

Sınırsız ve sonsuz mavi semalarda yoldaşlık bulutuna tutunmuş, özgürlüğe kanat çırpan Qijika Reş kafilesinden herkese merhaba.



Qijika Reş dergisini doğuran en keskin sancı ertelenmiş bir randevunun durmadan yankılanan özgürlük çağrısına icabet etmekte. Qijika Reş dergisi, düşü kurulmuş, duyurusu yapılmış ancak gerek tembellik uykusunun tatlı cazibesi gerekse etrafımızda yaratamadığımız kolektif enerji yoksunluğu dolayısıyla gecikerek vücut bulmuş bir projedir. Kusursuz ve verimli bir toplum bahçesi yaratmaya çalışan modern iktidarın siyaset dünyasına uzak, arafta kalmış ancak özgürlük rüyası görmeye devam eden öznelere yana yana soluyacağı bir bahçe yaratmak arzusuyla yola çıkmıştık. Temel derdimiz kusurlu, dikenli, yabanıl, ayrı otlarının bulunduğu doğal bir bahçeydi. Geçen zaman, soluğumuzun değdiği mekânlarda özgürlük türküsünü farklı notalarla okuyan bir dizi yoldaşın varlığıyla tanıştırdı bizi. Emekleme aşamasının bittiği, kervanın yolu koyulduğu zaman gelip çatmıştı artık. Kervan yolda dizilir düsturundan hareketle, amatör ruhumuzun ve sarsak politik heyecanlarımızın sindiği bir parça kusurlu bir içerikle bu ilk sayıyı çıkarmaya karar kıldık.

Neden Qijika Reş (karakarga) isminde karar kıldığımızın hikâyesine gelecek olursak. Dinlediğimiz hikâyelerde, şiir imgelerinde, anonim halk söylencelerinde seilmeyen, uğursuz, çirkin bir kuştur karga. Bir beddua, bir lanet sembolüdür. Karga hiçbir kültürde (Amerikan Kızılderilileri dışında) pek hayırla anılmaz. Efsanelerden edebiyata, karga denildi mi yanında ölüm ve günah da boy gösterir. En büyük suçları leş yemeleridir. Sanki insanlar biftekleri hayvanları öldürmeden yiyorlar! Karga düşmanlığının dilimizdeki köklü yansımaları uzun bir lanet zincirini oluşturur. “Besle kargayı oysun gözünü, Kılavuzu karga olanın burnu boktan çıkmaz” vb. Kargaburun, kargacık burgacık, kargasekmez hep bu keskin nefreti yansıtır sözcüklere. Farsçadan gelen ‘zağzeban’ sözcüğü de kara ağızlı, beddua edici anlamında kullanılır. Dinler de sevmez kargayı. Eski Ahit’den beri sürer bu nefret. Habil, kardeşi Kabil’i öldürdükten sonra, gömmeyi bilmediği için cesedini ortada bırakır. Ne de olsa yeryüzünün ilk ölüsüdür Habil. Allah, Kabil’e rehber olması için iki karga yollar. Bu iki karga kavga eder ve kavga birinin ölümüyle sonuçlanır. Hayatta kalan karga, gagasıyla toprağı eşeleyerek bir çukur açar ve ölen kargayı buraya iterek üzerini toprakla örter. Bunu gören Kabil çok içerler ve bir karga kadar akıllı olup kardeşinin ölüsünü gömmeyi düşünemediği için kendini suçlar. İncil’de ise Nuh’un tufandan sonra karayı bulması için ilk gönderdiği kuşun karga olduğu yazılıdır. Ama karga yiyecek bulunca geri gelmez. Bu nedenle Nuh ardından güvercin yollar. Sadık kuşumuz dönerek sahibine haber verir. Hz. Muhammed’in hadislerinden birinde ise öldürülmesi günah olmayan beş hayvandan birinin karga olduğunu (diğerleri çaylak, fare, yılan, kuduz köpek) hatırlatalım. Martılar gibi deniz kıyılarının süsü, kartal gibi gücün simgesi, kumrular gibi aşkla özdeşlemeye veya güvercin gibi barışın kraliçesi olmaya layık değillerdir. Dünyanın her diyarını mekân bellemiş, kimsenin beslemediği, yanına yaklaştırmadığı kendi başının çaresine bakan herkese uzak bir kuştur karga. "Aptal karga" imgesinin aksine zekâsıyla varlığını sürdüren, yediğini yiyip yemediğini gömerek biriktiren, sayıları dörde kadar saymayı öğrenen bir kuştur. Bilimsel araştırmalar için gerçekleştirilen testlerin, kargaların alet yapımında şempanzelerden bile başarılı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Oxford Üniversitesi Zooloji bölümünde incelenen Betty isimli bir Yeni Kaledonya kargası, sıradan telleri kullanarak kanca yapmayı başararak, şempanzelerin ‘en becerikli alet yapan hayvan’ olma ününe halel getirmiştir. Japonya’daki bazı kargalar ise cevizleri kırmak için çok zekice bir yol bulmuşlar. Cevizleri alıp havalanıyor, trafik lambasının ışığı kırmızı yanınca pike yapıp, cevizi ışıktaki bekleyen bir arabanın tekerleği altına yerleştirip yeniden havalanıyorlarmış. Yeşil yandığında da kırılmış olan cevizleri bir güzel yiyorlar elbette. Birbirleri ile güçlü bir dayanışmaları ve son derece güçlü bir bellekleri vardır. Tüm bu sebepler bu kuşlar aleminin lanetli ötekisi kargayla bir özdeşlik bağı kurmamıza, adımızı belirleyen saikler oldu.

Qijika Reş dergisi bu coğrafyada anti-otoriter, heterodoks bir özgürlük politikasının patikası olmayı amaçlamaktadır. Tüm iddiamız; Devletin, Ulusun ve Dinin sınırlarını çizdiği siyaset alanının dışında kalan seslerin ortak, çoksesli bir yerel platformu olmayı başarmaktır. Tekil deneyimlerimizi politik olarak kavramsallaştırmak, bilincimizi kemiren soruları yüksek sesle sormak ve farklı taban hareketleri arasında kalıcı bir dayanışmayı örmek temel kalkış noktamız olacaktır. İçeriden ve dışarıdan sesimize ses verecek her özgür sese kulak kabartan, ruhsuz akademik üretimlerin koridorundan kaçan, hayata değen coşkulu bir teorinin paylaşım sofrasında oturmak özgürlük ilmihalimizi oluşturan ilkeler olacaktır.

Dünyayı yansıtan bir ayna olmaktan çok, dibini aydınlatan bir mum olmayı başarmaktır tüm gayemiz.

İkinci sayıda özel katkılarla daha da zenginleşmiş, soluğu daha da güçlenmiş bir dergi olarak buluşmak umuduyla...

“Kadın Bedeninden Vatan Sathına” Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğine Yaklaşımlar

Handan Çağlayan

Kürt hareketinde “eski aile” eleştirisi, namusu dar anlamda kadın bedeni üzerinde odaklanmaktan çıkartmış, anlam alanının genişlemesine, vatan sathına yayılmasına yol açmıştır. Bu operasyon sayesinde namusun yeni ölçütü dar anlamda kadın bedenine yabancı elinin değmesi olmaktan çıkmış, “vatan toprağının korunması” bağlamında inşa edilebilmiştir. Yine de geleneksel namus anlayışı tümüyle terk edilmemiştir, Sadece toplumun üyelerini hareketin tanımladığı hedefler doğrultusunda mücadele etmeye çağırarak üzere odaklandığı mekân kaydırılmıştır. Namus kavramının yeniden anlamlandırılmasının, sembolik düzlemde ve gündelik hayattaki etkileri çelişkilidir. Sembolik düzlemde, “vatan toprağı” örtük olarak da olsa kadın bedeniyle özdeşleştirilir. Yukarıdaki dipnotta aktarılan anonim anlatıda, kadın bedeninin yerini toprak almıştır. Bu ise dolaylı olarak, namus ve şeref (dar ya da geniş anlamda) kadın bedeni üzerinden tanımlanmasını yeniden üretmeye yarıyor. Diğer yandan, gündelik hayatta, dar anlamdaki namus anlayışının kadının eve kapatılmasına son verici etkisini de görmezden gelemez. Çünkü bu haliyle erkekliği, kadın bedenini yabancıların dokunuşundan koruma ölçütüne bağlayan kültürel kodları çözerken, kadınların toplumsal hareketliliğine olanak yaratıyor.

Kadınların Aktif Katılımcı Olmalarının “Yeni Kadın” Kimliği Kurgusuna Etkisi

Kadınların aktif katılımcılar olarak etkinlik gösterdikleri 1990’lı yılların başlarından itibaren “düşüren kadın” imgesi terk edilmiş ve “yeni kadın”, kadınlara yeni sorumluluklar yükleyen ve bedenlerine yeni bir disiplin getiren, yeni ve pozitif imgelerle inşa edilmeye başlanmıştır. Hareketin metinlerinin tarih sırasına göre yapılan okuması, olumsuz imgelerin 1980’li yıllardan 1990’lı yılların başlarına kadar yaygın olarak kullanıldığını, 1992’den sonraki metinlerde tümüyle kaybolmuş olmasa dahi yerini belirgin bir şekilde öne çıkan “kadına güvenmek gerektiği”, “kadınlığın iyi bir şey olduğu” türünden pozitif temalara terk ettiğini gösterir. 1990’lı yıllar, kadınların aktör olarak katıldığı yıllardır söylemin değişiminde bunun etkisi olmuştur. Düşüren kadın imgesi, erkekleri aile ve evlilik ilişkilerinden vazgeçerek harekete katılmaya teşvik eden söylem bağlamında işlev görmüştü. 1980’li yıllar, hareketin söyleminin hem örgüt içi düzlemde hem de toplumsal düzlemde henüz sadece erkeklere seslendiği yıllardı. “Kadınla ilişkinin erkeği düşürmesi”ni örgütün diline tercüme ettiğimizde, erkeğin “mücadele”den uzaklaşmasını kastettiği anlaşılır. Daha önce de belirtildiği gibi geleneksel namus anlayışı, evli erkeğin aileden kopmasını güçleştiriyordu. Hareketin bu döneme ilişkin söylemi, erkek üyelerini aileden ve kadınlardan uzak tutmaya hizmet etmişti. Aşağıdaki 1988 tarihli değerlendirme bu açıdan çarpıcı niteliktedir: “Kadın köle gelir, zayıftır, haddinden fazla donanımsızdır ve bir de tehlikelidir. (...) Yani, toplumu düşürmede kendi düşürülmüşlüğüne ustaca kullanır. Bunlar ulusal kurtuluş sürecine girdiğimizde dikkat etmemiz gereken hususlardır. (...) Çoğunuzun tam devrimcileşmemenizin önemli bir nedeni, kadın gerçeği ile kurduğunuz ilişkidir. Duyguları geliştirirken ilişkilerde temel direniş ölçüleri veya sosyalizmin temel ölçüleri bir tarafa bırakılmıştır ve köleliğe götürecek ilişkiler geliştirilmiştir. Bilir misiniz ki, hazırlanıp konuştuğumuz bir kadın ilişkisi bir tuzaktır. Düşman da bunun çok iyi kullanıyor.” (Erdem, 1992: 106)

Bu tema 1992 yılından itibaren terk edildi. Kadınların aktör olarak katılımlarının yaygınlaştığı 1992 yılından itibaren hareketin söylemi kadınlara da seslenmeye başladı. Üstelik kadınların katılımları beklenenin üzerinde etki yapmıştı. Kadınların kitle gösterilerinde ve dağda gösterdikleri etkinlikler hareketin kamusal imajını etkilemenin yanı sıra kadına ilişkin de yeni bir söylem alanı oluşmasını sağladı. İlk yıllardaki “zemin” ve “tuzak” temalarının yerini, “kahraman kadın”, “güvenilecek kadın”, “kendisini kuşatan feodal bağlardan özgürleştikçe toplumu da özgürleştirecek olan kadın” temalarının alması keyfi bir tercihin sonucu olarak ortaya çıkmış değildi. Aksine kadınların aktif katılım göstermeleri sonucunda olanaklı hale gelmişti. Örgüt liderinin 1990’ların sonundaki “çözümleme”lerinde açıkça ortaya çıkan bu değişim, kadınların yaşamları pahasına gösterdikleri katılım dolayısıyla mümkün olmuştu. Önceden hareketin erkek elemanlarına kendilerini sakınmaları salık verilen tehlikeli bir durum olan kadınlık artık güvenilmesi gereken bir cins olarak inşa edilmeye başlanmıştır.

Öte yandan kadınların aktif katılımcılar olması, “ülke” ve onu kurtarmaya ilişkin klasik temaların yeniden kurgulanmasına da yol açtı. Etnik/ulusal kimliğe dayalı mobilizasyon süreçlerinde, topluluğun erkek üyelerinin “acı anne” ya da “düşmanın eline düşmüş sevgili” gibi kadınları nesneleştiren sembollerin önemli bir işlevi bulunur.

Kürt hareketinde de popüler kültür düzeyinde “ülke'nin “acılı anne” ile özdeşleştirildiğine dair çok sayıda örnek bulmak mümkün. Bununla birlikte ideolojik düzlemdeki metinlerde, yukarıda sıralanan gerekçelerle “ülkeyi kurtarmak” için sadece erkeklere değil, kadınlara da seslendirildiğini görüyoruz. Kadınların da silahlı birimlerde yer almaları, geniş aileyi geleneksel cinsiyet rollerine göre kurgulama olanağını vermemiştir. Bu haliyle erkeği tek taraflı kurtarıcı (elbette aynı zamanda ulus kurucu), aktif özne (modern yurttaş) olarak kurmadığı gibi, kadın da kurtarılacak vatan toprağına indirgememiştir. Kadına ve erkeğe, uğruna savaşmaları koşuluyla, birlikte aktif kurucu misyon yüklenmekte, dolayısıyla geniş aileyi yaratma edimi, geniş ataerkil ailedeki erkek kardeşler arası bir toplum sözleşmesi şeklinde tezahür etmemektedir. Bu sözleşmeye kadınlar da dâhil edilmiştir. Özetle geniş ailenin ve kimliğin şekillendirilmesinde ideolojik söylem düzeyinde de olsa kadınlar yer almışlardır.

Yeni aile modeli ya da yeni kimliğin toplumsal cinsiyet kurgusunda, kadın ve erkek arasında, her şeyden önce arkadaşlık ilişkisinin kurulması öngörülür. Buna göre sevginin ön koşulu arkadaşlıktır:

“Biz sevgiyi geliştirmek istiyoruz, (...) 15 yaş altı evlilikler, dediğim gibi tüketiyor. (...) Tarafların siyasi, aydın ve sosyal olmaları gerekiyor. Aksi halde kadın erkeğe, erkek kadına nasıl bakacak; çok kaba cinsel bir varlık gibi. (...) Bu, iki insanın bir araya gelişi olmaz. İnsan olmanın sınırlarını aşar... Tabi insan bu değil; sosyal varlıktır, siyasal varlıktır, düşünen varlıktır. Bunun gereklerini yerine getirdiğin zaman yücelme başlar. Onun için ne yapacaksın? Sosyalleşmekle, arkadaş olmakla başlayacaksın. Derin bir arkadaş olacaksın. Arkadaş olmak, bizim örgüt Ölçül-erimizde yoldaşlıktır (...) / Bizim devrim aynı zamanda bir sevgi devrimidir. Yeni bir toplum kurmak istiyoruz. Yeni toplumu, eşitliği, özgürlüğü, saygınlığı, sevgiyi önce kendi aramızda gerçekleştirelim.” (Öcalan, 2000: 102, 104, 105)

Bu arkadaşlık ilişkisi içinde kadının, erkeğin gölgesinde gelişen geleneksel kadın özellikleri olan pasifliğini, özgüvensizliğini aşması, kendisine ait olması, beklenir. Verili toplumsal düzlemde kadınların nasıl olması gerektiği konusunda ailenin erkeklerine hak ve yetki veren anlam evrenini tersine çevirircesine, örgüt içinde kadınlardan kendi ölçülerini geliştirmeleri, erkekleri olduğu gibi kabullenmemeleri, onların nasıl olması gerektiği konusunda da düşünsel bir çaba içinde olmaları ve ilişkilerine yeni ölçülerini yansıtmaları istenir. “Nasıl bir erkek sorunu sizin için çok yakıcıdır. Fizikinden tutun duygularına kadar sizi ezmeyecek erkek arayışı önemlidir (...) doğru bir yaşamın seçkin ve mücadeleci bir taraftan olmalısınız. (...)Yani bir tarafsınız; bana göre ayarlanmayın veya erkeğe göre ayarlanmayın, kendinize göre ayarlanın. Sağlığınızı, özgürlüğünüz, bir cins olarak kendi kaderinizi belirlemeniz için ne gerekiyorsa onu yapın.” (Öcalan, 2000:97,120)

Bu, yeni Kürt kimliğinin, kadın erkek kişiliklerinin şekillendirilmesinde kadınların etkin bir tutum almaya davet edilmesidir. Davet edenin kim olduğu, kuşkusuz bu söylemin en paradoksal ve harekete özgü yanını oluşturur. Kurulduğu 1978 yılından itibaren kesintisiz bir şekilde konuşan, tanımlayan, sınıflandıran, davet eden ve dışlayan birinci ve en önemli aktörü, örgütün Lideridir. Onun konumunun yeni ulus ailesi içinde nasıl bir role denk düştüğü üzerinde ayrıca durmaya değerdir. Ama biz kadınların bu yeni kimliği kazanmalarının koşullarına bakalım.

Cinsiyetsiz Tanrıçalar: Yeni Kadın Kimliğinin Özellikleri ve Bu Kimliği Kazanmanın Koşulları

Tanımlama bir iktidar ilişkisi olduğuna göre inşa edilen bu yeni kadın kimliğinin de içerdikleri ile dışında bıraktıklarını ayıracak sınırlarının, kurallarının olması kaçınılmazdır. Sınırın içi ile dışı aradaki kritik eşik ise, kadınların yerine getirmeleri gereken görevler ve yükümlülüklerle örülüdür. Buna göre, kurucu özne ya da “güvenilecek kadın” olarak nitelenen kadın herhangi bir kadın değildir. Eşiği, yanı “zayıflığını aşmış”, hareketin katılımcısı olabilmiş kadındır. Eşiği aşamayanlar sıradanlaştırılırken, aşanlar hayranlık uyandırır: “Gelişmeye güvenin, kadınlığa da güvenin. Size cinsizin gururunu verirken, savaşı da şart olarak önünüze koyuyorum.” (Esen, 2002: 48)

“Ben ‘kadına güvenilmeli’ derken, bu noktada kendi kimliğine sahip çıkmış, önce kendinin olmuş, kendini (...) canlandıran, yaşamsal kılan, düşünce gücüyle, (...) gerçek örgüt ve yönetim gücüyle yaşamayı öğreten değerli yaklaşımlarıyla kadındır; benim tanıdığım özgür Kadın. Bu kadından hiç çekinmeye gerek yok. Bazıları böyle kadını çok tehlikeli görüyor. Tersine böyle kadına hayranım.” (Öcalan, 1999: 85–86)

Yeni kadın böyle bir değerlendirme çerçevesinde tanımına kavuşsa da bunun somut gündelik sosyal yaşam içinde karşılığını bulmak güçtür. Söylemin kendisi de bunu imkânsız hale getirir. Her şeyden önce verili eski aile içinde yeni kadının ortaya çıkmasının imkânsız olduğunun altı çizilir. Aile eleştirisi, gündelik yaşamda aileyi demokratikleştirecek politika önerilerine yol açmaz. Bunun yerine eleştirilen ailedeki kadınları ve erkekleri, yeni aileye katılmaya çağırmaya hizmet edecek sembolik bir anlam taşır. “Yeni kadın” da tıpkı “gerçek erkek” olmak gibi gündelik yaşamın olağan akışı içinde ulaşılabilecek bir konum değildir; parti ailesine katılmakla ve büyük ailenin yaratılması için gereken çetin savaşıyla vermekle ulaşılabilecek bir hedef niteliğindedir. “Yeni kadın” konumu kolektif eylem içinde kazanılabilecek bir konum olarak tanımlanır. Şimdi birincisi negatif ikincisi ise pozitif anlam yüklenmiş olan iki ayrı kadın kimliği üzerinde biraz daha durmakta fayda vardır.

Birinci durumda, “eski-köle kadın” imgesinin olumsuzluğu, cinselliği etrafında örülen negatif temalarla tanımlanmaktaydı. Peki ikinci durumda; “yeni kadın”ın cinselliği ne olacaktır? Kadınların bedenleri ve cinselliklerine yüklenen olumsuz anlam ortadan kalkmakta mıdır? Benzer durumdaki pek çok milliyetçi inşa sürecinde, yeni toplum sembolü olarak inşa edilen “yeni kadın” cinsiyetsiz bir imgedir. İncelediğimiz örnekteki “yeni kadın” da cinsiyetsiz bir kimlik olarak inşa edilir. Öte yandan ileride değinileceği gibi hareketin söyleminde sık sık yer alan “tanrıça”, “tanrıçalaşmak” gibi ifadeler, cinsiyetsizleşmenin yanı sıra, kendini feda etmeye yönelik vurgular içerir. Bu haliyle yeni kadın konumu> gündelik hayatta karşılığı olan bir temsilden ziyade, büyük fedakarlıklarla ulaşılabilecek bir hedef olarak inşa edilir. Bu yeni kimlik söyleminde, kadınların ve erkeklerin eski kimliklerinden kurtulmak için başarmaları gereken görevler eşit ağırlıkta değildir. Erkeğin, sahte erkeklikten kurtulması için harekete katılması yeterliyen, kadının tanrıçalaşması beklenir. Tanrıça kimliğinin ise yaşarken edinilmesi olanaksız gibidir.

Aşkın Koşulu: “Savaşan özgürleşir, özgürleşen güzelleşir, güzelleşen sevilir”

Aile, kadın ve erkek üzerine kurulan bu söylemin aynı zamanda aşka dair bir söylem olması kaçınılmazdır. Nitekim hareketin hedeflediği “devrim” in aslında bir “aşk devrimi” olduğu dile getirilir (Öcalan: 1999). Aşka dair söylem, kurgunun diğer unsurlarıyla bütünlük içindedir. Bu kurguya göre “eski aile” içinde “eski kadın” ve “eski erkek” şeklinde kalınarak aşkı yaşamanın olanağı yoktur. Aşkın koşulu kadınları ve erkekleri harekete katılmaya teşvik edecek bir dolayım içinde tanımlanır. Bu koşul, cinsel aşkın yerine, “vatan aşkı”nı koymaktır. Vatana aşkla bağlanılacak, bunun savaşı verilecek, zafer kazanılacak ve kadınla erkek ancak o zaman aşka hak kazanacaktır: “Savaşan özgürleşir, özgürleşen güzelleşir, güzelleşen sevilir”. Bu ilişki “aşk-zafer diyalektiği” şeklinde kurulur. İşlevi kadın ve erkekleri, sevebilmek için “dava”yı kazanmaya çağırarak olan böyle bir dolayım ile “devrim”, “aşk devrimi” olur. Kuşkusuz aşkın koşulu bu şekilde sıkı sıkıya “dava”ya bağlandıktan sonra, bu davaya bağlanmayan ilişkilerin tümünü “yoz”, “düşkün” olarak nitelerek kaçınılmaz hale gelir. Aşk sadece bir hedeftir. Gerçekleşmesi zafer koşuluna bağlanan bir idealdir. Kutsaldır, dolayısıyla güdülerle bağlantılandırılarak kirletilmemelidir.

Demirci Kawa Efsanesinden Tanrıça İştara: Politik Fırsatlar Yapısındaki Değişimin ve Kadınların Aktif Katılımlarının Kürt Kimliğinin Mitolojik Kaynakları Üzerindeki Etkisi

Uzak geçmişe ait bir attın çağ miti, etnik/milliyetçi söylemin önemli unsurlarındandır. Bu unsur aynı zamanda 19. yüzyılın sömürge karşıtı hareketlerinde görüldüğü üzere, insanların “yitirilen” özgürlüğü yeniden kazanmak için harekete geçirilmelerinde de rol oynar. (Jayawardena, 1994; Chatterjee, 2002). Erken dönem Kürt milliyetçiliğinin işlediği altın çağ miti ile 1980 sonrasında işlenen öykü pek çok açıdan benzer özellikler gösterir.²⁷ İşlenen temel konulardan birisi Kürtlerin uygarlığın gelişimine yapılan katkıdır. Diğeri ise Demirci Kawa öncülüğünde gerçekleşen kurtuluş öyküsüdür. Bozarlan’ın da (2002; 843) İşaret ettiği gibi, Demirci Kawa, Kürtlüğün kurucu efsanesidir. Hareketlerin politik temaları bu efsane sayesinde süreklilik içinde işlenebilmekte ve güncel hedeflere gönderme yapılabilmektedir. Genellikle şöyle bir kurgu yapılmaktadır; Onun sayesinde özgürleşen Kürtler daha sonra bu özgürlüklerini yitirmemek için dağlara çekilmek zorunda kalmışlar. Dağlara çekilmek onların özgürlüklerini korumalarını sağlamamış ama bu çekilme onları yaratıcısı oldukları uygarlıktan uzaklaştırmış. Şimdi yapılması gereken (ek şey uzak geçmişte Demirci Kawa’nın yaptığı gibi yeniden mücadele etmektir. Bu klasik kurgunun zaman içinde değiştiğine, özellikle 1990’lı yılların ikinci yansında ideolojik ve popüler düzeydeki metinlerde Kawa efsanesinin yerini Tanrıça İştara’ın aldığına tanık oluyoruz. Bu değişimi Klandermans’ın (1994: 169) aktörlerin değişiminin paylaşılan inançlarla ilgili yapıyı değiştirebileceği saptaması ışığında değerlendirmek mümkündür. 1980’li yıllar boyunca popüler olan Kawa efsanesinin yerini 1990’lı yıllarda Tanrıça İştara’ın alması iki etkenle açıklanabilir. Bunlardan birisi yukarıda da değindiğim gibi hareket aktörlerinin cinsiyet kompozisyonununun değişmesidir. Diğeri de yine daha önce değinilmiş olan fırsatlar yapısındaki değişim ve buna bağlı olarak gerçekleşen ideolojik ve stratejik değişikliklerdir.

PKK 1993 yılında ilan ettiği “ateşkes” ile ayrı devlet tezinden vazgeçti (İmset, 1991: 95). Yeni stratejinin ve ideolojik söylemin inşasında 1970’li yıllarda moral merkez olarak görülen Sovyetler Birliği ve Doğu Bloku ülkelerindeki rejim değişikliklerinin etkisi vardır (Öcalan: 1995). Bu dönemde, aşağıda özetlendiği haliyle sınıf eksensli klasik sol temaların terk edildiği gözleniyor.

5. Kongreye Sunulan Politik Rapor (1995), ideolojik değişime ilişkin kimi ipuçlarını veriyor Bu metinde “reel sosyalizm” eleştirisi eşliğinde, sınıf, devlet, proletarya diktatörlüğü gibi politik kategorilerin yerine ideoloji, moral vb. kültürel kategorilere ağırlık verilmeye başlanmıştır. Politik Raporda başlatılan altyapı-üstyapı dikotomisi, determinizm ve ilerlemeci tarih anlayışı eleştirisi, 2000’li yıllarda Gramsci’nin tarihsel blok’una benzer bir şemanın ortaya çıkartılmasıyla sonuçlanmıştır. Ayrılma tezinin terk edilmesine paralel bir şekilde, sivil toplum alanında hegemonya mücadelesi olarak okuyabileceğimiz, “iktidar için değil özgürlük için mücadele” tezi ortaya atılmış; bu mücadele alanının sivil toplum alanı/üçüncü alan olduğu ve öznesinin kadın olduğu dile getirilmiştir. “Ekolojik demokratik toplum” söylemi, demokrasi, insan hakları, kadın hakları ve ekolojik dengenin korunması gibi yeni sosyal hareketlerin temel temalarıyla oluşturulmuştur (Öcalan, 2004). Hareketin geçirdiği bu dönüşüm, onu yeni sosyal hareketler modeline daha yakınlaştıran bir dizi yapısal değişimle birlikte gerçekleşmiştir. Sözü edilen dönüşümün sembolik alandaki yansımaları, hareketin ideolojik ve politik söyleminde Demirci Kawa’nın yerini İhtar’ın alması oldu- “Kadın kurtuluşu”nu ve kadının kurtarıcı misyonunu giderek başat söylem haline getiren ideolojik dönüşüm, klasik Marksist çerçevenin terk edilmesinin yol açabileceği dar milliyetçiliğe sıkışma riskini ortadan kaldırmaya da yandı. İlk programda benimsenen “proletarya enternasyonalizmi” ve onun sağladığı evrenselliğin güncelliğini yitirmesiyle ortaya çıkan boşluk, “kadın kurtuluşu” söylemi ve onun olanak verdiği yeni evrensellekle dolduruldu. Hareketin yeni evrensellik misyonunun merkezinde artık kadın özgürlüğü yer alıyordu. Çerçevlendirmenin yeniden tanımlandığı süreçte, yeni kurguya göre kadına verilen sembolik rol de değişti. Yeni sembolizasyon ve bunun gönderme yaptığı görevler bu kez çok eski çağlarda; devletin ilk ortaya çıkışında ve devlet iktidarı ile ataerkil iktidar arasındaki sembiyotik ilişkide bulundu. Buna göre, iktidarı ele geçirme amacıyla siyasal alanda yürütülecek mücadele yerine, sivil toplum alanında özgürlük mücadelesi yürütülmeliydi. Sivil toplum alanındaki özgürlük mücadelesinin öznelere, kadınlardı. Kadınların ataerkil sisteme karşı mücadele etmek için erkeklerden daha fazla nedenleri olduğu ve tarihsel olarak daha fazla devrimci potansiyeli taşıdıkları vurgulanmaya başlandı.

Bu sayede Kürtlerin mitolojik altın çağını, ana eksenli bir neolitik köy toplumu olarak kurgulamak mümkün hale geldi. Kürtlerin uygarlığa yaptığı katkı teması terk edilmedi; fakat bu katkının “ana eksenli” bir toplumsal yapı içinde gerçekleştirildiği, daha açıkçası kadınların katkısı olduğu keşfedildi. Bu dönemin yaratıcı koruyucu sembolleri kadın tanrıçalardır. Kürtlerin, kadın eksenli Neolitik uygarlıkla bağı ise Tanrıça İhtar figürüyle somutlaştırılır. İhtar koruyan, sığınılan büyük ana tanrıça kültünü ifade eder. Kürtçe’deki sterk kelimesi hem yıldız hem de sığınma anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrıça İhtar’ın bu günkü versiyonunun star ya da sterk olduğu kabul edilir. Bu Kürtçe kelime, kadın eksenli Neolitik altın çağ ile “Kürtlüğün özü” arasında somut bağı kurmaya yarar. Böylesi bir kurgu içinde Neolitik altın çağ ile günümüz arasında kurulan bağı tamamlayacak son unsur ise İhtar ile özdeşleştirilecek güncel kadın sembolüdür. Bu sembol, Zilan’dır. İhtar’a Neolitik devrimin kurucu misyonu yüklenmesine paralel olarak, Zilan’a da “modern çağın özgürlük tanrıçası” nitelemesiyle yeni toplumun kurucusu misyonu yüklenmiştir. Böylece mitolojik altın çağ ile güncel “özgürleşme” süreci arasında İhtar-Zilan özdeşleşmesi aracılığıyla sağlam bir bağ kurulur. Bu bağ, Kürtleri, mitolojik bit altın çağdan modern bir altın çağa doğru tarihsel bir süreklilik içinde bir millet olarak ilerlemesini tahayyül etme olanağını da sunar.

Kadınların Aktif Katılımlarının Örgüt Yapısı Üzerindeki Etkisi

Kadınların aktör olmaları hareketin örgüt yapısında da değişime yol açmış, sadece kadınlardan oluşan siyasi ve askeri birlikler kurulmuştur. Kadınların ayrı birimler oluşturmalarına olanak sunan örgütsel değişim çeşitli ideolojik tartışmalara dayandırılmıştır. “Kadının toplum sözleşmesi” tartışmaları bunun örneklerindedir (Serok, 2001). “Kimliksizleştirilen ve kişiliksizleştirilen Kürtleri diriltiren hareketin, en köklü gücünün kadın özgürlük mücadelesi olduğu” vurgulanan kadının toplum sözleşmesi metninde, “kadın rönesansı”nın yani kadın öncülüğünde yeniden gelişecek olan aydınlanmanın kadının toplum sözleşmesiyle yasallaşacağı dile getirilir (2001: 5) “Kimliksizleştirilen ve kişiliksizleştirilen Kürtleri diriltiren hareketin, en köklü gücünün kadın özgürlük mücadelesi olduğu” vurgulanan kadının toplum sözleşmesi metninde, “kadın rönesansı”nın, yani kadın öncülüğünde yeniden gelişecek olan aydınlanmanın kadının toplum sözleşmesiyle yasallaşacağı dile getirilir (2001: 5). Bu tartışmaların merkezinde kadınların, kadın cinsiyetle, erkeklerle ve tüm toplumla ilişkilerini yeniden düzenlemesi teması bulunur, Örgüt bünyesinde kurulan Özgür Kadın Birliği’nin (YAJK) 1998 tarihli 11. Ortadoğu Konferansı Belgeleri de, ideolojik düzlemdeki yeni konumun —kurucu özne konumunun— yeni tartışmalara yol açtığını gösteren örneklerdendir. Yaşamda Özgür Kadın dergisinin 1998 tarihli 6. sayısında yayımlanan konferans sonuç bildirgesinde, bu ideolojinin esasları arasında sayılan özellikler gerici ve feodal bağlardan “boşanmak” ve bağımsız kişiliği temsil etmek, kendi kurtuluşunu cinsinin kurtuluşuna bağlamak, duygusal, apolitik ve erkek karikatürü olmamak gibi oldukça yeni ve radikal niteliklerdir. Kadınların ayrı örgütlenmesi bağlamında, “erkekte kopuş teorisi”, “erkeği değiştirme projesi”, “erkeği red ve kabul ölçüleri geliştirmesi” gibi açılımlar yapılmaya çalışılmıştır.

Kadın kurtuluş ideolojisiyle “özgür kadın hareketi”nin önüne konulan öncelikli görev, “erkekten kopma” görevidir. Örgüt metinlerinde kadınların erkeklerden ayrı örgütlenme gerekçeleri arasında, karma modelde kadının “erkeklerin gölgesinden” kurtulmasının güç olduğu, “kendi öz iradesini”, “özgür bilincini” ve “bağımsız düşünce gücünü yaratmakta zorlanacağı” türünden gerekçeler sıralanır (2002: 161, 158). 1990’lı yıllardan itibaren kadınların örgüt kamplarında ayrı örgütlenmeye başlamaları, daha sonra bölükler halinde örgütlenmeleriyle sürmüştür; bu sadece merkezi kamplarla sınırlı kalmamış, çatışma alanlarında da ayrı örgütlenme sürdürülmüştür. (Özcan, 1999:165)

“Ordusu olan ezer. Eşitlik ordusu diye bir kavram yoktur. Eşitliğin olduğu yerde ordular olmaz. Ordular eşitsizliğin olduğu yerde çıkarlar; birisi ezilenlerin ordusu, birisi de ezenlerin ordusudur. Bir yerde hep erkeklerin ordusu varsa, orada tam ezilmiş kadın gerçekliği söz konusudur. Nitekim hayat bunu doğruluyor. O halde genel bir tespit ile kadın ordulaşmasının eşitlik için temel bir değer ifade ettiğini görmemiz bilmemiz gerekir.” (Esen, 2002: 13) Bu tür ifadeler, kadınların buldukları her alanda kendi yönetimlerini oluşturmalarına hizmet etmiştir.

Kimlik Söyleminin Çoklu Yüzeyleri Ve Olağan Çelişkileri Bağlamında “Kadınlaştırılmış Halk” Nitelemesinin İrdelenmesi

Şimdiye kadar yapılan irdellemeleri ışığında, 1980 sonrası Kürt hareketinin ideolojik çerçeveselendirilmesiyle mobilizasyon stratejilerinin gereği olarak toplumdaki verili cinsiyet ilişkilerini çözmeye çalıştığını belirtmek mümkün. Kullanılan imgelerdeki dönüşümün ve ortaya çıkan yeni imgelerin bu doğrultuda etkin bir şekilde kullanıldığı görülüyor. Kadınların aktif katılımıyla 1990’ların ortalarından itibaren yaşanan ideolojik değişim.; aile içinde tam bir ataerkil despot olarak nitelenen “eski erkeklik” rolüne yönelik eleştirileri” erkeği öldürmek” noktasına getirmiştir Yeni toplumun kurucu efsanesi olan neolitik köy devrimi ve tanrıça kültüyle ilişkilendirilen “erkeğin öldürülmesi”, bu toplumun en önemli ilkesi olarak nitelenmiştir. Erkeği öldürmek sadece yeni toplumun değil sosyalizmin de temel ilkesi olarak ifade edilmiştir: “Erkeği öldürmek; aslında sosyalizmin temel ilkesi. Orda iktidarı öldürmektir, orda tek taraflı hâkimiyeti öldürmektir.” (Mahir Sayın, 1998: 61.)

Kadının evden çıkartılmasına paralel gelişen erkeği öldürmek söylemi, ilk bakışta ataerkinin çözülmesine yönelik bir söylem olarak değerlendirilebilir. Ancak daha yakından bakıldığında aynı söylemin geleneksel cinsiyet hiyerarşisini yeniden üretebilecek paradoksları da içerdiğini görmek mümkündür. Her şeyden önce öldürülen “sahte” erkekliktir. Anımsanacak olursa, erkekliğin bu sahte formu, erkeğin aile içinde ve kadın üzerinde deneyimlediği ve onu dışarıdaki “düşman” a karşı özgürlüğünü kazanmaktan alıkoyan erkeklik olarak niteleniyordu. Erkeğin “düşman”ına boyun eğmesi ise siyasal anlamda “kadınlaşma” olarak değerlendirilmiş, Kürtlerin “kadınlaştırılmış” bir halk oldukları teması işlenmişti: “Kadınlık aslında salt cinsel bir kavram değildir. Tarih içinde ele alındığında görülecektir ki, sosyal, siyasal ve özellikle de askeri alandan kopartıldığı oranda kadın karşılar. Ezilen kadın’ denilen durum ortaya çıkar. Yani kadınlık aslında sosyal ve siyasal gelişmenin ürünüdür. (...) Kürt erkeği siyasal ve askeri gelişmeden alıkonulduğu gibi başkalarının uşağı ve işbirlikçisidir. Bir kadın da erkeğin işbirlikçisidir aslında. Ama erkek de başka bir egemen ulusun, başka bir egemen sınıfın kadından da beter işbirlikçisidir.” (Esen, 2002: 10–11)

Bu nitelemeler farklı anlamlar ve imalar içerirler. Örneğin erkekleri savaşla bağlantılı olarak erkekliklerini yeniden kazanmaya davet iması olarak da değerlendirilmek olasıdır. Bu imaya Chatterjee’nin (2002: 119-126, 211-212), kültürel dekolonizasyon sürecine ilişkin saptamaları ışığında bakmak ilgi çekici olacaktır. Chatterjee, kültürel dekolonizasyon sürecinin, artan bir muktedir kılma duygusu ile milli bir özgürlük düşüncesinin gelişimini içerdiğini gösterir. Bu süreçte cinsellik ve cinsiyet rollerinin yeniden tanımlanması ve yeniden kurulması merkezi bir temadır. Frantz Fanon (2001) bunu, sömürge erkeğinin ‘erkekliğini geri istemesi’ yönündeki ünlü çağrısında özetler. Buna göre sömürgecinin edimi bir iktidarsızlaştırma, “kadınlaştırma” edimi olduğu için, sömürge erkekler, erkekliklerini yeniden kazanmak zorundadırlar. Birçok kültürel sistemde iktidar ve erkeklik eşanlamlıymiş gibi düşünülür. Bu tür bir perspektif, sadece birçok anti-sömürgeci ve siyah iktidar hareketlerinin aşırı “maço” tarzını meşrulaştırmakla kalmamış, aynı zamanda bu millî topluluklarda kadının ikincil konumunu da meşrulaştırmıştır (Enloe, 2003).

Kürt hareketinde “sahte erkeklik” eleştirisi, böylesi bir maço tarzı meşrulaştırmamıştır; aksine eleştirmiştir. Ancak bu eleştirinin düz bir okumayla görünmeyen anlamlar barındırdığı da bir gerçektir. Sahte erkeklik eleştirisi, erkeği, kadın üzerinde iktidar olmaktan (sahte iktidar) olması gereken yere, “gerçek iktidar” konumuna çağırır: “Erkek, sen erkek mi olmak istiyorsun? Eğer sen gerçekten erkek olmak istiyorsan, sana şartlarım olacak. Öyle zavallı karı karşısında böbürlenmeye hiç gerek yok.” (Sayın, 1998: 366–367)

Açık ki, erkekliğin sözü edilen şartları savaşmak ve zafer kazanmaktır. Kazanılan zafer erkekleri kadınlaşmaktan kurtarıp gerçek erkek kılacaktır. Bu açıdan bakıldığında erkekliğin toplumsal cinsiyet hiyerarşisindeki yeri aynı kalmış gibidir, sadece koşulları değişmiştir:

“Erkeklik olsaydı biz bu durumda olur muyduk? (...) Bizde bu kadar kabadayılık yapıyor ama aynı adam en teme’ değerler karşısında bir kadından daha beterdir. Bunun kabadayılığı kaç para eder?” (Öcalan, 2000: 144–145)

“Kadınlaşmaktan kurtulma” çağrısının tek muhatabı erkekler değildir. Bu çağrıya kadınlara erkeklere “karılık” yapmaktan vazgeçme çağrısı eşlik eder. Kadın kendi iradesini geliştirebildiği oranda “karılık”tan kurtulacaktır. Bunun yolu ise “mücadele”ye katılmaktır. Örneğin Yaşamda Özgür Kadın dergisinde yer alan anonim bir yazıda şu ifadeler yer verilir:

Her şeyden önce yüzyıllardır düşmanın askeri, onun uşağı hatta onun ‘kansı’ durumunda olan Kürt erkeğin böylesi bir statüden kendisini kurtarması (...) kadının ise erkeğin karısı, onun kölesi statüsünden kurtulması gerekiyordu. Bu, ancak tek yaşam aracı olan savaşımı vermekten geçiyordu. (1998 - sayı:1 sf.46)

Örgüt liderinin sosyolojik ve siyasal bir çözümleme yöntemi olarak geliştirdiği özyaşam anlatısı da, sahte erkeklikten istifa ederek zafere ulaşma kurgusu üzerine şekillendirilmiştir. Kendi evliliğine ilişkin anlatısı örgüt liderinin geleneksel aileye, “düşüren kadın” a ve sahte erkekliğe karşı yürüttüğü mücadele olarak sunulur. Erkek bu mücadelede “geleneksel erkek rolünden istifa ederek” başarılı olmuştur. Aşağıda bir örneği verilmiş olan çok sayıdaki değerlendirmede, aslında bunun, yani erkeklikten istifa etmesinin, gerçek erkekliği kurtarmanın yolu olarak tanımlandığı görülür:

“Şimdi iki çeşit Kürt vardır: Yiğitliğini kaybetmiş [olanlar] (...) Bunlar hadımlaştırılmış Kürtlerdir ve çokturlar. Hadımlaştırılan Kürtlerden kendinizi uzak tutun ve bunların kim olduklarını iyi tanıyın. Bir de toprağa, ülkesine, insanına bağlı olanlar vardır. (...) İşte, ben bunun için erkeklikten vazgeçtim. Neden mi? Çünkü beni de hadımlaştırmak istediler. Erkekliğimden istifa ettiğimi söyledim.” (Öcalan, 1999: 186-487)

“Erkekliğimden istifa ederek hadımlaştırılmaktan kurtuldum” ifadesi, örtük olarak bu yolla gerçek erkek olmayı başardığını ima eder. Maçoluğu eleştiren bu dilin, yine de cinsiyetlendirilmiş bir dil olduğu görülüyor.

“Kadınlaşmaktan kurtulma”, “hadım edilmekten kurtulma” gibi söylemler, kadınların ideolojik düzlemde toplumun kurucu ögesi olarak nitelendiği ve pratikte erkeklerle birlikte aktif katılım gösterdiği Kürt hareketi açısından paradoksal bir duruma işaret ediyor. Sosyal hareketler yaklaşımının, kolektif kimliğin oluşumu ve aktöre ilişkin saptamaları ışığında, bu paradoksun olağan olduğunu düşünebiliriz. Çünkü Melucci’nin de vurguladığı gibi aynı kolektif eylem içinde yer alan düzeyler ve anlamlar çoğuldur. Çağdaş sosyal hareketler birçok düzeyin bir arada dışavurumudur; çoklu anlamları, geçmişten gelen unsurları, modernizasyon etkilerini, yeni süreçleri ve değişime karşı direnişleri bir arada bulundurur. Tüm bunlar, çelişkili ve akışkan bir anlam alanı yaratıyor. Sonuç olarak Kürt hareketinin kimlik söyleminde bir yandan kadınlara toplumu kurucu bir misyon verilirken, öte yandan erkekler “erkekliklerini kazanmaya” çağrılıyorlar. Bir yandan kadınları kurucu konumuna yerleştiren, diğer taraftan erkekleri muktedir kılmaya çalışan bir söylemdir bu. Bu çelişkilerin toplumsal düzlemdeki tezahürlerinin de çelişkili olması beklenebilir. “Sahte erkek” eleştirisinin günlük yaşam düzleminde, erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünü ve maço kültürü değiştirmeye dönük etkisini ölçmek güçtür. Fakat ileride değinileceği gibi sözlü tarih görüşmeleri, bu söylemin kadınların erkeğin aile içindeki konumunu sorgulamalarında etkide bulunduğunu gösterdi. Buna karşın ideolojik düzlemde eleştirilen ‘sahte erkeklik’i Bu da “gerçek erkeklik”in cinsiyet hiyerarşisindeki yerine dokunmamaktadır.

Hareketin mobilizasyona yönelik söylemi, kadınların kamusal alana çıkmasını sağlamış olmakla birlikte, kadınları ikincil kılan ve onları denetleyen ataerkil kontrol ortadan kalkmamıştır. Walby’nin sınıflandırmasına göre değerlendirilecek olursa, ataerkinin özel formundan kamusal formuna geçildiği söylenebilir. Namus kavramının yeniden anlamlandırılması, kadınların harekete katılmak üzere evden çıkmalarına olanak sunmuştur Fakat “düşüren kadın” gibi negatif kadın imgeleri, kamusal alanda onları marjinalleştirici bir etki yapmıştır Kamusal alana kabul edilmiş olsalar da bu durum, kamusal alanda ayrımcılıkla karşılaşmalarını engellemeye yetmemiştir. Küçük ailenin kadınların üzerindeki denetimi çözülürken bunun yerini “büyük ailenin denetimi almıştır. Kadının kamusal siyasal alana katılımı cinselliğinden arındırılması suretiyle gerçekleşmiştir.

[Bu yazı, Handan Çağlayan’ın İletişim Yayınları’ndan çıkan “Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu” adlı kitabından alınmıştır]

Negri, İmparatorluk ve Çokluk Üzerine Deleuze'le Konuşuyor

İngilizce'den Çeviren: İlker Çayla

Negri: Siyaset sorunsalının sizin entelektüel yaşamımızda her zaman mevcut olduğu görülüyor. Bir yandan çeşitli hareketleri (mahkûmlar, homoseksüeller, İtalyan otonomcular, Filistinliler) ilginiz diğer yandan kurumların sürekli sorunsallaştırılması Hume üzerine çalışmalarınızdan futbol üzerine bir kitaba kadar birbirlerini izlediler ve birbirleriyle etkileşim içinde oldular. Siyaset sorunsalına olan bu aralıksız ilginizin kökleri nedir ve çalışmalarınızda bu nasıl bu kadar ısrarlı bir şekilde kaldı? Neden hareket ve kurum arasındaki ilişki daima sorundur?

Deleuze: İlgilendiğim şey temsillerden çok kolektif yaratımlardır. “kurumlarda hem kanunlardan hem de sözleşmelerden bağımsız hareketlerin tam bir düzeni vardır. Hume’de bulduğum şey çok yaratıcı bir kurumlar ve hukuk kavramıdır. Başlangıçta politikadan daha fazla hukukla ilgiliydim. Masoch ve sade ile hesaplaşmamdan bulduğum şey - bunlar cinsellikle ilgili olarak yayınlanırken - masoch da tamamen çarpıtılmış bir sözleşme ve sadede kurum kavramıydı. Ve günümüzde François Ewald’ın hukuk felsefesini yeniden kurma çalışmasını çok önemli görüyorum. Beni ilgilendiren hukuk ya da kanunlar değil (önceki boş bir nosyon, sonraki eleştirel bir fikir) değil kanun ya da haklar değil hukuk ilmidir.) Hukuk ilmi, sonuçta hukuku yaratır ve biz bunu hâkimlere bırakarak devam edemeyiz. Yazarlar anayasadan fazla hukuk raporlarını okumalıdır. İnsanlar, hâlihazırda modern biyoloji için bir hukuk sistemi kurmayı düşünüyorlar ama modern biyolojideki her şey ve yarattığı yeni kurumlar ve zamanla olanaklı hale getirdikleri hukuk ilminin uğraşdır. Güya iyi donanımlı akıllı insanlardan oluşmuş bir etik komiteye değil kullanıcı gruplarına ihtiyacımız var. Bu hukuktan politikaya hareket ettiğimiz yerdir. Kendi açımdan Guattari sayesinde Foucault sayesinde, Elie Samber sayesinde’ belirli sorunlarla ilişki kurduğum zaman Mayıs 68 etrafında siyasete oldukça girdim. Anti-Oedipus başlangıcından sonuna kadar bir siyaset felsefesi kitabıdır.

Negri: 68 olaylarını yersiz yurtsuzluğun zaferi, karşı-gerçekliğin şafağı olarak ele aldınız. 68’e götüren yıllarda Nietzsche üzerine çalışmanızda ve kısa bir süre sonra “Coldness and Cruelty – “Soğukluk ve Zulüm” adlı kitabınızda politikaya olanak, olay, tekillik olarak yeni bir anlam verdiniz. Kurumların kendi dümen suyunu değiştiren, geleceğin şimdiki zamanda görüldüğü yerde kısa devreler buldunuz ama 68’den sonra biraz farklı bir yaklaşım aldınız: göçebe kültürü anlık karşı gerçekliğin geçici şekillerini alır, buna karşın uzamsal olarak sadece “azınlık oluşumu evrenselidir.” Yersiz-yurtsuzluğun bu evrenselliğini nasıl anlamalıyız?

Deleuze: Oluş ve tarihi ayrıştırmanın olanağına daha fazla eğildim. Bu sürekli ve tarihsel olana ya da umuda ve eyleme karşı değildir. Nietzsche, nasıl olduğundan fazla olayların kendisi hakkında ya da oluş hakkında konuşur. Tarihin bir olayda kavradığı onun belli şartlar altında gerçekleşme biçimidir. Olayın oluşu onun olayı ötesindedir. Tarih deneysel değildir, o sadece tarihin ötesindeki bir şeyle Denemeyi olanaklı hale getiren az ya da çok olumsuz ön koşulları yerli yerine koyar. Tarih olmadan deneyimleme herhangi bir ilksel koşulların yokluğunda belirsizliğini korurdu ama deneyim tarihsel değildir. Peguy, başlıca bir felsefi çalışmada, olayları fark etmenin iki yolunu açıklar; biri olayların istikametini izliyor olmasıdır diğeri ise, olaya geri dönmektir. Birinin yerini hem genç hem yaşlı olarak, gelişerek, onun tüm unsurlarını ya da tekilliğini araştırarak bir oluş içinde olarak almaktır. Oluş tarihin parçası değildir; tarih sadece önkoşullar takımından oluşur. Buna karşın yakın zamanda birinin “olmak” için geride bıraktığı yeni bir şey yaratmaktır. Bu tamı tamına Nietzsche’nin yersiz yurtsuzluk olarak adlandırdığıdır. Mayıs 68 en yalın durumunda bir gösteri bir baskındı. Devrimin dehşetini kınamak bugünlerde moda ve uygundur. Bu yeni bir şey değildir. İngiliz romantizmi bugün Stalin üzerine yapılan eleştirilere benzer bir biçimde Cromwell’i eleştirerek yayıldı. Devrimin kötü bir şekilde tersyüz edildiğini söylerler ama tamamen farklı iki şeyi karıştırıyorlar; devrimlerin tarihsel olarak tersyüz edilmelerinin yolu ve insanların devrimci oluşları. Devrimler, iki farklı grup insanı ilişkilendirir.

Negri: Azınlık oluş nasıl güçlü olabilir? Direniş nasıl bir isyan olabilir? Sizi okurken bu sorular nasıl cevaplayacağımdan emin olamıyorum. Sizin eserlerinizde beni soruları teorik ve pratik olarak yeniden formüle etmeye iten bir gücü daima bulsam bile. Sizin Hareket ve imaj ya da Spinoza hakkında yazdıklarınızı okuduğumda ya da üçüncü dünyada devrimci sinemanın yükselişini Zaman-İmaj tanımlamalarınızı takip ettiğimde çoğu zaman cevabı bulduğumu hissediyorum. Acaba yanılıyor muyum? Tekil yığınların ve atomların kurucu bir güç olarak bir araya gelebileceği yollar var mı? Yoksa, kurucu iktidarın sadece kurulmuş bir iktidar tarafından tanımlanabileceğine dair hukuksal paradoksu kabul mü etmeliyiz?

Deleuze: Azınlık ve çoğunluk arasındaki fark, onların büyüklüğü değildir. Bir azınlık bir çoğunluktan daha büyük olabilir. Çoğunluğu tanımlayan şey, uymak zorunda olduğu modeldir. Örneğin Avrupalı beyaz şehir sakini. Diğer yandan azınlığın bir modeli yoktur. O bir oluş bir süreçtir. Biri çoğunluğun hiç kimse olduğunu söyleyebilir. Eğer bunu takip etmeye karar verebilirlerse onlara bilinmeyen yollarda rehberlik edecek bir azınlık oluşuna şu ya da bu şekilde herkes yakalanır. Bir azınlık kendine modeller yarattığında bu çoğunluk olmak istediği içindir ve büyük olasılıkla kurtuluş ya da başarılı olmak içindir (bir devlete sahip olmak, tanınmak, haklarını korumak vs). Ama onun gücü modele giden yarattığı şeyi idare etmesinde getir ama ona dayanmaz. Bir insan daima bir yaratıcı azınlıktır ve bir çoğunluk elde ettiğinde bile öyle kalır. Bir kerde ikisi olabilir. Çünkü iki şey aynı düzlemde yaşamaz. En büyük sanatçılar insanları referans alan ve onlarda eksiklik bulanlardır. Maltarme, Ribaud Klee, Burg. Sinemada Strobi. Sanatçılar sadece bir halkı referans alır. Birine olan ihtiyaçları, yaptıkları şeyin tam kalbine gitmiş olmasındandır. Bir tane yaratmak onların işi değildir. Sanat direniştir; ölüme, köleliğe, utanişaya karşı direniş.

Negri: Foucault üzerine olan kitabınızda ve daha sonra bir TV görüşmenizde iktidarın üç biçimine daha detaylı bir şekilde bakmamızı öneriyorsunuz; hükümler iktidar, disiplinli iktidar ve tüm bunların üzerinde hegemonik hale gelen "iletişim" in kontrolü. Bu üçüncü senaryo konuşma ve tahayyül kadar genişleyen en mükemmel hâkimiyet biçimi. Ama diğer yandan herhangi bir kişi, bir azınlık, tekillik potansiyel olarak her zamankinden daha fazla bir biçimde özgürce konuşabilir ve bu yolla daha yüksek bir özgürlük seviyesini tekrar ele geçirebilir. Grundrisse'nin Marksist Ütopyasında komünizm onu olanaklı hale getirebilecek bir teknolojiye dayanan özgür bireylerin tamamen yatay geçişli örgütlenmelerinin bir şekli olarak görülür. Komünizm hala uygulanabilir bir seçenek midir? Belki bir iletişim toplumunda öncekinden daha az ütopyiktir?

Deleuze: Açıkçası bundan sonra artık tam olarak disiplinli olmayan "kontrol" toplumlarına doğru geçiyoruz. Foucault genellikle disiplin toplumlarının ve onların baş teknolojisinin; kapatılmanın (sadece hastanelerde ve hapishanelerde değil okullarda, fabrikalarda ve kışlalarda) teorisini olarak görülür. Ama ü gerçekte disiplin toplumlarından uzaklaştığımızı söyleyen ilk kişidir ve hâlihazırda onları geride bıraktık. Artık kontrol toplumuna geçiyoruz ve bunlar insanları kuşatarak işlemiyorlar, devamlı kontrol ve anlık iletişim üzerinden çalışıyorlar. Burroughs bunu belirten ilk kişidir. İnsanlar devamlı olarak kurumların parçalandığını söylüyorlar; hastaneler, hapishaneler, okullar, Cezalandırmanın, eğitimin, sağlık hizmetlerinin yeni biçimleri hissettirmeden uygulamaya girdi. Açık hastaneler ve eskiden beri deneyimli ekipler ev bakımı sağlıyorlar. Bazıları kapalı alan olan eğitimin ve iş alanının daha az kapalı hale geldiğini söyleyebilir ama her ikisinde de bürokrat-öğrenci ya da işçi-okul çocuğunda, devamlı bir talim ve gözetime yol açarak meydana geliyor ve bu gözlerden kaçırılıyor. Bunu okul sisteminin bir reformu olarak sunmaya çalışıyorlar ama gerçekte bu onun dağıtılmasıdır.

Kontrol temelli sistemde hiçbir şey tek başına bırakılmaz. Siz kendiniz uzun zaman önce İtalya' da- şimdi yaygınlaşmış olan çalışmanın (üretim yeni dağıtım ve dolaşım biçimleriyle birlikte) nasıl bir evde yapılan part-time çalışma biçimine dönüştürüldüğünü göstermişsiniz Her bir çeşit toplumun nasıl bir makine biçimine karşılık geldiği gösterilebilir. Basit mekanik makineler hükümler toplumlara, termo-dinamik makineler disiplinli toplumlara, sibernetik makineler ve bilgisayarlar kontrol toplumlarına denk gelin Ama makineler bize tek başına hiçbir şey açıklamaz. Makinelerin sadece bir parçası olduğu kolektif düzenlemelerin çözümlenmesi gerekir. Bilgisayar korsanlığı ve virüsler grevlerin ve on doku-zuncu yüzyılda "sabotaj" ("makineyi tıkama") denen şeyin yerini alacaklardır. Kontrol ya da iletişim toplumlarının "özgür bireylerin yatay geçişli örgütlenmesi" olarak anlaşılan komünizme tekrardan kapı açabilecek olan yeni direniş biçimlerine yol açıp açamayacağını sordunuz. Belki. Bilmiyorum. Ama bu azınlıkların özgürce konuşması olmadan olmazdı. Belki söz ve iletişim baştan çıkartıldı. Para yoluyla nüfus ettiler ama kazayla değil doğaları dolayısıyla. Söz korsanlığı yapmalıyız. Burada anahtar şey belki de iletişimsizliğin yarıklarını, devre kesici anahtarlar yaratmak. Böylece kontrolü bertaraf edebiliriz.

