimler ya da
-başka bir referansla- tinbilimleri bütünselliğini yeniden inşâ
etme arayışının bir yansıması ve belki daha fazlası... Bu darlık-
lardan çıkarak, yeni ufuklara açılmak, yeni düşünsel ve politik
hareketlere nefes, ilham vermek.

Düşünsel uyanışıyla övündüğü 1960'lı ve 1970'li yıllarda, re-
el politikanın, (hayat-memat meseleleriyle doğrudan bağlantılı
olduğunu yadsıyamayacağımız) bir *stratejik* düşüncenin mar-
kajından kurtulamayan sol düşünce açısından, *Defter*'in görev
tanımının özel imâları görülebilir. Reel-politik kârı olmayan
entelektüel ilgiyi beyhûde gören bir gelenekten söz edilebilir,
solla ilgili. Yanısıra, edebiyatı/sanatı ve entelektüel ilgiyi, ika-
me-dil gibi kullanan bir gelenekten. 12 Eylül askerî rejiminin
baskısı altında da edebiyata bir ikame-dil gibi sığınılmamış, ne-
redeyse edebiyat bizzat bir metafora dönüşmemiş miydi? *Def-
ter*, bilimler-sanatlar ilişkisini, araçsal olmayan, idareten teğel-
lenmemiş, içselleşmiş bir ilişkiye dönüştürmeyi, aynı bilme de-
neyimi içinde kaynaştırmayı istedi.

Kâmil insanı, "iyi vatandaş/iyi insanı" yaratma peşindeki hü-
manist Aydınlanma idealinin yol izi midir bu? Yoksa entelek-

tüel ilgiyi eklemsizleştiren “zamanın ruhu”yla, onun ‘silâhlarını’ kullanarak başetme yolu mu? Yollar buluşuyor da olabilir...

2

Ama bu söyleneni reklam mottosu gibi formüle edilmiş bir şey olarak, bir söylem olarak değil, kelimesi kelimesine, kastedilmiş bir şey olarak duymak lâzım.

Boşuna değil bu uyarı, bu tek kaşı kalkık cümle. Çünkü yazan-çizen-tasarlayan zümrede, o söylenenleri (hatırlayalım: “*edebiyatın, sanatların felsefeye, siyasal alana doğru, politik angajmanın ise edebiyata, sanata doğru hareket etmelerine vesile olabilecek...*”) tam da reklam mottosu gibi alan bir usûl revaç buldu, son on-onbeş yılda: Sözün, imgenin bir *sit-com* unsuru ya da işte reklam esprisi gibi eklemsizleşmesi, bağlamsızlaşmasıyla... Entelektüel ilginin, bir süsleme sanatına dönüşmesiyle... Edebiyatın/sinemanın bir metafor ve epigram deposu olarak yağmalanışıyla... Psikanaliz kuramının bir şıklık unsuru olarak, ya da kavram ve ilintilerin yük katarı gibi birbirine bağlandığı bir otomatizmle kullanışıyla...¹

‘Çıkış’ itibarıyla objektiflik ve analitik mesafe kaygısına bağlı olan katı bilimsel makale formatı, global akademik işletmenin kurumlaşması eğilimine bağlı olarak, adaptasyon ve imitasyon ağırlıklı üretimiyle zırhını örmekte, bir yandan. Ama öte yandan, disiplinlerarası düşünüp yazmaya elverişliliğiyle bu zırhı delmek için başvurulun denemenin, deneme üslûbunun kendisi de bir zırh oluşturmadı mı giderek?² Tartışmayı, eleştirel

1 Orhan Koçak’ın deyişiyle: “Psikanalitik literatürde durdurulması imkânsız bir trenin vagonları gibi birbirini izleyen kavramsal aletler, çoğu zaman araştırmacıyı düşünme yükümlülüğünden kurtarmak için devreye sokulur gibidir.” (“İlişmeyelim”, *Defter*, Sayı 40, s. 161.)

2 Nurdan Gürbilek, *Defter*’deki yazılarından derlenen ilk kitabı *Vitrinde Yaşamak* (Metis, 1992) için yazdığı Giriş’te, “1980’lerin kültürel ikliminde deneme” ile ilgili şunu söylemişti: “...deneme türü, görünen tevazusunun ardında her zaman bir kibri korudu: Hayatı kavramlarla yeniden düzenleyebileceğine inanıyordu. Geçmiş zaman kipinde konuşuyor olmamın nedeni şu: Deneme de, yazarını hayat karşısında bağımsız, cüretkâr, bilge kılan koşulları çoktan kaybetti. Bugünün denemecilerini öncekilerden ayıran da bu: Hayat karşı-

düşünmeyi ‘reprezente’ eden, stilize eden bir zırh. Benjamin’in politikakanın estetikleştirilmesi hakkında söylediklerinin, entelektüel etkinlikteki tezahürü. Bir *sinizm* zırhı.

Defter’in istediği, bu değildi.

3

‘Dünyayı değiştirmeye inanan’ bir kuşağın karşı karşıya kaldığı açmazlar, sorunlar üzerine düşünmek...

“Aydın olma”nın ezeli-ebedî sorunsalı: Angajman/bağlanma sorunu, bilgi-sevgisi ile politik kaygıyı telif etme meselesi... ‘80’den önce, sol camia(lar), özgürleşimci-radikal içerimleri ve açılımları olacak olsa bile, ‘salt’ entelektüel ilgiyi fuzulî görür, hatta kınardı. Bu kadarı o kadar mahzurlu olmayabilirdi belki; asıl sorun, “apolitik”, “işlevsiz” sayılan lüzumsuz entelektüel ilginin, bir düşünsel içerikten ziyade düşünce sahibinin/taşıyıcısının kimliğine, “duruşuna” bakarak tanımlanmasıydı. Çünkü aydınlar, düşünsel katkılarından çok, “kitle” nezdinde meşruiyet, popülerite sağlamaları bakımından muteberdiler (“teyze, amca bir imza ver...”). Gramscici terimle *organik aydın* bu değildir oysa. Organik aydın, sınıfsal çıkarı/tercihi temsil ettiği varsayılan politik özneye tabiyetiyle, o gel deyince gelip git deyince gitmesiyle, belirli anlarda “duruş” göstermesiyle tanımlanmaz; zaten durduğu yerde yapmakta olduğu işin, düşünce ve kültürel anlam üretimindeki, yeniden-üretimindeki katkısının politik ve sınıfsal göndermeleriyle tanımlanır.

1980 sonrasında, sol politik öznelerin (parti, örgüt) dağılması veya büyük güç kaybına uğramasıyla, sol aydınlar bir görece özerklik edindiler. Dahası, gerek belirli kişiler, çevreler olarak gerekse anonim ve mutasavver birileri olarak “sol aydınlar”m, bir politik özne ikamesi konumuna yerleştirildiklerini söyleyebiliriz. ‘80-sonrasının mâhut depolitizasyon koşulların-

sındaki güçsüzlüğünü kabul ederek işe başlamak zorunda artık.” (a.g.y., s.11)
Bu konumuyla yüzleşmeyen, güçsüzleşmeyi kabul etmeksizin, hatta artık görünürdeki tevazuya da fazla pay bırakmaksızın kibrini koruyan bir deneme stili de oluştu.

da angajmansız olmanın anlam bunalımını ve ezikliğini yaşayan, dolayısıyla göreceli özerkliğin hayrını gördüğü söylenemeyecek olan sol “tandanslı” aydınlar, özellikle 1980’lerin ortalarında çok hararetle olan bu davete icabet ettiler. Çoğunlukla, sol politik kültürde “hareket”-aydın ilişkisinin bahsettiğimiz yapısını yeniden üreten bir ortamın oluştuğundan söz edebiliriz. (Belki, “aydınlar”ın itibarı daha yüksekti şimdi.) Buna karşılık, “hareket”-aydın ilişkisindeki, bir yakın işbirliği havasının ardında gizlenen *inorganikliği* giderme tasasını duyanlar da vardı. “Metin yazarı” olarak hizmet etmekle, “gündeme” ideolojik replik yetiştirmekle değil, teorik-politik gündem *kurmakla* uğraşmak gerektiğini düşünenler vardı (ki organik aydın, öyle olur!).

Biraz abartıyla, şöyle de söylenebilir mi?: ‘80 öncesinde sol politik hareket, aydınları angaje ediyordu; ‘80’lerdeyse, sol aydınlar angaje edecek sol hareket aradılar.

4

Topluma entelektüelleri ve düşünceyi sürekli baş düşman olarak gösteren bir devlet; onunla bu düşünce düşmanlığını sık sık paylaşan ya da en iyi durumda düşünceyi ‘kültür de lâzım’ diye ancak bir aksesuar olarak ciddiye alan bir medya sermayesi; ‘altta kalanın canının çıkacağını’ gayet iyi bildiği için böyle ‘ağır işleri hiç göze almadan hızla, oyalanmadan 12’den vurmaya çalışan bütün bir toplumsal ruh hali... (...) ...-düşünce düşmanı bir şiddet ortamında- akıntının tam ters yönünde gitmek demek bir düşünce dergisi çıkarmak...

Anti-entelektüalizmin, ‘80’ler ve sonrasında zamanın ruhunun temel özelliklerinden biri olduğuna kuşku yok. Anti-entelektüalizm, sadece aydın düşmanlığı değildir. “Gerçek” sorunlara kayıtsız, memleketine/milletine/halkına yabancı, sorumsuz, hedonist, “yoz” bir aydın karikatürünün aşağılanması önemlidir, ama mesele sadece o değildir. Anti-entelektüalizmi, “kültür”ü bir prestij işi olarak plase eden seçkin (Kema-

list veya liberal) bakışın diliyle, “sanata ve kültüre düşmanlık” ile de sınırlayamayız. “Sanat ve kültür” olarak tecrit ve muhafaza edilen rezervasyon alanının, ’80-sonrasında dokunulmazlığından çok şey kaybettiği doğrudur. Ancak anti-entelektüalizm, bundan fazla bir şeydir.

Neo-liberalizm çıkışının anti-entelektüalizmi, düşüncenin iktisadî aklın emrinde sınırsızca ve belirtik olarak araçsallaşmasını ifade eder. Bu dönemin düşünce üretiminin ideal modeli, *think-tank*’lerdir. Entelektüel arkaplanın varlığını “sezdirerek” ya da “aksesuar olarak” göstere göstere kullanarak opsiyon değerlendirmesi sunan pratik *bilgi notu*, düşünceyle alışverişin en rağbet gören formatıdır. Neo-liberalizmin eşitsizlikleri derinleştiren, tutunamayanları dışlayıp kriminalize eden sert dünyasında, reaksiyoner (milliyetçi, faşizan) popülizmler de, “ince düşünme”yi hakaret kabul eder, “erkekçe” tavır koyan teferruatsız sözler isterler. Sıradan/küçük adamı, o mahrumiyeti, darlığı, ince düşünecek hali olmayışı içinde yücelten, güzelleştiren söylemiyle anti-entelektüalizm, faşist ideolojinin ana geçitlerindendir.

Anti-entelektüalizmin, entelektüellerce de güdüldüğünü biliyoruz – hatta belki ‘has’ anti-entelektüalizm, odur. Dikkate değmezler yanında kimi dikkate değer “tezler” de yazan, ama onları da vahiy benzeri, buyurgan, şahsileştirici, ahlâkileştirici, *faşizan* bir dille yazan Yalçın Küçük’ün *Defter*’i aşağılayışı örnek verilebilir buna. Küçük, “mırıldanma” diye horluyordu bazı *Defter* yazarlarının söyleyişini. Müphem, mütereddit, ürkek, usulca konuşmak, sesli düşünmek – utanılacak bir şeydi ona göre. “Düşünce alanını soysuzlaştıran” hallerdi; bunları, “hastalık” ve “kir” metaforlarıyla değerlendirebiliyordu ancak – ki onda bu metaforlar, metafor olmakla düz anlamın sınırında dururlar.³ “Entelektüel şiddet”, Yalçın Küçük muhitinin ‘80’ler-

3 Yalçın Küçük, “Bir Kir Teorisi”, *Hepileri*, sayı 18, Aralık 1998, s. 14 vd. “Kir teorisi”nden on yıl kadar evvel, Nurdan Gürbilek, hastalık metaforlarının kullanımının ardındaki anlamı analiz eden, bu arada solda –ve bu arada bilhassa Yalçın Küçük muhitinde– bu metaforlara itibar edilmesini sorgulayan bir yazı yazmıştı *Defter*’de! (“İktidarın Sağlığı”, Sayı 8, Şubat/Mart 1989, s. 38-45. Bu makale *Vitrinde Yaşamak*’ta da yer almıştır.)

deki sağcılaşmaya, liberalleşmeye vs. karşı panzehir kavramıydı ve “şiddet”ten anladığı, çoğunlukla, bu tür bir “harbî konuşma” efekti ve karalama şehveti oldu.

5

Kültürel ve siyasal dibe vurmuşluk kimine bezginlik ve yılgınlık, kimine hırs ve körlük olarak geri dönüyor.

Bu koşullarda dergi dışarıdan ne yazık ki pek az beslenebilirdi. Çünkü klişelerle, basmakalıp fikirlerle, izi sürülerek emek harcanmamış, çalışılmamış kanaatlerle, nesnesini yitirmiş ya da hiç bulamamış ‘akademik’ yazılarla, aktarırken kendini ve dünyayı unutan metinler ve saire ile herşey yapılabilir –nitekim yapıyor da– ama böyle bir dergi çıkartılamaz.

Entelektüellerin ‘meslek hayatına’ da bakalım. “*Hırs ve körlük*” üzerinde duralım biraz. Entelektüel uğraşın kendisi de, özellikle ’80-sonrasında kariyer-performans basıncı altına gitgide daha fazla giren yanıyla, zamanın ruhundan azâde olamazdı.

Entelektüel uğraşın bir performans gösterişine, ya da nicel ve biçimsel-protokoler gerekler dışında bir şey gözetmeksizin yapılan bir işe dönüşmesi... dünyaya, hayata makale “çıkartılacak” bir kaynakça olarak bakmak... aslî hatta kimi zaman yegâne saikin rütbe-terfi veya telif ücreti oluşu... alıntı lehimciliği... görmezden gelinemeyecek etkilerdir.⁴

Muhafazakâr düşünüş, bu etkileri, entelektüel hayatın *irfan* nosyonunu tümenden yitirişi olarak tanımlardı.⁵ İrfan nosyonun-

4 Sosyal bilimler alanına ilişkin olarak bu konuya genişçe değinmiştim: “Dergicilik deneyimi: Sosyal bilimler pratiğinde bir anlam arayışı”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde, *Defter ve Toplum ve Bilim* dergileri ortak yayını, Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 247-54.

5 Cemil Meriç’ten aktaralım: “İrfan, düşüncenin bütün kutuplarını kucaklayan bir kelime. İrfan, insanoglunun has bahçesi. Ayırmaz, birleştirir. (...) İrfan kendini tanımakla başlar. (...) Tecessüsü madde dünyasına çivilemeyen, zekâyı zirvelere kanatlandıran, uzun ve çileli bir nefis terbiyesi, irfan. Kemâle açılan kapı, mealle taçlanan ilim. (...) İrfan, insanı insan yapan vasıfların bütünü. (...) İrfan, dinî ve dünyevî diye ikiye ayrılmaz, yani her bütün gibi tecezzi kabul etmez.” (*Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 11)

da, totaliterliğe yakın bir bütüncüllük ve aşkınlık istenci vardır. Lâzım olan, bu değil. Öte yandan, başka bilme biçimleriyle, varoluşun başka düzlemleriyle, hayatın başka 'sektörleriyle' bir temas, bir rabıta arayışı vardır irfanda; ucu açık olmaya el veren bir anlam arayışı vardır. Bu, lâzımdır.

1980'lerin ve sonrasının entelektüel zümreye telkin ettiği davranış tarzı, bu anlamda irfandan yoksundu.

6

Bu koşullarda *Defter*, detaycılığıyla, bilgi sevgisi ve teoriye yaptığı vurguyla, memleket karşısında sıklıkla 'fazla' kalıyordu.

Ama asla bir kibir olarak algılanmamalı bu. Çünkü aynı zamanda olup bitenler karşısında sıklıkla 'eksik' kaldığımızın da gayet farkındaydık. Sonuç şu ki böyle bir ortamda, hiç niyetlenilmemiş olduğu halde *Defter* artık bizi sanki bir sığınağa kapatıyor (ya da eskisi gibi bir sığınak bile olamıyor da denebilir; düşünceye yer açabildiğimiz, dünyaya mesafe alabildiğimiz bir mekân olarak iş görmüyor).

Organik aydın meselesinden, bunun zıddına savrulalım: Fildişi kulede nasıl durulur, bu devirde? Fildişi kule, mümkün müdür?

Devir, kimseyi, hiçbir şeyi kolay kolay kendi haline bırakmayan bir devir. Her söz, her hal ve tavır, medya işleminden geçerek unufak edilmeye, 'teşhire' açık. Şükrü Argın'ın deyimiyle bir "konuşma ifradı"⁶ hüküm sürüyor, o değirmene öğütecek söz lâzım, bunun için her köşe-bucağa el atıyor.

Bununla nasıl başedilir? Bu konuşma ifradına 'müdahale ederek', kamuoyu makinesinin birbirine çarptığı ve böldüğü lehçeler içinden konuşmaya, onları farklı içeriklerin/anlamaların taşıyıcısına dönüştürmeye çabalayarak mı? Yoksa tecrit ola-

6 "Modern zamanlarda sözün anlamı", *Birikim* 124, Ağustos 1999, s. 28. (Bu makale daha sonra "Modern zamanlarda sözün statüsü" başlığıyla Argın'ın *Nostalji ile Ütopya arasında* adlı derlemesinde yer aldı. *Birikim* Yayınları, İstanbul 2003, s. 29-75.)

rak ve bir ‘karşı-kamu’ inşa ederek mi? Ve bu iki strateji arasında birbirini besleyen bir ilişki, hiç değilse bir ‘orantı’ kurulabilir mi?

Politik yükünü daha hafifleterek şöyle de ifade edilebilirdi bu kutupsallık:

“Kültürün ve sanatın aktüalitesiyle ilgilenmek...” mi? (ki bu “insanı daha kültürlü yapmaz, olduğundan daha da cahil yapar...”) Yoksa aktüalite-dışı durmak mı? Ve yine: Aktüalite-dışı bir yer var mıdır, açılabilir mi?

‘80’lerden itibaren, yerleşik-egemen akıl-fikir ve imge dünyasının nizamını bozmayı isteyenler, sözünü ettiğimiz iki strateji arasında bölündüler. Fikri/sözü “iletme”nin yordamlarına ve basamaklarına ilişkin tasavvur, eski halim-selim “kamu-oyu” imgesiyle birlikte, çökmüştü. Herkesi uzun-kısa müddetlerle meşhur edebilecek dolaşım hızına erişen medya aygıtında temsil edilmenin –ayartısıyla beraber– tüketici, yerinden-sökücü, buharlaştırıcı etkisi endişe uyandırüyordu. Tecrit stratejisi ise, ‘60’larda, ‘70’lerde alışılmadık ölçüde ve tarzda katı bir tecrit olduğu için endişe uyandırüyordu. Bunun yanında, bizzat tecrit haliyle veriyor olması gereken “mesajın” dahi ilgili yerlere ulaşmasında müşkülât çekildiği için maneviyat bozuyordu. Teslim etmek gerek; “fildişi kule”nin protokoler itibarının gitgide aşınması da alttan alta yıpratıcıydı.