Devrimini Yiyen Çocuklar

Deniz Özgür

1960'lar ve 70'ler, hayatı politik renginden kavrayanlar ve tadanlar için bir laboratuvar işlevi görmeye ve bir esin kaynağı olmaya devam ediyor. Şu ya da bu biçimde mücadele eden herkes; yeni toplumsal hareketler, direnme biçimleri üzerine pratik üretim zihin yorarken, yeni dinamikleri anlamaya çalışırken o yıllara dönme ihtiyacını bir şekilde duyuyor. Olası sistem karşıtı hareketlerle örgütler arasındaki organik bağların kurulabilmesi için bu geri dönüşlerin gerekli olduğunu düşünüyorum. Tabii amaçlanan kısır bir nostalji güzellemesi ya da tarihsel bir mitin büyümesine saplanıp kalmak değilse...

Doğrudan söze başlamak gerekirse, bu, RAF (Kızıl Ordu Fraksiyonu) fenomeni hakkında bir yazı olacak. Neden 'fenomen'? RAF, her ne kadar içinde şekillendiği dönemden bağımsız ele alınamasa da geleneksel kalıpların dışında bir örgütsel yapı sergileyebildiği için dönem içerisinde ayrı bir yere konabilir. RAF'ı özgün kılan yönlerine değinmeden önce, RAF üyelerinin de içinde radikalleştiği atmosferden biraz söz etmek gerekiyor.

Alman Yeni Solunun Yükselişi

Alman yeni solunun gelişiminden biraz bahsederseniz, Sosyal Demokrat Parti'nin (SDP) öğrenci yapısı olarak işlev gören Alman Sosyalist Öğrenciler Federasyonu (SDS), SDP'nin 60'ların başlarında açıkça reformist bir çizgiye kayması sonucu partiyle çatışma içine girer. Bunun sonucunda federasyon, 1961 yılında partiden çıkartılır. Bu ihraçtan sonra radikal çizgisini koruyan SDS, yeni bir sol yaratmanın imkânına kavuşacaktır. Marksist kuramı temel alan ama Wilhelm Reich, Herbert Marcuse, Sartre ve Frankfurt Okulu düşünürlerinden de beslenen ve anti-dogmatik bir çizgiyi benimseyen bu yeni sol, 1960'ların sonunda oluşan Alman öğrenci hareketinin ideolojik yöneliminde belirleyici bir etkiye sahip olacaktır.

Yükselen öğrenci hareketi, Vietnam savaşı, F.Almanya'nın silahlanması protestoları sırasında gittikçe dozu artan bir baskıya maruz kalmaktadır. 2 Haziran 1967'de İran Şahı'nın Batı Berlin ziyaretini protesto gösterisinde Behno Ohnesorg adlı bir öğrenci polis tarafından öldürülür. SDS lideri Rudi Dutschke, 11 Nisan 1968'de sokak ortasında başından vurulur. Artan bu şiddet dalgası hareket içindeki herkeste büyük bir infial yaratır. Ulrike Meinhof, Konkret'te şöyle yazar:

"Rudi'ye sıkılan kurşunlar şiddet karşıtlığı düşünüyü sona erdirdi. Silahlanmayan ölür, ölmeyenlerse canlı canlı cezaevlerine, işahlevlerine, toplu konutların kasvetli betonlarına gömülür."

Devletle şiddetli bir cepheleşmenin içine giren hareketten bazıları yeraltına çekilir ve şehir içinde verilecek bir gerilla mücadelesinin imkânlarını yaratmaya çalışır. Bu tarihten sonra Berlin'de küçük çaplı kundaklamalar ve bombalamalar meydana gelir.

RAF ve Devlete Karşı Savaş

Böyle bir atmosferde kurulan RAF, 1972 Mayıs'ında devlete karşı inanılmaz bir saldırı atağına geçti. İki hafta içinde, ABD üsleri dâhil olmak üzere F.Almanya'nın ayrı ayrı metropollerinde toplam altı bombalı saldırı gerçekleştirildi. Bütün dünyayı, muhalifler de dâhil olmak üzere şaşkınlığa uğratan bu saldırılar için, Devrimci Hücreler (RZ) ** şöyle demiştir:

"RAF'ın 1972 eylemleri, biz dâhil bir dizi insanı sarsmış ve uyandırmıştır. Bu eylemler yeri göğü inletirken devlet aygıtının tümüyle çaresiz kalması ve F. Almanya'da bile gerilla savaşının gerçekleştirilme kapasitesi karşısında sevinçten ağızımız kulaklarımıza varıyordu... Bu bize, çok uzun bir süredir düşünülen o şeyin hayata geçirilmesinin mümkün olduğunu gösterdi."

RAF'ın bu taarruzu karşısında, legal solun büyük bir kısmı sessizliğe gömülür; hatta kınanırlar. Bu durum karşısında RAF üyeleri büyük bir şaşkınlığa uğrarlar; yol arkadaşlarından en azından bir destek beklemektedirler. Çünkü seçtikleri hedefler, eylem biçimleri, içinden geldikleri öğrenci hareketinin radikalleşme evresinde üzerine söylem birliğine vardıkları eylemliliklerdir. 1968'de SDS lideri Rudi Dutschke şunları yazar:

“Hâkim kapitalist düzene özgü oyunun kurallarını bozmanın tek yolu, ‘şiddet diktatörlüğü’ olarak sistemin maskesini tamamıyla alaşağı etmektir, fakat bunun için sinir merkezlerine değişik biçimler altında (tartışmasız barışçıl gösterilerden sabotajlara kadar) saldırmak gerekir. Sistemin bu sinir merkezleri öncelikle parlamento, vergi daireleri, adliyeler, Springer binası gibi komplo merkezleri, Amerikan evi, kukla rejimin sefaretleri, kışlalar, polis karakolları ve benzerleridir... Önümüzdeki ay, Vietnam halkına yönelik soykırım girişimi görülmemiş bir yoğunluk kazanacağına benziyor. Böyle bir manzara karşısında elimiz kolumuz bağlı oturamayız”.

Halkın çoğunluğu tarafından lanetlenen RAF radikalleri, eski yoldaşlarının da tecridine maruz kalınca kendilerini devletle ve emperyalizmle giriştikleri bir soyut savaşın içinde buldular. Hapiste 4,5 yıl geçirdikten sonra 1977 yılında tahliye edilen Wolfgang Grundmann şunları söylüyor:

“ABD karşıtı Heidelberg ve Frankfurt eylemleri tarihsel bir öneme sahipti. Fakat kitlelerle bağlantı kaybı olmadığı zaman şehir gerillası bir işe yaramıyor, saf askeri aygıt dönüşüyor. Olan budur”.

Bu bağlantının kopması, RAF'ı manipülasyona açık bir hale getirmiştir. Örgüt, medyada Baader-Meinhof çetesi olarak anılmaktadır. “RAF” (kızıl ordu fraksiyonu) ismine itibar edilmemektedir. Örgütün ve eylemliliklerinin hiç bir ideolojik bağlama sahip olmadığı sürekli dile getirilmektedir. Medya, Ulrike Meinhof*** örneğinden yola çıkarak anne olan kadınların silahlı bir mücadele içerisinde yer alıyor olmasını, annelik güdüsünün eksik olmasına, dolayısıyla psikolojik bir rahatsızlığa bağlamaktadır. Kişisel ve devrimci irade burada yok sayılmaktadır.

“Ne içindeyim 68'in Ne de büsbütün dışında...”

RAF üyeleri, oldukça farklı bir atmosferde yaşadılar ve radikalleştiler. İdeolojik, politik referansların ve pratiklerin yanı sıra, gündelik hayat da kendi sınır deneyimlerinin peşine düşmüş gibiydi.

“Berlin’de o dönemde, öğrenci hareketinin içinden çıkan sol, dünya çapındaki büyük siyasi davalardan sıkılmıştır ve gündelik yaşam alanında mücadele yürütmek, toplumsal ilişkilerin hemen şimdi dönüştürülmesi için çaba sarf etmek arzusundadır. Bu nedenle ev işgalleri, genç suçlulara ve çıraqlara yönelik eğitim çalışmaları gibi belirli noktalardan hareketle geliştirilen çeşitli faaliyetler söz konusudur. Yayıncılar, sanatçılar, avukatlar, doktorlar ‘Sosyalist Çalışma Kolektifi’nde bir araya gelmektedir. Ev komünleri, otorite karşıtı kreşler, tüketim kooperatifleri kurulmaktadır. Berlin sistemden kopmanın, yeni yaşama, konuşma ve eyleme tarzlarının denendiği bir laboratuvar haline gelmiştir.”

Yani, RAF üyeleri, yeni bir toplumsallığın denendiği bir dalganın içinden geldiler. Bu anlamda 68’li yılların özellikle Almanya’daki yansımasının, günümüzdeki anti-kapitalist hareketin gündelik hayatı küçümsemeyen, aksine politik mücadelelerle bağını kurmaya çalışan, anti-otoriter yaklaşımıyla örtüşen bir niteliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Buldukları dönem böyle bir toplumsal dönüşüm imkânını barındırırken; kendileri de bizzat bu dönüşümün özneliği iken neden bu imkânı değerlendirmediler?

RAF radikalleri, kendilerinin de bir parçası olabileceği toplumsal bir dönüşüm imkânını dışladılar. Bunu bir gerçeklik olarak ortaya koymalıyız. Bu imkânı, metropol içinde illegaliteyi ve silahlı gerilla mücadelesini tercih ederek reddetmiş oldular. Mücadele anlayışı içerisinde bu iki strateji de kullanılmalıdır, kullanılacaktır. Ancak, bir metropolde, kontrol edilme durumu çok daha sıkı ve güçlü olan bir yerde bu iki stratejiyi tercih ederseniz, manevra yapma olasılığınızı baştan yitirirsiniz. Nitekim RAF'ın birinci dalga radikalleri, 1972 yılının mayıs ayı içerisindeki ilk eylemliliklerinden sonra bir ay içinde yakalandılar. Bu, onlar için sonun başlangıcıydı...

RAF'ın yanlıgısı olarak değerlendirilecek bir durum değil bu. RAF, kendi içinde sağlam argümanlarla bunun bir tercih olduğunu belirtmektedir. Ancak, tercih edilen stratejilerin toplumsal düzlemde neleri değiştirdiğini, yaşamda hangi düzensizlikleri, adaletsizlikleri giderdiğini değerlendiremezsek, gerçekleşen eylemliliklerin bir faydasının olup olmadığını analiz edemeyiz. Bu açıdan bakacak olursak, tamamen illegaliteye yaslanan silahlı Şehir gerillası mücadelesinin radikal toplumsal dönüşüm açısından bir karşılığının olduğunu düşünmüyorum. Metropoller, silahlı bir mücadele yürütmek için uygun alanlar değil, bu çok açık. Buna karşılık, hem silahlı bir mücadele stratejisi olan hem de dönüşümü amaçlayan toplumsal bir hareket için kırsal alanın hala bir imkâna sahip olduğunu düşünüyorum.

Bu anlamda, örneğin, Zapatist Hareketin**** taşıyıcısı olduğu imkânların ve anlamların tekrar tekrar değerlendirilmesi gerekir. Silahlı bir mücadelenin özneleri olmalarının yanı sıra, toplumsal dönüşüm için sergiledikleri çaba ortada. Hareketin askeri organlarının bile, yeni bir ilişkiselik, yeni bir toplumsallık için verdikleri mücadele, eylemselliklerinin herhangi bir manipölasyona maruz bırakılmasını engelliyor. Çünkü sözlerini, belli bir karşılıklılık gözeterek paylaşıyorlar; dinliyorlar, anlatıyorlar... Mücadelelerinin meşruluk zeminini, insanlara dokunarak yaratabiliyorlar.

Bu, hiçbir zaman RAF'ın bir tercihi olmadı. "RAF, hiçbir durumda yeni bir toplum modeli, alternatif bir yaşam projesi önermemiştir; iktidarın ele geçirilmesi için herhangi bir strateji saptamamıştır; çünkü mücadele araçtan çok 'amaç'tır. Gelecek kuşaklara çoğu kez vaad edilen özgürlüğü ve yeni kimliği sağlayacak olan da mücadeledir".

Aynı zaman diliminde ortaya çıkan gerilla gruplarından oldukça farklı bir yapıya sahip olan RAF, eleştirilebilecek bir çok yönüne rağmen (yapılanmasını güçlendirmeden acele ve kontrolsüz bir Şekilde büyük eylemlere girişmesi, vs...), pek anlaşılmasa da bir cazibe merkezi olmuştur. O yıllarda yeraltına geçen, içinde anarşistlerin de olduğu bir çok radikal, RAF'la birlikte hareket etmiştir. Hiçbir zaman iktidarı hedeflemeyişi, bir grup, bir sınıf ya da başka bir okluk adına konuşmayışi, eylemlerini bunlar adına yapmayışi, RAF'ı dönem için olduğu gibi günümüz için de oldukça özgün kılmıştır. Örgüt içinde kadınların fazlalığı ve konumları, hiçbir grupla karşılaştıramayacak kadar özgürlükçü bir çizgiye sahiptir.

Bütün bunlara rağmen, RAF, cevapsız bir soru olarak önümüzde duruyor... Durmaya devam edecek.

**"RAF, ikizim;
yanlış örgütüm benim."**

Dipnotlar:

*Konkret: 1957 yılında kurulan aylık sol gazete. Ulrike Meinhof, 1959–1968 arasında bu gazetenin başyazarıydı.

** Devrimci Hücreler (RZ): "2 Haziran Hareketi" ve "RAF" ile birlikte Alman öğrenci hareketinden çıkan üç silahlı gerilla örgütünden biridir. 1973 yılında kurulmuştur.

*** Ulrike Meinhof: Evli ve iki çocuk annesidir. Müstakbel RAF üyeleriyle tanışmasının ardından eşini, çocuklarını, mesleğini bir kenara bırakır ve Şehir gerillasının oluşumuna katılır.

**** Tuhaf bir karşılaştırma gibi görünebilir. Amacım, örgütlerin ve gerçekleştirilen eylemselliklerin toplumsal dönüşüme katkısını analiz etmeye çalışmak.

Bir Tarihsel Süreklilik Süreci Olarak Türk Modernleşmesi

Cengiz Apaydın

Günümüz Türkiye'sinin siyasal, toplumsal temelleri Osmanlı'nın son dönemlerinde atıldığından bu döneme damgasını vuran tarihsel olayları irdelemek ve siyasal aktörlerini gözden geçirmek sağlıklı bir siyasal-tarihsel bilinç edinmek açısından elzemdir. Çünkü geçmişimiz bugünümüzün aynasıdır. Kuşkusuz Türk modernleşmesi uzun bir tarihsel sürecin devamıdır ve kurumsal değişimi gerçekleştirecek bir iç dinamiğin olmayışı ve değişime karşı gösterilen zihinsel siyasal direnç değişimin hızını yavaşlatmıştır. Çıkarları zedelenecek askeri ve idari bürokrasinin yanı sıra dini ve kültürel kaygı güden Osmanlı entelijensiyası da değişime karşı direnmiştir. Muhafazakâr Entelijensiya değişimin sadece teknolojik alanla sınırlı kalması gerektiğini savunmuş ve modernleşmenin kültürel boyutunu ıskalamak istemiştir. Batılılaşma yanlısı modernist grup ise değişimin öncelikle zihinsel bir mesele olduğunu ve devletin bilimsel esaslara göre yapılması gerektiğini ileri sürmüştür. Ve değişim devletin yönetim ve varlığını idame ettirmesi sorunu olarak algılandığından, değişim başka bir deyişle, modernleşme temelde devlet sorunu olmuştur. Osmanlı bürokrasi modernleşme veya batılılaşmanın ideal bir toplumsal tasarım olduğu kanısından çok ancak batılılaşarak gelişmenin kaçınılmaz olduğuna inandıkları için bu yolu seçmişlerdir. Bu nedenle devlet değişmeye- modernleşmeye- ilkin kendinden başlamıştır. Osmanlı devletindeki ilk kurumsal değişiklikler orduda gerçekleştirilmiştir. Göçebe Osmanlı zihniyetine göre en önemli artık değer üretim mekanizmasının militarizm olması sanırım durumu anlaşılır kılar. Osmanlıların yaklaşık bir asra yayılan ve dışarıdan gelen baskılarla gerçekleştirdiği toplumsal, siyasal, iktisadi ve kültürel reformlarına 1908 'Devrimi' ve Kemalist Dönem dahil- ancien regime ile köklü bir kopuş (discontinuity) sağlamamıştır. Osmanlılarda ancien regime'den kopuşu sağlayacak ne modern sosyal sınıflar ne de devlet dışında toplumsal yaşama yön verecek bir sivil toplum vardı. Zaten Osmanlı Devletinin iktisadi üretim biçimi böyle bir sivil toplum veya sosyal sınıflar ortaya çıkarmaya pek de elverişli değildi. Batılılaşmanın öncülüğünü devletin bürokratik hiyerarşisi içinde yer alan devlet adamları yapmışlardır. Dolayısıyla yapılanlar devlet erkini ve içyapısını radikal bir şekilde dönüştürmekten ziyade devleti yerel ve uluslar arası koşullara uyumlu hale getirme çabasıdır. 19.yüzyıldan günümüze kadar gelen tarihsel süreç- çok etnikli çok kültürlü Osmanlı toplumunun imparatorluktan ulus devlete (Türkiye) evrilmesi - uluslar arası konjonktürle uyumluluk ve eklemlenme sürecidir denebilir. 1789'da gerçekleşen Fransız Devrimi, 1830 ve 1848'deki siyasal olaylar Osmanlı toplumunu derinden etkilemiş ve Osmanlı sınırları içinde milliyetçilik hareketlerinin doğmasına neden olmuştur. Çok etnikli Osmanlı imparatorluğu, tebaaları arasındaki hoşnutsuzluğu gidermek ve ayrılımlarını engellemek için Batının baskısıyla bir takım kurumsal değişiklikler yapmıştır. Ancak bu, Müslüman Türk tebaasını fazlasıyla rahatsız ederken haklardan mahrum olduğunu düşünen gayri-Müslimleri de istenilen düzeyde memnun etmemiştir. Zaten Balkan halkalarının bağımsızlık talebiyle yaşadıkları kanlı boğazlaşmalar, Ermenilere yönelik gerçekleştirilen 'soykırım' ve günümüze kadar gelen Kürt sorunu bu ayrışma ve rahatsızlığın göstergesidir. 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi devlet otoritesinin merkezileştirilmesi, yerel güç odaklarının tasfiyesi ve bir dizi askeri bürokratik reformdan ibarettir denebilir. Bu reformlar devlet tarafından uygulanmıştır. Yapılanlar imparatorluk içindeki güç dengeleri ve uluslar arası konjonktür göz önünde bulundurularak gerçekleştirildiğinden, gerçek anlamda radikal bir dönüşüme yol açmamış ve sistemi restore etmekten öteye gitmemiştir. Başka bir deyişle hastaya gündelik tedaviler uygulanmış ve hastalığa yol açan derindeki asıl sorun kavranamamış; hasta rehabilite edilerek ömrü uzatılmaya çalışılmıştır. Tıpkı günümüzde AB uyum yasalarının hükümetler eliyle onaylanması ve topluma benimsetilmesi gibi. Çözüm olarak öngörülen Osmanlılık kimliği ve Osmanlı Devleti çatısı altında bir arada yaşama projesi insanları cezp etmekten uzaktı. Balkan halkalarının ayrılmasıyla bu yaklaşımın yararsız olduğu görüldü. İleri sürülen diğer çözüm ise İslamcılıktır; Balkanlardaki Müslümanların, Arapların ayrılık talebi bu yaklaşımı da boşa çıkarmış dini kimliğin halkları bir arada tutmak için yeterli bir ortak payda olmadığını kanıtladı. Üçüncü tarz siyaset ise Türk milliyetçiliğidir. Muhafif örgütlenmeler her ne kadar etnisiteye vurgu yapmaktan imtina etmiş olsalar bile, primos inter pares Türk kimliği idi. Çünkü Türklere göre Müslüman ve Osmanlı olmak aynı zamanda Türk olmayı da beraberinde getirdiği için ötekileri ürkütmemek adına bu özel vurgudan kaçınılmıştır. Aslında her halükarda baskın olan Türklük olduğu halde imparatorluğu dağılmaktan kurtarmak için ikinci plana itilmiş gibi görünmüş ama diğer siyasetlerin iflasi kesinleşince 'öze dönüş' süreci başlamıştır. Başka bir deyişle, Jön Türkler aslına rücu etmiştir.

Modernleşme süreci devletin toplum üzerinde daha etkin olmasını sağlayan ve devletin idari hiyerarşisi içinde yer alan okumuş, batılı bilinç edinmiş bürokrat bir zümre de doğurmuştur. İşte bu, Osmanlı devletinin kötü gidişatına dur diyecek ve Osmanlıyı yıkılma sürecinden kurtarmaya, iktidar ortağı olmaya talip asker- sivil bürokrat zümredir. Her ne kadar Abdülhamit döneminde bir istibdat rejimi kurulmuşsa bile toplumsal muhalif güç odaklarının en çok güçlendiği ve rejimi değişime zorladığı süreç olmuştur. Bu dönemde toplumsal muhalefetin başını Jön Türkler çekmiştir.

İdeolojik kadrolarının çoğu Fransa'da eğitim görmüş ve oradaki pozitivist felsefeden etkilenmişlerdir. İttihatçılar 'pozitivist, sosyal Darwinist, materyalist ve elitistler'. "İlim havasının dini, dinin ise avamın ilmi,"olduğu düşüncesindeydiler. İndirgemeciydiler; doğa yasalarının toplum için geçerli olduğunu düşünüyorlardı. Bilimsel esaslara dayalı bir yönetim kurmak niyetindeydiler. Devletin daha önce gerçekleştirdiği reformların doğruluğuna inanan grup toplumun aydınlanma ve bilimin rehberliğinde batılılaşarak gelişebileceğine veya en azından dağılmaktan kurtulabileceğine kanaat getirmişlerdi. Modernleşme sürecinde 'Osmanlı bürokrasisinin modernist kanadını' temsil etmişlerdi.

İttihatçılar Fransız Devriminden esinlenerek 'kariyerlerin herkese açık olmasını', devletin bürokratik hiyerarşisi içinde yer almanın ve yükselmenin önkoşulunun sultana bağlılık (loyalty) değil liyakat (merit) temelinde olması gerektiğini savundular. 1876'da ilan edilen ancak II. Abdülhamit tarafından rafa kaldırılan anayasanın uygulanmasını, Sultanın yetkilerinin ve keyfi tutumlarının sınırlandırılmasını, batı tipi liberal bir parlamenter rejimin kurulmasını istediler. İttihat ve Terakki İmparatorluğun çok etnikli, çok kültürlü toplumsal yapısının aynası görünümündeydi adeta. Cemiyet içinde Balkan halklarından tutun Araplara, Kürtlere, Ermenilere, İslamcılardan, Farmasonlara (Free Masons), Hıristiyan tebaadan tutun İslami ulemaya kadar her kesim ve görüşten anlayışı bünyesinde barındırıyordu. Aynı şekilde kurucu kadroları da farklı etnik kökenlerden geliyorlardı. Örneğin, Diyarbakırlı İshak Sükuti ile Arapkirli Abdullah Cevdet Beyler Kürtken; Dr Nazım Selanikli bir Türk, İbrahim Temo ise Arnavut'tur vs... Bu etnik ve dinsel farklılıklar kuşkusuz siyasal taleplerine yansıyor. Örneğin 1876'daki anayasanın uygulanması Türk Müslüman tebaanın taleplerini karşılarken, aynı şey Ermeni, Bulgar, Kürt, Arap vs diğer halkların taleplerini karşılamaktan oldukça uzaktı. Farklılıklarına rağmen muhalifleri bir arada tutan Abdülhamit karşıtlığıydı. Bu nedenle 1908'den sonra ortaya çıkacak olan görüş farklılıkları ikinci plana itilmişti. 'Abdülhamit'i tahttan indirmekten başka, ayrı hedefler peşinde koşan, bu farklı gruplar arasında ortak bir payda bulmak gerçekten güçlü.'(s. 168 a.g.e)

İlkin bir öğrenci grubu olarak kurulan cemiyete zamanla doktorlar, avukatlar, devlet adamları vs başka sivil unsurlar da dahil oldu. Cemiyet II. Abdülhamit'i darbe (Coup d'etate) veya gerekirse dış müdahaleyle tahta indirmek istiyor ve bu yolla amaçlarına ulaşmaya çalışıyordu. İstanbul ve Paris başta olmak üzere Cemiyetin Mısır, Atina, Manastır, Suriye, Kıbrıs gibi bir çok önemli yerleşim biriminde gizli örgütlenmesi vardı. Zaman zaman bu birimler padişahın ajanlarınca deşifre edilip tasfiye edilse de Cemiyet, açığa çıkarılan yerini kısa sürede doldurup örgütlü varlığını sürdürüyordu. Üyeler arasındaki en önemli ve yaygın bağlantı ve iletişim aracı posta servisinin yanı sıra çıkardıkları dergilerdi. Bunlardan en önemlisi Meşveret ile Murat Bey'in Mizan'ıydı.

1896'dan sonra sivil üyelerin Paris'te Cemiyetten ayrılmalarından sonra örgüt içinde askerlerin niceliği ve yöntemlerinin ağırlığı kendisini hissettirmeye başladı. Tunalı Hilmi'nin başını çektiği sabotaj, suikast vb şiddet eylemlerini öngören bir ekibin Cemiyet içinde rağbet görmeye başlaması bir bakıma 1908'den sonra yapılacakların da habercisi gibidir. Hanioglu: "Öncülüğünü Tunalı Hilmi'nin yaptığı, 'Aktivistler' olarak bilinen (grup) Osmanlı İhtilal Fırkası adında özel bir komite kurdular ve "üyelerinin %80'inin eylemleri desteklediğini" ileri sürdüler. Bu, "aktif eylemler" tek bir amaç için üç kişiden oluşan gizli bir merkez komite tarafından yönlendirildi. Tunalı Hilmi 1899'a kadar İttihat ve Terakki'nin üyesiydi ve bu özel grup Cemiyet içinde örgütlenmişti. Ahmet Rıza Paris şubasının başındayken, onlar inisiyatifli ele geçirmişlerdi" (sayfa 91, Young Turks In Opposition, Hanioglu Şükrü)

İttihatçılar devletin bekası ve devlet otoritesinin güçlendirilmesi, iç sorunlara müdahaleler vb bir çok konuda Padişahla hemfikirlerdi. Ancak yöntem ve tarzda farklılaşıyorlardı. Çünkü Padişahın müdahalesini yetersiz buluyorlardı. "... II. Abdülhamit'i Osmanlı Ordusunun Yunanlılara karşı savaşı kazanmasını ve savaşı sarayından yürütmesini kınayan İstanbul'da bir yazı kaleme alındı 367....Murad Bey ve arkadaşları savaş bitene kadar tüm karşı propagandanın durdurulması kararına vardıklarını duyurdu..." (sayfa 96, Young Turks In Opposition, Hanioglu Şükrü). Görünen o ki İttihatçılar ile Abdülhamit arasındaki iktidar kavgası aile içi ihtilafa benziyor. İçteki çatışmalara rağmen, dışarıya karşı birlik tutumu. Halbuki Bolşevikler Çarlığın I. Dünya Savaşına girişini devrim için bir fırsat olarak görmüş; işçi, köylü ve yoksulların Çar adına savaşmaması için karşı propaganda yürütmüşlerdi. Tek bir amaçları vardı o da ancien regime'e son verip radikal bir toplumsal siyasi devrime yol açmaktı. Bu da köhnemiş üretim biçimi ve toplumsal ilişkilerin varlığını sürdürmekle değil ancak onlara son vermekle mümkündü.

Muhalif olduğu varsayılan Cemiyetin iki Merkez Komite üyesinin maddi sorunlarını gidermek için talepleri üzerine "1899'da bir Padişah Fermanıyla, İshak Sükuti ile Abdullah Cevdet'in, Osmanlı'nın Roma ve Viyana'daki konsolosluklarına doktor olarak atanması"(a.g.e) işin vahametinden çok ciddiyetsizliğini gözler önüne serer. Bunun gibi bir çok örnek sıralanabilir.

Zaten bir çok Cemiyet üyesi aynı zamanda imparatorluğun yüksek mevkilerinde yer alan bürokratlardı. Abdülhamit de muhalifleri evin yoldan çıkmış yaramaz çocukları olarak görüyor, onları bazen parayla bazen de mevkiyle sisteme dahil etmeyi başarıyordu.

1902'de Paris'te yapılan kongrede belirgin iki sonuç ortaya çıkmıştı. Bunlardan ilki Cemiyet üyelerinin dış müdahaleye tümüyle karşı çıkması, ikincisi ise Ermeni delegelerinin dış müdahaleyi gerekli bulması ve ayrı bir unsur olarak tanınmak istemeleri neticesinde doğan ihtilaf. Ermenileri aslında biraz da Cemiyet içinde geçmişten beri varolan iyiden iyiye su yüzüne çıkan Türk milliyetçiliği ve devlet savunuculuğu rahatsız etmiştir. Bu da yeni ve gergin bir dönemin başlangıcına işaret etmektedir. Buna karşın, '...etnik kimliğini Osmanlı kimliğinin üstünde tutan tek kişi, bir Kürt olan, Abdurrahman Bedirhan'dı.' Ki Ermeniler bile Osmanlılık kimliği hususunda esnektiler.

İttihat ve Terakki'yi 1908'de iktidara taşıyan asker-entelijansiya ittifakı 1906'da gerçekleşmişti. Cemiyeti tarihsel kılan yürüttükleri entelektüel faaliyetlerden çok 1908'de iktidara gelmeleri ve Anayasal Monarşiyi esas alan yönetim biçimini Padişaha kabul ettirmeleri ve sonrasında gerçekleştirdikleri icraatlarıdır. Böylece II.Meşrutiyet Dönemi başlamış oldu. İttihatçılar olarak bilinen grubun iktidara gelmesinden sonra Osmanlı'nın askeri ve sivil bürokrasisi olduğu gibi yerli yerinde durdu. Halkın beklediği özgürlük kısa süreli oldu. 1909'daki 31 Mart olayı ile özgürlük dönemi kapandı. Muhalif siyasiler bastırıldı, gazeteciler öldürüldü, suikastlar düzenlendi sendikal grevler yasaklandı ve toplumun susturulması için ne gerekiyorsa yapıldı. Uzun süredir beklenen dağ fare doğurdu. Baskıcı zihniyet varlığını sürdürdü; değişen tek şey baskının aktörleriydi. Batılı devletlerin desteğini arkalarına almak için yönetime liberal bir görüntü süsü verildi ama bu bile etkileyici olmaktan uzaktı. Alman yanlısı politika güden asker güdümlü siyasetin varlığı kendini iyice hissettirmeye başladı. Aslında İttihatçılar ordu ile sorunları çözmeye kara vermişlerdi. Üç Tarz-ı siyasetten biri olan Türkçülük dolayısıyla Turancılık akımı Cemiyet içinde etkili düşünce akımı haline geldi. 6 Ağustos 1910'da yapılan gizli kongrede, İttihat ve Terakki sermayenin, coğrafyanın ve demografyanın Türkleştirilmesine karar vermişti. Bu tasarıma göre Ermeniler ve Rumlar göçertilecek, Kürtler Türkleştirilecek ve Aleviler Suni Müslüman kimliği içinde eritilecekti. İttihat ve Terakki'nin hedefi, "Ekonomiyi millileştirmek, Osmanlı vatanını Türk olmayan unsurlardan temizlemek, Türk'e dayalı, Türk diline dayalı yeni bir devlet ve millet yaratmak" Rum ve Ermenilerin 'nüfuslarını çürütmek,...mallarına el koymak, zenginliklerini yağmalamak, bu zenginliklerin Türk eşrafın denetimine ve mülkiyetine geçmesini sağlamak"..... "1915'te yapılan bir sayımda sanayi tesislerinin, fabrikaların, atölyelerin %95'inin, Rumlara ve Ermenilere ait olduğu saptanmıştır." (İsmail Beşikçi, Resmi ideoloji Sözlüğü, İttihatçılar Maddesi). Bundan anlaşıldığı gibi, ulus devlete giden yol açılmış oluyor. Farklılıklar ayıklanacak, toplum tek tipleştirilecek ve geri kalanlar ise Türk Müslüman kimliği potasında eritilecek ve böylece Türklüğe dayalı homojen bir toplum yaratılacaktı. Osmanlı devletini meşrulaştıran din olgusu yeni yönetici elit için toplumsal denetim aracı işlevi görecek. Bu nedenle, Ermenilerin I. Dünya Savaşı'nda Türkleri arkadan vurduğu veya vurma ihtimaline karşı göçertildiği iddiası tam bir safsatadır. Yapılanlar ulus devletler çağına uygun bir şekilde Türklerin 'arka bahçelerinde biten ayırık otlarını' ayıklamak olmuştur. Ermenilerin kıyımdan geçirilmesi ve Rumların göçertilmesiyle Türk sermayedarları müthiş bir sermaye birikimine kavuşmuşlardır. 1923'ten sonra iktidara gelecek olan Kemalist kadroların toplum ve siyasete ilişkin tasarımları farklı olmayacak ve belirlenen ilkeler ile hedefler devletin resmi ideolojisinin temelini oluşturacaktır. Sonradan bir kısım İttihatçının çeşitli gerekçelerle tasfiye edilmesi eski rejimle hesaplaşmanın ölçüsü olmaktan ziyade tasfiyeler, klikler arası iktidar kavgasının Kemalistlerin iktidara geldikten sonra da devam ettiğinin göstergesidir. Yeni olduğu varsayılan cumhuriyetin ilk üç cumhurbaşkanının (Atatürk, İsmet İnönü ve Celal Bayar) eski İttihatçılardan olması zihniyette ve kadrolarda sürekliliğe işaret etmektedir. Ayrıca Osmanlı'nın eski borçlarının Kemalist rejim tarafından ödenmesinin taahhüt altına alınıp sonradan ödenmesi, bugün hala Kemalistlerin Ermenilere yönelik katliamda İttihatçıların masumiyetinin avukatlığına soyunması, darbeci geleneğin sahiplenilmesi, Osmanlı tarihinin bir sayfası olan Çanakkale Savaşları'nda ölenlerin hala günümüzde resmen anılması vb bir çok örnek bu tarihsel sürekliliği teyit etmektedir. İmparatorluktan ulus-devlete geçilmesi yerel ve uluslar arası konjonktürle açıklanabilir ki zaten köklü bir dönüşüme direnen sistemin uyumdan başka çaresi de yoktur.

'Mahşerin üç atlısı' (Enver, Talat ve Cemal Paşalar) Almanlarla kurdukları ittifakla Osmanlı Devletini I. Dünya Savaşı'na sokmuş, savaş büyük bir faciayla sonuçlanmış ve imparatorluğun yıkılmasına neden olunmuştur. Almanya gelişen sanayisinin hammadde ihtiyacını karşılamak amacıyla savaşa girerken, İttihatçılar ise Türklük dünyasını birleştirmek, Turan hayalini gerçekleştirmek ve İmparatorluğun Balkan Savaşlarında kaybettiği topraklarını geri almak amacıyla savaşa girmiştir. İki devletin de savaşa giriş nedeni emperyal hedeflerine ulaşmak içindir. Büyük Savaşın sonra M. Kemal'in başını çektiği ve ulusal kurtuluş savaşı denilen süreç bu sürecin devamıdır ve ondan bağımsız düşünülemez.

Enver Paşa'ya yakınlığı ile bilinen Teşkilat-ı Mahsusa İttihatçıların siyasi suikastlar, sabotaj, istihbarat vb kirli işlerini yapıyordu.

Bu özel yapılanma gizliydi ve başta gayri Müslimler olmak üzere muhalif seslerin susturulması ve imha edilmesi için kullanıldı. Teşkilatın Ermenilere yönelik yaptıklarını hatırlamakta yarar var. Eric J. Zürcher savaşın bitiminden sonra İttihatçıların başka bir gizli örgütlenmesi olan Karakol'un İttihatçıları yurtdışına çıkarmaya, onları zarar gören unsurların intikamından kurtarmaya çalıştığını belirtir. Karakol bir çok subay ile mühimmatın Anadolu'ya aktarılmasından sonra liderlik sorununu gidermeye çalıştı. İlk İttihatçı olmayan ancak güvenilir olduğuna inandıkları Ahmet İzzet Paşa'ya liderlik teklifi götürülür ancak o reddeder. Bunun üzerine İttihatçıların kirli işlerinin merkezinde yer almaması, Enver'e muhalif ancak kendisi de İttihatçı olan M. Kemal'e öncülük teklifi götürülür. Zürcher'e göre M. Kemal'i Anadolu'ya gitmekle görevlendiren ve ona her tür desteği sağlayan Karakol örgütüdür. Teşkilat-ı Mahsusa daha önce vardı Karakol örgütü ise sonradan kuruldu. M. Kemal yenilgiyle sonuçlanmış bir emperyalist savaşın devamını getirmiştir. M.Kemal'in başarısı, dünyanın içinde bulunduğu koşullar, yani, Bolşeviklerin iktidara gelmesi, sosyalist ideolojinin bölgede yayılma tehlikesi ve çok sıkıştırıldığında Anadolu halklarının Sovyetlerin tarafına geçebileceği kaygısıyla yeniden durum değerlendirmesi yapan İngilizlerin tutumundan bağımsız düşünülemez. Ayrıca Osmanlı Devleti hiçbir zaman bir Afrika veya Asya ülkesi gibi tümüyle sömürgeleştirilmemiş, sadece kapitalist gelişme yolunda geçikmiş ve ekonomik açıdan dışa bağımlı hale getirilmişti. Hasmin çağın en güçlü emperyalist devleti İngiltere olması ve onunla doğrudan ve dolaylı olarak savaşılması savaşın tarafı anti-emperyalist yapmaz. Anti-emperyalizm bir politik tutumdur ve olmazsa olmaz koşulu anti-kapitalist olmaktır. Emperyalizm başkalarının aleyhine sermayenin genişlemesi ve yayılmasıdır. Bu bakımdan, Osmanlı Devletinin de başka bir emperyal gücün müttefiki olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bu nedenle, M. Kemal'i 'ulusal kurtuluşçu', 'anti-emperyalist' olarak sunmak ya tarih bilincinden yoksun olmak-tan ya da devletin belirlediği çerçevede resmi tarihi çok iyi hatmetmekten kaynaklanmaktadır. Bu tür yakıştırmalar iktidarı meşrulaştırmak için sonradan uydurulmuş 'sol' eklerdir.

M. Kemal'in İttihatçılar tarafından görevlendirilmesi Osmanlı Devleti ile yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti arasında bir kopukluğun (discontinuity) değil, sürekliliğin olduğunu gösterir. Ulus-Devlete giden taşlar zaten İttihatçılar iktidara gelmeden önce döşenmişti. M. Kemal'in yaptığı katkı kendi koşullarında İttihatçıların mirasını devralarak projelerini devam ettirmek olmuştur. Aralarındaki kanlı iktidar kavgaları bu gerçeğin özünü değiştirmez. Her ne kadar Feroz Ahmed 'kurulan yeni devletin Osmanlı'nın küllerinden doğmadığını, Türkiye Cumhuriyeti'nin Kemalist elitin suretinde yaratıldığını' (The Making of Modern Turkey, Feroz Ahmed, Preface) söylese de, tarihsel veriler ile zihniyetteki süreklilik ulus devletin M.Kemal'in suretinde inşa edildiğini ama aynı zamanda M. Kemal'in de İttihatçıların kopyası olduğunu doğrulamaktadır. Talat Paşa, Dr. Nazım ve Bahaddin Şakir'in Ermenilere reva gördüğünü M. Kemal kendi koşullarında Kürtlere uygulamıştır. Siyasal sistemin adının imparatorluk, anayasal monarşi veya cumhuriyet olması siyasal kültürün özüne değil sadece biçimine dairdir. Kurulu düzenin anayasal olması yasalara bağlı kalındığına işaret etmez. Yasalara bağlı kalınsa bile, yasaların evrensel hukuka ne kadar uygun olduğuna, kimin yada hangi sınıfların çıkarlarını koruduğuna aynı zamanda meşruiyet dayanaklarına bakmak gerekir. Rejimin adının cumhuriyet olması onun demokratik olduğu anlamına da gelmez. Unutmayalım ki, 'Cumhuriyet 20. yüzyılın başında Avrupa'daki faşist diktatör-lüklerin ideolojik formülasyonu' (Sevan Nişanyan, Yanlış Cumhuriyet).

Bu müdahaleyle Türk etnisitesine mensup burjuvalara kapitalist gelişmenin yolu açıldı. 1908 eğer bir dönüm noktası olacaksa, öncesi ve sonrasında hakim üretim ilişkileri ve mülkiyet sahiplerini hatırlamakta yarar vardır. 1908'den önce cılız da olsa bir burjuva sınıfı vardı ancak Türk ve Müslüman değildiler. Sermaye daha çok Ermeni, Rum, Yahudi vb Gayri- Müslim unsurlarda yoğunlaşmıştı. Türk etnisitesinin veya egemen sınıflarının lehine yapılmış bir müdahale devrim olarak değil ancak gasp olarak değerlendirilebilir. Emperyalizm karşıtlığı söylemi devletin gayri Müslim vatandaşlarını yabancı işgalci olarak tanımlayıp onları mülksüzleştirmeyi ve kovmayı meşrulaştırmak için uydurduğu bir kılıftır. İkincisi; müdahale üretim ilişkilerini, artık değer yasasını, özel mülkiyeti tartışma konusu yapmaz. Bu davranış eğer mutlaka kapitalist gelişme süreçlerinden bir evreyle açıklanacaksa bu, Türk burjuvazisinin sermayesinin ilkel birikim dönemine tekabül ettiği söylenebilir. Sermaye birikimi gayri Müslimlerin mallarının ve mülklerinin gasp edilmesiyle gerçekleşmiştir.

1923'ten 1938'e kadar olan dönemde ise merkezi otoritenin Türkleştirme politikalarına direnen Kürtler fiziksel imhaya maruz bırakılmış, isyanlar bastırıldıktan sonra resmi ideolojinin retorikine uygun bir şekilde Kürtler yok sayılmıştır. Günümüzde varlıkları de facto tanınsa bile hukuken (de jure) anayasanın belirlediği vatandaşlık haklarından Kürtler 'Kürt' olarak yararlanamamaktadırlar. Bugün İttihatçı zihniyetin başarıya ulaşmasının, toplumu tekipleştirmesinin önündeki en önemli direniş odağının Kürtlerin verdiği siyasal mücadele olduğu söylenebilir. Bu siyasal direniş sayesinde İttihatçı- Kemalist proje iflas etmiştir.

Kuşkusuz sermayenin uluslar arasılaşması anlamına gelen küreselleşme ve ona eklenmiş liberal, dinci hareketler söz konusu zihniyetle çatışmaktadırlar ancak bu sistem içi bir çatışmadır. Burjuvalar arası bir (tarihsel, siyasal, tarihi) iktidar kavgasıdır. Bu anlayışlar sistemi radikal bir şekilde dönüştürmekten özünü değiştirmekten çok koşullara uyumlu hale getirip restore etme ve iktidar ortağı olma çabasındadırlar.

Aynı tarihsel ve siyasal deneyimlere sahip olmamıza rağmen bakış açılarımızdaki farklılıklar olaylara nereden ve nasıl baktığımızla ilgili bir durumdur. Kuşkusuz tarihsel olaylar ve süreçleri değerlendirirken ait olduğumuz sınıf ve ulus düşüncelerimizi etkiler. Ancak ben bu değişkenlerin tali olduğu kanısındayım. Asıl meselenin yöntem sorunu olduğunu ve kartezyen düşünme yeteneğinden yoksunluğumuz, 'birey', kronoloji ve siyaset' putlarını tarihsel gerçeği görmemizi engelleyebilecek kadar önemsememizle açıklanabileceğini düşünüyorum. Bu nedenle, "parçalara ayrılmış düşünceye' karşı bütünselciliği, aldatıcı politik görünüme karşı ekonomik ve toplumsal kökleri, olaysal olana karşı uzun süreyi, 'bölünmüş insana karşı 'bütünsel insanı' ön planda tutup tarihsel gelişmeler anlaşılmasına çalışılmalı," (Sosyal Bilimleri Düşünmemek, Wallerstein) hakikate daha çok yaklaşılmış olur. Burjuvalar arası çatışmalar ya da iktidar kavgaları "..toplumsal-siyasal yapıları değişen iktisadi etkinlik ağıyla daha uyumlu hale sokar ve süregiden yapısal değişim için ideolojik bir cila işlevi görür. Eğer buna ilerleme demek isteyen varsa diyebilir. Ben bu terimi daha temel toplumsal dönüşümlere saklamayı tercih ederim" (Irk, Ulus, Sınıf Wallerstein). Çünkü modern bir kavram olan devrim yıkmayı ve yeniden yaratmayı esas alır. Devrim daha radikal toplumsal, siyasal, kültürel ve iktisadi kopuşları, dönüşümleri ifade eder.

Kaynaklar :

- Düzenin Yabancılaşması, Batılılaşma : İdris Küçükömer
Young Turks in Opposition : M. Şükrü Hanioğlu
Osmanlı'dan Cumhuriyet'e
Zihniyet, Siyaset ve Tarih : M. Şükrü Hanioğlu
The Making of Modern Turkey : Feroz Ahmed
Irk, Ulus, Sınıf : I. Wallerstein, E. Balibar
Sosyal Bilimleri Düşünmemek : I. Wallerstein
Turkey A Modern History : Eric J. Zürcher
Jön Türkler'in Siyasi Fikirleri : Şerif Mardin
Resmi İdeoloji Sözlüğü : Fikret Başkaya, Editör

Sahte Müritler ve Mezar Kazıcılar

Selaheddin Gezer

'Büyük bir öğreti çoğu kez sahte ve soysuz müritlerin elinde hiçbir şey anlatmayan sıradan bir gevezeliğe dönüşebilir! O müritler, büyük bir fikrin taşıyıcılığını yapayım derken zamanla o fikrin mezar kazıcısı olurlar.'
Zendavesta'dan bir gatta

1970'li yılların sonunda ülkenin sağcı ve solcu çocukları birbirini mahalle girişlerinde kurşunlarken ve faşist katliamlar ülkeyi boydan boya bir taziye evine çevirmişken, ülkenin bir yerinde sürekli insanları din kardeşliğine ve birliğe davet eden, ölen tüm günahsız kişilerin ruhlarını göklerdeki cennetin sahibi olan iyilik tanrısı Ülgen'e götürüleceğini iddia eden Yayuci kadar münzevi ve mütevazı, halimize sürekli ağlayan ve adeta bize yaşamın trajedisini tiyatral bir ustalıkla sergileyen, soylu bir kardinal kadar ağır, bir mesih kadar kendinden ve söylediklerinden emin bir adam çıkageldi. Daha işin başındayken sola karşı Postal İmparatorluğunun mutlak hakimleri olan bol apoletli, Doğu'ya ve özellikle İslam'a mesafeli generallerle flörtleşen bu naif ve kırılğan adam, aradan yirmi yıl geçtikten sonra sayısı milyonları bulan müritler ordusu, yaklaşık 280'in üzerinde şirket ve holding, yıllık 600 milyar liralık iş hacmine sahip devasa bir ekonomik güç ile birlikte adım adım özerk iktidara yürüdü ve hala sabırlı adımlarla yürümektedir. Protestan olmadığı halde Seküler İslam'ın Martin Luther'liğine soyunan Erzurumlu bu zat-ı muhterem, sıradan ve mütevazı bir vaizken birden soğuk savaş döneminde Sovyet bloğuna karşı yürütülen psikolojik savaşın en önemli iletişim aygıtlarından biri olan Hür Avrupa Radyosu'nun baş konuğu yapılıyor, Amerika'nın Sesi Radyosu'nun değişik lehçelerdeki Türkçe yayınlarında, bu zatın misyonu ve yaptıkları öve öve bitirilemiyordu.

Neredeyse bin yıllık tarihinin dokuz yüz yılı savaşlarla geçmiş, egemenler tarafından sürekli bir istila ve talan korkusuyla hipnotize edilmiş insanların ülkesinde 'ne zaman düşmanıyla baş edemiyorsan başka bir düşmanını yardımına çağır; ona da pastadan bir pay ver' anlayışı, tarihin en ilkesiz ve en soysuz ittifaklarını bu ülkenin şanlı tarihine armağan etmiştir. Bütün bunlar Devlet-i Ali'nin bekası için yapılmıştır. Pragmatizmin bile tanımlamakta zorlanabileceği ve taslakları büyük ihtimal Washington'da çizilmiş bu iktidarlar bloğu tarihin en renkli ve en kirli bloklarından biridir. Söz konusu bloğun içinde pentagon şefleri, her biri bir çizgi film kahramanını andıran devlet sosyologları, savaş stratejistleri, petrol şeyhleri, aile bankaları, modernizm tarihinin en komik zenginleri olan Anadolu burjuvaları, darbeci generaller, asit kuyusu ustaları, domuz bağıni iki dakikada bağlayabilen pratik cellatlar, cellatları korumak ve palazlamakla görevlendirilmiş parlamenter ağababalar, hiçbir mide asitinin eritemeyeceği kadar kaşarlaşmış köşe yazarları, Amerika'da mütevazı evinde oturmakta olan Fethullah Gülen hazretleri, kafasında takkesi olduğu halde Fransız smokini giydirilmiş İlimli İslam'ın temsili olan AKP ve AKP'nin doğulu esmer rengini temsil eden asimilasyon harikası, bol miktarda Kürt devşirme mevcuttur.

Direktifleri ve eylem planı büyük ihtimal Pentagon'dan çıkmış olan -ki Kenan Paşa ve kurmaylarının bu planı uygulayacak kadar incelikli bir zekaya ve öngörüye sahip olmadıklarından hareket edebiliriz- bu plan, 1970'lerde ülkeyi boydan boya saran devrimci muhalefeti boğmanın en kestirme yolunun cemaatler, tarikatlar, İmam Hatip'li yapay ve sentetik imamlar ve finans kapitali çok iyi ezber etmiş ince sakallı sahte dervişler ile devlet arasında pragmatik bir ittifak kurmanın planıydı. Aynı cenah, bugün Kürtlerin en sıradan demokratik haklarına anında karşı saldırı geliştiren ayet ve surelerden kılıçlarıyla faşist bir gürüha dönüşmüş ve maskelerini düşürmüşlerdir. Medreselerin yerine Fransız pozitivist akademilerini kuran, Arap alfabesinin yerine Latin alfabesi, fesin yerine şapkayı, saltanatın yerine cumhuriyeti, çarşafın yerine Fransız dekoltesini getiren ve Osmanlı'nın sekiz yüz yıllık kültürel ve siyasal geleneğinin reddi üzerine yükselen Kemalist proje, generallerle imamların ittifacı ile birlikte dağılıp zamanla ana omurgası darmadağın olmuş ve Ergenekon'da vücut bulan bir devlet faşizmine dönüşmüştür. Söz konusu bu pragmatik ittifacının bir ucuna Kenan Evren'i ve İlker Başbuğ'u öbür yanına Fethullah Gülen ve Tayyip Erdoğan'ı bıraktığımızda o tablonun içinde İslam'ın ve Kemalizm'in kimlik taşıyıcılığını yapan taşeron ve kurnaz tüccar takımını yani her iki öğretinin mezar kazıcılarını rahatlıkla görebiliyoruz. Birbirine düşman gibi görünen, aslında aynı iktidarın sürekliliğini sağlayan ve bu süreklilik uğruna tarihin en soysuz ittifaklarına hiç çekinmeden imza atabilecek kadar oportünist ve iktidar sevicisi yüce devlet erkani.

1980 model cuntacı generallerin göz kırptığı bazen de doğrudan palazladığı Pantürkizm ve Panislamizm akımları, cemaat ve tarikatların denetiminde Kuran kursları ve İmam Hatip Liseleri üzerinden örgütlenirken, Gülen cemaati doğrudan dini kurumlar yerine liseler ve dersaneler üzerinden örgütleniyordu.

Sovyet sosyalizminin çöküşünden sonra Gülen'in eğitim orduları uluslararası okullar atağına geçtiğinde öncelik verdikleri bölgelerin özellikle Amerika'nın iştahını kabartan Orta Asya, Balkanlar ve Kafkaslar bölgesi olması üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. Birkaç ay öncesine kadar Hewlêr, Dûhok ve Süleymaniye'den topladığı Kürt çocuklarını Güzel Türkçe Konuşma Yarışmalarında yarıştıracak düzeye getirmiş olmanın milliyetçi gururuyla, yedi ceddî Kürt ulusalcısı olan Barzani'nin ülkesinde İslami kardeşlik demagojisi sayesinde büyük bir itibar görebiliyorlardı. ABD'nin semizlik askerleri, petrol kuyuları, Güney Kürdistan'da mantar gibi türeyen Işık'tan ve Nur'dan okullar, tarihin en ironik tablolarından birinin içinde her gün yüzümüze sırtıtmaktadırlar. **"Adriyatik'ten Çin Seddi'ne kadar Türk dünyasının hizmetinde"** demagojisiyle süslenen bu atılım, binlerce vakıf dernek okul ve şirket eliyle yürütülmektedir. İlk bakışta saf Turancı ve İslami bir yayılma olarak görünen bu okullarda bol miktarda diplomatik pasaportlu Amerikalı 'official passport' sahibi **"İngilizce Öğretmeni"** bulunmaktadır. Fethullah Gülen Amerikan şeflerinin görevlendirdiği postmodern bir bahai peygamberi gibi üç büyük dini kendi öğretisinin bünyesinde eritmeye çalışan dinler ve ülkeler üstü bir paravan örgütlenmenin başı gibidir adeta!

Kızılderili çocukların kafa derilerine yirmi cent ödemiş, Orta Amerikalı yerli kavimlerin neredeyse tamamını yok etmiş, Avrupalı katillerin, tecavüzcülerin ve çapulcuların kan ve kemikten kurdukları Amerikan imparatorluğu, 1950'lerden itibaren dünyanın mutlak efendiliğine soyunduğunda, kıtalararası imparatorluğunu sürdürmek için, her kıta dininin içinde kendisine bağlı bir tarikat örgütledi. Bu tarikatların hepsinin ortak söylemi neredeyse aynıdır: Dinler arası diyalog ve evrensel kardeşlik argümanı! Envai çeşit oyunun ve hilenin döndüğü bu uluslar arası küresel saldırı ve talan teşkilatları kendi işbirlikçilerini neredeyse dünyanın her yerinde yaratabildiler. **Kürenin büyük kapitalist efendileri, Marks'ın en büyük düşü olan ve dünya sosyalist güçlerinin yaratamadığı enternasyonalist birlikleri kendi iktidarlarını sağlamlaştırmak için papazların, hahamların ve imamların eliyle yaratabildiler.** Amerika'nın Kore işgali sırasında Hıristiyan rahiplere ve misyonerlere kurdukları Moon Tarikatı Güney Kore nüfusunun yüzde 40'ını Budizm'den Hıristiyanlığa devşirmişti. "ABD'de, Türkiye'deki 'Sızıntı' Dergisi'nin karşılığı olan 'The Fountain' isimli bir derginin varlığı bu küresel ittifakın başka bir belirtisidir.

'Said-i Nursi'nin Kürt olduğunu öğrendiğinde derin bir hazımsızlık ve güven kırılması yaşadığını itiraf eden bu zat-ı muhteremin milliyetçi refleksleri çoğu kez onun İslami kimliğinin çok önüne geçebilir. Tüm bu milliyetçi tavırlarına rağmen eğitim gönüllüleri şeklinde 1980'lerin başından itibaren Kürt bölgelerine çullanan bu ince bıyıklı misyonerler ordusu zaten Müslüman olan Kürtleri sisteme daha fazla eklemlenmenin kavgasını vermektedirler. Afrika'nın Müslüman bölgelerine giden Batılı misyonerlerin kilise duvarlarına İsa'yı bir zenci olarak gösteren resimler çizdirmeleri ile Gülen cemaatinin Said-i Nursi üzerinden Kürdü adam etme teknikleri birbirine fazlasıyla benzemektedir. Biri İsa'nın zenci ve Batı merkezinden uzak bir yere ait olduğunun imajlarını yaratırken, bir diğeri Said-i Nursi'nin Kürt olamayacak kadar mukaddes ve doğu bilgeliğiyle donanmış oluşunun imajlarını yaratmaya çalışmıştır. 80 yıllık cumhuriyet tarihinin devleti en fazla rahatsız eden kesiminin çoğunlukla Kürtler olmasından dolayı, söz konusu grup, 'Kürtler acilen ıslah edilmelidir' diyen devlet babalarının gür ve ürkütücü sesini dinlemek zorundadırlar. Çünkü bu ülkede din dahil olmak üzere tüm toplumsal dinamikler ve kurumlar, devletin sıkı denetimi altında şekillendirilir. Devletin şekillendirdiği bir din ve onun müritleri devlete benzer ve zamanla devletleşir. Said-i Nursi'nin Hizanlı Müslüman bir Kürt olması; hatta Fethullah Gülen'in bütün öğretilerine kaynaklık etmesine rağmen Gülen'in nazarında bir tereddüt ve kabullenmezlik noktası olması, Gülen'in şanlı bir Türklükten beslenen megaloman üst kimliğine fena halde dokunmaya yetebiliyordur belki de. Kürt coğrafyasını son otuz yılda cehenneme çeviren şiddet sarmalının içinde bütün şiddetin kaynağını Kürtlere mal etmeye çalışan ve **Diyarbakır'a sırtını dön; Gazze için yırtın** felsefesinden asla şaşmayan söz konusu blok, ikiyüzlülüğün ve sahteliğin hatta mazlumdan yana görünüp zalimle aynı tabaktan yiyen bir soysuzluğun en büyük temsilcileri olmuşlardır.