Tabii burada yine dışarıya kanalları olan bir fildişi kule tasarlıyoruz. Dışarıya bakmaz, dışarı diye bir yer bilmez olmuş bir fildişi kule, bu devirde, –doğru tercih olup olmadığından bağımsız olarak– mümkün müdür ki zaten? Buna kimin nefesi yeter? Yine başa döndük!

7

Bu coğrafya için ‘ecnebi’ görünen bir şeyin, ‘eleştirel düşünme’nin, ‘teori’nin mümkün olduğunu kanıtlamak istedik, bir tür Solcu inadıyla... Kısmen bir şeyler oldu, kısmen de olmadı; göle maya tutmadı. Şimdi buradan bakıldığında, öznenin asıl kibrinin başlangıçta kendine böyle bir misyon yüklemesinde,

koca bir dağı aşıya indirebileceği vehmine kapılmasında yat-
tığını söyleyebiliriz – ne yapalım ki hamurumuz buydu.

“Bu coğrafya için ‘ecnebi’ görünen bir şeyin, ‘eleştirel düşün-
me’nin, ‘teori’nin mümkün olduğunu kanıtlamak isteği”ni, o
“Solcu inadı”nı, bizzat sol aydınların ecnebilikle damgalanması
gelenegıyla birlikte düşünmek gerek. Anti-komünist teyakku-
zun dorukta olduğu ‘60’lı ve ‘70’li yıllarda, memleketinden/hal-
kından kopuklukları, “dış mihrakların” güdümünde olmaklık-
ları, sola ve sol aydınlara yöneltilen sabit ithamlardı.

Bu hıncın kaynağında, o dönemde entelektüel alanda so-
lun hegemonik bir atılım içinde oluşu vardı. Sol, Aydınlanma
gelenegine ve bunun vasıtası olarak Kemalizme (daha doğru-
su bir Kemalizm yorumuna) ve “özgürlük problemi”nin tarih-
sel mirasına bağlılığından hareketle, sola –en azından– açık ol-
mayı, ‘aydın olma’nın koşulu olarak savunuyordu. Bu savunu-
nun, Kemalizme bağımlılık yaratıcı markajı yanında, solun he-
gemonya iddiasının içini koflaştıran etkilerine işaret edilmeli-
dir. Öte yandan sağ da, “aydın olma”yı solculukla özdeşleştiren
bakışı büyük ölçüde yeniden üretti bu dönemde. Bu özdeşleş-
tirmeye, bir karşı-aydın hareketi örgütlemekten çok, anti-ente-
lektüalizme başvurarak, “aydın”ı dair ecnebi/yoz/hedonist/so-
rumsuz vb. imgelerini çoğaltarak karşı koydu.

Murat Belge, Türkiye’de uzun yıllar veri sayılan bu “aydın=
solcu” denkleminin yakın zamanlarda değiştiğine değiniyor.
Şu kritik soruyu soruyor: Bu değişimin, “her kesimin kendi ay-
dınlarını yetiştirmesi yönünde mi, yoksa genel bir zihnî pleb-
leşme sürecinde aydının topyekûn tahribi yönünde mi olduğu-
nu sürecin ancak daha ilerideki aşamalarında anlayabileceğiz.”⁷

‘80’lerde sağın, politik ve toplumsal hegemonyasını entelek-
tüel düzlemde de pekiştirmeye dönük *jestleri* oldu gerçekten.
Yeni Sağ çizgideki –ya da buna açık– bazı aydınlar, en azından
“meşhur” oldular. Basının medya haline gelişıyla oluşan “ka-
naat piyasası”, konformist argümanların dolaşımını hızlandır-

7 “Baticılık - Türkiye ve Rusya Örnekleri”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce* - 3. cilt: *Modernleşme ve Baticılık*, ed. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstan-
bul 2002, s. 43-55.

dı, konformist-olmayan argümanların eklemsizleşmesine ya da karikatürizasyonuna imkân hazırladı. Bu sürecin, “zihnî plebleşme sürecinde aydının topyekûn tahribi”ne açılan etkisinin daha güçlü olduğunu söyleyebiliriz sanırım.

8

Defter de kapandı, nitekim.

Cogito, Sayı 31, Bahar 2002

Entelektüel - 'Pratikçi' İlişkileri

Hayri Kozanoğlu'nun *BirGün*'de açtığı konuyu devam ettirmek istiyorum. Kozanoğlu, ya da en iyisi kendisini tanıyıp bildiğim gibi söyleyeyim, Hayri abi, sol muhalefetin darlık buhranlarını değerlendirirken, sol entelektüellerle toplumsal muhalefet hareketleri arasındaki kopukluğu da bir sorun olarak koyuyordu ortaya. Sol entelektüellerin, toplumsal mücadeleden bihaber olmalarından, çoğunlukla medya kalıplarıyla ahkâm kesmelerinden yakınıyordu.

Yersiz bir yakınma değil bu. Sola meyyal entelektüeller, ya da daha serin bir tanımla akıl-fikir, yazı ve söz üretimiyle uğraşanlar, çok durumda, büyük medyanın ya da akademinin gündemine ve 'iş akışına' tâbi durumdalar. Kozaları dışındaki hayatlarla, toplumsal-siyasal pratiklerle ilgili temas ve ilişkilerden uzaklar, daha kötüsü, bir 'empatiden' bile yoksunlar. Üzücü bir hal bu. Aranan, Hayri abinin de aradığı, 'örgüt memuru' bir aydın profili değil kuşkusuz. Tersine, entelektüellerin eleştirel özerkliğinde, onların yorumlarının 'pratikçilerin' fikirleriyle birebir örtüşmemesinde rahmet vardır. Hayri abinin yazısına başlık yaptığı gibi, diyalogdur, ihtiyaç duyulan.

Entelektüellerin sinamekiliğini bir kenara yazalım, peki bir de diyalogsuzluğun öteki tarafına bakalım: Toplumsal muhalefet örgütlerinin entelektüellerle kurduğu ilişki nasıl? Entelektüeller, edilebildiği kadar, nasıl istihdam ediliyor toplumsal muhalefet etkinliklerinde? Bildirilene imzaları isteniyor; panellere çağırılıyorlar, konferans veriyorlar; angajman düzeyi en yüksek etkinliğin, onlara metin (rapor veya konuşma) yazdırmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu şekilde hizmetine başvurulmuş entelektüeller de, halka indikleri, siyaset ettikleri, etkili oldukları, sözlerini birilerine geçirdikleri duygusunu tadıyor, moral tatmin sağlıyorlar. Çok zaman böylesi toplantılar protokoller bir havaya da bürünüyor; neticede kimsenin kimseyle sahiden diyaloga girdiği, bir akıl-fikir paylaştığı olmuyor.

Daha uzun süreli bir etkinlik olan 'eğitim çalışmaları' ise, çok zaman, eğitici konumundaki entelektüelin ya akademik söylemin dışına çıkamaması nedeniyle, ya da fikirleri-teorik yaklaşımı basite indirgeyeceğim diye işi muhataplarını çocuk yerine koyan karikatürizasyonlara dökmesi nedeniyle, kısırlaşıyor.

Büsbütün yararsız değil kuşkusuz bütün bunlar; salt bir dayanışma

ve temas duygusunu okşuyorsa bile, hayırlıdır. Peki ama yeterince işlevsel bir ilişki mi bu sizce? Her şeyden önce, anlamlı bir 'alışveriş' ilişkisi mi?

Düz bir 'bilinçlenme/bilinçlendirme' akışı olarak düşünmemeliyiz bu ilişkiyi. Yani, entelektüelde doğru teori var, onu pratikçilere taşıyacak... ya da tersine, eylemin içindekilerde hakikatin bilgisi var, bunu entelektüele aktaracaklar, o da okumuş-yazmışlığıyla bunu güzelce allayıp pullayacak ki yaygınlaşsın, 'hegemonya'ya ağınsın.

Sosyalist düşüncenin, bu nakil ilişkisini aşan bir ufku vardır: kafa-kol emeği arasındaki işbölümünü, akıl/fikir/söz üretiminin profesyonelleriyle 'alıcıları' arasındaki ayrımı aşmayı hedefler. Bu hem etik bir saik, hem de başlıbaşına kapitalizmi aşma 'ülküsünün' parçası olan politik bir ilkedir, sosyalizm için. Soru: Sol entelektüellerle toplumsal muhalefet aktivistleri ve emekçi örgütleri arasında yürütülegelen ilişki tarzı, bu kaygı nüvesini içeriyor mu? Genellikle, hayır. Şevkin onda dokuzu bu kaygıyla yürütülebilen ilişkilerdedir, oysa!

BirGün, 11 Mart 2005

ENTELEKTÜEL KISTIRILMIŞLIK VE SÖZÜN SINIRLARI

Entelektüel faaliyetin, üretimin, çabanın etkinlik imkânları nedir? Söz ve “anlam” dolaşımının, üretim ve yeniden-üretiminin egemen mecrası durumundaki medya, sıfat haliyle entelektüelliğe ya da aklın/fikrin özgürleşimci potansiyeline ne kadar imkân bırakır? Başka etkinlik imkânları için nasıl mecralar veya yordamlar düşünülebilir?

Bu minvalde düşünmeye çalışalım.¹

Entelektüelliğin isim ve sıfat halleri

Entelektüelliğin isim haliyle sıfat halini, yani bir iş olarak entelektüel faaliyetle, bir tavır, bir duruş, bir bakış açısı olarak entelektüelliği ayırdetmeye çalışmakta herhalde hâlâ yarar var. Profesyonel akıl üretme, yazma-söyleme etkinliği, medyanın ve halkla ilişkiler “branşının” yayılımına bağlı olarak, yaygınlaşıyor; entelektüel emek gücü istihdamı artıyor. Araçsal bir akla dayanan teknisyen niteliklerinin baskın olduğunu, hatta (en azından “işlerini yaparken”) özerk bir *kendi akılları* ile düşün-

1 Şükrü Argın'ın güzel makalesi, “Modern zamanlarda sözün statüsü” (*Nostalji ile Ütopya arasında*, Birikim Yayınları, İstanbul 2003, s. 29-75), bu düşünme çabasında güç kaynağı ve “partner” olmuştur.

mediklerini söyleyebileceğimiz “entelektüel işçi”lerin yanı sıra, entelektüellik mesleğini zanaat ölçüleri içinde icra eden geleneksel zümrelerin de (başta akademisyenler) şeyleştirici, yabancılaştırıcı bir profesyonel basınca gittikçe daha fazla tâbi oldukları ortada.² Entelektüel emek böyle bir belirlenim altındayken, entelektüel/aydın adını tırnak içinde kullanma eğiliminin kuvvetlenmesi, doğaldır. Almanca sol literatürde “entelektüeller/aydınlar” yerine ironik bir ifadeyle “okuyan-yazan zümre” terimini kullananlar var örneğin; bu terim, entelektüel/aydın kimliği taşıyanların, kendilerini herkeslerden farklı görme eğilimine karşılık, eninde sonunda başkaları gibi bir iş yaparak (okuyan-yazan) maişet yürüten bir grup olduğunu imliyor. Entelektüel faaliyetin içinde bulunduğu bu toplumsal koşulu hatırlatmak elbette yanlış değil; fakat akli, muhakemeyi, istişareyi, doğal ve çözümsüz görünen seçenек düşünmeyi alaya alan, baskılayan anti-entelektüalizmi daha da fazla şımartmamaya dikkat etmek kaydıyla.

Bu durumda, entelektüelliğin sıfat halini ayırdetmek önem kazanıyor. “Aydın”ı veya “entelektüel”i nesnel bir konumdan öte öznel-ahlâkî seçişiyle, toplumsal-politik vukuat ve tabii iktidar karşısında eleştirel duruşuyla tanımlamak...³ Kaşarlanmaya, hamlanmaya, rutine gömülmeye yatkın profesyonelizme karşı amatörizmin taze merakını gözetmek...⁴ Gramscici orga-

2 Ahmet Alpay Dikmen, *Birikim*'in 142/143. sayısında (“Fildişi kulede para basmak”, Şubat/Mart 2001, s. 102-6), akademik hiyerarşiyi piyasa formatına uyarlamaya da yarayan (ayrıca, o değinmiyordu ama klientalist dinamiğe de yeni bir işletim getiren) bu basıncın asrî bir cephesine değinmiyordu: “Projecilik”. Burak Onaran'ın “Bir akademisyen niçin yazar?” başlıklı yazısı da (a.g.k., s. 89-93) “yazı yazma işi”ndeki yabancılaşmanın kinik bir eleştirisini sunuyor. Söz konusu dosya, bütünüyle, bu bağlamda göz atılmaya değer. Türkiye’de akademik “üretim”in “şeyleşme” ve “yabancılaşma” sorunlarıyla ilgili ayrıca bkz. Tanıl Bora, “Dergicilik deneyimi: Sosyal bilimler pratiğinde bir anlam arayışı”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek/Sempozyum Bildirileri*, Metis, İstanbul 1998, s. 247-254.

3 Trajik yükü her zaman ağır olan, entelektüeller-iktidar ilişkisi izleği için, muhtelif seçenекler arasından, Zygmunt Buman’a gönderme yapalım: *Yasakoyucular ile Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis, İstanbul 1996.

4 Edward Said, *Entelektüel*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı, İstanbul 1995, s. 67-81. Said’in bu küçük kitabı, entelektüeller “meselesinde” kuşkusuz temel eserlerden biri.

nik aydının, teşkilat dergisi polemikçisi veya konuşma metni yazarı olarak portresini değil de dünyaya bir dertle, bir davanın itkisiyle bakan ve gördükleriyle derdini, davasını hep yeniden düşünen çehresini aramak...

Kabul etmek lâzım, entelektüel emek gücünü soğuran, entelektüel donanımı bir emek piyasası unsuruna indirgeyen aynı sosyo-ekonomik zemin, entelektüelliği sıfat haliyle de tehdit eder. Şükrü Argın'ın (bkz. 1. dipnot) peşinden gittiği soru, “söz bitti mi?”, tam da bu tehdide dair bir soru. Onun da dediği gibi, (post-)modern zamanların “konuşma ifradı” (a.g.m., s. 28), ki “konuşma fesadı” da diyebiliriz, entelektüel bakışın, duruşun paylaşım, erişim, yeniden-üretim imkânlarını daraltıyor, onu *uzlete* (yalnızlığa) mahkûm ediyor. Bunları söylüyor-sak, medyayı tartışmaya başlıyoruz demektir.

Medya

Medyanın siyasal ve toplumsal düşüncenin vaaz edilmesi üzerinde, “kanaat önderliği” icrası üzerinde büyük bir hâkimiyet kurduğu ortada. Gerçi medya henüz “sadece basın” iken de, gazetecilik, bir kanaat önderliği gücüne malikti. Ancak, o evrede gazeteciliğin özerk (görece özerk) bir düşünce üretim faaliyetiyle/düzlemiyle temasını hem daha ciddiyle alıyor, hem de asıl önemlisi, düşünsel faaliyetin/düzlemin gazete *düzeyinde* tüketilemeyecek özerkliğini *tanıyordu*. Türkiye örneğinde, eski “muharir” profilinin, şüphesiz çoğun “jurnalistik” sayılacak bir yüzeysellikte olmakla beraber, daha fazla “okur-yazar” ve özgül bilgi alanlarına, düşünsel faaliyete/düzleme daha hürmetkâr olduğunu söyleyebiliriz. (Edebiyatçı ya da bilim insanı kimliği olanlar da nadirattan değildi.) Bugünün köşe yazarı ise, çoğun, entelektüel derinleşmeye –iyi ihtimalle– sinik bir tavırla bakan, *otodidaktizmden* (akademik/disipliner eğitim dışında kendi kendini yetiştirmekten) dahi üşenen bir profil sunmakta. İdeolojik, politik bir bağlanmadan da arınarak nâ-mütenâhî (uçsuz bucaksız) hale gelen manipülasyon esnekliğinin, eski tabirle “fikir haysiyeti” denen şeyi, aslında çok da-

ha basit bir düzeyde “gerçekten söylenenin kastediliyor/kastedilenin söyleniyor olması” ihtimalini alabildiğine düşürmesi de cabası.

Fakat kanaat önderleri veya taşıyıcıları olarak muharrirlerin, köşe yazarlarının profili, medyanın yapısal etkileri bakımından bir bağımlı değişkendir. Medyanın düşünce üretimi ve yenden-üretimindeki asıl hegemonyası, basının medyaya dönüşmesinin de âmili olan televizyona bağlı olarak ortaya çıkar. Televizyonun, görselleştirmeye, hızlı ve çarpıcı sunuma dönük basıncı, düşüncenin, sözün dolaşımını terörize eder. Televizyonun ağzına lâayık olmak için, bir söz, bir fikir, kısa, kolay anlaşılır, “şık” hale getirilmelidir. Çok defa TV editörlerinin jest ve mimiklerine de yansıyan bu taciz altında, bütünlüğü/tutarlılığı olan fikir yürütme edimi, reklam diline benzeyen slogansı ifadelere, klişelere zorlanarak lime lime edilir. Belirli bir uzmanlık bilgisinin, özgül söz bağlamının, TV programı filtresinden sağ salim geçmesi zordur. TV’nin kendine özgü etkinlik/verimlilik hesaplarına dayalı söz ekonomisi, entelektüel üretim alanlarında “işbirlikçilerini” de bulur. Medya gündemine her daim amâde bekleyerek her konuya çarpıcı/fiyakalı yorum yetiştiren, Pierre Bourdieu’nün *fast-food*’a atıfla *fast-thinker* (hızlı, aburcubur düşünür) dediğı tipoloji doğar.⁵ Entelektüeli, bir yorum öznesi olarak özerkliğini tanımaksızın, bir mevki-mertebe olarak meşrulaştırmaya, ona şöhret pastasından pay vermeye yaran, onun sözlerinin içeriğinden çok “resmine” veya imzasına bakan bir istihdamdır bu: Anlık yorum siparişlerini karşılayan bir görüşveren olarak entelektüel. “Gündem”in peşinde konudan konuya, hatta çoğun kanaatten kanaate atlayan köşe yazarının konumu da buna yakındır. Düşünsel/entelektüel emeğin bu fragmanter, perakende kullanımıyla ilgili olarak, malûmatın/enformasyonun magazin/eğlence (*entertainment*) program-

5 Pierre Bourdieu, *Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi, İstanbul 1997, s. 32 vd. Régis Debray da birtakım tarih ve tarihsel yer adı şifrelerini ve “dan-dun-kavramları” birbirlerine fırlatarak “tartışan” medya entelektüellerine kahreden bir kitap yayımladı (akt. Rudolf Walther, “Illusionen und Realität”, *Freitag*, 16.2.2001). Bu tartışmanın Fransa’da bilhassa harareti oluşu, *les philosophes* geleneğinin şanıındandır!

larının formatma uyarlanmasını anlatan *infotainment* kavramına nazireyle, *entertainment* kavramını öneriyorum.⁶

Nasıl söylemek?- Strateji

Evet, medyayı “ışitmek”, konuşma ifradının/fesadının sözün gücüne ket vurduğunu görmeye yetiyor olmalı. Bilge-Filozoflar geleni geride kaldı; Sartre gibi, okuma yazma bilen herkesi provoke etmeyi başarabilecek kudrette düşünürler, söz sahipleri, artık olamaz gibi görünüyor. Şükrü Argın, söz karşısında kibirli bir özgüvene ve umursamazlığa sahip olan liberal-demokratik rejimlere kıyasla, nüfuz gücü düşük olan totaliter/baskıcı rejimlerin sözden hâlâ tedirgin olduğunu söylüyor gerçi (a.g.m., s. 18). Fakat buradan bir iyimserlik çıkartmak zor. İktidarlar, liyakatsizlikleri gereği, tedirgin olabilirler, fakat toplumsal denetimin başka, “sivil” güçleri –tabii öncelikle yine medya–, zaten bizzat ilerlettikleri söz felcinin pekâlâ farkındalar.

Bir parantez açalım: Son on-onbeş yılda “söylem” kavramının serencâmı, sözün hükümsüzleşmesinin bir karikatürü olarak görülebilir. “Söz bağlamı” diye de özetleyebileceğimiz, kullanılan kavramları/kelimeleri anlamlandıran, onların somut/maddî göndermelerini belirleyen bir kuramsal bütünlüğü ifade eden söylem kavramı, sol-ve-akademik muhitten taşarak “meşhur” oldukça, basbayağı “lâf” anlamında kullanılmaya başladı (“bu söylemleri bırakın artık...”). (“Söylemlerde bulunmak” gibi türetmeler de eksik değil.) Giderek, teori-pratik, söz-eylem arasındaki uyuşmazlığı belirten bir işlev kazandı: “Söylemleri güzel ama eylemleri öyle değil...” Tam da bağlamı, bütünlüğü, tutarlılığı anlatan bir kavramın bağlamsızlaştırılması, eklemsizleştirilmesi, tam da söz-eylem bütünlüğünü, sözün/dilin eylemle/maddiyatla birliğini ifade eden bir kavramın sözü/dili ehemmiyetsizleştirir, anti-entelektüalist bir ‘saf eylem’ inancını teşvik eder doğrultuda kullanımının yerleşmesi, sarkastik değil mi? Söylem lâfına böyle davranılan bir

6 “Entertainment” kavramını ‘önerdiğim’ ve Türkiye medyasına bu kavram ışığında baktığım yazı dizisi elinizdeki derlemede yer alıyor.

ortamda, söz bağlamına güç kazandırmanın yollarını aramak, gerçekten müşkül bir iş.

Bu şartlarda söze nasıl güç ve etkinlik (ve “haysiyet”) kazandırılabilir? Pozitivist-Aydınlatmacı bakış açısından, bu sorun, erişim niceliğine indirgenebilir bir sorundur. “Hak söz”ün ifşası için aracı kaynaklarını çoğaltmakla, gazete/TV veya gazete/TV’lerde yer edinmekle aşılabilecek bir sorun... Medyum’u (aracıyı) da alımlayanın ve sözün dolaşım koşullarını da sorgulamayan, onları aracılık ve alımlama işlevlerinden ibaret yansız/yüksüz (nötr) araçlar sayan bu yaklaşımla, söz ifradına/fesadına katkıda bulunmaktan başka yapacak bir şey yoktur.

“Yapacak bir şey yok” deyince, entelektüel konformizm “seçeneği” de geliyor akla. Entelektüel emekle ilgili profesyonizmin gelişmesi, rekabette ayakta kalabilenler için mikro-iktidar sahalarının genişlemesi, söz ve fikir için (muhalif, ucu açık) bir güç ve etkinlik perspektifi sunar mı? Buna olumlu cevap veremeyiz. Entelektüel konformizmin mikro-iktidar mevkileri, esas itibarıyla akademik işletme, büyük ölçüde makro-iktidarla eklemlenme içinde biçimlendirilmiştir. Kaba bir baskıyı, hatta denetimi bile gerektirmeyen bu yapılanmada söz, fikir, bilgi üretimi tecrit edilmiştir; bir özgül etkinlik olarak başka toplumsal etkinliklerle, bir söylem olarak başka söylemlerle alışverişinin (veya bu alışverişle ilgili müdahaleciliğinin, müdahale kapasitesinin) azalması oranında, kendi üstüne kapanmaya yatkındır. Anlamanın dilde, metinde olup bitmesiyle ilgili bir bilinçlilikten bağımsız olarak süregiden, gayriihtiyarî diyebileceğimiz bir durumdan söz ediyoruz: Metin fetişizminden, anlama çabasından çok otorite tesisine hizmet eden jargon üretiminden, vs... Bu şartlarda, bir “fildişi kule” sâfiyetinden söz etmek de zordur.

Seçenekleri tüketirken, devrimci entelijansiya ararışının eski gözdelelerine de uğrayalım. “Organik aydın”ı, egemen-burjuva kamusal alanının dışında bir karşı-kamu inşa etme stratejisini yeniden düşünmek, anlamlı olabilir mi? “Organik aydın”, bir yanıyla politik bağlanmışlığı, partizanlığı, diğer yanıyla fikir üretme/yorumlama/yazma işinin apayrı bir toplumsal etkinlik olarak ayrışmamışlığını belirtir. Sol tarihe bakıldığında açık-

ça anti-entelektüalist talepler de içerdiğini görmezden gelemeyeceğimiz bu ideal-tipte, özellikle entelektüel konformizm ve profesyonelizmin aldığı boyutlar karşısında, ihyâ edilmeye değer bir yan görülebilir. “Organik aydın” arayışının anti-entelektüalist romantizminde ve güç mücadelesine (asker kazanmaya) indirgenmiş stratejik mantığında değil, esas itibarıyla Said’in amatörizmine benzeyen veçhesinde bulunabilecek bir yandır bu. Ahlâkçı bir tutumla, okur-yazarları “safını seçmeye” çağırarak “organik aydın” a varılamaz; bitimsiz ve organikleştirilmiş (yani örgütlenmiş, mecraları va vasatı oluşturulmuş) bir eleştiri sürecinden bahsetmek daha doğrudur.⁷ Karşı-kamu, bugün ne anlama gelir? Bir karşı-kültür, paralel-toplum, paralel-iktidar tasarımı dayanan strateji, sosyalizmin İkinci Dünya Savaşı öncesi dönemine aitti. 20./21. yüzyıl dönümünün medya ve söz ifradı koşullarında, birbiriyle yüzleşmeyen söz bağlamları, bağlamsız söz akışları, geçişen kamusal momentleri arasında yitip gitmeyecek, etkili, güçlü bir karşı-kamu kurgulamanın zorluğu ortada. Bu strateji yeniden düşünülecekse, topyekûn ayrılmış bir kamusal alan olarak değil, akışkan, geçişken, değişken bir müdahale gücü olarak düşünülmeli. Öte yandan politik-kamusal-özel düzlemlerini araçsal ve uzamsal olarak yalıtımsızın özgül ilişki ve düşünüm süreçleri olarak *ayırt eden*, dillerin/düzlemlerin akışkanlığı/geçişkenliği içinde bu ayrıma dair tetikliğini yitirmeyen bir strateji olmalıdır bu; dolayısıyla, politik-kamusal-özel ayrımını sürekli yeniden-kuran bir strateji... vurgu, *post*-’lu kuramsal yönelimlerin leitmotiv’i olan *re*-/yeniden-’li fiilin yeniden’inde değil de *kuran*’ında olmak üzere!

Nasıl söylemek?- Taktik

Bu strateji tartışması içinde taktik alâkalara girelim.

Yapısalcılık-ve-sonrası eleştiriye muhtaç olmaksızın, ayık ve tetik olmaya çalışan bir medya izleyiciliğinin yeterince göste-

7 Bauman, *Siyaset Arayışı*’nda (çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul 2000, s. 137), entelektüelin zaten –sıfat halini kastederek– tanım gereği organik olmak gerektiğini söylüyor.

rebileceği üzere (“araç, mesajın ta kendisidir”) anlatılanla anlatım arasında çizgisel bir özne-nesne ilişkisi bulunmuyorsa, verili/egemen anlatıya karşı bir şey anlatabilmenin, verili/egemen anlatım biçimlerine müdahaleyi gerektirdiği açık. Bu aynı zamanda, öznal-nesnel durumu yansıtan ve kuran, kimse- nin azâde olmadığı o anlatım biçimlerinin içinde eyleyebilme- yi de gerektirecektir. “Doğru” fikri savunmak, hız ve çarpıcılı- ğın egemenliğine karşı ‘klasik’ Aydınlanmacı-Akılcılığın “uzun lâf”a dayalı sâlim kafalı muhakemesini savunmakla özdeş ol- mayabilir, örneğin. Sol muhitlerimizde epeydir klişeleşen ifa- deyle ezber bozan, klişe yıkan çarpıcı sözlerle, söyleyişlerle, medya/reklam formatının dili iğdiş ediş usullerini kullanarak ‘devrimci’ –hiç yoksa ‘yıkıcı’– bir imkân kovalanabilir. Bir di- reniş –hiç yoksa ayak direme!– sanatı olan halk mizahı ve ar- go geleneklerinin izi sürülebilir. Entelektüellik karakteri olarak kurumlaşan sinisizm, kinizme çevrilebilir.⁸ Ayrıca, söz-mer- kezliliğe mecbur olmadan, sanatla, imgesel enstalasyonla, “per- formansla”, daha ‘ciddi’ ilişkiler kurulabilir.

Şükrü Argın da yazısını oraya vardırıyordu, akı/dili oyuna getirmeye dönük yapıbozucu “hile”lerden umulacak fayda- lar vardır. Fakat bunların kamunun deformasyonu şartlarında⁹ konuşulduğu unutulmamalı. Sözkonusu “söz oyunları” ya da yapıbozucu sözel-imgesel icraat, “taktik” olarak seferber edile- cek propaganda avadanlığı gibi düşünülemez; sentetik olarak uygulanmakla “neticeye tesir edecek” formüller değildir. (İde- olojik olarak fevkalâde eleştirel olduğu harika bir makaleyle ta- nıtlanan bir yapıbozucu “söylemsel gerilla hareketi” veya im-

8 Peter Sloterdijk, –olumlu anlamda– provokatif eseri “Sinik Aklın Eleştirisi”nde (*Kritik der zynischen Vernunft*, 2 cilt, Suhrkamp, Frankfurt 1983), modern ak- la, eninde sonunda iktidarın hizmetinde, özgürlük potansiyellerini baskılayan sinik bir tavrın (“aydınlanmış yanlış bilincin”, a.g.e., 1. cilt, s. 37) egemen ol- duğunu ‘teşhir’ ederken, Eleştirel Teoriyi, bu sinizm karşısında ‘naif’ olmakla, hatta aynı sinizmi yeniden üretmekle itham eder. Buna karşı, satirik/kinik ge- lenegi canlandıracak deklase/proleter entelektüelliğin imkânlarını arar – bu- nun için ‘sanatlar’dan umutludur.

9 Argın, a.g.m. Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*’nda, kamunun deformasyonu- nu, politik-kamu-özel ilişkisinin/dengesinin kaymasıyla kamunun bir arayüzey olarak işlevini yitirini ‘gerekli hassasiyetle’ tartışıyor (a.g.k., özell. 73-118).

gesel stratejiden bu yıkıcı sonucun ancak işte o makale aracılığıyla çıkartılabiliyor olduğu örneklerin bolluğunu düşünün.) Ayrıca unutmamalı ki, bu sözel-imgesel üretim ve ona ilişkin düşünüm de belirli bir toplumsal bağlam içinde cereyan ediyordur, bu bağlam da esas itibarıyla entelektüel muhitidir. Dili ve etkileşim evreniyle, tıpkı başka yaşam-dünyaları gibi ayrılmış bir muhittir bu. Tamam, “gündelik hayat” ve “gündelik dil” denen şeyden daha fazla kurgusal, daha az gerçek, dolayısıyla gayrimeşru değildir;¹⁰ fakat önemli olan, en az onun kadar bunun da ayrılmış, başka yaşam dünyaları ve söz bağlamlarıyla alış-veriş yeteneği azalmış olmasıdır. Bugünkü dünyada “anlaşmanın zor olması”, empatinin müşkülleşmesi, sınıfsal ve sosyal olarak ayrılan yaşam dünyalarıyla birlikte dillerin ayrışmasının ürünü değil mi? Şükrü Argın’ın söylediğini çoğullaştırarak yinelersek, sözleri, akılları tecrit eden, hücrelerine kapatan bir süreç, bu. Söz bağlamlarının/dillerin birbirleriyle sınanma/sağlanma zemini aşınmış... Kamusal dille,¹¹ sentetik bir dil kurgusundan öte, bu zemini, bu ihtiyacı kastediyoruz. Bu kaygı ortadan kalktığında, ‘performatif’ dil ve yapıbozum oyunlarının ürünleri, ne denli popülerlik kuşanırlarsa kuşansınlar, tıpkı devrimci propaganda jargonu gibi, tıpkı bilimsel-“akademik” lisan gibi, kendi üstüne kapanır, tecritten çıkamaz. ÖDP’nin kimisi iyi de akıl edilmiş olan sloganlarının, politik pazarlama düzlemi dışında “organik” temas noktalarının sınırlılığında, reklam olarak kalması gibi...

Organik temas noktaları derken, entelektüel düzlemle “gerçek hayat” arası bir ayırmadan ya da bir aydın-halk ikiliğinden bahsetmediğimiz tekrar vurgulanmalı. Doğru, bu beylik popülist göndermeler, entelektüel uğraşın ve lisanın kendi üstüne kapanmaması anlamında her zamankinden de meşrudur. An-

10 Bütün diller gibi gündelik dilin de kendine ait fiktif bir uzamda devindiğini söyleyen tabii ki Derrida olacaktır – akt. Heinz Kimmerle, *Derrida zur Einführung*, Junius, Hamburg 1992, s. 100.

11 Bu konuda daha evvel yazdıklarımı hatırlatayım: “Sol politika dili üzerine düşünceler”, *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin* içinde, Birikim Yayınları, İstanbul 2000, s. 135-146; *Birikim* 44, Aralık 1992, s. 22-6; “Sol politikanın dili - yeni bir kamusal dil”, *Birikim* 110, Haziran 1998, s. 16-20.

cak sorunun, entelektüellerin halka gitmeye gönül indirmesi olmadığını... “gerçek hayat” diye ayrıcalıklı bir ‘alan’ bulunmadığını... söylüyoruz. Entelektüel uğraş da dahil bütün toplumsal uğraşlar arasındaki ilişki sorunludur. Entelektüel uğraşın ‘ayrıcalığı’, politik bir kaygıyla, bu ilişkiyi anlamlandırmayla, yeniden-kurmayla ilgili olabilir.

Ki bu da, farklı yaşam dünyalarına, ve ‘özel’lere, kamusal partiküllerine, politik jargonlara ait “yabancı dilleri” öğrenmeyi, bu lisanlar arasında geri-dönüslü bir alışverişe açık olmayı gerektiriyor. (Politik kaygı dedik; dolayısıyla bunu sentetik bir dil işlemi olarak görmediğimizi, dille yapışık eylemden/ilişkilere bahsettiğimizi yinelemeye gerek olmamalı.)

Akademik-bilimsel lisan... nicedir pek o kadar otantik ve özerk olduğu söylenemeyecek halk dili ve argo... edebî lehçeler... arasında anlam taşıyarak, anlam yükleyerek gidip-gelmek kolay bir iş değil. Üstelik, kamusal etmeni taşıyan dillerin öteden beri resmiyetçi dilin baskısı altında daraldığı; eski, yeni ve çeviri “sivil” dillerin renkli bir “melezlik” potansiyeli sunmakla beraber halihazırda daha çok anlaşma imkânlarını azaltmaya yaradığı bir zeminde... Bu zemin, bir söz *magazini* (magazacılık, süpermarketçilik anlamıyla) işleten medyanın “gündem” diliyle, iyice üzerinde durulmaz olmuştur. Medya dilini, bütün klişeleri ve TV koreografisiyle beraber devamlı sorgulamak ve geçersizleştirmek, entelektüel, politik, kamusal kaygılar bir yana, özel sohbetler için bile farz haline geliyor!

Burada bir tür “Tûba ağacı nazariyesi” mi kuruyor, her şeye mukayyet olacak, birkaç dünya dili bilen eski bilge-aydınlar misali bu karmaşık dünyanın bütün söz bağlamlarına, bütün yaşam dünyalarına nüfuz edebilen süper-empatik “yüksek aydınların” yetişmesini mi tasarlıyoruz? Elbette hayır. Bir eksikliğe dikkat çekiyor, bir zihniyet değişimini, sözünü ettiğimiz alış-verişin gerçekleştirebileceği bir ilişki ağını, bir uzuv, bir “organ” gibi hazır beklemeyen türden (“yapay organ” eğretilmesine mi başvurmalı?) organik bağıntıları arıyoruz.

Yoksa bu taktik ve stratejik aranişi abartmamalı mı? Tabii ki, güç, etkinlik, erişim mülâhazalarından bağımsız olarak, “söyle-

dim ve ruhumu kurtardım” sözünün özetlediği mütevekkil radikalizm de her zaman meşrudur. Bildiği gibi söylemek... uzun uzun, herkesin vakti müsaitmiş, herkesin gönül gözü açılmış varsayarak söylemek. Eninde sonunda aradığımız bu değil mi? Ama işte bu da artık öğrenilecek ve kollektif olarak öğrenilecek bir şey...

Birikim 144, Nisan 2001

Ümit Kıvanç'ın Kazım Koyuncu Belgeseli - *Şarkılarla Geçtim Aranızdan* **Bir Kıt Kaynak Olarak Samimiyet**

Hrant Dink ve Kâzım Koyuncu... Yakın zamanda, başka başka ölümlerle yitirdiğimiz iki insan. Başka birçok ortaklıkları yanında, zannediyorum özel bir ışıltıyla öne çıkan bir müşterekleri, bir *güçleri* vardı: Samimiyet! İkisi de insanlara samimiyetin sarmalayıcı sıcaklığıyla hitap ediyor, samimiye-
tin sakın kuvvetiyle davranıyorlardı. Sadece kelimelerin taşıyamayacağı, edâda, çehrede, bakışta, sesin renginde barınan bir kuvvettir o.

İkisini de 'başka' yapan, istisnâî kılan bir ışıltıydı bu...