Cioran, **'en büyük zalimler bir zamanlar kafası kesilmemiş mazlumlardan çıkar' demişti.** Oysa ne Fethullah Gülen ne de onun cemaati hiçbir zaman bu ülkenin mazlumları olmadılar. 28 Şubatta İslami medyanın dramatize ettiği sahte mazlumiyetlerini saymazsak tabii. Cemaatler ve tarikatlar, sadece Türkiye'nin Kemalizm eksenli modernleşme siyasetini militan bir tarzda uyguladığı tek partili dönemin dışında adeta özerk bir iktidar gibi ekonomiden siyasete, gündelik yaşamdan kamusal yaşama kadar aslında bu ülkenin her yerindeydiler. Fetullah Gülen, var olan bütün cemaat önderlerinden daha seküler, uluslar arası bağlantılar daha güçlü, daha esnek, daha milliyetçi, mütevazı giyimi ve yoksul Anadolu nostaljisine uygun döşenmiş 'ben de sizdenim' diye bağırarak eviyle, adeta sahte bir derviş oynamaktadır. Hem solu zayıflatan, hem Kürdü asimile eden, hem de devletin eğitim yükünü hafifleten bir eğitim gönüllüsü ve tekkeden yeni çıkmış, gül suyuyla yıkanmış tiril tiril bir entegrasyon ustasıdır Fethullah Gülen. Yani, **fazlasıyla totaliter, kendini sürekli kılmak için çıkar ilişkileri ve çıkarların yarattığı ilkesiz ittifaklar üzerinden kendini yaşata yaşata omurgası kırılmış bir devlet için biçilmiş bir kaftan.**

. ABD'nin göz diktiği herhangi bir coğrafyaya hiç de rastlantısal olmayan bir tarzda anında okul açabilen, Pentagon onaylı Turan fantezisini adım adım gerçekleştirirken öbür yandan ABD'nin ve Türkiye'deki yönetici elitlerin yerel ya da global hamlelerinde ileri süvari birliğini anında hareket ettiren akıncı birliğinin baş kumandanıdır. Son zamanlarda neredeyse Kürtlerin tüm temsili kurumlarına ve şahıslarına küfür edecek kadar pervasızlaşan Zaman gazetesinin ayrıca Kürtleri ve Kürtlerin temsil güçlerini aşağılamayı kendine ana uğraş olarak belirlemiş olan STV televizyonunun akıl babasıdır. **'Bunlar yüzünden on yıl sonra bu ülkede insanlar Müslüman evladiyim demeye utanacaklar'** diyen bir yazarı haklı çıkarıncasına büyüüp palazlanan, kirli ve sarmal ilişkilerin içinde, bir ucunda CIA, diğer ucunda İliman İslam yazan uzun ve mübarek bir sılıkla incecek bir ipe benzeyen küresel siyasetin ve küresel ekonomik dengelerin üzerinde ustalıklı yürüten bir sirk cambazıdır.

Sisteme muhalif tüm dinamikleri Ergenekon'la ilişkilendirmeyi sürekli gündemleştiren Gülen cemaatinin, önceleri mazlumlar için ağlayıp duran, sonradan dışları ve pençeleri çıkmış korkak bir baykuşa benzeyen gazetesi Zaman, tıpkı kendi sahipleri gibi Ergenekon'un Kürtlerin başına getirdiğinin aynısını bu defa daha yumuşak bir eritme ve çarpıtma politikasıyla yapmaya çalışıyor. Kürdün yanında İslami bir kardeşlik kimliğiyle durup aslında devletin yüz yıllık bakış açısını olumlama ve kabullendirmeye çalışan bu cemaat ve onların paşababaları, 1990'ların başından itibaren Kürt illerinden Batıya, Gülen'in asimilasyon medreselerine götürdükleri yoksul Kürt çocuklarını Osmanlı'nın ocakta devşirdiği bir Polak çocuktan daha çok diline, kültürüne ve toplumsal gerçeğine yabancılaşmış bireyler olarak ailelerine geri göndermişlerdir. Gülen pragmatizmi ve AKP oportünizmi ve onların kutsal ittifakları öyle bir noktaya gelmiştir ki: **'bizden olmayan herkes Ergenekon'un içindedir'** türünden tarihin en pervasızca dillendirilmiş fitnelerinden birine dönüşmüştür. Bugün Türkiye'deki Siyasal İslam mutlak iktidar istemi sayesinde kendinden olmayan ve hizaya getiremediği bütün kimlik ve yaşam biçimlerinin reddi üzerinden ilerleyen bir İslami Faşizme dönüşmüştür. Erzurumlu Ağlayan İmam ve racon kesen Kasımpaşalı bir İmam Hatipli, iktidarın tepesinde iyi ve kötü polisi oynamaktadırlar adeta. **'Bu ülke tarikatların ve şeyhlerin ülkesi olamaz'** diye başlayan büyük söylemin tam karşısında duranların iktidara gelişini sadece cumhuriyet mitingleriyle protesto eden Kemalîst seçkinlere, felek en sinsî kahkahasıyla gülmektedir bugün. Bu ülkede 'Ergenekon operasyonu bir kadro değişimidir' diyen insanların sesi boğulurken hayatımızın hemen hemen her yerine sızmayı başaran bir İslami blok, medyatik pompalamayla bütün muhalif kesimlerin üzerinden silindir gibi geçmeye çalışmaktadır. Son yirmi yıldır ince bıyıklı ne çok vali, kaymakam, savcı ve hâkimin mahkeme salonlarında belirmeye başladıklarını hepimiz çok iyi biliyoruz. Taş atan çocuklara yirmişer yıl veren adamlar, seçim öncesi yoksul mahalleri makarna ve kömür torbalarıyla ayartmaya çalışan adamlar, seçimden hemen sonra DTP'nin yönetici kadrolarını adeta büyük bir intikam duygusuyla evlerinden aldırın adamlar, 80 darbesinin sabahı Beyaz Saray' da 'Türkiye yine karışmış' diyen Amerikan başkanına **'Sorun yok bizim çocuklar darbe yapmış'** diyen adamlar, Nazi toplama kamplarını aratmayan Ebu Garip hapishanesinde, Iraklı direnişçilere yazdıkları mektuplarda **'Ne olur bu hapishaneyi bizimle birlikte ateşe verin; çünkü karnımızda Amerikan askerlerinin piçleri var'** diyen kadınlara tecavüz eden adamlar, parçalanmış ve işkence edilmiş cesetler için bir cellâdın soğukkanlılığıyla bizim tarafta da kolu ve bacağı parçalanmış ve kopmuş çocuklar var diyen bütün bir dünyayı sadece kendi mahallesinden ibaret gören adamlar aynı koronun içindedirler. Tarihin en ironik ve en heterojen korusu! Çok gürültülü ve alabildiğince çirkin seslerle dolmuş bir koro!

İngiliz obez çocuklar kadar bakımlı ve derli toplu, Amerikalı beyaz kolejli çocuklar kadar ironik ve kendinden emin bir dil kullanan, Avrupa'da okuduğu okula kefare mektebi diyecek kadar Doğulu ve şakacı bu müritler ordusu ve güneş değmemiş bembeyaz suratlı ağabeyleri yoksul mahallelerde gövdesi dal kadar incelmış yoksul halk çocuklarını ayartamadıklarında herhangi bir sohbet esnasında yargıdaki ağabeylerine, panzer taşıyan o haylaz ve yola gelmez çocuklara yirmişer yıl vermelerini de rica edebilirler. Solu sadece Mao ve Stalin'den ibaret bir din düşmanlığı gibi gösterip reel sosyalizmin kanlı tarihini yıllarca bu topluma anlatmaya çalışan ve bunu büyük ölçüde başaran, bugün televizyonlarından ve gazetelerinden o büyük küresel, kirli ve derin ilişkilerine rağmen utanmadan muhalif ve farklı olan her yapıyı bir çete ile ilişkilendirmeye çalışmaktadırlar. Papa'ya saygılarını bildirdikleri mektuplarında evrensel kardeşlik ve hoşgöründen bolca bahseden bu cenah, bu ülkede var olan muhalif yapıları ve farklı sesleri bu ülkenin üniter harcına ve İslami bütünlüğüne karşı geliştirilmiş uluslararası bir saldırı olarak lanse edip çarpık bir toplumsal algı yaratmak için günde yüzlerce kez yalan söylemektedirler. Kendi cenahlarına dâhil edemedikleri her insanı ve her türlü toplumsal hareketi, türlü türlü ayak oyunlarıyla kitlelerin gözünde itibar kaybına uğratabilecek erkleri, erkeklikleri, kadroları, ilişki dünyaları ve paraları fazlasıyla mevcut olmasına rağmen bu ülkede bunların maskelerini yırtıp bunlara çelme takacak asi çocukların hala var olduğunu bilmek bile insanı az da olsa rahatlatabiliyor.

“Tehlikeli Sınıflar”dan “Sessiz İsyankarlar”a Ortadoğu’da Kentsel Maduniyet Siyaseti

İran kökenli araştırmacı Asef Bayat’ın Ortadoğu’da **Maduniyet – Toplumsal Hareketler ve Siyaset** adlı kitabı Oryantalizmin Ortadoğu’ya yönelik siyasal körlüğüyle hesaplaşan bir bakışın imkânlarını sunuyor bize. Modernleşme paradigması çerçevesinde dünyayı okuyan çoğu siyaset veya sosyal bilimci tarafından, Ortadoğu toplumları, yekpare, durağan, iç dinamikleriyle gelişmeye kapalı, değişimin ancak dış müdahaleler veya yukarıdan aşağıya dikte edilen politikalar aracılığıyla gerçekleştiği, din ve milliyetçiliğin tüm toplumsal yapıyı belirlediği bir fotoğraf olarak sunulmuştur. Bu bakış açısının bir diğer sonucu da istisnai bir bölge oluşu hasebiyle bölgeye yönelik çalışmalar vasıtasıyla evrensel toplumsal kurama katkı yapılamayacağı ön kabulüdür. Buda kuramsal derdi olan karşılaştırmalı özgün saha çalışmalarının çok sınırlı kalmasına veya sınırlı sayıda çalışmanın da oldukça indirgeyici ve kaba genellemeler ile ele alınan çalışmalar olmasına yol açmıştır. Bayat, **“kolektif aktörü olmayan kolektif eylem”**in Ortadoğu’da toplumsal ve siyasal dönüşümün önemli bir kaynağı olduğunu iddia etmektedir. Ortadoğu’ya ilişkin Oryantalist bakış açısını kırmayı, Ortadoğu tarihini “aşağıdakiler” üzerinden yazmayı amaçlayan ve daha da önemlisi alternatif bir yaklaşım geliştirme iddiasındaki bu kitap Asef Bayat’ın daha önce farklı dergilerde yayınlanmış altı makalesinden oluşmaktadır. Madun siyasetine, Ortadoğu bölgesinin toplumsal değişimlere açık olduğuna odaklanan bu çalışma Türkçe literatürdeki eksikliği doldurmak açısından da önem taşımaktadır. Maduniyet çalışmalarının genellikle Asya ve Latin Amerika üzerinden yapıldığı düşünüldüğünde Ortadoğu’da madun siyasetine odaklanan bu kitabın önemi daha da artmaktadır. Kitap temel olarak bir “aşağıdan tarih” yazma girişimi olarak, Ortadoğu tarihinde madunların da rol oynadığını görmemizi sağlamaktadır. Yazar sadece karşılaştırmalı çalışmalardan değil, tek tek vakalardan da yararlı kavramlar ortaya çıkabileceğini göstermektedir. Bu amaçla (diğer makalelerin de belkemiğini oluşturan) **“sessiz tecavüz”** ve **“sokak siyaseti”** kavramları kitaptaki en önemli kavramsal araçlardır. “Sessiz tecavüz” kolektif olmayan ve çatışmaya dayanmayan yeniden paylaşım siyasetine, “sokak siyaseti” ise sokağın fiziksel ve toplumsal ilanında şekillenen çatışmalara göndermede bulunur. Kitap, Ortadoğu’daki toplumsal hareketlerin oluşumu ve gelişimi hakkında, Türkiye’deki sosyal bilimcilerin de yararlanabileceği farklı bakış açıları ortaya koyuyor. Özellikle, **“sıradan sessiz tecavüzü”**, Türkiye’deki gecekondu bölgelerindeki toplumsal hareketleri, kent merkezlerinde oluşan gettolaşmayı ve sokak siyasetini anlamak için önemli bir kavramsal araç olabilir.

Küresel kapitalizmin Ortadoğu’daki neo-liberal yapılanması belli sınıf ve zümrelerin küresel bütünleşmesini sağlarken öte yandan kent merkezlerinde gittikçe yoksullaşan, dışlanan, marjinalleşmiş ve kurumsuzlaşmış bir maduniyetin gelişmesini de hızlandırmıştır. “Artık gittikçe artan sayıda işsiz, kısmen istihdam edilmiş, arazi emek gücü sahibi, geçimini sokaktan kazanan işçi, sokak çocuğu ve yer altı dünyası mensubu mevcuttur.” Bunlar günümüzde, “kent marjinalleri” veya “kent yoksulları” olarak atıfta bulunan grupları oluşturmaktadır. Kentleşmeye özgü sorunlar (kent suçları, kent içi koşullar, işsizlik, göç, kültürel ikilik vb.) toplum bilimler cemaatinde ele alınmıştır. Burada üzerinde durulan temel noktalardan biri bu kent madunlarının hangi hâkim bakış açısıyla veya kuramsal çerçeveye ele alınacağı konusudur. Üçüncü dünyada yaşayan bu “sınıfaltı” gruplar, Soğuk Savaşın ortalarında ABD’nin siyasal çıkarlarını tehdit eden radikal gerilla gruplarının toplumsal zemini olarak görüldüğünden bu gruplara yönelik ilk çalışmalar 1960larda ABD’li toplum bilimciler tarafından yapılmıştır. Bayat’a göre, Marksist kuram kent yoksullarını ya görmezden geldi ya da onları “lumpen proletarya”, “tüm sınıfların süprütüsü”, “toplumsal cüruf” olarak tanımlayarak sanayi proletaryasının yedek gücü olarak gören belirsiz bir siyasetin ufkuna bıraktı. Marx için lumpen proletarya bir siyasal iktisat kategorisiydi. Çalışmayan bu mülksüz insanlar, başkalarının emeğiyle yaşayan, dilenciler, hırsızlar, eşkiyalar ve suçlular gibi terk edilmiş toplumsal unsurlar olarak görülmüştür.

Madunlar üzerine yapılan çalışmalar genel itibarıyla dört hakim paradigma çerçevesinde ele alınmıştır:

Edilgin Yoksullar

Oscar Lewis, Puerto Rico gibi işlevselci paradigmayla çalışan birtakım toplum bilimciler, kent yoksullarını esasen kargaşaya yol açan nitelikte ve ümitsizlik hisleriyle dolu görse de, yoksulları hala sadece ay sonunu getirebilmek için mücadele eden siyaseten edilgin bir grup olarak değerlendirmişlerdir. “yoksulluk kültürü” kuramı bu fikirlere bilimsel bir meşruiyet kazandırdı. Yoksulluk kültürünün bileşenleri olarak; kadercilik, köksüzlük, uyumsuzluk, gelenekselcilik, suç, amaçsızlık, umutsuzluk vb. kültürel, psikolojik kategoriler “edilgin yoksul” fikrini yaygınlaştırdı. Bu yönelimdeki çalışmalar, her şeye rağmen marjinallik mitinin yoksulların toplumsal denetiminin bir aracı olduğunu ve marjinalleşmiş yoksulların kapitalist toplumsal yapının bir ürünü olduğunu göstermişlerdir.

Hayatta Kalma Mücadelesi Veren Yoksullar

Hayatta kalma stratejisi modeli, yoksulların güçsüz olmalarına rağmen, kaderlerinin hayatlarını belirlemesini beklemediklerini ima ederek bir adım ileri gider. Bekalarını sağlamak için kendi tarzlarında etkindiler. İşsizlik ya da fiyat artışlarına karşı koymak için sık sık hırsızlığa, dilencilige, fahişeliğe yada tüketim kalıplarını yeniden şekillendirmeye müracaat ederler. Kıtılık ya da savaşa karşı, göç yetkili makamlarca engellendiğinde dahi yaşadıkları yerleri terk etmeyi seçerler. Hayatta kalma stratejileri'nin söylemi, yoksulun kurban imajını güçlendiren, herhangi bir faillik atfetmeyen özelliği dolayısıyla fazlasıyla eleştirilmiştir. Farklılıklarına rağmen bu iki rakip perspektif (Hayatta kalma stratejileri ve yoksulluk kültürü) temel bir varsayıma sahiptir. Her ikisi de "ideal insan"ın iyi uyum sağlamış ve entegre olmuş "modern insan" olduğunu varsayar.

Siyasal Yoksullar

"Edilgin yoksullar" ve "yoksulluk kültürü" modellerinin eleştirildiği, kentsel madunların siyasal aktörler olarak belirdiği bir yaklaşımdır. Perلمان, Castels ve Latin Amerikalı başka araştırmacılar yoksulların marjinal olmadığı, toplumla bütünleşmiş olduklarını ısrarla vurguladılar. Daha ziyade, "marjinalleştirilmiş oldukları"ni, iktisaden sömürülmüş, siyaseten baskı altına alınmış, toplumsal olarak damgalanmış ve kültürel olarak kapalı bir toplumsal sistemden dışlanmış olduklarını ileri sürdüler. Latin Amerika'daki "Kurtuluş Teolojisi"nden etkilenmiş bu kuram, cemaat dernekleri, tüketici örgütleri, aşhaneler, gece kondu destek grupları ve kilise etkinlikleri toplumsal dönüşüm ve özgürleşmek için çabalayan yoksulların örgütlü, modernitenin tiranlığına karşı alternatif yerel kent hareketleri olarak görülmüştür. Kent yoksunlarına önemli bir faillik tanıyarak şiddetli bir biçimde "yoksulluk kültürü" hem de "hayatta kalma" görüşlerinin altını oymuştur. Bununla birlikte "kentsel hareketler bakış açısı" büyük ölçüde bölgenin sosyopolitik koşullarına dayalı bir Latin Amerikan modeli olarak yetersiz görülmüştür.

Direnen Yoksullar

1980'lerde mikro-siyaseti ve "gündelik direniş"i popüler bir bakış açısıyla ele alan yapısalcılık sonrası post-yapısalcılık olarak ta adlandırılan arayışların ürünü bir yaklaşımdır. Foucault'un "merkezden arındırılmış" iktidar kavramı ve Gramscici kültür siyasetinin (hegemonya) yeniden dirilmesiyle birlikte, mikro-siyaset "direnış" paradigmasına temel bir kuramsal destek sağladı. "Direniş" kavramı, iktidar ve karşı iktidarın ikili bir karşıtlı içinde bulunmadığının, birbirinden ayrılmış, karmaşık, kararsız ve sürekli bir "denetim dansı" olduğunun altını çizdi. "Nerede iktidar varsa orda direniş vardır" fikrini temel aldı. Direniş büyük ölçüde faillerinin, maruz kaldığı siyasal baskı koşulları altında, eklemlemeye muktedir olabildikleri küçük çaplı, gündelik, küçük etkinliklerden meydana gelse de. Bu direniş kavrayışı, sadece o güne dek kuramsal olmayan köylü çalışmalarına değil (James Scott), emek çalışmaları, etnisite, kadın çalışmaları, eğitim ve kentsel maduniyet çalışmalarına da nüfuz etti. Şüphesiz o vakte kadar "edilgin yoksullar", "itaatkâr kadınlar", "apolitik köylüler" ve "baskı altına alınmış işçiler" olarak tarif edilen öznelere faillik atfetmeye yönelik bu çaba olumlu bir gelişmeydi. Direniş paradigması, genel olarak toplumdaki iktidar ilişkilerinin karmaşıklığının, özel olarak ta maduniyet siyasetinin örtüsünü kaldırmaya yardımcı oldu. Ancak Asef Bayat, direniş çözümlerinin, öznelere neredeyse her eylemini potansiyel olarak bir "direnış" olarak gören abartılı faillik yorumunu ve net bir iktidar hedefi gözetmeyen, devlete yönelik müphem ufkundan ötürü eksik bularak eleştirir.

Sıradan Olanın "Sessiz Tecavüzü"

Yazar Ortadoğu'daki kent madunlarının verili durumunu analiz etmede bu dört hâkim çerçeveyi de yetersiz bularak kendi araştırma bulgularına en iyi tekabül eden belirleme olarak "sıradan olanın sessiz tecavüzü" kavramını kullanır. "Sessiz Tecavüz kavramı, sıradan insanların hayatta kalabilmek ve hayatlarını iyileştirebilmek için mülk ve iktidar sahibi olanlara doğru suskun, uzun vadeli fakat yaygın ilerleyişini tarif eder. Sessiz tecavüz, kolektif talepte bulunma siyaseti ya da protesto siyaseti değildir. Daha çok bireysel ve doğrudan toplu eylemin bir karışımıdır diyebiliriz. Bu, dönemsel kolektif eylemlerle, suskun, büyük ölçüde parçalara bölünmüş ve uzun vadeli (belirli bir liderliği, ideolojisi ve yapılandırılmış bir örgütü olmayan açık ve pozisyon değiştiren mücadelelerce) seferberlikçe belirlenir". Örnek: Kent yoksulları barınaklarını aydınlatmak için belediyenin elektrik direklerinden çalarlar, ya da hayat standartlarını yükseltmek için çocuklarının okula gitmesine engel olmazlar veya enformel sektörde ikinci bir iş yapmak için kendi iş saatlerinden çalarlar. Somut tecavüz biçimleri epey çeşitli ve yaygındır ve yazara göre "bir kere yerleşti mi, tecavüz birçok yönde yayılır". Şimdi yazarın belli Ortadoğu kentlerine ilişkin çalışma verilerinden hareketle (İstanbul özgülünde hiçte yabancı olmadığı) bu eylemlere daha yakından bakalım.

“Devrim sonrası İran, kamusal ve özel kentsel alanın, apartmanların, otellerin, kaldırımların ve kamu araçlarının, çoğu kez yoksullar tarafından benzeri görülmemiş bir biçimde bir sömürge haline getirildiğine tanık oldu. 1980 ile 1992 arasında, hükümetin muhalefetine rağmen, Tahran’ın yüzölçümü 200km kareden 600 km kareye çıktı ve büyük Tahran ve çevresinde 100’ü aşkın enformel cemaat oluştu. Kahire’nin eteklerinde milyonlarca kırsal göçmenin, kent yoksulunun ve orta sınıf yoksullarının sessizce mezarlıkları, çatıları ve kamu arazilerini ele geçirerek, 5 milyon kişiyi barındıran 100’ün üzerinde kendiliğinden cemaat yaratması oldu. Güney Beyrut’ta enformel bir cemaat olan Hayy-Assaloum’un yoksul mukimlerinin yüzde 40’ı elektrik faturalarını ödemeyi reddediyor. Mısır İskenderiye’de ödenmemiş su faturalarının maliyeti yılda 3 milyon Amerikan dolarını buluyor. Kahire, İstanbul ve Tahran’da yüz binlerce sokak satıcısı, dükkân esnafının yarattığı elverişli iş olanaklarına tecavüz ederek belli başlı ticari merkezlerde sokakları işgal etmiştir. Sokak satıcılarının etiket ve markaların telif haklarına yönelik tecavüzü çokuluslu şirketlerin kaçınılmaz tepkilerine yol açıyor. Kahire’de 600.000 ve Tahran’da 150.000 işportacı vardır. Binlerce yoksul örgütledikleri sokaklarda park eden arabalardan aldıkları bahşişlerle geçinir. Kahire’deki İzbat Khairullah, plakası bile olmayan minibüslerin yolcu taşıdığı bölgedeki binlerce benzer mahallenin bir örneğidir. Burayı bir gazete, 1980’lerdeki kuruluşundan beri hiçbir memurun henüz girmediği bir yerleşim olarak tanımlamıştır”.

“Modernite pahalı bir keyfiyettir, herkesin durumu modern olmaya elvermez”

Yazar kolektif olarak planlanmamış ve çoğu kez bireysel olarak gerçekleşen tepkilerin devletle mütevacizler (tecavüz edenler) arasında bir çatışma yarattığına bu çatışmanın da en açık olarak "sokak"ta yaşandığına vurgu yapmakta hatta bunu bir sınıf çatışması olarak nitelemektedir. Bayat’a göre bu harekete katılan insanların iki temel hedefi vardır. Bunlardan ilki, toplumsal malların yeniden bölüşümüdür. Bu bölüşüm, arazi, barınak, şebeke suyu ve yol gibi toplumsal tüketimin; kaldırımlar, köşe başları gibi kamusal alanların; ayrıcalıklı ticaret koşulları ve mekânları gibi fırsatların; hayatta kalmak için elzem olan unsurların kanunsuz ve doğrudan elde edilmesidir. İkinci hedef ise devletin dayattığı düzenlemeler, kurumlar ve disiplinden hem kültürel hem siyasal özerklik kazanmaktır. Bayat’ın ifadesiyle gayri resmi yaşamak ve modern resmi kurumları karıştırmadan işlerini yürütmek, söz hakkından mahrumların en temel arzudur. Bu insanlar “mümkün olduğunca devletin ve modern bürokratik kurumların dışında hareket ederler. Böylece, modern iş yerinin disiplini altında çalışmaktansa, kendi yarattıkları işlerde çalışmayı; sorunlarını polise gitmektense enformel bir şekilde çözmeyi; belediye dairesinden, imam nikahı ile evlenmeyi, modern bankalardansa enformel kredi derneklerinden borç almayı tercih edebilirler”. Yazara göre bu insanların böyle bir yaşam tarzı seçmeleri anti-modern olmalarından kaynaklanmıyor. Varoluşları onları bu tür bir hayat tarzına zorladığı için böyledir. Zira yazara göre, “modernite pahalı bir keyfiyettir, herkesin durumu modern olmaya elvermez. Çünkü modernite, çoğu korunmasız insanın bedelini ödeyemeyeceği davranış biçimlerine ve hayat tarzlarına (zaman, mekân, sözleşme, iş disiplinine sıkı bağlılık, yetenek, eğitim) uyum yeteneğini gerektirir”. Bu yüzden bu insanlar her şeye rağmen polisle veya zabitalarla sokakta sürekli kovalamaca, çatışma yaşayarak bu güvensiz hayatı tercih etmek zorunda kalıyorlar.

Sokak Siyaseti

Peki, bu kent madunlarının bölgedeki siyasal hareketlerle bağı var mı? Veya politize olma biçimleri nasıl gelişiyor? Başta siyasal anlamları olmaksızın başlayan bu hareketler daha sonraki dönemlerde siyasi nitelik kazanabilir. Aktörler, herhangi bir siyasal otoritenin ciddi engellemeleriyle karşılaşmadan gündelik ilerleyişlerini sürdürdükleri müddetçe, yaptıklarını sıradan gündelik işler olarak görürler. Ancak bu kazanımları tehdit edildiğinde, eylemlerinin getirilerinin farkına varırlar ve onları toplu hâlde ve yüksek sesle savunurlar. Bu mücadele kazanım sağlamaktan ziyade kazanılmış hakları savunmaya ve arttırmaya yöneliktir. Bazı durumlarda, mücadeleciler muhalifler kazanımlarını daha örgütsel bir şekilde savunabilmek için bazı yapılar dahi oluşturabilirler. Devlet, bu grupların eylemlerinin artması ile birlikte harekete geçerken, muhalefetin toplu hâlde kendi ifade edebileceği tek mekân olan sokaklar, bu karşı karşıya gelişe ev sahipliği yapar. “Devletin meşruiyet krizi, yönetici elit içinde bölünme, toplumsal denetimin çöküşü ve kaynaklara erişim gibi etkenler toplu eylemi kolaylaştırırken, bastırma tehdidi, grup içi bölünme ve geçici itaatın yararlılığı hareketlenmeyi engeller”. Bayat, insanların yaşamlarını değiştirmeye yönelik tüm eylemlerini içeren aktivizm kavramının Ortadoğu’daki dinamizmine işaret eder. Kitlesel kent protestoları, sendikacılık, cemiyet aktivizmi, toplumsal İslamcılık, sivil toplum kuruluşları ve sessiz tecavüz olarak ifade ettiği alt tür aktivizmlerini ele alır. Bayat toplumsal İslam, "sivil toplumlaşma" ve sessiz tecavüzlerin Ortadoğu ülkelerinde insanların yaşamlarının bazı yönlerini iyileştirmeye katkısı olan en baskın aktivizm biçimleri olduğunu belirtir.

Ama yine de toplumsal İslam ve sivil toplulaşma gerçek bir dönüşümü gerçekleştirecek alt yapıya sahip değildirler; çünkü yazara göre bu aktivizm türleri yoksullardan değil orta sınıflardan beslenmektedir. Yinede Mısırda Müslüman kardeşler, Cezayir'de İslami Kurtuluş Cephesi ve Lübnan'daki Hizbullah gibi hareketlerin yoksulların sağlık, eğitim, okul, gıda, yol, su vb. ihtiyaçlarını finanse eden, yoksulların lehine politikalar geliştirerek onlarla sıkı politik bağlar geliştirdiklerini söylemek mümkün. Örneğin Mısır'daki Zekât Komiteleri'ne danışmanlık yapan Nasır Bankası 10 milyon dolarlık zekât fonu bildirmiştir. Yazara göre, "farklı sınıflarla bağı olsa da, Ortadoğu'daki İslamcılık, esasında söz hakkından mahrumların değil, marjinalleşmiş orta sınıfların hareketidir. Ayrıca orta sınıf ajitatörleri, toplumsal olarak varlıklı ve siyasal olarak marjinalleşmiş gruplar kadar, gençliği ve eğitimli işsizleri de etkinleştirme eğilimindedir. İslamcı hareketler, Latin Amerikan Özgürleşim Teolojisi'nden farklıdır. Özgürleşim Teolojisi'nin strateji amacı "yoksulun özgürleşimi" olmuştur, bu noktadan hareketle dini metinlerle yeniden yorumlanmıştır. Fakat İslamcı hareketler, daha geniş toplumsal ve siyasal amaçlara (İslami bir devlet, hukuk ve ahlak düzeni kurmak) sahiptir ve yoksullar için toplumsal adalet gibi seküler konular yalnızca en yüce hedef olan İslami düzenin kuruluşunun ardından gelir".

"Hareketsiz Devrim, Devrimsiz Hareket: İran ve Mısır Aktivizmlerini Karşılaştırmak"

İran'daki İslam devrimi ve Mısır'daki İslami hareketin karşılaştırmalı olarak incelendiği "Hareketsiz Devrim, Devrimsiz Hareket: İran ve Mısır Aktivizmlerini Karşılaştırmak" adlı bölümde Asef Bayat, iki önemli İslami hareket olan İran ve Mısır İslami aktivizmlerini karşılaştırmalı olarak inceliyor. 'Gelişen ekonomisi, zengin orta sınıfı, baskıcı muazzam askeri gücü ve güçlü uluslararası müttefikleri olan 1970'ler İran'ında İslam devrimi oldu da benzer uluslararası müttefikleri olan ama zayıf ekonomisi, fakirleşmiş geniş orta sınıfı ve daha liberal siyasal sistemi olan 1990'lar Mısır'ında neden yalnızca İslami hareket gelişti?' sorusu ile başlayan Bayat, üç unsuru göz önünde bulunduruyor. Buna göre, iki ülkeyi farklı kılan üç ana etken: Ulemanın farklı siyasal ve toplumsal statüleri, İslam'ın eklemleme ve uygulanma biçimlerindeki farklılıklar ve son olarak iki ülkedeki farklı siyasal denetim dereceleridir. İran'da 1925'ten Rıza Şah ile başlayan, 1953'te Musaddık'ı deviren CIA darbesi ile devam eden ve yerleşen modernleşme, dünya ekonomisi ile eklemleme süreci ulemanın rahatsızlığına neden olmuştu; ulemanın geleneksel müttefikleri olan esnaf ve feodal sınıfı zayıflamıştı. Ancak Bayat'ın analizine göre devrimden önce İslam İran'da geriden gelmekteydi. Yazara göre ulemanın rahatsızlığına rağmen kitleleri sürükleyebilecek bir ideoloji olarak İslam'dan devrim öncesinde değil, devrimden sonra söz edilebilir. Mısır'daki İslami hareket ise, devlet sosyalizminin ve popülist milliyetçi söylemin 70'lerden itibaren değişmesiyle ortaya çıkmıştı. İslami hareket (burada özellikle Müslüman Kardeşler) orta sınıflardan beslense de yoksullardan da destek almaktaydı. Mısır ve İran farklı ekonomik yapılanma süreçlerinden geçmişlerdi; bu nedenle iki ülke de ulemayı hem farklı konumlandırdı hem de İran' da Mısır' a oranla daha erken bir rahatsızlık yarattı. Mısır'da 80'lerde başlayan süreç 2000'lerde de devam etti; illegal olduğu gerekçesiyle seçime girmesi yasaklanan Müslüman Kardeşler'in desteklediği bağımsız adayların parlamentodaki sayıları arttı. "Kitlesele bir hareket olarak Müslüman Kardeşler, iş çevrelerinden alt sınıflara, yaşlı, genç, kadın, erkek çeşitli toplumsal gruplar tarafından destekleniyordu. Fakat özü, çağdaş orta sınıfa dayalıydı. Şii din adamlarının din işlerinde ayrıcalıklı yetkilere sahip oldukları İran'dan farklı olarak Mısır'da din işlerinin idaresi, sivil toplumda kitlesele bir dernek çalışmasıyla mesajlarını yayan sıradan eylemcilere yayılmıştır. Ayrıca Mısır'daki İslami reformcular başından itibaren hem yabancı hâkimiyetine karşı savaştılar hem de İslam'ı Batının ilerlemesiyle rekabet edecek şekilde yeniden biçimlendirmeye çalıştılar. Oysa benzeri girişim, İran'da modernist ulema tarafından 1960'lar gibi geç bir dönemde başladı. Mısır'da, yöneticilere karşı muhalefet bayrağını kaldıranlar, ulema değil, sıradan İslami eylemciler oldu. Dinsel sembollerin sekülerleşmesi Mısır İslam'ının bir niteliğiyken, tam aksine İran'da din ve semboller, İslam'ın kutsal ve esoterik niteliğinin altını çizerek yüce bir konuma oturdu. İran deneyimi, Gramsci'nin "cepheden saldırı" ya da isyan halini akla getirirken; Mısır'lı İslamcılar, reformcu sonuçlarıyla "pasif devrim"i tercih etmiş izlenimi vermektedirler".

Kitabın eksik veya beklentilerimi karşılamayan yönüne gelecek olursak. İran'da belli kentlerde nüfusun önemli bir kısmını oluşturan Kürtlerin kimlik siyasetiyle iç içe geçen madun siyasetlerinin nasıl bir direniş biçimi kazandığına dair hiçbir kelam yok maalesef. Ayrıca Ortadoğu'daki İslami hareketlere odaklanan yazardan Ortadoğu'daki Solun hali ve ahvali üzerine karşılaştırmalı bir analiz okumak hiç fena olmazdı doğrusu. Son olarak Ortadoğu'daki İslami hareketleri çok geniş bir perspektifle inceleyen yazarın analiz düzeyine yakın bir çalışmanın Fetullah Gülen Hareketi üzerinden bu topraklara mensup birinin günün birinde yazması beklentisine girmemizi sağlıyor.

içinde bulunduğu koşullar, yani, Bolşeviklerin iktidara gelmesi, sosyalist ideolojinin bölgede yayılma tehlikesi ve çok sıkıştırıldığında Anadolu halklarının Sovyetlerin tarafına geçebileceği kaygısıyla yeniden durum değerlendirmesi yapan İngilizlerin tutumundan bağımsız düşünülemez. Ayrıca Osmanlı Devleti hiçbir zaman bir Afrika veya Asya ülkesi gibi tümüyle sömürgeleştirilmemiş, sadece kapitalist gelişme yolunda geçikmiş ve ekonomik açıdan dışa bağımlı hale getirilmişti. Hasmin çağın en güçlü emperyalist devleti İngiltere olması ve onunla doğrudan ve dolaylı olarak savaşılmaması savaşın tarafı anti-emperyalist yapmaz. Anti-emperyalizm bir politik tutumdur ve olmazsa olmaz koşulu anti-kapitalist olmaktır. Emperyalizm başkalarının aleyhine sermayenin genişlemesi ve yayılmasıdır. Bu bakımdan, Osmanlı Devletinin de başka bir emperyal gücün müttefiki olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bu nedenle, M. Kemal'i 'ulusal kurtuluşçu', 'anti-emperyalist' olarak sunmak ya tarih bilincinden yoksun olmaktan ya da devletin belirlediği çerçevede resmi tarihi çok iyi hatmetmekten kaynaklanmaktadır. Bu tür yakıştırmalar iktidarı meşrulaştırmak için sonradan uydurulmuş 'sol' eklerdir.

M. Kemal'in İttihatçılar tarafından görevlendirilmesi Osmanlı Devleti ile yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti arasında bir kopukluğun (discontinuity) değil, sürekliliğin olduğunu gösterir. Ulus-Devlete giden taşlar zaten İttihatçılar iktidara gelmeden önce döşenmişti. M. Kemal'in yaptığı katkı kendi koşullarında İttihatçıların mirasını devralarak projelerini devam ettirmek olmuştur. Aralarındaki kanlı iktidar kavgaları bu gerçeğin özünü değiştirmez. Her ne kadar Feroz Ahmed 'kurulan yeni devletin Osmanlı'nın küllerinden doğmadığını, Türkiye Cumhuriyeti'nin Kemalist elitin suretinde yaratıldığını' (The Making of Modern Turkey, Feroz Ahmed, Preface) söylese de, tarihsel veriler ile zihniyetteki süreklilik ulus devletin M.Kemal'in suretinde inşa edildiğini ama aynı zamanda M. Kemal'in de İttihatçıların kopyası olduğunu doğrulamaktadır. Talat Paşa, Dr. Nazım ve Bahaddin Şakir'in Ermenilere reva gördüğünü M. Kemal kendi koşullarında Kürtlere uygulamıştır. Siyasal sistemin adının imparatorluk, anayasal monarşi veya cumhuriyet olması siyasal kültürün özüne değil sadece biçimine dairdir. Kurulu düzenin anayasal olması yasalara bağlı kalındığına işaret etmez. Yasalara bağlı kalınsa bile, yasaların evrensel hukuka ne kadar uygun olduğuna, kimin yada hangi sınıfların çıkarlarını korduğuna aynı zamanda meşruiyet dayanaklarına bakmak gerekir. Rejimin adının cumhuriyet olması onun demokratik olduğu anlamına da gelmez. Unutmayalım ki, 'Cumhuriyet 20. yüzyılın başında Avrupa'daki faşist diktatörlüklerin ideolojik formülasyonuydu' (Sevan Nişanyan, Yanlış Cumhuriyet)

Bu müdahaleyle Türk etnisitesine mensup burjuvalara kapitalist gelişmenin yolu açıldı. 1908 eğer bir dönüm noktası olacaksa, öncesi ve sonrasında hakim üretim ilişkileri ve mülkiyet sahiplerini hatırlamakta yarar vardır. 1908'den önce cılız da olsa bir burjuva sınıfı vardı ancak Türk ve Müslüman değildiler. Sermaye daha çok Ermeni, Rum, Yahudi vb Gayri- Müslim unsurlarda yoğunlaşmıştı. Türk etnisitesinin veya egemen sınıflarının lehine yapılmış bir müdahale devrim olarak değil ancak gasp olarak değerlendirilebilir. Emperyalizm karşıtlığı söylemi devletin gayri Müslim vatandaşlarını yabancı işgalci olarak tanımlayıp onları mülksüzleştirmeyi ve kovmayı meşrulaştırmak için uydurduğu bir kılıftır.

İkincisi; müdahale üretim ilişkilerini, artık değer yasasını, özel mülkiyeti tartışma konusu

yapmaz. Bu davranış eğer mutlaka kapitalist gelişme süreçlerinden bir evreyle açıklanacaksa bu, Türk burjuvazisinin sermayesinin ilkel birikim dönemine tekabül ettiği söylenebilir. Sermaye birikimi gayri Müslimlerin mallarının ve mülklerinin gasp edilmesiyle gerçekleşmiştir.

1923'ten 1938'e kadar olan dönemde ise merkezi otoritenin Türkleştirme politikalarına direnen Kürtler fiziksel imhaya maruz bırakılmış, isyanlar bastırıldıktan sonra resmi ideolojinin retoriğine uygun bir şekilde Kürtler yok sayılmıştır. Günümüzde varlıkları *de facto* tanınsa bile *hukuken (de jure)* anayasanın belirlediği vatandaşlık haklarından Kürtler 'Kürt' olarak yararlanamamaktadırlar. Bugün ittihatçı zihniyetin başarıya ulaşmasının, toplumu tek tipleştirmesinin önündeki en önemli direniş odağının Kürtlerin verdiği siyasal mücadele olduğu söylenebilir. Bu siyasal direniş sayesinde İttihatçı- Kemalist proje iflas etmiştir. Kuşkusuz sermayenin uluslar arasılaşması anlamına gelen küreselleşme ve ona eklenmiş liberal, dinci hareketler söz konusu zihniyetle çatışmaktadırlar ancak bu sistem içi bir çatışmadır. Burjuvalar arası bir (tarihsel, siyasal, tarihi) iktidar kavgasıdır. Bu anlayışlar sistemi radikal bir şekilde dönüştürmekten özünü değiştirmekten çok koşullara uyumlu hale getirip restore etme ve iktidar ortağı olma çabasındadırlar.

Aynı tarihsel ve siyasal deneyimlere sahip olmamıza rağmen bakış açılarımızdaki farklılıklar olaylara nereden ve nasıl baktığımızla ilgili bir durumdur. Kuşkusuz tarihsel olaylar ve süreçleri değerlendirirken ait olduğumuz sınıf ve ulus düşüncelerimizi etkiler. Ancak ben bu değişkenlerin tali olduğu kanısındayım. Asıl meselenin yöntem sorunu olduğunu ve kartezyen düşünme yeteneğinden yoksunluğumuz, 'birey', kronoloji' ve siyaset' putlarını tarihsel gerçeği görmemizi engelleyebilecek kadar önemsememizle açıklanabileceğini düşünüyorum. Bu nedenle, "*parçalara ayrılmış düşünceye' karşı bütünselciliği, aldatıcı politik görünüşe karşı ekonomik ve toplumsal kökleri, olaysal olana karşı uzun süreyi, 'bölünmüş insana karşı 'bütünsel insanı' ön planda tutup tarihsel gelişmeler anlaşılmaya çalışılsa,*" (Sosyal Bilimleri Düşünmemek, Wallerstein) hakikate daha çok yaklaşılmış olur. Burjuvalar arası çatışmalar ya da iktidar kavgaları "*..toplumsal-siyasal yapıları değişen iktisadi etkinlik ağıyla daha uyumlu hale sokar ve süregiden yapısal değişim için ideolojik bir cila işlevi görür. Eğer buna ilerleme demek isteyen varsa diyebilir. Ben bu terimi daha temel toplumsal dönüşümlere saklamayı tercih ederim*" (İrk, Ulus, Sınıf Wallerstein). Çünkü modern bir kavram olan devrim yıkmayı ve yeniden yaratmayı esas alır. Devrim daha radikal toplumsal, siyasal, kültürel ve iktisadi kopuşları, dönüşümleri ifade eder✎

Kaynaklar :

- Düzenin Yabancılaşması, Batılılaşma :İdris Küçükömer
Young Turks in Opposition : M. Şükrü Hanioglu
Osmanlı'dan Cumhuriyet'e
Zihniyet, Siyaset ve Tarih : M. Şükrü Hanioglu
The Making of Modern Turkey : Feroz Ahmed
İrk, Ulus, Sınıf : I. Wallerstein, E. Balibar
Sosyal Bilimleri Düşünmemek : I. Wallerstein
Turkey A Modern History : Eric J. Zürcher
Jön Türkler'in Siyasi Fkikrleri : Şerif Mardin
Resmi İdeoloji Sözlüğü : Fikret Başkaya, Editör

Kızım Emma Sarya'ya Mektup

Sami Görendağ

Sevgili kızım, modern ilerleme denilen toplumsal fırtınadan geriye kalan tarihsel enkazın altında debelenen bir dünyaya gözlerini açan bir çocuk olarak seni nasıl bir geleceğin beklediğini doğrusunu istersen ben de kestiremiyorum. Sevgili kızım, senin olmadığın zamanlarda, tarih, sıradan insanların sıra dışı ortak eylemliliklerine dair pek çok sarsıcı deneyime sahne oldu. Yirminci yüzyıl kesinlikle büyük devrim çağlarından biriydi. 1917 Ekim Devrimi, Çin, Küba, Cezayir, Vietnam, Nikaragua ve Şili'de esen devrim rüzgârları "alttakilerin" o güne dek görülmemiş bir siyasal şöleniydi ve tarihin seyrini değiştiren şok deneyimlerdi. Ancak iktidar tuzağına düşen bu hareketler, devletin ve iktisadın ölümcül aklına teslim olurken, kızıl düşlerden uyanan bizlere de geriye düşlerimizi sınavacağımız yeni patikalar açmak kaldı. Artık devrimler çağının kapandığı, direniş ve isyan tarihinin tüm tanrılarının aforoz edildiği, bizler gibi ortak bir hayalin peşinde koşan bütün hayalcilerin umut gemisinin karaya oturduğu çok zor zamanlardan geçiyoruz diyebilirim. Sevgili kızım, "Umudun Mekânları" her yerde işgal altında. Neo-liberal denilen talancı "imparatorluk" bir ahtapot misali tüm dünyayı hegemonyası altına aldı. Dünyanın en zengin üç kişinin serveti, adına az gelişmiş dedikleri yirmi beş ülkenin toplam gelirini aşıyor. Dünyadaki en zengin 200 kişinin serveti, dünyada yaşayanların kırk birinin toplam gelirini geçiyor. Yani belki de 20.yüzyılın sonu bir küresel yoksullaşma dönemi olarak tarih sahnesinden çekilecek. İmparatorluk'un iktisadi sistemine boyun eğen topraklar bağımlı tüketim çöplüklerine dönüşürken, boyun eğmeyenler de "istisnanın kural haline geldiği" bir siyaset dünyasında her türlü askeri işgali veya asimetrik savaşları göğüslemek zorunda kalıyor. Her şeye rağmen küresel köyün farklı mahallelerinde -Seattle, Genova, Chiapas, Porto Alegre'dan bugüne yeni türküleri eşliğinde küresel isyan halayı, iktidar oyununa karşı kendi oyununu oynamaya devam ediyor. Kendi kendini örgütleyen, hiyerarşik olmayan heterojen ağlar şeklinde örgütlenen bu "gökkuşağı koalisyonu" her dünyanın içinde yer aldığı bir dünyayı yaratma hayalini ateşlemeyi sürdürüyor.

Geleceğin bir kadını olarak bu topraklardaki "kadınlık halleri"ni soracak olursan maalesef pek değişen bir şey yok. Toplumsal cinsiyet, iktidar hiyerarşisinin en önemli dayanaklarından biri olmaya devam ediyor. Şirin Tekeli teyzeni dinleyecek olursak, "Resmi ideoloji Kemalizm, kadınların sorunlarının devlet eliyle çözüldüğünü, egemen toplumsal ideoloji İslam, kadınların zaten ezilme diye bir sorunu olmadığını, hegemonyaya oynayan Marksist sol ideoloji de kadınların kapitalist sömürü dışında bir sorunları olmadığını savunuyordu". Yani tüm siyasal ve toplumsal hareketlerin cinsiyet körlüğü hala devam ediyor, kadınlar birey olarak değil ancak anne, eş veya bacı olarak konumlandırılıyor. Kadının bedeni üzerinde tasarruf hakkını meşru gören toplumsal zihniyet, namus cinayetleri, sokakta ve aile içinde uyguladığı şiddetle kadın bedeni üzerindeki denetimini sürdürmektedir. Anlayacağın namus ve bekâret değerleri, erkeğin itibarını kadının iki bacağı arasına hapsetmiş durumda. Türbaniyla üniversiteye giremeyen kız kardeşlerinin durumu, Kemalist ve İslamcı aydınlar arasında kadın adına ve yine kadın bedeni üzerinden bir iktidar mücadelesine dönüştü. Güya kadını özgürleştirmeyi iddia eden Sol ve Kürt hareketi içinde de kadınlar, bacı imgesi ile fitne imgesi arasında gidip geliyor. Harekete katılan kadınlar üzerinde özgür fakat cinsellikten arındırılmış ve kendini davaya adanmış kadın imajı oturtulmaya çalışılıyor uzun zamandan beri. Teorik açıdan bakıldığında "Kürt Feminizmi" üçüncü dalga feminizm olarak adlandırılan "siyah feminizm" ile karşılaştırılabilir. Aydınlanmanın mirasını taşıyan Avrupa merkezli kadın hareketinin evrensel kızkardeşlik idealinin, sınıfsal, ırksal ve kültürel farklılıkları göz ardı ettiğini, siyah kadınların sorunlarına yaklaşımda belli sınıfsal ve kültürel örüntülerden hareket ettiğini görünür kılmayı başardılar. Neyse bu sorunlar biraz da senin sorunlarıdır.

Bu arada güzel Emma, Kürtlük denilen kimlik yaramızın kanamaya devam ettiğini söylemek isterim. Kimsenin yaramıza deva olmaya niyeti yok. Yaramızın iyileşmesi adına siyasal elitlerin bulduğu çözümlere bakacak olursak, ya mevcut cumhuriyetin kimliği devlet güvenliğine alınmış alt kimlikli uslu yurttaşları olacağız ya da mağduriyet postunun serin gölgesine yaslanıp siyasal iktidarın bizi tanıyacağı ve kabul edeceği o meçhul güne kadar tüm enerjimizle arıza çıkarmaya devam edeceğiz. İşte sevgili kızım, bir taraftan devlet baskısına ve ayrımcılığına karşı kimliğimize sarılıp yaralı halimizi görünür kılmaya çalışırken, diğer taraftan tüm varoluşumuzu ve özgürleşme potansiyelimizi kimlik cendresine kapatan bir siyaset içinde özgür özneler olarak kalmaya uğraşyoruz. Anlayacağın durumumuz bayağı zor ve vahim. Devlet'in ve Kabile'nin hükmü altında yaşamayı kabul etmediğimizden kendi yarasını yine kendisi sağaltmak zorunda olan bir avuç birey olarak yolumuza ağır aksak devam etmeye çalışıyoruz. "Dostuna yarasını gösterir gibi" samimiyetle konuştuğumuz özgürlükçü platformlarda da kimlik siyaseti yapan özgürlükçülüğü şaibeli insanlar muamelesi görüyoruz. Dedim ya halimiz mecalsiz, kara bir haldir. Yavrum, bu kadar toplumsal çelişkiyle uğraşmaya takatin olur umarım.

Sevgili kızım, gittikçe büyüyorsun, Okul denilen iktidar fabrikasına seni gönderip göndermeme sancısı her geçen gün içimde bir zakkum gibi büyümekte ve seni göndermeme konusundaki kararında da gittikçe yalnız kaldığımı görüyorum. Senden habersiz bir şekilde senin geleceğine ilişkin kararlarda tasarruf hakkını kendimizde gören ebeveynler olarak bu konudaki kararlılığımızın sebeplerini sana iyice izah ettikten sonra son kararı yine DE sana bırakmak istiyoruz. Sevgili kızım, modern toplumlarda ulusal eğitimin yüklendiği temel anlam, bireyi iktidarın ve pazarın istekleri doğrultusunda biçimlendirmek ve belli nitelikler kazandırmaktadır. Kitlese bir öğrenim programına göre düzenlenen modern eğitimin temel özelliklerini şöyle sıralamak mümkün: zorunlu olması, uzman bir meslek grubu tarafından öğretmenin verici, öğrencinin alıcı olduğu hiyerarşik bir düzeneğe sahip olması, yaşa göre sınıflandırılması ve resmi ideolojinin belirlediği ezberci bir müfredatı izlemesidir. Egemen düşünceler egemen kurumlarla birleşince idealler ahlaki yükümlülük haline geliyor maalesef. Modern iktidar açısından, toplum verimli bir işleyiş hedefine sahip bir makine olarak görülüyor. Bu modelde çocuk, üzerinde çalışılacak ve toplumun iyiliği için biçimlendirilecek bir nesne olarak görülür. Modern lise, meslek seçimi testleri ve görüşmeleri hep toplumsal makinenin verimliliğini artırmanın bir amacı olarak işler. Ham insan kaynakları olan çocuklar sınıflanacak, ayıklanacak, biçimlendirilecek ve buldukları okullardan toplumda kendilerine uygun görülen yerlere yollanacaklardır. Stirner Amcan, özgürlükçü düşüncenin nasıl oluştuğunu ve bireyin bu düşüncelere nasıl hükmedeceğini sorgulamıştı. Stirner'e göre birey kafasındaki düşünceye sahip olmalıdır, aksi halde düşünce bireye sahip olur. Bilgi, insanlar tarafından kullanılmaktan çok insanları kullanan bir şeye dönüşür. Stirner bu tür düşünceye "kafadaki tekerlek" adını verir. "Kafadaki tekerlek" iradeyi denetleyen düşünce, bireyi kullanan bilgidir. Kafadaki tekerleği kırmanın yolu "eğitilmiş insan" değil "özgür insan" yaratmaktır. Eğitilmiş insanda bilgi, karakterin biçimlenmesinde kullanılırken, özgür insan için bilgi, seçimin kolaylaştırılması anlamına gelir. Modern toplumlarda iktidar, otoriteyi eğitim yoluyla bireyin içinde içselleştiren bir toplumsallaşmayı öngörmektedir. Kızı Marie'yi hiç okula göndermeyen Catherine Baker halan, "Eğitim yetişkin kuşakların toplumsal yaşama katılacak kadar olgunlaşmamış kuşaklar üstündeki etkisidir. İçinde yer almak üzere yetiştirildiği özel ortamın gerektirdiği belli sayıda fiziksel, düşünsel ve ahlaksal durumu, çocukta yaratmak ve geliştirmektir" der. Kurumların gerekliliklerini yerine getirmeye çalışan iyi yurttaş tipini yaratmak, modern eğitim olgusunun temel özünü oluşturmaktadır. Okulun bu minvalde temel işlevi; bireyi belli davranış kalıplarına göre disipline etmek ve devletin kendisine emanet ettiği insan sermayesiyle yatırımlar yapmaktır. Kitlese okul eğitiminin zorunlu hale gelmeye ilk başladığı 19. Yüzyılda siyasal iktidarın okuldan beklentisi, modern sanayi için eğitimli ve itaatkâr işçiler, sadık yurttaşlar yaratmaktı. Kuşkusuz birçok eğitim sistemin amaçlarından biri inançların içselleştirilmesi ve var olan toplumsal yapıyı sorgusuzca destekleyecek bir vicdanın geliştirilmesidir.

Sevgili kızım, bu eğitim konusunda şahsi okul deneyimlerimden hareketle de sana anlatmak istediğim kimi şeyler var. Okul denilen yıllarımı üstü açık bir hapishanede zilin çalmasıyla avluya çıkıp bir parça özgürlük soluyacak bir mahkûmun duygularıyla hatırlıyorum sürekli. O zilin çalmasıyla bir mutluluk patlaması, bir coşku seli şeklinde bahçeye koşuşturan çocuklarla, hapishane avlusuna çıkan mahkûmların duygu ortaklığı sanırım eğitimin içeriği ve yarattığı gerilim hakkında genel bir fikir veriyordur. Oyun oynama zamanımızdan, coşkumuzdan, hayallerimizden çalan o taş binalar, her sabah içine girmek zorunda olduğum bir tabutluk olarak göründü bana. Bütün zorunluluklara olduğu gibi zorunlu eğitime de karşı çıkılması gerektiğini savunan Baker, zorunlu eğitimin kurumları olan okulların insanların özgür hayalleri önünde duvarlar ördüğünün altını çiziyor. Baker'e göre "İnsan dünyanın bir parçasıdır, oysa çocuk dünyanın kendisinden bir parça olduğuna inanır; onu değiştirir, onu yaratır, onu düşünür. Onun dünyası değişken ve özgürdür. Bizim dünyamız, mutlak ve zorunluluklarla sınırlıdır, düş gücümüz öylesine sınırlıdır ki, bu zorunlulukların ötesine geçemeyiz."

Sevgili kızım, bir Kürt çocuk olarak okulda yaşadığımız temel dertlerden biri de yabancı bir dille öğrenme zorunluluğunun kişiliğimizde yarattığı yıkımlardı. Bu dili zor bela öğrenme aşamalarında öğretmen denilen gardiyanlar tarafından yediğimiz dayakları, uğradığımız hakaretleri, subay ve polis çocuklar içinde aksanlı konuşmanın verdiği eziklik duygusunu kaç ömür temizler bilemiyorum inan. Özel Dostum Ramazan Kaya dayın bir yazısında bu sömürgeci pedagojinin etkilerini şöyle özetlemiş: "Kim olduğumuz sorusuna doğru yanıtlar bulma arayışı, hayatımızı uzun bir süre bir eksiklikler kümesi, bir türev, bir eziklikler cenderesi olarak yaşamamız demektir. Kemalist modernliğe uyum sağlayamayan patolojik vakalardık, evdeki kültürle, okuldaki tedarik arasında yarılmış bir bilincin algısıyla şekillendi anlam evrenimiz. Kemalizmin devlet dersinde ikmale kalmıştık. Evdeki kimlik çarşıya uymuyordu. Modern Beyaz Türk gibi yaşamak ve kabul görmek ideali, esmer tenimizin ve kekeme dilimizin farklılık bariyerlerine tosluyordu her defasında. Egemen kimlik söyleminin oluşturduğu üst benlik, bir kıyaslama çerçevesi olmuş, 'onların' gözünden kendimizi tanımlamanın veya tanımlayamamanın sınırı nevrozunu yaşıyorduk bir nevi". Emma'ciğim bir kız çocuğu olarak seni bekleyen eğitim felaketlerinden biri de her sayfasına ve köşesine cinsiyetçi kültürün sindiği bir eğitim politikası içine düşme ihtimalidir.

İnsanoğlu veya âdemoğlu cümleleriyle başlayan resmi müfredat, erkek aklıyla yazılmış ve kadını tarihten kovan metinlerle dolu. Kahraman erkeklerin yarattığı tarihten bol bol kahramanlık hikâyeleri ve dini menkıbeler dinleyeceksin. Sınıfta erkek çocuklardan veya öğretmenlerden duyacağın erkeksi küfür ve hakaretler de çabası. Beden eğitimi dersine muhafazakâr öğretmenlerce alınmayan kız öğrencileri, kız ve erkek öğrencilerin ayrı bir şekilde aralarında oynadıkları oyunlar, şimdiden bölünmüş erkek ve kız öğrenci tuvaletleri, kız ve erkek çocukların ayrı sıralarda oturtulma düzeni ailede başlayan toplumsal cinsiyet rollerine burada da kör bir düğüm atmaya devam eder. Seni bir yarış atı olarak gören sistem, sınav ve testlerle sürekli kardeşlerinle rekabet etmen gereken bir gladyatör ruhuyla toplumsallaştırmaya çalışacak. Sıkıcı derslerin sırtına yükleyeceği ödevler, evde geçirdiğin akşam saatlerini bir işkenceye çevirecek, film izleme, oyun oynama, düş görme imkânını elinden alacak güzel kızım. Uykuda kaldığın saatler hanene geç geldi veya gelmedi cezaları olarak yazılacak, bunu bir alışkanlık haline getirmen durumunda da sınıfta kalacaksın ve bir an önce bitmesini istediğin bu işkencenin süresi uzayacaktır. Raoul Vaneigem dayın şu tespitle bizlere seslenerek diyor ki: “Çocuğun günleri büyüklerin zamanından yakasını sıyrır; çocukların zamanı, düşsellikle, tutkuyla ve gerçeklik tarafından tutsak edilen düşlerle dopdoludur. Dışarıda ise, kolları saatli eğitimciler çocukları izlemekte ve onların gelip saatlerin devrine ayak uyduracakları anı beklemektedir.”

Güzel kızım, buraya kadar zorunlu eğitim sisteminin zorunlu kıldığı okul denilen iktidar mabedinde geçireceğin yılların senden neler çalacağı veya senin masum karakterinde neleri aşındıracağı üzerinde durdum. Ama kafamın içinde kimi sorular, ruhumu kemiren kimi kuşku tohumları da yok değil. Öncelikle sen şanslı bir çocuksun sevgili Sarya. Okul eğitimi almasan da görece bilinci aydın çevremiz içinde ve öğretmen annen sayesinde alternatif bir eğitim alma şansın olduğu gibi, bunun eksikliğini hissetmeyecek bir sosyalleşme yaşaman da mümkün. Peki, kimi zaman şu soruları kendime sormadan edemiyorum. Kürdistan denilen coğrafyada bu donmuş ve tahakküme dayalı ilişkiler ağına karşı kız çocuklarının okul hayatını tercih etmesi bir “kaçış çizgisi” olabilir mi? Ya da zaten muhafazakâr ebeveynlerin, toplumsal ahlakın okula gitmesine sıcak bakmadığı, ayak direttiği bu hususta gitmemelerine yönelik bir kararı savunmak bu çocukları nasıl bir yaşamın kucağına atmak olacak?

Modern Kemalist eğitim politikasının tüm baskıcı, asimilasyoncu, cinsiyetçi ve devlet merkezli karakterine rağmen çoğu Kürt bireyinin özneleştiği, güç kazandığı, seküler bir kültürle geleneksel tahakküm ilişkilerini sorguladığı, Kemalizmin hedeflediği durumun aksine sonuçlar da doğurmuştur. Bugün belli siyasi akımların aktörü haline gelmiş güçlü politik figürlerin çoğunun bu tedrisatın ürünleri olduğunu söyleyebilirim. Bir an şöyle bir toplumsal olasılık karşılaştırması yapmak istiyorum kızım. Kürdistan’ın herhangi bir köyünde yaşayan bir kız çocuğunun okula gitmemesi durumunda onu nasıl bir hayatın beklediğini bir tahmin edelim. Büyük ihtimalle evleneceği insanı dahi seçemeyecek, isteği dışında onlarca çocuk doğurup, büyütme zorunda kalacak, ekonomik olarak kocasına bağımlı, köy yerindeki ağır işlerde koşuşturan, çoğunlukla şiddete maruz kalan, talan edilmiş bir hayata mahkûm olacak. Peki bir metropol üniversitesini kazanması durumunda, toplumsal denetimin zayıflamasına bağılı olarak evlilik öncesi bir ilişkiyi yaşama şansı olduğu gibi, ekonomik olarak güçlenen, politik dolayımından geçen, toplum içinde bir özne olarak kabul gören, eşini seçme ve farklı bir hayatın içine akma olasılığı olan bir kadın olma ihtimali daha kuvvetli değil mi? Devletin her türlü zorunlu kurumuna ilkesel olarak karşı olan bir anarşist olarak maalesef öyle bir toplumda yaşıyoruz ki cılız bir liberal talebin bile insanların yaşamında köklü dönüşümler yaratma ihtimali söz konusu OLUYOR.

Bu arada çocuğu olan yüzlerce anarşistin yaşadığı bir ülkede, gerek farklı kentlerde ikamet etme zorunlulukları gerekse çocuğun sosyalleşeceği alanların sınırlı olması ve en önemlisi anarşistlerin bu konudaki muğlak tutumu özgürlükçü alternatif bir eğitim projesi geliştirmeyi bugüne kadar mümkün kılmadı ve benim elimi kolumu en çok bağlayan durum da budur. Bu ülkenin en büyük mitoslarından biri olan militarizmin çarklarında kum olmayı beceren anarşistler, okul gibi daha gevşek bir kuruma karşı yıkıcı bir politika geliştirmeyi başarabilmiş değiller. Sevgili kızım, ben kendi adıma bu konuda nasıl bir tutum alacağımı şimdilik okul yaşına geleceğin güne bırakmakla birlikte, anneni ve çevremi ikna etmem durumunda seni okula göndermemeyi düşünüyorum. Bana soracağın hesapların ve günahların kefareti ödemeye hazırım. Tek bir insanın dahi bu öğütölme çarkından kurtulmuş olmasında küçük bir rolümün olması beni bir ömür boyu teselli edecek yeterli bir değer olacaktır.

Bu uzun mektubumu burada bitirirken, isyan ve umudun ayarttığı kara gözlerinden öpüyorum kızım,

Modernite ve Barbarlık

Wolfgang Sofsky

Çeviren: Dilek Zaptçioğlu

20. yüzyıl büyük umutlarla başladı ama birçok ülkede acı ve çaresizlik içinde bitti. Aklın galip geleceğine dair o büyük düş dağılıp kayboldu. Dünya hala şiddetle dolu. Hala sayısız insan başka insanlara akla gelebilecek her yolla eziyet etmekle ve onları öldürmekle meşgul. Sanki tüm o çabalar boşunaydı, sanki hepsi de türümüzün ahlaki yapısında en ufak bir iz bırakmadan heba olup gitti. Homo sapiens' in ıslah edilmesi ve ahlakının yükseltilmesi bir masaldı, bir mitten ibaretti. İlerleme inancı bitti artık. Barışa dair ütopyaların, insanların birbiriyle konuşarak anlaşabileceğine dair ideallerin tuhaf ve çocuksu bir tınısı kaldı, dünyaya sanki yabancı bu düşünceler, bizi teselli etmek için icat edilmiş izlenimi veriyorlar. Miyadını doldurmuş projelerde ısrarcı olmak için ya insanın hafızasının çok sığ olması lazım ya da gerçekleri görmemek konusundaki inanın her şeyden kuvvetli.

Çağa, zincirlerinden hiç olmadığı kadar boşanmış bir şiddet damgasını vurdu. Şiddet her yerdedi: Despot rejimlerin işkence zindanlarında, totalitarizmin kamplarında, ölüm mangalarının kazdığı toplu mezarlarda, soykırım fabrikalarında. Makinelerle yapılan, topyekün imhayı amaçlayan savaşlarda, havaya uçurulmuş kentlerde, sömürge seferleriyle iç savaşların yakıp yıktığı köylerde, kasabalarda milyonlarca kişi hayatını kaybetti.

Otuz yıl süren "Cihan Savaşı" 1945'te bitip de ilk bilânço çıkarıldığında insanlık kısa bir süre için her türlü şiddete tövbe etti. Ama şiddet hemen yeniden yayıldı. Sovyet ve Çin kampları sistemli olarak çoğaldı, Asya'nın, Afrika ile Latin Amerika'nın birçok bölgesinde savaş kronik bir hastalığa dönüştü. Dünyanın lanetlemesine karşın soykırımlar yinelendi. Milyonlarca mülteci doğup büyüdükleri toprakları terk edip çoğunlukla yine takip görecekları komşu ülkelere veya refah kalesi devletlere sığınmaya mecbur kaldılar. Sosyalist diktatörlüklerin yıkılmasının ardından dünyaya küresel barışın hâkim olacağına dair liberal düşler kısa süreliğine, şöyle bir alevlendi. Fakat demokratların şiddetle gerçekten mücadele edecek siyasi iradesi ve askeri araçları yoktu. Böylece savaş, terör ve takip Avrupa'nın orta yerine geri döndüler. Bugün ne insan avı, ne katliam ne de savaş ve soykırım gündemimizden çıkmış durumda. Bu kitle kıyım çağına sonraki kuşakların hangi adı takacağını kimse bilmiyor. İnsan türünün tarihi, yok olan kültürlerin ve halkların sırtına basa basa, kimseye aldırmandan yoluna devam ediyor. Kötülükler artık hafızadan olabildiğince hızlı silinmeye çalışılıyor. Çünkü önemli olan, dünya görüşümüzün en ufak bir pürüzle zedelenmemesidir. Ortaçağ'ın cadı avının son demlerini yaşayanlar, bir gün o devre methiyeyle "Akıl Çağı" denileceğini tahmin edebilir miydi? Dehşet ve tükenişin, unutmaya ile mitleştirilenin o bitip tükenmez döngüsünde aydınlanma anları çok nadirdir. Huzurun hüküm sürdüğü paha biçilmez fasıllar kadar nadir. Yeni bir binyılın başlarında her şeyin birden daha iyiye gitmesini beklemek ahmakça olurdu. 1900'lerde henüz küresel ticaretin, demokrasinin, aklın ve ulusal özerkliğin Avrupa'ya ebediyen barış getireceği sanısı hâkimdi. Eğitimli orta sınıflar bir tür uluslararası toplum kardeşliği içinde kenetlenme yolundaydılar. Aradan on dört yıl geçmeden hepsi marşlar söyleyerek dünya savaşına girdi, En kötünün, "tahayyül bile edilemeyen" bir kez daha aşılacağına inanmak için, her türlü tarihsel tecrübeyi yadsımak lazım. O nedenle bütün güzel ve aldaticı hayalleri ebediyen ortadan kaldırmak kaçınılmaz oldu.

Medeniyet

Günümüzün dünya görüşünün çekirdeğinde hala medeniyet fikri yatar. Birinci Dünya Savaşı bu fantazmagoride bazı çatlaklar açmış olsa bile, tahayyül inatla yaşıyor. Avrupa yüzyılın ilk yarısındaki felaketlerin ardından uzunca bir barış dönemine girince medeniyet fikri yeniden cazibe kazandı. Çağ dönümünde yeni bir seculum'u, bir global birlik ve ahlaki kozmopolitizm çağını haber vermek moda oldu. Bu epizodun da düşünce tarihinde kaybolup gideceği kesin. Fakat aynı zamanda bir kuşku da uyandı: Kültür, barbarlık ve modernite tuhaf bir örgü deseni içinde iç içe geçmiş olabilirler mi? Savaş ve terör, medeniyet düşüncesini ne kadar ve nasıl ilgilendirir?

Dört tez ayırt edebiliyoruz. Birincisi, savaşın ve teröre dayalı insan avının, takipçi terörün, ara sıra ortaya çıkan ve sınırlı bir devrede hüküm sürüp sonra geçip giden sapmalar olduğunu söyler. Ana akım ayaktadır, şiddet tekelleşmekte, dürtüler denetim altına alınmakta, insana için gaddarlık ıslah edilmeye devam etmektedir; gelişim çizgisi zaman zaman kesintiye uğrasa da aslında sürüp gitmektedir. Medenileşmenin kırılma anlarını ve psikolojik bedellerini hesaba katsa bile, sonuçta ilerleme fikrinin geç bir versiyonudur bu. Buna göre Auschwitz de son kertede Almanya'nın ideolojisi, zihniyeti ve devlet tarihiyle geçtiği tekil ve özel yolun, Sonderweg'in bir tezahürüdür, sonucudur. Kitle katliamı, vicdan henüz emekleme çağına olduğu için, devlet daha sağlamlaşmadığından ve medeniyet henüz tam tekâmül etmediğinden vuku bulabilmiştir. İnsanın hayvansal güdülerini o zamanlar henüz terbiye edilmemişti ve bugünün karşılıklı toplumsal bağımlılıklar zinciri daha oluşmamıştı.

Öz- denetim, ileri görüş, özerklik insan habitus'unda, davranışlarında henüz yeterince kök salmamışlardı. İnsanlar kendileri dik bir duruş gösteremedikleri için dışsal birtakım Führer figürlerinde dayanak aradılar, onların emirlerini körü körüne dinlediler. Fakat, bir dakika: Failer arasında öldürme işini büyük bir itina ve gayretle, bizzat kendisi inisiyatif olarak gerçekleştiren çok sayıda kişi de yok muydu? Ya Alman pasaportu taşımayan o çok sayıdaki yordakçı ve işbirlikçi onlar da mı ulusal bir "özel yol" un yolcusuydular? Hayır. Anlaşıldığı üzere medeniyet, kişiliğin dönüşümüne, uygar bireyin kitle katliamcısına evrilmesine karşı yeterli bir panzehir değildir.

Bu birinciye tam tamına zıt bir başka tez de öne sürülebilir. Buna göre şiddetin önündeki tüm bentleri aşarak gürül gürül çağlaması modernite eksikliğinin değil, tersine modernitenin devasa başarısının sonucudur. Medeniyetin kesintiye uğramasının yeterli koşulu, medeniyetin ta kendisidir. Barbarlığa dönüşmesi kaçınılmazdı. Modern bilim kaçınılmaz olarak atom bombasını yaratacağı, devlet bürokrasisi kaçınılmaz olarak soykırımın hizmet sektörüne dönüşeceği, otoriter toplumsal karakter kaçınılmaz olarak kitle katliamcısına evrilecekti. Araçsal akıl, Auschwitz ve Hiroşima'da kendini bulmuştur. Bu teorinin zaafı ortadadır. Medeniyete ve akılcılığa çizgisel ve durdurulamaz bir kuvvet atfeder. Başka hangi yeterli nedenlerin de şiddeti açığa çıkarabileceklerini ve modern uygarlığın bütün özelliklerini taşıyan başka toplumların niçin soykırım ve kitlesel terör doğurmadıklarını açıklamaktan acizdir. O nedenle üçüncü bir pozisyon ortaya çıkmıştır. Buna göre modernite terörün yeterli olmasa bile gerekli bir önkoşuludur. Şoa, yani Yahudi Soykırımı tarihsel bir tökezleme, bir tür iş kazası değildir, modernitenin öz çocuğudur, moderniteye içkin bir imkândır. Medeniyet, yaratıcılığı da, yıkıcılığı da aynı ölçülerde besler ve çoğaltır. Devletin şiddet tekeli olmadan günlük toplumsal hayatta huzur sağlanamaz, fakat şiddet araçları bu denli tek elde toplanmasaydı savaş da bu kadar tırmanmayacak ve katliam böylesine devletleşmeyecekti. Modern devletin programında düzen yazmasaydı, akılcılık ahlaki boyutu bu kadar ihmal etmeseydi, bürokrasi aparatı var olmasaydı barbarlık da olmazdı. Bu tez ilk bakışta bayağı albenilidir. Terörü gözden kaybetmez ama tarihsel determinizm tuzağına da düşmez. Yine de tatmin edici değildir. Gerekli önkoşullarla nedenleri birbirinden ayırt etmek lazımdır. Gerekli önkoşul, bir şeyin nasıl mümkün olabildiğini açıklar, onun niçin vuku bulunduğunu anlatmaz. Açıklama eksik kalıyor. Kan dondurucu gaddarlığın hakikaten de modern bir örgütlenmeye mi ihtiyacı var? Bürokratik karakterin ahlaki vurdumduymazlığı gerçekten de kitle katliamının olmazsa olmaz önkoşulu muydu? Modern savaş ve takip terörünün öteki gerekli şartları nelerdir peki?

Nihayet son teze geldik: Buna göre insan habitus'unda bir evrim kaydedilmemiştir ki medeniyetle barbarlık arasında bir bağlantı olsun. Medeniyet inancı, modernitenin kendi kendine tapmasına yarayan Avrupa merkezli bir mittir. İnsanoğlunun duyguları ve dürtüleri toplumsal koşulların evrimi boyunca en ufak biçimde değişmediler. Özdenetim yeni bir olgu değildir, her kültürde görülebilir. Çıplak ve vahşi, hiç de uygarlık kuramının iddia ettiği kadar vahşi değildir ve medenileşenler de hiç öyle kendilerini dev aynasında görmek istedikleri gibi uysal ve merhametli sayılmazlar. Şiddet ve gaddarlık kültür tarihinin mütemmim cüzleridir. Her toplum onları normlar ve sıkı bir denetim yoluyla bastırılmalıdır. Toplumsal ve teknolojik değişimler ne kadar başarılı olsalar da, insanoğlunun ahlaki donanımı bundan hiç etkilenmedi. Tarih bazı şeyleri değiştirir ama her şeyi değiştirmez. Teknoloji ve örgütlenme, özü sabit kalan potansiyellerimizi birkaç katına katladı sadece. Modernitenin zekası, disiplini ve rasyonelliği insanın yapısını, fıtratını değiştirmediler; yalnızca yıkıcı hayal gücünü tarifsiz ölçüde güçlendirdiler. Daha da kötüsü: Medeniyet fikri aşırı şiddetin meşrulaştırılmasına da alet edildi. .Avrupalı devletler güneydeki "vahşilerin" kökünü kurutmak için ulus-devlet adına, ilerleme adına, medeniyet adına toplarını, tüfeklerini, donanmalarını ve lejyonlarını balta girmemiş ormanlara ve sıcak çöllere göndermekte beis görmediler. Sömürgeciler ahlaki üstünlük ve misyonerlik aşkına devasa kültürleri ve halkları yok ettiler.

"Medeniyet ve Barbarlık" söylemi, tarihte anlam arama ihtiyacımızı karşılar. Çizgisel zaman modellerinin ve teleolojik tarih felsefesinin kalıntılarını göz ardı edemeyiz. Eğer bunlar olmasaydı hiç kimse tarihin akışında "geriye düştüğümüzü" veya toplumsal ahlakın "geri kaldığını" söylemezdi. Dünyevi kıyamet düşüncesi de bu finalizme uyar. Geri döndürülemez bir zamansal akışın, gelişim yanılısamasının kalıpları içinde hapsolür. Oysa evrensel tarihten neler beklenmemişti ki: özgürlük düşüncesinin gerçekleşmesi, ahlaki öğrenme süreçleri, tüm önyargıların buharlaşması, topluluk içinde uygarlaşma. Büyük formatlı tarih, medeniyet ya da toplum kuramlarının analitik değeri oldukça mütevadıdır. Ayrıntıların analizine karşı bağışıklık sahibidirler. Yaşadığımız olayların anlaşılabilmesinden çok dünya görüşleri kurgulamaya yarar onlar. Küresel kuramların yüksek irtifasında, soyutlamanın geniş ağında ayrıntılar kaybolur. Yaşama alanlarının kentleşmesi, çalışma ve iletişim dünyalarının teknolojiyle iç içe geçişi ve bürokratik devlet egemenliği modern toplumları karakterize eden başlıca faktörlerdir. Terörün analizi için ancak bürokratik akılcılık düşüncesinin belli bir önemi olduğu söylenebilir. Peki, bu terörün nasıl başladığını ve şiddetin niçin uygulandığını anlamak için yeterli midir?

Bürokrasi

Bürokrasinin başat özelliklerini, iktidarın büyük ölçüde tek bir merkezde toplanması, işbölümü, formelleşme ve standartlaşma olarak tanımlayabiliriz. Bürokrasiler düzenli çalışma süreçleri ve karar mekanizmaları meydana getirirler. Yalnızca verili hedeflere yönelik davranışları programlamakla kalmaz, iş gücünün belli oranda ikame edilebilirliğini de sağlarlar. Bürokrasiler personel seçiminde o kadar titiz davranma eğiliminde değildirler. Verimlilikten bir şey kaybetmeksizin oldukça vasat kişiliklerle yetinmesini bilirler.

Rasyonel bürokrasi modeli, toplumsal örgütlenmenin ancak özel bir biçimini kapsar. Her bürokrasi bir örgütlenmedir, fakat her organizasyon bürokrasi değildir. Çalışma programları, hiyerarşi ve uzmanlaşma, birbirinden bağımsız işler. Bir organizasyonun hangi biçimi alacağı içinde çalıştığı çevreye ve türbülanslara bağlıdır, belirsizliklerle doludur. Bürokrasiler ancak görece istikrarlı, denetlenebilir ve öngörülebilir koşullarda etkin çalışırlar. Fakat yalnız dış değil, iç işleyiş de ille rasyonel bürokrasi idealine uymayabilir. Resmi hedefler ve planlar, genellikle elitlerin kafasından çıkan tasarımlar ve mitlerdir. Bütün üyeleri aynı ideolojiye bağladıkları, aynı davranış biçimlerine mecbur bıraktıkları iddia edilemez. Örgütsel amaçlar sürekli yoruma tabidir ve zamanın değişkenliği içinde farklılaşırlar; hatta bazen tanınmayacak hale gelirler. Başardı olmak için emirlere körü körüne itaat etmemek, sıklıkla verili hedefleri çiğnemek ve kuralları göz ardı etmek gerekir. Asıl motivasyon sağlayan ve işbirliğini ayakta tutan, resmen var olmayan enformel gruplardır. Emirler çiğnenecek, personelin içinde oluşan koalisyonlar iktidar ve nüfuz mücadelesi verecektir. Kısacası: organizasyonların ne dış ne de iç dünyası mükemmel düzenlenmiş bir yönetim idealine uymaz. İşini, aldığı emri veya kanunları harfiyen uygulayarak yapan ünlü bürokratik karakter, her türlü organizasyonu iflasa sürüklerdi.

0 nedenle, bürokrasi tasarımını kolektif şiddet süreçlerine uyarlamak yanıltıcıdır. Sivil koşullarda bile pek geçerliliği olmayan bir yapı silahlı çatışmayı, kitlesel takip ve katliam durumlarını açıklamakta daha da yetersiz kalır. Elbette bugünkü devletlerarası savaşların yönetimi eskinin aşiretleri, şövalye orduları veya paralı askeri birlikleri arasındaki savaşlara kıyasla çok daha yüksek bir örgütlenme becerisi istiyor. Fakat savaşın lojistiğini savaş sürecinde yaşananlarla karıştırmayalım. Mücadele önceden planlanamaz. “Sıcak temas” a genelkurmayın masa üstü taktiklerinden çok daha farklı kanunlar hükmeder. Savaş bir sürtünmeler, tesadüfler dünyasıdır; Clausewitz’in dediği gibi “gerçek bir bukaemun”dur, “çünkü her somut durumda doğasını biraz değiştirir”.

Takipçi ve baskıcı terörün de bürokrasilerle ilişkisi sınırlıdır. Terör keyfilik, sürpriz ve hızdan, yani bürokrasilerin genel geçer özelliklerinin tam zıttı ilkelerden beslenir. Gerçi terör kurbanlarının kimliklerinin belirlenmesi ve işaretlenmeleri düzen güçlerinin, idarenin görevidir. Ama bürokrasiler takip, baskın, sürgün, tehcir ya da kitlesel katliam söz konusu olduğunda pek de uygun yapılar değildirler. Katliamın devletleştirilmesinin ardından terör çoğunlukla özel birliklere havale edilir oldu; bunlar taktiklerle, modem ama bürokratik sayılamayacak bir örgütlenme biçimi olan seyyar vurucu tim mantığıyla (mobile taskforce) hareket ederler. SS’in Polonya’da, Litvanya, Ukrayna veya Beyaz Rusya’daki polis taburları ve komandoları her gün kurbanlarını titizlikle kayda geçseler de bürokratik birimler değildiler. Eğer sadece terörün iç hizmetlerini göz önüne alırsak ve geride kalan dağ gibi dosyalarla, tarihsel araştırmanın bu başlıca kaynağıyla sınırlarsak kendimizi, gerçeğin ancak yarısını kavram. Devlet terörünü uygulayanlar bir Adolf Eichmann kıvamında, hevesli masa başı katliamcıları değildirler, sivil koşullarda hiç kimsenin dikkatini çekmeyecek kadar basit, vasat insanlardır. İçlerinden bazıları Theodor Eicke veya Josef Kramer gibi, Gustav Sorge veya Otto Moli, Maria Mandel veya Majdanek Toplama Kampı’nın “Kanlı Brygida”sı Hildegard Lachert gibi dehşetengiz katillere dönüşebilmiştir. Bunlar bürokratik karakterler değildi, neredeyse her gün yeni bir gaddarlık icat edebilme yeteneğine sahip, cinai bir hayal gücüyle donanmış normal insanlardı.

Avrupalı Yahudilerin imhası bir “idari kitle katliamı” değildi. “Bürokratik” soykırım söylemi sadece Batı Avrupa’nın merkez bölgeleri için geçerlidir. Yahudi kurbanların ezici çoğunluğu hiç de tek tek kaydı tutulup yakalanmamış, malları tek tek ellerinden alınmamış, yazılı emirlerle toplanma noktalarına çağırılmamış ve ardından günler süren yolculuklarla, varır varmaz motorlardan çıkan egzoz dumanı veya sülfürik asitle boğularak öldürülmek üzere yüzlerce kilometre ötedeki imha kamplarına taşınmamışlardı. Doğu Avrupa’nın birçok yöresinde insanlar ya toplu halde gettolara kapatıldılar ya da en yakınındaki ormana götürülüp hemen oracıkta vurularak öldürüldüler. Geçici olarak hayatta bırakılanlar ölümüne çalışmak zorundaydı; ya açlıktan öldüler ya da dövülerek veya kurşunlanarak katledildiler. Hala hayatta kalanlar ölüm merkezlerine taşındı. Yahudi kurbanların yarıya yakını gaz odalarında öldürülmemiştir. Nazilerin işgal ettikleri Doğu Avrupa ülkelerindeki idari yapının modem bir merkezi devlet bürokrasisiyle pek alakası yoktu. Batı Avrupa’dakinden farklı olarak Doğu Avrupa’daki tehcirler sıklıkla kaba kuvvete dayanmıştır. Birçok insan vardıkları yerde öldürüleceklerini hissettikleri için sevkiyatlara fiilen direnmiştir.

Terörün kurumsal düzeni olarak tanımlanan toplama kampı da özünde bürokratik özellikler göstermez. Tutukuların uması beklenen kurallar katalogu öyle hazırlanmıştı ki, uygulanması neredeyse tamamen imkânsızdı. Her şeyin inceden inceye kurala bağlanmasının ardında aslında sıkı bir düzen arzusu yatmıyordu; hesaplanmış bir düzensizlikti amaçlanan. Böylece cezalar keyfi olarak konabilecek ifrata kaçarak uygulanabilecekti. Bürokratik süreçler her zaman iyi hesaplanabilir ve bu özellikleriyle de aslında gücü sınırlar. Fakat toplama kampındaki tutuklu her an başına en kötü şeyin gelebileceğini biliyordu bunu hesaba katmak zorundaydı. Bu mutlak iktidar düzeninde en alt rütbeli gardiyan bile ölüm kalım hakkında karar verme yetkisine sahipti. Âdemimerkeziyetçi iktidar yapısı, personeli tam yetkiyle onatmıştı Emirler, verilmeden uygulanırdı. Merkezin koyduğu kurallar kayıtsızca çiğnenir, şiddet tamamen keyfi olarak yürürlüğe konurdu. SS örgütlenmesi rüşvete, kayırmacılığa ve rekabete dayanan polikritik bir sistemdir. Üyelerinden askeri disiplin, körü körüne itaat ve bürokratik kuralların harfiyen uygulanması değil inisiyatif almalarını doğaçlama yeteneğine sahip olmalarını, bir emri daha verilmeden yerine getirmelerini, şiddetin uygulanmasın da bağımsız davranabilme yetisini beklerdi. Toplama kampları, oralardaki azımsanmayacak kırtasiyeye rağmen bürokratik kültürün bir parçası sayılmazlar. Resmi dairelerde çalışanlar genellikle kendilerinden beklendiği gibi davranır. Kampta ise gardiyanlar mecbur olduklarından değil, icazet aldıkları için dövüyor, eziyet ediyor ve öldürüyorlardı.

Hegemonya, Topluluk, Ulus

Terörün kökleri, modernite söyleminin kavrayabildiğinden çok daha derinlere iner. Şiddet toplumsallığın temel biçimlerine sistematik olarak içkindir. İzleme faaliyeti dostla düşman arasına, yerleşiklerle ötekiler, yerlilerle yabancılar arasına bir tür yeşil hat çizer. Birtakım insanların huzur bozduğu veya haneye tecavüz ettiği söyleniyorsa, onlar suçlu ya da hain olarak niteleniyorlarsa orada şiddete giden yol oldukça kısa demektir. İzlenenler çoğu zaman toplumun eşdeğer üyeleri gibi görülmezler artık, kurtulması gereken bir tür safradırlar, fazlalık addedilirler. Demokratik anayasalara sahip toplumlar bile “öteki” sınıfına sokulan insanların dışlanmasına ve öldürülmesine aşınadır. Fakat bir zorbalık rejiminde herkes şüpheli durumuna düşebilir. İnsanın ardında hiç iz bırakmadan ortadan kaybolması, kaybedilmesi için herhangi bir suçtan ötürü zan altında bırakılmasına bile gerek yoktur çoğu kez. İzlemenin tohumunu içinde barındıran üç temel toplumsal düzen vardır: Hegemonya, topluluk ve ulus. Aslında hegemonya şiddeti önlemek ve böylelikle insanların hayatta kalmasını sağlamak için vardır. Meşruiyetini, verdiği bu düzen güvencesinden alır. Fakat hegemonya da sıklıkla baskıcı ve takipçi bir şiddete yaslar gücünü. Tebaasının hayatını, sosyal ve fiziksel ölüm tehdidinde bulunarak korur. Düzeni ayakta tutan onun meşruiyetine duyulan inanç değil ölüm korkusudur. Tebaa, takibine maruz kalmaktan korktuğu egemenin iktidarını tanır. Omuzlarından özgürlük yükünü alan ve kendine dünyadaki yerini gösteren iktidar onu cezbeder. Ondandır koruma, ilgi ve adalet bekler. Böylece ölüm tehdidi bağlayıcı bir güç kazanır, otorite kaynağı olur. Bir iktidarın tanınmasında, saygı ve ölüm korkusu ayrılmaz biçimde bütünleşirler.

Hegemonyal düzenin en önemli araçları norm ve hukuktur. Normlar yalnız şiddeti sınırlamakla kalmaz, onu doğururlar da. Normalle anormal arasında ayırım yaptıkları için insanlara güvenlik duygusu aşıladıkları doğrudur. Ama alınan önlem, karşı olunması gereken olayı bizzat kendisi hukuk- dışı olarak tanımlar. Temel ilkeleri neye dayanırsa dayansın hukuk bir toplumsal denetim ve izleme sürecidir. Hukuku uygulayanlar ölüm ve kalım hakkında karar verme yetkisine haizdir. Hegemonyan bu demir iskeleti, demokratik hukuk devleti zamanlarında geçici olarak hafızalardan silinebilir ama onu inkâr etmek tarihsel anlamda miyopluk ve politik açıdan safça olurdu. Demokrasiler de ilelebet yaşamaz. Siyasi hayatta önemli olan hiç de uzlaşma veya konsensüs değildir. Politikanın temelinde iktidar yatar; tebaadan herkesin, iş ciddiye bindiğinde bizzat tecrübe edeceği bir takip etme ve yaralama erki yatar Bir kere tesis edildikten sonra hegemonyanın ilgisi zaten içeride huzuru sağlamaktan çok kendini ayakta tutmaya kayar. İster demokratik isterse despotik olsun, bir rejime saldıran herkes vatana ihanetle suçlanacaktır. Kurumsal düzenle huzurun fasit dairesi burada yatar: Düzen, şiddetin sınırlandırılması için gerekli bir şarttır; ama tersine, takip ve şiddet de düzenin ayakta kalabilmesi için gerekli şartlarını oluştururlar.

Bu Circulus gerek ulusal, gerekse global ölçekte geçerlidir. Kimisinin rüyasını gördüğü “Dünya Devleti” de devasa bir baskı cihazına yaslanmak zorunda kalacaktır. Küresel ateşkes, muazzam bir asker ve polis aygıtıyla sağlanabilir ancak. “Dünya Devleti” orada burada patlak verecek küçük savaşları başarıyla söndürmek veya bazı yerel haydut şebekelerinden kolayca hesap sormak için büyük müdahalelere ihtiyaç duyacaktır. Ve bu, her türlü düzen gücü gibi küresel hegemonyanın da şiddet mantığına tabi olması anlamına gelecektir. Daha da kötüsü: Her yeri ve herkesi kapsayan şahane bir eşitleme projesi olarak “Dünya Devleti” bir kere kurulduğunda hiçbir köşeyi artık kendi haline bırakamaz. Bütün imparatorluklar gibi o da sayısız kurbanın cesedi üzerinde yükselecektir. Rejimini korumak için sayısız emir kulunu hizmetine alacaktır.

Ve insanların geçip sığınabilecekleri tüm ülke sınırlarını da ortadan kaldıracaktır. Dünya Devleti'nden kaçıp kurtulmak isteyenlere bundan böyle sığınacak tek bir yer kalacaktır: Ay. Demokratik elit egemenliği modelinin de küresel barışı garanti edemeyişi, bu açmazın arka yüzüdür sadece. Otoriter bir "Dünya Devleti" tüm baskı aygıtlarını elinde toplayacaktır, çünkü demokrasilerden oluşan bir birlik sosyal savaşları bastırmakta aciz kalır. Demokrasilerde kamuoyu hiç de daima uygar ve adaletli değildir. Halk ordularının savaşı ile grupların insan avcılığı bilhassa kanlı eylemlerdir: Demokrasiler okuma yazma bilen bir nüfusa, vergisini ödeyen bir orta sınıfa ve işlerlik sahibi bir idare aygıtına yaslanır — ve tabii iç savaşın bastırılmasını huzurun sağlanabilmesini şart koşarlar. Eğer bu koşullar oluşmamışsa genel seçimler çoğunlukla sosyal dayanışmayı ortadan kaldırır, toplumdaki uçurumları büyütür ve —en son kimi post komünist ülkede görüldüğü gibi— yabancı düşmanlığını kışkırtanlara yeni taraftarlar ve bağlılıklar kazandırır. Bu ülkelerde siyasi partiler etnik akımları gizleyen birer maske işlevi görür. Ulusal egemenlik ve kendi kaderini tayin hakkı, her zaman azınlıkların dışlanmasına yol açar. Küresel rekabet sıklıkla yerel ölçekte felaketlere yol açtığı için, fikirlerin ve malların serbest mübadelesi dediğimiz olgu birçok ülkede savunmacı, korumacı eğilimler yaratır. Toplumsal güçler dengesinin ayakta tutulması veya bir federasyonda kurulmuş üst çatı egemenliğinin kabulü, toplumlardan fedakârlık bekler. Demokratik toplum bu fedakârlıklar göstermekten acizdir çoğu kez. Eğer ölüm toplum sözleşmesinin artık bir parçası değilse, iç ve dış huzurun kurulması ve korunması için de vazgeçilmez olan askeri erk kaybolacaktır. Demokrasiler bu bedelleri ödemek istemedikleri sürece barışın günleri sayılı olacaktır.

Toplumsallığın hegemonya kadar tehlikeli bir başka biçimi daha vardır. Topluluk, cemaat (Gemeinschaft) aidiyeti, dışlama üzerinden tanımlar. Kendilerini birbirlerine ait hissedenleri, dışlanmışlardan hatta baştan beri içeri alınmamışlardan ayırır. Toplumsallaşma süreci sosyal çevreleri birbirinden ayrı tutar. İçeride birlik ve beraberlik, eşitlik ve kardeşlik vaat ederken, dışarıya karşı sınırı işaretleyen yüksek duvarlar ve cepheler çeker. Yerleşikler dışarıda kalanlara karşı konumlanır, dostlar düşmana ve yabancıya karşı birleşir. Oradakilere karşı olmadan, buradakilere beraber olunamaz. Dıştaki husumet yani düşmanlaşma, içeride tesanüt yani dayanışma yaratır ve güçlendirir. Düşmanı ve hasmı icat eden topluluktur, cemaattir. "Öteki" olarak adlandıracağı o karşı-imgeye ihtiyacı vardır. O nedenle dünyayı iki yana ayırmaya ve kendisinden farklı olan herkesi devreden çıkartmaya çabalar, içeridekiler kendilerini iyilerden, seçilmişlerden addeder; medeni olanlar onlardır, soyludurlar, dürüsttüler, doğrudurlar. Ama ötekiler var ya, onlar vahşidirler, barbardırlar, küffardır, "kirli"dir onlar, haneye tecavüze yeltenenlerdir, "kimseye bir faydası olmayanlar"dır. Hakaretlerin, aşağılamanın hedefidirler, onlara karşı ne yapılsa mubahtır. Çünkü ahlakın sınırları, cemaatin sınırlarıdır. O yüzdendir ki ötekiler çoğu kez aynı canlılar familyasına bile dâhil edilmez. İşte topluluk, cemaat takibe, insan avına böyle cevaz verir. Yabancılar karşı misafirperverlik, ancak bavullarını açmaya kalkışmadıkları sürece geçerlidir. Her iki evrensel düzen ulusun bünyesinde tarihsel ittifakına kavuşur. "Ulus" kavramının kriterleri hiçbir kesinlik taşımasa bile doktrin her zaman devlet, cemaat ve kültürün bütünleşmesini hedefler. Ulusal topluluğun bir üyesi olmak için aynı kültürden gelmek, aynı dili konuşmak, aynı tahayyül dünyasına ve yaşam tarzına sahip olmak gerekir. Ulusun her bir üyesinin kendirgillerle dayanışma duyguları içinde olması beklenir. Cemaatini dışarıya karşı koruyacak, onun değerlerini hayatı pahasına dünyaya taşımak görevini üstlenecektir. Dahası var: Aynı kültürün bütün mensupları, her nerede yaşıyorlarsa, tek bir devlet çatısı altında toplanmalıdır. Ulusal kültür topluluk kurucudur ve devleti meşrulaştıran güçtür; devlet gücü ise kültürel cemaati korumakla, yabancıları ortaya çıkarıp gözetim altında tutmakla ve gerektiğinde kapı dışarı etmekle yükümlüdür. Tek kültür, tek devlet, tek millet — milliyetçiliğin şiarı budur.

Ulus-devletin kurulma aşamasında, bu süreci izah edecek akla yatkın nedenlerin yokluğunda, milleti meşrulaştırmak için tarihi efsaneler de uyduruldu. Bu efsaneler genellikle cesur, erdemli halk kahramanların maceralarını anlatır, milletin bekası uğruna ortaklaşa kan dökülen, bedeller ödenen mekânlarda geçer ve zalim hükümdarlara, prenslere veya yabancı işgalcilere karşı verilen mücadeleyi konu alır. Tabii milli simge arşivine başvurmadan olmaz: Kültür abideleri, tipik doğa parçaları, folklor, yöresel giysiler, yemekler, amblemler bu arşivin demirbaşlarıdır. Fakat milletin icadına hızlı bir hafıza kaybı da düzenli olarak eşlik edecektir. Kökenlerin, geleneklerin, örf ve adetlerin gerçek çeşitliliği unutulduğu ölçüde geçerlilik kazanır ulus kavramı. Nihayet ulusal bilinç toplumun kendini kavrayışı içinde sağlam bir yer edinince, toplumsal gruplardan birinin lehçesi artık herkes için bağlayıcı ulusal dil haline gelir. Bu ortak dil kültürün homojenliğini, cemaate bağlılığı, devletin bölünmez bütünlüğünü simgeler bundan böyle. Milliyetçilik Avrupa'da başlangıçta ideolojik bir paradoksla maluldü. Prenslere yabancı işgalcilerin tahakkümünden kurtulmak için kendine bir duygusal zemin bulması gerekiyordu; bu zemini eski zamanların o toprağı işleyen, ayağı yere sağlam basan köylüsünde ve savaşçı kahramanların ruhunda buldu. Halk kültürünü uykusundan uyandırmak iddiasındaydı, ama herkes için bağlayıcı olacak bir yüksek kültürü de yerleştirmesi gerekiyordu.

Halkçılık sadece bir yanılsamaydı. Toplumda iletişim kurulabilmesi ve bürokrasi önünde eşitliğin sağlanabilmesi için herkesin ulusal dile hâkim olması gerekiyordu. Bu sınırsız bir anonimlik demektir, o da cemaat sıcaklığı ve bireysel dayanışma mitleriyle telafi edilmeye çalışıldı. Millet'in devletleşmesi ve muhayyel cemaatin gerçeğe dönüşmesi zorunlu olarak dışlama önlemlerini beraberinde getirir. Ulus-devletler, siyasi sınırlarını en uç boylarına kadar genişletme ve bu sınırlar içinde kendi kültürlerini herkese dayatma eğilimindedirler. Hegemonyanın şiddet araçları, ulusal birliğin araçlarına dönüşür haliyle. Cemaate üye olmayan veya homojen "başat kültür"den ayrılan deklase olur ve "öteki" olarak damgalanır. Cemaatin kutsallarına saygı göstermeyen, hatta onları ayaklar altına alanlar iç düşman ve hain olarak nitelenir. Ve ekonomik ya da toplumsal bunalımlar siyasi ve kültürel istikrarı tehdit ettiğinde yabancılara ve ötekilere yönelik izleme ve bastırma önlemleri artar. Ulusun kurucuları cemaatin sınırlarını belirlemek için dışa karşı savaş verirken içeride hegemonyal düzeni sağlama alır ve aidiyetin sınırlarını çizerler.

İnsanlar ezelden beri birbirlerine karşı savaştı, birbirlerini izledi ve öldürdü. Homo sapiens hangi etniden, ulustan ve sınıftan olursa olsun, nefretinde özdeşdir. Tarım toplumlarında da despotik hegemonya biçimleri ve etnik şovenizm vardı. Fakat ulusun bayrağı altında toplanan ve devlet hegemonyası, homojen kültür ve muhayyel cemaatten oluşan bu kutsal olmayan üçleme, modern zamanların ürünüdür. Ulus-devletler çağının yakınlarda sona erme olasılığı pek yüksek sayılmaz. Sefalet ne kadar çok insanı zengin merkezlere göç etmeye zorlarsa, yerli ve göçmen arasındaki zıtlık da o kadar keskinleşecektir. Devlet toplumdaki cemaatleşme ihtiyacına karşı direndiği sürece terör, belli sosyal eylemlerle sınırlı kalacaktır. Fakat devlet kurumları kültürü homojenleştirmeye çalıştıkça ve toplumsal cemaatin yanılsamalarını kendi siyasetine başat olarak yedirmeye uğraştıkça, sistematik izlemeyle baskının yolu da açılmış olacaktır.

Azınlık Tarihlerinin Gelişmemişliği ve Günümüze Dair Yansımalar

Bilgesu Sümer

Maduniyet çalışmaları üzerine biraz okuyup ve kafa yorunca kaçınılmaz bir şekilde azınlık sorunları hakkında resmi şahsiyetlerin, siyasetçilerin resmi söylemleri ve sıradan insanların takip ettiği düşüncelerine dair düşüncülere gark oluyorum. Bu yazıda, içine düştüğüm düşünceleri Chakrabarty'nin Azınlık Tarihleri, Madun Geçmişler başlıklı makalesi ışığında değerlendirmek istiyorum. Bu makaledeki her argüman bana Türkiye'de yaşanan belli bir iddiayı, tartışmayı ya da kamusal hezeyanı hatırlattı, ve bu toplumsal olguların maduniyet çalışmalarının tam ortasında durduğuna kişisel olarak inanıyorum. Bakılan noktayı dar tutabilmek için, azınlık geçmişlerinin gelişmemişliğinin günümüze dair nasıl yansımalara tekabül ettiğini göstermek istiyorum. Ana dilde eğitim hakkındaki kamusal tartışmaya baktığımız zaman, Kürtlerin olgunlaşmamış, gelişmemiş bir azınlık olarak ele alındığını ve bu yüzden de Kürt dili ve lehçelerinde eğitim taleplerinin, Kürt dilinin resmi eğitim dili olup olamayacak kadar gelişkin mi ekseninde tartışıldığını iddia ediyorum. Bu meselenin temelden Kürt geçmişinin olgunlaşmamış, gelişmemiş kılınmasıyla alakalı olduğuna da inanıyorum.

Chakrabarty "çoğunluk (majör – yetişkin)" ve "azınlık (minör – çocuk)" kelimelerinin popüler kullanımlarının istatistiksel olmasına rağmen, inşa edilen kategoriler olarak "kelimelerin başka bir fikir daha ihtiva ettiğini: verili bir bağlamda 'minör' ya da 'majör' figürler olduğunu vurguladığını"¹ yazmaktadır. Tarihe, siyasete, sosyal yaşama yaptığı katkılar itibarıyla büyük, önemli, baskın, olgun yani majör aktörlerin bağlamsal olarak bir istatistikten bağımsız da tahayyül edilebilmektedir. Bunun karşısında ise minör figürler, salt bir istatistiksel azınlık değil, aynı zamanda tarih, siyaset, sosyal yaşantı, iktisat ve hatta kurtuluşa asgari fayda ve katılım gerçekleştirmiş aktörler olmaktadır. Buradaki verili bağlamı doğru şekilde ele almalıyım. Benim ilk görmek istediğim nokta hem çoğunluk oluşturan hem de majör aktör olan bağlamın içersinde yer almaktadır. Hem istatistiksel olarak çoğunluk oluşturan hem de majör bir

¹ Dipesh Chakrabarty, "Minority Histories, Subaltern Pasts" *Provincializing Europe* içinde, 2000, s. 100.

konumda olan bir toplumsal varlık mevcut mudur? Türkiye'nin resmi ve milli tarih yazımı sadece Lozan Antlaşması tarafından azınlık olarak kabul edilen gayri-Müslimleri azınlık statüsünde değerlendiriyor ve diğer her türlü toplumsal oluşumu bu ilişkinin dışında tutuyor, ve tutmakta hukuken ve siyaseten diretiyor. En temelinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasını anlatan resmi tarihte Türk-Ermeni-Yunan-Rum ilişkilerine göz atarsak, tarihin tüm karmaşıklığının Atatürk gibi majör bir aktörün gelmesi ve Türklere bir cumhuriyet bahşetmesi babında bir deus ex machina salvosuyla çözüldüğünü görüyoruz. Tabi ki bu salvo, Ermeni Soykırımı, Türkiye-Yunanistan Nüfus mübadelesi, Varlık Vergisi, 6-7 Eylül Olayları gibi proto-faşist tarihsel gerçeklikleri sadece inkar ederek ya da dile getirmeyerek ve görünür kılmayarak anlatabilecektir. Çünkü bu olaylar tarih sahnesinde majör aktör olarak çıkmaya çalışan Türklere önüne çıkan minör figürleri bertaraf etmeye çalışmasını anlatmaktadır. Mevzu bahis olayları Türkiye Cumhuriyeti eğrelti ve önemsiz figürleri yok etmek şeklinde tecrübe etmiş ve de tarihçilerin araştırmalarına kaynak olabileceği şekilde belgelememiştir. Tam bu noktada, bir tarihçi, arşivci ve araştırmacı fobisi baş göstermektedir. Zira majör aktör olarak minör aktörleri "kestiğini-biçtiğini-katlettiğini" anlatabileceği faşist bir anlatı zemini 1960'lardan beri yoktur. İşte bu faşist anlatı zemininde kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti tarihi ve tarih yazımı Nüfus Mübadelesinde neden Arap Ortodoks Hıristiyanların Yunanistan'a tehcir edilmediğini ama Karamanlı Türk Ortodoks Hıristiyanların mübadeleye dâhil olduğunu bizden ancak "saklayarak" ve gizli tutarak muvaffak olabilir. Bahsettiğim karmaşıklık Ermenilerin ve Rumların bu devletin vatandaşları statüsündeyken bile soykırımı maruz bırakılmaları ve tüm hukuksal güvencelerinin askıya alınmalarında ortaya çıkan insaniyet trajedisini bir şekilde anlatamayan ya da saklayan bir bağlamdan öte, hala da zımnî olarak tasvip etmeye devam eden bir karmaşıklık. İşte bu kapalı olarak onaylamayı, yani "bahçedeki yabancı otların sökülmesini" Kürt Dili meselesinde görmeye devam ettiğimizi ortaya sermek istiyorum.

Biraz önceki örneklerimde cevabına biraz yaklaşmış olsam da, asıl soruyu net bir şekilde sormalıyım. Bu söylem ve eylem içersinde semantik olarak azınlık nüfusunun minör aktörler olarak ele alındığını da söylebilir miyiz? Misal, nüfusun yüzde birini oluşturan Hıristiyanlar, Türkiye Cumhuriyeti'nin tesis edilmesinde "yüzde bir" katkı yapmışlar mıdır? Belki de, Türkiye'deki toplumun yüzde 99 oranında Müslümanlardan oluştuğunu tekrar eden söylem çoğunluğun semantik olarak kurulmasının bir yüzüdür. Fakat bu kurgu Kürt sorununun yanında pek geride kalmaktadır. Bu yüzden azınlık tarihleri ve demokrasi ilişkisini hatırlamanın alakadar olduğunu düşünüyorum. Chakrabarty "azınlık tarihlerinin... bir şekilde liberal ve temsiliyetçi demokrasilerin karakteristiğini yansıtan bir yönüyle dahil edilme ve temsil edilme mücadelelerini ifade ettiğini" yazıyor.² Kürt hareketinin ifade ettiği taleplerin içinden Kürtlerin Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu – majör bir öge olması gerekliliğini hatırlayalım. İşte bu talep azınlık-çoğunluk kavramlarının istatistiksel olarak kurulmasından daha ötede bir tanınma talep ediyor ve semantik bir karmaşıklık içeriyor.

Çok ince bir nokta olarak, Kürtlerin kurucu öge, majör aktör olma talebi Ermeni Soykırımını ve Varlık Vergisi gibi uygulamaların, başına buyruk toprak müsaderelerinin sorumluluğunu Türkiye Cumhuriyeti çatısı altında Türklerle birlikte paylaşma yükümlüğünü de doğuracak mıdır? Şu ana kadar uluslar arası kamuoyunun sadece Türklerin bir aktör olduğu devlete attığı bu suçlardan kaçışları noktasını artık çürütmeyecek midir? Kısacası, Kürtlerin faşist ve öjenik pratiklerle oluşturulmuş bir devletin tarihine, salt olarak var olmalarından ötürü bir aktör olarak dahil olmak istemeleri ve hem kendilerine karşı işlenen hem de birlikte başkalarına karşı işledikleri suçların karmaşıklığından ötürü, aynı Türkiye Cumhuriyeti Devletinin yaptığı şekilde inkar ve örtbas ile geçiştirmeye çalışacakları bir noktaya kendilerini sürüklemelerini pek anlayamamaktayım. Kürdistan coğrafyasında yaşayan halklarla ve burada madun konumlarla itilmiş insanlarla onurlu bir geleceğin inşasının Türkiye Cumhuriyeti Devletinde Kürtlerin, Türkler gibi sınıfsız, imtiyazsız ve eşcinselsiz bir topluluk olarak kurucu öge olma talebinden geçmediğini kesinlikle söyleyebilirim.

Bir yandan da Türkiye'nin proto-faşist partisinin lideri emekli general Pamukoğlu'nun neler dediğini de hatırlatmak istiyorum. Pamukoğlu, Birinci Dünya Savaşı sırasında Kürtlerin savaş seferberliğine katkıda bulunmadığını iddia etmiş ve bu iddiasını istatistiksel olarak kanıtlamaya çalışmıştı. Bu iddialara liberal karşı atak ve argümanlar azınlıkların vatandaşlık hakkının savaşa yapılan katkı ve kan üzerinden tartışmaya sunulamayacağını dile getirmişti. Bu kamusal tartışmada önemli olan Kürt kimliğinin minör-olgunlaşmamış bir varlık olarak hem semantik hem de istatistiksel

²Age., s. 97.

olarak kurgulanmasıdır. Kürtler savaş seferberliğine istatistiksel olarak daha az-minör katkıda bulunmakla birlikte, ülkenin tarihinin oluşturulmasında ve kurgulanmasında da minör bir aktör konumundadır. Bir yandan da liberal tepki bize "demokrasinin daha önceden dışlanmış grupların kendi tarihlerini anlatmaları gerekliliğini içerdiğini" hatırlatmaktadır.³ Sadece böyle bir kamusal tartışmanın olması, hem faşist hem de liberal argümanların Kürtlere minör aktör olarak yaklaşması ve de minör-olgunlaşmamış bir topluluk olarak konumlarının ve tarihlerinin, minör aktör olarak kurgulanmasına hiç de itiraz edilmemesi üzerinden Kürtlerin minör-olgunlaşmamış-gelişmemiş konumları söylem düzleminde sürdürülmektedir. İki tip argümanın da "geçmişteki bazı sosyal inşaların ve deneyimlerin tarih anlatılarının içine yerleştirilirken, bu geçmişlerin neyin olgu ve delil olduğuna dair dominant anlayışın karşısında daha önemsiz geçmişlere dönüşmesi ve de 'minör' kalması"⁴ anlayışından kurtulmamaktadır. Faşist argümanlar için, olaylar ve olgular sayılar nedeniyle daha önemsizdir, ama liberaller için olayların ve olguların daha önemsiz olması evrensel haklar taleplerini değiştirmemektedir. Bir düşünce şekli dökülen kanı ölçmek istemektedir bir yandan öteki düşünce tarzında mevcudiyet verilen katkının boyutundan daha önemlidir. Ama şüphe duyulmayan bir şey varsa o da Çanakkale Cephesindeki cesur müdafaadır bu ülkeyi kuran. Liberallerden farklı bir şey bekler miydim peki? Kesin olarak aksini tahayyül edebileceklerini düşünmezdim.

Şimdi de Kürtlerin olgunlaşmamış geçmişlerinin üzerine daha da eğilmek istiyorum. Chakrabarty "bu geçmişlerin, insanın olgunlaşmadığı anlar olarak ele alındığını, bizi ne demokrasiye ne de vatandaşlık pratiklerine hazırlamayan geçmişler olarak tahayyül edildiğini, çünkü kamusal hayatta aklın kullanılmasına dayanmadığını" yazıyor.⁵ Tayyip Erdoğan'ın anadilde eğitimde talepleri hakkındaki soruya verdiği yanıtı hatırlayalım: "Bekara karı boşamak kolay." Neden böyle bir şey dedi peki? Çünkü eğer Kürtlerin anadilde eğitim talepleri kabul edilirse, diğer azınlık statüsü olmayan grupların da benzer taleplerini karşılanmak zorunda kalacaktır.

³Age., s. 100.

⁴Age., s. 100.

⁵Age., s. 101.

"Madun geçmişlerin böylece tarihçilerin geçmişlerine bütünlüyci, tamamlayıcı bir yama olarak görüldüğünü"⁶ tekrar dile getirmemek bu noktada mümkün olmuyor çünkü majör düşünce bu yamanın herkesin hak taleplerinin karşılanmadan bitmeyeceğini biliyor. Bir siyaset insanından daha çok bir bürokratik ya da memur gibi cevap veriyor. Kısacası böyle bir işe emek vermekten kaçınıyor. Kürtlerin dilinden öte, kendi tembelliğine dair ya da Türkiye'deki sorunların hiyerarşisi içersinde daha ötelendiğini dair bir alt metin var. Ama Erdoğan'ın bu tepkisi, azınlığın gelişmemiş-olgunlaşmamış geçmişi kurgusundan daha az önemsenmektedir. Çünkü Erdoğan realist olarak taleplerin gerçekleştirilmesinin zorluğuna dem vurmaktadır fakat benim burada öne koymak istediğim iddia tarih yazımının minör-majör ilişkisi içersinden çıkan algılara dairdir.

Nasıl bir geçmiş bir azınlığı olgunlaşmamış-gelişmemiş kılar? Tekrar olarak, anadilde eğitim taleplerinden hareketle devam etmek istiyorum. Kürt hareketinin anadilde eğitim taleplerine milli eğitimin bölünmezliği, bölücülük tehdidi gibi karşı argümanlara sıkça rastlarız fakat yakın bir tarih içersinde bu talebe verilen tepkilerde Kürt dilinin ve tarihinin kapasitesinin ana okuldan yüksek öğrenime kadar resmi eğitim sağlayacak kadar gelişmemiş olduğu zeminine de rastlamaya başlıyoruz.

Tepkiyi dile getiren soru şu kadar basitçe dile geliyor, “Kürtler böyle bir reformu oturtacak kadar gelişmiş bir müfredata ya da altyapıya sahipler mi?” Buradaki amacım, bu sorunun mantığını çürütmekten ziyade, hangi noktadan çıktıklarını göstermektir. Çünkü bu mantığa göre, Türkçe ve Kürt dili arasındaki zamansal fark aslında 40-50 yıldan fazla bir süre değildir zira Türkçenin geçirmiş olduğu Latince Harf İnkılabını da aynı yüzyıl içerisinde Kürt dili de geçirmiştir. Kemalist ideoloji en baştan Anadolu insanının geriliğini ilan etmişti ve de aynı ideolojinin yeni formülasyonları aynı tip mantığı Kürt sorununa da uygulamıştı ama bu argümanlar bile sorunları statik ve değişmez olarak ele almamıştı. Yani Kürtler özgürleştirebilecek, çağdaşlaşabilecek ve hatta dinin dogmatik belirlemelerinden bile kurtulabilecek Doğu'nun makus talihli ve Türklüğünü unutmuş insanlarıken bile statik ve değişmez bir toplum olarak ele alınmamışlardı. Anadilde eğitim taleplerine verilen tepkiyle karşılaştırıldığında, Kürt dilinin gelecekte gelişime açık olmasına rağmen,

⁶Age., s. 112.

geçmişinden ötürü olgunlaşmamış bir dil olduğunu ve olgunlaşmamış bir geçmişi olduğunu gösteriyor. Tepkilerle bezenen bu karşı argümanlar insanlık tarihine, Hegel'in nihai mentalitesi olan, minör-majör katkı yapma kıstasından hareketle oluşturuluyor. Geçmişin olgunluk göstermemesi, gelişmiş olmaması, günümüzde yansımalarını buluyor ve hatta bu durum da bile, Erdoğan'ın anadilde eğitim taleplerini ret etmesi bile Kürt dilinin resmi eğitim dili olabilmek için gerekli kapasiteye sahip olup olmadığını sorgulamaktan daha masum ve temellendirilmiş gözüküyor.