* * *

Şarkılarla Geçtim Aranızdan'a – Ümit Kıvanç'ın Kâzım Koyuncu belgeseline de, "Samimiyet üzerine uzun, uzun bir film" diyebilirim ben. Kâzım Koyuncu'nun şarkı-türkü söyleyişindeki gönülденlik, haykırışındaki, sahne tavrındaki neşe... Öfkesini dile getirirken, kendi kendini coşturmadan, sesinin gaz pedalına basmadan, bunlardan çok daha ağır ve sahici, yüreğindeki burkulmayı hissettirishi... Şiirli konuşurken, fiyakalı sözler sıralarken, epik bir havaya girdiğinde bile, bunları asla teatral kılmayan bir yârenlik havasından uzaklaşmayı... Evet, sözünde sohbetinde, neredeyse *kamusallaşmış* bir yârenlik havası; bilhassa Mehmedali Beşli'yle sohbetlerinde, insana sanki böyle böyle söyleşmekle, tam bu tonda, bu makamda konuşmakla dünyanın bütün meseleleri çözülebilir hissi veren... Dostluğun, insanın insana açıklığının, dünyayla umutla bakmanın makamı... Güler yüzün bir armağan olarak sunuluşu, tebessümün daveti...

Ve tabii samimiyetin refakatçisi: sadelik. Dobralık gösterişine girmekten, harbilik imitasyonundan uzak, sade sadelik. "*Rüzgârdan daha sade ne olabilir? Sadelikten daha havalı ne olabilir?*"¹

Filmin, Kâzım Koyuncu'nun bir tebliğ dönüştürme samimiyetine kesinkes sadakat gösteren bir tavrı var. Dış sesi olmayan bir film; bir şey anons etmiyor, alt yazısıyla yol göstermiyor. Söze, imgeye, müziğe emanet. Doğanın, kuşun sadeliğine... Kabaran Karadeniz'le cenkleşmek üzere sahilde 'konuşlanmış' dozerlerin, grayderlerin, kepçelerin asabi voltalarına inat,

1 André Compe-Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004, s. 199.

film de orada duruyor, bekliyor. Söylenenin, seyrine bakılanın hazmedilmesine vakit bırakıyor. Tabii, bu da bir davet aslında! Bu da bir armağan.

* * *

Samimiyet, nasıl da etkiliyor bizi. Rastladığımızda nasıl sevinçle şaşırıyor, umutlanıyoruz. Samimiyetin gücü nasıl da alıp götürüyor.

Çünkü samimiyet, insanın kıt kaynakları arasında belki en kıtı artık.

* * *

İnsanın insan olma erdemine kamusal alandaki varoluşuyla kavuşacağını anlatan büyük filozoflar, samimiyeti hem bir iletişim koşulu olarak önemser, hem de samimiyet methiyesine şüpheyle yaklaşırlardı.

Richard Sennett,² Aydınlanma ve modernleşme sürecinde, modern kamusal alanın oluşum deneyiminde, *rol oynamanın* önemini anlatır. Büyük şehirde sürekli tanımadığımız, ilgilerini bilmediğimiz insanlarla karşılaşır; onlarla salimen iletişime girebilmek için belirli söz kalıplarıyla konuşuruz, kamusal rollere gireriz. Bunlar da iletişime elverişli roller olarak biçimlenirler, biçimlenmeleri gerekir. Salt "kendini ifade etmek", "kendi olmak", otantik-kişisellik, övülecek bir şey değildir, tersine içeriksiz, asosyal, kamusalılık-dışı bir tutumdur. Kaldı ki kendi hissiyatının, o "kendi gibi olma" halinin nesnel durumuyla eleştirel bir bağ kuramayan modern insan, "kendi"ni de tanıyamaz; dışavurduğunu sandığı hal, onun "kendiliği" olmaz. Sennett'e göre esas sorun, modernleşme sürecinin seyri içinde özel alan ile kamusal alan arasındaki ilişkinin dengesizleşmesidir. Kamusal rollerin yerini psikolojik otantiklik özlemi almıştır. Veya başka terimlerle söylersek; tüketim ve piyasa toplumunun serpilmesine bağlı olarak 'aşırı' değerlendirilen özel alan, kamusal alanla beraber kamusal rolleri istilâ etmeye yönelmiştir. Özel alan kaynaklı motiflerle, kişilik özellikleriyle belirlenen sözde-kamusal roller, kamusal bir iletişimin zeminini gitgide tahrip ederler.

Demek, sahici samimiyet 'kendiliğinden' varolmaz. İnsanın "kendi hali" ile kamusal olan arasında, iki yöne de merakla baktığı eleştirel bir ilişki içinde inşa edilmesi gerekir. Aranan sahicilik, bu ilişkinin sahiciliğidir, olgunluğudur; yoksa bir kendini değiştirmeme inadının, dönüp de kendine ve dünyaya bakmama kibrinin solipsist otantizmi değil.

2 *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2002 [ilk basımı 1996].

Zamanımıza ve zeminimize dönelim. Hâlâ soluk alıp vermeyi sürdüren kamusal rollerden söz edebiliriz herhalde. Donmuş kalıplardır bunlar çoğunlukla. Soğuk resmiyetleriyle otoritenin zırhı olarak iş görürler. Döktükleri klişelerle, raptettikleri konvansiyonlarla kamusal ilişki zemininin dönüştürücü olma potansiyelini kaynağında boğarlar. Jargon adacıklarıyla, kamusal bir dilin imkânını baltalarlar.

Beri tarafta, Sennett'in analizine konu olan dönemden beri, kamusal rollerin (ve kamusal dilin) özelleştirilerek-kişiselleştirilerek-psikolojikleştirilerek aşındırılması süreci çok daha fazla mesafe kat etti. En üradaki kamusal konuşma zemini bile, canlı yayın performansının anksiyete yaratan basıncı altında titreşiyor. Söz bağlamalarını nâmütenahî keşip biçen medyanın gürültüsü altında, bir cümlemin özerkliğini koruması zor. Kamusal rolün yalnızca resmiyetinden, formalizminden değil, asıl, refleksiyona davet eden işlevinden 'yırtmaya' bakan pozlarla karşılaşırız. Görünüşte, bir samimiyet patlaması. Canlı yayında içini dökme, mahremini fâş etme furyası. Samimiyet rolüne girmiş lâûbalilik, kâh çocuksu bir ben-merkezciliğin, kâh hiddetli bir narsisizmin aynası. Kendisiyle yüzleşmekten kaçmanın veya 'kendi'yle mesafesizliğin, agresif bir ben-neysem-oyum, beni-olduğum-gibi-kabul-edin teşhirciliğinde tezahürü. Ya da, sahte samimiyetin bayrağı olarak dalgalanan "beni sevin" telâşında yüzeye vurması. Kâzım Koyuncu da, herkes tarafından sevilme isteğinin ahlâkî bir problemin işareti olduğunu imâ ediyor ya sohbetinin bir yerinde...

Yani artık konuşmak imkânsız mıdır? Walter Benjamin'in, hikâye anlatıcısına ağıt yakması misali, samimiyetin yitişinden mi söz edeceğiz?

Evet, şu dünyada samimiyet artık gerçekten zordur. Bir samimiyet ânını yağmalanmaktan korumak, bir samimi sesi bu tantanada işitmek, işittirmek, bir samimiyet jestini görmek, göstermek, evet zordur. İşitmek/işittirmek, görmek/göstermek... bir alış verişten bahsediyoruz, çünkü samimiyet, elbette bir *iç güç* olmakla beraber, ilişkide can bulur. "Kendi gibi olmak"lığıyla yüzleşemeyen, ona bir mesafesi olmayan insan gerçekten samimi değildir de benlik kumkumasıdır. Zaten zorluğun büyüğü burada belki: Sürekli ajitasyon altındaki, kışkırtılan benliğin kendi üzerine kapanmasında.

Kâzım Koyuncu'nun bam teline vurduğu gibi: Sır, birbirini dinlemek, birbirinden sorumlu hissetmekte...

İnsanlar birbirlerine kulak verdiğiinde, başkasının acısına baktığında, hayretini takındığında, dünyayı dert ettiğinde, bir şeyi gerçekten dert ettiğinde, 'orta yere' kendi kelimeleri ile konuştuğunda... bir samimiyet, bir sahicilik ânının çakımlanmasına rastgelmez miyiz arada bir? Umut işte oralardadır.

* * *

Kâzım Koyuncu, genç ömründe, özel yetenek gerektiren bir rol oynamış – diyebiliriz ki bir rol *kurmuş*: bir kamusal rol olarak samimiyet. Bir tekliftir bu, bir çağrıdır. Ama onlardan da önce, bir armağan.

Birikim 227, Mart 2008

BOŞA MI KONUŞUYORUZ?

Sözlü Kültürü Tartışmak

Bir sözle soğur, ısınır bir sözle;
Sözden çıkıp yine söze girerek
Dolaşır o müthiş dönencesinde
Kulakla dil arasında gezegen yürek.
Metin Altıok, *Dörtlükler*'den

Birikim'de dil üzerine tartışmanın, on-onbeş yıldır önemli bir yeri oldu. Söylemeye gerek yok, dilin salt aktarıcı/araçsal değil biz-zat kurucu olduğuna dair teorik idrake dayanıyor bu ilgi. *Praxis*: Sözden ayrı eylem değil, sözle eylemin birbirini koşullaması... *Birikim*'deki dil tartışmaları, praxis felsefesi bağlamında, solun kamusal dilini ve böylelikle politika yapma tarzını sorgulama-nın yanında, daha genel bir mesele olarak entelektüel etkinliğin işlevindeki 'darlık buhranlarını' konu ediyordu.¹ Zira bu da sa-dece 'meslekten' entelektüellerle ilgili bir buhran değildir. *İletişim-in müşkülleşmesi*, modernliğin bu geç-kapitalist evresinde, toplumsal ilişkileri –eski tabirle!– 'yabancılaştırıyor' ve politikanın alanını daraltıyor. Ve bu, yine sol açısından, hayatî bir sorundur.

Eser Köker'in sözlü kültürün dönüşümünü incelediği kitabı,² dile ilişkin tartışmanın önemli bir gediğinin farkına varmamızı sağlıyor. Konuşmak üzerine bir kitap bu... Beyan etmek, dı-

- 1 Bazı yazıları hatırlatayım: Şükrü Argın'ın "Modern zamanlarda sözün statüsü" (*Birikim* 124, Ağustos 1999; aynı zamanda Argın'ın 2003'te *Birikim* Yayınları tarafından basılan *Nostalji ile Ütopya* arasında adlı kitabında yer aldı) ve "Aşkla yazmak" (*Birikim* 144, Nisan 2001) yazıları; benim "Sol politikanın dili - yeni bir kamusal dil" başlıklı yazım (*Birikim* 110, Haziran 1998; aynı zamanda Meral Özbek'in 2005'te Hil Yayın tarafından basılan *Kamusal Alan* derlemesinde yer aldı).
- 2 *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler - Ya da sözlü kültür üzerine düşünmek*, Dipnot Yayınları, Ankara 2005.

şavurmak, ifşâ etmek gibi çağrışımlarından önce, düpedüz konuşmanın kendisini tartışmaya getiriyor. Konuşma, karşılıklılığa, alışverişe dayanan *dialogik* doğasıyla, praxis kavramının işaret ettiği söz-eylem diyalektiğini yazıdan (yazılı sözden) daha aşikâr biçimde görünür kılan bir insan etkinliği. Üstelik, konuşma ‘esasına’ dayanan sözlü kültür, modern çağın eşğine – ve onun içlerine– dek, ‘söz’ün ve iletişimin merkezi olmayı sürdürdü, asırlarca. Modern zamanlarda da kuşkusuz bir yere gitmiş değil – fakat, işte Eser Köker’in bu kitapta ele aldığı köklü bir dönüşümden geçti, geçmeye devam ediyor. Kısacası, sözlü kültürün bu dönüşümüne, özgül yapılarına, mecralarına eğilmeyen bir sol/kamusal dil tartışması, eksik kalacaktır. Eser Köker’in çalışması da bu politik kaygıyla örtüşüyor:

... sözlü kültür üzerine düşünmek, yeni bir politik bağ oluşturma gereksinimi ile ilgili... [175]; sonsuz insan deneyiminin sınırsızlığındaki canlılık içinde, yeniden diriltilecek sözün sahici politik deneyimi... [177]³

Kitabın üç bölümü var. “Sözün Anlamının Arayışı” başlıklı ikinci bölüm, dilbilimsel incelemeler ve dil felsefeleri içinde dilin anlamına getirilen kuramsal açıklamaları derliyor. “Sözün Politikleşmesi” başlıklı üçüncü bölüm, siyaset felsefesinde, kamusal konuşmaya ve bunun demokrasiyle bağıntısına verilen yeri tetkik ediyor; bu bağlamda, Antik Yunan’da Retorik’in nasıl düşünüldüğünü irdeliyor.⁴

Bense kitabın birinci bölümündeki ‘davaya’ odaklanacağım. “Sözün Niteliksel Değişimi” başlıklı bu bölüm, sözlü kültürün modern zamanlarda maruz kaldığı değişimi ve bu değişimin demokratikleşmeye, özgürleşmeye elveren bir kamusallığın imkânlarını daraltan sonuçlarını tartışıyor.

3 Köker’in kitabından yapılan alıntıların sayfaları, köşeli parantez içinde belirtilmiştir.

4 Antik Yunan’da retorik, yurttaşların ortaklık duygusunu güçlendirmeye yarayan bir teknik olarak düşünüldüğünü unutmamalı. Sözlükçeye ilişkin de önemli bir not: Eser Köker, Türkçede retorik’in iki ‘bileşenini’ karşılayan iki sözcük kullanılabildiğine dikkat çekiyor. Güzel söyleme anlamında *hitabet*; fesahatle (açıklıkla, berraklaştırarak) söylemek anlamında *belâgat* [27-28].

Sözün teknikleşmesi

Örselenmiş söz yığınları bırakarak
Kırık tekerler gibi ardımızda...

Metin Altıok, *Savrulan/Gezgin'den*

“Sözün Niteliksel Değişimi” bölümü, Walter J. Ong’un sözlü kültürlerle ilgili, minnetle anılacak kitabının⁵ izinde ilerliyor. Sözlü kültürler, sözün, bilginin kendisi olduğu kültürlerdir. Yazı, Ong’un tanımıyla “bağımsız” ve “özerk” bir söylem kurar (a.g.k., s. 97); “birincil sözlü kültür” ise “okuryazar kişiliğinden daha az içe kapalı, dış dünyaya ve topluma daha açık kılar” (a.g.k., s. 87). Eser Köker’in üstünde durduğu gibi, konuşmanın ‘cevheri’, praksise bağlı oluşundadır; en az iki kişinin anlaşma ‘çabasına’ bağlı olduğu için esnektir, hızla biçim değiştirir, çağrışımlarla beslenir, yaratıcıdır [43]. Bir başka sözlü-kültürcü Jacques Ellul’dan⁶ aktardığı üzere “muammalarla ve paradokslarla varolan... konuşmanın kesinliğe izin vermesi, onu hakikatle ilişkilendirir” [60].⁷

Kitapta da nakledildiği üzere Ong, sözlü kültürün baskın olduğu çağlarda konuşmanın nasıl düzenlendiğini, nasıl formatlandığını, konuşma rejimlerini, söz tekniklerini etkileyici bi-

5 Sözlü ve Yazılı Kültür - Sözün Teknolojikleşmesi, çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul 1999 (2. basım).

6 Sözün Düşüşü, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

7 Bu yazıya ‘esasen’ Metin Altıok’un şiiri refakat ediyor; fakat tam bu noktada, Paul Celan’ın “Sen de konuş” adlı şiirinden şu mısraları aktarmanın yeridir:

Konuş -
Ama Hayır’ı Evet’ten ayırma.
Sözüne anlamı da ver:
Ona gölge ver.
Yeterince gölge ver ona,
Öyle çok ver ki,
Bil, çevrende her şeyin bölündüğünü,
Geceyarısı ve öğlen ve geceyarısı arasında.
Bak etrafına:
Gör, nasıl da canlanıyor -
Ölümde! Canlı!
Hakikati söylüyordur, gölgeyi konuşan.

çimde anlatmıştır. Konuşmanın doğallığının, kendiliğindenliğinin *görelî* olduğunu farkederek bu tarihe baktığımızda. Ancak modernlik, yazılı kültürün baskınlaşmasıyla beraber, konuşmanın o görelî doğallığına ve kendiliğindenliğine çok daha radikal bir müdahalede bulunmuştur [39]. *Sözün teknikleşmesi*, modern ve kapitalist toplumda, “insanlığın ortak anlamlandırma süreçlerine ‘tehlikeli’ bir müdahalede bulunacak” [67] boyutlara varacaktır.

Eser Köker, 20. yüzyılda konuşmanın ‘şeklini değiştiren’ gelişmelerin analitik bir dökümünü yapıyor; gerek ‘iletişim devrimlerinin’ gerekse modern hayatın seyri içinde olağanlaşmış ilişkilerin sözlü kültürü de nasıl köklü bir değişime uğrattığını farketmek, gerçekten silkindirici. Bu kapsamlı dönüşümün bir resmi geçidini aktaracak olursak... Televizyonun “monologlardan oluşan suni bir görüş alış verişi yaratması” [67] – ki bu yanıyl, kamusal tartışmaların sentetik olarak üretilir hale gelmesinin başat mecrasıdır [21]... Psikanalizin popülerleşmesinin, itiraf tekniğine dayalı konuşmanın biçimlenmesindeki etkisi; “kendini anlatma konuşmalarının” yaygınlaşması [48]... Sosyal güvenlik/sosyal hizmet faaliyetlerinin gelişmesiyle, sorun çözmeye ve akıl vermeye dönük konuşmaların teknikleşmesi [49]... Ticaret/pazarlama/reklam diline bağlı “şirket konuşması”, “satış konuşması” tarzının yaygınlaşması [49]... Söz teknisyenliğine dayalı ‘mesleklerin’ çoğalması (ki “iş olsun diye konuşma” deyiminin mecazdan fiile dönmesi de değil midir bu?)... Teknik’ten söz ederken, konuşmanın ses yükselticiler vs. fizikî-teknik müdahalelerle de giderek daha fazla ‘mekanikleşmesi’...

Bu manzara, modernliğin etkisinin, düzçizgisel biçimde, sözlü kültürün yazılı kültür pahasına geriletilmesi tesbitiyle açıklanamayacağını ortaya koyuyor. Sözlü kültürün kendisinde de bir değişim var; bu değişim salt yazılı kültürün hegemonyası ile açıklanamaz; meselenin esası, *sözün teknikleşmesidir*. Buradaki temel tahribat, konuşmanın esnekliğinin azalmasıdır. ‘Çağdaş’ konuşmaya hakim olan format, “basma kalıp söz biçimlerini (ya da “söz demetlerini” [52]) hızlı biçimde birbirine iletme”dir [12].