Yazı boyunca Kürt dili derken, aslında neden bahsettiğimi tam olarak anlamadığım için böyle muğlak bir terim kullanmayı tercih ettim. Kurmanci ve Zazaki dillerini belli bir yere konumlandırmak konusunda hem çekincelerim hem de bilgi eksikliğim olduğundan dolayı, anadili Türkçe olan birinin masumca bir ötekileştirmesi ve tasnif etmekten imtina etmesi olarak Kürt dili diyerek işin içinden çıkmaya çalıştım. Çünkü aslında anlatmaya çalıştığım hadise itibarıyla bir dilin realitesini yeniden oluşturmak gibi amacım katıyen olmamaktadır; aksine bu realitenin karşısında konumlanmış siyasal ve kültürel argümanların kurulduğu noktaları irdelemeye çalıştım. Kısacası burada incelediğim mevzu bu dilleri konuşan insanların dile getirdiği meselelerden daha çok, bu dilleri konuşanlara çağdaş Tevhid-i Tedrisatçıların nasıl yaklaştıklarını göz önüne sermektir. Ve son olarak, Hegel demişken de, anadili Zazaki olan bir arkadaşımın serzenişine yer vererek bu yazıyı toparlamak istiyorum. Aldığım bilginin kaynağının doğruluğundan emin olmamakla birlikte, inandırıcılığın şüphem olmadığı için aktarmaya kayda değer buluyorum. Falan yerde, filan yakın tarihte Kurmanci ve Zazaki dil yeterliliği sınavlarında, Kurmanci çeviri sorusu Hegel'den pasajlar olmuşken, Zazaki çevirilerde çocuk masallarından alıntı yapılmış. İşte tam bu noktada, “bazı” dilleri eğitim ve öğretime hazırlarken Kürt hareketinin de geri dönüp bakması gereken başka mevzular da olmuyor mu sanki

İktidar Kıskaçında İğdiş Edilmiş Özne

Bahattin Kızıdoğan

Modern özne, özgürlük adına, kendi kutsalını inşa etmek, bilinmeyen karşısındaki kaygıyı aşma ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan tüm yıkıcı projelerin kendi adına onandığı özelde batı uygarlık düşüncesinin merkezinde yer aldı.

Özneye dayalı üst anlatsal projeleri ve batı uygarlığının bu evrimsel sürecini Weber formel rasyonalizasyon süreci ve buna bağlı özgürlük yitimi olarak adlandırır. Öznenin özgürlük arayışı Tanrının Entelektüel düzeyde terk edilmesiyle gerçekleşir. Merkezinde araçsal aklın ve aydınlanmacı tının yer aldığı ilerleme ideolojisi gerçekleştirilememiş umutların ve özgürlük istencinin mutlak projesiydi aynı zamanda. Bu rasyonalizasyon sürecinin gerçeklikle olan Ortodoks ittifakı akli merkeze konumlandırırken; öznenin bedensel varlığı varoluşun basit bir izleği akıl ise bilinçaltının itkisel bir tezahürü olarak karşımıza çıkar. Araçsal akıl fırlatılmışlığın ve kaygısal semptomun bir sonucu olarak hakikat arayışlarının merkezinde yol alırken; öznesel istenç, tanrıyı kendi akılsal kompleksinin ebedi kaygısına dönüştürür.

Tanrısalsızlığı kendinde gerçekleştirme düşü, insan özneyi iktidar istencine tabii kılarken, gök kubbe altında yaşayan tüm mahlukatı bu istencin ebedi yıkımına terk eder.

Öznenin tanrısallaşma adına iktidarla olan bu flörtü kendi teorik konsepsiyonunu da ortaya koyar aynı zamanda.

İnsan öznenin öteden beridir, ölümlü varlık oluşunun trajik boyutunu rasyonel bir öngörüyle aşma çabası ölüme doğru, varlığı iktidarsal anlamda utanç ve korkunun tapınağı yaparken, böylesi bir patolojik durum varoluşu kendi payına dünyevi meşguliyetin nesnesi, Tanrıyı bu yıkımın aşkın dayanağına dönüştürür. Freud babaya karşı isyanın öznedeki kahredici yönünü ortaya koyarken, aynı zamanda bununla birlikte gelişen özgürlük istencinin kültürle ilerleyen uygarlıksal yıkımın temeli olduğunu da ortaya koyar. Aşkın öznenin ölümü doğanın fethedilmesiyle gerçekleşir. Tanrı ve doğa bilimsel fethin ayakları altında talan edilirken, doğanın yıkımı olgusal aklın temel parametrelerinde uç noktalara taşınarak toplumsal kuruluşun temel dayanağı haline getirilir. Doğal ve bir zamanlar insana ait olan her şey bu sessiz teslimiyete Nietzsche ile ses olmaya çalışsa da dünyevi mit gerçekleştirdiği toplumsal mucizeden emin kliniklerinde bu çığılığı kendi rasyonel ölçütlerinde mahkum eder. Foucault'un modern iktidarın bireyselleştirme çabası olarak tanımladığı deliliği ve onun genel geçer kıstası olan, ondan kaçan herkesin bu yazığıya mahkum olduğu gerçeği karşısında, her türlü aşkın söylem büyüden arındırılır. [delilikten kaçış fakat bu olgu içerisinde bireyselleşme]. Mutlak bilginin yaşamlar üzerindeki bu tasarruf hakkı düşünmeyi özgürlüğe bir yöneliş yolu değil, ancak iktidar denilen kutsal mekanın referansı haline getirir. İnsanoğlunun tüm bu toplumsal çabası ölümcül kaderini inkar etme çabasıdır aynı zamanda. Ernest Becker iktidarın özneyi kutsama işlevinin toplumsal pratiğini vurgularken, toplumun insan hayatının önemli olduğuna dair canlı bir mit, cüretli bir anlam yaratma girişimi olduğunu vurgular. Yaşamı kutsama miti, toplumsal ethosa tabi olma istenci, bir özgürleşme edimi değil, insan iradesini iktidara tabi kılmanın total bir girişimidir ancak. Ebedileşme istenci ve toplumsal hiyerarşide ölüm hayaletini kovma çabaları insan özneyi tersine ölümün sonsuzluğuna çekerek istençsel egoyu devasa tapınaklar, grotesk yapılar ve modern kentsel kurgunun yaratıcısına dönüştürür. Leonardo da Vinci'nin 'nasıl yaşanacağını öğrenmekte olduğumu düşünürken nasıl ölüneceğini öğreniyordum' deyişi bu paradoksa örnek verilebilir. Modern kentsel kurgu insan öznenin gelip geçici yaşam deneyimleriyle kutsanır, iktidarsal komplonun zavallı öznelerinin kendi öykülerini burada yazma girişimleri, rolleri çoktan yazılmış bir senaryo tarafından onanır. Tanrısalsızlığın dünyevileşme girişimleri popülitesini yüksek bir imajla cilalanırken, felaketsel acıları determinist bir öngörüyle ve tarihselcilikle giderme çabası, gecikmiş bir yıkımın tüm kaygıları gidereceği umudu, teknolojik bir kıyametin habercisi, ilerleme mitinin gelecek öngörüsüydü aynı zamanda. Autzswich ussal özgürlüğün gaz odalarında can çekişen insanlığa bahsettiği özgürleşme düşüydü ancak. Ölümsüzlük şizofren aklın sınırlarında yol alırken, öznenin içsel deneyim çabalarının kaygısal bir sonucu olarak, toplumsalı kendine tabi kılma girişimleri, iktidarın aşkın bir görüntüsü olarak karşımıza çıkar. Ebedi töz insan öznenin iktidar istencinin kusursuz bir prototipidir, tanrısalsızlığın tüm etkilerinin bu istençle bütünleşmesi bu gerçekliğin kaynağına dönüşünü müjdeler.

Modern öznenin toplumsal bilinci zamanın tesiri altında ilerleyen bilinçtir. Heidegger'in zamansallaşma süreci dediği öznenin zamansal varoluşu, onu ölümsüzlük kaygısıyla aşma girişimi, iktidarın kurumsal dayanağını oluşturduğu gibi, dinsel aşkınlık ile iktidarın kozmolojik boyutta kutsiyetini onama çabası da yaşam sonrası mitinin toplumsal temelini oluşturur. Öznenin bu düzlemde toplumsallaşmış bilinci kendini 'gösterenine' tabi kılma çabaları, bu kolektif kutsamanın kendinde yarattığı yoğun orgazm durumudur. Sömürülen kitlelerin Lyotard'ın libidinal ekonomi dediği sömürü düzleminde sömürülenlerin yaşadığı genelleştirilmiş yoğun haz durumu, sömürülenin kolektif emek aracılığıyla sömürene yaşamsal standardını belirleme yetkisini verdiğinde hayat üzerindeki bu iktidar ölüm üzerindeki iktidara da dönüşür. Böylesine idealleştirilmiş toplumsal yaşam iktidarla öznenin ebedi saadetini hiç kimsenin bozamayacağı o sonsuz ikametgaha dönüşür.

Bu bağımlılık ilişkisinin her zaman artçı merkezleri olduğu gerçeği öznenin yaşamını tehdit eden kendindeki ideolojik kırılmalar,özgürlüğün yasak meyvesi gibi görünmekteydi.Tek sorun bu iktidar kırılmalarını rasyonalize edecek bir ideolojik bilinç yarılmasıydı.Öznenin bilincinde gerçekleşen özgürlüğe yönelik bu bilişsel kırılmalar yeni bir hayat stratejisi yeni bir kimlik inşası değil belirsizlikten kaçış,anı yaşama ve tarihin dışına çıkma istenciydi ancak.Modern öznenin tüm siyasal çabası, kendini tarihselcilik fenomenine katma girişimi,yine yaşamsal evrimi düalistik tarzda kategorileştirme ve determinize etme, yönünün iktidarcı belirlendiği ve her özgürlük çabasının adeta devlete gençlik iksiri verme girişiminden başka bir işleve sahip olmadığı gerçeğiydi.Bugün artık herkesin ve her kesimin özgür olduğu gök kubbe denilen uzamın altında tutsak ruhlarımızla yaşıyor olmamız ve böylesi bir dünyada tek geçerli eylemin metayı kutsama eylemi olduğu gerçeği karşısında postmodernliğin sonsuz olasılıkları arasından kendimize ait olanı bulma girişimi kimliksel inşanın toplumsal temelini oluşturur.

"Teknolojiye ve uygarlığa karşı isyan gerçek bir isyandır,varolan sistemin değerleri üzerine gerçek bir saldırdır."[Theodore kaczynski]

Modernitenin sınırları nihai olarak ulaşılmaz olmasına karşın, sınırları toplumsal alana ilişkin bilgi birikimimizle uyumlu olarak ileriye ve geriye doğru itilen bilinmezlere açılmaktadır. Bu bilinmezliğin sınırları ulaşılmaz olmasına karşın toplumsal bilincimiz modernist sınırlar dahilinde işlemekte,tarih ve gelecek bu ilerleyen sürecin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.Foucault "özne hem siyasal hem de epistemolojik olan pratiklerden ortaya çıkmış tarihsel bir kuruluştur" der.

Modern öznenin toplumsal pratiğinin ve ilerleme denilen gelecek öngörüsünün bir sonucu olarak karşımıza çıkan teknik yıkım, gösterenler arasında yalnızlaşma bu ve benzeri maddi olguların Marx'ın genel akıl dediği emeğin ve toplumsal organizasyonunun bir sonucu olarak somutlaşan iktidarın bu organizasyondaki rolünün, yine bu organik sürecin üretim ilişkileri ve üretici güçlerinin karşılıklı ilişkisinin gönüllü birlikteliğine bağlı olarak karşımıza çıktığını görüyoruz.İktidar özneyle olan organik bütünleşmesinin epistemolojik öncülünü kendi kutsiyetinden değil,öznenin toplumsal deneyiminin kutsiyetinden alır.Toplumsal deneyim, toplumsal bağlamda iktidar ve özne arasındaki ideolojik bağı oluştururken,belirsizlik ve zaman dışılık,iktidarı her yerde hazır bir şekilde öznenin bilincinde konumlandırır.Modern çağda öznedeki bu zamansal bilinç mitik ve düşsel bir bağlamda var olurken,yaşam ve iktidar bu fantazmagoryanın bir kurgusal süreci olarak karşımıza çıkar.W.Benjamin 'insanlar kör kuvvetlerin egemenliği altında yaşadıkları müddetçe evrensel bir insanlık tarihi vadinin gerçekleştirilemeyeceğinden' bahseder.Bu kör kuvvetleri Adorno'nun mit olarak tanımladığı, 'mit zaten aydınlanmadır' retoriği ve öznelliğin kendisini doğaya karşı mücadelede tanımladığı bir dizi paranoid davranışın günümüzün en tehditvari deneyimi olarak ortaya koyar.

Aydınlanma ortodoksisinin en temel dayanağı özne merkezli akıl kavramıdır. Dünyayı özne merkezci akılla kavrayan araçsal akıl tahakkümü doğadan insana taşıyarak bireysel egonun yaratıcısı durumuna getirir.Benzer bir şekilde Schopenhauer aydınlanmanın,İstencin ortaya çıkmasına hizmet ettiğine ve daha büyük acılara yol açtığına inanmakla beraber, 'istenç aydınlanmanın temelidir' der.Modern bürokratik iktidar yapılanması insandaki bu yıkıcı etkileri dışı vurmada aydınlanmaya rasyonel bir meşruluk zemini de sağlar.Modern iktidarın toplumsal kesinlik kategorileri içerisine konumlandırma çabasına karşın, yaşamın belirsizliğe açılışı özne ve iktidar arasında güven bunalımına yol açar. Bu güven bunalımı tıpkı tanrının ölümünün epistemolojik dayanağı olan öznenin belirsizlik karşısındaki güvenli liman arayışı ve kendini simdiki ana, zamansal tutulmanın tanrısal anına bırakması gibi modernliğin otoriter süzgecinden geçen belirsizliğin de tüketici özne kavramıyla tehdit unsuru olmaktan çıkarıldığı,toplumsal temelinin sonsuz olasılıklar arasından 'artık her şey mümkün' sloganıyla giderildiğini görmekteyiz. Beaudelaire'a göre 'modernlik sonsuzun tek bir anda geçicilikte var oluşudur. Sonsuzun ta şimdiki anda erimesidir ta ki sonsuzluk yalnızca kendi yokluğunun bilincinde ve ölüm kaygısında algılanana kadar'. Hegel'in vurguladığı 'mükemmel olan her şey ölmek ister ölümü kabullenmek büyük güç ister' metaforunda olduğu gibi, ölüm kaygısından koparılmış modern öznesel bilincin sonsuzluk arayışı,mükemmeliyeti ölümden mahrum ederek modern özneyi kendi var oluşunun bilişsel muhakemesinden koparır. Ölüm ancak emek sürecinde meta olarak hak ettiği değeri kazanır. İnsan yaşamının emek süreci içerisinde zamanın tahakkümü altına alınması, Marx'ın 'o artık zamanın leşidir' değişinde olduğu gibi, modern özne iktidarın ebedi lanetlenmişliği içerisinde kendi narsist aynasında kutsi varoluşunu an be an yaşayarak ölüme doğru varlığın yazgısını paylaşır.Bununla beraber modernist yıkıcılığın yüceltilmiş gerçekliği olarak sürekli yaratıcı yıkım edimi, mükemmelliğe gidiş anı olarak metayı kendi biçim ve sınırlarının yaratıcı unsuru olarak ortaya koyarken, yorumsamayı onunla temas halindeki öznenin bilincinde bir tutkuya dönüştürerek, kendi sınırlarına dahil eder.Foucault' a göre ise 'iktidar insanı bastırmaktan çok onu özsel olarak devamlı üretir'. İnsanın bu özsel üretim süreci iktidarın belirlediği sınırlar dahilinde değil, öznenin kendi yaşam pratiğinin sınırları içerisinde işleyerek,bireye hükmeden ideolojik bir alana dönüşür.

Bu pratiğin öz belirlenimci hümanist bir söyleme dönüşümünü ve iktidara tabii kılınışını Foucault, homoseksüelliğinin bastırıldığını ve kişinin kendisinin homoseksüel olduğunu söyleyerek iktidara meydan okumasının naiflik olduğunu söyler. İnsan bunu yapmakla sırf kendisini iktidarın yarattığı bir öznelliğe bağlayarak, onun elinde bir oyuncağa dönüşür. İktidarın tahakkümüne gönüllü katılan öznenin bu sürecin gönüllü failleri olduğu gerçeği karşısında, iktidarın kendi kurumsal dayanağını yukarıdan mekanik bir sürecin sonucu olarak değil, öznenin öz belirlenimci pratiğinin bir sonucu olarak, aşağıdan yukarıya doğru işlettiğini görürüz. İnsan öznenin kendini özgürlük alanı içerisinde ürettiği her an köleliğinin birebir üretildiği alandır. Ruhun bu inşa süreci kendi oto kontrol mekanizmasını oluşturarak özneyi kendinin ahlaki sorumlusu yapar aynı zamanda.

Deleuze iktidar ve özne ilişkisinde devletin kitlesel baskı araçları yoluyla uyguladığı otoriter yapının işlevsel açıdan terk edildiğini, artık bu tahakkümün merkezden değil devletin öznenin kendisini tahakküm altına alması yoluyla işlediğini söyleyerek bu yeni kölelik biçiminin adının 'kendi kendisinin kölesi olmak olduğunu' vurgular. Her toplumsal eylemin karşılığı o anki eylemin yeniden kendine dönüş olduğu gerçeği karşısında, insanın kendi imgesinde ölümüne tanıklık eden tüm bu canlı yaşam deneyimlerinin gündelik yaşamdaki karşılığı melankoli ve karamsarlıktır. Modernliğin bu tinsel ritüelleri, özneyi kendi yarattığı travma üzerinden geçmiş ve gelecek arasında bir ana hapsederken; iktidar tarihi ve kültürü kendi teknik ve enformasyon ağıyla zaman dışı bir alanda özneye buluşturur. Öznenin kendi gerçekliğinin kurgulatif alanı olan bu simülakrum alanı kolektif eylemi olanaksız kıldığı gibi, bireylerin birbirleriyle olan temasını, dijital şebekeler ve enformasyon ağları arasında gerçekleştirir. Bu alanda fizyolojik ihtiyaçlar minimize kılınarak işlemler tamamıyla tinsel aktivasyon üzerinden işletilir. Beden bu ortamda maddenin sınırları dahilinde ilerlerken, akıl ve ruh sonsuz şebekeler arasından insanlar arası ilişkileri düzenler. Tüm toplumsal gerçeklik tekniğin tahakkümü altında şekillenir. Tekniğin bu evrimsel gelişimi kendi doğasından işbölümüyle koparılan insan özneyi ikinci bir doğada parçalayarak, tekniğin kurgulatif doğası içerisinde kendi mutasyon sürecine tabii kılar. Akıl bir yükümlülük aracı, özgürlüğün ise metanın keyfi istemlerine bırakıldığı günümüz çağını Adorno'nun modern özneyi protez akıl yükümlülüğü altındaki bir cyborg olarak tanımlaması yerinde bir tespit olarak görülebilir.

Dünya çok uzun zamandan beridir bir tımarhanedir.[Nietzche]

Modern iktidarın uzmanlık alanı, bir rüya durumuna sürüklediği insanlığın düşlerine, bir gece vakti ansızın sızarak, onun en değerli anlarını, saplantılarını ve mahremiyetini psikoterapist bir uzmanlıkla emek sürecinde teşhir etmesidir. İlerleme ideolojisi altında toplumsal yaşamı bir çöp yığına dönen insan özne, hiçbir yerde, aynı zamanda her yerde, yersiz yurtsuzdur. Anın parametrelerinde ölümcül çöplüğünü eşelemek için mola veren içeriksiz boş bir nesnedir. Modernitenin bilinç dünyamızda gerçekleştirdiği devrimci dönüşüm, içinde yaşadığımız devasa çöplük yığınlarını, doğanın estetiği üzerinden işleyen ve yücelen, karşıt bir estetik bilinç kırılmasıyla zihnimizde olağan bir yere oturtur. Modernist hayatı çoğaltarak inşa etme süreci, yeni hayat biçimlerini yaşamakta olan siberetik kıyametin mahşeri alanında, gezegensel yıkımın olağan katilleri durumuna getirir. Var olanın gücü karşısında W. Benjamin'in deyişiyle, Tanrı bile güçsüz kalır ve suç ortağı haline gelir. Gezegenin an be an ölümü karşısında Marxizmin mekanistik tarih yorumu dahil bu yıkımın pratiksel düzeyde kutsanması ve buna olanak tanıyan Aydınlanma ideolojisi altındaki tüm toplumsal projeler bu yıkımda kader birliği yapar. Sartre'in Vietnam savaşına atfen söylediği, 'hepimiz katiliz' söylemine metaforik bir yaklaşımla söylenecek tek sözün, artık hiçbir şey söylememek ve susup dinlemek olduğu gerçeğidir. Küreselleşen endüstriyel çöplükte artık herkesin borusu ötmektedir. Bu 'kusursuz cinayet'in kusursuz planlayıcıları olan insan ve onun doğal yıkım istenci, umut bize yalnızca umutsuzluktan ötürü verilmişti sözüne karşı, umut yalnızca bize unutmak için verilmişti demenin sessiz anında, biyolojik ölümümüzün biyopolitik dönemindeyiz. Tıpkı Roma Tanrısı Janus gibi geçmekte olan ve gelecek olan arasında donmuş bir yüzümüzle, sonsuz güvenlikli bir yaşama bakarken diğer yüzümüzle yaklaşmakta olan kıyametin ayak sesleri altında siyasallaşan paranoyayı güvenlikli yaşamımıza taşıyoruz.

Walter Benjamin'in tarih meleği alegorisinde geçen, bizim bir olaylar zinciri olarak gördüğümüz şeyi, meleğin tek bir felaket olarak görüşü, ilerleme dediğimiz bizi geleceğe doğru sürükleyen modern fırtınanın kaçınılmaz sonunun tarihsel failleri olarak ortada durmaktayız. Modernist ilerlemeci retorik olgusal gerçekliği olan bilimsel bilginin gelecek öngörüsü, google sayfalarında geleceği ilk harfinden itibaren olasılık olmaktan çıkarıp bilincimizi gerçekleştirmekte olanın mahşeri karanlığında türsel ölümümüzün merasimine katılmamızı olanaklı kılar. Modernist aydınlanmanın Kant'ın insanın kendi suçundan kaynaklı olarak gördüğü, bir ergin olmama durumunu aşma coşkusu, çocuksu halimizin sonsuz imgelemine karşı, dünyanın duyusal düzeyde ölçülmesini olanaklı kılan, insanlığın gözlem ve deneyiminin nesnellik ve kesinliğine olan inançsal çıkmazını derinleştirir. Bilimin tek bilgi kaynağı olduğuna dair bilimsel bilgi iktidarın epistemolojik, öznenin ise ontolojik dayanağı haline gelir.

Sade'in Justine ve Juliette karakterlerini anlattığı romanında geçen ve kitabın Justine bölümünde iyilikseverliği,erdemli olmayı kendine ilke edinen justine 'in bu uğurda yaşadığı felaketler ve tanık olduğu kötülükler anlatılır. Justine tanrısal inancını toplumsal yaşamda erdemliliğin ölçütleriyle buluştururken,hayal kırıklığı yaşar ve tanrı tarafından terk edildiğine inanır.Juliette tam tersine hayata karşı duruşunu erdemlilik ölçütüne uyarlama yerine,dünyayı hedonist kalıplara indirger,akıl modern sığınağında tanrısız yaşar. Juliette modern özne karakterinin bir yansıması,kutsal olanın amansız düşmanıdır. Adorno'nun deyişiyle 'amentüsü bilimdir ve rasyonelliği kanıtlanmayan her tür tapınma onun gözünde iğrençtir. En modern pozitivizm gibi O da anlambilim ve mantıksal sözdizimiyle iş görür '. Justine geçmişe dönük yüzümüzde hayal kırıklıklarımızı ve yaklaşmakta olan kıyameti yansıtırken,Juliette bu yansımanın ve gerçekleşen kıyametin modern izdüşümüdür adeta.

Modern Özne kendi bedeninin mezar kazıyıcısı akli ise bu ölümün mezargahıdır.Bedenin olmadığı her şeyin verili düşünceye indirildiği,tüm dünyevi korkuların nesnesinden,kaygının bilinemezlikten arındığı bu dünyada,sevgi bile fizyolojik temasından koparılır. Farklılıklar envai çeşit dünyevi habitat,National Geographic ekranlarında dijital tarih yazımına terk edilir.Küresel boyutta her şeye odaklanan simgesel fiber optik ağlar,insanın her açıdan teşhir edilip aşağılandığı,içinde yaşadığımız modern kabustan uyanmanın vaktinin geldiğini özneyi ilk kez ekranlarda kendi ölümüne tanıklık ederek telkin eder.Toplumsal düzenin kesinlikten,[engellenemez hakikatin ölümü]şizofren bilincin gerçeklikten,deliliğin olanaklarının yoksun bırakıldığı [delilik yorumdan koparılmış bir nesneye dönüştürülür] bu belirsizlikler dünyasında her münferit eylem geçicilikte ebediyen yaşama içgüdüsüyle ortaya çıkar.Fakat toplumsal ilişkilerde birşey belirlediği andan itibaren yok olmaya mahkumdur. Aşk ve sevgi muhatabını arar dururken,cinsellik Foucault'un iktidar alanı olarak belirttiği yerde görünür kılınarak,kadın bedeni bu görünür alan algısı üzerinden kodlanıp,erkeğin fantezi dünyasında,metanın fetiş karakterine dahil edilir.

Modern öznenin iktidar algısı zamandışı,yalıtık ve süreksizdir.F.Jameson'un şizofreni olarak tanımladığı gösterenler arasındaki zamansallık duygusunun çöküşü,öznenin kimliksel bilincin inşasındaki zamansal koordinatları,mekansal bağlantısından koparır. Özne nerede hangi zaman diliminde olduğu konusunda kararsızdır ve toplumsal kuruluşu patolojik olarak inşa edilir. Dünyayı modernist ölçütlere göre anlama, tanıma ve tanımlama girişimi aklın hezeyanıdır.Akıl, son kertede kendini iktidar düzleminde tatmin etme çabasıdır. İnsan öznenin toplumsalı kendi politik müdahaleleriyle kendine tabi kılma çabaları,kendindeki sonsuzlaşma istencini ölümden koparma girişimidir aynı zamanda.

Modern kapitalizm insana sonsuzlaşma istencinin tatmini için,kendi ömrünü emek sürecinde ondan çalarak,üretim süreci içinde ortaya çıkan tüketim nesnesini onun bilincinde sonsuz ebedi tanrısal tözün dönüşü gibi piyasanın olurlu bırakarak,dünyevi mite yaşam olanağı sağlar.İnsan özne burada kendi yaratımının ondan çalınan sonsuzluk istencinin kendinin değer standardı olduğunun bilincine asla varamaz,ta ki onu kendiyile tüketene kadar.

Modernite kozmolojik açıdan kaosa karşı verilen bir yanıtın ve düzen arayışlarının, toplumsal ilişkileri düalizmin kesinlik ölçütlerine göre konumlandırma çabalarının bir sonucuydu.Kullandığı ezeli ebedi meta dili,Marx'ın deyimiyle 'insanlığı ışığa koşan pervanelere çevirdi'.Oysaki ezeli ebedi olan modernist kalıplarda dünyevileşemez,dünyevileşen ölümden yol alır ancak.Modernitenin özneyi radikal sosyalizasyon sürecine katma girişimleri,aynı zamanda onu hakikat olgusu içerisinde bireyselleştirme çabalarına karşın,hakikatin genel geçer zamandışı karakteri onu öznenin kesinlik mevhumuna katma girişimlerinde,modern olanın kendinde sonsuzluk iddiasını çürütür.

Modernite tamda bu hakikat ve genel geçerlik olgusu üzerinden işleyen belirsizliğin ve postmodernizmin kuramsal dayanağını da oluşturur.Modernitenin görünüşlerin ötesinde mutlak,yüksek bir hakikat inşa etme çabalarının bir sonucu olarak [aslında hiçbir zaman sahip olamayacağımız bu yüksek dünya]karşımıza çıkan,özelde batı medeniyetinin içerisine düştüğü dekadans durumu Nietzsche hınç ve aynı zamanda kin ve nefretin temel kaynağı olarak görür.Günahkarlık ve suçluluk duygusunun kaynağı olan fenomenler dünyası tek tanrılı dinlerle doruk noktasına ulaşırken,Nietzsche bu nihilist durumdan çıkışı hakikate olan inancımızı terk etmek ve varolan gerçeklikle olduğu gibi yüzleşmekten geçtiğine inanır. Bu gerçekliğin en can alıcı noktalarından birisi ölüm gerçeğidir. İnsanın ölümlü varlık oluşu biyolojik açıdan kendini türdeşile eşitlerken, modern kapitalizm[tekel ayrıcalıklarının dünyasında] bu eşitliği emeğin toplumsal organizasyonunda güçlüden yana işleterek kendi iktidarının politik üstünlüğüne çevirir. Ölüm aşkınlığın kaynağı olmakla beraber insanı tahakküm altına alan her türlü söylemin dölyatağıdır. Her toplumsal eylem ondan kaçarken,hakikat olgusu bu gerçekliği bastırarak,yeni bir dünya,görünüşler dünyasının Platoncu bir yansımasını karşımıza çıkarır.Modernite tamda bu gerçeklik üzerinden işleyen bu yanılsamalı hakikatin bir yansımasıdır. Tüm bu olanlara karşın bütün modernist ve otoriter söylemlere verilecek en büyük yanıtın,hayatın akışkanlığı karşısında hiçbir hakikatin olmadığı gerçeğidir.

İnsanlığın donmuş yüksek ateşte şekillenen Modernist kimliğinin pozitivist karakteri, katı olan her şeyi buharlaştırma çabası, tecrübeyi bir put kırıcı haline getirdi. En son deneyimi modernist çağın en büyük put kırıcı olayı olan, Berlin duvarının yıkılışına tanıklık ederken, bu son özgürlük ritüeli modernitenin aynı zamanda kesinlik sınırlarının yıkılışı, kaosun salıverilmesi idi. Kapitalist modernite, modern bedenleri, tüketim katedrallerinde, [Urry] insanlığın bu yeni besi çiftliklerinde doyurarak, postmodernizme hazır hale getirdi. İnsan özne artık kaderinin salınışı karşısında kimsesiz, toplumsal bağlamda istikrarsızdır. Yüzünü çevirdiği yer geçmiş ve geçmekte olan, belki de bir tanrının onu çekip alma umududur. Vaktiyle Heidegger'in söylediği gibi bize kalan tek imkan düşünme ve şiirsel yaratım yoluyla bir batış, zamanında tanrının ortaya çıkması ya da Tanrının olmayışı için hazırlıklı olmaktır. Çünkü varolmayan Tanrı karşısında batmaktayız.

KAYNAKÇA

Bireyselleşmiş toplum [Zigunt Baumann]
Bakunin den Lacan'a [Saul Newman]
Aydınlanmanın Diyalektiği [Adorno, Horkheimer]

POST-LAR ARASI BİR OKUMA: EĞİTİM VE ÖTEKİLİK-

M. Bülent Işık

Kültürel çalışmaların post-Nietzscheci algılanışıyla birlikte politik kimliklerin oluşturulduğu modern demokrasi yöntemlerinin eleştirisi üzerinde şekillenen Aydınlanmanın politik eleştirisi aslında bizim post yapısalcılık, post modernizm, post kolonyalizm ve elbette modernizm kaynaklı bir okuma yapmamızı gerektirir ve bu okumalar eğitim denen iktidarın kendini kodladığı en önemli olgunun merkezi ve/veya periferik kodlarını çözmemizi sağlayacak bir dekode işlevi görür. Buradaki temel problem hem liberal hem de marxist teorinin kimliği ikili dizgeler halinde kurmasıdır(örneğin; biz/onlar, yurttaş / yabancı, sorumlu / sorumsuz) ki bu durum ötekileşme veya ötekileştirme etkisi yaratır. Aydınlanmanın politik eleştirisi ulus algısının ortaya çıkmasını göz önüne alarak bu sınırların toplumsal olarak nasıl yapılandığını ve Biz i Öteki den korumak için nasıl polisleştiğini açıklanmayı talep eder; ayrıca, bu sınırların nasıl manipüle edildiği ve politik uçlarda nasıl temsil edilmesi gerektiği sorularını sorar. Özellikle, farklılığın felsefesini ve ikili zıtlıklarının oluşturan politik değer hiyerarşilerinin yapısökümü eğitimdeki feminizm ve çok kültürlülük hakkındaki tartışmalar açısından oldukça önemlidir.

Etnik ve/veya seksüel farklılıklardan dolayı eşit yurttaş statüsünden dışlanan azınlık durumundaki insan toplulukları "haklarını" yasal olarak ve siyaseten önemsizleştiren, inkar eden veya dışlayan tarihsel bir kurgu içinde formüle edilmiş sabit bir "biz" ve "onlar" kutuplaşmasının yaşandığı ulus devlet içinde yer alabilirler. Burada post yapısalcılık geleneksel dışlama mekanizmalarını ve kimliğin bireysel veya ulusal düzeyde merkezileşme sorunsalını daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Post yapısalcılık görece tarih fenomeni içinde -özellikle değişen yurttaş ve ulus devlet uzamında- kimliğin iletişimsel karakterinin anlaşılmasını sağlar. Bunu da hem politik liberal ekonomiye çözümsel bir iktidar sağlayan bireysel özneye, hem de sosyalizmin doğumuna eşlik eden aşırı şekilde motive olmuş devrimci öncü pozisyonunda ki proleterya ve/veya onun partisinin oluşturduğu sınıf öznesine ulus devlet uzamında tanınan hakları mutlak bir antagonizmden kurtararak yapar.

İKTİDAR: POLİTİKLEŞMİŞ AKIL

Kültürün kendisinin de süre giden post yapısalcı eleştirinin ve revizyonun öznesi olmasından dolayı iktidar ve onun aygıtlarında revizyona açıktır. Foucault'nun iktidar çözümlemesi üzerinde temellenen iktidar / bilgi ve egemenlik aygıtlarının gün ışığına çıkması son kertede Nietzschecidir. Bilindiği gibi Foucault ya göre iktidar üretici olmasından dolayı toplumsal sistem boyunca yayılmıştır ve temelde bilgiyle ilişkilidir. İktidar üretkendir; çünkü sadece baskıcı değildir aynı zamanda yeni bir bilgi yaratır. İktidar herhangi bir merkezde yer alan devlet gibi bir uzama yayılmaktansa bireyin bedenindeki kontrol mekanizmalarından sosyal örgütlenmeye kadar üretilmiş bilgiyi kullanarak yatay ve helezonik olarak kodlanmış dilsel bir uzama doğru genişler. Foucault bu tezini hapishane ve okul gibi modern kurumların ve bu kurumlarla bağlantılı olarak sosyal kontrol için yeni yöntemleri kullanıma sokmaya yardımcı olan sosyal bilimlerin soykütüğünü inceleyerek kurmuştur. Foucault nun çalışmaları liberal bir birey haline gelmiş öznenin ve onun etik yapılanmalarının incelenmesine bir temel teşkil eder. Bundan dolayı Foucault dan etkilenmiş post nietzscheci yaklaşımlar kimlik ve farklılık sorunları ele alındığında teorik olarak zayıflayan ve bu sebeple kolektif varlıkları değerlendirmek için hazır olmayan liberalizmin nevi şahsına münhasır bireyciliğini ifşa etmemize yardım eder. Aynı şekilde aile, topluluk ve sınıf kavramları bakımından toplumsal elitizmi sorgulamamıza yol açar.

Foucault un egemenlik kavramı hem şimdinin haritasını çizmemize yarayan araçları hem de tebaasının özgürlük pratiklerini isteyen ve izin veren iktidarın doğasını anlamamıza yarayan araçları sağlar. Diğer bir deyişle, bu durumda ki iktidar aşkın yönetimden ve polisiyeden vazgeçildiği, iktidarın ve öznenin içkin yönetiminin aynılaştığı veya birleştiği bir zamanda ve mekanda mümkün hale gelir. Foucault un yönetsel ve polis devletinden ziyade özne merkezli bir iktidara odaklanan yaklaşımı iktidar ile özne arasında ki ilişkinin yeniden yapılanmasına yol açar ve ahlaki enstrümanların sorumlu kılınması yoluyla teknik ve etik sorunsallarını bir araya getirir. Neo liberalizmin ilk olarak liberaller tarafından geliştirilen ve temelde savaş sonrası Keynesçi bürokratik refah devletine karşı bir reaksiyon göstermeyen ekonomik ahlakçılığının yoğunlaştırılmış argümanlarının analizini sağlar. Ayrıca, liberalizm tarafından yapay bir şekilde biçimlendirilmiş ve araçsallaştırılmış ekonomik aklın tahakkümü altındaki veya bu aklın öznesi haline gelmiş bireylerin "özgür", girişimci ve rekabetçi yaşamlarına vurgu yapması temelinde bir neo liberalizm eleştirisini olanaklı kılar. Bir sonraki adımdaysa neo liberalizmi, kendisini tüccar, fabrikatör, muhasebe, risk yönetimi gibi

kavramlarla yaratan dil, durmaksızın yeniden üretilen piyasa koşulları ve aktüel rasyonalitenin ışığında ifşa eder. Bunu yaparak ta özellikle eşitlenebilme hülyası üzerinde kurgulanan siyaset ve uzmanlaşma arasındaki yeni ilişkiyi açıklar.

Böylece bu yaklaşım eğitim politikalarının art anlamlarına göndermelerde bulunur. Bu göndermeler adı geçen politikaları iktidarın doğasıyla örtüşen, özne ve iktidar arasında simbiyotik bir ilişki kuran, sosyal ekonominin gelişimi ve spekülâtif bir aynılık/birlik anlayışının yerleşmesi aracı olarak açığa çıkarır.

BİZ OLMAYANLA KARŞILAŞMA: POST-KOLONYALİZM, FARKLILIK VE ÖTEKİLİK

Hegel diyalektiği emperyalizmin marxist analizlerinin ve Franz Fanon gibi post-kolonyal düşünürlerin erken dönem eserlerinin bir çoğunun temellerini oluşturmuştur. Yinede bu diyalektik anlayış muazzam teorik ilerlemesine ve etkili politik stratejisine rağmen, birçok kavramsal güçlükten dolayı acı çeker. Kültürleri iki farklı, uzlaşmaz (ezen, ezilen) sınıfa bölmesiyle ve bu her iki tarafı da tek bir somuta bağlamasıyla yanlış bir homojenlik ileri sürer; dolayısıyla parçalar arasındaki karşılıklı etkileşimi, köprüleri, akışkan olan sınırları ve her tür alışverişi minimize edip önemsizleştirir. Kültürlerin bu hegeli homojen yapısı diğer sosyal formasyonlar ve kültürlerle temas halindeyken kirlilikten ve bulaşmadan korunan bundan dolayı da saf kalan canlı bir organizma olarak ta betimlenebilir. Kendisini yalnızca olumsuzlamanın gücüyle tanımlayan kültürün Hegelci nosyonu temelde tepkiselidir ve her iki kültüründe sadece birinin kazanacağı ölümcül bir savaşa girdiğini var sayar. Bu karşıtlık mantığı göç, melezleşme, ve diğer sosyal süreçler gibi kültürler arası etkileşimi perdeleme eğilimindedir. Aynı zamanda bu eğilim hem alt kültürlerin önemini hem de kültürleri yeniden tanımlama gücüne sahip modern sosyal hareketlerin yanlış değerlendirilmesine yol açar. Ayrıca kültür içindeki çatışmalar ve uzlaşmazlıklar üzerinde şekillenen “öteki” ben ile kültür arasındaki ilişkiyi açıklamada da başarısız olur.

Hegelin benlik ve kimlik bilinç modeli Marx la birlikte Kojève, Sartre, Lacan ve Fanon gibi modernizmin sol düşünürlerinin bu kavramları tanımlamalarına yardım etmiştir. Hegel in olumsuzlama mantığıyla oluşturduğu ben ve öteki diyalektiği özellikle marxizm içindeki yabancılaşma veya emperyalizm, fenomenoloji (Kojève nin “mutsuz bilinç” yorumu), varoluşçuluk, psikoanaliz, kültürel serbestlik ve de-kolonileşme felsefesi gibi kavramsal versiyonları açıklamak için bir başlangıç noktası olarak görülebilir. Hegel in bakış açısı modernizmin yalnızca emek / sermaye, kapitalizm / sosyalizm karşıtlığıyla değil, aynı zamanda sömürge / sömürü, kadın / erkek gibi kavramlarla şekillenen dualistik karakteristiğiyle de anlaşılmasını sağlar.

Post yapısalılık olarak adlandırılan hareket Nietzsche nin Fransız entelektüel çevreleri tarafından yeniden gözden geçirilmesi ile birlikte Hegel in diyalektiğinin bir kez daha yorumlanması yoluyla yapısalılığın bilimsel iddialarına bir karşı çıkış olarak da adlandırılabilir. Post yapısalıcılar Nietzsche nin “gerçeklik” eleştirisi ve iktidar / bilgi fakılaşması üzerine analizlerinden dolayı hümanist insan özneyi sorgularken ikili ve karşıt düşünceleri öne süren fikirlere meydan okumuşlardır. Post yapısalıcılar özneyi dilsel, libidonal ve sosyal kuvvetler tarafından oluşturulan kültürel ve tarihsel bütünlüğü içinde konumlandırmışlardır. Bu Ben in tarihselleştirilmesi kendilik kavramının hem sınırlılığının hem de geçiciliğinin tanımlanmasının ürünüdür. Ben söylemsel olarak yeniden üretilmiş ve konumlanmış olarak ortaya çıkar. Bu öngörülerini kullanan post kolonyalist teorisyenler de aynı zamanda batı dışı kültürel kodlamalar ve yorumlar için birlik ve teklik algılamasını dayatan Avrupa aydınlanmasına alternatif kendini yeniden üretmiş bir özne arayışındadır. Böylece post kolonyalist çalışmalar doğrudan ötekiliğin sesiyle bilginin batı paradigmasına karşı konuşma arzusu üzerinde şekillenir. Bu fundamental önerme bugünkü küreselleşme koşulları ve batı modernleşmesinin “öteki” özneye karşılıklı etkileşimlerini ortaya koymaya çalışır. Hegelci yaklaşımın Althusser ve Lacan gibi düşünürlerce yeniden dolaşıma sokulması farklılığa, melezliğe ve köken aktarımlarına yalnızca sınırlı bir entelektüel veya ideolojik değerlendirme alanı sağlar.

GELEN DÜNYA DEMOKRASİSİ İÇİN YER AÇIN LÜTFEN

Heidegger ve Nietzsche ile aynı çizgide duran Derrida batı kültürünün nihilist etkilerini açıklayan ve bakışlarımızı bulanıklaştıran varlığın şimdiliği, anındalığı ve tek anlamlılığı üzerinde yükselen batı felsefesinin logosentrik zincirlerinden kurtulmanın en önemli felsefik görev olduğunu savunur. Fakat Derrida ya göre “zincirleri kırmak” metafiziğin üstesinden gelmek anlamına gelmez. Burada yapı sökümü tabu olan veya açıklanamayan metinlerin eleştirel pratiklerinin yerini alır; bunu da dilin metafizik karakteristiğinden kurtulmaya çalışarak değil de, onun altını oyarak yapar.

Derrida bize gelecek olan bütünlüklü bir demokrasi müjdesi verir. Bu vaad edilen demokrasi ne düzenleyici idea (Kantçı bakışa açısında olduğu gibi) ile ne de demokrasinin gerçekliğiyle aynılık gösterir. Derrida'nın farklılaşma düşüncesini göz önünde bulundurduğumuzda demokrasinin büyük oranda merkezileşmiş ve sabitlenmiş modellerine karşı yapısökümcü bir karşı çıkışla karşılaşırız. Bu karşı çıkıştan dolayı Derrida daha büyük bir küresel dünya demokrasisinin ve yerel otonomiye vurgu yaparak Öteki ve farklılığın daha fazla tanınması lehine oyunu kullanır. Derrida tekniğin gelişiminin karar verme mekanizmalarını değiştirdiğini ve üzerine sabitlendiği yerlerin azaldığını söyler. Bu yerlerin azalmasıyla hem parlamento hem de katılımın genelde teknik özelde ise iletişim teknolojileri, özellikle kitle iletişim araçları tarafından, dönüştürülmesinden dolayı demokrasinin anestezi bir hasta gibi yattığını söylemez. Aksine onun daha buyurgan bir hale geldiğini ve dolayısıyla da bizim onu bu değişen koşullar içinde tekrar düşünmeye başladığımızı iddia eder.

Demokrasinin geleceği küresel terimlerle düşünülmelidir. Uzun zamandan beri kendi evinde demokrat olup dışarıda ne olduğunu görmek için beklemek mümkün değildir. Derrida gelecek olan demokrasinin sınırlarla çevrili olmadığını ve belirli bir yurttaşlar veya uluslar topluluğunun kararlarına bağlı olmadığını ileri sürer. Bu model herhangi bir kozmopolitan veya insani durumdan daha güçlü ve aynı zamanda daha alçakgönüllü bir modeldir. Derrida sınırları aşan bir politika olarak demokrasinin retoriksel varlığıyla şu anda süren tekillilikler arasındaki farklılıkları olumlayan gelecek demokrasi arasında bir ayırım yapar ve bizim devlet, süper devlet vatandaş gibi kavramlardan ziyade daha farklı kavramlara ihtiyaç duyduğumuzu belirtir.

Derrida yeni insanlığın görevinin modern tarihi düzenleyen güçlü yasal performansların sökümlü olduğunu söyler ve İkinci Dünya Savaşından bu yana ortaya çıkmış "insanlığa karşı suçlar" kavramı ile kadın erkek haklarının soy kütüğünü keşfeder. Yeni tarihin yalnızca insana ve onun uluslararası hukukun jeopolitik alanı üzerindeki etkisini değil aynı zamanda ulus devletin sınırlarının gözden geçirilmesini sağlayan bir araç olduğunu savunur. Bu yeni durumda kuşkusuz yeni bir insanlık halidir.

Michael Hardt ve Antonio Negri de Çokluk: İmparatorluk çağında savaş ve demokrasi adlı çalışmalarında küresel ölçekte ortaya çıkacak bir demokrasi ihtimalini analiz etmişlerdir. Bu ihtimal veya kendi deyimleriyle "çokluk projesi" eşitlik ve özgürlükle oluşmuş bir dünyaya duyulan arzuyu ifade eder. Bir önceki çalışmaları olan "İmparatorluk" ta olduğu gibi bu kitapta da Hardt & Negri küresel düzenin ulus devletin agresif yerelliği üzerinde temellenen emperyalist modelin kavramlarıyla anlaşılamayacağını savunur. Bunun yerine ağ iktidarı biçimi yükselmiştir ve küresel düzeni sürdüren ABD yi ve diğer ulus devletleri, çok uluslu şirketleri, dünya politikası aktörlerini yeniden yapılandırmıştır. "Çokluk" Hardt & Negri tarafından halka, yığınlara ve çalışan sınıflara karşı İmparatorluğun içinde yer alan ve hali hazırda hareket eden ve gücünü gösteren anti küreselleşme hareketleri için kullanılan bir kavramdır. Çokluk iletişimsel aynılıkların keşfi ve demokratik politik örgütlenmeler yoluyla olası olan dünya demokrasisi ile doğrudan ilişkilidir.

FARKLILIĞIN SİYASETİ

Liberal teorisyenler çağdaş demokratik devletlerin yükselişiyle politik eylemliliğin temelini oluşturan etnik ve ulusal kaynakların azalacağını ön görmüşlerdi ancak açıkça görüldü ki modern dünya etno ulusalcılığı yeniden diriltilerek katıksız, süregelen hatta jenosid sayılabilecek bir şiddet durumu yarattı. Genellikle sosyal hareketlerin en uygun aracı olarak etnik grup öz kimliğini kabul eden bu kimlik politikası biçimi ilk etapta onları ortaya çıkaran eşitsizlik kavramlarının yasallaştırılmasıyla son bulmuştur. Geçmiş emperyal dünyada vergilerini ödedikleri sürece kimin hangi kimlikte olduğunu veya hangi etnisiteye sahip olduğunu hiçbir önemi yoktu. Modernite ile birlikte liberal ulus devletler farklılıkların baskılandığı, entegrasyon ve asimilasyon politikalarının zorla uygulandığı, tek dil tek ulus temelinde şekillenen bir model talep etti. Daha sonraları modernitede bir koridor açılmasıyla birlikte de-kolonizasyon süreci ve yerel yerli kültürlerin etnik eşitliğini kabul eden bir rönesans kavramı anayasa kitaplarına girdi ve çoklu veya ikili kültür-lülükle birlikte oluşan toplumsal deneyimlerin ve kültürel farklılıkların gönülsüzce kabul edilmesi ulus kavramının içinde yerini aldı. Buradaki hayati soru çağdaş devletlerin eşitlikçi, çok kültürlü biçimi sürdürmek için ekonomik ve politik isteklerinin olup olmadığıdır.

Bütün bu belirttiğim konular temelde eğitime ve onun politikalarına ait sorunlardır. Bu meseleler sadece tarihsel gerçekliğin kurulması, özellikle milliyetçi maskelerinin ardında anti entelektüelizmin eleştirilmesi ve yazılı ulus tarihinin gelişimi bakımından önemli değildir; aynı zamanda liberal ulus modelini oluşturan "tek ulus, tek kültür" modelini parçalayan ve daha temelde aşır derecede idealize edilmiş liberal eşitleme / eşitlenme mekanizmalarını

bozma açısından da oldukça etkilidir. Bundan dolayı farklılık politikaları sağ ve sol hegeli düşüncelerin sürdürmeye çalıştığı Avrupanın modernite paradigmasıyla bağlantılı olmayan yeni bir “dil”, “ulus”, “devlet” paradigmasını anlaşılır ve görünür kılan yeni eğitim politikalarına ve müfredatına gereksinim duyar.

AVRUPAİ MODERNİTE

Post modernizm üzerindeki olumsuz dönüş bir tür kültürel pesimizmi, parçalanmışlığı ve hayal kırıklığını vurgular. Bu vurgu aydınlanma karşıtı düşüncüler tarafından yapılmıştır. Post modernizm endüstrinin doğa üzerindeki muazzam tahribatını ele aldığımızda modernizmin distopya olduğunu ileri sürer ve bundan dolayı da toprak topluluklarına karşı bir özlem içindedir. Post modernizm geleneksel veya yerel kültürlerin ve geniş ailelerin yersizleşmesini ve parçalanmasını ister. Kendini eleştirmeye muktedir olmayan ancak büyük bir etkiye sahip araçsallaşmış aklı betimler ve tarihsel dikkatimizi emperyalizmin güçleriyle bağlantılı kolonileştirme hareketlerine çeker.

Giddens a göre post modernizm gelecek kökenli bir harekettir ve çok katmanlı demokratik katılım, dünyanın silahsızlaştırılması, ve teknolojinin insanileştirilmesi gibi konularla ilgili ütöpik düşüncenin yeniden inşa edilmesi ihtimalini betimler. Bu modernizme göre daha olumlu ancak her zaman kutlu olmayan proje aynı zamanda küresel pazarın kuruluşu ve evrensel olarak kabul edilmiş insan hakları kavramı üzerinde yükselen yeni bir küresel düzen ihtimalini tasavvur eder.

Distopyacı ve ütöpik versiyonların her ikisi de modernizm kavramının kalbi olan Avrosentrizmi aydınlatmak eğilimindedir. Dussel a göre bu tarz bir düşünce şeklini kabul ettiğimizde şunu ileri süreriz; modernizmi Avrosentrik veya dünyevi olarak karakterize eden iki zıt paradigma vardır. Birinci paradigma modernizmin Avrupalı seçkin bir kavram olduğunu ve ortaçağdan başlayarak Avrupadan dünyaya doğru sürekli bir yayılım gösterdiğini ileri sürer, ikinci paradigma ise modernizmi dünya sisteminin merkezinde yer alan bir ideoloji olarak kavramlaştırır.

Birinci paradigmayı Weber de Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu kitabında batı uygarlığına atfedilen bütün göndermelerin bir kültürel ilerleme formu olarak evrensel değere sahip olduğunu belirtmek yoluyla formüle etmiştir. Weber Avrupa yı rasyonelleşme yoluyla tasarlanan tekçi birleşik ethosa bağlı eşsiz bir kültürel karışım olarak tanımlar. Bu düşünce en nihayetinde felsefik ifadesini Hegel in Tarih Felsefesi kitabında bulur ki Hegel burada yeni dünya ruhunun Alman ruhu olduğunu ileri sürer.

Bu bağlamda post modernizm modernite kültürünün limitlerinin, kenarlarının ve sınırlarının bir keşfidir. Herşey bir yana post modernizm ilk kez Avrupalı kavramlarla ortaya konan “kültür”, “tarih”, “akıl”, “insan” gibi algılamalar tarafından kurgulanan büyük anlatıların sembolik birleştirici gücü yoluyla propagandası yapılan bütün tarihsel değerleri ve kategorileri sorgular. Ancak post modernizm modernizmin içkin bir yapı sökümünden ve onun klasik aklından biraz daha fazlasıdır. Sadece meta anlatılar veya mitler yoluyla işlenen cinsiyet, sınıf, etnisite kavramlarına modernizmin rasyonalist ve elitist bakış açısına saldırmakla kalmaz; aynı zamanda bireyleri sosyal ve kültürel özneler olarak yeniden yapılandırmak için tamamiyle yeni bir problematik arar.

ÖTEKİ (bir)EĞİTİM

Bütün bu söylenenlerden sonra eğitim hakkında konuştuğumuzda bir dizi soru sormamız gerektiği kanaatindeyim. Eğitimdeki Öteki durumu kime veya neye işaret eder? Ötekilik eğitimin içinde nasıl yer alır veya temsil edilir? Yabancılaşmış, farklı bir ırktan veya farklı bir cinsiyetten öğrencilerden mi bahs etmekteyiz? Kültürel olarak Öteki mi yoksa eğitim süreci içindeki post kolonyal özne mi? Özne, müfredat, yer, veya felsefe formunda örgütlenmiş batı dışılık içindeki bir Öteki midir? Eğitimin kendisi mi bir ötekileştirme aracıdır? Hangi çapta batı kültürü Öteki ni beyazlaştırmaya, doğallaştırmaya veya nötrale etmeye çalışır? Ben ve Öteki arasındaki farklılıkların temeli nedir? Yada eğitim bu ayırmda nasıl bir rol oynar?

Bütün bu sorular aslında eğitimin kendisinin de Öteki kavramını sadece fenomenolojik olarak güçlendirdiğini ve yatay olarak serbest kıldığını gösterir. Eğitim politikaları ve bunlara göre düzenlenen müfredatlar öteki öznenin batı orijinli bir etkiye maruz bırakılması ve bundan dolayıda modernleşme serüveni içinde başat Ben ilüzyonunu yaşantılayarak kendini sürekli ayırma yoluyla yeniden üreten yeni bir tahakküm ve sömürü alanı yaratması üzerinden kurgulanır. Bir başka açıdan yaklaşıldığında eğitim ve eğitim araçları Ötekini özgürleştirme iyi niyetine sahip olsalar bile kültürel

emperyalizmin kavramlarıyla kodlandıkları için bunu gerçekleştiremezler ve trajik olarak Öteki özne kendi adına konuşurken bile bütün söylemini modernist Avrupalının diliyle örer ve aslında bu kurgulama hali yatay hareket serbes-tisi tanırken dikey bir kategorizasyona yol açar. Dolayısıyla da Öteki özne post modernizmin kutsadığı farklılığını modernizmin araçsal akıl sunağında liberal tanrıya kurban eder. Böylece başka bir eğitim ihtimali Deleuze un düşsel “hayat” ına yaslanır. Gerçeklikse düşün dışarıdan içeriye doğru ters yüz edilmesi , Öteki nin söylemsel özgürlüğünün pratik yansımasının biraz daha Öteki olmasıdır. “Ben” bu durumda iktidar tarafından bir çok şizofrenik hale bölünmesi sebebiyle haller arası bir arzu akışı ortaya çıkarır. Bu akışın devamlılığını sağlayan, her bir halin yeni bir kapitalist sömürü alanı olmasına yol açan gerçeklik üst düzeyde örgütlenmiş modernist rasyonel hayatın enstrümanlarıyla oluşur. Bu yüzden öğretilmiş bilgiyle zincire vurulmuş hayat iktidarın nefret ettiği ve son derece korktuğu boşluk halini yaratmak için kendi bilgisini kendisi örgütlemek zorundadır.

İstisna Hali

Giorgio Agamben

"Ezilenlerin geleneği, bize içinde yaşadığımız 'istisna durumunun' gerçekte kural olduğunu öğretir. Yapmamız gereken, bu duruma uygun düşecek bir tarih kavramına ulaşmaktır. [Walter Benjamin]"

Özgün düşünür yahut entelektüel kıtlığı çeken günümüz radikal siyaset dünyasında, Verona Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olan Giorgio Agamben'in, özgün tezleriyle en dikkat çeken filozoflardan biri olduğunu söylemek mümkün. Son yıllarda akademisyenlerin, entelektüellerin, doktora öğrencilerinin belki de kuramlarından en çok yaralandıkları, en çok alıntı yaptıkları birkaç düşünürden biri olduğunu söylersek abartmış olmayız. Türkçe yayınlanmış diğer eserleri: Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat (Ayrıntı Yayınları), Auschwitz'den Artakalanlar: Tanık ve Arşiv (Dipnot yayınları), Olağan Üstü Hal (Varlık Yayınları), Nesir Fikri (Metis Yayınları), Açıklık - İnsan ve Hayvan - (Yapı Kredi Yayınları), Çocukluk ve Tarih (Kanat Yayınları) kitaplarını sayabiliriz. İstisna Hali kitabını Bush'un emriyle Irak'ın işgal edilmesinden sonra yazar. Bu işgalden yola çıkarak, Batı siyasal pratiğinde demokrasi ile totalitarizm arasındaki ince çizginin Antik Yunan'dan Roma İmparatorluğu'na oradan da Nazizme ve günümüze değin uzanan, tarihsel gelişiminin izlerini sürer. Agamben'e göre istisna hali kavramı, siyasal belirsizlik veya nedeni ne olursa olsun bir kriz durumunda, siyasal düzenin devamının sağlanması adına hukukun kendini askıya almasıdır. Burada Agamben için önemli olan, istisna halini tanımlayan ve uygulayan gücün meşruiyetini nereden aldığı meselesidir. Bu anlamıyla, zorunluluk, hukuki veya siyasal boşluk, kriz ve belirsizlik kavramlarını masaya yatırarak bu kavramların istisna hali ile ilişkisini, bu ilişkinin Batı siyasal tarihinde geçirdiği değişimi araştırır. Araştırması sırasında özellikle üzerinde durduğu kuramcılar, hukuk ve şiddetin kaynağı ve uygulanması anlamında iki farklı çizginin temsilcisi olarak Carl Schmitt ve Walter Benjamin'dir. Agamben'in temel derdi, istisna halinin, yani krizle veya belirsizlikle kesintiye uğrayan toplumsal işleyişin devamını sağlamaya yönelik yasadışı veya boşluk halinin, günümüzde artık sürekli bir hal almış, yani yasadışlığın veya boşluğun artık normal bir durum haline gelmiş olmasıdır. İstisna halini tanımlayan bir nitelik olarak yasadışlığın-hukuk dışılığın bir yasaya ve hukuka dönüşmüş olmasıdır. Devlet düzleminde tam uygulanmasa da hukuk tarafından verilen haklar var. Modern dünyada bireyler olarak bizlerin de hukuksal statüleri var. Ama herhangi bir olağanüstü halde (iç savaş, halk ayaklanması veya ikiz kulelere saldırılması vb.) egemen olan hukuku askıya alabiliyor. Yani dilediğini ben senin tipinden şüphelendim, gözaltındasın diyebiliyor. Kriz hallerinde İstisna hali egemen olmaya başlıyor. Bu durumda Carl Schmitt'in artık klişe haline gelmiş "Egemen, istisna haline karar veren kişidir" tanımlaması yerli yerine oturmayla başlıyor.