İkinci sözlü kültür ve ‘yabancılaşma’

Sen ey kendine bölünen, gel beni dinle

Metin Altıok, *Soneler*’den

Bir bakıma, Ong’un da tasvir ettiği gibi, eski çağların sözlü kültürünün dinamiğini oluşturan, ezberlenmiş-kalıp sözlerin yeniden doğuşu karşısındayız, sanki! Hatta belki kadim destansı-şirsel sözün üzerindeki kutsallık hâlesinin de, bugünün “pazarlama konuşması” ezberinin (“nasıl yardımcı olabilirim?”) ya da psikanalizle/TV draması diliyle kurgulanmış mahremiyet konuşmasının üzerinde salındığı söylenebilecektir! Kalıp sözler bahsinin bende uyandırdığı bir çağrışım bu yalnızca; mamâfih Ong, tümüyle sözlü kültürün yeniden doğduğunu düşünür, elektronik teknolojinin tarihteki *ikinci sözlü kültürü* kurduğunu söyler (a.g.e., s.16). Bu yeni sözlü kültüre bakarken, iyimserdir de o:

Birincil sözlü kültür insanı kendi içine dönme şansı pek olmadığından dışa dönükken bizer yeterince içe dönük olduğumuz için artık dışa dönüyoruz. (a.g.y.)

Söz konusu teknolojiler olmadan benlik, bugünkü mahremiyetine kavuşmuş olamaz; keskin ve kendine dönüşlü modern özbenlik bilinci de var olamazdı. (a.g.e., s. 203)

Ong’un, ikinci sözlü kültürün benliğe, bilince ve iletişime açtığı kapılarla ilgili iyimserliği, sanırım, konuşmanın dinamizmine, ucu açıklığına, esnekliğine verdiği önemden geliyor. Eser Köker’de ise, Eleştirel Teori’den tanış olduğumuz bir karamsarlık var! O da konuşmanın potansiyeli ile ilgili heyecan duymakla birlikte, sözün teknikleşmesindeki ‘ilerlemenin’ beraberinde getirdiği kitlenmeleri, kısıtlanmaları önemsiyor. Söz-konusu teknikleşmeyi meydana getiren söz teknolojilerinin arkaplanındaki toplumsal süreci hesaba kattığımızda, lüzumlu bir karamsarlık bu: İnsanî varoluşa dair anlam bunalımı, beşerî etkinliklerin metalaşması-fetişleşmesi, toplumsal etkinlikler ağının fragmantasyonu – yine ‘eski tabire’ başvurursak, yabancılaşma...

Bu yabancılaşımanın çarpıcı görünümlerinden biri, Ellul'dan aktarıldığı üzere, “söz ile eylem arasındaki kopuşun, konuşan ile konuşanın sözleri arasındaki kopuşla tamamlanması”dır [59]. İkinci sözlü kültürde, özellikle benliğin kendini dışavurumunun teşviğiyle ortaya çıkan konuşma bolluğu, Eser Köker'e göre de iletişimde derin bir 'darlık buhranını' örtüyordur:

Modern öncesi zamanların konuşmalarında mündemiç olan bir gelenek içinde akıl arama yani sorunu kendisinden öncekilere bakarak çözme ya da kıssadan hisse sahibi olma girişimi, yaşadığımız yüzyılda kendi içine bakarak, kendine sorarak çözüm bulmanın konuşmasını yaratırken aslında, modern toplumun kendi ile öteki arasında kurduğu ortaklığın güçsüzlüğünü de ortaya koymaktadır. Tüm bu güçsüzlüğüne karşın, bir ötekinin yardımıyla kendi kendine konuşma biçimleri yaygınlaşmaya devam etmektedir. [49]

Konuşma praxisi kavramı içinde *dinlemeyi* de bir *etkinlik* olarak düşünmemiz gerektiğini hatırlatmıyor mu bu tesbit? Konuşmayı 'yitirmek', 'sohbetin doğal ortamı' diyebileceğimiz idili yitirmek, *dinleyeni yitirmekle* ve dinleme hassasının toplumsal olarak aşınmasıyla bağlantılı değil mi? Konuşmanın alışverişsizleşmesi (bürokratik telefon jargonuyla söylersek, söylediğinizin yankısının size “geri dönmemesi”), dinleme kapasitesindeki kollektif gerilemeyle doğrudan ilintili. Sahici dinlemeyi kastediyoruz; pusu susuşlarını değil – “ben sizi dinledim ama...” meşruiyetini koparabilmek uğruna dişini sıkıp berikinin sözünün bitmesini beklemeyi değil! Bu yitimin, iletişim yeteneksizliğini büyüten sosyallik erozyonuyla, atomizasyonla, 'ben' kapsülüne kapanmakla ilgisi var.

Bunun basbayağı politik sonuçları olduğunu gözden kaçırmamak gerek. Toplumsal bir deneyim olarak “kendi kendine konuşmanın hazzı, diğerlerine seslenmenin zorlukları [ile] birleşince barikatlar daha da yükseldi”, Eser Köker'e göre ve bu durumun, “Politika [yapma] tarzının kendi sorununu kendi çözme eylemliğine kitlenmesi” [50] ile doğrudan ilişkisi var.

Müşkülleşen iletişim ortamında, “kendi kendine konuşmanın” teşvik edilen hazzı ile birlikte “gizli, heretik, ‘bize özgü’ bir konuşma biçimi ve onun kapalı retorığı yaygınlaşıyor” [a.y.]. Barry Sanders’ten naklen sözü edilen, “elektronik iletişim araçlarının yol açtığı benlik tahribatı”nın etkisiyle “ortaklaşa hareket eden ancak sözünü yitirmiş, ‘çete’leşmiş gençlik grupları” [67], bunun bir görünümüdür.⁸ Neticede, kamusal iletişim zemini daralmaktadır:

Modern burjuva kamusalılığının konuşmalarına eşlik eden herkese ulaşma ya da aleniyeti tesis etme halinin geri plana itildiği bu konuşma biçimlerinde konuşmanın karşılıklılık ilkesi, toplumsal muhatap yaratamama sorunu ile karşı karşıya kaldı. [50]

Kuşkusuz politika zenaatının/işletmesinin de bu değişime verdiği bir karşılık var. Eski politik söylevlerin “ağır, tumtu-raklı ifade ediş biçimleri” yerini, “Reklamın çağırma işlevlerinden apartılmış ve sloganlaştırılmış cümlelere dayalı, emir kipi ve nidalarla süslenmiş, konuşma efekti yaratabilmek için kısa ve basit cümlelerle ve tekrarlarla bezenmiş söylevler” [51] alıyor.⁹ Sözel tekniğe ilişkin bu revizyonların, siyasal tefekkürü ve politik katılımı geliştirmeye matuf bir karşılıklı-konuşmayı teşvik etmediğini, tersine, giderek daha tek yanlı hale gelen bir etkileme-reklam işlevine odaklandığını biliyoruz.

8 *Öküzün A’sı*, çev. Şehnaz Tahir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul. Bunun Türkiye’de de ‘yeni nesillerle’ ilgili temel bir mesele olduğunu gözlemiyor muyuz?

9 Neil Postman, çok tartışılan eseri *Televizyon: Öldüren Eğlence*’de (çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994) çarpıcı örneklerle değinir buna. Lincoln’ün 1863’de verdiği Gettysburg Nutku’nu, 1980’lerdeki bir dinleyici topluluğunun anlayamayacağını; “Kurucu Babalar” ve evlâtlarının irat ettiği, yedi saat süren nutukları dinlemeye artık kimsenin seve seve katlanamayacağını söyler. Dahası, Lincoln’ün fevkalâde ağıdalı bir uzun cümlesini aktardıktan sonra, “Beyaz Saray’da şimdi oturan kişinin benzer koşullarda bu tür cümleler kurabileceğini düşünmek zordur” der (a.g.e.: 56-8). (Hele ex Beyaz Saray mukimi W. Bush için, herhangi bir düzgün cümlenin küçük çaplı bir mucize sayılacağını biliyoruz.)

“Konuşma kültürünün zavallılığı”

Bir ses ki için için
Diplerde derinlerde şimdi.
Bekliyor sırasını sabırla,
Seçerek sözcüklerini.
Çıkmak için gün ışığına
Hazırlıyor konuşmaya kendini.

Metin Altıok, *İki Kişi Gibi/Tragedyalar*’dan

Ellul’un “konuşma kültürünün zavallılığı”ndan yakmışını aktarıyor Eser Köker [61]. Kitabın burada mercek altına aldığı-mız bölümünün ‘dip sesini’ zaten bu yazıklaşma oluşturmakta. Bunun ahlâkî veya gelenek/kültürel miras kaybına dönük muhafazakâr bir yazıklaşma olmadığını, sol bir politik kaygıya dayandığını başta belirtmiştik. Adorno’nun, konuşma yeteneğinin yitimi ile, ‘dilsizleşme’ ile faşizm arasındaki ilişkiye dikkat çektiğinin hatırlatılması [71] boşuna değil. Buradaki kaygının daha ‘militan’ bir ifadesini şu satırlarda bulabiliriz:

Yeni sözlü anlatım biçimleri egemen toplumsal sınıf ve katmanlar tarafından yeniden kurulmaya çalışılmaktadır. Teknik bir üstünlükle sağlanan, her sözlü anlatım biçimi ile yeniden icat edilen kendiliğindenliğin ve samimiyetin, sürekli parçalanmış, içindeki mücadeleci edası yok edilmeye çalışılan ait olma bilincinin tasarlanabilmesi için sözlü anlatı geleneklerinin yeniden keşfedilmesi gerekmektedir. [37]

Bu yeniden keşif arayışının veya çağrısının şiârını, “*Konuşma eyleminin söz teknolojilerinden mesafelenebilmesi*” olarak koyuyor Eser Köker [40]. Bu noktada, özcü-doğalcı bir romantizme karşı –tabii onun sol versiyonlarını da kastediyoruz– bir uyarıda bulunmakta yarar var... Kolayına kendiliğindenliğe/doğallığa açılmakla hallolacak bir şey değil bu. Düşünceyi, aklı, düşünümseelliği ‘aradan çıkartacak’, ‘insanın içinden kopan’ pirüpak bir ‘söz’e sığınılmıyor! Faşizan eğilimlere varabilecek bir organizmacılık olurdu bu... ‘Eski’ sözlü kültüre atfedilen kendiliğindenliğin/doğallığın da göreceli olduğunu unutmamak lâ-

zım. Konuşmayı 'şekillendirmek', her koşulda yine iradî müdahaleyi, bir bakıma yine 'teknîği' gerektiriyor. Aranan, söz akışını ve içeriğini otomatîğe bağlamayan, onun dialogik potansiyeline ket vurmeyan, teknolojiğe (araçsal rasyonaliteye) tâbi olmayan bir tarzdır; bu nitelikleri hususen kurmaya dönük bir çaba olarak bir 'teknik'ten söz edebiliriz... Aranan, sözlü kültürü bir 'hammadde' olarak yeniden işleyerek, egemen söz teknolojilerinin tahakkümüne direnmektir... Kısacası, birkaç yıldır sol politik söylemde revaç bulmuş deyişle, *ezber bozmak*...

Türkiye için ödevler

Keşiften söz ediyoruz. O halde, bulup çıkarmak için çalışmak ve anlamak üzere kulak vermek, önemli.

Nitekim Eser Köker, kitabının Giriş bölümünde, Türkiye'de akademik çalışmalarda (başta, her taze üniversitenin illâ kurduğu iletişim fakülteleri) sözlü kültüre ilginin azlığına dikkat çekiyor.

Türkiye'de şifahî kültürün baskınlığından hep söz edilir. Yazılı kültürün 'geriliğinden' yakınmanın tamamlayıcısıdır bu bahis. Eser Köker'in kitabından bir 'mesaj' türeteceksek, bu, şifahî kültürü başlıbaşına bir 'gerilik', bir 'kültürsüzlük' olarak düşünenin yanlışlığını idrak etmektir öncelikle. Mamâfih, yazılı kültürün güçlü bir gelenek oluşturamadığı, 'yazı'nın kamusal iletişimin zenginleşmesi ve demokratikleşmesi yönündeki kazanımlarının sınırlı kaldığı bir vasatta, sözlü kültürün de teknolojikleşir ve deforme olurken 'dilsizleşmesi', ciddi bir buhrana denk geliyor. Sanırım Türkiye'deki 'dilsizleşme'nin özgül veçhesi bu.

Gerek politik gerek kuramsal-akademik ilginin icabı olarak, Türkiye'de şifahî kültürün 'rezervlerinin' incelenmesine ve eleştirel bir analizine ihtiyaç var. Bu rezervlerin uğradıkları dönüşüme, özellikle de yazılı kültürle ve sözlü kültürün yeni-teknolojik mekanizmalarıyla nasıl bir etkileşim içine girdiklerine eğilerek...

Yüksek lisans ve doktora öğrencilerini işe koşacak bir yığın başlık akıl edilebilir:

- İslâmî sohbet halkalarındaki dilin ve vaaz dilinin gelişimi; vaiz kasetlerinin etkisi...

- Radyo ve televizyonda konuşmaların (lûgatçesiyle, edâsıyla, tonuyla, 'düzgünlük' anlayışıyla) düzenlenme biçimi, bu biçimlenmenin süreç içinde değişimi ve gerek kamusal gerek gündelik konuşmaya etkileri...¹⁰

- Televizyondaki yabancı dizi ve film dublajlarının gündelik dile etkisi...

- Medyanın çoğalttığı söz kalıplarının gündelik konuşmaya nüfuzu...

- Anonim hitap şekillerinin değişimi...

- Törenselleşme konuşmasındaki süreklilik ve kopuşlar...

- Resmî-kamusal konuşma şekillerinin alımlanma, 'tercüme', deforme edilme ve deforme etme deneyimleri...

- 'Sohbet' mecralarının ve 'sürelerinin' (ve kesintisizliğinin!), tüketim ve 'hız' toplumunun hükümlerine oluşuna bağlı olarak geçirdiği değişim...

- Argoların dökümü...

- Telefon ve cep telefonu konuşmasının, konuşma alışkanlıklarına nasıl bir 'format attığı'...

- Eğitim-öğretim kültüründeki didaktik tarzın ve nasihatçi hitabetin sürekliliği, bütün hiyerarşik ilişkiler boyunca yeniden üretimi ve etkileri...

- Ses volümünün, cinsiyet rejimine ve sınıfsal-toplumsal hiyerarşilere bağlı değişim ve anlamları...

- Politik söylev üslubunun türleri ve değişimi...

- Vs., vs.

Bu başlıkların kimisinin de temasta bulunduğu bir konuyu özellikle önemsemeli: Kemalist yönetici-elit söyleminin didaktik dilidir bu; Türkiye'de kamusal dilin inşasına da ken-

10 Meltem Ahıska, Türk modernleşmesi ve Kemalizmin yorumlanmasına Garbiyatçılık kavramı merceğinden son derece verimli bir kuramsal müdahalede bulunduğu etkileyici kitabı *Radyonun Sihirli Kapısı*'nda (Metis, İstanbul 2005), radyonun sözlü kültüre etkilerine dair ipuçları sunuyor. Radyo, bir kitle iletişim aracı olmakla beraber aynı zamanda bireysel iletişimin benzetimidir; kitleler üzerindeki etkisinin denetimindeki zorluk itibarıyla da "dijital sızıntısı" çoktur (a.g.e.: 23-6).

disinden hâlâ 'kaçınılamayan' bir damga vurmuştur. Meltem Ahıska'nın 10. dipnotta zikrettiğim çalışması, radyo örneğinde, bu konuda da önümüzü açıyor. Kemalist yönetici-elit, bir eğitim ve disiplin aracı olarak gördüğü konuşmanın "varsayılan dolayimsızlığı"na (Ahıska, a.g.y., 210) ziyadesiyle güvenmiştir. Dinleyici kitlesini kesinkes pasif alıcı olarak ("boş bir gramofon plağı gibi") konumlandırıran bir güvendir bu (a.y., 213). Böylece, Meltem Ahıska'nın incelediği radyo sohbetlerinden, devlet adamı söylevlerine, tahsilli orta sınıf Cumhuriyet anne-babalarının gündelik pedagojik militanlığına kadar uzanan bir *telkinat/nasihat/tembihat söylemi* kurulmuştur. Bu hitabetin temel vasfı, dinlemeden konuşmaktır: "*Duymadan konuşan zamansız ve mekânsız özne, aynı zamanda da nesne, yani milletin kendisi olmaya çalışıyordu[r]*" (a.y., 214). Meltem Ahıska, Kemalist kamusal dilin, boşluğa konuşma hissinden de esaslı bir tedirginlik duymadığına dikkat çekiyor:

...boşluğa konuşma hissi Türkiye'deki konuşmacıları ulaşmaya çalıştıkları dinleyici hakkında daha fazla şey öğrenmeye yöneltmedi; aksine, boşluğa konuşma hareketinin rahatsız ediciliği, konuşmanın üslubunu, biçimini ve içeriğini sorun haline getirip konuşmanın kendisine geri yansıtıldı. (a.y.)

Dolayısıyla, bu sözel politikanın da başından itibaren tekniikleşmiş bir konuşmaya dayandığını söyleyebiliriz! Gelişkin bir teknik beceriye denk gelmez; fakat bir 'iş' olarak ayrılmış, tekyönlüleşmiş ve kendi üstüne kapanmış oluşuyla teknikleşmiştir.

Solun konuşması

Praxis'in diyalektiğini gözetmeden kurulan söz-eylem, düşünce-pratik ikilikleri/kutupsallıkları, solun –ve Marksizmin– 'ruhuna' aykırıdır! Nitekim, düşüncede her şeyin mükemmelen hazır olup, sadece tatbikatın eksik kaldığı 'fikri' de, sol-konformizmin beylik kendini kandırma şablonu olarak iş görüyor. Solda sadece tatbikarla ilgili değil, fikrî bir sorun da var. Ke-

za hem eylemlilikle hem yazılı (“yüksek”) kültürle ilgili açıkları tesbit eden “sadece konuşuyoruz” yerinmesi de problemli. Eser Köker’in kitabını, “konuşma kültüründeki zavallılığın” soldaki tezahürlerini teşrih masasına yatırmak için de bir uyarıcı olarak kabul etmeliyiz. Solun hem toplumdaki sözlü kültür rezervlerine dikkat etmesi, onlara politik bir ilgiyle dahası *merakla* yaklaşması gerekiyor; hem de kendi ‘konuşmasına dikkat etmesi’ gerekiyor!

Sözlü kültür rezervlerine ilişkin temel meselenin, ‘aşağıdakilerin’, yoksulların *dilsizliği* olduğunu düşünüyorum. Necmi Erdoğan’ın editörlüğünde yürütülen *Yoksulluk Halleri* araştırması,¹¹ ‘aydın’ zümrenin mâdunlarla gitgide azalan ve ‘kapanan’ gündelik temaslarında farkında olmayabildikleri bu dilsizleşmeye dikkat çeken çarpıcı bir kaynaktır. Necmi Erdoğan’ın Giriş’te söylediği gibi:

Yoksulluk, başka şeylerin yamsıra, (...) kendine ait ve toplumsal olarak saygın ve meşru addedilen bir dille konuşamamayı da içeriyor. (...) bir yandan aşağılanmaya itiraz ederken, öbür yandan kendi dilini, anlatımını beğenmeyebilen veya kendi düşüncelerini değersiz bulabilen yoksulların, ‘kendini anlatma’ ile ‘başkasının dilinde’ konuşma arasındaki konumlarının anlaşılabilmesi... (...) Zaten yoksulluk, ‘kendini ifade edecek araçlara’ sahip olamamak, ‘düzgün cümleler kuramamak’, soruları anlamamak veya konuşurken insanın aklının sürekli kucağındaki hasta çocuğuna gitmesidir de. (a.g.k.)