İtalyan filozof Giorgio Agamben, Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana yaşanmakta olan sürecin istisna halinin süreklileşmesi olduğunu söyler. O zamandan bu yana Batı demokrasilerinde parlamentonun gücü açık bir şekilde erozyona uğramış ve parlamentolar yürütmenin çıkardığı kanun hükmünde karamamelerin onaylandığı yerler haline gelmiştir. Dolayısıyla da cumhuriyet artık Agamben'in söylediği gibi "parlamentoya değil, yürütme erkine dayalıdır." Küresel iç savaş olarak tanımlanan durumun, istisna halinin çağdaş siyasette egemen yönetim paradigmasına dönüşme eğilimi her geçen gün artmaktadır. Agamben'e göre "Modern totalitarizm, istisna hali aracılığıyla, yalnızca siyasi hasımlarını değil, şu ya da bu nedenden ötürü siyasi sistemle bütünleştirilemeyecekleri belli olan yurttaş kesimlerinin bedenlen ortadan kaldırılmasına izin veren yasal bir iç savaş olarak ta tanımlanabilir". ABD Başkanı Bush'un 13 Kasım 2001 tarihli askeri buyruğuyla başlayan uluslar arası tüm hukuk kurallarının rafa kaldırıldığı askeri işgaller ve tutuklamalar, demokrasi düşmanlarını! (bu ABD Düşmanları oluyor) dize getirme adına istisna halinin küresel bir siyasal rejime dönüştüğünün somut göstergeleridir. "Başkan Bush'un "buyruk"unun yeniliği, bir bireyin bütün hukuki statüsünü radikal olarak ortadan kaldırması, böylece hukuki açıdan adlandırılması ve sınıflandırılması olanaksız bir varlığı ortaya çıkarmasıdır. Afganistan'da yakalanan Talibanlar, Cenevre Konvansiyonu uyarınca savaş tutuklusu statüsünden yararlanmamakla kalmazlar, Amerikan yasalarına göre herhangi bir suçtan sanık kişinin statüsünden bile yararlanamazlar". Başkan Bush, acil durumun kural haline geldiği ve barış ile savaş arasındaki ayrımın olanaksız olduğu belirsiz bir durum yaratmaya çalışmaktaydı. Guantanamo üssündeki tutukluların yaşadığı vahşet, çıplak yaşamın en üst belirsizlik noktasına ulaşır. İstisna kural haline geldiğinde, araç artık işleyemez ve hukuki-siyasal sistem ölümcül bir makineye dönüşür. Bu ölüm makinesi, Birinci Dünya Savaşı'ndan başlayarak faşizm ve nasyonal sosyalizm aracılığıyla, günümüze kadar aralıksız olarak işlemeye devam etmektedir. İstisna hali bugün yeryüzünde azami yayılma noktasına ulaşmıştır. Böylece, dışarıda uluslar arası hukuku göz ardı ederek, içerde ise kalıcı bir istisna hali yaratarak, gene de hukuku uyguladığını öne süren bir şiddet rejimi hüküm sürmektedir. Agamben, İstisna halinin ayrı bir hukuk olmadığı konusunda bizi uyarır. "İstisna hali özel bir hukuk değildir (savaş hukuku gibi), hukuk düzeninin kendisinin askıya alınması olarak, hukukun eşliğini ya da sınır-kavramını belirler". Yani istisna hali, daha çok, yasadışlık ile hukuk arasında mutlak bir belirsizlik bölgesidir.

Agamben, belli kriz dönemlerinde hükümet veya devlet başkanlarının yetkililerinin genişletmesini sağlayan yürütmeye yasa hükmünde kararname çıkarma yetkisi veren "tam yetki" durumunun istisna haliyle örtüşmediğini ısrarla vurgular. İstisna halini "diktatörlük modelinde olduğu gibi bir tam yetki hali, bir hukuki doluluk hali olarak değil, bir boşluk hali, hukuki boşluk ve hukukun durdurulması olarak" düşünmektedir. Metnin merkezine gelip yerleşen bu hukuki boşluk tanımı, kaynağı ne olursa olsun dış savaş, halk ayaklanması, iç savaş, ya da 'hükümdarın ölümü' yasal düzendeki çalkantı halini, verili bir iktidar referansından çözümlenerek farklı güçler tarafından aynı anda talep edilen, gerçek anlamda kararsız bir mücadelenin uzamı olarak ortaya koyar. Düzeni sürdürmek saikiyle hareket eden kurulu iktidar kadar, karşı hareketlerin ve direnişin vektörü olan 'kurucu erk'deki konumunu ve şiddetini kestirmek güçtür. Yazarın 'hukukun sıfır derecesi' tabir ettiği bu yasadışı uzam üzerinde hak iddia edebilir. İstisna halini, sınırsız bir iktidarın yasanın yerine geçtiği an değil, hükmünü yitirmiş bir hukuk düzeninden arda kalan boşlukta siyasi alanın kendini var edışı olarak okumakta ısrarlıdır Agamben. "İstisna hali daha çok bir boşluk hali, hukuki bir boşluk hali oluşturur ve gücün başlangıçtaki ayrılaşmamışlığı ve bütünlüğü fikri, doğa durumu fikrine benzer şekilde, hukuki bir mit olarak görülmelidir. Her durumda "tam yetki" terimi, istisna hali arasında yürütme erkinin olası eylem biçimlerinden birini tanımlar, ama istisna haliyle örtüşmez." Tam yetkinin geçici ve denetlenebilir bir kullanımı kuramsal olarak demokratik anayasalarla bağdaşsa da, bu kurumun sistematik ve düzenli kullanımı zorunlu olarak demokrasinin tasfiyesine yol açar. Modern anayasal sistemlerin neredeyse diktatörlüğe özgü yasal önlemleri, ister askeri yasa, ister kuşatma hali, ister anayasal acil durum yetkileri söz konusu olsun, yetkilerin tek elde toplanması üzerinde etkili denetimler gerçekleştiremezler. Dolayısıyla, bütün bu kurumlar, uygun koşulların belirmesi halinde, totaliter sistemlere dönüşme riskini taşırlar. Ancak Agamben, modern istisna halini, diktatörlükle karıştıran veya kimi parlamenter faşist rejimleri bir diktatörlük hali olarak gören siyasal yaklaşımlara da şiddetle karşı çıkar. "Modern kamu hukukunda, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra demokrasilerin krizinden doğmuş totaliter devletleri diktatörlükler olarak tanımlama alışkanlığı yaygınlık kazanmıştır. Bu yüzden, gerek Hitler'le Mussolini, gerek Franco'yla Stalin, ayırım gözetilmeksizin, diktatör olarak sunulurlar. Ama teknik açıdan, ne Mussolini, ne Hitler diktatör olarak tanımlanabilir. Mussolini, hükümet başkanıydı ve bu göreve yasal olarak kral tarafından getirilmişti, keza Hitler Reich şansölyesiydi ve Reich'in meşru cumhurbaşkanı tarafından bu göreve atanmıştı. Hem faşist rejime, hem nazi rejimine karakteristik özelliğini veren şey, bilindiği gibi şudur: Bu rejimler, yürürlükteki anayasaların (ilkinde Alberto yasası, ikincisinde Reich anayasası) varlığını sürdürmesine izin vermişler, yasal anayasanın yanına, keskin bir kavrayışla "ikili devlet" olarak tanımlanmış bir paradigma uyarınca, ikinci bir yapı yerleştirmişlerdir, çoğunlukla hukuki açıdan resmi yapıya kavuşturulmamış olan bu ikinci yapı, istisna hali sayesinde ötekiyle yan yana var olabilmektedir. Bu tür rejimleri hukuki açıdan betimlemek için "diktatörlük" terimi kesinlikle uygun değildir, kaldı ki bugün egemen olan yönetim paradigmalarının analizi için katı demokrasi / diktatörlük karşıtlığı da yanıltıcıdır"

Agamben, Yas ile Yasasızlık arasında tarih boyunca süregelen bir ilişki olduğuna dikkatimizi çeker. Özellikle imparatorluk çağında "yaşayan yasa" olarak görülen imparatorun ölümünün yarattığı "kamusal yas" atmosferi, yeni imparator tahta geçinceye dek yasadışılığın hüküm sürdüğü bir dönem olarak yaşanır. Bu kargaşa ortamından yararlanmak isteyen belli güçler, iktidarı ele geçirme veya bazı mülkleri gasp etme savaşına girerek "yaşayan yasa"nın ölümüyle doğan yasadışılığın bir fırsat olarak değerlendirmeye çalışırlar. Tam tersine bir durum olarak iktidara yakın duran siyasal güçlerin, bu durumu iktidara yöneltilmiş bir tehdit olarak görüp, "yasasızlığın" verdiği cesaretle halka karşı her türlü baskıyı artırma ve kitlesel kısımlara kalkışma gerekçesine dönüşen "olağan üstü hal" yaptırımları şeklinde de yaşanabilir. "Ne zaman aşırı güvensiz ortamı örten meşrulaştırmalar yıkılsa ya da tehdit edilse, sürekli yasadışılığın tedhiş olasılığı gündeme gelir... Acı ve yönünü yitirmişlik duyguları ve bunların bireysel ve toplu ifadeleri, kendine özgü bir kültürle ya da kültürel modellerle sınırlı değildir. Bunlar, insanlığın sınır durumlarında ifadesini bulan içsel özelliklerdir". İktidarı zora sokan veya meşruluk kaynağının altını oyan cenaze törenlerinde "ulusal yasa" eşlik eden bir tür seferberliğin ruhu varlığını hissettirir. Siyasal İktidar, bu cenaze törenlerini ulusal bir felaket ya da herkesin bir parçasını oluşturduğu bir toplumsal drama dönüştürme gayreti içine girer. Ülke çapında bir seferberlik veya teyakkuz duygusunu hâkim kılmanın en uygun koşulları olarak değerlendirilir. Yaşadığımız topraklarda bize fazlasıyla tanıdık gelen bir manzara olduğu hepimizce aşikâr. Kemalist cumhuriyet rejiminin, Kürt halkına karşı yürüttüğü gayrimeşru savaş süresince bu stratejiye sürekli başvurduğunu söyleyebiliriz.

Asker cenazelerinin arttığı dönemlerde bu cenaze törenlerini kamusal bir yasa dönüştürmek, iktidarın yoğun tehdit altında olduğu duygusunu yaygınlaştırıp sokaktaki milliyetçi grupları mobilize etmek, Kürtlerin yaşadığı bölgede "teröre karşı mücadele"yi yoğunlaştırmak gerekliliğini sürekli vurgulamak gibi çabaların tüm bölgede "olağanüstü hal" rejimini tesis etmeye çalışmanın gerekli parçalarını oluşturmaktadır.

“Olağanüstü hal” statüsünün bölgede her türlü yasadışı (faili meçhul cinayetler, yakılan ve boşaltılan köyler, asit kuyuları, gözaltındaki tecavüz ve işkenceler) hüküm sürdüğü bir istisna halini yaratmak olduğunu bölgede yaşayan insanlar yeterince deneyimledi. Milliyetçi parti ve hareketlerin can simidi olan iç savaş, iktidarın krize girdiği anlarda da iktidara sürekli “Olağanüstü hal” politikalarının gerekliliğini hatırlatmak şeklinde bir muhalefet yürütmek bu hareketlerin politik olarak varolma kaynağına dönüşmüş durumda. “Olağanüstü hal”, bu ülkede Kürdün azıttığı zamanlarda iktidarın yatağı altından çıkardığı sopanın adıdır artık. O sopanın yerine konulduğu bir dönemin olup olmadığı da aslında tartışma konusudur. Halka ergen olmayan çocuk muamelesi yapmayı temel kuruluş misyonu olarak gören Kemalist iktidar, çocuğun birazcık olgunlaştığını hissettirdiği veya kendi adına konuşmaya çalıştığı her dönemde askeri darbelerle, sıkıyönetim politikalarıyla kesintisiz bir “Olağanüstü hal” rejimine dönüşerek bugüne dek varlığını sürdürme gelmiştir. Yas, yasadışılığın bahanesi haline geldiğinde, iktidar, savaş ve ölüm kusan sarhoşluğundan yeni istisna halleri yaratır.

Kitaba dönecek olursak, Schmitt’le yürütülen ve bir anlamda metnin iskeletini oluşturan tartışma ise, kuramsal öneminin ötesinde, toplumun faşizm tehdidine açık hale geldiği günümüz ‘küresel olağanüstü hali’ karşısında bir strateji arayışıdır. Hukukun yasadışı şiddetle olan gizil ama zorunlu bağının açığa çıktığı istisna hali, egemenin, hukuku şiddetten arındıracağı yanlısamasının da kırılmaya uğradığı andır aynı zamanda. Egemen gücün büyüünün bozulduğu bu an, çıplak şiddetin tırmanışının habercisi olabileceği gibi siyasi uzamın yeniden kuruluşunu da müjdeleyebilir. “Ama makinayı durdurmaya çalışmak, merkezi kurmacasını gözler önüne sermek olanaklı ise, bunun nedeni, şiddet ile hukuk arasında, yaşam ile norm arasında tözsel herhangi bir eklemleme olmamasıdır. Bunları her ne pahasına olursa olsun ilişki içinde tutmaya çalışan hareketin yanında, hukukta ve yaşamda tersi yönde hareket ederek, her defasında, yapay olarak ve şiddet yoluyla birleştirilmiş olanı çözmeye çalışan bir karşı hareket vardır. (...) kuran ve yerleştiren bir güç ile etkinliğe son veren ve alaşağı eden bir güç. İstisna hali içinde yaşamak, bu iki olanağı da yaşamak; gene de, her defasında iki gücü ayırarak, Batı’yı küresel iç savaşa sürükleyen makinenin işleyişini durmaksızın kesintiye uğratmaya çalışmak anlamına gelir.” Walter Benjamin’in sekizinci tarih teziyle bu minvalde paslaşan Agamben, “Benjamin, devlet iktidarının istisna hali yoluyla yasadışılığın bünyesine katma girişiminin maskesini düşürür ve bu girişimin gerçek yüzünü gösterir: Güya hukuku onu yasanın gücü şeklinde askıya alarak koruduğunu öne süren tam bir hukuk kurmacası. Bu kurmacanın yerine artık iç savaş ve devrimci şiddet (bir başka deyişle, hukukla her türlü ilişkisini bir yana bırakmış olan insan eylemi) devreye girer”. Benjamin’inin tezi şudur: Mitsel-hukuki şiddet her zaman bir amaca göre bir araç iken, saf şiddet asla yalnızca bir amaca (haklı ya da haksız) göre bir araç değildir. Şiddet eleştirisi, şiddet, bir araç olarak peşine düştüğü amaçlara göre değerlendirmez, şiddetin ölçütünü “araçların peşine düştüğü amaçları dikkate almaksızın, araçlar alanının kendisindeki bir ayrımda arar”

Siyaset en iyi durumda -salt bir hukukla müzakere etme gücüne indirgenmediğinde- kendini kurucu güç (yani, hukuku kuran şiddet) olarak algılamak suretiyle hukukla kirlendiği için sürekli bir gerilemeye uğramıştır. Oysa aslında siyaset, şiddet ile hukuk arasındaki bağı kesen eylemdir yalnızca.

İstisna Hali
Giorgio Agamben
Otonom Yayınları
Çeviren: Kemal Atakay

Yalıtılmışlık, Özyönetim ve Doğrudan Demokrasi

Batur Özdiç

süzüle süzüle geçen yolları, yol izinin toprakla karıştığı patikaları. Orada zamanın Batı'daki gibi, kentlerdeki gibi hızlı, telaşlı, tempolu gitmediğini, işleyen tek döngünün yaşamın kendi dinginliği olduğunu fark etmişim. Bizim gibi iş-okul-ev-eğlence mekânlarının sıkışmışlığına takılıp kalan, sürekli bir "yetiştirme" telaşından kendini alamayanlar için, o dağlar, o yollar, o küçük yerleşimler, o dil, o kültür, o modernizm-öncesilik "yabancı"dır; ya da tersinden orada asıl sen/ben "yabancı"sındır/yızdır. Bu yalıtılmışlık, kendine özgü bir işleyişe de sahiptir kuşkusuz. Yine de, bu işleyişin pirüpak, sorunsuz bir işleyiş olduğu yanılgısına kapılmamalı, bu modernizm-öncesi yaşamın da kendi çıkmazları olduğu unutulmamalı.

Bu "çıkılmaz"lara burada değinecek değilim; kadın özgürlüğü, feodalizm, dinsel/geleneksel baskılar vb. pek çok sorun birkaç on yıldır o coğrafyada tartışıldı, tartışılıyor zaten. Benim üzerinde duracağım mesele, bu "yalıtılmışlığı" özgün bir özyönetim ve doğrudan demokrasi deneyimine alan yaratıp yaratamayacağı üzerine odaklanacak.

Her şeyden önce şunu hatırlatmak isterim; siyasal alana ve hatta yaşama dair kurgularımızın tümü genellemeler içerir. Bu genellemeleri yapmamız kaçınılmazdır belki, ama zihnin bir köşesinde her genellemenin tutarsızlıkları olabileceğini, her genellemenin ister istemez "gözden kaçanlar"ı, "kaybedenler"i olduğunu tutmamız gerekebilir. Buradaki genellemeler de bir coğrafyaya ilişkin ön-kabullerden hareket ediyor ister istemez, hemen her coğrafya gibi -ye/-ya veya -istan ekleriyle tanımlanmış bir coğrafyaya. Ama bu coğrafyada kentlerin de bulunduğunu, göçün, kapitalizmin, devletin, ordunun, okulun vb. bilimum modenist güçlerin istemli-istemli bu "yalıtılmışlığı" darmaduman etmeye çalıştığını da unutmamak gerekir.

ÖZYÖNETİM

Özyönetim, belirli bir coğrafyada yaşayanların, üzerinde yaşadıkları alanda "özerk", "bağımsız" bir işleyişe, "idare"ye sahip olma idealini betimler. Buradaki anlamıyla merkezi bir idarenin "dış"ilişkilerini belirlemesine de göz yumabilir. BDP'nin "demokratik özerklik" talebi de bu kapsamda düşünülebilir. "Reel-politik" alana ilişkin buna benzer talepler, aynı alanın tanımladığı güç ilişkileri/dengeleri, siyasal/diplomatik manevralar ve nihayetinde toplumsal mücadelelerle karşılığını bulur veya nihai sonuca ulaşır. Burada sunulacak/önerilecek yöntem ise, siyasal/diplomatik manevralardan olabildiğince uzak durarak, toplumsal mücadeleler/tabana hareketleri yoluyla, güç/iktidar ilişkilerini tersyüz etmeye amaçlıyor ki, zaten anarşistlerin ve özgürlükçü komünistlerin savunduğu şey de özünde budur.

Özyönetimin belirli bir bölgeyle sınırlı olduğunu belirtmişim; ancak bu alanın yeknesaklığından hareketle (kendi içinde) "üst" bir otorite tarafından "idare" edilmesi gerektiğini savunmak kuşkusuz devletçi bir yönelim olur. Öte yandan, yine bu yeknesaklığa dayanarak, alanın "genel"ine tek-tip, genel-geçer kurallar bütünü dayatmak da yine otoriter/modernist bir yaklaşımdır. Son olarak "özyönetim"in daha üstteki herhangi bir "siyasal otorite"yle, yani devletle bir bağı olmaması da belirleyicidir. Burada tercih edilecek olan kuşkusuz (klişeleşmiş anti-emperyalist sloganla ifade edilecek olunursa) "tam bağımsız" bir özyönetimdir.

Özyönetime dair gerek tarihsel, gerek teorik çok sayıda örnek bulmak mümkün: Kürt hareketinin referans aldığı Bookchin'in "konfederalizm" (veya özgürlükçü belediyecilik) teorisinden Meksika'daki Chiapas eyaletinde belirli bir alanda özyönetim deneyimini sürdüren Zapatistlere, 1936'da Katalonya ve Aragon'daki anarşist özyönetim deneyiminden Yugoslav özyönetimine kadar bir dizi model akla geliveriyor. Ancak bu noktada, her coğrafyanın kendisine özgü koşulları olduğunu ve hiçbir teorinin, hiçbir pratiğin bir diğerinin aynısı olamayacağını, olmaya zorlanmaması gerektiğini gözden kaçırmamak gerekiyor.

Aslında en safiyane niyetlerle de olsa belirli bir alanı tanımlayan bir "dış" sınır çizdiğimizizde, ister istemez kapalı bir alan yaratmış oluruz. Bu yüzden bu tür genellemeler de çeşitli rahatsızlıklara, sorunlara neden olabilir. Yine de, karşılıklı geçişlere, alışverişlere/değiş-tokuşlara (ki burada kastedilen ekonomik değiş-tokuşların yanında bilgi/deneyim alışverişidir) açık bir özyönetimler, yereller "bütün"ü, büyük ölçüde bu tür yalıtılmışlık sorunlarının üstesinden gelebilir. Burada çizilen mekânsal kurgunun, devletin ve kapitalizmin alt edildiği bir zamana ait olduğunu vurgulamak gerekir; aksi durumda "tam-bağımsız" da olsa kaçınılmaz olarak "dış-düşman"larıyla mücadele etmek için didinip duran, bu didiniş sırasında da otoriter yollara sapabilen bir özyönetim "idare"sinden söz etmiş oluruz. Bunun bir örneği, kısmen 1936 İspanya anarşist deneyiminin başarısızlıkla sonuçlanan öyküsünden okunabilir.

DEMOKRASİ

Birazcık da “dış”tan “iç”e, özyönetimin (iç) işleyişine odaklanalım. Burada temel sorun, hemen her yerde karşımıza çıkan bir slogan olarak “demokrasi”nin işleyişine ilişkindir. Demokrasiden herkes kendi anlamak istediğini anlayabilir, çıkarmak istediğini çıkarabilir, götürmek istediği yere götürebilir. Bu muğlaklık içerisinde, demokrasinin esasen insanların kendi yaşamlarını etkileyen kararların alınmasına ne ölçüde katılabildikleriyle ilgili bir mesele olduğu söylenebilir.

Temsili demokrasi, ölçek sorununu öne sürerek kapitalizmin rutin işleyişine sekte vurmeyen oligarşik bir politik yapı yaratırken, “temsil edilme” durumunu yücelten bir söylem de geliştirdi. Toplumsal mücadelelerin parlamenter sistemin legal yapısı içerisinde, “parlamento dışı” (=“gayri-meşru”!) yollara sapmadan yürütülebileceğine ilişkin inançlar sarsılmakla birlikte yaygınlığını koruyor. Bununla birlikte, bu sarsıntılar çeşitli alternatiflerin de kapılarını aralamaya başladı. Sistem (daha uygun bir ifadeyle “sistem savunucuları”), bütün bu alternatifleri legalize edip ayrıcalıklı kesimlerin ayrıcalıklarını sürdürmeye çabalasa da, her zaman yeni yeni açık kapılar bulunabilir.

YÖNETİŞİM

Yönetişim, “sihirli” bir sözcük olarak bir süredir reel-politikayı ve akademik tartışma alanını işgal ediyor. Sözcüğün sihiri, temsili demokrasinin “öte”sine taşma iddiasında saklı duruyor; özünde ise karar alma sürecine farklı (çıkart) grupların(in) fiili katılımını içeriyor. Buradaki katılımın esasları incelendiğinde, söz konusu (çıkart) grupların(in) sayısal eşitliğine dayalı bir işleyiş olduğu görülüyor. Sayısal açıdan bakıldığında temsile dayalı sistemlerde “sandık başında” çoğunluğu oluşturan “ezilenler”in, yönetim düzleminde “ezenler”le eşdeğer sayısal güçle temsil edildiği ortaya çıkıyor. Özellikle yerel ölçekteki karar alma süreçlerinde, “sivil toplum kuruluşları”nın katılımı üzerinden gündeme gelen “yönetişim”, bir avuç kapitalistin/“işveren”in çıkarlarını savunan örgütlerin, milyonlarca çalışanın çıkarlarını savunan(/savunduğunu iddia eden) örgütlerle aynı ölçüde söz hakkına sahip olduğu bir mekanizma öngörüyor. Temsili demokrasinin, medya odaklı vb. yönlendirmelerine dayalı sözde “demokratik” uygulamalarda bile görülmeyen bir pervasızlıkla yaratılan bu oligarşik yapılanma, nedense bazı muhalif/alternatif hareketler tarafından bile matah bir şeymiş gibi benimsenebiliyor.

Daha da derine inecek olursak, karşımıza “yönetişim”le ilgili bir dizi başka sorun çıkıyor: öncelikle yönetim alanında “temsil” ayrıcalığına sahip kuruluşların kim tarafından hangi kriterlere göre belirlendiği, ne kadarlık bir kitleyi “temsil ettikleri”, “temsil edilen” kitleden hangi mekanizmalarla nasıl bir “yetki” alındığı ve bu yetkinin meşruiyeti, örgütsüz büyük yığınların yönetim mekanizmalarında temsil sorunu vb. pek çok soru(n). Kuşkusuz, yönetimin/idarenin karar alma aşamasında, çoğulculuk adına çeşitli grupların kararlarına başvurulması, katı bir yönetim uygulamasından daha yeğ tutulabilir, ancak o çoğulculuğun kapitalizmin sürekliliğini derinleştirip pekiştiren bir içeriğe sahip olduğunu görmemizi engelleyemez.

İSTİŞARE

Yukarıda sözü edilen bütün aksaklıklarına karşın, yönetim (Gencay Şaylan’ın öngördüğü şekilde) bir tür “halka danışma” yöntemi olarak da algılanabilir. Bu tarz bir “halka danışma” uygulaması, Zapatistlerin “consulta” (“istişare”) olarak adlandırdıkları önemli kararların alınmasında “yerli tabanına” danışma yönteminde görülmektedir. Bilindik referandumlardan farklı bir süreç olan “consulta”, temsili yönetimlerin aksine, önemli kararların tabandan, en alt düzlemden, yerel “köy” meclislerinde başlayan tartışma süreçlerinde ele alınması pratiğini içermektedir. Ancak burada, bütün özgürlükçülük iddiasına karşın, bir “ordu örgütlenmesi” olma iddiasını taşıyan EZLN’nin iç-işleyişinin demokratik olmadığı unutulmamalıdır. Bununla birlikte, yerel düzeyde hizmet sunan “idare”ler, “otonom isyancı belediyeler” bağımsızdır ve iktidarın kurumsallaşması sorunu sorumlu idarecilerin geri-çağrılabilirliği, görevlendirmelerin kısa-süreliliği vb. yöntemlerle engellenmeye çalışılmaktadır.

DOĞRUDAN DEMOKRASİ

Fark etmişsinizdir, bu noktada, biraz olsun yerele, otonom/özerk bir yerel düzeye inebildik. En ideal demokrasi biçimi olan, temsilcisz, “aracı”sız, doğrudan demokrasinin olabildiğince yerel ölçekte işlerlik kazanabildiğini burada özellikle belirtmek gerekiyor.

Çünkü mekânsal (ve sayısal) ölçek genişledikçe karar alma sürecine katılımcıların sayısı artacağından uygulamada çeşitli güçlüklerle karşılaşılabilir. Bu işlerlik sorunsalı, mevcut temsili demokrasilerin kendilerini meşrulaştırma söylemi olarak sıkça karşımıza çıkar. Ancak, mevcut “modern” devlet sınırlarını kapsayan büyüklükte bir toprak parçasının neden tek bir otorite tarafından idare edilmesi gerektiği, bu mekânsal algının tarihsel kökenleri vb. meseleler konusunda elle tutulur bir açıklama bulmanız zordur. Öte yandan, ölçeğin küçültülerek, daha üst ölçekteki karar alma süreçlerine delegasyon vb. şekillerle katılım sağlanabilen yerel birimlere dayalı bir demokrasi/“idare” modeli üzerinde de nedense pek fazla tartışılmaz.

Oysa Atina “bile”, yüz binlerce insanın yaşadığı bir “polis” olarak, bundan 2500 yıl kadar öncesinde on binlerce insanın aynı anda karar alma sürecine katılabildiği mekanizmalar yaratabilirdi. Kölelik, kadınlık, yabancılık vb. durumlar istisna oluşturmakla birlikte, fiilen meclise katılım hakkına sahip olanların sayısının 50 bin kişiye ulaştığı bilinmektedir. Dolayısıyla doğrudan demokrasinin “uygulanabilir” olmadığı iddiası bir safsatadan ibarettir. Sorun, -kısmen- ölçekle ilgili olmakla birlikte, esasen egemenlerin güçlerini kaybetmeme telaşından kaynaklanan, “temsili” bir yönetim/idare mekanizması oluşturma “tercihi”nden kaynaklanmaktadır. Kısacası, temsili yönetim bir “tercih”tir, zorunluluk değil!

KOORDİNASYON SORUNU

Detaylarına burada girmek gereksiz olsa da, doğrudan demokrasinin ölçek sorunu konusunda birkaç nokta üzerinden durulabilir. Öncelikle yerleşim yeri bazında ele alınacak olursa, bir tür “yerleşimler” eşgüdümü gündeme getirilebilir. Yakın yerleşim yerleri arasında eşgüdüm kaçınılmaz bir ihtiyaçtır ve çeşitli ürün, hizmet ve bilgi paylaşımlarının yanında, ortak çevrenin korunmasına dair gereksinimleri karşılayacak bir -iletişim- kesinlikle gerekli olacaktır. Bunun ötesinde, yine yakın yerleşimlerin konfederasyon, federasyon tarzında eşgüdümünü “aşan” bir tür birliği, birlikteliği de söz konusu olabilir. Buna dair kesin bir çerçeve çizmek zor ve gereksiz olsa da, aynı coğrafi bölge/havza ve/veya aynı dili konuşanların yaşadığı alanlar böylesi “birliktelikler” oluşturabilirler. Yine de, bu noktada, dilin kendisinin de “kültür”ün önemli bir parçası olduğu, dolayısıyla ne kadar özgürlükçü olma iddiası taşırsa taşısin buna dayanarak kurulacak mekânsal birlikteliklerin toplumsal bir baskı aracına dönüşme tehlikesi içerdiğini gözden kaçırmamak gerekir.

Öte yandan, bir başka mesele, yerleşimler arası olası sorunların nasıl çözümleneceğinde düşümlenmektedir. Modern devletler, örneğin birkaç yerleşim yeri arasındaki bir su kaynağının paylaşımına ilişkin tartışmayı, kendi keyfilikleriyle “çözme” yoluna giderler, isterlerse tarafları dinler isterlerse dinlemezler. Yukarıda çizilmeye çalışılan tarzda özyönetime dayanan yerellikler zincirleri/ağları ise, sorunları kendi aralarında (muhtemelen “delegeler”in katılacağı) görüşmeler yoluyla çözmeye çalışacaklardır. Olası bir çözümsüzlük durumunda ise ortada bir “hakeme” danışmaktan başkaca yöntem kalmayacaktır. Bu noktada, birkaç yüzyıl öncesine dayanıyor olsa da, Proudhon’un anlaşmazlıkların bağımsız “hakemler” yoluyla çözümlenebileceği önerisi yol gösterici olabilir.

TABAN DEMOKRASİSİ VE KATILIM

Karar alma sürecini yalnızca “yerleşim yeri” ölçeğinde düşünmek temsili demokrasinin yanıltıcı ve daraltıcı bakış açısını yinelenmekten öte bir şey değildir. Bu açıdan, demokrasiyi doğrudan uygulanabilir bir araç olarak gündelik yaşamın daha geniş alanlarına yaygınlaştırmak gerekecektir. Semtler, mahalleler, apartmanlar, siteler, atölyeler, tarlalar, sokaklar, caddeler, kurslar vb. -gelecekte olması muhtemel- tüm yaşam alanlarına ilişkin sorunlar, yaşamlarının bir bölümünü o alanda geçirmek durumunda olanların katılımıyla tartışılıp çözüme bağlanabilir. Burada yine “ölçek” sorunundan kaynaklı karşı karşıya kalınabilecek sorunlar, delegasyon ve/veya kurayla görevlendirme türü yöntemlerle çözümlenebilir. Delegasyondan farklı olarak, kura yöntemi nedense Atina/Yunan demokrasisi ve bazı kabile topluluklarında şeflerin seçimi dışında pek fazla uygulama şansı bulamamıştır. Buna karşın, (geçici) yetkilendirmelerin kurayla belirlenmesinin, iktidarın kurumsallaşmasını önleyecek bir yöntem olarak delegasyondan çok daha güvenilir olduğu rahatlıkla öne sürülebilir.

Aslında, katılımı yaygınlaştırmak, demokrasiyi tabana yaymak kulağa hoş gelen söylemler olarak uzunca bir süredir gündemde yer alıyor. Ancak başta çalışma zorunluluğu, patriarkal kültürden kaynaklanan cinsel işbölümü vb. ayrımcılık biçimleri olmak üzere gündelik yaşam içerisindeki bilimum zorunluluk ve zorluklar, bu katılımın çoğunlukla ayrıcalıklı bir grupta sınırlı kalmasıyla sonuçlanıyor.

Zapatistler'in Chiapas'ta karşılaştıkları sorunlardan başında da, özellikle kadınların ve gençlerin köy meclislerinde konuşma şansı bulamaması geliyordu. Yaşlıların ve erkeklerin egemen olduğu benzeri bir kültürün Kürt coğrafyasında da yaygın olduğunu anımsarken, yerel Zapatist meclislerinde on iki yaşından büyük herkesin katılma ve konuşma hakkı olduğunu da gözden kaçırmamak gerekiyor. Temsili demokrasilerde genellikle on sekizle sınırlanan karar alma sürecine "katılım"ın çocuklara doğru yaygınlaştırılması, özgürlükçü bir toplumu diğerlerinden ayırt eden nitelikler arasında sayılabilir.

MÜLKİYET

Mülkiyet, tarihsel olarak sınıfsal farklılıkların en belirgin göstergelerinden birisi olageldi. Bugün kapitalizm olarak adlandırılan ekonomik (ve toplumsal) sistemin temelinde de mülkiyet yatıyor, feodalizmde ve ondan öncesinde olduğu gibi. "Demokratik karar alma sürecine" veya "temsili demokrasi" oyununa katılım söz konusu olduğunda karşımıza çıkan en temel ayrımların başında, bilgiye ulaşma ve diğer insanları/yurttaşları, "kamuoyunu" etkileme olanakları fazla olan zenginlerle yoksullar arasındaki ayrım gelir. Bu ayrım var olduğu sürece, demokrasinin -hatta doğrudan demokrasinin- işlerliği tartışma konusu olur. Bu yüzden, "gerçek" bir demokrasi -var olabileceyse- ancak mülkiyete dayalı ayrıcalıkların olmadığı bir toplumsal düzlemde geçerlilik kazanabilir. Esasen günümüz kapitalizminin demokrasi sorununun temelinde olduğu gibi, antik Yunan'da da mülkiyete dayalı farklılıkların (ki buna "sınıfsal farklılıklar" adı da verilebilir) belirleyici olduğu açıktır.

Komünizm, "ortak mülkiyet" ideali ile birlikte bu sorunun aşılabileceğini öngörür. "Devletçi komünistler" (Marksist Leninistlerin) bu iddiadan hareketle kurguladıkları "reel-sosyalizm" deneyimlerinde çuvallamalarını en açık biçimde dillendiren muhtemelen Djilas olmuştur: "Sosyalist mülkiyet olarak adlandırılan şey, bürokrasinin sahip olduğu gerçek mülkiyet ile örtülüdür." Bu noktada önemli olanın, -hangi isim veya statü verilirse verilsin- mülkiyetin kullanımı sorunu olduğu açıktır.

Muhtemelen Proudhonla beraber anarşistlerin literatürüne giren "kullanım hakkı" kavramı, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması idealiyle "soyutlanmış" ortak mülkiyet kurgusunun uzlaştığı bir çizgide yer alır. Bu kavram, "ortak mülkiyet" (olası) dayatmalarından uzak bir yaşam-alanına sahip olma düşüncesi üzerinden -diğer herkes kadar- bir barınma mekânı ile kişisel eşyaları "kullanma hakkı" nı betimler. Denilebilir ki, yaşamın kendisi büyük ölçüde bireyselleşmeyle toplumsallık arasındaki karmaşık karşılıklı ilişkiler bütünü üzerinde temellenir ve mülkiyet olgusunun tam da bu kapsamda özgürlükçü ve eşitlikçi bir tarzla yeniden ele alınması kaçınılmazdır.

ÇOĞULCULUK

Çeşitli sosyalist pratiklerin demokratik bağlamdaki temel eksikliğinin, "çoğulculuk" sorununda düğümlendiği ileri sürülebilir. Liberal (temsili) demokrasinin başlıca argümanlarından birisi olan "çoğulculuk", ciddi bir eleştiri aracı olarak "komünizm" in karşısında liberalizmin elini güçlendirmektedir. Öyle ki; (ki bu "haklı" bir argümandır) "liberal" bir demokrasi içerisinde her türlü "komünist" partiye izin verilirken, sosyalist diktatörlüklerse, değil "liberal", kendilerinden başka "komünist" partilerin örgütlenmesine bile (pratikte) izin vermezler. Troçkizm bu argümana karşı bir takım "demokratik" açılımlar geliştirmiş olsa da, pratikte bir "komünist parti" nin iktidarı ele geçirdikten sonra çoğulculuk sorununun üstesinden nasıl gelebileceği sorusunun yanıtı henüz bulunabilmiş değildir.

Özgürlükçü bir komünist ideal, tek-partinin totaliter yönetimi yerine tabandan yükselen, yerele dayalı, eşgüdümlü bir tür konfederatif yapılanmayı öngörür. Kuşkusuz otoriter eğilimlerle, merkezi ve tek-biçimli/tek-sesli yönelimlerle hemen her yerde karşılaşılabilir. Önemli olan, bu tür yönelimlere neden olmayacak bir tür eşgüdümün ve karar alma sürecinin pratikte somutlaştırılmasıdır. Çok-seslilik, (ve "örgüt" gelecekte ne olacaksa) çok-"örgüt" lülük, çeşitlilik ve farklı görüşlerin, farklı grupların seslerini duyurabilecekleri, propaganda yapabilecekleri olabildiğince sınırsız bir özgürlük ortamının yaratılması, mülkiyet ilişkilerinin yıkımının ötesinde kurumsal iktidar mekanizmalarının da sarsılmasını gerekli kılar. Bu da, temsilin ve delegasyonun olabildiğince sınırlandırıldığı, çoğu zaman "seçim" yerine "kura" mekanizmasının tercih edildiği, görevlendirmelerin kısa-süreli ve geri-çağrılabilirlik gibi önlemlerin dikkate alındığı yaklaşımlar sayesinde büyük ölçüde gerçekleştirilebilir. "Genel" e hâkim olmak isteyen bireyler ve örgütlenmeler her zaman ortaya çıkabilir, ancak bu tür merkezi yönelimlerle mücadelenin başarılı olması yine söz konusu topluluğun/toplulukların katılımcılarına ait olacaktır; buna karşılık ortaya çıkacak tepkisel (başka) "merkezi" yönelimlerin "siyasal" becerisine değil.

SONUCA DOĞRU

Burada bir sonuç sunmak yerine “sonuca doğru” bazı ipuçları üzerinde durmak sanırım daha açıklayıcı olacaktır. Bu ipuçları esasen yukarıdaki paragraflarda genel hatlarıyla ifade etmeye çalıştığım önemli bazı argümanların kısa birer hatırlatması şeklinde sunulacak.

Öncelikle “temsili” demokrasinin bizi içerisine hapsediği “ulusal” kurgu, gerek mekânsal gerekse sayısal açıdan -başkaca tercihimizin olmadığı- yanlısamasını yaratır. Bunun eşliğinde, “temsili” demokrasi de, ısrarla olası yegâne demokrasi biçimi olarak pohpohlanır. Buna karşılık, yerele öncelik veren ancak yerelden öteye taşınan bir tür eşgüdüm ve dayanışmayı da içeren bir yerel birlikler “bütün”ünün, bir “özyönetim”in yaratılması mümkündür. Demokrasi -doğrudan/aracısız- biçimiyle yine yerel üzerinden, karar alma sürecine katılım olanaklarının geliştirilmesinin eşliğinde kendi özünü bulabilir. Temsil ve delegasyon kimi durumlarda “kaçınılmaz” olsa da, görevlere süreklilik kazandırmayacak (dolayısıyla iktidarın kurumsallaşmasına neden olmayacak) çeşitli yöntemler sayesinde (kısa-sürelili görevlendirmeler, geri-çağrılabilirlik, seçim yerine kura yöntemi vb.) olası güncel sorunların aşılması mümkün olacaktır. Kuşkusuz sınıfsal farklılıkların (mülkiyetin) var olduğu bir dünyada, burada dile getirilen “demokratik” öngörülerin gerçekleştirilmesi hayalin bile ötesine taşar. Mülkiyet sorununu çözme iddiasındaki otoriter/devletçi sosyalizmin ise, yarattığı “sözde” eşitlik yanlısaması bir yana, çoğulculuğa ve muhalefete yer vermeyen kendisine özgü merkezci eğiliminin üstesinden gelmesi olası değildir.

Kürtlerin yaşadığı coğrafya kısmen bir tür yalıtılmışlık içerisinde görünse de, devletin, kapitalizmin ve kentlerin baskısı altındadır. Burada dile getiril(e)meyen, çözümü aranmayan/bulunmayan konuların başında, bu baskıların nasıl ortadan kaldırılabilceği sorusu yatmaktadır; ki buna verilecek yanıt, -şimdilik- anarşizmin temelleri on dokuzuncu yüzyıla dayanan öngörülerini aşan bir yerde durmaktadır. Burada son olarak hatırlatmak istediğim nokta; tarihsel anlamda üzerinde ne kadar baskı kurulmuş olsa da, bütün o “romantik” düşlere karşın, bir dilin, bir kültürün de günün birinde (ve hatta şimdiden) kendisinden kaynaklı bir baskı aracına dönüşmesinin kaçınılmazlığıdır.

“DEMOKRATİK ÖZERKLİK”

Esasen uzun zaman önce yazılmış bu yazıya son şeklinin verildiği günlerde, BDP öncülüğünde toplanan Demokratik Toplum Kongresi, “demokratik özerklik” talebini çok daha güçlü bir sesle dile getirdi. Öyle ki, bu karar, pek çok yerde havai-fişekli kutlamalarla bir tür “özerklik” ilanı olarak açığa vuruldu. Bu nedenle, kısa da olsa, “demokratik özerklik” meselesine değinmek gerekiyor.

Öncelikle, belirli yerleşim alanlarında yaşayan herkesi etkileyecek bu tür kararların, bir tür konsensüse (uzlaşmaya) dayanması gerektiğini kabul etmemiz gerekiyor. Seçim sonuçları çoğu zaman kesin bir yargı vermemekle birlikte, bazı yerlerde yüzde ellinin çok üzerinde oy almasına karşın, kimi yerlerde yüzde otuzun altında oy toplayabilen bir partinin “özerklik” talebinin, -olsa olsa- “kazandığı” belediyelerle sınırlı kalabileceği ortadadır ve bu durum egemen güçler tarafından “karşı koz” olarak kullanılmaya açık bir argüman da yaratmaktadır.

“Meşruiyet” meselesinin ötesinde bir diğer temel sorun ise, “üst” ölçekli idari yapıyla ne tür bir ilişki içerisinde olunacağıdır. BDP, sıklıkla vurguladığı gibi Türkiye geneli için bu öneriyi dile getirdiğini ifade etmektedir; ancak Türkiye coğrafyasının diğer yerlerinde “özerklik” önerisinin -şu an için- pek de olumlu yanıt bulmadığı ortadadır. Ne olursa olsun, “merkezi idare” ile yerel yönetim mekanizmalarından birisi olarak “belediyeler” arasında bir tür idari ve mali ilişki olacağı kabul edilmektedir. Öte yandan, “demokratik özerklik” ilanının bugünden yarına büyük ölçüde kâğıt üzerinde kalacağı, mevcut belediye idarelerinin “merkez”e -özellikle mali yönden- bağılılıkları göz önünde bulundurulduğunda açıkça görülebilir. Bunun tek istisnası, BDPLi belediyelerin, (EZLN’nin “asi belediyeler” örneğinde olduğu gibi) kendi bağımsız idari ve mali mekanizmalarını oluşturmalarından geçmektedir. Ancak, Avrupa Konseyi’nin “Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı” vb. belgelere sıklıkla yapılan göndermeler dikkate alındığında, taleplerin özünde “mevcut sistem” içerisinde bir tür özerklikle sınırlı olduğu söylenebilir. BDPLilerin bu tartışmalarda İspanya’daki Katalonya, Bask vb. örneklere yönelik vurguları da aynı tezi doğrulamaktadır. Yine de, yerel seçimler yoluyla bir “güç” oluşturma hedefini gerçekleştirebilmeleri nedeniyle, mevcut idari yapının “yasal çerçeve”sini kullanmak belki bir yere kadar mazur görülebilir.

“Demokratik özerklik” talebinin dikkat çekici temel unsuru, “demokratik katılım” mekanizmaları üzerinde fazlasıyla duruluyor olmasıdır. Sıradan “özerklik” talebinin ötesinde genel “demokratik” katılıma, kadınların katılımına, ekolojik kaygılara ve katılımcı topluluk ekonomisine ilişkin özenli atıflara rastlanmaktadır. Ancak, Bookchin’in izlerini taşıyan bu “iyi niyetli” sözlerin pratiğe nasıl yansıtılacağı ve her şeyden öte mevcut ulusal (TC), uluslararası (BM) ve uluslararası (AB) sistem(ler)le nasıl uyumlulaştırılacağı dikkatle tartışılmalıdır. Kooperatiflere, konseylere ve birliklere dayalı “katılımcı topluluk ekonomisi” ideali, “özerklik” talep eden belediyelerin de -diğerleri gibi- işlerini aynı şekilde, ihalelerle, taşeronlarla yürüttüğü akla getirildiğinde şimdilik bir slogandan öteye geçememektedir. Bu açıdan, süregiden tartışmalara bakılırsa, BDP’nin “sistem-dışı” bir söylemle “sistem-içi” bir proje ortaya koyduğu ileri sürülebilir.

Eğer istenilen öncelikle “özerklik” ise, bütün bu cafcacılı “aşırı” demokrasi, katılım, ekoloji vs. söylemlerine ihtiyaç yoktur; aynı başlık altında çok daha ılımlıları AB, AK ve BM’nin söylemlerinde, eylem planlarında rahatlıkla bulunabilir. Ancak eğer düşlerdeki “demokratik özerklik” gerçek bir talep olarak dillendirilecekse, o zaman TC’den olduğu kadar, kapitalist ihale-şirket-patron-taşeron ilişkilerinden, AB-DB fonlarından, küresel kapitalist-yönetimsel mekanizmadan da bağımsız bir yapılanma arayışına yönelmek gerekecektir. Söz konusu hareket, “niyet”ini ortaya koyarken samimiyse, bunu yapacak gücü de kendisinde bulacaktır. Aksi haldé, en kötüsünden birkaç on yıl sonra, yeryüzünün pek çok yerinde karşılaştığımız, sıradan bir özerk, federatif veya konfederatif yapılardan birisine dönüşecektir.

Yaşam içerisinden anlatılar bazen yavan düşüncelerden daha etkileyici olabilir. Bu satırları yazarken de, 2000li yılların başında Katalonya’da katıldığım bir savaş-karşıtı toplantıyı anımsadım. Birkaç on kişinin katıldığı toplantıdaki “kolaylaştırıcı”, Katalan hükümetinin toplantı için sağladığı mekân karşılığında, tüm konuşmalarını (İngilizce’nin yanında) Katalanca da yapması gerektiğini -özür dileyerek- söylemişti. Oysa toplantıda kendisinden başka bu dili bilen hiç kimse yoktu! Umarım geleceğin muhalifleri, yarının “demokratik özerk” bölgesinde aynı tuhafliklarla karşılaşmazlar. O günleri görecektir, bugünün acılarını anımsayıp kendilerini teselli etmemeliler.

Kimliğin Mülteci Yankısı ya da kurgulanan Biopolitik Beden

Engin Sustam

"It is part of morality not to be at home in one's home"
T. Adorno, *Minima Moralia*

« Yabancı olmak », bugünün toplumsal coğrafyasında yeni sosyal replikleri tarif eden, göç pratiği çerçevesinde gelişen problematikleri kamusal ve politik alanda yüzeyleştiren (sosyal bilimler açısından da) önemli bir fenomen olarak tartışmaya muktedir bir kavram gibi duruyor. Bu minvalde yabancı (xenos) nefes aldığı lakin bir türlü « vatandaşı » olarak görülmediği, ulus devlet sınırları içinde olmayan, tanınmayan bir başkalık fikrine giydirilen bir sürü dilsel, toplumsal klişeyi barındıran ve sürekli « ötekileştirildiği » topraklarda mülteci kıskacında yaşamak zorunda olan kişidir diyebileceğiz. Aslında bu açılımın ve yabancılara yönelik tartışmaların tam da faşizm sonrası ikinci dünya savaşı pratiğiyle alakalı olduğunu söyleyeceğiz. Yani « yabancı olmak », görülmek ya da nesneleştirilmek bir iktidar pratiği olarak, birebir ikinci dünya savaşı sonrası gelişmiş ülkelere ya da büyük kentlere yönelik sosyo-politik göçü tarif ettiği gibi bu göç sonrası oluşmaya başlayan post-fordist üretim arzu mekanizmalarının, gelişmiş kapitalist ülkelerde ki ulus-devletçi politik krizlerini de ifşa etmektedir. Onun için psikanalitik bir travma anlatımının tuzağına düşmeden ya da sosybilimlerin nesnesi yapmadan bu özneleştirme pratiğinin (yabancı olmak) birebir iktidar nosyonu ile alakalı olduğunu, iktidar tarafından bizati bir söylem olarak üretildiğini nüfus planlama ve vatandaşlık bilgilerine dahil edildiğini (tam da Foucault'dan okuyarak La volonté de savoir), bir bilgi nesnesi olarak kodlandığını söyliyeceğiz. Lakin bu durum aynı şekilde nerede olursa olsun, insanın kendi beden anlatısıyla iktidarın bedene yedirmek istediği aidiyet duygusuyla yüzleşmeden kaynaklı yaşanan toplumsal ve ussal krizi de tarif eder. Sorunsalımızı daha iyi açımlayabilmek için belki de burada « yabancı » kavramının bir çok farklı okumasını dikkate almak gerekecek ki bu söylemin kritiği bir corpus (metinsel 'beden') olusturabilsin.

Sorunsalın kendisinden çıkışla şunu diyebileceğiz ki, bu kavram entelektüel üretim alanında belirli argümanları gösterdiği gibi ayrıca sosyolojik olarak toplumsal pratikleri de ifşa etmektedir. Bir sorunsal olarak meselenin kendisi gündelik hayatın bütün nefes boruları içinde affect (duygulanım) bir konumda olan mikro kimliklerin fizik alanda gözle-nabilir sosyallığını tarif ettiği gibi (sürgünde yabancı olmak ve aidiyet pratiği), değer katmanlarının veyahutta hınçlarının (ressentiment) bir söylem olarak nasıl kodlandığını da göstermektedir. Derrida'nın¹ üzerinde durduğu gibi « yabancı » (bir fiziki temas olarak) paternal logos'muza bağlı dogmatizmimizi oynatan, onu sorgulayan bir duruma sahiptir. « Yabancı » bir şekilde bize uzak olan, korku öznesine yedirilen ya da nesneleştirilen bir varlığın bizimle yüzleşen fizik bir alanda (genelde bu kamusal alan olarak beliriyor) ortaya çıkmasıyla, görünür olmasıyla kendini tarif eder. Bu şey sofist anlamın dışında, « dışlanmaktan » çok « dışarda » bırakılmayı gösteren ve bir şekilde iktidarın (makro ya da mikro) kapsayıcı alanına dahil edilen argümantasyonu açıklamaktadır. Bundan kaynaklıdır ki « yabancı olmak ve yabancı » kamusal ve özel alanda görünen veya görünemeyen (visible ve invisible) olarak, vatandaş olamayan'dan, toplumsalda « barınamayan » ve « tutunamayan » a kadar bir çok toplumsal argümanlaştımayı da içine alabilen mültecilik ve başkasılık fikrine dahil edilen problematikleri barındırır. Bu şey klasik modernite okumalarının içine yerleşmiş « dışlayıcılık ve dışlanmış » fikrinin özneleştirilmiş tarihi olsa da bir minvalde bugün hala bu söylemle hareket edebilen bir konumda yer alabilmektedir. Bunun için belki de « yabancı olmak » sorunsalını açılmarken disiplinlerarası okuma yapmak, bir tek elden kaynaklı okumalar ve tanıtlamalar yapan sakat ve modernist okumaların dışında, yeni bir hermenötik analiz sunabilir. Buradan çıkışla biz yabancılık tartışması üzerinden analitik bir okuma biçimi olarak ırkçılık, milliyetçilik ve yabancı düşmanlığını gösteren temsilleride açımlayabilir bu söylemlerin analizine girebiliriz. Bu metni bundan kaynaklı bir çoklu okuma biçimi olarak ele almak gerekecektir. Burada sunulan analiz çizgileri aynı zamanda, sorunsala dair çözümden çok bir refleksiyonu barındıracaktır.

21.yy pratiği içinde « başkasılık » (altérité) problemi olarak « yabancı », biopolitik bedenin söylem teknikleri tarafından kurgulanışın ve yapımın bir anlatısı olarak var olurken aynı şekilde iktidarın reaksiyonlarını ve aygıtlarını da barındıran bir bedene ve « ötekileştirilme » tekniklerine tabidir. « Başkasılık » fikri, 1970 sonrası post-kolonyal çalışmaların ve kritiklerin merkezi haline gelen « madunların »² tarihi ya da « sistem dışı bırakılmışların » mikro anlatısı olarak, « batı dışı modernlik » okumalarını hızlandıran bir tartışmada dahil olmuştur. Aynı şekilde « yabancı », « mülteci » ya da « başkasılık » fikri tartışmaları uygarlık söylemi karşısında « tarihsizleştirilmiş », kısır edilmiş olan mikro anlatıların ya da etnik duyarlılıkların yeniden okunmasını sağlayan ama aynı zamanda bir sürgün ve diaspora pratiği olarak ortaya çıkan paradigmaları, kısırdöngüleri de barındırmaktadır. Yeni ırkçılığın karşısında (post-racisme, E. Ballibar) fiziki ve diasporik alanda bir duruşa ve bedene sahip olan « yabancı olmak » pratiği aynı şekilde bir multikültüralizm romantikliğine yedirilmeyecek kadar da travmatik bir vaka ve bir oyunsama alanı olabilmektedir. « Yabancı » Derrida'nın belirttiği gibi misafir (hospitalité) kavramını kucaklayabilen olduğu gibi sosyo-politik alanda bir kriz kimliğini de yaşıyandır diyebileceğiz. Onun için her anlamda « yabancı » kurgulanmış « ulus-beden » kimliklerinin travması ve 21.yy'in bu çeyreginde yeni politik argümanların da tartışma alanı olarak bir kriz ve kolektif bellek anlatısıdır diyebileceğiz.

Kimliğin kırılması ve patolojik cazibe: Dans edemeyen mülteci !

Öncelikle tartışmaya girmeden “yabancı olmak” meselesinin aynı minvalde seyir eden “mülteci olmak” konumundan aslında farklı olmadığını aynı pratikler ve kimlik politikalarını barındırdığını belirtmek gerek. Onun için “mülteci olmak”, bir dönem Edward Said’in³ entelektüel çabasını ve sürgünde yabancı olmak tartışmalarını barındırabileceği gibi diaspora’da ya da sürgünde yaşanan tecrübeyi de ifade edebilmektedir. Dolayısıyla bu şey bugünün toplumsal coğrafyasında romantik bir terimsel çabanın ötesine geçmiş, özneleştirilmiş bedende her gün teninin rengine vergilendirilen ya da yüzüne vurulan bir aidiyet kimliğinin makro-kriz anlatısını da sunmaktadır: « Yabancı olmak » (être étranger) bir patolojik cazibe olarak kimliğin yankısı ve kırılmasıdır. Belki de bu sorunsal örneklem alan üzerinden götürmek gerkecektir. Örneğin kendi aydınlanma söylemini « eşitlik, özgürlük, kardeşlik » gibi pozitivist retorikle kuran Fransa örneğinde bu sorunsal can yakıcı gündemini banliyölerde ve politik arenada çıkan olaylarla belli ediyor. Artık « kendi yabancılarına » kapılarını kapatan Fransa kendi tarihsel « aydınlanma » pratiğini dahi hiçe sayarak sosyal devletin « kalesi » olmaktan feragat edip, bütünleşmiş dünya kapitalizmi içindeki can alıcı yerini arıyor. Sarkozy hükümetinin, daha öncesinde Chirac donemi itibarıyla başlayan, sosyal liberalizme karşı « amerikan » modeli yeni « global liberalizm » ve vahşi kapitalizm çağına ayak uydurma performansı, kemikleşmiş bürokratik devlet politikalarının Fransa’sında « kimlik krizlerine », yeni sosyal hareketlere (işçi ve öğrenci grevleri gibi) ve travmatik sosyal çatlamalara (banliyö olayları) neden olmaktadır. Son 5-6 yıldır sosyal olaylara gebe olan Fransa örneği, bir yandan banliyölerdeki « çatışmalara » sahne olurken diğer taraftan öğrencilerin üniversite işgallerine, işçi grevlerine, kağıtsızların eylemlerine, evsizlerin çadır eylemine ya da işsizlerin gösterilerine sahne olabiliyor. Bu açıdan aslında Fransa, Avrupa da en çok sosyo-politik sorun yaşayan ülke olarak Türkiye ile aynı minvalde gidiyor diyebiliriz. Öyle ki kendi kamusal ve politik alanında kangren edilmiş bir kolonyalizm, entegrasyon ve asimilasyon tarihi Fransa’nın önünde onu ağırlaştırıcı ciddi politik bir engel teşkil ediyor. Nesneleştirilmiş bir Arap, asya ve afrikalı göçünden tutun da her yerden gelen « sosyo-politik göç » dalgası, Fransa gibi G8’e müdahil gelişmiş bir ülkenin politikalarını yeniden düşünmesini sağlayan ama aynı şekilde Avrupa’da artan yeni sosyal hareketlerin ve aktörlerinin mikro anlatı pratiklerini de gösteren önemli bir fenomen olarak önümüzde durmaktadır. Aslında bu şey sadece Fransa’nın bugünü ile okunabilecek bir olgu değil. Daha önce de belirttiğimiz üzere (banliyölerdeki « siyah ve esmer öfke »), « beyaz » Fransa’nın kolonyalist ve ulusalcı muhafazakâr tarihi ile onun nesneleştirilmiş « öteki » söylemiyle çok yakından alakalıymış gibi duruyor. Öyle ki Fransa’da artan ırkçılık ve paralelinde gelişen « yeni sağın » ve aşırı milliyetçiliğin yükselişi, bu ülkede « yabancı » olmayı katlanılmaz bir krize sokuyor. « Yasadışı göç » pratiği (immigration clandestine) ve « dışarı koyulan göç » (immigration jetable) olarak yaşanan bu şey, yabancı olmanın verdiği konum itibarıyla Avrupa’nın yeni hayaleti olmaya aday, travmatik bir sosyal kırılma gibi okunabilir. Ama aynı zamanda bu şey « disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçişte »ki çağdaş metropoliten alanların yeni sosyo-ekonomik krizlerini tarif eden içine kapanan sosyal bedeni ve toplumu da tarif edebilmektedir. Daha önce 1980’ler itibarıyla (Negri’nin cognitive proleterya dediği) yeni sosyal hareketler olarak nitelenen ve sosyal bilimlerin 1970’lerde ki sosyal hareketler tezinden farklı okumayı sağlayan bu olgu (göç, başkasılık ve yabancılık) bugün gelişmiş dünya kapitalizmi çağında işçi sınıfı söylemi yerine, dünyanın yeni “sınıflarını” tarif eden garantisizleri, evsizleri yani bir şekilde göç sonrası pratikleri (mültecilik, sürgünde olma) işaret ediyor gibi.

Yeni dünyanın anlatımlarını görmemizi sağlayan farklı ülkelerde ve şehirlerde ki bir yabancı olarak “mültecilik” konumu, aynı zamanda şehrin ve metropollerin görünmeyen madunlarını ve kamusal alandaki karşılaşmaları da yüzeyleştirmektedir. Böylelikle bu konum (mültecilik ve yabancılık) bilgi-iktidar mekanizmalarının varlığına işaret eden bir gösterge olabildiği gibi “kaygan zeminleri de” tarif eden (espace de flux)⁴ sosyallikleri gündelik hayat pratiklerini mümkün kılmaktadır. Örneğin Ken Loach’un sinemaya yeni giren filmi « It’s a free World » tam da aslında bu minvalde hareket eden « özgür dünyanın » yeni liberal kodlarını çözümleyen ve batı ülkelerindeki göçebelerin durumunu tarif etmeye çalışır. Loach, kamera ve sinema tekniğinin cazibesini kullanarak « modern köleliğin » beşiği haline gelen avrupa ve amerikan kapitalizminin travmasından bahseder. Film « yeni dünyanın » yeni yabancılarını yani garantisizlerini anlatırken, onların yeraltından ve kağıtsız « özgür dünyalarından » bahseder ki « yabancı » olmak bu kadar hissettirilir aristokratlaşmış Avrupa işçi sınıfının « beyaz topraklarında ». Onun içindir ki filmin bir karesinde İngiliz işçi sınıfına ait bir kişiden farklı olarak, Polonyalı bir göçmen işçi « üçüncü dünyanın » artık Londra’da olduğunu söylemektedir. Çevre merkezin içine çöktürülmüştür.

Müslüman, siyah, Afgan, Pakistanlı, Arap ya da Türkiyeli olmak, Çinliler gibi ucuz iş gücüne sahip olmak, kağıtsız, siyasi sığınmacı veyahut isminin müslüman bir isim olması, aslında Avrupa’da son yıllarda artan ırkçılığın da nesnesi haline gelen ayrımcılık klişelerini gösterirken, bize başka bir Avrupa’nın okunması gerektiğini de söylemektedir.

Bu şey yükselen milliyetçiliğin karşıt-mayası olmaya aday bir « mültecilik » konumudur. Yabancı göçü ve mülteci olmak bulunduğu ve sığındığın topraklarda iktidarın bütün anlatım ve yaptırım alanlarına tabi olmak demek olduğu gibi aynı zamanda bu şey, “mülteci olmak”, içinde bulunduğu diasporada ve post-endüstriyel çağda, ulus-devlet kimliklerinden kaçmanı sağlayacak konumda sorunsallaştırır. Farklı bir karşı okuma olarak bu şey baştan belirlediğimiz paradoksal okumanın dışında durum analizini eylemlilik pratiğiyle sınıyan, bizim bağımlılık ve kimlik politikalarından kaçmamıza yardımcı olabilecek okumaları da sunmaktadır. Bu tartışma daha önce Derrida, Said ve post-kolonyal çalışmalar tarafından sorunsallaştırıldı. Bizse burada sadece şunu diyebileceğiz, “yabancılık” fikriyatı deleuzeyen 5 okumayla bakarsak eğer, bir genelleştirme süreci olan kontrol sistemine ait bazı başka sosyal tariflerin içine hapsolmanı sağlayan söylem, özne pratikleri olduğu gibi aynı şekilde “yerli” olmanın karşısında olan “öteki özneyi” de tarif edebilmektedir. Bu olgu bulunduğu başka topraklarda sürekli devinim içinde seyir eden alt-kültürel kodları ortaya çıkarabildiği gibi, kontrol sisteminin yeni objesi olan içerde bırakılan « dışlanmışları » ve onların yeniden yerli yurtlu olma formlarını kapsamaktadır. Bunun için “yabancı olmak” ve mültecilik konumu biğr paradox olarak, bir taraftan dışlanmışlık gibi klasik diasporik bir tanımi barındırdığı gibi, aynı şekilde içeri hapsedilmiş bu dışlanmışlıkla birlikte, yeni cemaatlerin favorilerini sunan sosyal alanları, yeni kültürel kodları sorunsallaştırmaktadır.

Bu minvalde Avrupa’da ve G8 ülkelerinde mülteci olmak ve göç pratikleri, Negri’nin üzerinde durduğu dünyanın yeni “barbarları” olan kognitif proleteriyayı tarif edebilen bir konuma sahip olabilir. Altların Avrupası ya da bütün diğer mikro kimliklerin hepsi olan « mülteci » olmanın verdiği can alıcı bu nokta, bulunduğu bu topraklarda senin sürekli olarak « yabancı » olduğunun hissettirilmesi ve yüzüne aidiyet kimliğinin yedirilmesini de sağlamaktadır. Bu şey Sarkozy hükümetinin Adalet Bakanlığına magrep göçmeni bir aileden olan Rachida Dati gibi « yabancı kökenli » birini atamasıyla çözülecek gibi de durmuyor. Yeni hükümet banliyölerde iki yıl aradan sonra yeniden cikan sosyal patlamalarla, öğrenci ve işçi grevleriyle uğraşmaya « maruz » kaldı. Yeni hükümet icraatleri içinde, bir çok kağıtsız insanı Fransa topraklarından atmak ve yabancı kökenli olup da Fransız vatandaşı olmak isteyenlere DNA testi uygulamak istemenin dışında bir şey olmaması ise bu sosyal kırılmayı, çatlamaı önleyecek farklı bir şey yapmadığını gösterdi. Bu kriz hala Avrupa’da can alıcı boyuttaki yerini ve gündemini koruyor.

Yabancı ve mülteci olmak tam da burada en yakıcı yüzüyle karşılaşılıyor : « dışarıda bırakılmak, kağıtsız olmak, kimlik krizleri yaşamak (bir ülkenin asli vatandaşı olabilme ve olamama arasında) ve sürekli devinim halinde olmak ». Yabancı olmak bir kimliğin dirliği değildir, toplumsal dışlanmadan tutunda dışta kalmayı tercih eden subjectif ve kollektif bir eylemi kapsamaktadır. Kimlik aidiyetinden « ötekileştirilmeye » kadar birçok makro pratiği tanımlar ve onun gündelik hayat pratiği olarak siyasal zeminde nefes almasını sağlar. Onun için « yabancı olmak » aynı dilsel, kültürel kodu taşımamak, aynı subjektif pozisyonda yer almamak ve psikopatolojik yarılmalara sahip olmak (bilinç yarılması, dilsel ve kültürel kırılma) anlamına geldiği gibi, edebi anlamda da « kendi içine göçü » sağlayan (Said’in üzerinde durduğu gibi sürgünde « yabancı » olmak bir entelektüel için politik konumu itibariyle subjektif bir kırılmayken başka biri için travmatik vaka olabilir) entelektüel bir ayrışmayı beraberinde getirir.

Pierre Bourdieu, « Yabancıların Kaderi » adlı makalesinde ele aldığı, iktidar söylemi tarafından « Schibboleth » 7 olarak görülen ve yabancıların göçü sonrası oluşan bu olguyu açıklarken bugün açısından bu « kimikleştirilme » sürecinin Avrupa ve gelişmiş ülkelerdeki sosyal adalet sisteminin ve kamusal alanın sorunu olarak yeniden düşünülmesi gereken bir mesele olduğunu yazmaktadır. Bundandır ki Bourdieu’ya göre “Schibboleth” konumunda olmak demek, senin sosyo-ekonomik ve politik « kapasitenin » iktidar tarafından nasıl gözlemleniyor ve ölçülebiliyor olduğunu işaret etmektedir. Bourdieu bu metni yazdığı dönemlerde –ki Bourdieu politik bir savaş için bu yabancı göçünü ipso facto (fiilen) önemli bir gösterge olarak görüyordu, Fransa ciddi boyutta bir göç dalgasını zaten kucaklamıştı. Bourdieu’nun makalesinde üzerinde durduğu gibi iktidar, senin kapasiten sayesinde, (yani iktidar ve onun angajmanı için) daha çok üretmen koşuluyla sana bir « uygarlık » kapısı önerip seni vatandaşı olarak kabul edebilmektedir. Bu yüzdendir ki son dönemlerde fransız hükümeti yabancı öğrencilerin « oturma kartını » uzatmaları için derslerinde başarılı olma koşulunu öne sürerken Almanya’da Merkel hükümeti ise entegrasyon politikaları uygulamak için Alman vatandaşlığı hakkını en iyi entegre olmuş iyi almanca konuşan « yabancıya » önermektedir. Dolayısıyla « erişilmez beyaz topraklar » yabancılar için artık bir kurtuluş yeri gibi durmuyor ama yabancılar için göç ve yol da bitecek gibi durmuyor. Amerika’da Meksikalı göçmenler bugün hükümet tarafından yok sayılıyor, aynı şey seçimlerin olduğu Fransa’da da geçerli. Çünkü Fransa’da hâlâ birçok yabancıların özellikle birinci kuşak göçle gelenlerin oy kullanma ve tercih hakkı yok.

Türkiye de ise bu mesele daha muhafazakar boyutta direk bir ulus-devlet meselesi biçiminde ele alındığı gibi messianik ve inançsal gelenekten kaynaklı bir tartışmayı da kapsamaktadır. “Yabancı olmak” cumhuriyet ideolojisinin karşısına dikilen güçler olarak iç ve dış mihrak olabileceği gibi “yerli olmak” ve “öteki” gibi sığ bir tartışmaya izin veren söylemleride barındırmaktadır.

Onun için Türkiye de bir yabancı düşmanlığından çok kurgulanmış ulus-beden anlatısının “yabancı” retoriği kamusal alanda izafiyet göstermektedir. Yani ulus devlet anlatısına ve cumhuriyet söylemine rağmen bir yabancı varlığı ve karşıtlığı sözkonusudur. Öyle ki Türkiye’de yabancı kavramının kendisinin pratik olarak kamusal ve politik alanda şekil değiştirdiğini bunun « yabancılığın », “düşman” gibi başka bir retorik üzerinden işlediğini söyleyeceğiz. İç göç, ulus-anlatısı ve iç politik tavırla alakalı olarak bu şey başlı başına « ötekileştirmekle » ve « ötekini » yaratma ihtiyacı ile alakalı ulus devlet formu olmakla eşdeğer olan bir « Ermeni, Kürt, Alevi, İslamcı, bölücü » etnisite kimliklerinin etrafında dönen durumu ortaya koymaktadır. Ki bu retorik üretimi aydınlanmacı bir ihya olarak « iç düşman ya da dış düşman » diskurunun içine yerleşmiş, toprağa bağımlılık ya da toprağa tapınmak gibi ezoterik anlamlar taşıyan kodları barındırmaktadır. Öyle ki Karadeniz’e çalışmaya giden mevsimlik Kürt fındık işçilerinden, Akdeniz’de çalışan Kürt inşaat işçilerinden tutunda, İstanbul gibi metropol bir şehirde gay’ler, transseksüeller, sokak çocukları, alternatif punk kültürüne ve alt kültüre mensup aktörler, öğrenciler, solcular, İslamcılar, vicdani redçiler, edebi ve artistik çalışmalar, çingeneler, Aleviler ya da Tarla başı ve Beyoğlu gibi mahallelerde yaşayan göçmenler, “madunlar” sürekli bir dışlanmaya tabi olarak her an bir yabancılaştırma üzerinden gelişen kimlik politikalarına maruz kalabilmekteler.

Biopolitik beden ve Bilmenin krizi : Steril toplumun dışkısı !

Bugünün post-fordist toplumlarının ve batı « modernizminin » en büyük krizi olan yabancı göçünün ve onun devinim halindeki göç pratiğinin yeni bir toplumsal hareketin de yedeği gibi durduğunu görüyoruz. Sürekli bir şekilde yerinde durmadan sirküle olan göç ve yabancı oluş, her anlami ve formu itibarıyla başlı başına batılı “uygar” kimliğinin ve demokrasininin krizini de ifade etmektedir. Pozitif discrimination (ayrımcılık) olarak adlandırılan yeni dönem politikaları, yukarıda belirlediğimiz gibi, en « kalifiye » yabancıyı elde tutmayı sağlayan, « işe » yaramayanı ise kolayca bu topraklardan atabilmeyi legalleştiren bir politikayı güncel kılıyor. Xénophobe (yabancı sevmez) söylemi etrafında örgütlenmiş ulusalcı « beyaz Avrupalılar » kendi kalifiye yabancılarını yaratıyor. Fransız sağının güçlü ismi Le Pen, banliyödeki olayları daha dünden hazır bir şekilde « kalitesiz » ve eğitimsiz göç dalgasına bağladı bile. (İstanbulda ki hırsızlık ve mafyalaşma da eğitimsiz Kürt göçüne bağlanmıştı.) Artık « yabancı » olmanın sınırları da oluşmaya başladı, aslında yabancılığı neye göre yaşadığımızın sınırları bunlar. Bu politik söylem tabii ki Doğu Avrupalı diğer « yabancı » ülkelerden gelen göçmenleri de ilgilendirdiği gibi ama mesela Magreb’ten (Cezayir, Tunus, Marok), Çin’den, Türkiye’den veya Avrupa dışı alandan gelen göç dalgası açısından daha önemli gibi duruyor. Kalifiyeli ve yüksek eğitilmiş olmak, iyi Fransızca ve Almanca konuşan, entegre ve asimile olmuş, bir Fransız ya da Avrupalı gibi « uygar » hareket eden ama her halükârda « yabancı » olduğu etnik kökeninden belli olan bir mülteci kimlik ortaya çıkıyor burada. Belki de ondandır ki yeni Fransa’nın ilk önemli icraatlarından biri olan « Fransız vatandaşlığına ve ulusuna » geçmek isteyenler ve başvurmak isteyenler için icat edilen ya da ortaya atılan ADN (DNA) testi politik ve biyolojik ayrımcılığın, ırkçılığın « yabancı olmak » üzerinden nasıl işlediğinin sınırlarını da çiziyor. DNA testiyle yapılmak istenen sadece « iyi ve sağlıklı » yabancıyı belirlemek değil, iktidarın beden anlatısı üzerinden oluşturduğu bu özneyi yeniden kurgulamak için kendi biopolitik aygıtını oluşturmasıdır. Sanırız bu şey Foucault’nun üzerinde çok durduğu « biopolitik » çağda iktidar söyleminin yeni kontrol tekniklerini bize ifşa ettiği gibi, kontrol toplumunun (Deleuze, bkz. dipnot 5) yeni yaşam kodlarını beden üzerinden nasıl bir oluşa soktuğunu da göstermektedir. Yani iktidar nerede olursa olsun « yabancı olanları », « barbarları » (ontolojik anlamda), « işgalcileri », göçebeleri, « teröristleri », « gavurları », « cahilleri », « kıroları », “dışarda bırakılanları” kapsamak isterken kendi emperyal arzularını da yine bu kimlikler üzerinden kurmaya çalışmaktadır ve onları kendi kurguladığı kamusal merkez alanına içermektedir yani özgürleştirmektedir. Aslında bu tam da bir hapsediş değildir, çünkü aynı zamanda kamusal alanda bu kimlikler « özgürleştirilmektedirler ». Dolayısıyla bu şey (mülteci olmak ve barbarlar) iktidarın retoriğini bozan, « vahşi kapitalizm » çağında imparatorluk 8 olarak belirlenen ontolojik üretim makinasının bedenine yerlesen yeni bir virus olarak yeni sömürge çağının hayaleti ve onu tehdit eden, mikro direnç odakları olabilecek konumda sahipler. Bugün Avrupa kamusal alanı başlı başına evsizlerin, kağıtsızların, işsizlerin ve müslümanların eylemlerine gebe konumda yeni bir kamusal alan krizine girmektedir. Öyleki bu tartışmalar başlı başına “yabancılar” formatına yedirilen biopolitik bedenin özneleri konumundaki söylemleri barındırıyor. Dolayısıyla bütün bir Avrupa kamusal alanı bugün, “yabancıların işgalini” ve entegrasyon politikalarını konuşmaktadır.

« Başkasılık » fikri, mülteci olmak ve retoriğin çöküşü !

Netice itibarıyla bugün dışarda bırakılan ya da sisteme dahil edilemeyenler (her anlamda yabancılığı yaşayanlar), bunun içindir ki sistemin içinde mikro alanlarda nefes alabildikleri ölçüde, sosyal bilimlerden çalışmaları haline gelebilmekteler ve sosyalbilimler tarafından kimlik, yerlilik ve aidiyet meselleri dolayımında argümanlaştırılmaktalar.

Bu kronoloji içinde sosyal bilimlerin en büyük travması olan sistem dışında kalanlar her zaman arzu ve söylem teknikleri açısından çalışma özneleri olagelmıştır. Tam da biopolitik bedenın kurgulanış yeri olan bilginin ve şeyleşirmenin bu teknikleri sosyalbilimler açısından arzu nesnesi olarak tasarlanmıştır. Lakin biz burada sosyalbilimlerden çok bunun aslında bir dönem pratiğı olabileceğı ve bundan kaynaklı olarakta belirli felsefi tartışmaları da barındırdığı üzerinde duracağız.

Post-fordist üretim çağında fiziki bedenini oluşturan “yabancı” ve “yabancı olmak” fikri felsefi bir terim olarak olumlanan bir iç travma kimliğı ve içselleştirme süreçleriyle alakalı olarak farklı bir zeminde de geçerliliğini korumaktadır. Öyleki gündelik kullanım anlamından kayan bu şey, yeni formların, kodların yada yeni cemaatlerin tanımlanmasından çok daha kisisel olan tekil bir duruşu kendi içine yönelik entelektüel göçü tarif edebilmektedir. Basta belirtmeye çalıştığımız Derrida'nın “misafirperverlik” kavramı ile Said'in “sürgünde ki entelektüeli” bunu kapsayan bir analizi ve tartışmayı barındırmaktadır. Dolayısıyla burada yeni kentsel alanın üretim ve sosyal parçalanma kodlarından çok entelektüel formlar ve konseptler ortaya çıkmaktadır ki, “yabancı olmak” burada kendi pozitif anlamını varlıksal kurgulamasıyla tanımlamaktadır. Bir paradigma olarak bu sey sosyal bedenın tariflerinden düşünsel aktiviteye meyil olan tekil bedeninin tariflerine kaymaktadır. Onun için burada felsefi bir kavram olarak « yabancı » (xenos) ve onun kültürel kopuşunu yaşamak bizi fiziki fenomen olarak bir « başkasılık » (altérité) fikrine de götürülebilmektedir. Bu şey daha önce kimliksel bir kopuş olarak varolan Deleuze'ün üzerinde durduğu « oluş » (Devenir) fikrine mutabık bir bedenın konuşması olduğu gibi, aslında aynı zamanda Heidegger'in üzerinde durduğu « varlık ve orada olmak» (Dasein) kavramı ile « yabancı » (fremd) kavramı arasına sıkışmış ontolojik bir çıkış olarak kendilik olan bedenın tanımlanmasını, orada konumlanmış « yabancı ya da yabancılık» (Unheimlichkeit) rezervlerinin ortaya çıkmasını sağlıyor gibi. Bu şey « biopolitik » bedende nesneleşmiş kendilik teknolojisidir. Zaten Heidegger « Varlık ya da mevcudiyet »'in izole olmuş bir tanıma olmadığını refleksif olarak belirtmektedir.9 « Varlık ve Zaman »'da da belirttiğı üzere « yabancı» olmak kendi içine yönelik bir varlığı kavramsallaştırır. Bu şey felsefi anlamda bedenın kültürel alımlama kodlarına ihanet eden bir analitik sorundur, bize daha çok nihilist figürleri resimlemektedir.10 Ki yabancılık burada varlık'ın kendisiyle kişisel bir alışverişe girmesini sağlıyor. Refleksif açılımla bu şey beden ve hafızada, « yabancı olmanın» inter-subjektif bir sağılmaya girdiğini gösteriyor. O zaman nedir « yabancı olmak » dediğimizde, edebi makamda « yabancı olmak » Heidegger'in Trakl'in şiiri üzerinden gittiğı gibi, bir amacı olmadan, belirlenmiş bir yere sabit olmadan gezen, dolaşan, toplumun içinde kaybolan kişidir. Bu bizi tabii ki W. Benjamin'in sorunsalına yerleşmiş bir 20.yy figürü olarak endüstrileşmenin başlangını yaşıyan, flâneur karakterine götürüyor. Buradaki benjaminyen konsept (Benjamin fasizm dönemi ve orada yabancı olarak kamusal düşman olan yahudi karsitliğine maruz kalsa bile) tabiki bizim bastan beri altına vurgu yaptığımız, fiziksel bedenın yaşadığı dışlanma pozisyonu içindeki sürgünde ki kamusal yabancıyı tarif etmemektedir. Lakin bu sey tekil anlamda entelektül tecrubenin refleksiyonlarını aktarmaktadır. Flâneur, figüratif olarak topluma « yabancı olan» toplumun normlarının dışında gezen, toplumun içinde « yol » alan entelektüelize olmuş bugünün marjinali olmaya aday nomadik bir anti-figür, bir bobo'dur (burjuva bohem) ve aslında Baudelaire'in dandy figürünün 20.yüzyıl okuması olarak yüzyılın entellektüel yabancısıdır. Ondan ki flâneur aynı zamanda 19.yüzyıl retoriğinin sonu ve krizidir.

Sonuç : Görünen bir hayalet olarak yabancı !

Diğer yandan, günümüzde, entelektüel ve nomadik « yabancı olmak ve mültecilik » kavramları, iktidar mekanizmalarına ve onun işletim aygıtlarına karşı bize belirli referanslar, nefes boruları ve refleksif çıkışlar sağlıyor da olabilir ki bunu daha önce belirtmeye çalıştık. Bu şey küreselleşme çağında iktidarın her yerde oluşu ve hiçbir yerde olmayışına tekabül eden trans-national(ulusaşırı) bir çabanın üretimi olarak, « yabancı »nın özgürleşme pratiklerini gösteriyor. Refleksif metinsel bir analoga dahil bu kavramsallaştırmalar bize bugünün toplumsal krizi ve kırılması olan göçmen pratiklerinin ve mültecilerin konumları üzerinden yeni bir kamusal alan okuması sunmaktadır. Oda Negri'nin sürekli üzerinde durduğu kamusal alanın krizi olan avrupa kamusal alanını yeniden tarif etme gereğidir. Ama tabiki bu mesele sadece Avrupa'yla sınırlı kalmayacak bir yerdende okunabilir. Dünya kapitalizminin bir gerçeğı haline gelmiş göç ve mültecilik artık kendi beden anlatımını sermayenin dolaşımı üzerinden sağlıyor ve sermaye gibi mülteci olmak ve göç pratiğinin kendisi de birebir yersizyurtsuz anlamları barındıyor. « Yabancı olmak » bir kimliğe ve ulusa bağlılığı ifşa etmeyen, aynı toprakta yaşamak ve cemaati tanımak anlatımını sunmayan bir potansiyel ideolojik krizi tanımlar. Dolayısıyla « yabancı olmak» bizi bir şekilde 20.yüzyılın ilk çeyreğı itibarıyla retoriğe oturan klişeleşmiş entellektüel anlamından uzaklaştırırsa da aynı zamanda dünya kapitalizmi çağında birebir hadımlaştırılmış sosyo-politik vurumları da gösteren bir kavramı açmıyor gibi. Bu şey freudçu psikanalist hadımlaştırmanın veyahutta bir topluma dahil etme dürtüsü olarak ezotorik dışkının dışında olan eğreti bir gerçeğı gösteriyor : yabancı olmak eşittir maddesel ve bilinçsel anlamda gezinen mülteci olmaktır ve her anlamda bulduğun topraklarda, kamusal alanda politik ve sosyal bedenın krizini ifşa etmektedir.

Ama baştan beri belirtmeye çalıştığımız üzere « yabancı olmak ve mülteci olmak », bu felsefi konseptler ve farklı tecrübeler taşısa bile bir gerçeğe (réalité) dokunuyor ki o da kapitalin yersizyurtsuz olduğu bir çağda garantisiz olmak ve göçebelik denilen şeyin, sermayenin karşısında yasadışı sosyal kırılmayı ve bilinç yarılmasını tarif etmesidir. Bugün Batı ülkelerinde yaşayan siyasi mültecilerin (refugié politique) hiçbir şekilde buldukları toplumun yasal « vatandaşlık » haklarına dahil edilmiyor oluşu, ne oradan oluş ne de buradan oluşu olmayan arada, arafta kalışı, Habermas'ın bir zamanlar heyecanla savunduğu batılı « kamusal alan »ın krizini gösterirken yüzümüze çarpan bir sosyalliği, gerçekliği tarif edebilmektedir : oda sürekli söylem ve politik paradokslar yaşayan Avrupa « insan hakları ideolojisi » ve demokrasinin krizinin artık gözle görülür bir duruma geldiğidir!

Beden anlatısı, « beyaz topluma » giriş kabul kodları üzerinden yeniden işlenirken, « yabancı olmanın » verdiği cazibe, iktidarın retoriği tarafından yeniden ele alınıyor ve kullanılabilir bir aygıtla dönüştürülmek isteniyor. Bu şey biopolitik özneye giriş kartı olarak belirlenmiş steril toplumun çağrısı ya da « üçüncü dünya ülkelerinden » gelişmiş ülkelere yönelen göç pratiği açısından yüzyılın dışkısı gibi duruyor. Öyleki uluslararası kamusal alanda (Negri buna imparatorluk ta « güvenlik takintisi » diyor) “güvenlik” sisteminin oluşturulması açısından yabancı-lık figürü bugün düşman tanımı içinde “kamusal düşman”a dönmüştür. Adorno'nun kendi içine yabancı olmak ve sürgünde içinde bulunduğu melankolik bedeni kurgulamak için kritik ettiği meseleyi bize hiç mi hiç çağrıştırmıyor olsa bile, biz yine de yabancı olabilmenin verdiği ahlaki depresyonla yüzleşiyor, steril çağda kendimize örnek bedenler kurguluyoruz. 21. yüzyılda « yabancı olmak » onun için, G8 gibi ülkelerin gelişmiş kapitalist çağında imparatorluk kalesinin jandarmaları olan ülkelere gelen göçün travmatik sosyal boyutunu bize açıklarken, diğer türlü analitik olarak kurulması gereken şu soruları da değiştiriyor : 21.yüzyılda « yabancı olmak » neyi ifade eder ? 20. yüzyıl pratiklerinden ayrı olarak gelişen bu şey bir ulus-devletin ve bütün makro kimliklerinin krizi midir ?

Dolayısıyla bugün « yabancı olmak », göç ve yersizyurtsuzluk pratiğini gerçek kamusal alanda örgütleyenler, modern insanın ve hümanizmasının krizini resmeden, iktidarların ve imparatorluk çağının korkusu haline gelmiş dünyanın yeni « barbarları » olan mültecilerdir. Baska topraklarda nefes almak zorunda kalan diaspora, sürgün, göç ve göçebe pratiğinin içinde yer alan bu mülteciler, yani mülkiyetin karşısında duran dünyanın yeni « işgalcileri », aydınlanma ve modernizmin kimlik ifşasını alt üst eden bir pratiğe sahip olarak gerçeğin ve kolektif realitenin kendiliğidir. Bu şey dolayısıyla korunmuş Avrupa idealizmi içinden konuşan Habermas'ın kriz içindeki kamusal alanı değildir artık, ya da bu şey hermenütik anlamda ezoterik olarak sınırları çizilmiş « batı » kamusal alanının içinde gezinen bir gotik hayalettir. İşte ondandır ki « mülteci olmak », bugün diyebiliriz ki yaşanan kimliksel travmalar kısılcacı içindeki dünyada bir « demokrasi » sorunu olarak toplumsal bedenin yeni maskesidir.

Modern Devletin Sezeryan Kötü Çocuğu: ULUS

Ramazan Kaya

Milli kimlikler inşa edilmeye başlandığı 19.yüzyıldan bugüne dek insanlık tarihi üzerinde dolaşan kara bir bulut olma özelliğini sürekli korudu. Kimi toplumlarda belli modern toplumsal ilkelerin yaşam bulmasının örgütlenme harcı olduğu gibi, her türlü baskıyı, ayrımcılığı, ırkçılığı besleyen bir toplumsal patolojiye kaynaklık ettiğini söylemek de mümkün. Modern çağda tanrının boş bıraktığı iktidar koltuğuna yerleşen Ulusun, insanlık tarihinde o güne dek görülmemiş kitlesel katliamların, toplama kamplarının, zorunlu göçlerin, dünya savaşlarının baş müsebbibi olacağını belki de hiç kimse kestirememişti. Ancak toplumları üzerinde çalışılacak veya biçimlendirilecek bir nesne olarak gören modern toplum mühendisleri tüm toplumsal farkları homojenleştirecek bu kolektif kimliğe dört elle sarılacaklardı. Belli tarihsel hırslara, önyargılara, emperyal politikalara, toplumsal kurtuluş ve gelişim teorilerine meşruluk kazandıran bu uğursuz ideoloji, bugünün dünyasında bile bölgesel ve küresel çatışmaların en köklü sebebi olmayı sürdürmektedir. Ulus, bir yüzü geçmişe bir yüzü de geleceğe dönük modern çağların ölüm tanrısıdır. Ulusların, insan topluluklarını sınıflandırmanın doğal ve Tanrı vergisi bir yolu olduğu, doğuştan gelen politik bir kader olduğu iddiası bir mittir. Modern devlet veya siyasal aktörler, bazen önceden varolan kültürleri alıp milletlere çevirirken bazen de milletleri yoktan icat ederler ve genellikle varolan çoğu kültürel kimliği yok ederek veya geçmişini unutturmayı sağlayarak. Renan'ın "Bir ulusun özü, tüm bireylerin ortak pek çok şeye sahip olmaları ve aynı zamanda hepsinin pek çok şeyi unutmuş olmasıdır" derken kastettiği tam da budur. Kapitalist sanayi merkezlerine işgücü oluşturmak gerekliliğiyle kırsal köklerinden kopartılarak şehir merkezlerine taşınmış insanları kitle haline getirip, bütün yerel ve kültürel aidiyetlerini unutturarak bu insanların öncesini ve sonrasını yerel dillerin yaygınlaştırılması aracılığıyla, icat edilmiş anlatılarla homojenleştirmek Ulusu yaratmanın yapıtaşıdır. Modern tahakkümlerin, savaşların, ölüm geçitlerinin, dışlamaların ve her türlü eşitsizliklerin üstünü örten 'Ulus' denilen kalın çarşafın, tarihsel oluşumuna ve yarattığı yıkımlara daha yakından bakalım.

Sanayi Uygarlığının Köksüzleştirdiği Kurbanların 'Hayali Cemaat'i

"Ulus, ortak düşmanlarından başka ortak hiçbir şeyi olmayan insanların oluşturduğu 'hayali' bir cemaattir."

Fransız devriminin şafağına rastlayan ve 18.yüzyıl aydınlanma düşüncesiyle ivme kazanan, toplumsal uyanış ve inşa edilen daha kapsayıcı bir kolektif kimlik etrafında örgütlenme süreci merkezi imparatorlukların tarihe gömülmesiyle vücut buldu. Benedict Anderson'a göre 18. yüzyıl Batı Avrupa'sı milliyetçilik çağının şafağıdır. "18. yüzyıl yalnızca milliyetçiliğin doğum çağı değil, aynı zamanda dinsel düşünce tarzlarının da günbatımıdır". Ulus-devletlerin yeni ve tarihsel oldukları yaygın olarak kabul edilmekle birlikte, genellikle siyasal ifadesi olma iddiasında oldukları ulusun ezeli bir geçmişten kaynaklandığına ve daha da önemlisi, sınırsız bir geleceğe doğru kesintisizce ilerlediğine inanılır. Oysa on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar "ırk" sözcüğü "akraba", "sülale", "yuva", ve "hane halkı" gibi çeşitli toplumsal kolektivite biçimleriyle yakın anlamlı gibi okunmuştur. On sekizinci yüzyıldan itibaren "ırk" ve "ulus" birbirlerinin yerine konulabilir terimler olarak kullanıldı. Böylelikle "ırk" bir "hayali cemaat" in işaretleyicisi haline geldi. Toplumlar tarihin bir noktasında durduk yere 'ulus' olduklarını keşfetmediler elbette, onlara artık 'ulus' oldukları söylendi. Dil, sembol, söylem dayatmalarıyla bu 'hayali cemaatler' "reel cemaatlerin" tek tipleştirilmesini, bastırılmasını ve bertaraf edilmesini de beraberinde getirdi. Bayrak, vatan, gibi semboller ise bu birlikteliği sağlayan 'totemler' olarak işlev gördü. Bugün etnisite ile ifade edilen kültürel farklılıkların toplumsal örgütlenişiyse bunun dünyanın birçok yerinde kapitalizm ile birlikte ortaya çıktığını söylemek mümkün. Çağdaş etnisite geçmişin bir kalıntısı değil, bugüne dek süregelen modernleşme sürecinin bir ürünüdür. Eskiden toplumsal sistemin geçerli sınırları köyün de sınırlarını teşkil ederken, bu noktadan sonra fiziki olmayan bir sınıra dönüştü ki bu sınırlar ikamet ettikleri yer, akrabalık sistemleri ve gelenekler yerine, başkalarının sınıflandırmasına dayanan bir sınırdı. Etnik kimliklerin, grupların ve ortak kültür ve tarih inancının birer icat olduğu sürekli tekrarlanmıştır. İster tarihi koşullarla yaratılmış olsunlar, ister stratejik aktörlerce ya da siyasal projelerin önceden hedeflenmemiş sonuçları olarak ortaya çıksınlar, ortak kültür varsayımına dayalı etnik kimlikler "tarihin kazaları" veya bundan biraz daha fazlası olarak ortaya çıkmışlardır. Hem uluslar hem de ırklar, birlikte yaşayan insanları birbirine bağlayan ve onları başkalarından ayıran cemaatler olarak tahayyül edilir. Her iki cemaat de tüm sınıfların ve toplumsal cinsiyetlerin mensuplarına seslenir (ama bu, tüm sınıfların ve toplumsal cinsiyetlerin bu cemaatler içerisinde eşit düzeyde temsil edildikleri anlamına gelmez). "Her ulusta fiilen geçerli olan eşitsizlik ve sömürü ilişkileri ne olursa olsun, ulus daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanı". Modern bir kurgu olan ulus, sınırları belli bir toprak parçası üzerinde, ortak bir dil, tarih, kültür temelinde inşa edilerek, modern devlet hiyerarşisi içinde tarihsel meşruluk zeminine kavuştu.

Üniter devletlerin kurucu ideolojileri bu ortak tarihsel referanslar üzerinden bir toplumsal yapı inşasına yönelirken, inşa edilen her kurmaca kimlik gibi ulusal kimlikte belli kültürlerin dışlanması ve 'öteki'leştirilmesi ekseninde gerçekleşmiştir. Çünkü toplumsal karşıtıklardan beslenen bütün kolektif kimlikler, içirme ve dışlama stratejilerinin eş zamanlı işleyişiyle hayali sınırlarını perçinler, her kimlik 'öteki'ni referans alma ya da 'öteki'ne göre tanımlanmayla kurulum yani kimliğin keşfi bir nevi 'ben' ve 'öteki'nin farkına varmaktır.

Ulusun oluşumunda geçmişin kullanımı ve "geleneğin icadı" önemli bir rol oynar. Derrida'nın tabiriyle "hiçbir zaman mevcut olmamış ve hiçbir zaman olmayacak bir geçmiş"in küllerinden doğma gayretkeşliği. Bütün ulusal kimliklerin ayırt edici niteliği, kendilerini öncesiz ve sonrasız kimliklermiş şeklinde sunmalarıdır. Ünlü Marksist tarihçi Eric Hobsbawm ulusların tarihle kurdukları ilişkiyi "Çağdaş milliyetler yeni olduklarını değil, aksine köklerinin en uzak çağlarda bulunduğunu ve inşa edilmiş değil, kendi kendini onaylama dışında başka hiçbir belirlemeye gerek duymayacak kadar "doğal" insan toplulukları olduklarını iddia ediyorlar" şeklinde özetler. " Geçmiş işlevselleştirerek siyasallaştırmak ve güncel siyasetleri tarihselleştirerek meşrulaştırmak, bütün ulusal söylemlerin ortak özelliğidir". Ulusların tarihi bugüne dek bize hep, bu tarihlere bir öznenin sürekliliğini atfeden bir anlatı şeklinde sunulmuştur. Bu tür bir temsil kuşkusuz geçmişle yanılısalı bir ilişkinin kaçınılmaz sonucudur. Ulusal süreklilik ve kökler miti, ulusal oluşumların hayali tekliklerinin, bugünden geçmişe giderek, gündelik olarak kurulduğu fiili bir ideolojik biçimdir. Oysa yüzyıllık bir geçmiş olan ulusal proje; "sabit bir toprak üzerinde, yaklaşık olarak tek anlamlı bir adlandırma altında, yüzyıllardır birbirini izleyen kuşakların birbirine değişmez bir töz ilettiklerine inanmaya" dayandırılarak oluşturulmuştur. Tarihin bir mit olarak tanımı, siyasi ya da başka nedenlerle tarihin manipülasyonu, seçimi ya da yeniden yorumlanması etnik bağlılığın yaratılmasında ve yeniden yaratılmasında önemli bir faaliyete dönüşür. "Ulusun kültürleri arasında "atalar" en meşru kültü oluşturur çünkü bizi bugüne getiren o atalardır". Görkemli bir geçmiş, şanlı kahramanlar ve kederli anılar, ulusun kendini dayandırdığı en önemli tarihsel sermayedir. "Ulusal anılar söz konusu olduğunda kederler zaferlerden daha önemlidir çünkü insanlara ödev yükleyen ve ortaklaşa bir çaba göstermelerini gerektiren bu kederlerdir". Bir toplumsal oluşumun kendini ulus olarak yeniden üretebilmesi, biraz da bireyin doğumundan ölümüne dek bir gündelik pratikler ve iktidarın eğitim ve disipline edici aygıtları ağıyla kurulabilmesiyle mümkündür.

Ulusal devletin tarih sahnesindeki yerinin hazırlanmasında iktisadi gelişim dinamiklerinin, iktidar bloğu adına geniş katılımlı bir siyasal ve iktisadi organizasyonu gerekli kılması da tayin edici bir rol oynamıştır. Ticaret burjuvazisi feodalizmin kapalı ekonomisinden sanayi kapitalizmi ekonomisine geçişte, sınırları çizilmiş bir toprak parçası üzerinde merkezi bir pazar çerçevesinde iktisadi ilişki birliğine yönelmiş, bölgesel farklılıkları aşarak tek bir ulus çatısı ve değerleri doğrultusunda insan topluluklarını merkezi ulus devlet bünyesinde örgütlemiştir. Burjuva sınıfı, geleneksel devlete karşı tavır aldığı anda, devletin karşısına ulusal topluluğu koydu. Devleti fethettiğinde, bu ele geçiriş, ulusal topluluğun devletle özdeşleştirilmesi, yani devletin milli topluluğa karşılık gelmesi gerekliliği sonucuna ulaştı. "Modern ulus ve devletleri kapitalizmin şafağında doğmuştur" sözü bu tarihsel gelişim evresini özetler. Avrupa da başlangıçta okuryazar orta sınıfların ve entelijansiyanın oynadığı merkezi rolden ötürü, milliyetçilik her şeyi kapsayacak şekilde, halk tabanı olacak ve dilsel özdeşleşmelere yaslanacak şekilde ortaya çıktı. Böyle bir milliyetçilik, demokratik bir retoriğe başvurdu, serfliğe ya da yasal köleliğe karşı çıkan bir söylem geliştirdi. Ama daha sonraları, Avrupa'daki egemen hanedanlar tarafından sahiplenildi. Halka dayalı ulusal hareketlere ve eğilimlere bir yanıt olarak, bu hanedanlıklar ve aristokratlar "ulusal cerze"de boy gösterdiler yani yönettikleri halkla yeni özdeşlikler geliştirmeye çalıştılar. Bu yeni özdeşlikler pek narin olsalar da "ulusun kısa, gergin derisini devasa imparatorluğun gövdesini kaplayacak şekilde esnetme"nin aracı olarak iş gördü. Benedict Anderson'a göre feodal hiyerarşiler ulusal ya da dilsel sınırları çapraz kesen bağların varlığına izin vermiştir. Burjuvazi daha kısıtlı bir coğrafya üzerinde sınıf çizgileri doğrultusunda paylaşılan çıkarları biçimlendirmiş ve böylece birbirlerinin yüzünü asla görmemiş olan ve ille ortak ilgiler ya da görünüşler sergilemek zorunda olmayan insanlar arasında bir cemaat yaratmıştır. Böyle bir ortak kültür, ilgiler ve sözcük dağarları yaratmanın vasıtaları da gazeteler, romanlar ve öbür yeni iletişim biçimleriydi. Bizzat bu iletişim biçimlerini olanaklı kılan, belli bir takım bölgesel dilleri budayıp bazılarını da değişikliğe uğratan ve böylelikle çeşitli insan gruplarına erişmek için kullanılacak belli birtakım standartlaştırılmış diller yaratan "matbaa kapitalizmi"ydi. Nitekim "insan dilinin kaçınılmaz çeşitliliği üzerinde kapitalizm ile matbaa – kapitalizminin yöndeşerek buluşması, temel morfolojisi bakımından modern ulusun çıkacağı sahneyi kuran yeni bir hayali cemaat biçiminin olanaklılığını sağladı". Yani ulus, üyeleri birbiriyle tanışmayan, akrabalık, ortak köken, ortak çıkarlar ağı veya ortak dini inançla belirlenmeyen bir cemaate ait olma bilinci ve duygusuna işaret eder. "Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur. Hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder". Anderson'a göre ulus ayrıca sınırlı olarak hayal edilir, çünkü hiçbir ulusun mensupları kendilerini insanlığın tümü ile özdeşleştirerek hayal etmez.

Anderson, Ulusu yaratanın dil değil, elyazmasından basılı söze, basılı dile geçiş olduğunu ısrarla vurgular. Başka hiçbir şey, birbirleriyle ilişkili halk dillerinin derlenmesine, dilbilim ve sözdizimin dayattığı sınırlar içinde, matbaa yoluyla çoğaltılabilen ve piyasa aracılığıyla yaygınlaştırılmaya elverişli yayın dilleri yaratan kapitalizm kadar büyük bir katkıda bulunmazdı. Bilgi ve sunumun standartlaştırılmasını mümkün kılan iletişim teknolojisi, kapitalist yayıncılığı geliştirerek “sayıları hızla artmakta olan insanların kendileri üstüne düşünmelerine ve kendilerini başka insanlarla çok kökten bir anlamda yeni tarzlarda ilişkilendirmelerine imkân tanıdı.” Gazeteler, televizyon ve radyo çeşitli sunumlar ve dilin standartlaştırılmasında kritik bir rol oynamıştır ve halada oynamaktadır. Bu araçlar aynı zamanda milliyetçi duyguların çoğaltılması ve güçlendirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Hegel, gazetelerin modern insan için sabah dualarının yerini tuttuğunu söylemişti. Ulus kimliğinin daha kapsayıcı bir kimliğe dönüşmesinde ulaşım teknolojilerinin de hatırı sayılır bir rolü olmuştur. Modern ulaşım teknolojileri insanların daha geniş sosyal düzlemlere entegre olmalarını kolaylaştırarak, insan ve mal akışını artırmaktadır. İnsanların ulus devletlere entegrasyonu için koşullar yaratır ve bu yolla insanların ulusun bir üyesi olduklarını hissettirme bilinci düzeyinde önemli dolaylı etkileri olabilir. Ulusal kimliği somutlaştıran metaforlardan biri de haritalardır. Haritalar her ne kadar milliyetçilikten önce var olsalar da, ulusun oldukça özlü ve etkili bir sembolü halinde yeniden düzenlenmiştir. Dünyanın dört bir köşesindeki sınıflarda bulunan ülke haritaları, eşzamanlı olarak ulusu sınırlandırılmış, gözlemlenebilir bir şey ve fiziki gerçekliği olan bir olgunun bir soyutlaması olarak göstermiştir. Anderson, hayali cemaatlerin politik cemaatler olduklarının altını çizerek ve dahası, onların biçimlenmesini basılı dilin zihniyet dünyalarında, kültürde ve iletişim ağlarında ortaya çıkardığı değişimin bağlamına yerleştirir. Anderson, basılı dilin ulusun şekillenmesinde oynadığı merkezi rolün önemini ısrarla vurgulamasına karşın, bu dilin yeniden üretiminde ulus-devletin oynadığı merkezi rolü derinlemesine irdelemez.

Ulusal kültürü karakterize eden önemli sacayaklarından biri de aynı ulusa mensup bireylerin yurttaşlık kimliği üzerinden devletle kurdukları özdeşliktir, devletin kurumsal yapılarını içselleştirerek, devletin kurucu ideolojisinin kapsamadığı farklı kimlikler ve kültürlerle olan sınır çizgileri keskinleştirilir. Bu kendisini daha baştan devlet kurumunun içinde bulan, diğer devletler karşısında bu devleti “kendisinin” diye kabul eden ve özellikle siyasi mücadeleleri onun ufkuyla gören, örneğin toplumsal devrim ve reform özelemlerini, kendi ulusal “devletin” dönüşüm projeleri şeklinde formüle eden ulusal bir cemaatin tahayyülüdür. “Ulusal devlet, ulusu ya zaten var olan, fakat işleyişini ve anlamını devralıp değiştirdiği kurumlar yoluyla ya da kendisinin yarattığı kurumlar yoluyla inşa eder. Bu süreç içinde bireyler, ulusal bireyler olarak oluşturulur. İnsanlar bir ulusun üyeleri olarak doğmazlar, sınırın bilincine varılması ve farklılığın düzenlenmesi yoluyla ulusal karakteri kazanırlar”. Katherine Verdery milliyetin oluşumunu, farkın ve sınırın bilincine varılması ve düzenlenmesini, ulus devletin yaratılması süreciyle ilişkilendiriyor. Söz konusu olan, etnik bilincin ulusal bilince dönüşmesi değil, fakat ulusal bilincin devlet tarafından farklılığın düzenlenmesi, sınırla yüzleşme ve kimlik kavramıyla sabitleştirilmesi yoluyla üretimidir. Ulusal özneyi merkezi ve evrensel bir norm içine yerleştirerek farklı olanı dışlayan ulusal söylem, bireyi sabit bir kimlik ve anlam dünyasına hapsederek iktidarın ürettiği verili tercihlerin ve kategorilerin işleminin harcını oluşturmuştur. İnsan topluluklarının üstündeki ulusal tahakküm sermayenin egemenliğini sürdürebilmesi ile doğrudan ilintilidir, çünkü modern devlet veya ulus-devlet kapitalizmin işleyişinin normu olmuştur. Ulus-devlet bir yandan insanları toplumsal niteliklerinden ayırıp soyut bireyler haline getirirken diğer yandan da onları devlet erkinde temsil olunan bir ulus olarak bütünleştirir. Modern dünyanın tarihine sistematik bir bakış, bu konudaki yaygın mitin tersine, devletin hemen hemen her örnekte ulustan sonra değil, önce geldiğini gösterir. Nikos Poulantzas’a göre ulus, kapitalist devletin ürettiği bir üründür. “Kapitalist devlet ulusal bütünlüğü sağlamakla sınırlı kalmaz; kendisi bu bütünlüğü inşa ederken yani modern anlamıyla ulusu kurarken oluşur. Kapitalist devlet içindekileri, yani halk-ulusu oluştururken sınırlarını ortaya koyar; zira bu sınırların içinde kalanların öncesini ve sonrasını homojenleştirir.” Modern toplum modeli homojenlik üzerine oturuyordu ve toplum bir analiz ünitesi olarak görülüyordu. Modern - öncesi toplumlarda teolojik referanslarla veya mensubu olduğu cemaatle (hanedan) olan aidiyet ilişkisiyle kendini tanımlayan bireyin bilinci, ulusal kimliği oluşturan bileşenlerle yer değiştirmiş ve bu minvalde bütünlüklü bir modern toplum oluşturma tasarısının taşıyıcı öznesi, iktidar dizgesi doğrultusunda kurulmuştur. Sonuç olarak, inşa edilmiş de olsalar, kendi kendini tayin etmiş ya da öteki tarafından belirlenmiş hayali cemaatler de olsalar, uluslar gerçeğe dönüştüler. İki yüzyıllık uluslaştırma, ulus bilincini yarattı.

Ulusların Kurtuluş Kapanı: Ulus-Devlet ve Milliyetçilik

“Devleti ele geçirirsen, o senindir, sen de onunsundur ve artık sen yoksundur.” [Alfred Döblin]

Ulus - devlet kısaca ulusunu yaratmış devlet demektir. Ulus ve devlet olgularının iç içe geçtiği modern toplumlarda, ulusal kimliği devlete olan bağlılıktan ayrı bir şekilde tahayyül etmek pek de mümkün değildir. Ulus devleti modern

toplumsal dönüşümlerin tarihsel öznesi olarak görmek, aydınlanma düşüncesini referans alan bütün ideolojilerin ortak kabulüdür. Aydınlanma felsefesinin en radikal çocuklarından biri olan Marx bile, modern ulus devletinin, kapitalist üretim ilişkilerini geliştirerek feodal kalıntıları tasfiye etmesiyle doğacak proleterya sınıfının geleceğin toplumu yaratma hedefine yaklaştırdığını öngörüyordu. Ulus devlet kapitalist pazar ilişkilerinin hazırlayıcı faili olarak olumlanarak, “ulusların kaderini tayin etme” ilkesi ulusal ölçekte bir pazarın oluşmasıyla feodal kalıntıların tasfiyesinin sınıfsal çelişkileri belirginleştirerek sosyalist topluma giden yolu açacağı düsturuna adeta iman edilmişti. “Proudhon gibi kapitalizmin yayılmasını ve endüstri öncesi köylülük ve zanaatçılığın proleterleşmesini bir hastalık olarak düşünen anarşist teorisyenlerin tersine, Marx ve Engels pazar ekonomilerinin yeşerdiği büyük, merkezileşmiş ulus-devletleri büyük bir şevkle karşıladılar. Bunları yalnızca ekonomik gelişmeyi sağlayan desidereta [arzulanması zorunlu olan şeyler] olarak değil, kapitalizmi destekleyen, sosyalizmin önkoşullarının yaratılmasında mutlaka olması gereken oluşumlar olarak gördüler.” Marksizmin, modern ilerleme mitine iman etmesinin, sömürgecilğe bakışındaki körlüğü nasıl beslediğini, radikal eleştirilerin her zaman irdelediği temel gündemlerden biri olmuştur. Hatta Robert Young’ın daha da ileri giderek Marksizmi Batı sömürgeciliğini meşrulaştıran “beyaz mitolojiler” den biri olarak görmüştür. “Marksizmin, rasyonel bir dünya tarihi sisteminin açılımı doğrultusundaki evrenselleştirici anlatısı Avrupa emperyalizmi tarihinin negatif bir biçiminden başka bir şey değildir. Sonuçta Afrika’nın tarihinin olmadığını ilan eden Hegel ve İngiliz emperyalizmini eleştirse bile, İngiliz sömürgesi oluşunun nihayetinde Hindistan için en iyisi olduğunu, çünkü İngiliz sömürgeciliğinin Hindistan’a Batı tarihinin evrimsel anlatısını getirdiğini söyleyen de Marx’tı.”

Ulus-devletler yalnızca ulusal ve kültürel özlemleri hayata geçirmenin masum kolektif birimleri değildi, onları kurmanın anlamı, özellikle militarist aygıtlarla organize edilmiş bir toplumsal şiddet tekeline kullanan merkezileşmiş, hiyerarşik yapılarla varlığını koruyan mutlak bir güç oluşturmaktı. Bir şiddet örgütlenmesi olarak devlet, politik ve ekonomik eşitsizlikleri ortak düşman veya dış tehdit duygusunu sürekli canlı tutarak, sahte siyasal birliklerle meşrulaştırır. Ulus-devlet diğer pek çok siyasi sistemin aksine, siyasi sınırların kültürel sınırlarla örtüşmesi gerektiğini varsayan bir ideolojiye yaslanır. Dahası ulus-devlet, şiddet ve vergilendirmenin meşrulaştırıcı kullanımının tekeline de sahiptir. Max Weber’e göre “Modern devlet, bütün siyasal birlikler gibi, sosyolojik olarak ancak kendine özgü somut araçları açısından tanımlanabilir: o da fiziksel güç ve şiddet kullanımınıdır.” Buna göre modern devlet, “belli bir arazi içinde fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekeline bulunduran insan topluluğu”nu ifade eder. Ayrıca devlet, bir politik toplum biçimi olarak aidiyet kuralları yaratır ve yurttaşlık ödevleriyle gereksindiği birey tipini şekillendirerek kurumsal işleyişine tabi kılar. “Bir aidiyet örgütlenmesi olarak devlet, yurttaşlarına doğumla birlikte belli bir kişilik atfeder. Kişilerin çok büyük bir çoğunluğu yurttaşlıklarını bu yolla kazanırlar. Liberal politik teori ne kadar politik yükümlülüğü bireylerin gönüllü rızasına dayandırmaya çalışırsa çalışsın, devlet bir gönüllü birlik değildir ve olamaz. Kişilerin büyük bir çoğunluğu açısından, yurttaşlık dayatılmış, yazılmış bir statüden başka bir şey değildir.” Belli yerleşim sahalarında kendi etkinliklerinin efendisi olan birey, vergi ödeyen, askere gitmek zorunda olan ve devletin sınırlarını çizdiği ulusal pazarda “hizmet” alan ve hizmet sunan isimsiz kalabalıkların oluşturduğu bir kitleye dönüşür. Toplumun organik bir kitle olarak algılandığı, devlete karşı görev ve sorumluluk temelinde kurgulanan bir vatandaşlık anlayışıyla toplumsal radikalizm törpülenir ve bireyin sahip olduğu haklar alanı da gittikçe daraltılır. “Kutsal vatandaşlık” görevleri, kimliğin haklı ve hiçbir zaman bitmeyecek davası uğruna ödediğimiz modern kölelik diyetleridir. Giorgio Agamben’e göre de dışlama, ülke kavramının yapıtaşısıdır. Sınırları belirler. Etnik temizlik, idealleştirilmiş yurttaşlık kavramının veya modernizmin dikensiz gül bahçesi yaratma çabasının meyvesi veya nihai çözümüdür.