Solun yoksullarla konuşmak gibi bir sorunu olmalı; *dinleme*-yi içeren bir pratik olduğu şuuruyla yapılmalı bu konuşma; yani *öğrenen* bir konuşma olmalı – ki bu aynı zamanda yoksulların da konuşmayı öğreneceği bir deneyim olabilsin.

Özellikle şehirli gençlik nüfusunu kapsayan ‘kültürel solculuk’ ortamında revaç bulan argo(lar), Eser Köker’in üzerinde durduğu direniş, mücadele veya red *edâsını* yansıtan bir sözlü

11 Ed. Necmi Erdoğan, *Yoksulluk Halleri*, ed. Necmi Erdoğan, yazarlar Aksu Bora, Kemal Can, Ahmet Çiğdem, Necmi Erdoğan, Ömer Laçiner, Ersan Ocak, Mustafa Şen, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.

kültür potansiyelini taşıyor. Hatta bu potansiyelin, mādunların bir dil kazanmasına elverişliliğinden (ve buna dair tarihsel-toplumsal tecrübelerden) de söz edilebilecektir. Buna mukabil, cinsiyetçi veya hedonist veya idare-i maslahatçı tutumlara yatkınlığından da... Neticede, *kinizmin* muhalif/direnışçi/devrimci mi yoksa 'geçıştirici'-konformist mi olduğuna dair tartışma, esasen sözlü kültürle alâkadar bir tartışmadır!

Feminizmin dili, sol açısından bir başka mühim bahistir. Feminist eleştiri, kadınların konuşma tarzlarının cinsiyetçi toplumsal pratik içinde nasıl bastırıldığını, değersizleştirildiğini ortaya koydu. Eser Köker, 'kadın dili'nin, kişisel deneyimlerin somutluğunu ve 'empati'yi soyut/nesnel nitelemelere feda etmeyen potansiyelini vurguluyor [55]. 'Kadın dili'ne böyle bir potansiyel atfedilsin veya atfedilmesin, her halükârda, feminist eleştirinin sol politikanın sözlü kültürü üzerindeki 'terbiyevî' etkisi, yazılı kültürde olduğundan çok daha fazla sınırlıdır.

Yukarıda anılan, "kendi kendine konuşmanın" teşvik edilen hazzı ve "gizli, heretik, 'bize özgü' bir konuşma biçimi ve onun kapalı retoriği", sol açısından özel bir sorun başlığıdır. Herhalde çok fazla izaha muhtaç değil... Lâkin yine takıntılı bir şekilde, dinlemenin konuşma için kurucu değerini hatırlatalım. 'Sol konuşma'nın temel meselelerinden biri, hayli ağırlaşmış bir işitme özrüdür! Sol konuşma, gûya-kuramsal (kısmen akademik esinli) jargon ile 'aşırı'-siyasallaşmış ajitatif dil arasında sıkışmıştır; bu ikisi dışına çıkmak zorunda kaldığında dilsiz kalmakta, o zaman da ödünç ve 'yabancı' dillerle idare etmektedir.

Solun, basmakalıp söz biçemlerine iki kat dikkat etmesi gerek: salt üslûpçuluk icabı değil, tarihsel-evrensel iddiası *yeni bir söz kurmak* olduğu için. Ve solun sözlü kültüre özel bir önem vermesi gerek: salt bir medya/mecra olarak değil, bizzat sözlü kültürün dialogik tabiatının devrimci/yaratıcı potansiyele uğruna...

“Entelektüellik” ile gazetecilik/medya arasındaki münasebetler netâmeli bir konudur. Zaten –tevekkeli değil tırnak içinde– biz-zat “entelektüellik” netâmeli bir konudur. “Hakiki entelektüel kime derler?” sorusunun ummanmda kaybolmadan o kısmını çabuk geçelim; malûmat/data sahipliğinin de, görüş/duruş sahipliğinin de ötesine geçen bir aklî faaliyeti, bilgiyle ve ‘akıl’la derinlikli, tutkun ve eleştirel bir ilişkiyi kastediyoruz entelektüellikle.

Netâmelilik şuradan bellidir ki, halk içinde bu iki sınıf birbirlerine epey yakın sayılır ise de entelektüel işlerin erbâbı ile medyacılar birbirlerinden nem kaparlar. Entelektüelliğin gözünde medyacılık bir içeriksizleştirme, bayağılık derecesinde basitleştirme, çarpıtma, sulandırma işidir. Akademik-entelektüel dilde kahredici bir küçümseme sözüdür: “Jurnalizm” (gazetecilik). Medyacılığın gözündeysen entelektüellik, lüzumsuz ayrıntıcılık, malûmatfuruşluk, bilgiçlik taslamadır, “faydasız bilgi”dir. Medya işte bu sinirle, bir “fuzulî insan” karikatürünü dillendiren “entel” lâfının yayılmasına gazezkâr bir neşeyle ortak olmuştur. Entelektüeller medyaya, medyacılar entelektüel üretime şüpheyile yaklaşırlar, oralardaki “bilgi”yi ancak bir işleminden geçirilerek işe yarar hale gelebilecek, bol posalı bir ham malzeme sayarlar.

“Medyacılık”, “entelektüellik” diyerek toptancılık yaptık kuşkusuz, profesyonel meslek ideolojilerini genelledik. (Medyacılığınki açık; entelektüelliğin profesyonel meslek ideolojisini de “akademisyenlik”le tanımlayabiliriz zannederim.) Profesyonel meslek ideolojilerine ve pratiklerine baktığımızda, her iki konunun birbirlerinden huylanmasını haklı gösterecek “davranış bozuklukları” görebiliriz. Entelektüellik mesleğinde, kendi uzmanlık sahasının rutinine ve lisanına kapanmış, dünya-âlem umurunda olmayan bir tip vardır, fildişi kulesinde teferruata dalmış bir hakikat peşinde de değildir, alıntıları birbirine ekleye ekleye gün doldurmaktadır; ondan bir harf öğrenmeye çalışan “basit halk” kılığındaki medyacı, yarım-bilgisini “kendi cümleleriyle” bile anlatamayan bu dirayetsizle en iyi ihtimalle alay edebilir. Medyacılıkta da, gazetesinde iki satır, televizyonunda 40 saniye yer kaplamak uğruna sorumsuzca “üfürren” ve “görüş aldığı” insancağızın titizlendiği bir sözü kese biçme kuşa çeviren bir hoyratlık vardır ki; entelektüelliğe azıcık hürmeti olan herkesin tahammülünü aşar.

Bu netâmeli münasebetlere bir “çözüm”, meslek ideolojileri içinden çıkmaz, olsa olsa politika ve etik yardımıyla bulunabilir. Politik kaygı, bununla illâ bir partiye/“çizgiye” mensubiyeti kastetmiyorum, dünya ve insanlık ahvaline ilişkin birtakım dert ve özlemlere sahip olmak anlamında politik kaygı, terbiyevidir. Entelektüel meşgale içinde olanları, “jurnalistik derler” endişesinden sıyrılarak söz almaya, bulduğu hakikati paylaşmaya, anlatma gayretine sevkeder. Medyacıya, her tuttuğunu “haber yapmama”, lâfın/görüntünün önünü sonunu azıcık düşünme görgüsü verir. Tabii politik kaygıyı etikle de aşılmalıdır; kullanılan araçlarla ilgili tercihin, amacın bir parçası olması gerekir.

Politika ve etiğin terbiye ettiği bir medyacılık-entelektüellik ilişkisi anlamlı ve verimli olabilir, aklın-fikrin toplumsal paylaşımına ve ‘ilerlemesine’ katkıda bulunabilir. Ama dikkat: Fertil arasında bir alışveriş gamsız yürüyebilir ama burada kurumsal olarak eşitsiz bir ilişkiden bahsediyoruz! Medya bugünün dünyasında bir iktidar aracı ve aygıtı, dahası bir iktidar kipi.

Medya, hızıyla ve 'format'ıyla, toplumsal ilişkiler üzerinde belirleyici bir güce sahip. Medya, bilişim-iletişimin modern kapitalizmde kazandığı rolle, büyük paraları kontrol ediyor. Medyacılık, entelektüelliğe üstten bakan bir konumda, birçok durumda da işveren konumunda. Medya, kendisi dışında hiçbir kamusal sözün dolaşımına yer vermeyebilecek, her kamusal sözü ehemmiyetsizleştirebilecek bir kudrete sahip. Entelektüel emeğin ürününü kendi hızına, süresine, formatına uyarlanmaya zorlayan bir gücü var. Yukarda değinilen profesyonel meslek ideolojilerini de üst-belirleyen bir yapıdır bu.

Nitekim günümüzün muteber ve meşhur entelektüelleri arasında, üretimlerini, sözlerini medyadan geçirtebilenler oluyor. Bu çığırda, birçok düşünür, filozof, akademisyen, "medyada yer alma" hevesi içinde entelektüelliği sulandırmakla; enerjisini akıl yürütme, fikir olgunlaştırma yerine medyanın ağzına lâıyk fiyakalı lâf imalatına harcamakla suçlanıyor. Mesela Fransa'da Bernard Henri-Levy, Almanya'da Ulrich Beck, Peter Sloterdijk "boş adamlar" olmamalarına rağmen medyaya paça kaptırma töhmeti altındalar. Entelektüelin entelektüelce pozuyla birlikte aktarılan, reklam sloganına benzer bir yarı-cümle, onun merâmını tamamen önemsizleştirebiliyor, gerçekten. "Entelektüel görüşü", bir cilâ işlevi görüyor. Gerçi dünya basınında, muayyen günlerde parlak bir entelektüelin bir yazısına, karmaşık ve ağır bile olsa, yer verme geleneği tamamen terk edilmiş değil. Lâkin geçerli eğilim gerçekten de entelektüellerin kolay okunur, kısa, aktüaliteyi gözünden vuran ve şık lâflarla yazmalarıdır. Kuşkusuz bu format içinde de söylenen anlamlı sözler oluyor (format içeriğe baskın gelse bile öyle!), bazı entelektüeller bu işi ustaca beceriyorlar; velâkin "iyisi" sahiiden kafa çatlatmaya değen, zihinde bir aydınlık yaratan "ağır yazı"nın, "uzun cümle"nin, "karmaşık söz"ün gitgide sürgün edilmesi ciddi bir kayıptır.

Haber vermeyi eğlenceyle birleştiren (post-)modern televizyonculuk anlayışı için kullanılan bir terim var, malûm: İngilizce information (haber/malûmat) ile entertainment (eğlence) sözcüklerinden melezlenmiş infotainment ("habeğlence")

mi demeli?). Türkiye televizyonlarının, hele ki Reha Muhtar'ın şahıkasına çıkmakla kalmayıp oradan aşağı düştüğü bir tarz. Buna benzer bir *entertainment* işlevinden de söz edebiliriz galiba: Eğlencelik olarak entelektüellik. (Entelektüellik bir ciddiyet kâbusuna dönüşmek zorunda değil tabii, Nietzsche "Şen Bilim"den dem vurmamış mıydı? – lâkin burada "maymun etme" türünde bir eğlenceden bahsediyoruz.)

Yurtta entertainment

Yukarıda medya/gazetecilik ile entelektüelliğin netâmeli ilişkisi üstünde durmuş ve günümüzde bu ilişkiye hâkim olan manzaraya ilişkin bir tabir bile icat etmiştik: *entertainment*. Yani, haberle eğlence/magazini melezleyen Infotainment'ten ilhamla, eğlencelik/magazin formatında entelektüellik.

Şimdi, azar azar, yurtta *entertainment*'e bakalım, medyamızın entelektüel meşgaleyle ilişki biçimi üstüne düşünelim.

Evrensel olduğu kadar ulusal gerçekliği de olan bir gözlemle başlayalım: Aşağı yukarı 1980'lerin başlarına dek, gazete okuyor olmak, bir vasatî münevverlik belirtisiydi. Bugün, –"gazete okumak münevverliğe uzaklığın karinesidir" demeyeceksek bile!– böyle bir bağıntı kurmak zordur. Basın, çığırtan manşetleriyle, telgraf boyutlarına inen ve cıvıyan haber diliyle, çok defa Chomskygil bir analize bile lüzum bırakmayan gözü dönmüş tarafgirliğiyle, bilgiyle ve dahi malûmatla geniş açılı, mesafeli, sorgulayıcı bir ilişki kurmanın önünü kesiyor. Böylelikle, bizzat entelektüel kaygıyı kovalamış oluyor. "Bulvar gazetesi" veya "tabloid" denen, aklı değerlendirmeyi hatta tedricen bizzat "yazı"yı sürgün eden formatın bütün "büyük" gazetelere gitgide daha fazla sirayet ettiğini gözlüyoruz. Herhangi bir zengin bayide ya da diyelim havaalanında yapılacak gözlem yeterlidir; yurdumuz gazetelerinin, Avrupa ve Asya (Japon, İran, Arap...) mevkutelerinin yanında çocuksu irilikte puntoları, "şok" manşetleri ve yazı seyrekliği ile gürültülü bir tabloid ailesi görüntüsü verdiğini görürsünüz. Uzun yazı, azıcık uzunca yazı, Türk basını için bir günahtır. Gazete olgusunun tarihinde saygın bir

yeri olan ve dünya gazetelerinin onca görselleşmeye rağmen hâlâ arada bir başvurduğu, entelektüel kalem erbâbının ica-bında bir gazete sayfasına yayılan belâgatli ve hayli yoğun yorum yazılarını basmak âdeti, buralara uğramamıştır. (Bu konulara girildiğinde refleks olarak “halkımızın okuma alışkanlıkları, kültür seviyesi...” mazeretleri sökün eder, bunun karşısında da “medyanın vazifesi halka iyi örnek olmaktır!” diye diklenilir. O şahâne Çehov repliğiyle ifade edersek: “Gerçek bu ikisinin arasında bir yerlerde olmalı!”)

Istisna? Bir ölçüde *Cumhuriyet*, bir ölçüde de küçük tirajlı sosyalist basın. İslâmcı cenahtan *Yeni Şafak*’ı da bu tertibe alabiliriz. Bu neşriyatta, meselelerin ayrıntısına ve değişik vec-helerine inmeye, düşünceyi derinleştirmeye dönük bir gayrette daha fazla yer vardır. Fakat burada da çok defa politik pragmatizm ve ajitasyon dili keser entelektüel kaygının önünü. Ya da bazen, haberle/malûmatla ilişki o kadar ikincilleşir ki, “günlük dergi –hattâ kitap!– tesiri uyanır ve gazeteden murad edilen güncellik ve dinamizm eksik kalır. Tabîî hele *Cumhuriyet* dediğimizde eklemekten olmaz: Bircümle entelektüel gıdasını gazeteden –*Cumhuriyet*’ten– alan bir zümre vardır. (18./19. yüzyıl Batı Avrupa’sının gazeteyle aydınlanan “edebî kamu”sunun çok gecikmiş ve kağşamış bir süreği...) “Gazete kültürü” diye küçümsenen yarı-aydın pozisyonunu bu zümre işgal eder ki cahilden de, çarıklı erkân-ı harpten de, otodidaktan da, yani entelektüel muhitin tüylerini diken diken eden bütün meşrep-lerden de beterdir kimine göre.

Gelelim “büyük” gazetelerimizde entelektüel ilgiye ayrılan küçük rezervasyon alanlarına... “Sol-liberal” *Radikal*/*YeniBin-yıl* ekürisi, şehirli tahsillilerin ve bu arada öğrenci/öğretici takımının ağırlıklı olduğu okur profiline uygun olarak, böyle rezervasyon alanları açmış durumda. “Türkiye/Haberler” sayfalarının peşinden gelen bu forumvârî bölümlerde, aktüalite gözeterek, akıl-fikir erbâbının görüşleri yayımlanıyor. (Bu gazetelerin pazar ekleri de genişçe rezervasyon alanları barındırıyor.) Faydalıdır; lâkin bu sayfalarda da pek ehil bir editörlük gördüğümüzü söyleyemeyiz. Aynı imzalar etrafında dönenip

durma zaafı yaygındır, yazarların tespitinde tanışlık ve aracılık müesseseleri gereğinden fazla etkindir. *Milliyet*'in "Entelektüel Bakış"ında, ne yazık ki gitgide ufaltılan bir hacme mukabil, galiba birazcık daha dinamik bir editörlük emeği var.

Peki, ülkemiz basınının kendine özgü bir müessesesi olan köşe yazıları, entelektüel meşgale için bir rezervasyon alanı mıdır? "Objektif olarak" biraz öyledir, zira Türkiye basını, muharrirlerin en etkili münevverler sayıldığı bir gelenekten geliyor. Yakın dönemde, yine özellikle *Radikal*/*YeniBinyıl* ekürisinin tasarrufuyla ve basının genel manzarasına tamamen zıt olarak, entelektüel mesaiden gelme köşe yazarı sayısı arttı ve 70'lerde Ali Gevgilili'nin tek başına temsil ettiği "içinde bilimsel kavramlar geçen ve biraz zor anlaşılır yazı yazma" mezhebinin şimdi birçok takipçisi var! Köşe yazarlarının entelektüellik usulleri yine bambaşka bir konudur; başka bir sefer de –muhtemelen bir dahaki sefer– o konuya girmek şart olsun!

Televizyona gelelim. Televizyon, entelektüelliğe zarardır; zira güncellik ve görsellik baskısı, formatın belirleyiciliği, hız ve "kısalık" tedhişi televizyonda şâhikasına ulaşır; çok yanlı değerlendirmeye, sâlim düşünmeye, derinine inmeye, sorgulayıcı akla pek "fırsat" yoktur. Normal olarak böyledir. Lâkin gariptir, memleket televizyonlarının kıt zihnî melekeleri bile felcedici genel performansı içinde, sohbet/tartışma programlarının küçümsenmeyecek bir kontenjanı var. Bunların prime-time'(lar)a yakm vakitlerde olanları, "tez zamanda şık lâflar söyleme" becerisinden başka bir şeye hitap etmiyor – ki ortaya çıkan etki tam anlamıyla pseudo [gûyâ/sahte]-entelektüeliktir, işte tam da *entertainment*'tir. Ama geceyarısına yaklaştıkça, davetlilerin serâzat konuşabildiği ve dar aktüalitenin hudutlarını zorlayabilen programlar 'çıkıyor'. Bu çeşit programların atası, Siyaset Meydanı'dır – Ümit Kıvanç (ona selâm olsun) *Birikim*'de (68/69. sayı, Aralık 1994/Ocak 1995) bu programın tartışma ve muhakeme kültürümüze olan (olabilecek) katkılarını ele almıştı. Televizyonlardaki tartışma programları, format icabı, müsabakacı bir çerçeveye giriyorlar, münazara yarışması karakterine bürünmeye yatkınlar – milliyetçi/muhafazakâr ka-

nallarda ise her türlü eleştirel bakışı imkânsızlaştıran bir “ne güzel buyuruyorsunuz üstadım!” üslûbuyla ağırlanıyor misafirler çoğunlukla. Fikrin, sözün kendini açabilmesi, kendi üstünde düşünebilmesi, ille de ikna veya ‘galibiyet’ gözetmeyen alış-verişli bir tartışmaya elverebilmesi, zaten zor oluşturulabilir bir vasat – hele bunu televizyonda sağlamak gerçekten müşkül. Siyaset Meydanı da bir “master”-program olarak doğrusu türünün en iyisi değil epeyden beri. Son zamanlarda, en azından –serâzat ne kelime!– nâmütenâhî konuşmaya elvermesiyle, tartışmayı açmaya elverişli katılımcı ölçeğiyle ve programcının dersine hazırlanmasıyla, aslında televizyonun ‘normal’ mantığına zıt bir model olarak, *Kanal 7*’nin İskele-Sancak’ı ilgiye değer görünüyor.

Velhâsıl umumi manzara, medyamızın entelektüel kaygıyla ilgisinin, *entertainment* tabirini kullanabileceğimiz bir çerçevede yer aldığını teyid ediyor. Lâkin bu iyimser bir yorum olabilir. Unutmayın ki “entel”i en sağlam küfür niyetine kullanan çok-okunur köşe yazarları ve “enteller soyundu, meme gösterdi!” diye röntgene yattı mı günlerce gözünü alamayan bir “yazı işleri” var... Aydınlar/entelektüeller, şöhret olmaları ya da *entertainment*’a yaramaları ölçüsünde, ikinci-üçüncü sınıf “medya kişileri”ne gösterilen derecede protokoller bir ilgi görüyorlar; ama bizzat entelektüel meşguliyetin kendisiyle ilgili olarak medyada teşvik gören genel intiba, bunun bir lüzumsuzluk olduğu merkezindedir.

Köşelerde entertainment

Entertainment (medyada entelektüel meşgalenin eğlenceyle birleşmesi ya da eğlenceye dönüşmesi) bahsini uzattık; üçüncü ve son perdeyi açalım: Köşe yazarlığında *entertainment*...

Malûm, Türkiye’de köşe yazarlığı haşmetli bir kurum. 1980’lere dek devam eden eski tip köşe yazarlığı, muharrirlik, memlekette “aydın/entelektüel” kimliğinin geçerli –belki en fazla geçerli– ruhsatı olageldi. Muharrirler, günlük malûmatın ve “kanaat önderliği”nin (ki kötü niyetli ifadesi “ahkâm

kesme”dir) ötesine geçip, entelektüel kaygı içeren ya da zihin ve ufuk açan bir verim veriyorlar mıydı? Olumlu cevap vermek zor. Yine de, dünya bilgileriyle hemhâl olmaya, gündelik meseleleri biraz tefekkürle tartmaya dönük bir gayret –en azından kimilerinde– zaman zaman çakımlanabiliyordu.

Yakın zamanda, gazetelerin içinin boşalmasıyla ters orantılı olarak, köşe yazarlarının sayısı artıyor. Şimdilerde köşe yazarlığı, tabii biraz indirgeyici bir genellemeyle, üç kategori arasında salınmakta: 1) Mühim kişilerden günlük taze sohbet kırığı kapmaya dayalı mütekâmil muhabirlik, 2) Eski stili sürdüren kanaat önderliği, 3) –Sayısı az olmayan– kötü örneklerinde had safhada keyfî bir ‘bilinç akışı’na benzeyen denemecilik... (Bazı “ustaların” her üç tarzı da kıvrılabildiğini, hatta içlerinde âzam olanların aynı yazı içinde üslûptan uslûba sıçrayabildiğini hatırlatmaya gerek var mı?)

Mütekâmil muhabir üslûbunda, zaten mühim adamlarla teşrik-i mesaide bulunmaktan başını alamayan gazetecinin kitap okumaya, derin düşünmeye vakti yoktur. Bu stildeki azamî entelektüellik performansı, yine bir mühim adam (bu sefer belki bir “önemli bilimadamı” ya da “gerçek bir entelektüel”) tarafından zikredilen bir kavramı merasimle anmak ya da tavsiye edilen bir kitaptan bahsetmektir. Bu performansı, muharrir geleneğini sürdüren üst sınıf köşe yazarlarında da görürüz. Hele onlar, bir kavrama ya da bir teze, bir sava, dokunduğunu altına dönüştüren bir ilâh pozuyla yaklaşırlar. Naif bir entelektüellik gösterisidir de bu aynı zamanda (“okuyan adam” pozu). Şaka değil, bir kavram, bir tez, onların el atmasıyla meşhur olacak, “gündeme gelecek”, kuvveden fiile çıkacak, hayatiyet kazanacaktır. Bu üslûpta kitap zikretme ve kuramsal bir kavramdan söz etme tarzı, tipik bir *entertainment* belirtisidir: Otoriter bir edâyla onları anlamlandırarak, okuru kitaplarla ve kavramlarla cebelleşme zahmetinden esirgeme hizmeti sunar. Kavramları, tezleri, savları karmaşık ve çokyanlı niteliklerinden arındırarak “basite indirger”, bir “şık lâf”a dönüştürür (bu dalda Oscar: Ertuğrul Özkök), entelektüel “lüzumsuzluğundan” arındırıp hayata, “pratiğe” indirir. Nuray Mert’in *Virgöl*’de (31. sayı,

Haziran 2000) Taha Akyol'un yazarlık tavrı hakkında bir eleştirisi yayımlandı. Taha Akyol'un "sosyolojik bilgi"yi zikretme, daha doğrusu bir savını, kanaatini "sosyolojik" olarak vasıflandırdığı "done"lerle güçlendirme taktiğini sorgulayan bu eleştiri, bir yanıyla da, köşe yazarlığının entelektüel "malzeme"yi dönüştürme (istismar da diyebiliriz) pratiğiyle ilgili söylediklerimizi örnekliyor.

Denemeci üslûba yakın, aktüaliteden çok genel dünya ve insanlık hallerine eğilen köşe yazarlarında ise, yine uçaştırarak, iki zıt eğilimi ayırtedebiliriz. Bir uçta, bu sefer kavramların "gözüne vuran", ortalama gazete okurunun alışkanlıklarını pek de gözetmeden, akademik jargona yakın, ağır bir dille yazmak duruyor. 70'lerde Ali Gevgilili bu stile yakın bir ayrıksı örnekti. Şimdilerde, *YeniBinyıl/Radikal/YeniŞafak* ekürisinde bu akademik-entelektüel üslûbun boy verdiğini görebiliyoruz. (Kimi kötü örneklerde, kuramla/kavramlarla fiiliyat ve gündelik arasında kurulan bağ gerçekten fevkalâde yüzeysel, dahası uydurma oluyor. Burada da entelektüellik bir poz, bir malûmatfurûşluktur.) Diğer uçta ise, entelektüel meşgaleyi hayattan kopuk boş işler olarak –büyük bir neşe içinde!– alaya alan bir stil var – bazen hedonist, bazen "harbici". Bu stil, çok defa, aslında entelektüel donanımına sahip olduğunu –hem de Allahına!– ama entelektüel muhitten sıkıldığı ya da yeri, lüzumu veya faydası olmadığı için bu donanımını kullanmaktan imtina ettiğini seziren bir sinisizmle beraberdir. (Örneklere girmiyoruz ama... Engin Ardıç'ı düşünün!). Entertainment'in en özgün ve yaratıcı ürünleriyle ortaya çıktığı 'sektör' de bu çeşit denemeciliktir, zannediyorum.

Kritik bir soru: Bu sinisizm, entelektüel muhite, etkinliğini artırma ve başka bir dille konuşmayı da öğrenme doğrultusunda idman vermeye ya da onu tahrik etmeye yarar mı? Yoksa, EminÇölaşangil bir "entel düşmanlığı"na beşinci kol hizmetini mi sunar? Tartışmaya açıktır.

Ortalamalar, kalıplar çıkartarak, izlenimci bir yorum yapmaya çalışıyoruz. Kuşkusuz bu tasniflere uymayan birçok köşe yazarı, ya da birçok köşe yazarının bu tasnife uymayan "per-

formansları” var. Örneğe, *YeniBinyıl*’da Ali Bayramoğlu’nun gündelik siyaseti, siyaset sosyolojisinin bakış açısıyla yorumladığı –politik harareten de yoksun olmayan– yazıları... Kürşat Bumin’in –yine *Yenibinyıl*’da– allâmece değil politik bir hassasiyetle yaptığı kavram disiplini uyarıları... Hatta hatta, aslında bambaşka bir kategorinin insanı olan Serdar Turgut’un (*Hürriyet*’te), nadiren ciddileştiğinde, bir meselenin, bir tartışmanın evveliyatını, önünü-sonunu sabırla özetleyen yazıları... Ve tabii, politik denemenin gerçekten ustası olan Murat Belge’nin (*Radikal*’de), zaten iyi bilindiği varsayılan ezeli durumlara başka türlü bir zihin açıklığı getiren berrak makaleleri...

Olumlu ve olumsuz birçok örnek verilebilir, ve pek çok istisna anılabilir. Bu yazıda maksat, sadece bazı genel eğilimleri, alışkanlıkları tasvire çalışmak.

Son olarak yine de, kendi kuşağımdan ve tanıdık kişiler olmalarından da güç alarak, entelektüellik-medya ilişkisi (ve *entertainment*) açısından çok ‘acayip’ iki örneğe değinmeden edemeyeceğim: *YeniBinyıl* arkasayfa yazarı Sinan Hıncal ve *Star* yazarı Levent Kavas. Sinan Hıncal, gönül rahatlığıyla söyleyebiliriz, *entertainment* dalında Oscar’ı, Grammy’yi, altın portakalı, kristal küreyi, hepsini hak ediyor! Bir kısmı sahidten “meraklısına” özgü olmak üzere her sahadan binbir çeşit entelektüel verimi, kavramsal terminolojiyi, iştahla, (mimetik bir analizle) yeniden-üretilmiş muhtelif avam lehçelerinin kolajına dayanan bir üslûpla, okurlarının istifadesine sunuyor. Galatasaray’ın UEFA Şampiyonluğundan sonraki bir yazısında, Yalçın Küçük’ün dahi o kadar otantığını kuramayacağı bir Yalçın Küçük cümlesi kurgulamıştı ki, *entertainmentel* mukallitlik anca o kadar olur! (Sinan Hıncal’ın “söylediği” bir şeyler de var, çaktırmadan: Biraz millîci, biraz solcuca... Ama bunlar hep üslûbun/üslûpçuluğun gölgesinde.) Levent Kavas ise bambaşka bir meşrepten. Türkiye’nin “en bulvar” gazetesinde, *Star*’da, düpedüz “entellik” ediyor: Asla “neşesiz” değil ama hiç de gündelik olmayan bir dille, bir ayağı hep kuramsal düzlemde sabit, titizce kavramsal açıklık peşinde... üstelik apaçık “komünistlik” yapıyor...! Bir nevi anti-*entertainment*... (Tabii şüphe erbâ-

bı için, “bu da bir eğlencelik değil midir?” sorusu bakîdir.) Her halûkârda, faydaları ve manâları başka başka olan her iki acayıplıktan istifade etmeye davet ediyorum.

Politainment

Entelektüel etkinliğin, entelektüel kaygının eğlence-merkezli medya yapısı içinde araçsallaştırılmasını tartışmaya getirmeye çalışırken önermiştim bu *Enteltainment* kavramını. Aklın yolu bir; Almanya’da bir siyasetbilimci de Politainment (politik eğlence/eğlenceli politika) kavramını öneriyor, medyada politikayla eğlencenin kesişimini incelediği kitabında. Andreas Dörner’in birkaç ay önce yayımlanan kitabı *Politainment - Politik in der medialen Erlebnisgesellschaft* [Mediyal yaşantı toplumunda politika] (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, 256 sayfa), medya incelemeleri ve tartışmaları açısından fevkalâde verimkâr bir yapıt. *Politainment*’in argümantasyonunu özetlemekle hayırlı bir iş yapacağıma kaniyim.

Andreas Dörner’in kitabın altbaşlığında andığı “yaşantı toplumu” kavramı, *Politainment* olgusunun zeminini oluşturan toplumsal gerçekliği işaretliyor. Dörner’in Gerhard Schulze’den devraldığı bu kavram, toplumsal ilişkilerin atomize olduğu, beşerî faaliyetlerin fragmanlaştığı, hayat temposunun olağanüstü hızlandığı, tüketim ve boş zaman faaliyetlerinin kimlik ve anlam sağlamada öne çıktığı şu post-modern dünyada, tad/ zevk almayı ve “kaliteli” yaşantılar deneyimlemeyi odağa alan bir hayat tarzının, hayat görüşünün egemenliğini ifade etmekte. Televizyon, ABD’nin paradigmasını oluşturduğu bu tarzda merkezî bir yerde duruyor. Zaten bu hayat tarzının globalleşmesinde de televizyon ve ABD-kaynaklı TV formatları belirleyici rol oynuyor.

Televizyon, “yaşantı toplumu”nun arzularına uygun bir “âlet”: Dinamizm, heyecan... ve eğlence sunuyor; her şeyi eğlence formatında sunuyor. Televizyonun sunduğu eğlence, dinamizmiyle, rutiniyle, (rutin bir dinamizmin verdiği güvenle), “gerçeğe” referansları ve “gerçekle” sürekli alışverişiyle, güçlü

duygular aktarıyor izleyicilerine: İzlediklerini “öyleymiş-gibi” kabul etme izlenimi ve buna dayalı bir ferahlatıcı ütöpik his aktarıyor; temel olarak, bir “*feel-good*” (kendini iyi hissediş) etkisi yaratıyor. Medya kişilikleri, irtibatlı oldukları gerçek kişileri, birtakım söylemsel konumların veya dünyayı-hayati anlamlandırıcı çerçevelerin işaretlerine/simgelerine dönüştüren hiper-reel varlıklar oluyor; böylece “hayata karışıyor”, kâh gerçek kişileri hayali/tasavvuri konumlara kâh kurgusal kişileri gerçeğe ‘çıkartabiliyorlar’.

Politika da, son yirmi yılda iyice belirgin bir biçimde televizyonun ve televizyonun sunduğu bu gerçeklik “şeklinin” nüfuzu altına girdi. Televizyon, son yirmi yıldan da önce, kendi eğlence-merkezli formatı icabı politik faaliyeti “sürekli seçim kampanyası” atmosferine (etrafli tartışmadan, düşünce beyânından ziyade *politik pazarlamaya*; önerilerin ve fikirlerin pazarlama diline uyarlanmasına) koşulladı. Zira seçim kampanyası, politikanın basitleştirilmesi, imgeselleştirilmesi, kişiselleştirilmesi demek –ve böylesi daha prezentabl, daha eğlenceli! Süratlenen, karmaşılaşan, eğlence– ve “yaşantı”-merkezli hale gelen hayatta toplumun giderek kıtlaşan “dikkat” kaynaklarından (uzun süre bir şeye yoğunlaşma yeteneğinden) olabildiğince fazla pay alma derdine düşen politika/cılar da, televizyonun gözünün içine bakar hale geldi, çalışmalarını onun ihtiyaçlarına uyarladı.

Andreas Dörner’in *Politainment* kavramı, bu izahat temelinde anlaşılır olacaktır. *Politainment* nedir? Politik izleklerin, aktörlerin, süreçlerin, açıklama şablonlarının, kimliklerin, anlamlandırma tekliflerinin eğlence tarzı içinde politikanın yeni bir gerçekliği olarak monte edildiği, medya dolayimli bir kamusal iletişimdir. Dörner, bugünkü dünyada yurttaşların politikayla ilişkisinin, bu algı kapılarından geçerek gerçekleştiğini vurguluyor. Yani, *Politainment*’ten öte bir politikayı artık zor bulursunuz, demeye getiriyor. Alman kamu televizyonculuğunun yüksek kültürcü, asketik (zâhidâne)-ciddi ve didaktik söyleminin dahi, *Politainment*’in yüksek basıncı karşısında gevşemek zorunda kaldığına dikkat çekiyor.

Politainment'in iki veçhesini ayırdediyor yazar. Biri, politik aktörlerin eğlence kültürünün enstrümanlarına el atmasıyla yürütülen *eğlendirici politika*... Politikanın, medya ve pazarlama tekniklerine kapılması... Diğeri, eğlence endüstrisinin, imgesel kurgularını cazip ve ilgi çekici kılmak üzere politik izlekleri, hadiseleri, aktörleri malzeme olarak kullandığı *politik eğlence*. Bu ikinci düzlemde *Politainment*, TV programlarının (artan ölçüde sinema filmlerinin de) kurgusal dünyasına bir sahiçilik hissi, bir otantiklik referansı temin etme ihtiyacını karşılıyor.

Kitapta, *Politainment*'in somut örnekleri üzerine bir dizi tahlil yapılıyor. Örneğin *tartışma şovlarına* bakılıyor; Amerika TV'lerindeki çatışmacı tartışma geleneğine mukabil Almanya TV'lerindeki uzlaşımçı ve yayıncının misafirperver kibarlığına dayalı tartışma stili kıyaslanıyor. Politikacıların yârenlik simülasyonu yaratan *kişilik şovlarını* nasıl 'değerlendirdikleri', kişilik ve özel hayat imgeleri üzerinden nasıl politik mesajlar verdikleri gösteriliyor. Süreklilik, öngörülebilirlik, aşinalık etkisi sağlayarak televizyonun insanları bağlayıcı, onlara anlam dünyası sağlayıcı gücünün taşıyıcı unsurlarından olan TV dizilerinde politik motiflerin arttığına dikkat çekiliyor – ki bu çok önemli bir nokta. Politik savların, tercihlerin 'prezentasyonunda', doğrudan politik muhtevalı olmayan ama kişileri, konuları, sundukları hal ve tavır modelleri, geçerken bir şeylere değinme tarzları ile TV dizileri, icabında parlamentolar kadar önemli politik zeminler, yazara göre. Örneğin olağanüstü sevilen bir kült dizi olan *Lindenstraße*, çoğulcu, demokratik, sol-liberal bir politik kültürün telkin edilmesinde büyük bir ağırlığa sahip. Bir başka örnek: Yeni zamanların en başarılı cinâi dizileri, Alman devlet-birey ilişkileri kültürünün otoriteye itaat geleneğini sekteye uğratan, "politik doğru-düzgünlük" (*political correctness*) ve "sivil itaatsizlik" değerlerini öne çıkartan bir anlayışı yayıyor. Bütün popüler TV dizileri, Nazi ve Neonaziliği meşruluk sınırları dışında tutan bir çit oluşturuyorlar.