Milliyetçilik teorisi Marksizm’in büyük tarihsel başarısızlığını temsil ediyor. Eric Hobsbawm’a göre “Marksist hareket ve devletler yalnızca biçimleri bakımından milli olmakla kalmadılar, özlerinde de öyle, yani milliyetçi oldular. Bu eğilimin sürmeyeceğini düşündürecek hiçbir işaret yok.” Bunca zamandır kehaneti yapılan “milliyetçilik çağının sonu” görünürde olmaktan çok uzak. Hatta ulusallık çağımızın politik hayatının en evrensel biçimde meşru kabul edilen değeridir diyebiliriz. Milliyetçilik her zaman insanı insandan ayıran bir hastalık olarak devletin varlığına da muhtaçtır. “Milliyetçilik modern kalkınma tarihinin patolojisi, tıpkı bireylerdeki nevroz gibi oda kaçınılmazdır. Köklerini, toplumlar için çocuksuluğun dengi olan ve dünyanın büyük bir kısmına dayatılan çaresizliğin iklimlerinde bulur ve tıpkı nevroz gibi oda asli bir muğlaklıkla yüklüdür, içinde şizofreniye doğru benzer bir ağırlaşma eğilimi barındırır ve tedavisi büyük ölçüde imkânsızdır.” Modern ulus, kan ilişkilerinin biyolojik bir sürekliliğini, toprağın uzamsal sürekliliğini ve dilsel ortaklığını esas alan kültürel bir birliktelik tanımına oturtulmuş ve tutkal olarak da, devlet, milliyetçiliği kullanmıştır. Ortaklıklar yaratarak varolan toplumsal heterojenliği kültürel ve ekonomik bir hiyerarşi içine koyarak homojenleştiren ve kendi halkını yaratan bir ulus-devletin kurulumu, modern ulus-devlet egemenliğinin ana karakteridir. Milliyetçilik devlet kavramının yarattığı bir suni ortaklık olarak ulus-devletler için vazgeçilmez bir afyon olmuştur her zaman. Ulusun kuruluşunda iktidarın asıl başarısı, bütün nüfusun hegemonik bir grup, ırk ya da sınıf

tarafından temsili yoluyla iç farklılıkları silme başarısıdır. İşte bunun ideolojik temellerinden biri de milliyetçiliktir. Ernest Gellner'e göre milliyetçilik ulusların kendi bilincine varması değildir. Aksine milliyetçilik, ulusları var olmadıkları durumlarda kendisi yaratır. Hem Gellner hem Anderson her ne kadar milletler kendilerini çok eski olarak hayal etme eğilimine sahip olsalar da, onların aslında modern olduklarını vurgulamışlardır. Genellikle gelenekçi bir ideoloji olan milliyetçilik, ulusun üyelerinin atalarınca paylaşılan görünüşte eski bir geleneği yüceltir ve yeniden tanımlar ama bu yolla geleneği yeniden yaratmaz. Ernest Gellner, milliyetçi ideolojinin sanayileşme ve insanların yerel topluluklarından uzaklaşmasına bir tepki olarak ortaya çıktığını iddia etmiştir. Sanayileşme büyük bir coğrafi hareketliliği gerektirmekteydi ve çok sayıda insan aynı ekonomik-siyasi sistemin katılımcıları haline geldiler. Akrabalık ideolojisi, feodalizm ve din artık insanları etkin bir biçimde örgütleyemiyordu. Sanayileşme aynı zamanda becerilerin standartlaştırılması ihtiyacını getiriyordu bu "kültürel homojenleşme" olarak da açıklanabilecek bir süreçti. Bu homojenleştirici süreçte kitlesel eğitimde önemli bir işlev görür. Ülkenin dört bir yanında milli bilinci geliştirerek, "köylüleri birer Fransız'a" dönüştürür. Milliyetçiliğin bir karakteri olan bu kentli - köylü dayanışması Gellner'in de belirtmiş olduğu gibi siyasi bir yeniliktir. Milliyetçilik çağından evvel, yönetici sınıflar genellikle kozmopolit bir yapıya sahiptiler. Anderson, 11.yüzyılın ortalarından Birinci Dünya Savaşına dek hiçbir 'İngiliz' hanedanlığının İngiltere'yi yönetmediğini yazar. Dahası aristokrasinin köylüler ile aynı kültüre sahip olduğu fikri de milliyetçilikten önce, aristokratlar için tiksindirici, köylüler içinse akıl almaz görünmüş olmalıdır. Milliyetçilik zengin ile fakir, mülksüz ile kapitalist arasındaki dayanışmayı vurgular. Milliyetçi ideolojiye göre, siyasi dışlama ve dâhil etmenin tek ilkesi ulusun sınırlarını takip eder. Bu tarihsel bağlamda, sosyal sistemlere devasa bir düzlemde katılan bireyler arasında sadakat ve uyum yaratabilecek yeni bir ideolojiye ihtiyaç duyulur. Milliyetçilik bu ihtiyaçları giderebiliyordu, ortak siyasi bir kültüre dayalı hayali bir topluluğun mevcudiyetini varsayıyordu ve bunu, insanların sadakat ve bağlılığının, akraba gruplarının ya da köylülerinin üyelerinden, devlet ve yasal sistemle yönetilmeleri gereken, devlet sisteminin içine yerleştiriyordu. Bu yolla milliyetçi ideoloji devlet için işlevseldir. Milliyetçilik hangi ihtiyacın bir ürünü olarak kitlelerde karşılık buldu? Sorusuna verilecek yanıt şu olabilir: "Milliyetçilik yaşam alanlarının bölündüğü ve insanların kökenlerinden koptuğu bir zamanda güvenlik ve gözle görülür bir istikrar vaat eder. Milliyetçi ideolojinin önemli bir amacı geçmişe yönelik bir bütünlük ve süreklilik duygusunu yeniden yaratmaktır; bu uzaklaşmanın sınırlarını aşmak ya da modernliğin getirdiği birey ile toplum arasındaki boşluğu kapatmak." Baskın milliyetçi söylemlerden biri de, bir ulusun üyelerinin büyük bir aile oluşturduğu söylemidir. Milliyetçilik, geniş tabanlı modern topluma uydurulmuş bir akrabalık ideolojisi olarak gösterilir. Devlet baba zaman zaman bu ailenin asi çocuklarını elbette cezalandırmaktan geri durmayacaktır. Bu büyük aile topluluğu, tehditlerle ve düşmanlıklarla kuşatılmış bir dünyada, kökenler ve kültürel süreklilik kaygısı üzerinden hayatta kalabilmek için tüm aile üyelerinin iç farklılıkları ve sürtüşmeleri unutarak veya erteleyerek kenetlenmesi gerekiyor. Milliyetçilik kültürü, aynı zamanda insanların kendi kültürlerinden sanki değişmez bir şeymiş gibi bahsetmelerini temin edecek biçimde somutlaştırır. Richard Handler'in yerinde ifadesi ile "milliyetçi söylemler sınırlandırılmış kültürel nesnelere inşa etme girişimleridir." Her ulusal kimlik, dış tehdit algısının topluma nüfuz etmesini sağlamanın yolunun, kitlesel eğitimden geçtiğini iyi bilir. "Birçok milliyetçi mite göre, ulus düşmanlarıyla savaşması gereken bir ayinsel geçitten doğar veya ortaya çıkar, başkası ya da düşmanda oradadır. Bu mit, güç kullanımı için bir nedenselleştirme olarak ta hizmet eder." Ölüm de milliyetçi sembolizmde önemli bir yer tutar. Savaşta ölen bireyler uluslarını savunurken ölen şehitler olarak betimlenirler. Ulus kişinin uğrunda ölmeye hazır olduğu bir topluluk olması, ulusun, bir kutsal topluluk olarak betimlenme gücüne, sıra dışı erkini işaret eder. Anderson'un, ulus-devletin ahlaki bütünlüğünün soyut karakterini sembolize eden "meçhul asker anıtı" örneği çarpıcı bir betimlemedir. Genellikle bu mezarlar boş bırakılır çünkü bu mezarlar ulusun evrensel, soyut karakterini temsil eder. "Bu mezarlar tanımlanabilir fani kalıntılar ya da ölümsüz ruhlar ile doldurulmasalar bile, hayali ulusal düşler ile doyurulurlar." Ulusal kurtuluş mücadelesini, devlet iktidarı aracılığıyla bir toplumsal kurtuluş mücadelesine dönüştürme hayali, devletin sürekli kazandığı bir kâbusa dönüşmüştür. Bir ulusun kaderini tayin etme hakkı, ulusun mülksüz sınıfları üzerindeki devlet ve sermaye erkinin sınırsız kullanım hakkına sahip olmasıyla sonuçlanmıştır. Sömürgeci güçlerin sömürge toplumları üzerinde yarattığı tahribatlar, devlet makinesinin yabancılaştırıcı gücünün ezilenlerin eline geçmesiyle, tahakkümün bütün tortularını yeniden ürettikleri ayrıca mutlaklaştırılan nefretleriyle, alt-faşizmleri besleyen kültürel, dinsel, etnik köken ve yabancı düşmanlığı ile güçlendirdikleri tarihsel deneyimlerle sabittir.

Hayali Bile Sömürgeleştirilmiş, Efendisinin Taklitçisi Türev Uluslar

"Hükmedilenlerin akılsallığı daima, hükmedenlerin silahıdır." [Zygmunt Baumann]

Lenin'in, kapitalizmin kaçınılmaz bir aşaması olarak sömürgeciliği göstermesi, dünya çapında radikal siyasetin merkezine yıllarca sömürgeciliğin oturtulmasında çok önemli bir rol oynamıştır. 1945 – 1970

yılları arası sömürge topraklarda baş gösteren anti-emperyalist mücadele pratikleri, emperyalist hegemonyayı zayıflatma stratejisi olarak bağımsızlık ve sömürgecilikten kurtulma yanlısı hareketlerin ulusal devletini kurma amacını meşrulaştıran dayanaklar yaratmaktaydı. Anti sömürgeci mücadeleler kendi tarihsel anlamını, ideolojik argümanlarını Leninist teoriden devşirmekteydi. Ancak ana-akım Marksizm bir yandan baskı ve sömürden ötürü sömürgeciliği kınarken bir yandan da ulusları “ölümün pençesinde yeşerten” ilerlemeci bir rolü olduğunu kabullenerek Marx’ın aydınlanmacı ruhuna sadık kalmaya çalışmaktaydı. Üçüncü dünya Marksistleri de yıllarca bu ideolojik kararsızlığı paylaştılar. Her modern ulus, bir anlamda sömürgeleştirmenin bir ürünüdür, aşağı yukarı daima ya sömürgeci ya sömürge, bazen de ikisi birden etkili olmuştur. Modern sömürgecilik sadece baskıyı katlanılmaz kılan bir rejim olarak kalmayıp kendisine yönelik öfkeden beslenen kimliğe sarılma arzularını teşvik eden ulusal ideolojiyi de beraberinde getirdi. Yani kolonyal rejimler etnik ve kültürel kimlikleri hem sakatlamış hem de yaratmıştır. Sömürgeci hâkim öznenin sömürgelerdeki varlığını meşrulaştırmak ve kendini tarihin ulaşılmaması gereken ideal öznesi olarak konumlandırması için; geri, barbar ve medenileştirilmesi gereken bir ilkel “öteki”ye ihtiyacı vardı. Bu “öteki” kuşkusuz sömürgelerdeki yerli halklar olacaktı. Batı ulusalcılığı önemli oranda, Asyalı ve Afrikalı renkli tebaayı batılı beyaz efendinin tersi, zıddı ve korku kaynağı olarak kodlayan oryantalist fantezilerle belirlenmiş bir cemaattir. “Kolonyalizmin en çarpıcı çelişkilerinden biri, hem kendi “ötekileri”ni “medenileştirmeye” hem de onları kalıcı bir “ötekilik” konumuna mihlayıp sabitleştirmeye ihtiyaç duymasındır.” Anti-sömürgeciliğin peygamberi olarak görülen Frantz Fanon, kolonileştirilmiş halkları yalnızca emekleri başkaları tarafından temellük edilen insanlar olarak değil, “kendi yerel kültürel özgünlüklerinin katledilmesi ve gömülmesiyle ruhlarında bir aşağılık kompleksi yaratılmış olan insanlar” olarak tanımlar. Fanon’a göre, kolonileştirilmiş özne, arzulanması öğretilen beyazlığa asla erişemeyeceğini ya da değersizleştirilmeyi öğrendiği siyahlıktan asla kurtulamayacağını anladığında psikik travma ortaya çıkar. Sonuç itibarıyla algılanan veya kurulmuş ırk farklılıkları, kolonyalist veya ırkçı rejimler ve ideolojiler tarafından derin eşitsizliklere dönüştürülmüştü. Bu durumda özgürlük, sömürgeciliğin küçük düşürdüğü ve kepaze ettiği kültürel kimliklerin keşfine bağlıydı. Ulus fikri, çok kapsamlı bir çeşitlilik sergileyen bağlamlarda, anti-kolonyal direnişlere ve rejimlere motivasyon ve mobilizasyon açısından güçlü bir araç oldu. Anti-kolonyal özgürlük mücadelesi, “ortak bir tarihe ve atalara sahip bir halkın ortaklaşa barındırdığı bir tür kolektif “hakiki benlik” arayışı” olarak vücut ve anlam buldu. Fanon’un sözcükleriyle, “varlığı hem kendi nezdimizde hem de başkalarının nezdinde itibarımızı iade eden bir “göremli çağ” arayışı olarak tanımlanmıştı.

Post-kolonyal çalışmalar, ulusu, hâkim bir öznenin özerk oluşumu olarak gören yaklaşımlara radikal eleştiriler yönelttiler. Partha Chatterjee’nin, Anderson’un hayali cemaatlerine yaptığı eleştirinin dayanak noktası, hayalin bizzat kendisinin sömürgeleştirilmiş olduğuydu. Chatterjee’nin milliyetçi tarih okumalarını sarsan temel sorusu şuydu: “Eğer dünyanın geri kalan bölgelerindeki milliyetçilikler kendi tahayyül edilmiş cemaatlerini Avrupa ve Kuzey ve Güney Amerika tarafından onlara sunulmuş milliyetçilik modelleri arasından seçmek zorundaysa, geriye tahayyül edecek neleri kalmaktadır?” Chatterjee’ye göre Üçüncü Dünya olarak tanımlanan coğrafyadaki ulusal tarihler taklidin tarihidir aynı zamanda prototipten farklı olanın idealleştirilmesinin tarihidir de. Asya ve Afrika’da sömürgecilik sonrası inşa edilen uluslar, dolaylı olarak hâkim olanın taklit edilmesi yoluyla öteki tarafından belirlenmiş cemaatlerdi. Yani sömürgecilik sonrası uluslar, şizoid bir süreç içinde oluşmuşlardı. Kendilerini dışlayan prototipleri benimsemişler ve sömürgecilik tarafından ezilmelerinin temeli üzerinde oluşan değerleri ve mekanizmaları içselleştirmişlerdi. Yani kendi kaderlerini tayin, öteki tarafından belirlenmelerini içeriyordu. Partha Chatterjee’nin, sömürgelerdeki ulusalcılığın, sömürenin aynı kültürel formülasyonlarını taklit eden “türev” bir söylem olduğuna dair tespiti, devrimci ulusalcılığın ikilemelerinin anlaşılması açısından hayati öneme sahiptir. Arif Dirlik’e göre de “sömürgeciliğe karşı mücadele etmeye mecbur olan ulusalcılık, aynı zamanda hem tarihsel açıdan hem de sömürgecilik sonrası döneme taşıdığı ideolojik bagaj açısından sömürgeciliğin bir ürünüdür.” Ulus inşa sürecinde gösterdikleri çabalarda nerdeyse baştan beri sömürgecilerin uygulamalarını bire bir taklit etmekle itham ediliyor olmaları, sömürgecilik karşıtı devrimci ulusalcılığın trajedisidir. Bu bir trajedidir, çünkü radikal ulusalcı bilinç bir kez ortaya çıkıp da sömürgeci yönetimi bu sıfatla teşhis edince, kurtuluşu gerçekleştirmek için bir ulus yaratmaktan başka tercihi kalmaz ki bu da aynı sürecin doğal bir devamıydı. Ulus-devlet modelini küresel ölçekte evrenselleştirenin bizzat Avrupa sömürgeciliği olduğu hususunda çok az şüphe mevcuttur. Anti-sömürgeci milliyetçilik, toplumsal meşruiyetini sömürgecilerin tahakkümü ve hegemonyasından kurtuluş söylemine borçluysen, diğer taraftan Avrupa’daki ulus-devletlerin oluşumunu tayin eden idari merkezileştirme ve kültürel homojenleştirme hususunda aynı uygulamaları tercih etmesi Avrupalı olmayan toplumlardaki ulusalcılığın temel ironisidir.

Sömürgecilik sonrası devlet eliyle ulus inşa etme süreçleri batı-dışı toplumlarda bedeli ağır siyasal ve ekonomik sonuçlar doğurdu. İktisadi açıdan yürütülen kalkınma politikaları küresel kapitalizmin öngördüğü doğrultuda gelişerek dışarı olan bağımlılığı daha da arttırdı ve ülke içinde gittikçe patlama noktasına varan bir sefaletin temel sebebine dönüştü

Borçlanma, tarımsal üretimin ve hayvancılığın piyasa kurallarına teslim olup yok olması, kitlesel göçlerle başlayan yersiz-yurtsuzlaşma görünen baskın semptomlardır. Ayrıca kendisini, Batı toplumlarının gelişim düzeyini yansıtan modern aynada görme çabası, yerel entelektüellerin kültürüne ve geçmişine bakışını körleştirdi hatta sömürgeleştirdi. Modern ile geleneksel kültür arasında sarkaç misali sallanan, batı toplumları karşısında kendisini sürekli yetersiz, ezik ve hor gören, Daryush Shayegan'ın tabiriyle bir "yaralı bilinç" yarattı. Özgürleşmek adına taktığımız efendinin maskeleri yavaş yavaş gerçek yüzümüz olmaya başladı. Modernleşme sürecindeki kültürel ve coğrafik farkların yok sayılıp, toplumdaki her şeye modern tasnifler olan ilerencilik-gericilik gözlükleriyle bakmak siyasal ve kültürel çatışmaların eksenini belirledi. Modern toplumsal projeyi taşıyacak kurumların yokluğu, toplumsal dayanışmayı sağlayan dinin ve yerel aidiyetlerin baskın olması durumundan vazife çıkaran siyasal elitlerin veya militarist kadroların toplumu tepeden inme yöntemlerle modernleştirmeye soyunmalarının önünü açtı. Bu da sonu gelmeyen otoriter siyasal rejimlerin, insan hakları ihlallerinin, hak kısıtlamalarının, her türlü ayrımcılığın ve belli kimlikleri ötekileştirerek dışlamanın meşru yolunu açtı. Gecikmiş olmanın telaşı ve hıncı, modern projeye ayak direten kimlik ve öznelerden çıkarıldı. Yekpare bir Batı kimliğinin karşısına konumlandırılan milliyetçi kimlik, "çerideki" baskı ve eşitsizliklerin üstünü örten ideolojik bayrak oldu.

Günümüz dünyasında belli coğrafik sahalara sıkıştırılmış kimlikler üzerinden mücadele etmek, emperyalizmin vakti zamanında sınırlarını çizdiği statü ve kimlikleri tersinden onaylamaktır. Bu bağlamda 'üçüncü dünya' milliyetçiliği, sömürgeci bakışın tersine çevrildiği otantik bir oryantalizmdir. Kimlik siyasetinin anlam dünyasına hapsolmek veya umutsuz bir otantik kimlik arayışına girmek, mevcut statülerin yeniden üretilmesini sağlamaktan öte bir sonuç vermeyecektir. Küresel sermaye akışının ve kitlesel göçlerin bütün sınırları gözenekli kıldığı günümüz dünyasında, Üçüncü Dünya'nın içinde bir Birinci Dünya, Birinci Dünya'nın içinde de bir Üçüncü Dünya barınmaktadır. İçinde bulunduğumuz durum Andrei Codrescu'nun tabiriyle "dışarının kaybolması"dır. Kozmopolit bir dünyanın kıyılarında "köksüzlüğe kök salmış" göçmenler olarak gidecek bir evimiz kalmadığı gibi, aslına rücu etmekte artık mümkün değildir. Küresel kapitalizmin büyük ve çoğul dünyasında "herkes" göçebeler haline gelmektedir. Bir "sınır durumu"nda yaşamaya mahkûmuz. Yıllarca direnişin, yalnızca ezenin dilini yansıttığı ve ters çevirdiği mantık parçalanıyor, bozuluyor, sorgulanıyor. Bunun sonuçlarından biride homojen ve aşkın bir "öteki" anlayışının parçalanmasıdır. Sabit bir yer şeması ve güven verici kimlik düşüncesi çatırdamaktadır. Artık otantik bir milliyetçilik ile homojenleştirici bir modernite arasında seçim yapmak iyiden iyiye zorlaşacaktır. Yani hem modern "hâkim anlatılar" düzeninin hem de bu anlatıların tersine çevrilmiş madun direniş imgelerinin de ötesine geçmeliyiz. Tek-merkezci ve etnik-merkezci siyasal ve kültürel inşaların reddedilmesi, kaçınılmaz bir biçimde, bu yönelimleri normlaştıran açık bir merkezin de ortadan kaldırılması sonucunu doğurmaktadır. Fakat aynı zamanda bu "saf" ya da "otantik" bir durumdaki aslına rücu eden yerliyi de imkânsızlaştırmaktadır.

Yararlanılan Kaynaklar:

- 1) Milletler ve Milliyetçilik – E.J.Hobsbawm - Ayrıntı Yayınları
- 2) Devletin Yeniden Üretimi – Jacqueline Stevens - Ayrıntı Yayınları
- 3) Milliyetçilik ve "Ulusal Sorun" – Murray Bookchin Toplumsal Ekoloji, Sayı:2
- 4) Kolonyalizm Postkolonyalizm – Ania Loomba – Ayrıntı Yayınları
- 5) Hayali Cemaatler - Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması – Benedict Anderson – Metis Yayınları
- 6) İrk Ulus Sınıf - Belirsiz Kimlikler – Balibar ve Wallerstein – Metis Yayınları
- 7) Dünyayı Değiştirmek İsteyenler, Ulusu Nasıl Tasavvur Ettiler? – Antonis Liakos – İletişim Yayınları
- 8) Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası – Partha Chatterje – İletişim Yayınları
- 9) Geçmiş Kullanma Kılavuzu – Enzo Traverso – Versus Yayınları
- 10) Etnisite ve Milliyetçilik, Antropolojik Bir Bakış – Thomas Hylland Erikson – Avesta Yayınları
- 11) Uluslar ve Ulusçuluk – Ernest Gellner – Hil Yayınları
- 12) Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler – Partha Chatterjee – İletişim Yayınları
- 13) Göç, Kültür, Kimlik – Lain Chambers - Ayrıntı Yayınları

Kimliğin Mülteci Yankısı ya da kurgulanan Biopolitik Beden

Engin Sustam

It is part of morality not to be at home in one's home »
Adorno, Minima Moralia

« Yabancı olmak », bugünün toplumsal coğrafyasında yeni sosyal replikleri tarif eden, göç pratiği çerçevesinde gelişen problematikleri kamusal ve politik alanda yüzeye çıkaran (sosyal bilimler açısından da) önemli bir fenomen olarak tartışmaya muktedir bir kavram gibi duruyor. Bu minvalde yabancı (xenos) nefes aldığı lakin bir türlü « vatandaş » olarak görülmediği, ulus devlet sınırları içinde olmayan, tanınmayan bir başkalık fikrine giydirilen bir sürü dilsel, toplumsal klişeyi barındıran ve sürekli « ötekileştirildiği » topraklarda mülteci kıskacında yaşamak zorunda olan kişidir diyebileceğiz. Aslında bu açılımın ve yabancılara yönelik tartışmaların tam da faşizm sonrası ikinci dünya savaşı pratiğiyle alakalı olduğunu söyleyeceğiz. Yani “yabancı olmak”, görülmek ya da nesneleştirilmek bir iktidar pratiği olarak, birebir ikinci dünya savaşı sonrası gelişmiş ülkelere ya da büyük kentlere yönelik sosyo-politik göçü tarif ettiği gibi bu göç sonrası oluşmaya başlayan post-fordist üretim arzu mekanizmalarının, gelişmiş kapitalist ülkelerde ki ulus-devletçi politik krizlerini de ifşa etmektedir. Onun için psikanalitik bir travma anlatımının tuzağına düşmeden ya da sosyalbilimlerin nesnesi yapmadan bu özneleştirme pratiğinin (yabancı olmak) birebir iktidar nosyonu ile alakalı olduğunu, iktidar tarafından bizati bir söylem olarak üretildiğini nüfus planlama ve vatandaşlık bilgilerine dahil edildiğini (tam da Foucault'dan okuyarak *La volonté de savoir*), bir bilgi nesnesi olarak kodlandığını söyleyeceğiz. Lakin bu durum aynı şekilde nerede olursa olsun, insanın kendi beden anlatısıyla iktidarın bedene yedirmek istediği aidiyet duygusuyla yüzleşmeden kaynaklı yaşanan toplumsal ve ussal krizi de tarif eder. Sorunsalımızı daha iyi açımlayabilmek için belki de burada “yabancı” kavramının bir çok farklı okumasını dikkate almak gerekecek ki bu söylemin kritiği bir corpus (metinsel ‘beden’) oluşturabilsin.

Sorunsalın kendisinden çıkışla şunu diyebileceğiz ki, bu kavram entellektüel üretim alanında belirli argümanları gösterdiği gibi ayrıca sosyolojik olarak toplumsal pratikleri de ifşa etmektedir. Bir sorunsal olarak meselenin kendisi gündelik hayatın bütün nefes boruları içinde affect (duygulanım) bir konumda olan mikro kimliklerin fizik alanda gözlemlenebilir sosyallığını tarif ettiği gibi (sürgünde yabancı olmak ve aidiyet pratiği), değer katmanlarının veyahutta hınçlarının (ressentiment) bir söylem olarak nasıl kodlandığını da göstermektedir. Derrida'nın1 üzerinde durduğu gibi “yabancı” (bir fiziki temas olarak) paternal logos'muza bağlı dogmatizmimizi oynatan, onu sorgulayan bir duruma sahiptir. “Yabancı” bir şekilde bize uzak olan, korku öznesine yedirilen ya da nesneleştirilen bir varlığın bizimle yüzleşen fizik bir alanda (genelde bu kamusal alan olarak beliriyor) ortaya çıkmasıyla, görünür olmasıyla kendini tarif eder. Bu şey sofist anlamın dışında, “dışlanmaktan” çok “dışarda” bırakılmayı gösteren ve bir şekilde iktidarın (makro ya da mikro) kapsayıcı alanına dahil edilen argümantasyonu açıklamaktadır. Bundan kaynaklıdır ki “yabancı olmak ve yabancı” kamusal ve özel alanda görünen veya görünemeyen (visible ve invisible) olarak, vatandaş olamayan'dan, toplumsalda “barınamayan” ve “tutunamayan'a kadar bir çok toplumsal argümanlaştırmayı da içine alabilen mültecilik ve başkasılık fikrine dahil edilen problematikleri barındırır. Bu şey klasik modernite okumalarının içine yerleşmiş “dışlayıcılık ve dışlanmış” fikrinin özneleştirilmiş tarihi olsa da bir minvalde bugün hala bu söylemle hareket edebilen bir konumda yer alabilmektedir. Bunun için belki de “yabancı olmak” sorunsalını açıklarken disiplinlerarası okuma yapmak, bir tek elden kaynaklı okumalar ve tanıtlamalar yapan sakat ve modernist okumaların dışında, yeni bir hermenotik analiz sunabilir. Buradan çıkışla biz yabancılık tartışması üzerinden analitik bir okuma biçimi olarak ırkçılık, milliyetçilik ve yabancı düşmanlığını gösteren temsilleride açımlayabilir bu söylemlerin analizine girebiliriz. Bu metni bundan kaynaklı bir çoklu okuma biçimi olarak ele almak gerekecektir. Burada sunulan analiz çizgileri aynı zamanda, sorunsala dair çözümden çok bir refleksiyonu barındıracaktır.

21.yy pratiği içinde “başkasılık” (altérité) problemi olarak “yabancı”, biopolitik bedeninin söylem teknikleri tarafından kurgulanışın ve yapımın bir anlatısı olarak varolurken aynı şekilde iktidarın reaksiyonlarını ve aygıtlarını da barındıran bir bedene ve “ötekileştirilme” tekniklerine tabidir. “Başkasılık” fikri, 1970 sonrası post-kolonyal çalışmaların ve kritiklerin merkezi haline gelen “madunların”2 tarihi ya da “sistem dışı bırakılmışların” mikro anlatısı olarak, “batı dışı modernlik” okumalarını hızlandıran bir tartışmayada dahil olmuştur. Aynı şekilde “yabancı”, “mülteci” ya da “başkasılık” fikri tartışmaları uygarlık söylemi karşısında “tarihsizleştirilmiş”, kısır edilmiş olan mikro anlatıların ya da etnik duyarlılıkların yeniden okunmasını sağlayan ama aynı zamanda bir sürgün ve diaspora pratiği olarak ortaya çıkan paradigmaları, kısırdöngüleri de barındırmaktadır. Yeni ırkçılığın karşısında (post-racisme, E. Ballibar) fiziki ve diasporik alanda bir duruşa ve bedene sahip olan “yabancı olmak” pratiği aynı şekilde bir multikültüralizm romantikliğine yedirilmeyecek kadar da travmatik bir vaka ve bir oyunsama alanı olabilmektedir. “Yabancı” Derrida'nın belirttiği gibi misafir (hospitalité) kavramını kucaklayabilen olduğu gibi sosyo-politik alanda bir kriz kimliğini de yaşayandır diyebileceğiz. Onun için her anlamda “yabancı” kurgulanmış “ulus-beden” kimliklerinin travması ve 21.yy'in bu çeyreğinde yeni politik argümanların da tartışma alanı olarak bir kriz ve kolektif bellek anlatısıdır diyebileceğiz.

Kimliğin kırılması ve patalojik cazibe: Dans edemeyen mülteci !

Öncelikle tartışmaya girmeden “yabancı olmak” meselesinin aynı minvalde seyir eden “mülteci olmak” konumundan aslında farklı olmadığını aynı pratikler ve kimlik politikalarını barındırdığını belirtmek gerek. Onun için “mülteci olmak”, bir dönem Edward Said’in³ entelektüel çabasını ve sürgünde yabancı olmak tartışmalarını barındırabileceği gibi diaspora’da ya da sürgünde yaşanan tecrübeyi de ifade edebilmektedir. Dolayısıyla bu şey bugünün toplumsal coğrafyasında romantik bir terimsel çabanın ötesine geçmiş, özneleştirilmiş bedende her gün teninin rengine vergilendirilen ya da yüzüne vurulan bir aidiyet kimliğinin makro-kriz anlatısını da sunmaktadır: « Yabancı olmak » (être étranger) bir patalojik cazibe olarak kimliğin yankısı ve kırılmasıdır. Belki de bu sorunsal örneklem alan üzerinden götürmek gerekecektir. Örneğin kendi aydınlanma söylemini « eşitlik, özgürlük, kardeşlik » gibi pozitivist retorikle kuran Fransa örneğinde bu sorunsal can yakıcı gündemini banliyölerde ve politik arenada çıkan olaylarla belli ediyor. Artık « kendi yabancılarına » kapılarını kapatan Fransa, kendi tarihsel « aydınlanma » pratiğini dahi hiçe sayarak sosyal devletin « kalesi » olmaktan feragat edip, bütünleşmiş dünya kapitalizmi içindeki can alıcı yerini arıyor. Sarkozy hükümetinin, daha öncesinde Chirac dönemi itibarıyla başlayan, sosyal liberalizme karşı « amerikan » modeli yeni « global liberalizm » ve vahşi kapitalizm çağına ayak uydurma performansı, kemikleşmiş bürokratik devlet politikalarının Fransa’sında « kimlik krizlerine », yeni sosyal hareketlere (işçi ve öğrenci grevleri gibi) ve travmatik sosyal çatlamalara (banliyö olayları) neden olmaktadır. Son 5-6 yıldır sosyal olaylara gebe olan Fransa örneği, bir yandan banliyölerdeki « çatışmalara » sahne olurken diğer taraftan öğrencilerin üniversite işgallerine, işçi grevlerine, kağıtsızların eylemlerine, evsizlerin çadır eylemine ya da işsizlerin gösterilerine sahne olabiliyor. Bu açıdan aslında Fransa, Avrupa da en çok sosyo-politik sorun yaşayan ülke olarak Türkiye ile aynı minvalde gidiyor diyebiliriz. Öyle ki kendi kamusal ve politik alanında kangren edilmiş bir kolonyalizm, entegrasyon ve asimilasyon tarihi Fransa’nın önünde onu ağırlaştırıcı ciddi politik bir engel teşkil ediyor. Nesneleştirilmiş bir Arap, asya ve afrikalı göçünden tutun da her yerden gelen « sosyo-politik göç » dalgası, Fransa gibi G8’e müdahil gelişmiş bir ülkenin politikalarını yeniden düşünmesini sağlayan ama aynı şekilde Avrupa’da artan yeni sosyal hareketlerin ve aktörlerinin mikro anlatı pratiklerini de gösteren önemli bir fenomen olarak önümüzde durmaktadır. Aslında bu şey sadece Fransa’nın bugünü ile okunabilecek bir olgu değil. Daha önce de belirttiğimiz üzere (banliyölerdeki « siyah ve esmer öfke »), « beyaz » Fransa’nın kolonyalist ve ulusalcı muhafazakâr tarihi ile onun nesneleştirilmiş « öteki » söylemiyle çok yakından alakalıymış gibi duruyor. Öyle ki Fransa’da artan ırkçılık ve paralelinde gelişen « yeni sağın » ve aşırı milliyetçiliğin yükselişi, bu ülkede « yabancı » olmayı katlanılmaz bir krize sokuyor. « Yasadışı göç » pratiği (immigration clandestine) ve « dışarı koyulan göç » (immigration jetable) olarak yaşanan bu şey, yabancı olmanın verdiği konum itibarıyla Avrupa’nın yeni hayaleti olmaya aday, travmatik bir sosyal kırılma gibi okunabilir. Ama aynı zamanda bu şey « disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçişte »ki çağdaş metropoliten alanların yeni sosyo-ekonomik krizlerini tarif eden içine kapanan sosyal bedeni ve toplumu da tarif edebilmektedir. Daha önce 1980’ler itibarıyla (Negri’nin cognitive proleterya dediği) yeni sosyal hareketler olarak nitelenen ve sosyal bilimlerin 1970’lerde ki sosyal hareketler tezinden farklı okumayı sağlayan bu olgu (göç, başkasılık ve yabancılık) bugün gelişmiş dünya kapitalizmi çağında işçi sınıfı söylemi yerine, dünyanın yeni “sınıflarını” tarif eden garantisizleri, evsizleri yani bir şekilde göç sonrası pratikleri (mültecilik, sürgünde olmaklık) işaret ediyor gibi.

Yeni dünyanın anlatımlarını görmemizi sağlayan farklı ülkelerde ve şehirlerde ki bir yabancı olarak “mültecilik” konumu, aynı zamanda şehrin ve metropollerin görünmeyen madunlarını ve kamusal alandaki karşılaşmaları da yüzleştirmektedir. Böylelikle bu konum (mültecilik ve yabancılık) bilgi-iktidar mekanizmalarının varlığına işaret eden bir gösterge olabildiği gibi “kaygan zeminleri de” tarif eden (espace de flux)⁴ sosyallikleri gündelik hayat pratiklerini mümkün kılmaktadır. Örneğin Ken Loach’un sinemaya yeni giren filmi « It’s a free World » tam da aslında bu minvalde hareket eden « özgür dünyanın » yeni liberal kodlarını çözümlen ve batı ülkelerindeki göçebelerin durumunu tarif etmeye çalışır. Loach, kamera ve sinema tekniğinin cazibesini kullanarak « modern köleliğin » beşiği haline gelen avrupa ve amerikan kapitalizminin travmasından bahseder. Film « yeni dünyanın » yeni yabancılarını yani garantisizlerini anlatırken, onların yeraltından ve kağıtsız « özgür dünyalarından » bahseder ki « yabancı » olmak bu kadar hissettirilir aristokratlaşmış Avrupa işçi sınıfının « beyaz topraklarında ». Onun içindir ki filmin bir karesinde ingiliz işçi sınıfına ait bir kişiden farklı olarak, Polonyalı bir göçmen işçi « üçüncü dünyanın » artık Londra’da olduğunu söylemektedir. Çevre merkezin içine çoktan yuvalanmıştır. Müslüman, siyah, Afgan, Pakistanlı, Arap ya da Türkiyeli olmak, Çinliler gibi ucuz iş gücüne sahip olmak, kağıtsız, siyasi sığınmacı veyahut isminin müslüman bir isim olması, aslında Avrupa’da son yıllarda artan ırkçılığın da nesnesi haline gelen ayrımcılık klişelerini gösterirken, bize başka bir Avrupa’nın okunması gerektiğini de söylemektedir. Bu şey yükselen milliyetçiliğin karşıt-mayası olmaya aday bir «

« mültecilik » konumudur. Yabancı göçü ve mülteci olmak bulunduğu ve sığındığı topraklarda iktidarın bütün anlatım ve yaptırım alanlarına tabi olmak demek olduğu gibi aynı zamanda bu şey, “mülteci olmak”, içinde bulunduğu diasporada ve post-endüstriyel çağda, ulus-devlet kimliklerinden kaçmanı sağlayacak konumu da sorunsallaştırır. Farklı bir karşı okuma olarak bu şey baştan belirlediğimiz paradoksal okumanın dışında durum analizini eylemlilik pratiğiyle sınavan, bizim bağımlılık ve kimlik politikalarından kaçmamıza yardımcı olabilecek okumaları da sunmaktadır. Bu tartışma daha önce Derrida, Said ve post-kolonyal çalışmalar tarafından sorunsallaştırıldı. Bizse burada sadece şunu diyebileceğiz, “yabancılık” fikriyatı deleuzeyen 5 okumayla bakarsak eğer, bir genelleştirme süreci olan kontrol sistemine ait bazı başka sosyal tariflerin içine hapsolmanı sağlayan söylem, özne pratikleri olduğu gibi aynı şekilde “yerli” olmanın karşısında olan “öteki özneyi” de tarif edebilmektedir. Bu olgu bulunduğu başka topraklarda sürekli devinim içinde seyir eden alt-kültürel kodları ortaya çıkarabildiği gibi, kontrol sisteminin yeni objesi olan içerde bırakılan « dışlanmışları » ve onların yeniden yerli-yurtlu olma formlarını kapsamaktadır. Bunun için “yabancı olmak” ve mültecilik konumu bir paradoks olarak, bir taraftan dışlanmışlık gibi klasik diasporik bir tanımla barındırdığı gibi, aynı şekilde içeri hapsedilmiş bu dışlanmışlıkla birlikte, yeni cemaatlerin favorilerini sunan sosyal alanları, yeni kültürel kodları sorunsallaştırmaktadır.

Bu minvalde Avrupa’da ve G8 ülkelerinde mülteci olmak ve göç pratikleri, Negri’nin üzerinde durduğu dünyanın yeni “barbarları” olan kognitif proleteriyayı tarif edebilen bir konuma sahip olabilir. Altların Avrupası ya da bütün diğer mikro kimliklerin hepsi olan « mülteci » olmanın verdiği can alıcı bu nokta, bulunduğu bu topraklarda senin sürekli olarak « yabancı » olduğunun hissettirilmesi ve yüzüne aidiyet kimliğinin yedirilmesini de sağlamaktadır. Bu şey Sarkozy hükümetinin Adalet Bakanlığına magrep göçmeni bir aileden olan Rachida Dati gibi « yabancı kökenli » birini atamasıyla çözülecek gibi de durmuyor. Yeni hükümet banliyölerde iki yıl aradan sonra yeniden çıkan sosyal patlamalarla, öğrenci ve işçi grevleriyle uğraşmaya « maruz » kaldı. Yeni hükümet icraatları içinde, bir çok kağıtsız insanı Fransa topraklarından atmak ve yabancı kökenli olup da Fransız vatandası olmak isteyenlere DNA testi uygulamak istemenin dışında bir şey olmaması ise bu sosyal kırılmayı, çatlamayı önleyecek farklı bir şey yapmadığını gösterdi. Bu kriz hala Avrupa’da can alıcı boyuttaki yerini ve gündemini koruyor.

Yabancı ve mülteci olmak tam da burada en yakıcı yüzüyle karşılaşılıyor : « dışarıda bırakılmak, kağıtsız olmak, kimlik krizleri yaşamak (bir ülkenin asli vatandaşı olabileceği ve olamama arasında) ve sürekli devinim halinde olmak ». Yabancı olmak bir kimliğin dirliği değildir, toplumsal dışlanmadan tutunda dışta kalmayı tercih eden subjectif ve kollektif bir eylemi kapsamaktadır. Kimlik aidiyetinden « ötekileştirilmeye » kadar birçok makro pratiği tanımlar ve onun gündelik hayat pratiği olarak siyasal zeminde nefes almasını sağlar. Onun için « yabancı olmak » aynı dilsel, kültürel kodu taşımamak, aynı subjektif pozisyonda yer almamak ve psikopatolojik yarılmalara sahip olmak (bilinç yarılması, dilsel ve kültürel kırılma) anlamına geldiği gibi, edebi anlamda da « kendi içine göçü » sağlayan (Said’in üzerinde durduğu gibi sürgünde « yabancı » olmak bir entelektüel için politik konumu itibariyle subjektif bir kırılmayken başka biri için travmatik vaka olabilir) entelektüel bir ayrışmayı beraberinde getirir. Pierre Bourdieu, « Yabancıların Kaderi » adlı makalesinde ele aldığı, iktidar söylemi tarafından « Schibboleth »7 olarak görülen ve yabancıların göçü sonrası oluşan bu olguyu açıklarken bugün açısından bu « kimikleştirilme » sürecinin Avrupa ve gelişmiş ülkelerdeki sosyal adalet sisteminin ve kamusal alanın sorunu olarak yeniden düşünülmesi gereken bir mesele olduğunu yazmaktadır. Bundandır ki Bourdieu’ya göre “Schibboleth” konumunda olmak demek, senin sosyo-ekonomik ve politik « kapasitenin » iktidar tarafından nasıl gözlemleniyor ve ölçülebiliyor olduğunu işaret etmektedir. Bourdieu bu metni yazdığı dönemlerde –ki Bourdieu politik bir savaş için bu yabancı göçünü ipso facto (fiilen) önemli bir gösterge olarak görüyordu, Fransa ciddi boyutta bir göç dalgasını zaten kucaklamıştı. Bourdieu’nun makalesinde üzerinde durduğu gibi iktidar, senin kapasiten sayesinde, (yani iktidar ve onun angajmanı için) daha çok üretmen koşuluyla sana bir « uygarlık » kapısı önerip seni vatandaşı olarak kabul edebilmektedir. Bu yüzdendir ki son dönemlerde Fransız hükümeti yabancı öğrencilerin « oturma kartını » uzatmaları için derslerinde başarılı olma koşulunu öne sürerken Almanya’da Merkel hükümeti ise entegrasyon politikaları uygulamak için Alman vatandaşlığı hakkını en iyi entegre olmuş iyi Almanca konuşan « yabancıya » önermektedir. Dolayısıyla « erişilmez beyaz topraklar » yabancılar için artık bir kurtuluş yeri gibi durmuyor ama yabancılar için göç ve yol da bitecek gibi durmuyor. Amerika’da Meksikalı göçmenler bugün hükümet tarafından yok sayılıyor, aynı şey seçimlerin olduğu Fransa’da da geçerli. Çünkü Fransa’da hâla birçok yabancıların özellikle birinci kuşak göçle gelenlerin oy kullanma ve tercih hakkı yok.

Türkiye de ise bu mesele daha muhafazakar boyutta direk bir ulus-devlet meselesi biçiminde ele alındığı gibi messianik ve inançsal gelenekten kaynaklı bir tartışmayı da kapsamaktadır. “Yabancı olmak” cumhuriyet ideolojisinin karşısına dikilen güçler olarak iç ve dış mihrak olabileceği gibi “yerli olmak” ve “öteki” gibi sığ bir tartışmaya izin veren söylemleri de barındırmaktadır. Onun için Türkiye de bir yabancı düşmanlığından çok kurgulanmış ulus-beden anlatısının “yabancı” retoriği kamusal alanda izafiyet göstermektedir. Yani ulus devlet anlatısına ve cumhuriyet

söylemine rağmen bir yabancı varlığı ve karşıtlığı sözkonusudur. Öyle ki Türkiye’de yabancı kavramının kendisinin pratik olarak kamusal ve politik alanda şekil değiştirdiğini bunun « yabancılığın », “düşman” gibi başka bir retorik üzerinden işlediğini söyleyeceğiz. İç göç, ulus-anlatısı ve iç politik tavırla alakalı olarak bu şey başlı başına « ötekileştirmekle » ve « ötekini » yaratma ihtiyacı ile alakalı ulus devlet formu olmakla eşdeğer olan bir « Ermeni, Kürt, Alevi, İslamcı, Bölücü » etnisite kimliklerinin etrafında dönen durumu ortaya koymaktadır. Ki bu retorik üretimi aydınlanmacı bir ihya olarak « iç düşman ya da dış düşman » diskurunun içine yerleşmiş, toprağa bağımlılık ya da toprağa tapınmak gibi ezoterik anlamlar taşıyan kodları barındırmaktadır. Öyle ki Karadeniz’e çalışmaya giden mevsimlik Kürt fındık işçilerinden, Akdeniz’de çalışan Kürt inşaat işçilerinden tutunda, İstanbul gibi metropol bir şehirde gay’ler, transseksüeller, sokak çocukları, alternatif punk kültürüne ve alt kültüre mensup aktörler, öğrenciler, solcular, islamcılar, vicdani redçiler, edebi ve artistik çalışmalar, çingeneler, aleviler ya da Tarlabası ve Beyoğlu gibi mahallerde yaşayan göçmenler, “madunlar” sürekli bir dışlanmaya tabi olarak her an bir yabancılaştırma üzerinden gelişen kimlik politikalarına maruz kalabilmekteler.

Biopolitik beden ve Bilmenin krizi : Steril toplumun dışkısı !

Bugünün post-fordist toplumlarının ve batı « modernizminin » en büyük krizi olan yabancı göçünün ve onun devinim halindeki göç pratiğinin yeni bir toplumsal hareketin de yedeği gibi durduğunu görüyoruz. Sürekli bir şekilde yerinde durmadan sirküle olan göç ve yabancı oluş, her anlamı ve formu itibarıyla başlı başına batılı “uygar” kimliğinin ve demokrasininin krizini de ifade etmektedir. Pozitif discrimination (ayrımcılık) olarak adlandırılan yeni dönem politikaları, yukarıda belirlediğimiz gibi, en « kalifiye » yabancıyı elde tutmayı sağlayan, « işe » yaramayanı ise kolayca bu topraklardan atabilmeyi legalleştiren bir politikayı güncel kılıyor. Xénophobe (yabancı sevmez) söylemi etrafında örgütlenmiş ulusalcı « beyaz avrupalılar» kendi kalifiye yabancılarını yaratıyor. Fransız sağının güçlü ismi Le Pen, banliyödeki olayları daha dünden hazır bir şekilde « kalitesiz » ve eğitimsiz göç dalgasına bağladı bile. (İstanbul’daki hırsızlık ve mafyalaşma da eğitimsiz kürt göçüne bağlanmıştı.) Artık « yabancı » olmanın sınırları da oluşmaya başladı, aslında yabancılığı neye göre yaşadığımızın sınırları bunlar. Bu politik söylem tabi ki doğu avrupalı diğer « yabancı » ülkelerden gelen göçmenleri de ilgilendirdiği gibi ama mesela Magreb’ten (Cezayir, Tunus, Marok), Çin’den, Türkiye’den veya Avrupa dışı alandan gelen göç dalgası açısından daha önemli gibi duruyor. Kalifiyeli ve yüksek eğitilmiş olmak, iyi fransızca ve almanca konuşan, entegre ve asimile olmuş, bir Fransız ya da Avrupalı gibi « uygar » hareket eden ama her halükârda « yabancı » olduğu etnik kökeninden belli olan bir mülteci kimlik ortaya çıkıyor burada. Belki de ondandır ki yeni Fransa’nın ilk önemli icraatlarından biri olan « fransız vatandaşlığına ve ulusuna » geçmek isteyenler ve başvurmak isteyenler için icat edilen ya da ortaya atılan ADN (DNA) testi politik ve biyolojik ayrımcılığın, ırkçılığın « yabancı olmak » üzerinden nasıl işlediğinin sınırlarını da çiziyor. DNA testiyle yapılmak istenen sadece « iyi ve sağlıklı » yabancıyı belirlemek değil, iktidarın beden anlatısı üzerinden oluşturduğu bu özneyi yeniden kurgulamak için kendi biopolitik aygıtını oluşturmasıdır. Sanırız bu şey Foucault’nun üzerinde çok durduğu « biopolitik » çağda iktidar söyleminin yeni kontrol tekniklerini bize ifşa ettiği gibi, kontrol toplumunun (Deleuze, bkz. dipnot 5) yeni yaşam kodlarını beden üzerinden nasıl bir oluşa soktuğunu da göstermektedir. Yani iktidar nerede olursa olsun « yabancı olanları », « barbarları » (ontolojik anlamda), « işgalcileri », göçebeleri, « teröristleri », « gavurları », « cahilleri », « kıroları », “dışarda bırakılanları” kapsamak isterken kendi emperyal arzularını da yine bu kimlikler üzerinden kurmaya çalışmaktadır ve onları kendi kurguladığı kamusal merkez alanına içermektedir yani özgürleştirilmektedir. Aslında bu tam da bir hapsediş değildir, çünkü aynı zamanda kamusal alanda bu kimlikler « özgürleştirilmektedirler ». Dolayısıyla bu şey (mülteci olmak ve barbarlar) iktidarın retorüğini bozan, « vahşi kapitalizm » çağında imparatorluk 8 olarak belirlenen ontolojik üretim makinasının bedenine yerleşen yeni bir virüs olarak yeni sömürge çağının hayaleti ve onu tehdit eden, mikro direnç odakları olabilecek konuma da sahipler. Bugün avrupa kamusal alanı başlıbaşına evsizlerin, kağıtsızların, işsizlerin ve müslümaların eylemlerine gebe konumda yeni bir kamusal alan krizine girmektedir. Öyleki bu tartışmalar başlı başına “yabancılar” formatına yedirilen biopolitik bedenin öznelere konumundaki söylemleri barındırıyor. Dolayısıyla bütün bir avrupa kamusal alanı bugün, “yabancılarının işgalini” ve entegrasyon politikalarını konuşmaktadır.

« Başkasılık » fikri, mülteci olmak ve retorüğün çöküşü !

Netice itibarıyla bugün dışarda bırakılan ya da sisteme dahil edilemeyenler (her anlamda yabancılığı yaşayanlar), bunun içindir ki sistemin içinde mikro alanlarda nefes alabildikleri ölçüde, sosyal bilimlerden çalışmaları haline gelebilmekteler ve sosyalbilimler tarafından kimlik, yerlilik ve aidiyet meselleri dolayımında argümanlaştırılmaktalar. Bu kronoloji içinde sosyal bilimlerin en büyük travması olan sistem dışında kalanlar her zaman arzu ve söylem teknikleri açısından çalışma öznelere olagelmıştır. Tam da biopolitik bedenin kurgulanışı yeri

bir analizi ve tartışmayı barındırmaktadır. Dolayısıyla burada yeni kentsel alanın üretim ve sosyal parçalanma kodlarından çok, entelektüel formlar ve konseptler ortaya çıkmaktadır ki, "yabancı olmak" burada kendi pozitif anlamını varlıksal kurgulamasıyla tanımlamaktadır. Bir paradigma olarak bu şey sosyal beden tariflerinden düşünsel aktiviteye meyil olan tekil bedeninin tariflerine kaymaktadır. Onun için burada felsefi bir kavram olarak « yabancı » (xenos) ve onun kültürel kopuşunu yaşamak bizi fiziki fenomen olarak bir « başkasılık » (altérité) fikrine de götürülmektedir. Bu şey daha önce kimlikli bir kopuş olarak varolan Deleuze'ün üzerinde durduğu « oluş » (Devenir) fikrine mutabık bir beden konuşması olduğu gibi, aslında aynı zamanda Heidegger'in üzerinde durduğu « varlık ve orada olmak » (Dasein) kavramı ile « yabancı » (fremd) kavramı arasında sıkışmış ontolojik bir çıkış olarak kendilik olan beden tanımlanmasını, orada konumlanmış « yabancı ya da yabancılık » (Unheimlichkeit) rezervlerinin ortaya çıkmasını sağlıyor gibi. Bu şey « biopolitik » bedende nesneleşmiş kendilik teknolojisidir. Zaten Heidegger « Varlık ya da mevcudiyet »'in izole olmuş bir tanıma olmadığını refleksif olarak belirtmektedir.9 « Varlık ve Zaman »'da belirttiği üzere « yabancı » olmak kendi içine yönelik bir varlığı kavramsallaştırır. Bu şey felsefi anlamda beden kültürel alımlama kodlarına ihanet eden bir analitik sorundur, bize daha çok nihilist figürleri resimlemektedir.10 Ki yabancılık burada varlık'ın kendisiyle kişisel bir alışverişe girmesini sağlıyor. Refleksif açımla bu şey beden ve hafızada, « yabancı olmanın » inter-subjektif bir sağılmaya girdiğini gösteriyor. O zaman nedir « yabancı olmak » dediğimizde, edebi makamda « yabancı olmak » Heidegger'in Trakl'in şiiri üzerinden gittiği gibi, bir amacı olmadan, belirlenmiş bir yere sabit olmadan gezen, dolaşan, toplumun içinde kaybolan kişidir. Bu bizi tabii ki W. Benjamin'in sorunsalına yerleşmiş bir 20.yy figürü olarak endüstrileşmenin başlangıcını yaşayan, flâneur karakterine götürüyor. Buradaki benjaminyen konsept (Benjamin faşizm dönemi ve orada yabancı olarak kamusal düşman olan yahudi karşıtlığına maruz kalsa bile) tabiki bizim baştan beri altına vurgu yaptığımız, fiziksel bedenin yaşadığı dışlanma pozisyonu içindeki sürgündeki kamusal yabancıyı tarif etmemektedir. Lakin bu şey tekil anlamda entelektüel tecrübenin refleksiyonlarını aktarmaktadır. Flâneur, figüratif olarak topluma « yabancı olan » toplumun normlarının dışında gezen, toplumun içinde « yol » alan entelektüelize olmuş bugünün marjinali olmaya aday nomadik bir anti-figür, bir bobo'dur (burjuva bohem) ve aslında Baudelaire'in dandy figürünün 20.yüzyıl okuması olarak yüzyılın entellektüel yabancısıdır. Ondan ki flâneur aynı zamanda 19.yüzyıl retoriğinin sonu ve krizidir.

Sonuç : Görünen bir hayalet olarak yabancı !

Diğer yandan, günümüzde, entelektüel ve nomadik « yabancı olmak ve mültecilik » kavramları, iktidar mekanizmalarına ve onun işletim aygıtlarına karşı bize belirli referanslar, nefes boruları ve refleksif çıkışlar sağlıyor da olabilir ki bunu daha önce belirtmeye çalıştık. Bu şey küreselleşme çağında iktidarın her yerde oluşu ve hiçbir yerde olmayışına tekabül eden trans-national(ulusaşırı) bir çabanın üretimi olarak, « yabancı »nın özgürleşme pratiklerini gösteriyor. Refleksif metinsel bir analoğa dahil bu kavramsallaştırmalar bize bugünün toplumsal krizi ve kırılması olan göçmen pratiklerinin ve mültecilerin konumları üzerinden yeni bir kamusal alan okuması sunmaktadır. O da Negri'nin sürekli üzerinde durduğu kamusal alanın krizi olan avrupa kamusal alanını yeniden tarif etme gereğidir. Ama tabiki bu mesele sadece Avrupa'yla sınırlı kalmayacak bir yerden de okunabilir. Dünya kapitalizminin bir gerçeği haline gelmiş göç ve mültecilik artık kendi beden anlatımını sermayenin dolaşımı üzerinden sağlıyor ve sermaye gibi mülteci olmak ve göç pratiğinin kendisi de birebir yersiz-yurtsuz anlamları barındırıyor. « Yabancı olmak » bir kimliğe ve ulusa bağlılığı ifşa etmeyen, aynı toprakta yaşamak ve cemaati tanımak anlatımını sunmayan bir potansiyel ideolojik krizi tanımlar. Dolayısıyla « yabancı olmak » bizi bir şekilde 20.yüzyılın ilk çeyreği itibarıyla retoriğe oturan klişeleşmiş entellektüel anlamından uzaklaştırırsa da aynı zamanda dünya kapitalizmi çağında birebir hadımlaştırılmış sosyo-politik durumları da gösteren bir kavramı açmıyor gibi. Bu şey freudçu psikanalist hadımlaştırmanın veyahutta bir topluma dahil etme dürtüsü olarak ezoterik dışkının dışında olan eğreti bir gerçeği gösteriyor. Yabancı olmak eşittir maddesel ve bilinçsel anlamda gezinen mülteci olmaktır ve her anlamda bulunduğu topraklarda, kamusal alanda politik ve sosyal bedenin krizini ifşa etmektedir. Ama baştan beri belirtmeye çalıştığımız üzere « yabancı olmak ve mülteci olmak », bu felsefi konseptler ve farklı tecrübeler taşısa bile bir ve göçebelik denilen şeyin, sermayenin karşısında yaşadığı sosyal kırılmayı ve bilinç yarılmasını tarif etmesidir. Bugün Batı ülkelerinde yaşayan siyasi mültecilerin (refugié politique) hiçbir şekilde buldukları toplumun yasal « vatandaşlık » haklarına dahil edilmiyor oluşu, ne oradan oluş ne de buradan oluşu olmayan arada, arafta kalışı, Habermas'ın bir zamanlar heyecanla savunduğu batılı « kamusal alan »ın krizini gösterirken yüzümüze çarpan bir sosyalliği, gerçekliği tarif edebilmektedir. O da sürekli söylem ve politik paradokslar yaşayan Avrupa « insan hakları ideolojisi » ve demokrasinin krizinin artık gözle görülür bir duruma geldiğidir! Beden anlatısı, « beyaz topluma » giriş kabul kodları üzerinden yeniden işlenirken, « yabancı olmanın » verdiği cazibe, iktidarın retoriği tarafından yeniden ele alınıyor ve kullanılabilir bir aygıt dönüştürülmek isteniyor. Bu şey biopolitik özneye giriş kartı olarak belirlenmiş steril toplumun çağrısı ya da « üçüncü dünya ülkelerinden » gelişmiş

ülkelere yönelen göç pratiği açısından yüzyılın dışkısı gibi duruyor. Öyle ki uluslararası kamusal alanda (Negri buna imparatorluk ta « güvenlik takıntısı » diyor) “güvenlik” sisteminin oluşturulması açısından yabancı-lık figürü bugün düşman tanımı içinde “kamusal düşman”a dönmüştür. Adorno’nun kendi içine yabancı olmak ve sürgünde içinde bulunduğu melankolik bedeni kurgulamak için kritik ettiği meseleyi bize hiç mi hiç çağırıştırıyor olsa bile, biz yine de yabancı olabilmenin verdiği ahlaki depresyonla yüzleşiyor, steril çağda kendimize örnek bedenler kurguluyoruz. 21. yüzyılda « yabancı olmak » onun için, G8 gibi ülkelerin gelişmiş kapitalist çağında imparatorluk kalesinin jandarmaları olan ülkelere gelen göçün travmatik sosyal boyutunu bize açıklarken, diğer türlü analitik olarak kurulması gereken şu soruları da deşiyor : 21.yüzyılda « yabancı olmak » neyi ifade eder ? 20. yüzyıl pratiklerinden ayrı olarak gelişen bu şey bir ulus-devletin ve bütün makro kimliklerinin krizi midir ?

Dolayısıyla bugün « yabancı olmak », göç ve yersiz-yurtsuzluk pratiğini gerçek kamusal alanda örgütleyenler, modern insanın ve hümanizmasının krizini resmeden, iktidarların ve imparatorluk çağının korkusu haline gelmiş dünyanın yeni « barbarları » olan mültecilerdir. Baska topraklarda nefes almak zorunda kalan diaspora, sürgün, göç ve göçebe pratiğinin içinde yer alan bu mülteciler, yani mülkiyetin karşısında duran dünyanın yeni « işgalcileri », aydınlanma ve modernizmin kimlik ifşasını alt üst eden bir pratiğe sahip olarak gerçeğin ve kollektif realitenin kendiliğidir. Bu şey dolayısıyla korunmuş Avrupa idealizmi içinden konuşan Habermas’in kriz içindeki kamusal alanı değildir artık, ya da bu şey hermenütik anlamda ezotorik olarak sınırları çizilmiş « batı » kamusal alanının içinde gezinen bir gotik hayalettir. İşte ondandır ki « mülteci olmak », bugün diyebiliriz ki yaşanan kimliksel travmalar kısılcı içindeki dünyada bir « demokrasi » sorunu olarak toplumsal bedenin yeni maskesidir.

Engin Sustam