Politainment kitabının kuramsal ard zemininde, kitle kültürünü bir kültürel yıkım ve aptallaştırma sayan Eleştirel Okul/

Frankfurt Okulu ile, popüler kültürün özgül alımlanma biçimlerini incelemeye koyulan ve burada özgürleştirici potansiyeller de keşfeden Britanya kökenli Kültürel Çalışmalar Okulu arasındaki ezeli ihtilâf var. Yazar, ikinci tarafa yakın. Popüler kültürün, onunla temas halindeki zihinlerde yol açtığı, farklı referanslar ve anlam dünyaları arasında gidip gelen çok metinli, çok anlamlı akışları önemsemek gerektiği kanısında. Medya eğlencesi ile politika arasında gitgide sıkılaşılan simbiyotik ilişkiyi “yozlaşma” diye kestirip atmamaktan, bu ilişkinin somut etkilerini ciddiye almaktan yana.

Politainment’in “faydaları” hakkında, hayli iyimser vargılar ileri sürüyor. Özetle diyor ki:

Politainment, yurttaşların çoğunun politikanın karmaşık mekanizmalarına nüfuz edemediği bir çağda, politikayı görünür ve algılanabilir kılar.

Politainment, kıt hale gelen “dikkat” kaynaklarını kendine çekerek birçok konuyu kamusal alana maleder.

Politainment, gündelik hayatta geçerli olacak tasavvur ve açıklama şablonlarını inşa eder.

Politainment, bir politik kültürün entegrasyon sağlayıcı politik değerlerini takdim eder, güçlendirir, popülerleştirir.

Politainment, politik eyleme ilişkin somut modeller (veya, özendiriciler) sunar.

Politainment, profesyonel ustalıkla sergilediği estetizm vasıtasıyla, politikaya duyusal ve duygusal bir ilgi uyandırır.

Bu ilkesel iyimserliğinin berisinde, *Politainment*’in farklı istikametlere gidebilecek bir potansiyel teşkil ettiğini de unutturmuyor, Dörner. Örneğin tartışma şovlarının, “izleyicilerin de kendi aralarında, bulundukları yerlerde çoğaltabileceği bir politik müzakere forumu mu, yoksa eğlence endüstrisi ve bu endüstriyle hemâhenk olmuş politik prezentasyon profesyonelleri için bir pazarlama platformu mu?” olduğunu sormadan edemiyor. Veya, TV’de *Politainment* izlerken oluşan yârenlik ve cemaat *simülasyonu*, sahici bir toplumsallaşma ve kamusal tartışma etkisi yaratmaya elverir mi, yoksa salt uyuşturucu mudur... tartışmaya sunuyor. Biz de sorular ekleyebiliriz: *Politainment*’in

meşru politikanın sınırlarını çizen müthiş gücü (“televizyonda görünmeyen politik söz, meşru değildir”), anti-demokratik akımlara karşı “eğitsel” bir fayda sağlayabildiği, asıl, sistemi savunmaya matuf aşılmaz bir veto duvarı yükseltmiyor mu?

Her halükârda, *Politainment* faydalı bir eser, faydalı bir kavramdır. Memleketimizin politik kültüründe ve medya ortamında *Politainment*’in özgül biçimleri ve tesirleri üzerine düşünmeye değer. (Bir vakitler *Birikim*’de “Siyaset Meydanı” örneğinden hareketle hazırlanan dosya [sayı 68/69, Aralık 1994/Ocak 1995], bu yönde bir çabaydı.) İletişim Fakülteleri personelinin dikkatine...

Medyakronik, 25 Haziran, 25 Temmuz,
10 Ağustos 2000, Haziran 2001

TV'ye Kim Niye Çıkar?

Bütün krizleri katlayan son krizden sonra, televizyon ekranları ekonomistlerle dolup taşıyor. Günün uzmanları, onlar. Peki *hangi* ekonomistler? Çoğunlukla yine, krizden önce "ekonomi tıklarında" sohbeti eylemiş ekonomistler. Ekonomiye insanların hayatlarına tesir eden kararlar/tercihler manzumesi olarak değil de bir tabiat olayı gibi bakan (ki gösterecekleri azamî "sosyallik" belirtisi, sosyal-Darwinistliktir), hayranlıkla piyasanın sihirli elçabukluğu marifetlerinin seyrine dalmış, bilgisayar oyunu oynar gibi borsa ve malî spekülasyon hareketlerinden fal tutan... hakikaten de *televoleci ekonomistler*. "Ekonomi tıklarında" güzellemeleri ile "kriz var! kriz var! bunalım vaar!" feryadı arasındaki mesafenin, Timur Selçuk'un tiyatro şarkısındaki kadar kısa sürmesinden pek gocunmadan, ahkâm yürütmeyi sürdürüyorlar. Onlar sayesinde, "ekonomiden anlamasak" bile ekonomistten anlamayı öğrendiğimiz kesin. Buna karşılık, "reel economiciler", yani ekonomiyi fiktif-spekülatif cambazlıkların sırtına yüklemenin nafi le olduğunu nicedir söyleyen, *üretim* ve *bölüşüm* kavramlarını hatırlatmaya çalışan ekonomist türü, olanca haklı çıkmışlığıyla, ilk bir iki gün bazı kanallarda azıcık görünebildi, o kadar. Televizyonlar, bu kabil iktisatçıları mümkün mertebe "göstermeme", "öne çıkarmama" kararlılığını sürdürüyorlar. (Aynı türün örneklerinden, TV'de nispeten çok "görülebilin" İzzettin Önder ise, "komplocu" lisanıyla cazip ama aynı nedenle galiba yeterince aydınlatıcı değil.)

Alın size, kronik bir medya problemine yakından bakmak için vesile: Televizyondan uzmanlık, nasıl işler? Televizyona hangi uzmanı çıkarırlar, hangisini çıkarmazlar? Uzmanlar açısından, televizyona çıkmak istememek, niyedir?

"Televizyon ekonomistleri kimlerden çıkıyor?" diye bakıldıkta, ilk elde, meselenin ideolojik- politik saflaşmalarla ilgili yüzü açık seçik gözüküyor. Bizzat malî spekülasyon pazarındaki oyuncuların bir âleti olan televizyon kuruluşları, tabii ki, bu "düzen"e ters konuşan ekonomistleri meşhur etmek, onların sözünü dolaştırmak istemez. Tabii ki! Hele Türkiye'deki gibi, "psikolojik faktörlerle" hop oturup hop kalkan, had safhada narin ve şımarık para piyasası, maneviyat bozucu konuşmalara tahammül edemez. Ekonomi alanında, sanırım başka hiçbir alanda olmadığı kadar çıplak görünüyor: Muhalifler, yani radikalcene olanları, sistem muhalifleri filan, te-

levizyonda fazla gösterilmez, konuşturulmazlar. (Tek örnek ekonomide değil tabii. Ne kadar tekrarlasam bıkmayacağım bir başka örnek: Son hapishane operasyonu sırasında, insan hakları örgütlerinden birisinin görüşünün sorulduğunu gördünüz mü?)

Fakat bu, meselenin gerçekten de fazla çıplak, yüzeydeki veçhesi. Daha önemlisi, televizyonun sözü boğan, etkisizleştiren, buharlaştıran formatıdır. (Daha önceki "Entertainment" yazılarının sularına giriyoruz böylelikle.) Televizyonun görsel telâşesi, görüş belirtecek, açıklama yapacak kişinin bir söz *bağlamı kurma* inisiyatifi elinden alır. Konuşturanın klişeleriyle ve hep zaman darlığıyla, aceleyle kısıtılan "uzman", çoktan seçmeli bir soru formunu cevaplıyor gibidir çoğu kez. Yarım cümlelerle araya bir yorum sokuşturmaya çalışırken, esasen, belirlenmiş bir sunumun, anons edilmiş savların seslendiricisi konumundadır – buna zorlanır. Uzman sıfatıyla, zaten ortalama bir gazete okurunun da bildiği, söyleyebileceği standart bir gözlemi tasdik eder. Burada esas olarak, "65 milyon Türkiye" değilse de çok insanın izlediği, *prime-time*'larda misafir edilen *görüşverenleri* kastettiğimizi kaydedelim. Gecenin geç saatlerinde yayımlanan, daha çok meraklısına hitap eden, geniş vakitli mütalaa saatlerinde ya da "kültür kanallarının" kontenjanı içinde, "söz"e nispeten insafı davranılıyor.

"Televizyonda görünme"nin şöhret yaratıcı tesiri açık. Bir konuda çalışan, akıl yürüten, düşünce üreten entelektüel cezbeden de çoğunlukla budur. (Burada "entelektüel"i, öncü/aydınlatıcı/eleştirel bir değer atfederek değil, "zihinsel üretim yapan" anlamında kullanıyorum.) Zira televizyonda (izninizle Orta Anadolu ağzıyla söyleyelim) "görükerek" *görüşveren* statüsü edinmekle, bir bulgunun, bir fikrin, bir yorumun daha geniş bir menzile yayılacağı umulur. Hatta kitap-yazarı-olarak-entelektüel, ya sadillikle, ya tâcirce, televizyonda görükme vesileyle seyirci-kitlelerin onun zihinsel emeğini döktüğü esas işlerden haberdar olacağı beklentisine girebilecektir. Ama heyhât; ekranın kitaba giden yolu gösterdiği pek enderdir, aslolan, kitabın ekran hakkı sağlamasıdır. Velhâsıl televizyonun, sözü ikincilleştiren bir cürmü vardır.

Pierre Bourdieu, *Televizyon Üzerine* adlı nefis risalesinde (çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997), işte bu kaygılarla, entelektüelleri televizyonun *fast-food* misali "*fast-thinker*"liğe [ayaküstü, abur cubur düşünce üretmek] zorlayan yapısına karşı uyarır. Hatta onları, televizyona çıkma koşulu olacak ilkeler belirlemeye çağırır. Özünde, şu iki soruya dayandığını söyleyebiliriz bu ilkelerin (meâlen): Söyleyecek 'özel' bir şeyim var mı? Bunu sağ salim söyleyebilecek miyim?

Örneğin Serdar Turgut'un, hiçbir zaman "ciddi uzman" kisvesi taşıamakla beraber, "öteki Türkiye" lâfının meşhur olduğu günlerde televizyona çıkmakta nekes davranması ve kendi söz bağlamını orada kurabileceğini düşünerek *Kanal 7*'de Ahmet Hakan'ın programını seçmesi, dikkate değer bir örnekti. Ya da, iki yıl kadar önce (henüz bugünkü gibi agresif bir Galatasaray lobiciliği yapmazken), "yani şöyle diyebilir miyiz, böyle diyebilir miyiz?" diye klişeler itelemeye çalışan spikeri "kendi klişelerinizi onaylatmak istiyorsanız niye bana soruyorsunuz?" meâlinde tersleyen futbol yorumcusu Ahmet Çakır'ın tepkisi, manidardı.

Bazı entelektüeller/uzmanlar, bu kaygıyı taşıyor, televizyona çağrıldığında kılı kırk yarıyor, dahası prensip olarak zaten ürküyor, kaçınıyorlar televizyondan. Beri yandan, bu çok tesirli, çok kudretli (sakın ola "araç" demiyoruz!) dizgede gedik açma, birkaç kişinin zihnine bir tohum atma arzusundan geri durmak da kolay olmayabilir, doğru da olmayabilir. O zaman, söyleyeceğini televizyon diline tercüme etmek için bilhassa düşünmek gerek: İcabında, her bir cümleyi –keski bıçkıya önlem olarak– başı sonu olan bir anlatı tutarlılığında düşünmek, indirgemeyi içini boşaltma derecesine vardırmanın kısa ve çarpıcı lâflar akletmek... Dikkat: "Çarpıcı söz" akletmeye fazla sardırma da, *fast-thinker*'liğe, profesyonel görüşverenliğe giden yolu döşer, ki sahiden akla zarardır.

Bu eleştirel bakışın berisinde, çok daha masum bir merak: Türkiye televizyonları görüşverenlerini, *fast-thinker* personelinin tayin ederken ne derece işbilir, titiz, "profesyonel"dirler? Örneğin Nevval Sevindi'yi *Siyaset Meydanı* konukluğundan kanaat oturumu/tartışma programı idareciliğine savuran turnike (ya da anaför) etkisi nasıl izah edilir? Veya, "Medeni Kanun" tartışmasından sonra sormak zorundayız: Kezban Hatemi'nin hangi müstesna hukukçuluk müktesebatı ona bu programda sabit denebilecek bir görüşverenlik sandalyesi sağlamıştır? (Yoksa TV bilirkişiliği tayininde "eş durumu" da bir ölçüt müdür?)

Medyakronik

Şişman Yönetmeninki Nasıl Bir Muhalefet?

Yıldırım Türker, *Radikal*'de –yine– çok önemli bir yazı yazdı: 'Moore'un muhalefeti'. *Benim Cici Silahım*'la tanıştığımız, *NTV*'de *Korkunç Gerçek* dizisini izlediğimiz, yeni belgesel-'movie'si *Fahrenheit 9/11*'le ABD'de –aslında tüm dünyada– Bush karşıtı muhalefete can veren Amerikalı yönetmenin bu muhalefetenin ne derece 'salih' olduğunu tartışıyor Yıldırım Türker. Moore'un eğlendirdiğini, heyecanlandırıldığını ve doğru şeyler söylediğini teslim ediyor; fakat 'muhalifi olduğu kültürün bütün öğelerini sonuna kadar sömüren bir şiveye dönüşen' diliyle, sistemin 'avcuna yakın durduğunu' söylüyor.

Önemli bir tartışma bu. Çünkü Moore, bu gevrek sırtışlı tombul adam, sahiden önemli. *Fahrenheit*'i ABD'de yetişkin nüfusun yaklaşık % 60'ı seyretti, başka hiçbir eleştirel söze kulak vermeyen 'ortalama Amerikalı', onun komik-dramatik ve 'çıplak gerçeği fâş eden' filmleriyle gaza gelebiliyor. Moore'un 'dili' de sahiden önemli: Bu dil muhalefet açısından ön açıcı, faydalı mıdır, yoksa aslında zihinleri ve gönülleri daraltıyor mu? Yıldırım Türker'inki özel bir merak değil, hemen her memlekette sol bu meseleyi tartışıyor.

Onun Bush'un tekerine çomak sokmakla hayırlı bir iş yaptığına asla itirazı olmayan solcu (ABD sözkonusu olduğunda: 'liberal') aydınların bir kısmı, Moore'un tarzına bozuk atıyorlar. Muhafazakâr bir seyirci ortalamasının hassasiyetlerini okşamakla... seyircinin bölnlüğünü varsayan karikatürleştirici, absürdleştirici, banal, çocuksu bir anlatım kullanmakla... dolayısıyla bu bölnlüğü ebedileştirmekle... dolayısıyla 'düpedüz popülizm' yapmakla... Bush ailesinin kimi büyük sermaye gruplarıyla ve Suudi sermayesiyle içli dışlılığı bahsinde komplocu bir zihniyete saplanmakla... Aydınlatıcı/aydınlanmacı değil gaza getirici olmakla... sadece Bush'a odaklanıp, hâkim düzenin 'normal' haline itiraz etmemekle... Bush'un bozduğunu iddia ettiği 'özgürlükçü Amerikan değerleri' adına yine milliyetçilik yapmakla... hatta Texaslı iletişim profesörü Robert Jensen'e kalırsa, 'ABD'nin esas büyük yalanını, yani Amerikan ordusunun aslında özgürlükçü olduğu ve Irak savaşının bu ordunun muzaffer tarihini lekelediği' efsanesini tazelemekle... eleştiriyorlar onu.

Moore'un 'tarafhtarlarına' gelirsek... Bazıları, Amerikanca bir siyaset tabiri kullanırsak, 'bizim orospu çocuğu' sayıyorlar onu. 'Demagogik ama ahlâ-

ken faydalı' diyorlar. Kafası makaleye, özlü söze, serin akla basmayacak insanlara, 'doğru'nun ancak bu dille anlatılabileceğini söylüyorlar.

Kimileri ise böyle faydacı, araçsal bir bakışla değil, solun felcedici kitlenmelerini aştığını düşünerek sahipleniyorlar Moore'u. Her şeyi analitik akla emanet eden, öfkenin, hüznün, heyecanın 'bilgisini' ihmal eden elitist bir aydınlanma anlayışının yol açtığı kitlenmeyi... Muhalif belgeselciliğin bundan önceki onyıllardaki ustası olan Günther Wallraff, Moore'un 'aydınlatma, şaka ve hınzırlığı/adiliği, kendini de fazla ciddiye almadan harmanlayan' üslûbunda, solun uzun süredir eksik kaldığı satirik tutumun ve halk mizahına yakınlığın ışıklarını görüyor. Ki Moore'un her şeyin 'gözüne vuran' tarzı, Amerikan halk mizahının ruhuna uygun.

Moore'un vesile olduğu bu tartışma, açılıp saçılmayı hak ediyor. Bir 'sol popülizm'in imkânları ve faydaları-zararları nelerdir? 'Popülerlik'le 'popülizm' arasında bir aç olmalı mı? Solun 'halk mizahı' ile alışverişi nasıl olmalı? Türkiye'de de, mesela *Leman&Penguin* hattında, üstünde düşünülmesi gereken şeyler değil mi bunlar?

BirGün, 3 Eylül 2004

"Solda ric'at sürüyor. Mağlubiyet hissi derinleşti, neredeyse kanıksandı - ama açık yürekli bir muhasebesinin yapıldığını söylemek zor. Sağcılığın ve kapitalizmin kötülüğü, solda durmak için yeter şart, birçokları için. Bazen biraz inadına, namus belâsına. Sahiden de yeter şart olabilir, ona şüphe yok. Mızımız olsa bile, 'yapıcı' olmasa bile, sol itiraz, vicdanın sesidir.

Fakat solun, sosyalizmin, dünyayı değiştirmek derdi var. Bunun bir parçası da kendini değiştirmektir. Sosyalizmin zengin mirasının nadide mücevheri, dünyayı-toplumu kurtarma davasını, özgürlük davasını insanların kendi kendilerini kurtarma davasıyla, özgürleşme davasıyla birleştirmesi, kısacası kurtuluş davasını dışsal kurtarıcılardan kurtarması değil mi? Kendine hep yeniden dönüp bakmak, özeleştirir, bunun için sosyalist düşüncenin aşısıdır."

Tanıl Bora'nın *Sol, Sinizm, Pragmatizm*'de bir araya getirilen yazıları, solun darlık buhranlarını sinizm kavramı etrafında tartışıyor. Kapitalizmin ve sağcılarının kötülüklerini sayıp dökerek rahat eden konformizmin eleştirisi... Aleni bir muhafazakârlığa dönüşebilen bu sinizme karşı, mütevazı hedeflerden yüksünmeden taş taş üstüne koymak ("iyi" pragmatizm), yeni bir yol açabilir mi? Kitabın ana eksenini, bu sorgulama oluşturuyor.

Bu eksen etrafında, sol muhalefetin gelenekleri, mecraları ve yöntemleri tartışılıyor: '68, barış hareketi, şiddet, anti-kapitalizm, protesto ve gösteri tarzları, yoksulluk ve sosyal dayanışma... Kitabın bir başlığı da, solun "söz"le ve akılla ilişkisi hakkında; genel olarak zamanımızda entelektüel etkinlik, söz, medya ve politika üzerine...



Birikim
Yayınları

45

ISBN-13: 978-975-516-043-6



9 789755 160436